

# РУССКАЯ МИФОЛОГИЯ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ



- ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРА •
- ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА •
- БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН •
- НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ •
- ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПЕРСОНАЖИ •
- СКАЗКИ • БЫЛИНЫ •
- НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ •

## Annotation

Русская мифология — совершенно особый мифологический мир. Этот мир рано утратил свои божества — сохранились лишь перечисления имен и упоминания в летописях о низвержении «идолов» — и обратился к Белому Богу. Однако христианство не сумело вытеснить из народного сознания представление о «соседях» — многочисленных домашних, полевых, лесных, водяных и других духах, которые издавна соседствовали с человеком. Так сложилась уникальная ситуация двоеверия, составившего основу русской мифологии. Как был сотворен белый свет и возникли славянские и «чужеземные» народы; откуда «есть пошла земля Русская»; как поклонялись богам, умиловивляли лесных и водяных духов, почитали святых, совершали семейные обряды и справляли общие праздники — обо всем этом и о многом другом рассказывается на страницах этой книги.

---

- [Составитель Е.Л. Мадлевская](#)
  - [Что такое мифы и мифология? Место русской мифологии в мифологической системе народов мира](#)
  - [Часть первая](#)
    - [Глава 1. ТВОРЕНИЕ МИРА](#)
    - [Глава 2](#)
      - [Небо и небесные светила](#)
      - [Земля и ландшафтные объекты](#)
    - [Глава 3](#)
      - [Легенды о сотворении первых людей](#)
      - [Легенды о происхождении жилища, хозяйственных построек, орудий труда](#)
      - [Легенды о происхождении разных народов](#)
      - [Представления о мифических племенах и народах](#)
  - [Часть вторая](#)
    - [Глава 1](#)
      - [Перун](#)
      - [Волос \(Велес\)](#)
      - [Гипотеза об «основном» мифе восточных славян](#)
      - [Мокошь](#)
      - [Сварог \(Сварожич\)](#)

- [Дажьбог-Хорс](#)
- [Стрибог](#)
- [Симаргл \(Семаргл\)](#)
- [Исторические причины появления чужеземных божеств в пантеоне «русских» богов](#)
- [Глава 2](#)
  - 
  - [Ярила](#)
  - [Купала](#)
  - [Кострома](#)
  - [Масленица](#)
- [Часть третья](#)
  - [Глава 1](#)
    - 
    - [Мать-сыра земля](#)
    - [Вода](#)
    - [Огонь](#)
    - [Ветер](#)
    - [Вихрь](#)
    - [Мороз](#)
    - [Камень](#)
    - [Дерево](#)
  - [Глава 2](#)
    - [Мифологизированные образы растений](#)
    - [Дуб](#)
    - [Верба](#)
    - [Береза](#)
    - [Иван-да-марья](#)
    - [Папоротник](#)
    - [Яблоня](#)
    - [Мифологизированные образы животных](#)
    - [Волк](#)
    - [Медведь](#)
    - [Бык](#)
    - [Пчела](#)
    - [Лягушка](#)
    - [Кукушка](#)
  - [Глава 3](#)
    -

- [Духи природных пространств и сезонные персонажи](#)
- [Духи жилища и хозяйственных построек](#)
- [Глава 4](#)
  - 
  - [Доля](#)
  - [Душа](#)
  - [Девичья красота](#)
  - [Лихорадка](#)
  - [Коровья смерть](#)
  - [Правда и Кривда](#)
  - [Смерть](#)
  - [Горе](#)
- [Часть четвертая](#)
  - [Глава 1](#)
    - 
    - [Баба-Яга](#)
    - [Кощей Бессмертный](#)
    - [Герой](#)
    - [Царь-девица](#)
  - [Глава 2](#)
    - 
    - [Оборотни и обменьши](#)
    - [Колдуны и ведьмы](#)
    - [Знахарь и знахарка](#)
    - [Пастух](#)
    - [Мельник](#)
    - [Кузнец](#)
    - [Гончар](#)
  - [Глава 3](#)
    - 
    - [Пресвятая Богородица](#)
    - [Николай Чудотворец](#)
    - [Илья Пророк](#)
    - [Егорий Храбрый](#)
    - [Власий — скотий бог](#)
    - [Флор и Лавр — лошатники](#)
    - [Касьян Немилостивый](#)
    - [Параскева Пятница](#)
    - [Кузьма и Демьян — божьи кузнецы](#)

- [ПРИЛОЖЕНИЕ](#)
    - [Народный календарь](#)
    - [Использованная литература](#)
-

**Составитель Е.Л. Мадлевская**  
**РУССКАЯ МИФОЛОГИЯ**

## **Что такое мифы и мифология? Место русской мифологии в мифологической системе народов мира**

В житейском понимании мифы — это старинные предания о сотворении мира и человека, рассказы о деяниях древних богов, героев и фантастических существ. Обычному читателю наиболее хорошо известны античные и библейские сказания, легенды и мифы, которые подчас воспринимаются как вымышленные занимательные истории, далекие от реальной действительности. Но это не совсем так.

Слово миф имеет не одно значение. В переводе с греческого языка оно означает «предание», «сказание», и, следовательно, справедливо, что одной из особенностей мифа является элемент повествования. Вместе с тем в науке под мифами принято понимать систему архаических представлений о мире. Мифами также называют рассказы, которые воплощают эти представления.

Совокупность мифологических представлений и рассказов того или иного народа составляют его мифологию (от греч. *mythos* «предание» + *logos* «слово»).

Мифология включает в себя глобальную систему представлений о мире и человеке, созданную в первобытную эпоху. Но о ней нельзя говорить как о статичном, неизменяемом явлении. Мифология прошла большой путь развития — от примитивнейших мифов, объясняющих отдельные признаки животных или повествующих о странствиях первобытных предков, как, например, в австралийских мифах, до сформировавшихся пантеонов (пантеон — совокупность всех богов того или иного культа — от лат. *pantheon* «храм всех богов») со сложной иерархией богов и распределением между ними различных функций. Так, например, обстоит дело в греческой мифологии.

Начиная с первой половины XIX века, помимо уже известного античного и библейского материала, внимание ученых привлекли мифы многих индоевропейских народов: древних индийцев, иранцев, германцев, славян. В более позднее время были выявлены также мифы народов Америки, Африки, Австралии, Океании, что привело исследователей к выводу о том, что мифология на определенной стадии исторического развития существовала у всех народов мира. Изучение христианства,

ислама, буддизма показало, что «мировые религии» тоже включают в себя мифологические представления.

Сравнение мифов разных народов позволило установить, что в них, при всем их многообразии, повторяется целый ряд тем и мотивов. Так, во многих мифологиях присутствуют мифы о животных, представления о происхождении животных от людей и о том, что люди некогда были животными. Мифологический мотив превращения людей в животных и растения известен практически всем народам земного шара.

Чрезвычайно древними являются мифы о возникновении небесных светил: солнца (солярные мифы), месяца или луны (лунарные мифы), звезд (астральные мифы).

У народов с развитыми мифологическими системами — полинезийцев, североамериканских индейцев, у народов Древнего Востока и Средиземноморья — существовали мифы о происхождении космоса, то есть мира, вселенной (космогонические мифы), и человека (антропогонические мифы). Эти мифы, как правило, построены либо на идее творения, либо на идее развития. Согласно первым, мир создается богом-творцом, великим колдуном или другим сверхъестественным существом. Согласно последним, мир постепенно развивается и упорядочивается из состояния хаоса, мрака или из воды, яйца и т. п. В космогонические мифы нередко вплетаются сюжеты о происхождении богов и людей. К числу распространенных относятся мотив чудесного рождения, мифы о происхождении смерти. С космогоническими мифами соотносятся сравнительно поздно сформировавшиеся мифологические представления о загробном мире, о судьбе.

В некоторых мифологиях, отличающихся высокой степенью развития, — например, у древних ацтеков и майя, иранцев, германцев, — а также в религиозных доктринах христианства, талмудического иудаизма, ислама встречаются эсхатологические мифы, то есть рассказы-пророчества о предстоящем «конце мира», или «конце света».

Большое место во многих мифологиях занимают мифы о происхождении и введении в жизнь людей культурных благ: добывания огня, изобретения ремесел, земледелия, — а также об установлении среди людей различных социальных институтов, брачных правил, обрядов и обычаев. Их введение чаще всего приписывается культурным героям, в роли которых могут выступать предки, боги, герои исторических преданий. Разновидностью мифов о культурных героях являются так называемые близнечные мифы. В них образ культурного героя раздваивается и воплощается в двух персонажах — братьях-близнецах; причем зачастую



братья наделяются противоположными характеристиками: один — добрый, созидатель, а другой — злой, разрушитель.

В мифологиях развитых земледельческих народов важную роль играют календарные мифы, в которых в символической форме отражен циклический характер распределения сил в природе, объясняются вопросы смены времен года и т. п. Среди них наиболее показательным является миф об умирающем и воскресающем боге, известный древним грекам, фракийцам, финикийцам, египтянам и другим народам.

На ранних этапах развития мифы, как правило, примитивны и кратки, просты по содержанию и не всегда оформлены как связное повествование. Позднее, во времена возникновения классового общества, создаются более сложные мифы, в которых переплетаются разные по происхождению мифологические образы и мотивы. Сами мифы превращаются в развернутые повествования, которые соотносятся друг с другом и образуют циклы.

Мифотворчество — важнейшее явление в культурной истории человечества. В первобытном обществе мифология представляла собой основной способ осмысления мира и была первоначальной формой духовной культуры человечества. То, что восприятие мира первобытным человеком приняло такую своеобразную форму, как мифотворчество, связано с особенностями мышления, свойственными этому уровню культурно-исторического развития. Человек не выделял себя из мира природы и мира социума (общества). Для носителя мифологического сознания осмысление и эмоциональное восприятие окружающего мира были неразрывны, не отделимы друг от друга. Поэтому природные явления и объекты как бы очеловечивались: в мифах они персонифицированы, то есть им приписываются человеческие свойства, действия, чувства. Так, например, реки воспринимались как потоки крови погибших великанов, а Солнце представлялось в виде антропоморфного божества, которое каждый день совершает свой путь по небу на колеснице.

Важнейшим признаком мифа является его символизм, порожденный неотчетливым разделением в мифологическом сознании предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений. Мифологическое мышление оперирует конкретными, внешними, чувственными качествами предметов. На основе сходства этих качеств два предмета могут восприниматься как тождественные, то есть абсолютно одинаковые. Например, в сохранившихся мифологическое восприятие действительности русских свадебных песнях невеста изображается как

лебедь, залетевший в чужую стаю, а родня жениха — как серы гуси, которые нападают на лебедя, щиплют его. Конкретные предметы могут становиться символической заменой, знаком других предметов и явлений. Так, в традиционной русской культуре хлеб является символом богатства, яйцо — символом жизни и плодородия, полотенце — символом дороги и т. п. Для мифологического мышления осознание одного предмета происходит через характеристики другого.

Специфическая черта мифа — генетизм (от греч. *genesis* «происхождение»): в мифах происхождение предмета выдается за его сущность. Объяснение сущности вещи — это целая история о том, как она изготавливалась; описание окружающего мира — это повествование о его происхождении. Так, любое явление в мире: ландшафтные объекты на земле, небесные светила, породы животных и виды растений, народы и их занятия, обряды и обычаи — для мифологического сознания оказывается следствием событий древних времен, а также действий мифических предков, богов, героев. При этом время рассказывания мифа и время событий, о которых в нем повествуется, всегда отделены друг от друга десятилетиями, веками, тысячелетиями: «давным-давно», «тысячу лет тому назад», «в стародавние времена», «во времена начала мира».

Мифологический и современный периоды четко разграничиваются не только во времени, но и принципиально разным отношением к ним: мифологическое время — сакральное (лат. *sacer, sacri* «священный»), когда все было «не так, как теперь»; «настоящее» время — профанное (лат. *profanus* «непосвященный»). Мифическое прошлое — это особая эпоха, когда происходило первотворение, возникали и формировались первопредметы и совершались перводей-ствия: был добыт первый огонь, совершены первые поступки, явившиеся образцом для людей последующих эпох. Чтобы объяснить настоящее и дать ему оценку, миф обращается к мифическому прошлому как к образцу, канону, идеалу.

В этом же плане показательна такая существенная особенность мифа как его этиологизм (от греч. *aitia* «причина» + *logos* «слово») — попытка объяснить, «как это сделано», «как и почему это произошло». В мифе все представления об устройстве мира передаются в форме повествования о происхождении его отдельных элементов. Для мифологического сознания все, что есть сейчас, — это результат первотворения.

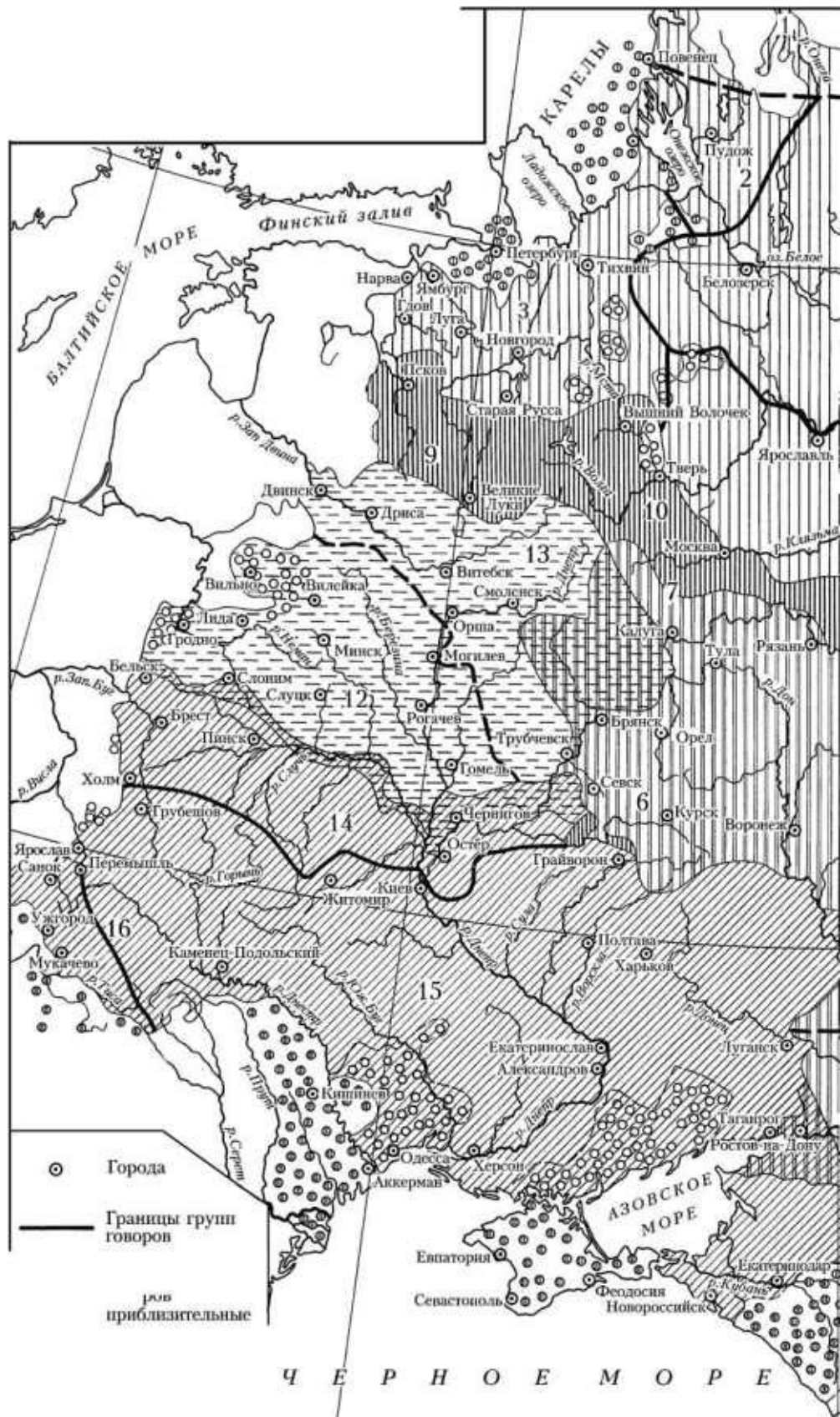
Содержание мифа для носителя мифологического сознания воспринимается как реальность, а не как вымысел; границы между реальным и сверхъестественным не существует. Более того, события мифа осмысляются как «высшая реальность», как основа всего происходящего в

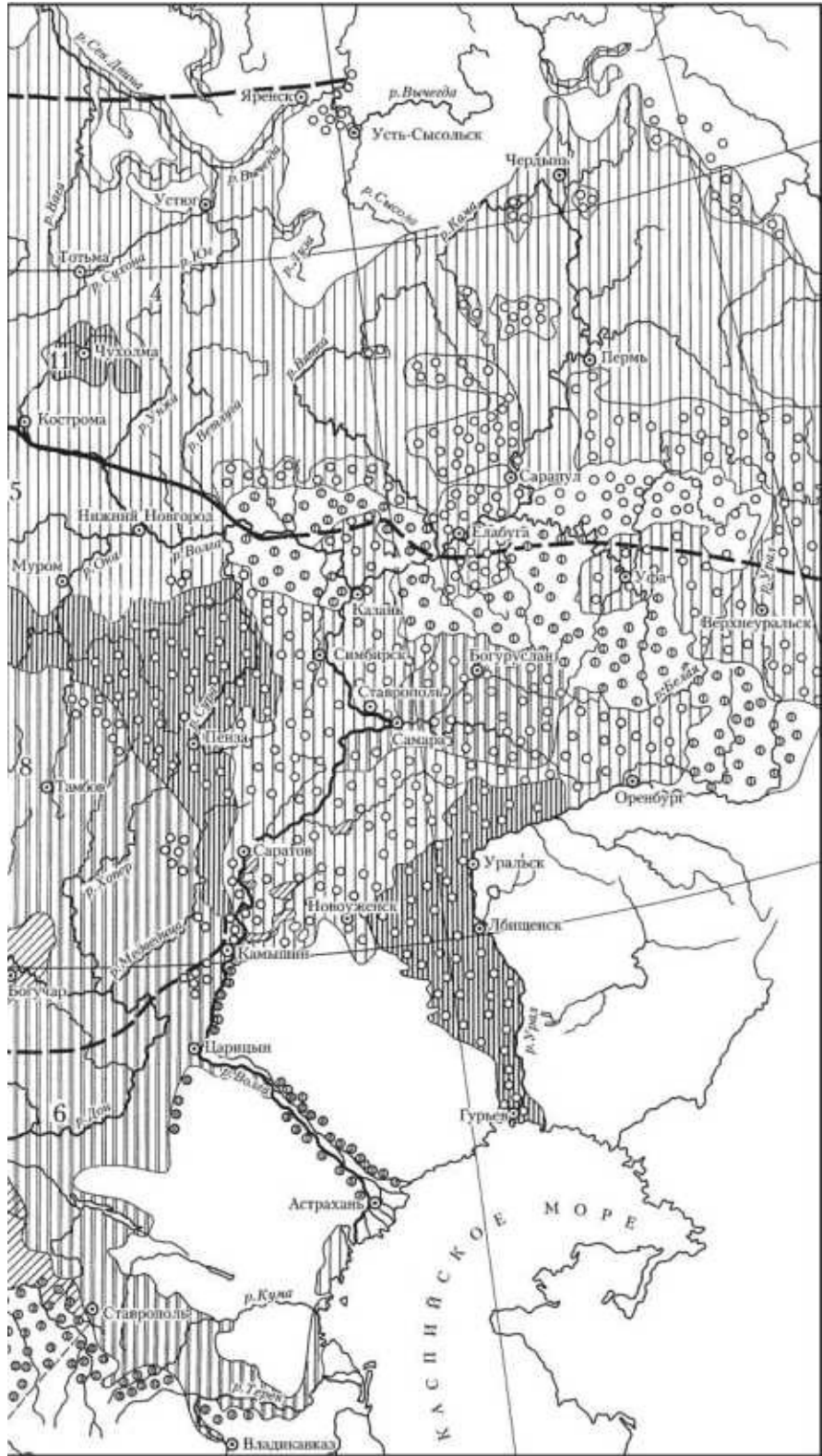
последующие эпохи. В мифе воплощен коллективный практический опыт многих поколений, соединяющий прошлое и настоящее. Поэтому этот опыт, сосредоточенный в мудрости предков и традиционных установлениях, рассматривался как надежная опора существующего порядка, не подлежащая проверке и не нуждающаяся в ней. Поэтому очевидно, что миф как форма осмысления окружающего мира соотносится с понятием веры.

Многие мифы представляют собой разъяснение религиозных обрядов (культовые мифы). Исполнитель обряда воспроизводит рассказанные в мифе события. В древних культурах миф и обряд составляют единство и выступают как две взаимосвязанные стороны: одна — словесная, «теоретическая», а вторая — действенная, «практическая». Поэтому миф, хотя он и выглядит, как совокупность специфических «как повествование рассказов», — это не словесный жанр, как, например, сказка, а определенное представление о мире, которое зачастую лишь принимает форму повествования. Мифологическое мировосприятие может реализоваться также и в других формах: действе, песне, танце и т. д.

Мифы составляли священное духовное наследие социума. Они были связаны со сложившимися в нем традициями, утверждали принятую в данном обществе систему ценностей, устанавливали и поддерживали нормы поведения. Окружающий мир и место человека в нем объяснялось в мифе таким образом, чтобы обеспечить поддержание существующего порядка.

Естественно, что с развитием общества мифология претерпевала изменения. Так, например, деление общества на классы обусловило расслоение мифологии. Начали появляться мифологические сказания о богах и героях, которые изображались как предки аристократических родов.





## Русские племена и говоры



В среде жрецов создавались сюжеты, приведшие к формированию так называемой «высшей мифологии» — представлений о великих богах. В верованиях же народных масс сохранялась «низшая мифология» — представления о духах природы (лесных, горных, речных, морских), о духах, связанных с земледелием, с плодородием земли, с растительностью. Именно эти представления оказались наиболее устойчивыми и сохранились в фольклоре и поверьях многих народов.

Мифология по причине своего синкретизма (от греч. *synkre-tismos* «соединение, объединение»), то есть нерасчленения слова и действия, мысли и чувства, стала основой для развития философии, науки, литературы. Многие формы словесного творчества — сказки, героический эпос, исторические предания, легенды — генетически связаны с мифом. Через эти фольклорные жанры с мифологией оказывается связана и литература.

Некоторые особенности мифологического мышления до сих пор сохраняются в массовом народном сознании рядом с современным

философским и научным знанием и использованием научной логики.

Значение мифологии для самопознания человеческого общества трудно переоценить, поскольку она представляет собой огромный пласт культурного развития, через который прошло всё человечество.

Мифология каждого народа имеет свои особенности. В этой книге речь пойдет о мифологических представлениях русского народа, сформировавшихся на основе восточнославянских мифов. Сложение их первоначального состава исследователи относят ко времени образования из восточнославянских племен государства — Древней Руси, то есть к X веку. Общеизвестно, что сейчас существует три восточнославянских народа — русские, украинцы и белорусы. Однако такое разделение восточных славян произошло довольно поздно. Так, формирование русских и украинцев как самостоятельных народностей относится к XIV–XVI векам, а белорусов — к XVI–XVIII векам. Поэтому естественно, что мифологические представления этих трех народов близки, и при рассмотрении русского материала неизбежным и закономерным оказывается обращение к мифологическому наследию украинцев и белорусов. Таким образом, эта книга познакомит читателя не только с мифологическими представлениями русских, но и с восточнославянской мифологией.

Важно заметить, что восточнославянская мифология существенно отличается от мифологий многих европейских народов. Прежде всего, система славянских мифов, в силу ряда обстоятельств, не представляет собой целостной картины. К моменту принятия христианства в конце X века исторический путь восточнославянских племен был сравнительно невелик: их формирование относится к IV–VI векам. Поэтому и языческие представления восточных славян не успели еще приобрести вид единой четкой системы: пантеон высших богов только-только начал складываться. Лаврентьевская летопись сообщает, что в 980 году князь Владимир поставил в Киеве несколько идолов высших богов, большая часть которых, как можно судить по другим древним письменным источникам, вероятнее всего, не была так уж хорошо известна широким народным массам и почитаема повсеместно. А уже в 988 году после принятия Владимиром христианства идолы были уничтожены, а языческая религия запрещена.

В период христианизации славян основа их прежних религиозно-мифологических представлений была подвергнута значительному разрушению, однако языческие пережитки еще долгое время сохранялись. Если вера в высших богов, не столь давно официально узаконенных государственной властью, довольно быстро уступила место христианским представлениям о Боге, то вера в многочисленных домашних, полевых,

лесных, водяных и других духов, которые, соответственно народному сознанию, издавна соседствовали с человеком, оказалась более устойчивой и была жива на протяжении многих веков. Эти обстоятельства предопределили возникновение уникального явления, которое в науке принято называть двоеверием. Особенность двоеверия состоит в том, что в одном мировоззрении сосуществуют древние языческие представления и элементы христианской религии. Таким образом, в крестьянском сознании одновременно уживались, с одной стороны, вера в Бога и христианских святых, а с другой стороны — вера в природные стихии и в демонологических существ типа домового, кикиморы, банника и подобных. Более того, все они уживались не параллельно, а в рамках единой мифорелигиозной системы. Так, для крестьянина вполне нормальным явлением было «похристосоваться» в Пасху с домовым, полевым, лесовым, водяным хозяевами. Охотник, чтобы завести добрые отношения с лешим, от которого, по народным представлениям, зависела удача в охоте, мог принести ему в дар дорогой подарок — «христосовское» (пасхальное) яичко.





## Крещение Руси. В. Васнецов (1885–1896).

Обычным делом было и ритуальное угощение домового по большим праздникам: на Рождество, под Новый год, в Чистый четверг (четверг на Пасхальной неделе). А на Филиппово заговенье (в начале Рождественского поста) русские крестьяне приглашали заговляться «царя домового и царицу домовицу с малыми детками». Во многих архаичных, языческих в своей основе, обрядах (например, при опахивании, вызывании дождя, обходе в день первого выгона скота) широко использовались предметы христианской культуры, в частности иконы, ос-вещанные свечи и др. При трудных родах женщина в равной степени обращалась и к природным стихиям, и к Богу со святыми: «Господи Иисусе Христе, Николай Угодник, Пятница Параскева, Варвара Великомученица, простите меня все православные христиане, Мать сыра земля, небо синее, солнце ясное». В славянских мифопоэтических текстах языческие и христианские персонажи часто оказываются взаимозаменяемыми. Так, в вариантах одного и того же заговора высшей силой, к которой обращается человек, может являться и «Пречистая мати Богородица», и «Заря-заряница красная девица»; в одном тексте могут упоминаться «Сатона и диа-вол» и «Яга баба стара».

По мнению исследователей, лишь к XVI веку христианство, значительно потеснив языческое мировоззрение, стало доминирующим в сознании русского народа. И все же язычество не было искоренено окончательно. Архаичные представления и верования, обычаи и обряды, испытавшие влияние православия и потому претерпевшие некоторые изменения, поддерживались в крестьянской среде вплоть до конца XIX — начала XX веков. Кроме того, в народной культуре по-своему были восприняты образы и деяния христианских святых, в связи с чем были сложены многочисленные легенды и предания, сильно отличающиеся от первоисточников их жизнеописаний и во многом тяготеющие к архаичным мифопоэтическим текстам.

Еще одной важной отличительной особенностью восточнославянских мифов было то, что они существовали только в устной форме. У нас нет ни одного письменного источника, в котором бы языческая традиция была представлена «изнутри», то есть с точки зрения ее носителя. У древних славян во время сложения мифов и бытования их до момента запрещения язычества не было письменности. Письменность появилась лишь с принятием христианства. Кое-какие сведения о языческих богах и верованиях были зафиксированы в памятниках средневековой книжности:

летописях и сочинениях раннехристианской эпохи на Руси. Однако христианские книжники в своих проповедях, обличениях и «словах» против язычества описывали древние предания и религиозные представления исключительно с критической позиции: как враждебные и опасные. Попытки описания и объяснения некоторых элементов языческого мировоззрения славян предпринимались византийскими писателями, начиная с VI века, и позже — в эпоху Средневековья — иностранными историками, путешественниками, послами, посещавшими Древнерусское государство. Но и эти письменные источники содержат взгляд на раннеславянскую мифологию с точки зрения «внешнего» наблюдателя, который зачастую неверно представляет себе культуру чужого народа.

Отсутствие древних письменных источников, которые можно было бы назвать прямыми и достаточно полными, затрудняет возможность представить исчерпывающую картину языческих верований восточных славян. Поэтому на современном этапе возможна лишь реконструкция отдельных элементов славянской мифологии, особенно представлений о высших богах языческой Руси.

Помимо упомянутых уже памятников письменности, созданных древнерусскими христианскими книжниками и иностранными авторами, существует ряд важных источников, служащих подспорьем для реконструкции языческих представлений древних славян. Так, особенности архаичного мировосприятия и мифологические представления о картине мира нашли довольно яркое отражение в фольклорных произведениях разных жанров: сказках, былинах, песнях, пословицах и поговорках. А в сохранившихся до настоящего времени словесных формулах божбы (клятвы) и проклятий содержатся уникальные сведения о некоторых языческих богах и о связанных с ними мифологических мотивах и сюжетах. В фольклорных текстах нередко при сохранении старой схемы сюжета имя языческого божества может быть заменено на другое, относящееся к христианской традиции. Так, например, во многих архаичных ритуальных песнях встречаются имена христианских святых: Ильи Пророка, Егория, Николая и других.

Особым источником сведений о языческом мировоззрении являются материальные памятники древней культуры — основной предмет изучения археологии. Благодаря археологическим работам XIX–XX веков стали известны святилища и ритуальные места, соотносимые с определенными божествами, а также изображения самих богов.

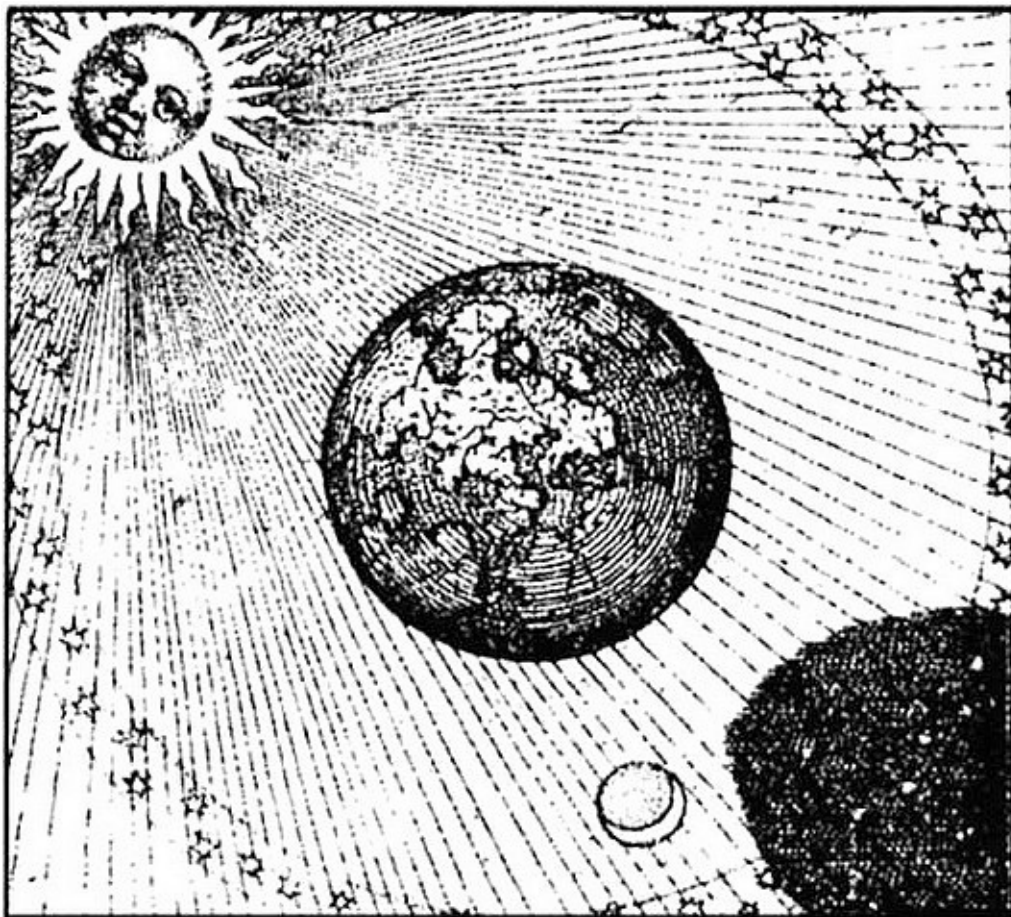
Существенный материал для реконструкции славянской мифологии

предоставляет сравнительно-историческое сопоставление имеющихся по ней данных с другими индоевропейскими мифологическими системами. Это сопоставление позволяет выявить истоки славянской мифологии, ряда ее персонажей с их именами и атрибутами, восходящие к индоевропейской эпохе. Кроме того, индоевропейские параллели позволяют определить архаические элементы и позднейшие напластования в славянской мифологической традиции, влияние на нее иранской, германской и других мифологий, а также христианства.

Для реконструкции древнеславянских языческих представлений большую роль играет изучение поздних верований, сохранившихся в народной традиции русских, украинцев и белорусов до нашего времени. С начала XIX века исследователями накоплен огромный материал по земледельческим и семейным обрядам, лечебной практике, поверьям, представлениям крестьян об окружающем мире и человеке. Пополнение материала по сей день ведется специалистами в области традиционной культуры.

На основании всех этих источников более или менее достоверно можно представить мифологическую систему восточных славян.

## Часть первая ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ



### Глава 1. ТВОРЕНИЕ МИРА

Возникновение вселенной. — Модели творения мира. — Отражение представлений о космогенезе в обрядовой практике. — Легенды о мировом яйце. — Структура мирового пространства. — Мировое древо

О возникновении вселенной, о начальном этапе существования Земли и формировании ее ландшафтов, о происхождении человека и устройства социальной структуры, о появлении занятий и орудий труда повествуют так называемые космогонические мифы. Космогонические представления, запечатлевшиеся в более поздних, чем сами мифы, фольклорных текстах,

произведениях разных видов искусства, в обрядовой практике и даже в языке, существуют практически у всех народов. Все эти источники дают представление о пространственно-временных параметрах вселенной; мифопоэтические тексты, в частности, описывают, как она возникла, какова структура мира, как связаны части мироустройства.

Космогонические мифы и легенды о происхождении мира часто начинаются с описания того, что предшествовало творению, то есть небытия, воспринимаемого в мифологическом сознании как хаос. Слово, обозначающее это понятие, заимствовано из греческого языка. Греческое *χῶς* имеет значения «зев», «зевание», «зияние», «пустое протяжение». Действительно, хаос мыслился как бесконечный во времени и пространстве; для него свойственны разъятость, достигающая уровня пустоты, или смешанность стихий-первозлементов, отсутствие формы и упорядоченности. В хаосе не существует единого принципа устройства, и он совершенно непредсказуем. К характеристикам хаоса относится его связь с водной стихией и наличие в нем энергии, которая может привести к порождению жизни. В некоторых мифологиях хаос воплощается в образе первородного океана, в котором содержатся разные стихии в неразделенном состоянии.

Космогония, или процесс творения космоса, мира, представляет собой ряд последовательных актов. Сначала смешанные в хаосе стихии — огонь, вода, земля, воздух, — обычно являющиеся первичным материалом для строительства космоса, разъединяются. Затем начинается наполнение пространства элементами-стихиями, конкретными объектами: ландшафт, растения, животные. Одно из последних цепей творения — человек. О его происхождении повествуют антропогонические мифы, являющиеся частью космогонических мифов. В целом космогонические мифы соответствуют сюжетной схеме, в которой движение осуществляется от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному.



История жизни человека. Икона (XVIII в.).

Результат процесса творения мира — космос — в мифологическом сознании наделен определенными характеристиками, которые отчасти содержатся в самом его названии. Так, греческое слово *Κοσμος* имеет значения «порядок», «упорядоченность»; «строение», «устройство», «мировой порядок», «мир», «украшение». Черты космоса противоположны признакам хаоса. Для космоса свойственны такие особенности, как целостность, членимость пространства и времени, упорядоченность и организованность, соответственно присутствию некоего общего закона, а также эстетическая отмеченность, «украшенность», гармония. При этом космос всегда вторичен по отношению к хаосу по времени. Он часто возникает из хаоса по модели «прояснения» и «заполнения»: тьма преобразуется в свет, пустота — в наполненность, аморфность — в порядок, непрерывность — в раздельность, безвидность — в «видность». В отличие от хаоса, космос характеризуется «временностью». Он имеет начало, возникновение и конец, гибель — в форме катастрофы (чаще всего

это вселенский потоп или пожар) или постепенного «снашивания» космического начала, порядка. Об этом повествуют примыкающие к космогоническим так называемые эсхатологические мифы, представляющие собой рассказы-пророчества о «конце мира». Согласно мифологическому сознанию, возникающий космос оттесняет хаос от своего центра, из рамок создавшегося мира, но не преодолевает, не побеждает его окончательно. Это соотношение космоса и хаоса может мыслиться как объятость космоса хаосом, первозданным океаном. Сферическая схема может также заменяться вертикальным или горизонтальным типом: при этом хаос воспринимается находящимся ниже космоса или на крайней границе мира — на севере или западе, за пределами «белого света».

У русских космогонические мифы как таковые не сохранились. Большинство легенд этиологического характера — о происхождении Земли, всего живого на ней, в том числе и человека, — сохранившиеся в народной памяти, сложились в позднее время, с распространением христианской культурной традиции. На формирование этих текстов оказали влияние как каноническое вероучение, так и апокрифические произведения, не принятые христианством. Вместе с тем дохристианские представления о возникновении мира и его устройстве нашли отражение в обрядовой практике, а также в произведениях разных фольклорных жанров: эпосе, сказке, заговорах, легендах, преданиях, духовных стихах, обрядовой поэзии.

Мифы и мифопоэтические тексты воспроизводят разные модели творения мира. В мифологиях многих народов широко распространен мотив его порождения необыкновенным образом: из частей тела творца — бога или человека. При этом иногда сам творец исчезает, гибнет — приносит себя в жертву. Эта архаическая модель нашла отражение в русских духовных стихах, получив, соответственно природе жанра, христианскую окраску. В стихе о Голубиной книге «белый свет» берет начало от Бога Саваофа, человека божественной природы — Иисуса Христа, и первочеловека — Адама:

От чего зачался наш белой свет <...>  
А и белой свет — от лица Божья,  
Солнце праведно — от очей его,  
Светел месяц — от темечка,  
Темна ночь — от затылечка,  
Заря утрення и вечерняя — от бровей Божьих,  
Часты звезды — от кудрей Божьих!

Или, например, несколько иначе в другом варианте духовного стиха:

В Голубиной книге есть написано:  
Оттого зачался наш белый свет —  
От святого Духа Сагаофова;  
Солнце красное от лица Божья,  
Млад-светёл месяц от грудей Божьих;  
Звезды цястыя от риз Божьих;  
Утренняя заря, заря вецёрняя  
От очей Божиьих, Христа Царя небесного;  
Оттого у нас в земле ветры пошли —  
От Святого Духа Сагаофова,  
От сдыханья от господнего;  
Оттого у нас громы пошли —  
От глагол пошли от господниих,  
Оттого у нас в земле цари пошли —  
От святой главы от Адамовой

Практически универсален мотив возникновения мира из первоначальных вод, часто отождествляющихся с хаосом: создание Вселенной осуществляется из пены, ила, земли, песка, находящихся в первоначальном океане. В мифах, отражающих эту модель, процесс творения может совершаться в результате волевого акта самого творца или в ответ на чью-либо просьбу. Творец как некое первое существо может иметь божественную космическую природу. У разных народов творец иногда представляется в облике животного или птицы, ныряющих в воды первоначального океана и достающих оттуда землю. Эта модель может реализоваться в дуалистическом варианте: творцами оказываются два персонажа, враждебные друг другу, и творчество каждого при совершении космогонического акта обнаруживает противоположные черты. По мнению исследователей, дуалистические космогонии являются результатом процесса раздваивания божества. Дуализм известен многим религиям. Яркое воплощение он нашел в учении богомилов, которое возникло в начале X века на Балканах и в конце столетия укрепилось в Болгарии, а позже — в XI–XII веках — распространилось в Византии. В основе религиозно-философского учения богомилов лежало представление о



двойственности мира, о существовании равных по значимости доброго и злого божественных начал — Бога и Сатаны, пребывающих в постоянной борьбе. Сотворение мира богомилы приписывали совместным усилиям обоих, что противоречило официальному христианскому учению. Согласно последнему, зло появилось в мире лишь по причине грехопадения людей и, соответственно, после него; Сатана же — вовсе не творец, а только падшее творение самого Бога; способность же творить принадлежит исключительно единому Богу. Проникнув из Болгарии на территории Древней Руси вместе с распространением христианства, богомильское учение оказало заметное влияние на формирование русских народных представлений о мире. Легенды из рукописных книг, как и каноническое христианское учение, попав на Русь, слились здесь с местными мифологическими представлениями. Отсюда сложный и подчас противоречивый состав народных мифопоэтических текстов, отражающих тему сотворения мира. Вот, например, легенда, записанная в Подольской губернии:

Однажды, когда не было еще на свете ни земли, ничего, а была одна только вода, ходил Бог по той воде, и видит на ней пузырь из пены, который шевелится. Бог расковырял жезлом пузырь, — и вылез оттуда маленький черненький человек с хвостом и рожками. Бог дал имя этому созданию Сатанаил и сказал ему:

— Следуй за мной, будем вместе ходить.

Долго ходили они по воде; наконец утомились и захотели отдохнуть. Бог и говорит Сатанаилу:

Нырни под воду, возьми горсть земли, скажи при этом: «Во имя Господне, иди, земля, со мной», — и неси наверх ко мне.

Сатанаил нырнул на дно, взял оттуда горсть земли да и думает себе: «Зачем я буду говорить: «Во имя Господне»; разве я чем-нибудь хуже Бога?» Вот он и говорит: «Во имя мое земля идет со мною». Вынырнул наверх, смотрит — а земли в горсти ни порошинки



Птица Сирина. Русский рисованный лубок.

Бог и говорит ему:

Вот видишь, хотел обмануть меня, ослушаться и сделать по-своему, да не удалось; ныряй снова Лишь на третий раз Сатанаилу удалось вытащить земли, только потому, что он произнес: «Во имя Господне». Но вытащил земли он немного — лишь под ногтями осталось чуть-чуть, так как, выныривая, под конец он все же сказал еще и по-своему: «Во имя мое земля идет со мною». Далее Бог говорит ему:

Нет, видно, из тебя ничего хорошего не будет, если ты не мог выполнить даже такого пустяка. Нечего делать, выковыряй ту землю, которая осталась у тебя под ногтями, и давай ее сюда, — достаточно будет и этой.

Сатанаил выковырял. Бог взял эту землю, посыпал ее по воде, — и вдруг появился на воде красивый холмик, а на нем — зелень и деревья. Бог присел с Сатанаилом на этом холмике отдохнуть. Так как Бог чувствовал себя слишком уж утомленным, то прилег на траве и заснул. Тогда Сатанаила взяла зависть, отчего он не такой сильный и могущественный,

как Бог. И порешил он утопить Бога. Взял Сатанаил Бога на руки и хотел бросить в воду, — и вдруг видит чудо: перед тем вода была от него не больше, как на шаг, а теперь отошла шагов на десять, а на ее месте стала земля. Однако Сатанаил не смутился этим и пустился бежать к воде, чтобы бросить в нее Бога. Но вот бы уже совсем бросить, а вода от него уходит все дальше и дальше, и Сатанаил никак не может добежать до нее. Бежал он, бежал — и вдруг очутился каким-то чудом на том же самом месте, откуда взял Бога на руки. Глянул он ненароком в сторону, и видит, что вода от него здесь не больше, как шагах в двух. Он давай туда бежать, чтобы утопить-таки Бога. И вдруг снова произошло то же самое, что и в первый раз: он бежит к воде, а она от него уходит. Бежал он, бежал — и вдруг опять очутился на том же месте. Положил он тогда Бога на землю и думает: «Земля эта тоненькая, как скорлупа; выкопаю-ка я яму, прокопаюсь до самой воды, да и брошу туда Бога». Копал он, копал до полного почти изнеможения, — вспотел весь и выкопал очень глубокую яму, однако до воды так и не докопался. Вот почему на свете

Божием так много земли, и вот почему она так толста: то ее черт набегал, желая сгубить со света Бога. Тем временем Бог проснулся да и говорит:

Вот видишь теперь, какой ты бессильный по сравнению со мной, — ничего не можешь сделать со мною в том, что через тебя земля сделалась такой большой, нет еще беды. Я населю ее разными людьми и тварями; яма же, которую ты только что выкопал, пригодится для тебя самого на преисподнюю.

Затем Бог стал населять землю разными тварями: тотчас же вылепил из земли человека, подул на него, — и он стал ходить и говорить; потом сотворил все другие живые твари и зверей — всех по паре, чтобы они могли плодиться. После того Бог пошел на небо

В киевской легенде сотворение земли изображается как земледельческая работа:

С самого начала не было ни неба, ни земли, а была только тьма и вода, смешанная с землею так, как будто «кваша», а Бог летал Святым Духом понад водою, которая шумела пеною. Вот однажды Бог ходит по воде да и дохнул на ту пену, сказавши при этом: «Да будет ангел!» И стал ангел, да только без крыльев <...> Тогда сотворил Бог свет <...> Во второй день Бог сотворил небо. В третий день Бог говорит шестикрылому серафиму: «Опустись глубоко в воду и достань оттуда мне маленькую частичку земли на мое имя: посеем ее, чтобы росла». <...> Когда он принес к Богу землю, то Бог тотчас же благословил ее и повелел, посеявши, чтобы она росла. В

некоторых повествованиях о сотворении мира дается также объяснение некоторым природным явлениям, связанным с устройством земли. Согласно легендам, Бог, сотворив землю, укрепил ее на рыбе, которая плавает в море. Каждые семь лет рыба то опускается, то поднимается в воде, и оттого одни годы бывают дождливыми, а другие засушливыми. Если рыба вдруг повернется с одного бока на другой, на земле случается землетрясение. В некоторых местностях полагали, что держащая на себе землю рыба обычно лежит, свернувшись кольцом и сжимая зубами свой хвост; и если она выпускает хвост изо рта, то и происходят землетрясения.

Космогонические легенды дуалистического характера были широко распространены у русских. В них очевидны и разработанный в духе богомильского учения мотив совместного творения земли Богом и его противником Сатанаилом, или Идолом, Лукавым, и идеи официального христианского вероучения. В киевской легенде, например, присутствует мотив создания Богом Сатанаила, что исключает их равенство в творческом процессе. Нередко как значимые образы в повествование вводятся элементы христианской культуры, утверждается как бесплодная — деятельность противника Бога. Так, в одной из легенд после двух неудачных попыток Сатанаила достать землю из-под воды Бог велит ему поклониться иконе Богородицы с младенцем, которая находится на морском дне. На этот раз дьявол доносит землю и отдает ее Богу, но часть утаивает за щекой. Бог разбрасывает землю на восточную сторону — и создается «чудная, прекрасная земля». Дьявол же разбрасывает свою землю на северную сторону — и создается земля холодная, каменистая, нехлебородная. Вместе с тем в этих поздних легендах подчас сохранились архаические образы и представления о космогоническом процессе. Это и исходная ситуация начала, когда «не было ни неба, ни земли, а была только тьма и вода», и образ первозданных вод, с неразделенностью стихий в них, воспринимаемый в крестьянском сознании подобно «кваше», жидкому тесту, и даже образ птицы, творящей мир. Так, в текстах, записанных на Русском Севере, в Архангельской и Олонецкой губерниях, в качестве ныряльщика за землей и противника Бога выступает утка или гагара:

Сначала Бог шел по воде, как по суше. А плывет гагара.

Кто ты есть передо мной? — спрашивает Бог.

Я Сатанаил, — гагара сама себе имя нарекла. Господь говорит:

Сотворим землю.

А это, — говорит гагара, — хорошо.

— Есть земля под водой, так достань, из нее и сотворим, —  
говорит Бог

В мифологии многих народов космогенез, творение мира или его частей — неба и земли, часто представляется как развитие из так называемого мирового яйца или близких ему образов. Это яйцо — мировое, или космическое — нередко изображается золотым. В финской мифологии, например, мир возникает из яйца, которое утка сносит на холме посреди океана. Похожий образ мифической птицы — Нагай-птица или Стрефил-птица — встречается в русских духовных стихах, в частности в стихе о Голубиной книге:

Стрефил-птица всем птицам мати.  
Почему же Стрефил-птица всем птицам мати?  
Живет Стрефил посереде моря,  
Она ест и пьет на синем море.  
Она плод плодит на синем море

И:

А Нагай-птица — всем птицам мати,  
А живет она на Акиане-море,  
А вьет гнездо на белом камене

Правда, здесь она изображается как родоначальница всех птиц, а ее движение в пространстве приводит к разрушительным действиям, прямо противоположным процессу творения. Эти разрушительные действия, с точки зрения мифологического сознания, могут быть объяснены как нарушение равновесия между природными стихиями, причиной чему и является движение мифической птицы, а в разных мифопоэтических традициях они изображаются как всемирный пожар или потоп — преобладание одной из стихий. В вариантах стиха о Голубиной книге представлены обе версии:

Когда Стрефил вострепощется  
Во втором часу после полуночи,  
Тогда запоют вси петухи по всей земли,

Осветится в те поры вся земля

И:

Набежали гости-корабельщики  
А на гнездо Нагай-птицы  
И на его детушек на маленьких,  
Нагай-птица вострепенется,  
Акиан-море восколыблется,  
Кабы быстры реки разливались,  
Топят много бусы-корабли,  
Топят много червленые корабли,  
А все ведь души напрасныя

Представления о яйце, заключающем внутри себя упорядоченное пространство, сохранились в восточнославянской сказочной традиции. В одном украинском тексте это яйцо отмечено золотой окраской и принадлежит птице, самой сильной из всех животных, которые жили «в первом веке творения»:

Когда-то [давным-давно] мышь и воробей засеяли вместе просо. Когда они сажали просо, то начали делиться, да и не помирились. Стали они биться, стала собираться всякая птица и всякие звери. Как стали тогда биться птицы со зверями, то птицы одолели и перебили зверей. Но хотя и одолели, зато и сами побились. Только одна птица поднялась, которая и добила всех зверей. Сильно утомилась она и села на высоком-высоком дереве. Тогда идет мужик с быком. Она и просит того мужика: «Дай мне быка, — говорит, — я его съем. Я у тебя даром брать не хочу, — я заплачу за него». Мужик отдал. Птица съела быка и просит снова мужика: «Донеси меня, будь ласков. До моего дома». Несет ее мужик, несет, и занес в страшную чащу леса. А она и говорит: «Обожди здесь немного — я тебе вынесу плату». И вынесла ему царствечко в золотом яичке, причем сказала: «Ты не раскрывай этого яичка, когда войдешь в село, а раскрой где-нибудь в поле, что ли». Мужик не послушался птицы и раскрыл яичко посередь шляху: аж тут оттуда ярмарка такая, что Боже храни! Ходит мужик промежду людей да плачет. На его счастье, случился здесь один человек, которого мужик и стал просить: «Сделай милость, не поможешь ли ты мне собрать все это да закрыть яичко!» Собрали они вдвоем, закрыли яичко, и

пошел мужик с тем царствечком домой. В русской волшебной сказке о трех царствах — медном, серебряном и золотом — повествуется о том, как герой в поисках трех царевен отправляется в подземный мир. Здесь он попадает сначала в медное царство, затем — в серебряное и, наконец, в золотое.



Птица Алконост. Русский рисованный лубок.

Царевны дают герою по яйцу, в каждое из которых сворачивается по царству. По возвращении героя вместе с царевнами на белый свет из яиц, брошенных на землю, разворачиваются все три царства.

Еще одну модель создания мира, известную разным этническим традициям, можно назвать «ремесленной». Она представляет творение как процесс изготовления объекта того или иного ремесла, мастерства: гончарного, кузнечного, кулинарного и других. В рамках этой модели в качестве творца выступает демиург — от греческого *ShmiOVpYOj* — «ремесленник», «мастер», «созидатель». В мифологии демиургами часто

являются такие персонажи, как гончар, кузнец, ткач. Во многих мифологических традициях демиург сливается с более абстрактным образом небесного бога-творца, отличающегося космическими масштабами деятельности, творящего не только отдельные объекты, элементы мироздания, как демиург, но космос в целом и не только путем изготовления, но и другими способами, например посредством магических превращений.

«Ремесленная» модель наглядно демонстрирует переход от хаоса, бесформенности (сырьевая масса: расплавленный металл, размешанная глина, бродящее тесто и т. п.) к упорядоченности, то есть к обретению формы и возможности зрительного восприятия созданного объекта. У восточных славян были известны представления о возникновении мира как о процессе, аналогичном изготовлению нити или полотна. По определению носителей традиционной культуры мир «свивается», как нить, «снуется», как основа для тканья, или «ткется», как ткань. Творение мирового пространства по типу изготовления объектов прядиль-но-ткацкого мастерства не исчерпывается лишь использованием терминологии этого женского занятия. В обрядовой практике нить и полотно, а в фольклорных текстах их образы символизируют пространственные объекты, чаще всего дорогу; в сказках они нередко превращаются в само пространство: ведущий героя клубочек ниток — и есть пространственно оформленный путь, в котором реализуются события его жизни.

Мотив создания пространственных объектов, достигающих космических масштабов с помощью тканья или вышивания, ярко представлен в сказочном сюжете «Царевна-лягушка»: изображение на ковре, который героиня изготавливает для своего свекра, есть не что иное, как небо и земля, солнце и луна, травы и цветы, города и пригородки. Мотив творения мира опосредованно или достаточно прозрачно проявляется в процессе изготовления и других предметов женского рукоделия: в вариантах сюжета героиня ткет или шьет также скатерть, полотенце или рубаху. В одном из вариантов сказки царевна-лягушка создает «настольник» (скатерть), который «отливает золотом», а в центре его — «восход луны». Когда Иван-царевич «взял этот подарок в шелковой косынке, его сразу позвало на землю». Этот узелок с подарком очень напоминает былинный образ неподъемной сумочки Ми-кулы Селяниновича, в которой находится «земная тяга». Неподъемность рукоделия царевны-лягушки говорит о том, что настольник есть не что иное, как само сотворенное пространство с восходящей в нем луной. Показательно, что в повествовании вслед за мотивом «неподъемности»



узла с подарком следует мотив получения героем силы из источника, хранимого царевной-лягушкой: «Лягушка открывает парник и наливает две сотых сильной воды и говорит: «Выпей, Ваня, и иди»». Вкушение сильной воды необходимо герою, чтобы суметь поднять чудесный настольник. Мотив питья сильной воды, дающей необыкновенную силу, типичен для эпических жанров русского фольклора. В близкой к приведенной сказке форме он встречается в былине об «Исцелении Ильи Муромца», где бездвижный много лет богатырь, выпив воды, говорит:

Если был бы во сырой земле дуб,  
Во сыром дубу было бы кольцо,  
Поворотил бы я всю землю-матерь поселенную.

Идею творения пространства царевной-лягушкой подтверждает также характеристика ее изделия, которая свидетельствует о его объемной структуре: «ковер, не шито, не ткано, все равно как высажено». Собственно, необычен и сам процесс изготовления героиней предметов. В его изображении в сказке нашли отражение мифологические представления космологического характера. Так, сырьем, или «материальным составом», для работы служит не обычная нить, а «природная» — трава или паутинки.



Три царевны подземного царства. В. Васнецов (1881).

Это может быть и «культурная» нить, то есть созданная человеческими руками, но и в этом случае она необычна — это лоскутки из ткани, которую рукодельница специально рвет и выбрасывает за окно. О космогоническом характере деятельности героини свидетельствует движение от тьмы к свету в процессе изготовления предмета. Царевна-лягушка совершает свою работу ночью, во тьме, к утру же изделие готово, причем оно отмечено признаком света: «настолик отливает золотом», и на нем изображен «восход луны». Кроме того, в специфике работы героини отражается идея о преобразовании хаоса в упорядоченность: героиня либо собирает «сырье» отовсюду — «по нитинке, по паутинке, по лоскутку», либо она разрывает ткань на кусочки и выбрасывает их в окно, лоскутки разносятся по всему белому свету, а затем они собираются воедино, то есть происходит упорядочивание. В космогоническом аспекте с признаком упорядоченности создаваемого объекта перекликаются также мотив его идеализации и его эстетическая отмеченность. Творения царевны-лягушки — самые

красивые, такие, что «ни вздумать, ни сказать, ни пером описать»; ее изделия, рубашку или скатерть, как отмечает довольный свекор, только «по праздникам», «в Христов день» одевать или на стол настилать.

Говоря о необыкновенных деяниях царевны-лягушки, нельзя не заметить, что в ее образе отразились мифологические представления о творце. В вариантах сюжета героине присущи черты разных типов творцов: культурного героя, демиурга и творца, обладающего божественной природой. Подобно культурному герою, царевна-лягушка добывает — достает, переносит — чудесные или идеальные предметы из царства своего отца, то есть из другого мира. Так, в одном из вариантов героиня говорит Ивану-царевичу, что у ее отца, то есть в ее царстве, есть непростая сорочка — «ни шва, ни стежка, как лита». В большинстве вариантов героиня выступает в роли демиурга, создавая особенные предметы. При этом в «производственных процессах» участвуют силы природы («ветры буйные»), птицы (вороны или «все птички, все синички, все воробушки, все голубушки, все соколы» во главе с орлихой), животные (мыши, крысы). По отношению ко всем этим персонажам героиня выступает как организатор, или волеизъявляющее существо. Божественное начало героини в некоторых вариантах сюжета передается через мотив нерукотворности творения: ее произведение «не шито, не ткано, все равно как высажено». Зачастую ее изделия созданы магическим путем: «собрала все мучинки и крупинки и дунула своим духом — ну, так хлеб и испекся»; «она собрала нитинки и паутинки, собрала и дунула своим духом, вот и выткалось полотно».

Рассматривая мотив творения в сюжете «Царевна-лягушка», нельзя не отметить «космическую» природу самой героини, которая проявляется в различных ее характеристиках. Так, иногда она именуется «Свет-луна». Ее «родственники» подчас имеют «космическую» природу. Так, в одном из вариантов героиня говорит о своих родителях: «Если земля клонит, то мать в погоню гонит. Лес шумит — отец летит». Сам образ царевны-лягушки причастен к стихиям-первоэлементам: воде, земле, огню, воздуху (ветрам). Связь героини с землей и водой устойчиво проявляется в разных планах. Так, местопребывание царевны-лягушки — болото. Героиня имеет хтоническую (подземную) природу, так как она — лягушка. В мифологическом аспекте причастность героини к водной стихии особенно очевидна в ее функции хранения сильной воды, а также в том, что появление царевны-лягушки на пиру сопровождается дождем. Ее связь с ветром и огнем также очевидна в эпизоде появления на пиру: оно сопровождается не просто дождем, но и ветром, громом и молнией.

Возвращаясь к мотиву творения мира, следует сказать, что в сюжете «Царевна-лягушка» он не исчерпывается «ремесленной» моделью. Отражение одного из актов космогенеза (создание ландшафта, живых существ — птиц и рыб, а также культурных объектов — корабля) реализуется с помощью такого явления, которое в сказке квалифицируется как «чудесное умение». В данном случае это — умение «танцевать». Особенности «чудесного танца» царевны-лягушки явно соотносятся с мифологическими представлениями об акте творения. Прежде всего, в сюжете присутствует мотив ущербности существующего пространства, отсутствия в нем чего-то важного и нужного. В пермской сказке героиня, приехав на пир, говорит своему свекру: «Все у тебя, тятенька, хорошо, а одно неисправно <...> У тебя вот вокруг дому саду нет». В сюжете всегда присутствует четкая регламентация времени, когда произойдет творение: пир, с его кульминационным моментом — пляской героини, назначается всегда на ночь — темное время суток. Характерное для космогонии преобразование тьмы в свет осуществляется в сюжете с помощью мотива сияния в ночи света, огня, молнии при появлении царевны-лягушки, а также посредством обозначения видимости того, что сотворила героиня: «все вокруг увидели». «Сырьем» для объектов творения царевны-лягушки оказываются остатки еды и питья, смешанные (то есть приобретшие состояние хаоса) в рукавах героини. При этом куски мяса и мослы — это прах и твердь, а вино, напитки — представляют собой жидкую субстанцию. Акт творения в

«чудесном танце» имеет двухчастную структуру, что связано с особенностью танца: «махнула одной рукой, махнула другой рукой». В разных вариантах сказки действие творения может осуществляться по разным принципам, но в любом случае оно соответствует мифологическим представлениям о космогоническом процессе. В некоторых текстах создание героиней объектов в пространстве происходит по принципу различения исходного «материала», который она кладет в рукава. В один рукав царевна-лягушка помещает косточки — «твердый» материал, и из него при взмахе рукой получают сады. Во второй рукав она льет напитки, и из них образуются пруды. В других текстах творение в танце совершается по принципу поэтапности заполнения пространства: при первом взмахе героини появляется ров, при втором — вода в нем. Есть также сказки, где соиздание осуществляется по принципу движения от заполненности пространства к его «оживлению»: при первом взмахе появляется сад и пруд, при втором — рыба в пруду начинает играть и плышет судно, или при первом взмахе образуется озеро, при втором — по нему плывут лебеди,

гуси. Нередко в сказочном повествовании присутствует оценка созданного царевной-лягушкой в эстетической категории красоты: «Красота-то какая стала». Это соответствует мифологическому представлению об эстетической отмеченности космоса, его украшенности. С появлением этой красоты в сказке связывается также возникновение и необычного до этого момента состояния гармонии, веселья: «и такое сделалось веселье, какого никогда не бывало».

Героиня сюжета «Царевна-лягушка» — волшебная невеста, своего рода идеал, обладающий способностью творить мир. Этот мотив встречается не только в сказке, но и в свадебной поэзии. В русской традиции каждой девушке в самый важный для нее момент жизни припевали обрядовые песни, в которых изображался процесс шитья или тканья, при этом уровень рукоделия невесты в тексте определялся как достигающий мастерства творца:

На коленочках держит,  
Полужонья пялечки,  
Во правой-то руке держит  
Она иголку серебряну,



Царевна-лягушка. В. Васнецов (1918).

Во левой-то руке держит  
Она цевоцку золота.  
Она шьет да вышивает  
Три узора мудреные:  
Как первый узор вышила  
Она красного солнышка  
Со лучами со ясными,  
С обогривами теплыми.  
Как другой узор вышила  
Она светлова месяца,  
Со звездами со мелкими,  
А третьей узор вышила  
Она всю подвселенную.

В реальной действительности невеста с помощью предметов своего

рукоделия создавала, конечно, не вселенную, а «свой мир». Подобно сказочной царевне, разворачивающей свое царство из волшебного яйца, деревенская невеста заполняла новое для нее пространство мужнина дома приготовленной ее руками тканой утварью, извлеченной из сундука с приданым.

В мифологиях разных народов структура мирового пространства воспринималась состоящей, как правило, из трех частей. В архаических мифах и ритуалах обыгрываются и горизонтальная, и вертикальная структуры космоса. В последнем случае мировое пространство делится на верхний мир (небо), средний мир (земля) и нижний мир (подземное царство, преисподняя). Обычно с каждой из трех зон мирового пространства соотносятся соответствующие мифологические персонажи и животные. С верхом связаны птицы, с серединной частью — копытные животные, с низом — хтонические (подземные) животные и мифические чудовища. Представления о такой структуре мира сохранились в мифопоэтических текстах. Так, например, русской сказке известен мифологический мотив путешествия героя в подземный или в поднебесный мир. В былинах герой может странствовать по всем трем зонам мирового пространства, причем в образах животных, соответствующих этим зонам. В былине о женитьбе Потыка, герой, увозя жену Марью Лебедь Белую в Киев, делает остановку в чистом поле и ставит шатер, чтобы переночевать. Жена, оказавшаяся чародейкой, превращает богатыря в разных животных:

Розоставил кроваточьку со новых-то костей,  
Со новых-то костей да с зуба рыбьего  
Да валилсэ со Марфушкой — лебедь белыя  
Розьсердилась-то на ёго Марфушка, лебедь белая.  
Обвернула ёго да чёрным вороном,  
Приказала лететь ёму по поднебесью;  
Он летал-то всю ноцьку осённую,  
А осённу-ту ноценьку до бела свету.  
Обвернула другой раз да как добрым конём,  
Да сама-то садилась как на добра коня,  
Она ездила-то всю ночьку осённую;  
Да того жа он ездил до бела свету,  
Пролежал он весь день с утра до вецёра.

Обёрнула она тогда горносталюшком, Приказала копатьце да под

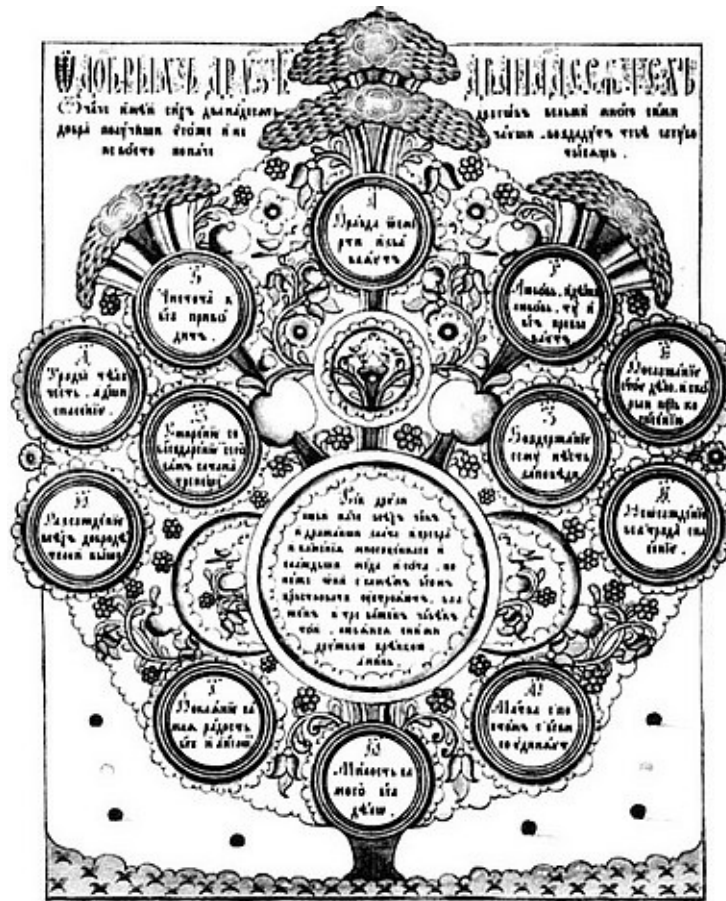
кореньицём, Копалсэ Потык до бела свету, Приломал он свою да буйну голову.

В другом варианте былины Марья Лебедь Белая превращает Потыка последовательно в ясного сокола, серого волка и горностая. Очевидно, что образы этих животных соответствуют трем зонам вертикального членения мира. Путешествие по «иным» мирам в мифопоэтических традициях разных народов может быть связано с добыванием невесты или волшебного, магического предмета и т. п. Но во всех случаях пребывание героя за пределами «своего» пространства соотносится с вопросом познания «чужого» мира, его тайн, что оказывается необходимым для обретения им нового, более высокого социально-возрастного статуса.

В приведенном отрывке из текста былины стержнем, объединяющим пространственные зоны «поднебесья», «белого света» и подземного мира, скрыто выступает образ дерева: косвенным указанием на него может служить упоминание «кореньи-ца», под которым копается горностай. Дерево — мировое, или космическое, — типичный для мифопоэтического сознания образ, воплощающий модель мира. Этот образ известен практически всем народам в чистом виде или в вариантах, подчеркивающих ту или иную его отдельную функцию, — «древо жизни», «древо плодородия», «древо познания» и др. В мифопоэтических текстах в качестве трансформации мирового древа или как близкие по значению нередко используются также образы мировой оси, мирового столпа, мировой горы, креста, храма, лестницы, трона и подобные.

Строение древа отвечает представлениям о трехчастной организации пространства вселенной. При членении мирового древа по вертикали выделяются нижняя, средняя и верхняя части — корни, ствол и крона, соотносящиеся с основными зонами вселенной: небесным царством, земными миром и подземным царством. В мифопоэтических текстах и древнем изобразительном искусстве символами частей мирового древа выступают соответствующие образы. С кроной древа связываются птицы, чаще всего — орел.





Дерево добродетелей. Русский рисованный лубок.

Средней части соответствуют копытные животные — олени, лоси, коровы, кони, изредка — пчёлы, а в более поздних мифологических традициях — человек. С корнями мирового древа соотносятся гады — змеи, лягушки, — а также мыши, рыбы, фантастические чудовища хтонического типа. Образ космического дерева отражает не только пространственную структуру, он имеет универсальное значение для мифологического сознания. С помощью этого образа применительно к категории времени различимы прошлое, настоящее и будущее. В генеалогическом преломлении, например, он связывает предков, настоящее поколение и потомков. Для архаического мировосприятия возможны и другие соответствия трехчастной структуре дерева: три части тела (голова, туловище, ноги); три вида элементов стихий (огонь, земля, вода) и т. д. Таким образом, для каждой части мирового древа может быть определен целый ряд особых признаков. Собственно, благодаря образу мирового древа был возможен целостный взгляд на мир и определение человеком

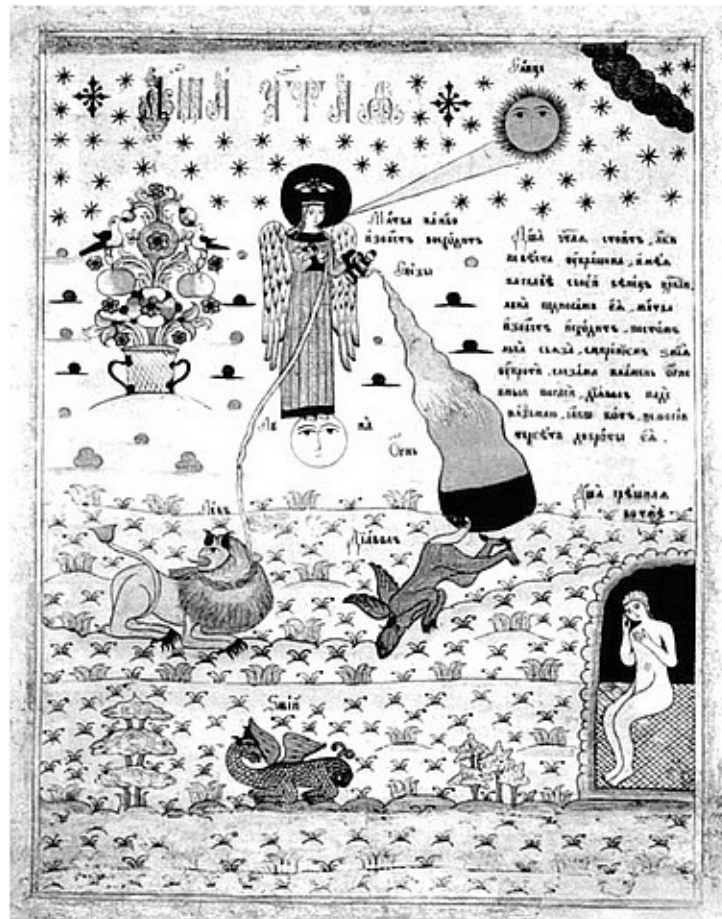
своего места во вселенной.

Согласно мифологическим представлениям, мировое древо помещается в наиболее важной, священной точке мирового пространства — его центре. В русских фольклорных текстах образ дерева довольно четко выступает как центр мироздания. Особенно часто он встречается в заговорах, где к нему совершается мысленное путешествие произносящего текст:

Есть в океан-море, на пуповине морской лежит Латырь камень, на том Латыре камени стоит булатной дуб — и ветвие и корень булатной

На море, на Окиане, на острове на Буяне стоит дуб. Под тем дубом стоит ракитов куст, под тем кустом лежит бел камень Алатырь; на том камне лежит рунец, под тем рунцом лежит змея, скорпия

На море на океане, на острове на Буяне стояло дерево; на том дереве сидело семьдесят, как одна птица



Вертикальный и горизонтальный миры (Ангелы, черти и другие мифические существа). Русский рисованный лубок.

Тот же набор пространственных объектов — океан-море, остров, дерево, камень, — представляющих собой элементы горизонтальной модели мира, центром которого являются два последних образа, известен и другим фольклорным жанрам: в частности сказке, загадке. Образ мирового древа в них может быть представлен как кипарис, карколист, дуб, береза или просто дерево и выполняет функцию канала связи между мирами.

Возвращаясь к вопросу космогенеза, следует отметить, что, согласно мифологическому сознанию, высшей ценностью обладает та точка в пространстве и времени, где совершился акт творения. Эта точка по отношению к пространству осмысливается как центр мира, а по отношению ко времени — как начало, то есть само время творения. Представления об этих координатах, задающих схему возникновения всего, что есть в пространстве и времени, соотносятся со структурой ритуала. Так, например, схема основного ритуального годового праздника, отмечающего переход от старого года к новому, воспроизводит картину, когда из хаоса зарождается космос, то есть порядок, упорядоченность. Соответственно мифологическому мировосприятию в конце года возникает кризисная ситуация, когда пришедшим в упадок силам космоса противостоят набравшие мощь силы хаоса. Как в «начале», происходит противоборство, которое заканчивается победой космических сил и воссозданием нового мира по образцу первотворения. Праздничный ритуал имитирует эти стадии творения.

Отмеченные положения в полной мере соответствуют русской святочной обрядности и представлениям о Святках, сохранявшимся вплоть до начала XX века. Основным смыслом святочного периода, по народным представлениям, являлось рождение нового года, в рамках которого формировались также судьбы природы, социума и каждого конкретного человека на следующий годовой цикл. Соответственно свойственной космо-генезу идее перехода от тьмы к свету Святки осмысливались как темное время. Действительно, в русской культуре, земледельческой и потому ориентированной на цикличность «жизни» солнца, этот период знаменовался наиболее короткими днями и длинными ночами. В этом плане показательны также, что наибольшей значимостью в Святки отмечено именно темное время суток — вечер и ночь, на которые приходилось большее количество действий и обрядов святочного цикла. Даже для обозначения периодов внутри Святков в русской традиции

использовалось слово «вечер»: «святые вечера» и «страшные вечера»; в Вологодской губернии Святки назывались «ворожбыми вечерами». Механизмы и характер действий и обрядов, производимых в святочное время, свидетельствуют о восприятии этого периода как особой пространственно-временной точки. В ней, во-первых, соединяются прошлое, настоящее и будущее. Ведь Святки как празднование перехода к будущему захватывали конец старого и начало нового года. Во-вторых, в это время предполагались возможными взаимопроникновение и контакт разноприродных «миров»: живых и мертвых, людей и мифологических существ, культуры (социума) и природы, — которые в обыденное время считались четко разграниченными и, в определенном смысле, самодостаточными. Идеей контакта и взаимообмена между «мирами» пронизана почти вся святочная обрядность. Во время гаданий, например, предполагалось, что знание о судьбах, которые «пишутся» за пределами мира людей, приобретается в результате общения с нечистой силой, связанной с миром мертвых и миром природы. Так же и исполнители обрядовых действий в обходных ритуалах славения Христа и посева, колядования и ряженья воспринимались в традиционном сознании как посредники между миром людей и миром природы. Такое положение, свидетельствующее о размытости пространственно-временных границ, явно отмечено признаками хаоса. Хаотичность святочного периода, допускающая диалогические отношения мира людей с «иными» мирами, делает возможным получение сакральной информации, знания об идеальном миропорядке, которое дает энергетический толчок для нового жизненного витка в наступающем годовом цикле. В связи с этим следует упомянуть о приуроченных традицией к Святкам словесным и акциональным элементам праздника. Речь идет об озвучивании в это время фольклорных текстов и совершении действий, содержащих представления об устройстве мира. С точки зрения мифологического сознания, произнесение таких текстов и совершение таких действий можно рассматривать как магическое «подкрепление» для осуществления процесса миротворения. Так, у русских в святочный период вечерами было принято загадывать загадки и рассказывать сказки, что при свойственной мифологическому сознанию вере в магическую силу произнесенного слова и в возможность его материализации должно было способствовать акту «рождения» мира. Загадывание загадок в конце XIX — начале XX веков воспринималось как одно из развлечений праздничного времени. Тем не менее истоки формирования самого жанра восходят к глубокой древности, а приуроченность загадывания загадок к определенным временным

моментам в рамках суток и годового цикла свидетельствует о ритуальном характере этого занятия. Построенные на приемах иносказания, сравнения, метафоры, аллегории, загадки содержат закодированную информацию о явлениях природы, свойствах и качествах предметов. Примером, отражающим с данной точки зрения специфику этого жанра, может служить текст вечерочной песни, имеющий вопросно-ответную форму и являющийся по сути цепью загадок:

Загнать ли, загнать ли семь-ту загадок?  
Отгнать ли, отгнать ли семь-ту загадок?  
Что-то гриёт, что-то гриёт во всю землю?  
Сонце гриёт, сонце гриёт во всю землю.  
Что-то свитит, что-то свитит во всю ночку?  
Мисяц свитит, мисяц свитит во всю ночку.  
Что-то бежит, что-то бежит и без ножье?  
Вода бежит, вода бежит и без ножье.  
Что-то литит, что-то литит и без крылья?  
Снег-от литит, снег-от литит и без крылья.  
Что-то ростёт, что-то ростёт без коренья?  
Камень ростёт, камень ростёт без коренья.  
Что-то вьётцё, что-то вьётцё выше древа?  
Хмель-от вьётцё, хмель-от вьётцё выше древа.  
Что-то цветёт, что-то цветёт без нацвету?  
Девка цветёт, девка цветёт без нацвету.  
Загонули, загонули семь-ту загадок.  
Отгонули, отгонули семь-ту мудрёных.

Отгадки на подобного типа вопросы предполагают знание устройства мира и признаков тех или иных природных явлений, сведения о которых закреплены в традиции и передаются из поколения в поколение. О магическом значении загадок свидетельствует система запретов на их загадывание. Так, у многих народов, и в частности у восточных славян, существовали запреты на загадывание загадок днем, то есть при дневном свете, летом и в Рождественский пост, предшествующий Святкам. В некоторых местах на Украине этот запрет, приуроченный к посту, связывался с опасностью для молодняка скота, так как в этот период у домашних животных начинался окот. Русские Пермской губернии считали, что при нарушении данного запрета коровы не будут возвращаться с поля

домой, волк может их задрать, а сам человек заблудится в лесу. Неблагоприятные последствия нарушения запрета возникают как реакция на несвоевременность произнесения текстов, отражающих в том или ином ракурсе вопросы мироустройства; слово, подобно действию, совершенному в неурочное время, вносит дисбаланс в установленном уже на данный годовой цикл миропорядке. И если загадывание загадок преждевременно в летнее время или в Рождественский пост, то в период Святки проговаривание текстов-загадок, огласовка содержащихся в них основ миропорядка продуцирует их реализацию в подходящий, по традиционным представлениям, для этого момент.

С представлениями о формировании мироустройства в святочное время связаны, по всей видимости, сложившиеся в традиции запреты совершать в течение этого периода действия, представляющие собой технологические приемы ряда ремесел. Так, у восточных славян, и в частности у русских, в Святки не разрешалось заниматься женским рукодельем: прясть, сматывать в клубок нитки, связывать нити и завязывать узлы, ткать. Вспомним, что акт творения миропорядка в народном сознании уподоблялся процессам прядения или тканья. Не принято было в Святки также плести лапти, вить веревки, гнуть какие-либо детали для изготовления утвари или орудий труда, городить изгородь и т. п., то есть совершать действия, в основе которых лежат приемы, типологически близкие витью и плетению. Кроме того, к святочному периоду относились также запреты молотить, сбивать масло, молоть в жерновах. Эти действия, связанные с идеей форморазрушения и формообразования, а также основанные на движении верчения, по всей видимости, имеют в мифологических представлениях то же значение, что и процессы прядильно-ткацкого ремесла. Нарушение всех этих запретов можно расценивать как вмешательство простых людей своими действиями, носящими обыденный характер, в космогонический процесс. Такое вмешательство может нарушить его, внося дисбаланс и дисгармонию в устанавливающийся миропорядок. Не случайно в народе считали, что нарушение запретов должно было повлечь за собой негативные последствия, сказывающиеся не только на нарушителях, на судьбах их будущих детей, на здоровье домашних животных, на приплоде скота в их хозяйстве, на урожае, но и на природных явлениях в новом году. Так, например, в Московской губернии считали, что из-за нарушения запрета мотать в Святки нитки летом будут сильные ветры, которые извертят рожь. Тот, кто прядет под Новый год (в данном случае мартовский: в Древней Руси до XV века, судя по летописям, Новый год начинался в марте), может

«отслюнить замурованную зиму», то есть возвратить зимние холода. Из приведенных случаев очевидно, что совершение запретных действий ведет к нарушению природных процессов, что, в свою очередь, должно сказаться непосредственно на судьбе урожая и, соответственно, привести к отрицательным последствиям для всего социума. При этом, согласно народным представлениям, именно в святочное время особую «трудовую» активность обретают прядущие мифологические существа или домашние духи типа кикиморы, которые, как известно из народных поверий, сучат пряжу в ночь под Рождество или в течение всех Святков. По-видимому, только природным духам позволительно выполнять в значимое время запретную работу. Вместе с тем переводение запретных действий в условный план нашло широкое распространение в святочных развлечениях. Так, в названиях молодежных игр и хороводов, а также игр ряженных, которые приурочивались к святочным игрищам, сохранилось указание на запретные действия: «ручеек заплетать», «завивать венок», «плетни заплетать», «ка-пустку завивать», «в жты», «шубу шить», «сапоги шить», «гнуть ободья», «мельник», «мельница», «масло мешать» и т. п. Характерно, что и хореография большинства хороводов построена на движениях заплетания-завивания, приводящих к форме круга или линии из участников, руки которых переплетены в строгом порядке.

В действиях ряженных нередко имитировались запретные операционные приемы. Так, например, изображая помол муки, один ряженный ложился на лавку, накрываясь пологом, и водил рукой в горшке с камушками, поставленном на пол, а другой ряженный кидал в девушек снегом из лукошка, как будто мука пылит. «Мешая масло», ряженая женщина тоже крутила в ведре снег трепалом (деревянный нож для трепания льна), а затем ударяла своим «орудием» девушек ниже спины. Широкое распространение на Русском Севере нашло ряженье в кикимору. Атрибуты «мифологической пряжи» лишь отдаленно напоминали реальные: вместо веретена — палка с наростами, вместо пряжи — солома или мокрая кудель. «Профессиональные» действия «пряжи» вызывали смех присутствующей на игрище молодежи и зрителей: старухи, одевшись кикиморами, усаживались на полатях и, свесив ноги с бруса, ставили прялку между ними и в такой позе пряли. В некоторых местностях «кикимора» выдергивала «пряжу»-солому себе на подол, а затем разбрасывала мутовкой — палкой для размешивания теста — по всему полу; прялку «пряжа» использовала как музыкальный инструмент, «тренькая» или стуча по ней в такт идущей пляске, и требовала от девушек: «Девки, пляшите, а то замараю!». В отдельных случаях «кикимора» тихо приходила на игрище,

садилась в красный угол и начинала «работать», не разговаривая ни с кем, чем давала молодым понять, чтобы они тонко и вовремя пряли; после беседы «кикимора» так же молча уходила. Нередко приход «кикиморы» завершался поджиганием «кудели» и шумом. Очевидно, что выполнение запретных действий, переведенных из бытового плана в игровой, имело ритуализованный характер, так как обязательно осуществлялось в Святки в рамках развлечений молодежи и игр ряженых. Это свидетельствует о том, что как соблюдение запретов, так и условное, символическое совершение запретных действий служили благополучию формирования миропорядка на следующий год. Таким образом, Святки как особая пространственно-временная точка и их обрядовая сфера, соотносимая с идеей первотворения, являлись своего рода энергетическим импульсом, дающим начало очередному витку жизни природы. Переход от старого года к новому — не единственный праздник, обнаруживающий связь с элементами архаического мировосприятия. Для традиционной культуры, даже на позднем этапе развития, свойственна ориентация на «священные» былые времена. Мифологическое прошлое довольно широко находит отражение и остается значимым в обрядовой практике.

## **Глава 2**

### **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НЕБЕСНЫХ СВЕТИЛАХ. ПРЕДАНИЯ И ЛЕГЕНДЫ О ВОЗНИКНОВЕНИИ НА ЗЕМЛЕ ЛАНДШАФТНЫХ ОБЪЕКТОВ**

*Небо и небесные светила. — Солнце и месяц. —  
Луна. — Происхождение звезд и их названия. — Земля и  
ландшафтные объекты*

#### **Небо и небесные светила**

Согласно легендам, земля плоская, как тарелка, по краям она сходится с небом. Владимирские крестьяне полагали, что небо имеет вид громадного сводчатого потолка, который соединяется с землей «по краям света». Небо создал Бог, чтобы жить там вместе с ангелами, херувимами и святыми угодниками. Это произошло в третий день творения. Во многих местах широко бытовало представление, что кроме видимого с земли неба существует еще несколько небесных сводов. В зависимости от местных



представлений, их всего три, семь или одиннадцать, и на последнем из небес живет Бог. С этими представлениями связано известное народное выражение «быть на седьмом небе», означающее «радоваться», «быть счастливым». Небо, по народным поверьям, имеет плоскую форму, как земля. Место их соприкосновения находится очень далеко, там, куда никто не доходил. Здесь располагается беспредельное, вечно бушующее море. Этого места достигают лишь души умерших с помощью ангелов. Небо имеет отверстия, через которые на землю проливается дождь и выходят звезды. Кое-где небо представляли состоящим из некоего твердого вещества, подтверждая это мнение тем, что по небу ездит Илья Пророк в своей колеснице. Подчас крестьяне верили, что небо — это отверделая оболочка из дыма. Между небом и землей существует навес — «облако» вроде полотна, не дающее сгореть земле и всему живому на ней. В некоторых местах считали, что небесный свод покрывает весь свет, и концы его впадают в море, скрываясь на его дне. На берегу этого моря живет необычайно сильный народ, люди которого отличаются одноглазостью. У русских и украинцев местами рассказывали, что там, где на конце света небо опирается на землю, женщины кладут на край неба прялки после работы или вальки, когда моют белье на речке.

Во многих местах крестьяне были убеждены, что небесные светила сотворены из огня. Главным из них, по традиционным представлениям, является солнце. В народе его нередко называли «царем неба». Солнце освещает и согревает землю днем, а ночью оно скрывается за пределами земли, как бы обходит ее и наутро снова появляется на востоке. Кое-где у восточных славян солнце представляли огромнейшей искрой, которая неизвестно как держится в пространстве, или огненным несгораемым шаром. Где-то считали солнце огнем, который поддерживает «какой-то дед», и в зависимости от его желания то начинается день, то наступает ночь. В некоторых местах небесное светило представляли большим колесом и полагали, что его можно достать даже рукой, когда оно снижается на закате. Заходящее солнце опускается в море, которое окружает землю, как яичный белок охватывает желток. Распространены были также представления об уходе его на ночь за землю, за горы или «на тот свет». Почти повсеместно в народе были уверены, что земля стоит неподвижно, а солнце движется вокруг нее. В полдень оно немного отдыхает, а вечером вовсе отправляется на покой. Ночью дневное светило спит, а утром встает. У украинцев рассказывали, что когда-то давно там, где восходит солнце, жила необыкновенная красавица-панна. Перед тем как светилу подниматься на небо, она мыла его и хорошенько вытирала.

Поэтому в прежние времена солнце светило значительно ярче. Соответственно мифологическому сознанию, солнце могло олицетворяться и восприниматься как живое существо в виде человека, похищающего себе жену среди людей. Подобные представления нашли отражение в мифопоэтических текстах, в частности в сказке:

Жили себе муж с женою, и было у них двое детей — сын и дочь. Дочь была такая красавица, что краше ее на всем свете не найти. Солнце, как только увидело ее, тотчас же ночью и уворовало себе в жены. Брат проснулся и, когда убедился, что сестры нет, не мешкая, взял котомку и пошел туда, где Солнце заходит, чтобы отнять у него сестру. Идет он да идет. Когда не стало у него хлеба, он зашел к одному человеку и говорит: «Дайте подорожному кусок хлеба». — «Нажни копну ржи, тогда дам тебе целый хлеб; если же не нажнешь, то и куска не дам». Вот он пошел в поле; жал, жал, да не нажал еще трех снопов, а Солнце взяло и зашло. Хозяин и говорит: «Ну, если так, то не дам тебе и куска хлеба». Пошел брат голодный. Заходит к мельнику, выпросил у него муки и понес, чтобы продать; а Ветер взял да и развеял муку. Заплакал брат и пошел дальше. Идет, идет, — прилег отдохнуть да и заснул; а Мороз взял и отморозил ему палец. Проснулся брат, заплакал и пошел себе дальше. Приходит туда, где заходит Солнце, а навстречу ему сестра: «Где бы мне спрятать тебя, потому что, когда придет Солнце, оно тебя испечет?» Взяла да и пустила его в погреб. Только она вернулась в хату, как является домой Солнце. Сбросило свои ризы, повесило их около входа в погреб и входит тоже в хату. Сестра спрашивает: «А ризы ты куда дело?» — «Повесило у погреба», — отвечает Солнце. «Там в погребе мой брат, он ведь наверно испекся!» Побежала туда, смотрит — брат уже чуть-чуть дышит. Сестра облила его водой; он ожил и пошел с сестрой в хату к Солнцу. Глядит — за столом сидит Солнце, а на печке — Солнцева мать, такая губастая. Поздоровался брат с Солнцем, поужинал, а Солнце и говорит: «Пора мне уже всходить, да я утомилось, — разве ты иди за меня?» Одел брат Солнцевы ризы, взобрался по лестнице на небо и поломал после того лестницу. Идет да идет он по небу, приходит на то место, где Солнце завтракает. Сел он, наелся, напился; затем поколотил посуду и пошел дальше. Идет да идет, встречает Ветра. Как хватит его за чуб, да кругом себя, да как начал бить, приговаривая: «Вот тебе мука! Вот тебе мука!» Ветер ну кричать и дуть — и надул такую тучу, что и Господи! Схватилась буря и стала крутить. Брат испугался и пустил Ветра. Буря тогда утихла, и брат пошел себе дальше. Приходит на полдень; а там стоит золотое кресло, где Солнце отдыхает, и стол с разными яствами и напитками. Он сел, наелся, напился, лег-отдохнул и

пошел себе дальше. Идет да идет, встречается Мороза. Как схватит его за чуб да как начал бить; Мороз просился-просился, наконец, как-то вырвался и удрал. Брат выругал его и пошел дальше. Приходит на заход солнца, а там стоит лестница, по которой Солнце спускается на землю. Брат спустился на землю и поломал эту лестницу. После того пришел он к Солнцевой хате, сбросил с себя ризы и спрашивает сестру: «Где Солнце?» — «Спит», — отвечает сестра. — «Ну, так бежим!» Когда Солнце проснулось, увидело, что их нет, рассердилось и скорее на небо, чтобы настал день. Прибегает к лестнице, а лестница, оказывается, поломана. Солнце пока стало ее прилаживать, то уже и обедать время, а оно все еще не всходит; люди в полном изумлении. Наконец, как-то наладило лестницу, влезло на небо, глядит — а есть нечего: все поразито, поразбито. Пошло оно дальше, встречается Ветра. «Кто это наделал так?» — спрашивает Солнце. — «А это тот, который шел вместо вас, — отвечает Ветер, — да еще и меня побил, и Мороза побил». Солнце давай тогда бранить брата. Приходит на заход — нельзя слезть на землю. Солнце ну кричать изо всех сил. Услышала мать его, приладила как-то лестницу, и оно, наконец, слезло. «Ну, и хитрый же, чертов сын! — говорит, — наделал он мне такого, что теперь не буду показываться людям целую неделю». Полезло на небо и попросило Ветра; а он как нагнал тучу, как начал лить дождь, а Мороз как придавил, — стало так холодно, что померзли ягнята. Да уж какая-то ведьма сделала так, что перестал идти дождь, потому что ее ягнята померзли. Повсеместно месяц признавался вторым по важности небесным светилом после солнца. Народная память сохранила мифологические представления об их родственной связи: чаще всего считали, что солнце приходится старшим братом месяцу. Это мнение отразилось в загадке о месяце и солнце: «Младший уходит, а старший приходит». Обязанность месяца состоит в освещении земли ночью, когда солнце отдыхает. Иногда ночное светило воспринимали как небесный камень. Не случайно месяц загадывается в загадке через образ камня: «Камень — пламень». Украинцы полагали, что он сделан из того же материала, что и солнце, и величины они одной — «не больше заднего колеса в телеге».

На луне можно увидеть пятна в виде двух людей и ушата. Эти пятна обычно связывают с библейским сюжетом о Каине и Авеле, получившим своеобразное оформление в народном сознании. Согласно одной из легенд, братья на лугу складывали в воз сено. Они поссорились, и Каин проколол брата вилами. По суду Божьему, братоубийцу не могла приютить ни земля, ни вода, ни другое какое место. Только месяц, послушавшись Божьей воли, дал ему пристанище у себя. С тех пор месяц носит на себе отпечаток

страшного греха Каина. В лунных пятнах крестьяне видят изображение убийства одного брата другим. С этим сюжетом иногда связывается и объяснение фаз луны. В Подольской губернии рассказывали, что луне, за то, что на ней изображено убийство Каином Авеля, Бог судил каждый месяц рождаться, расти и умирать. После своей смерти она нисходит в ад, перетапливается там, очищается и затем рождается вновь. Лунные фазы объясняются в народе и по-другому: на луне есть особая заслонка, которой заведует святой Юрий, он то поднимает, то опускает эту заслонку. Луна, как и солнце, в мифопоэтическом сознании нередко олицетворялась в образе человека: мужчины или женщины. Таковой она изображается, например, в жанре загадки: «Круглолицый, светлоокий / Ходит, гуляет, людей утешает»; «Круглолица, белолица во все зеркала глядится».

О природе звезд существовали различные представления. Широко бытовало восприятие звезд как свечей, которые на небе зажег Бог. Зачастую звезды считали младенческими душами и душами праведных людей, которые смотрят с неба на своих родственников. Кое-где о звездах думали как о детях солнца, олицетворяемых иногда в образе маленьких мальчиков. Подобные представления о родственных отношениях небесных светил нашли отражение в обрядовой поэзии, сопровождавшей святочный ритуал колядования. В песнях-колядках с помощью приема метафоры крестьянская семья изображается как небесная семья: отец называется «красным солнышком», «малы детушки» — «частыми звездочками». Иногда же хозяин дома, хозяйка и их дети соотносятся, соответственно, с образами светлого месяца, красного солнышка и частых звездочек. По мнению крестьян, звезды созданы Богом для освещения земли и устроены так, что свободно могут перемещаться с одного места на другое. В космологических представлениях звезды уподобляются также гвоздям в куполе неба, что нашло отражение в текстах загадок: «Синие потолочины золотыми гвоздями приколочены»; «Сито бито, золотом обито». Крестьяне полагали, что звезды вращаются вокруг основного «гвоздя» — Полярной звезды. Не случайно в народе эту звезду называли словом «стожар», означавшим «шест, который втыкали в землю посреди стога для его устойчивости».

Созвездия, наиболее значимые в народном сознании, соответственно своей форме получили названия, отражающие разные реалии крестьянской жизни. Так, созвездие Большой Медведицы чаще всего называли «лось». Но были и местные названия: «воз» или «колесница» — в Санкт-Петербургской, Тверской, Смоленской, Орловской губерниях, «звездожар» — в Калужской. На Орловщине для него употреблялось название

«коромыслица», а у курских крестьян — «возница» и «корец» (ковш). Для созвездия Плеяд в украинской традиции известно название «квочка» (кура), а в русской — «стожары» (ряд шестов или длинных кольев для скирды), «утиное гнездо». В народных говорах созвездие Малой Медведицы имело название «пасека», созвездие Лебедя — «крест», Волосы Вероники — «волосожар». Множество местных названий существовало для созвездия Орион: наиболее частое — «косари», а также «кичига» (орудие для молотбы) — в северных, восточно-русских губерниях и в Сибири, «грабли» — в Саратовской губернии, «коромысло» — в Архангельской и Орловской, «оржаные промежки» — в Пермской, «лосек» — в Псковской губернии. Иногда народные названия заключали в себе не отдельный образ, а целый мотив. Так, созвездие Орла обозначалось предложением «Девка воду несет». Венеру крестьяне называли «вечерней зорницей».

Повсеместно существовало довольно развернутое представление о Млечном Пути. Во Владимирской губернии его считали дорогой в Крым, а у украинцев — путем из Москвы в Иерусалим. Согласно поверьям, тот, кто идет в Иерусалим, должен для себя избрать указателем Млечный Путь и тогда никогда не собьется с дороги. В Иерусалиме же Млечный Путь кончается.

По народным представлениям, звезды неразрывно связаны с человеческими судьбами. Звезд на небе столько, сколько людей на земле. С рождением человека «зажигается» звезда; она растет вместе с ним, а затем падает на землю или гаснет, когда он умирает. Если звезда человека «сильная», то он справляется со всеми своими бедами, а если «слабая» — то ему очень трудно в жизни. С этими представлениями связано народное понятие «родиться под счастливой звездой».

## **Земля и ландшафтные объекты**

Множество сохранившихся в народной среде легенд о происхождении ландшафтных особенностей земли — поздние и являются продолжением дуалистических повествований о создании мира двумя творцами-противниками. Обычно в легендах такого рода подчеркивается, что все, что творит Бог, — гармонично, а деяния Сатаны уродливы и портят созданное Богом. Вот как об этом рассказывает харьковская легенда:

Однажды сотворил Господь землю — ровненькую, гладенькую, всю в садах да в цветах. А дьяволу и себе захотелось сотворить такую землю <...

> Нырнул <...> в море, достав самого дна, и захватил земли и песку в рот. <...> Вынырнул на поверхность да только что проговорил: «Расти, земля, на славу дьяволу», — а земля и начала расти: набила ему полную пасть и полное брюхо. Как стошнило его, раскрыл он пасть и стал блевать. Летит да блюет, летит да блюет; понаблевал он эти высокие горы, а где уже прямо колом подпирало грудь, и он падал на землю, качался брюхом, бился руками и ногами, то там повыбивал долины и глубокие овраги. Так дьявол всю прекрасную землю испортил горами и оврагами.

Подольская легенда повествует о том, как Сатанаил утаил от Бога несколько песчинок из вытащенной им со дна бездны горсти песка и спрятал их за щеку:

Взял Господь тот песок, ходит по морю и рассеивает <...> Да и благословил землю на все четыре стороны. И как только он благословил, так земля и начала расти. Вот растет земля; а та, что во рту у Сатанаила, и себе растет и, наконец, так разрослась, что и губу распирает. Бог и говорит: «Плюй, Сатана-ил!» Он начал плевать и харкать. И где он плевал, там вырастали горы, а где харкал, там скалы. Вот почему у нас земля неровная!

В некоторых легендах сообщается, что Сатана хочет повторить процесс творения, совершенный Богом. В одном из текстов Божий противник называется Идолом, он-то и решает сотворить такую же землю, как и Бог. Стал Идол нырять за землей в море, но не мог удержать ее за щекой: все размывала вода. Бог посоветовал ему, чтобы, вынося землю, он произнес слова «Господи, благослови!»:

Идол проговорил: «Господи, благослови!» — нырнул на дно моря, набрал земли и вынес ее наверх. Из той земли пошли горы и камни. Что Бог сотворил, то вышло ровное, чистое; а что Идол, там все камни, горы и разные неровности — «выкрутасы». Во многих легендах именно Сатана создает землю, но лишь по воле Божьей. Все же, что он хочет сделать по собственному желанию, не удается, а получается нечто непредсказуемое и имеющее отрицательную окраску, с точки зрения рассказчика:

Однажды дал Бог Лукавому щепотку земли и велел, чтобы он бросил эту щепотку на пустое место. Бросил Лукавый, — и из нее образовалась та земля, на которой мы теперь живем. Из той щепотки, которую дал ему Бог, Лукавый не позабыл и для себя припрятать немножко земли за ногти. Как только отошел он от Бога, тотчас же выковырял из-под ногтей порошок земли и бросил их «на пространство». Но из того праха не получилось земли, а стали из него пресмыкающиеся, лягушки и все нечистые животные, которые и разлезлись по всей земле. Лукавый тогда как заплачет, — а из его слез стали болота, трясины, где теперь черти

собираются для совещаний.

В некоторых местностях, например во Владимирской губернии, особенности земного рельефа приписывались действиям колдунов-богатырей.

Неоднородными по происхождению являются традиционные представления о водных объектах. По народным поверьям, вся земля внутри изрезана жилами, по которым на ее поверхность выходит вода. Вода из разных источников сливается вместе и образует реки, которые, в свою очередь, впадают в море. Сами источники берут свое начало из морей, но вода, проходя через землю, очищается, и потому в реках, озерах и колодцах она не горька, как в море. Во многих местностях для крестьян было свойственно мифологическое восприятие таких объектов, как реки: в них видели жилы земли, по которым течет вода, как у человека кровь.

В мифологических представлениях образ реки осмыслялся как дорога в иной мир, расположенный на другом берегу или на острове посреди моря, в которое впадает река, а также как граница между мирами. Такое осмысление образа реки широко представлено в мифопоэтических текстах и в обрядовой практике. В мифопоэтической славянской традиции приведенные значения образа реки приписывались Дунаю, связанному в исторических преданиях с «прародиной» славян. В представлениях славянских народов Дунай — это водное пространство вообще, море, граница между своим и чужим мирами, дорога в иную землю, в другой мир. В фольклорных текстах — свадебных песнях, былинах и других жанрах — образ Дуная нередко соотносится с образом мирового дерева (например, «райского» или «кипарисного» дерева) и, соответственно, с центром мира.

В былине о женитьбе Дуная и Настасьи сохранился известный многим мифологическим традициям архаический мотив возникновения рек из крови погибших богатырей. Согласно сюжету былины, Дунай, встретив в чистом поле богатыршу Настасью, вступает в бой с ней и побеждает. Но победа его сомнительна, поскольку перевес в силе первоначально принадлежит героине, и в повествовании почти всегда подчеркивается элемент случайности в исходе поединка: у Настасьи «неожиданно», «случайно», «вдруг» нога «приукатилась», «подвернулась», «подломилась», и богатырша упала. Тем не менее, согласно эпическим законам, героиня должна либо погибнуть, либо выйти замуж за победившего ее богатыря. Настасья выбирает последнее. Однако противоборство Настасьи и Дуная вспыхивает с новой силой. Поводом оказывается хвастовство Дуная на пиру у князя Владимира или похвалы Настасьи всем богатырям, кроме

собственного мужа. Второе состязание Настасьи и Дуная происходит в том же чистом поле и заключается в стрельбе из лука: один из стрелков должен с пятисот шагов попасть стрелой в кольцо, поставленное на голову другого. Первой стреляет Настасья и трижды попадает в кольцо, не задев мужа. Дунай же, стреляя в свою очередь, убивает Настасью. Не выдержавший испытания и посрамленный, Дунай совершает самоубийство. Архаический пласт сюжета былины содержит не только мотив превращения крови богатырей в реки. Образ богатырей в значительной мере раскрывается через мифологические характеристики. Мифологическая природа героев проявляется в именовании их обоих по водной стихии: нередко в текстах былин героиню зовут не Настасьей, а Непрой. Это имя связано с судьбой героини: на том месте, где она погибает, протекает река Непра. Для богатырши характерен гигантский рост и, соответственно ему, гиперболизированная сила. Она с легкостью помахивает 90-пудовой палицей, выбивает из седла богатырей, кричит так, что конь противника падает на колени. Показательно, что она не просто кричит, а «рычит по-звериному» и «свистит по-змеиному». Подобная черта также указывает на мифологическую природу героини. Ее действия — скакание на коне, участие в бое — достигают космических масштабов, приводя к значительным изменениям в природном пространстве. Конь Настасьи «по версте поскакивает», «до щетки угрязывает» в землю, и от его бега камешки улетают с дороги за три выстрела, а Мать-сыра земля переворачивается от одного крика и свиста самой Настасьи:

Темны леса распадались,  
В чистом поле камешки раскатывались,  
Травонька в чистом поле повянула,  
Цветочки на землю повысыпали

О мифологической природе героини свидетельствуют также и особенности зачатого ею ребенка, который оказывается отмечен космическими знаками:

По коленушки в серебри,  
По локоточки в золоти,  
И по косицам частьи звезды,  
А сзади у них светел месяц,  
А во лби красно солнышко.



Особенно ярко космический масштаб действий Дуная и Настасьи проявляется в изображении их поединка:

Разъехались опять в чистом поле И съезжаются опять в одно место,  
Как две горы скатываются, И ударили они палицами  
булатными, Так аки гром грянул

Возвращаясь к мотиву возникновения рек из крови богатырей, следует отметить, что он в рамках мифопоэтического сознания обуславливает причастность этих образов к древним временам творения. В вариантах былины из крови богатырей появляются реки: Настасья — Дунай, Непра — Дон, Черная — Дунай. Иногда на месте смерти Настасьи появляется «кипарисно дерево», а из крови богатыря протекает река Дунай. В первых случаях финал былины констатирует историю возникновения ландшафтных объектов; в последнем случае, кроме того, можно усмотреть соединение горизонтальной (река) и вертикальной («кипарисно дерево») осей устройства мира, пересекающихся в точке смерти мифологических персонажей.

У восточных славян существует довольно много легенд о происхождении рек. Как правило, это довольно поздние по времени возникновения тексты, которые объясняют географические особенности расположения рек, а также отражают приписывающиеся им в народном сознании те или иные особенности, близкие чертам человеческого характера. Вот, например, легенда о Днепре и его притоке Десне:

Когда Бог определял рекам их судьбу, то Десна опоздала и не успела выпросить у Бога первенство перед Днепром. «Постарайся сама опередить его», — сказал Бог. Десна пустилась в путь, но, как ни спешила, Днепр опередил ее и впал в море, а Десна вынуждена была стать его притоком. В легендах реки и другие водные объекты нередко наделяются родственными отношениями. Так, о братьях-реках Доне и Шате, вытекающих из одного озера, существует такая легенда: У Ивана-озера было два сына — Шат Иванович и Дон Иванович. Шат был непослушным сыном, он отправился странствовать, не спросив родительского согласия, но, проштатавшись без всякой пользы, вынужден был вернуться домой. Дон, прозванный «тихим», за свое благонравие получил родительское благословение, отправился в дальний путь и достиг Азовского моря. Озера и пруды, согласно традиционным представлениям, образовались по большей части там, где

совершены кем-либо большие преступления, в чем прослеживается свойственное мифологическому сознанию соотношение воды и крови. Море в народном восприятии — это огромное скопление воды, не имеющее пределов. В море, по мнению крестьян, могут встречаться бездонные прорвы, а его дно состоит из отверстий, через которые вода просачивается и производит дождь в подземном мире.

### **Глава 3**

## **ЛЕГЕНДЫ О СОТВОРЕНИИ ПЕРВЫХ ЛЮДЕЙ, ИЗОБРЕТЕНИЙ И РАЗНЫХ НАРОДОВ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИФИЧЕСКИХ ПЛЕМЕНАХ И НАРОДАХ**

*Легенды о сотворении первых людей. — Первый человек — Адам. — Сотворение женщины. — Легенды о происхождении жилища, хозяйственных построек, орудий труда. — Представления о мифических племенах и народах*

### **Легенды о сотворении первых людей**

Бытовавшие у восточных славян легенды о сотворении первых людей — поздние по происхождению и, по большей части, являются переложением апокрифических книжных сказаний. В них, однако, сохранились архаические мифологические представления о единстве элементов, составляющих макрокосм — мироустройство и микрокосм — человека как подобия, отражения Вселенной. Так, в переводном памятнике древнерусской литературы Палее отмечается, что Бог создал человека, взяв материал восьми частей, соответствующих природным явлениям: от земли — тело, от камня — кости, от моря — кровь, от солнца — очи, от облака — мысли, от света — свет, от ветра — дыхание, от огня — тепло. Эти представления нашли отражение и в духовном стихе о Голубиной книге:

У нас мирнарод от Адама; Кости крепкие от камени, Телеса наши от сырой земли, Кровь-руда наша от черна моря.

Наиболее распространенные восточнославянские представления о происхождении человека непосредственно восходят к библейскому мотиву сотворения человека из земли, из глины. Большинство легенд на эту тему имеет дуалистический характер. Значительное влияние на их

формирование оказали такие памятники древнерусской книжности как Палея и апокрифическое сказание «Како сотвори Бог Адама». В белорусских легендах процесс создания человека повторяет схему творения земли: материал для сотворения первого человека по просьбе Бога достает дьявол со дна моря. Легенды всех трех восточнославянских народов устойчиво повторяют мотив двойственной природы человека — божественной и дьявольской. Бог изготавливает человека, а Сатана портит творение Бога:

Создав первого человека Адама, Бог пошел взять от солнца очи для него, и когда Адам лежал один на земле, пришел к нему окаянный сатана и вымазал всего его грязью. Бог, возвратившись, хотел было вложить Адаму очи, и когда увидел его в грязи, то сильно разгневался на дьявола и проклял его. Дьявол исчез, как молния, сквозь землю. Господь, сняв с Адама «пакости сатанины», сотворил из них собаку, которой повелел стеречь Адама, а сам отошел в горний Иерусалим за Адамовым дыханием. Сатана во второй раз пришел, чтобы навести на Адама «злую скверну». Увидев в ногах Адама собаку, которая начала на него лаять, он испугался и, взяв дерево, истыкал им всего Адама и сотворил в нем семьдесят недугов. Господь, возвратившись, снова догнал дьявола; но недуги вошли внутрь человека. Затем Господь позаботился о том, чтобы дать соответствующее имя первозданному человеку. Для этого он послал ангела своего и повелел ему на востоке взять «аз» — «А», а на западе — «добро» — «Д», на севере и на юге — «мыслите» — «М», — и человеку, таким образом, дано было имя Адам.

Многие из дуалистических легенд повествуют о повторении дьяволом процесса создания человека, который завершается непредсказуемым результатом. Более того, даже создав свою тварь, дьявол оказывается не в состоянии ее оживить:

Бог взял глины и стал лепить человека по образу своему подобию. Видя это, дьявол и себе взял глины и также стал лепить фигуру по образу своему. Бог слепил человека, а дьявол — козла. Бог вдунул в свое творение душу, и человек ожил. Дьявол ну и себе дуть на свою тварь: дул спереди, дул сзади, — не оживает, а только смердит.

— Господи, подуй на мою тварь, — просит дьявол.

Бог дунул, — и козел стал живой. Дьявол обрадовался и ну плясать вокруг козла и хвастаться перед Богом, что его тварь лучше Божьей. Господь и говорит дьяволу:

— Почему ты называешь козла своей тварью? Ведь я оживил его: твоя глина, а козел мой.



Черт. С. Коненков

В другой легенде дьявол, пожелав сделать и себе такого же человека, какого сотворил Бог, принимается за работу, но у него получается волк. Некоторые тексты отражают традиционные оценочные характеристики составляющих человека и попутно объясняют происхождение некоторых особенностей животных, в частности собаки:

Бог слепил человека из глины, поставил его около тына сушиться и приказал собаке стеречь, а сам полетел на небо за душой. Дьявол видел, что Бог что-то делает, и взяло его любопытство, что там такое стоит около тына. Крадетса мимо собаки, а она ну рычать на него — не подпускает. Дьявол подул на собаку. От его дуновения собака почувствовала страшный холод, стала дрожать; а дьявол и говорит:

— Пусти меня посмотреть на дело Божьих рук, — я дам тебе за это шубу; а не пропустишь — совсем заморожу.

Собака прельстилась обещанною шубой, так как была без шерсти и

смерзла, и пропустила дьявола. Дьявол покрыл собаку шерстью, а человека всего оплевал, охаркал. Видит Бог свое творение покрытым нечистотою, и выворотил его так, что все нечистоты оказались внутри, а затем вдунул в него душу. И стал человек снаружи чист, а внутри полон всякой скверны.

Восточнославянские легенды о сотворении людей, восходящие к библейскому мифу, сохраняют известное архаическим мифологическим традициям представление о создании сначала мужчин, а потом женщин. Иногда изготовление Евы — жены для Адама — изображается как случайное:

Когда сотворил Бог Адама, то есть слепил его и поставил сушить, собака тут и крадется к нему. Подкралась и вытащила у человека одно ребро. Хватился Бог — нет ребра. Пошел он искать и нашел в кустах собаку, а у нее в зубах ребро. Бог отнял его и принес к Адаму, — так звали первого человека. Прилаживал он его, прилаживал — ничего не выходит, так как ребро было уже надгрызено. Тогда Бог с досады взял да и сотворил из того ребра жену Адаму и назвал ее Евою. Вклиниванием в процесс создания пары Адаму животных, считавшихся в народном сознании нечистыми, или дьявола легенды объясняют приписываемые женщине в традиционной культуре отрицательные характеристики. По некоторым легендам, ребро Адамово было похищено не собакой, а чертом. У Ангела, попытавшегося схватить черта и отнять ребро, в руках остался только его хвост, из которого Бог и сотворил Еву. Вот почему «все женщины хитры и лукавы, как черти». В большинстве своем легенды сообщают о сознательном решении Бога сотворить жену для Адама, причем иногда в них содержится развернутое психологизированное объяснение того, почему именно из ребра Адама создается пара для него:

Сотворил Бог Адама и поселил в раю Видит Бог, что Адам скучает, и говорит сам себе: «Не добро быти человеку одному, сотворю ему жену по образу его. Из чего только ее сотворить? Из глины: не будут любить друг друга. Нет, возьму часть у Адама и создам из нее жену, чтобы они прилепились друг к другу, были одно тело. Из чего же взять? Из головы? — будет очень умна, станет главою мужа. Из руки? — возьмет мужа в руки. Из ноги? — будет бегать от мужа. Возьму ребро с левой стороны от самого сердца, из-под руки, чтобы сердечно любила мужа и была у него под рукою». Навел Бог на Адама сон, взял у него с левой стороны, от сердца, ребро и поставил его к дереву на солнце сушиться. Бежит собака, увидела ребро, схватила его и ну грызть. Ангел отнял у собаки уже надгрызенное ребро, подал его Богу, и Бог из не-догрызка сотворил жену Адаму. — Вот почему жен на Украине бранят: «собачий недогрызок». Поздние

восточнославянские легенды подчас сохраняют известное некоторым мифологиям архаическое представление о том, что происхождение женщины отлично от происхождения мужчины, что она делается из другого, чем мужчина, материала: Мужчину Бог сотворил из земли, а женщину из теста да и поставил их напротив солнышка, чтобы они высохли, а архангелу Михаилу приказал стеречь их. Вот Михаил стеречь, стеречь, да ненароком и загляделся на что-то, а собака прибежала да и съела женщину. Вложил Бог душу в человека, затем взял одну кость-ребро и сотворил ему уже второй раз жену.

Согласно другой легенде, Бог первоначально делает жену для Адама из цветка розы:

Бог сотворил человека из пшеничного теста и поставил его на солнце, чтобы он высох; а собака и съела его. Тогда Бог вылепил Адама из глины, вдохнул в него ангельскую душу и дал ему роговое тело, чтобы оно никогда не сгнило и не боялось холоду. После того Бог наслал на Адама сон, и когда тот заснул, Бог сотворил ему из розы (любимый на Украине цветок) жену да и положил ее около Адама. Адам проснулся, увидел, что жена не такая, как он, да и говорит Богу: «Не хочу я жены из цветка; если бы мне такая жена, как и я». Тогда Бог снова навел на Адама еще более глубокий сон. Когда Адам заснул, Бог вынул из него одно ребро, сотворил из того ребра Еву и положил подле Адама. Адам проснулся, увидал, что жена его такая же, как и он, и взял ее себе. Бог спрашивает Адама: «Ну что же, какая жена тебе больше нравится — та ли, которая из цветка, или та, которая из твоего ребра?» — «Уж, конечно, мне больше нравится та, которая из моего ребра», — отвечал Адам. — «А на мой взгляд, — сказал Бог, — та лучше, которая из цветка: я ее дам Сыну Своему как мать». Взял Бог ту жену, которая была создана из цветка, и отослал на небо. Мотив изготовления людей из теста прослеживается в сохранившихся в восточнославянских языках устойчивых выражениях типа «быть сделанным из одного теста». Украинцы о безвольном человеке говорят: «Сделан из мягкого теста». В приведенных легендах этот мотив отражает тему неудачи первого опыта создания человека: творение оказывается слишком легко подверженным уничтожению, то есть нежизнеспособным. Иногда мотив создания людей из теста увязывается с более поздней тематикой: в полесской легенде он используется для объяснения социальных различий между людьми. Так, согласно легенде, мужик был сделан Богом из глины, а пан — из пшеничного теста. Но пока они сушились, а Бог обедал, прибежала собака. Мужика она поскребла лапами и помочилась на него, а пана съела. Возвратившись в это время, Бог схватил собаку за хвост и стал трясти, и из

нее посыпались паны и побежали, куда глаза глядят. Где кто из них остановился, по тому месту Бог его и назвал: под ольхой — пан Ольховский, за болотом — пан Заболоцкий, за рекой — пан Зарецкий.

В системе мифологических представлений изготовление первых людей из глины или теста — не единственный способ. Языковой материал — данные фразеологии, — а также фольклорные тексты восточных славян позволяют реконструировать другие «ремесленные» модели творения людей. В народных выражениях типа «неладно скроен, да крепко сшит», «не лыком шит», «скроены на одну колодку» очевиден мотив создания человека с помощью шитья. Мотив изготовления людей с помощью швейного мастерства, а также технологических приемов других ремесел прослеживается и в сказочной традиции. В одной из сказок, например, у Бабы-Яги, воюющей с русскими богатырями, имеются в подземном царстве необычные работники, которые изготавливают для нее войско. Это — волшебные кузнецы, портные, ткачи, сапожники. Кузнец раз стукнет молотком о кувалду — солдат, еще стукнет — другой. Портной или швея «раз кольнет к себе и от себя иглой — солдат с конем», над «пялами» (пальцами) «взмахнет иглой — выскочит богатырь» или «казак с пикою». Девушка-ткачиха «как бросит уточину — выскочит богатырь» или «махнет челноком, так и выскочит солдат с тесаком». Сапожник «шилом кольнет, то и солдат с ружьем, на коня садится, в строй становится».

У восточных славян очень редко, но встречается известный в других мифологических традициях архаический мотив о происхождении людей из яиц. В одной из легенд повествуется о том, что во время родов из чрева Евы, как у птиц, вышли яйца. Бог, разрезая их пополам, бросал половинки на землю, и из одной получался мужчина, а из другой — женщина. Когда мужчина и женщина, появившиеся из одного яйца, находят друг друга на земле, они вступают в брак. Некоторые половинки первых людей попали в болота или непроходимые места и там погибли. Поэтому вторые половинки не могут их найти и остаются всю жизнь одинокими.

### **Легенды о происхождении жилища, хозяйственных построек, орудий труда**

Согласно некоторым легендам, люди не умели строить жилища до всемирного потопа и существовали под открытым небом.

После потопа, когда наступила суровая зима, Ной выстроил для своего семейства небольшой деревянный сарай и провел в нем несколько зим.

Когда семья Ноя увеличилась, он построил большой сарай, а со временем, приобретя навык в плотничьем мастерстве, построил уже и небольшую избу.

Первые избы, что строили люди после Ноя, были без окон. Одна женщина, чтобы осветить внутри свою избу, как-то схватила решето и начала бегать по двору, чтобы поймать в решето луч солнца. Вдруг явился ангел в образе простого человека и, посмеявшись над женщиной, сказал: «Глупая ты, баба!» Затем взял топор, прорубил в избе дыру, — и изба осветилась. Увидев это, женщина обрадовалась, но при этом заметила: «Все хорошо, но как я теперь буду защищать свою избу от холода?» Тогда ангел, чтобы помочь ее горю, пошел на берег моря, нашел там большую рыбу, вынул из нее пузырь и этим пузырем закрыл прорубленное отверстие, так что в избе было и светло, и тепло. С тех пор и все остальные люди начали строить себе избы с окнами.

Для большинства легенд на эту тему, как и для мифопоэтических текстов о сотворении мира и первых людей, характерен дуалистический мотив участия в созидательном процессе двух противоположных типов творцов. Нередко создание первой избы в начальные времена существования мира приписывается Сатане, но он, как обычно, не доводит дело до конца:

Построив избу, Сатана не сообразил проделать окна, вследствие чего в ней было темно. Не зная, как быть, Сатана взял мешок и давай носить мешком солнечный свет в избу. Принесет, выпустит его, — а света все нет в избе. В ту пору приходит Бог и спрашивает Сатану, что он делает? Сатана отвечает, что вот он построил избу, да только в ней темно, как ночью: «Сколько ни тружусь, сколько не ношу света, а в хате все темно и темно». — «Подари ее мне, — сказал Господь, — я уж это дело устрою». — «Бери, а то мне надоело носить свет». Тогда Господь сделал три окна, и в хате стало светло. С тех пор люди строят хаты. Изобретение ветряной и водяной мельниц в народе также приписывается черту. Однако привести механизм в действие оказывается под силу только Богу:

Построил черт ветряную мельницу, но при этом он никак не мог нацепить на нее крылья, так как они устраиваются крестом. Не мог он также насадить и жернов из камня, в отверстии которого тоже есть крест. Крылья и камень благословил и насадил уже сам Бог.

Построил черт и водяную мельницу. Все сделал он, как следует, не мог только сделать снасти, что трясет корытце, которое висит над жерновом и из которого в жернов сыплется зерно. Никак не мог он сделать этой снасти. И вот, когда мельница, бывало, начинает работать, черт становится около



ковша да и трясет его непрерывно рукой. Наконец, это ему надоело, и он бросил совсем молот. Тогда Господь послал св. Михаила, который и устроил нужную снасть. А иначе всегда пришлось бы стоять подле ковша особому человеку и трясти его. Сохранились в народе и легенды о происхождении различных орудий труда и средств передвижения для людей. В некоторых случаях их изобретение приписывается Соломону, в других — самому Богу. Легенды об обретении людьми орудий труда отражают традиционные представления о Божьем установлении занятий для мужчин и женщин. Так, один из текстов повествует о том, что, изгоняя первых людей после их грехопадения из рая, Господь дал им все хозяйственные орудия, чтобы они могли жить, трудясь. Адаму он вручил заступ и грабли и сказал: «Иди, Адам, землю загребай». А Еве дал прялку в руки со словами: «Иди, Ева, пряди».

Происхождение косы связывается в легендах с образом мудрого Соломона:

Однажды Соломон увидел, что на кузнице, покрытой землей, выросла большая трава, и люди селятся втащить на крышу вола, чтобы он там поел траву. Тогда Соломон зашел в кузницу, показал кузнецу, как сделать косу, и, набив ее на рукоять, заставил людей скосить траву и сбросить ее с крыши на землю вола.

По народным поверьям, секретам кузнечного ремесла человек случайно научился от черта, причем против воли последнего. Об этом рассказывает харьковская легенда:

Когда человеку понадобилось в первый раз что-то ковать, он не знал, что при этом нужно использовать песок. Приходит к нему во время работы нечистый: «Что ты делаешь?» — «А вот видишь — кую». Черт пошел себе прочь. Вот человек ковал, ковал — ничего у него не выходит. Через некоторое время снова является нечистый: «Ну, что, сделал что-нибудь?» — «А то нет?» — «Э! Да ты, должно быть, песку бросал?» — говорит черт. А тот человек и думает тогда себе: «Эге! погоди же!» Как только ушел нечистый, он тотчас же снова принялся ковать, подбрасывая при этом песку. И пошло у него дело на лад. Секрет же закаливания железа, согласно легендам, случайно открыл Бог.

Когда Бог и апостолы ходили по земле, то сильно замерзли и, увидев разведенный на берегу костер, подошли погреться. Бог, чтобы взять огня с собой, воткнул в костер свою железную палицу, чтобы она раскалилась. Вдруг выскочил черт и говорит Богу: «Ты что, Боже, крадешь мой огонь?» Бог рассердился и бросил палицу в воду, но затем быстро поднял ее и кинул в черта. Черт увернулся, а палица ударила о камень и при этом зазвенела,

потому что стала очень твердой. С тех пор люди стали при ковке закалять железо в воде. О таком средстве передвижения, как телега, первые люди не знали, а потому и зимой, и летом ездили на санях. Об изобретении телеги существует следующая легенда:

Не было такого мастера, который мог бы сделать воз. Один раз Бог и говорит свв. Петру и Павлу: «Чем вам тут слоняться из угла в угол, ступайте-ка лучше да поищите такого мастера, который бы сделал воз для людей». Одели на себя Петр и Павел сермяги, взяли по куску хлеба в руки и пошли. Идут день, идут другой, идут третий. Нигде на свете не нашли мастера, который мог бы сделать воз. Идут дальше. Под вечер приходят к болоту. Видят, стоит избушка на курьей ножке. Слушают, а в той избушке треск, крик, гам, гвалт, точно в аду. Испугались Петр и Павел и уже хотели было дать тягу. Но вот страх несколько прошел. Собрались с духом и направились прямо к избушке. Вошли. Смотрят, а там стоит хорошо сделанный воз, на колесах, а около него что-то копается еще черт. Воз уже совершенно готов, а черт все суетится: то потянет его сюда, то туда, то в дверь, то в окно. А воз зацепится то колесом, то дышлом, — никак не может бедолага-черт выкатить его из избушки. «А что ты, черт, делаешь тут?» крикнул св. Петр. Черт сначала было страшно испугался, услышав посторонний голос; но потом, когда увидел, что это святые Петр и Павел — люди знакомые, оправился и сказал: «Да вот сделал воз, а теперь никак не могу его выкатить из избушки». — «Эх, дурак ты, дурак! Отдай нам этот воз, так мы его тотчас же выкатим!» — «А что вы мне дадите за него?» — «А что дадим? Дадим овес, ячмень». — «Ладно, будь по-вашему!» Петр и Павел разобрали воз и вынесли его на двор. Черт увидел, что воз уже на дворе, и говорит: «Теперь, когда воз на дворе, я уже не отдам его вам». — «А коли не отдашь, так мы тебя перекрестим, и тогда не будет у тебя ни воза, ни овса». — «Ну, — говорит, — берите уже воз, да только скажите окончательно, что именно вы даете мне за него?» — «Скажем, но только прежде ты сложи его нам так, как он должен быть». Сложил черт воз и снова просит платы за него. «Мы сказали, что даем за твой воз очерет (осот — сорная трава)». Пошел тогда черт в очерет, а свв. Петр и Павел завезли воз людям и отдали им. А черт сидит себе в очерете да пугает лягушек и тех людей, которые Бога не боятся.

### Легенды о происхождении разных народов

Бытующие в традиционной культуре легенды о происхождении разных

народов и их отличительных особенностях — поздние. Как правило, они изображают «изготовление» представителей тех народов, которые непосредственно соседствуют с народом рассказчика или хорошо известны ему по тем или иным историческим событиям. Согласно одной из украинских легенд, людей всяких национальностей сварил черт в одном котле, а их отличие друг от друга объясняется разницей во времени варки: Раз черт <...> набросал в котел, в смолу, разного зелья и стал варить. Варил, варил, попробовал <...> — вышел мужик-хохол. «Не доварил!» — сказал сам себе черт и стал снова варить. Варил, варил, попробовал, — вышел лях (литовец). «Еще не доварил!» — сказал черт и стал снова варить. Дальше появились и немцы, и татары, и евреи. Для объяснения различий между народами в легендах нередко используется мотив их изготовления из разного материала. О происхождении русских и украинцев, замешанных, соответственно, из глины и теста, легенда повествует так:

Когда не было на свете хохлов и москалей, Бог послал однажды Петра и Павла на то место, где теперь Москва. Пришли они сюда и стали делать — Петр хохлов, а Павел москалей. Петр делал хохлов из пшеничного теста, а Павел москалей из рудной глины, — потому они и рыжие. Наделали и поставили сушиться на солнце. Петр и говорит: «Пойдем, брат Павел, к реке руки мыть». А Павел отвечает: «Иди, Петр, сам, а я свои руки и так оботру». — «Ну, коли ты не пойдешь, так поглядывай же, чтобы не случилось чего с нашим народом». Павел прекрасно знал, что его людей никто не тронет, а потому пошел себе под тень да и лег соснуть. Где ни взялась собака, и давай нюхать просушивавшихся людей. Понюхала хохлов, тотчас же разобрала, что они из теста, и ну их есть. Приходит от реки Петр, глядь — москаля стоят, а хохлов нет! Когда смотрит — собака подняла лапу на грудь москаля, а с груди стала глина стекать: оттого москаля пузатые. Тогда Петр как разгонится сразу, как схватит собаку за хвост, а собака как попрет по полям на Украину! Петр как потянет ее палкою по ребрам, а она как прыгнет через ярк, — и у нее из-под хвоста хохлы, стал там хохлацкий хуторок, там целая слобода. С тех пор и стали хохлы жить по хуторам да по слободам. Так и расселились по Украине.

Противопоставление русских и украинцев в текстах подобного рода — одно из наиболее частых. В другой легенде происхождение этих родственных народов возводится к двум пьяным мужикам, при этом указывается на некоторые хозяйственные и бытовые особенности, приписывающиеся обоим народам, с точки зрения рассказчика-украинца:

Шли однажды по полю Христос и св. Петр, а навстречу им едет свадебный поезд. Пьяные поезжане начали насмехаться над ними. Один

пьяный стал кривляться и говорит Христу и Петру: «Чего вы, бродяги, шляетесь тут? Вы должны заниматься хлебопашеством, а не шататься по свету без дела!» Св. Петр говорит Христу потихоньку: «Этому человеку быть хохлом — хлеборобом: он век будет обрабатывать землю». — «Делай с ним, что тебе угодно», — отвечал Христос. Другой пьяный кричит в насмешку: «Чего вы бродите тут? Вишь, даже черевиков у вас нет: вам бы только лапти ковырять, а не шататься по чужим свадьбам!» Св. Петр и говорит: «А этому человеку быть москалем, и он будет ковырять лапти и ходить в лаптях». <...> С тех пор от первого пьяного, который кричал на Христа да на св. Петра, пошли хохлы, от второго — москали В легендах об изготовлении того или иного народа по модели лепки человека из теста обычно присутствует дополнительный мотив — порча творения или съедание его нечистым животным, обычно — собакой. Этот мотив подчеркивает иронический взгляд рассказчика на происхождение данного народа, так как «благородный материал» превращается в свою противоположность:

Когда-то давно ходил Господь со св. Петром по земле. Вот св. Петр и спрашивает Господа: «Как это так, Господи, что всяких людей на земле вдосталь, а вот литвинов и нет совсем?» Господь и говорит: «Возьми да и сотвори». Взял Петр пшеничной муки, слепил из нее галушку, а из этой галушки сделал человека да и наткнул его на тын, на кол, для просушки. Где ни взялась собака — и съела того человека! Оглянулся св. Петр, — нет его человека! Как схватит он ту собаку, как начнет ее бить об землю! Что ни ударит, то и выскочит из собаки литвин. Понавыбивал он их столько, что Бог наконец сказал: «Довольно, будет уже!

Где ты станешь девать их?» А Петр и говорит: «И, Господи! Найдется им место и по-над Десною и по-за Десною». Подобная легенда существует о происхождении поляков и распространенных польских фамилий:

Когда Господь творил разные народы, то сделал он из глины москалей, французов, татар, ногайцев. Нужно было сделать еще поляка; хватился, — ан глины-то и нет. Вот он взял и слепил поляка из теста и затем поставил всех рядком сохнуть, а сам ушел. Вдруг бежит собака. Нюх одного — глина, нюх другого — глина, нюхнула поляка — коли хлеб, — она его и съела. Возвращается Господь. Дунул — пошел москаль, дунул — пошел француз так все народы пошли, а поляка — нет! Где поляк? — Собака съела! Пошел Господь да на мосту и догнал ее. Как схватит ее за уши, как ударит об мост, — выскочил пан Мостовицкий; как ударит об землю, — пан Земнацкий; как вчешет татарина по брюху, — выскочил пан Брюховецкий — и пошли все.

## Представления о мифических племенах и народах

В устной традиции восточных славян сохранилось немало разнообразных легенд и сказаний о фантастических существах и даже целых необычных народах, живших на земле когда-то, очень давно, или в обозримом историческом прошлом.

В легендах о великанах, распространенных во многих местах, отразились представления славян о смене мифологического времени, «начальной» эпохи первотворения, временем историческим, с которого вплоть до наших дней живут обычные люди. По народным поверьям, первыми людьми, населявшими землю, были великаны. В многочисленных легендах рассказывается об остатках их культуры в виде высоких валов и курганов. Эти первые люди имели такой большой рост, что лес для них был, как трава для современных людей. Они могли переговариваться на огромнейшем расстоянии, передавать друг другу те или иные вещи через реку или через гору. Согласно некоторым легендам, современные люди появились на земле, когда еще на свете жили великаны:

*Однажды великан увидел человека, волами пахавшего землю.  
Он положил его вместе с упряжкой себе на ладонь и понес  
показать отцу:*

*Смотри, отец, каких я нашел червячков!*

*Отец взглянул и сказал:*

*— Нет, сынок, это не червячки, это такие люди будут  
после нас.*

В мифологиях многих народов мира мотив гибели великанов соотносится с темой смены поколений богов. Существование гигантов приурочивается к периоду завершения творения, до установления «нынешнего» мира. Если великаны продолжают жить и после окончательного сотворения мира, то их местопребывание часто связано с горами, глухими лесами. Подобные представления о великанах сохранились в русском эпосе: к ним относятся такие былинные персонажи, как Святогор, Идолище, баба Златыгорка и ее сын Сокольник. Нередко само их имя указывает на связь с местопребыванием. В эпосе персонажи такого типа обычно изображаются как враждебные богатырям Святой Руси и, шире, человеческому племени. В былинах они всегда погибают. Таким образом, в эпосе отражается тема смены поколений героев: великаны, наделенные мифологической природой и воспринимающиеся носителями

эпической традиции как представители «чужого» племени или народа, уходят, а им на смену приходят богатыри русской земли. Показательно, что совершенно в другом фольклорном жанре — в преданиях, правда, также отражающем мифопоэтические представления, с великанами нередко отождествляются реальные воинственные иноземцы.

Мифические племена и народы нередко являются предметом изображения в преданиях, сюжеты которых описывают прошлое, исчезнувшее население данной местности. На Русском Севере широко были распространены предания о мифических народах, которые называли «чудью» и «панами». Для этих фольклорных текстов характерно переплетение реалистической и мифологической традиций. Народный этноним «чудь», по мнению исследователей, обозначает совокупность неславянских народов, живших на территории Русского Севера в период освоения его славянскими поселенцами.



## Волшебник и великан. А. Бенуа. Азбука в картинах (1904).

В образе мифического народа чуди воплощены раннеисторические — в значительной степени мифологические — представления о населении, некогда обитавшем в данной местности. Многие предания сохранили представления о чуди как о великанах:

Чудь? Белоглазые племена? Так пришельцы они с севера! Каждую зиму приходили, вот горе!.. <...> А битвы, видно, большие были, потому что когда строят дома, то находят большие — как и не человеческие — такие большие кости. <...> Где какая битва была — там и церковь поставлена, в честь этих битв с чудью, деревянная церковь. Церковь деревянную сожгли, стали на этом месте жить, колодец копать — нельзя колодцев копать, нельзя жить: везде огромные кости. Поставили на тех местах каменные церкви.

Указывают на кладбище дикого народа, жившего в древности на Двине в Хаврогорском приходе, ниже церкви <...> Там высыпаются из горы человеческие кости необыкновенной против нынешнего народа величины. Чудины не только изображаются как фантастически высокие люди, но и как обладающие сверхъестественной силой:

Село Койдокурья, Архангельского уезда <...> получило свое название от первого поселившегося в тамошней местности чудины по прозванию Койда, или Койка <...> поколение Койды было мужественно, великоросло и чрезвычайно сильно. Члены его поколения могли разговаривать между собою на шестиверстном расстоянии <...> Один из чудинов был столь силен, что однажды, когда он вышел поутру из ворот и затем чихнул, то своим чохом до того испугал барана, что тот бросился в огород и убился до смерти.

На противоположном берегу озера <...> близ болота Ко-нырева <...> жил некто Коныря, а пониже его — два брата За-лазных: Тарай и Залаза. Еще ниже, против самой церкви, — Назаря. Потомки последнего существуют и поныне, под фамилией Назаровых. Трое последних имели, будто бы, один топор и по мере надобности перекидывали его один другому.

На городище Дивьей горы жила дева, управляющая чудским народом и отличавшаяся умом и миролюбием. В хорошие дни она выходила на вершину горы и сучила шелк. Когда же веретено опрастывалось, то она бросала его на Бобыльский камень, лежащий на противоположном берегу Колвы, прямо против Дивьей горы.

Сильный князь на Вые был! Стрелой из лука попадал с мызы в банное

окошечко на том берегу Выи. У моего отца лук был — длинный, около двух метров. Я сам видел. Помимо большого роста, во внешнем облике чуди как мифологические выступают и другие черты. Обычным сопутствующим эпитетом к именованию этого племени является слово «белоглазая». В преданиях «чудь белоглазая» нередко выступает как собирательный образ. В некоторых текстах присутствует свойственное мифологическому сознанию соотношение признака необычности глаз со слепотой, отличающей в мифопоэтических представлениях существа иного мира:

В Надпорожском приходе, недалеко от церкви, есть ровное небольшое место, которое и теперь называется Белоглазо-во, потому что здесь жила белоглазая чудь. Когда она хотела напасть и ограбить церковь и жителей, то сама ослепла и перебила друг друга. Иногда чудь называется «черноглазой», а также «черноволосой», «темнокожей», «краснокожей»:

Чудь <...> был народ краснокожий; <...> этот народ по приходе русских скрылся на Новую Землю, где живет и до сих пор, скрываясь поспешно, когда увидит человека крещеного. Все эти особенности внешнего облика характеризуют чудь как «чужое» племя. В рамках мифологического противопоставления «свой» — «чужой» чудь в некоторых сюжетах наделяется также признаками антагониста, наделяемого необычной природой. Так, предания повествуют о том, что разорение деревень и истребление жителей было делом рук чуди, которая, проходя здесь, народ поедала, а имущество грабила. Известно предание о воинственной чудской княжне, образ которой типологически близок образам амазонок в мифологиях разных народов. Как «чужое», необычное племя чудь иногда изображается в преданиях не оседлым, а кочевым народом. Однако чаще о чуди рассказывали, что она имела свои укрепленные городки и земельные владения. Разные природные и культурные объекты — холмы, валы, скопления камней или глинистых пород — в сознании русских переселенцев, а затем и многих поколений их потомков приписывались культуре чуди. Любые остатки древности, происхождение которых было неизвестно, безотносительно ко времени их происхождения и среде бытования, обозначались термином «чудь», то есть мифологизировались, осмыслились как необычные в соответствии с представлениями о мифическом народе.

Имеющая мифологические корни соотнесенность персонажа с каким-либо ландшафтным объектом — горой, холмом, курганом, островом — нашла отражение и в преданиях о чуди. С именами представителей чудского племени связываются многие топонимы:

Говорят, будто бы одно семейство чудского племени расселилось в



окрестностях Холмогор. На Матигорах жила мать, на Курострове — Куротец, на Курье — Курья-дочь, в Ухтострове — Ухт-сын, в Чухченеме — Чух — другой сын. Все они будто бы перекликивались, если что нужно было делать сообща, например сойтись в баню. Мифологические черты просматриваются в представлениях об исчезновении чуди. Спецификой преданий на эту тему является мотив самозахоронения, который, соответственно его мифологизации в народном сознании, приобрел трансформированную формулировку в виде присловья «чудь в землю ушла», «чудь живьем закопалась», «чудь под землю пропала». Мотив ухода в землю основывается на архаических представлениях о завершении жизненного пути мифологических существ в форме погружения в землю, гору, источник.

Чудь в землю ушла, под землей пропала. В Валдиевском приходе <...> в десяти верстах от погоста, в Печерине-Пищалево, язычники по какому-то случаю собрались в одно место, выкопали яму, положили в нее свои сокровища и, устроив над ними на столбах хату, сожглись с какими-то заговорами. Один из крестьян, разрывая эту яму, видел обгоревшие столбы и древние угли, заваленные землею, и, наконец, докопался до чего-то необыкновенного, подобного кладу, и хотел с товарищем окопать это место. <...> Мужики закрыли это место кафтаном <...> а когда открыли кафтан, то ничего уже не увидели и отступились от дальнейшей раскопки. Мотив чудского заговоренного клада также отражает народное восприятие чуди как людей, наделенных мифологическими характеристиками, в частности способностью к магическим действиям, владению магическим словом. Подчас в преданиях присутствует представление о чуди как народе, память о котором священна, и оскорбление ее может привести к мести исчезнувшего племени даже с того света:

На Кингострове были уничтожены остатки разбитой чуди, спасшейся на этот остров. Тут и легла вся чудь. Этот остров считается священным: он порос лесом, и рубить этот лес считалось греховным и опасным, так как если сама убитая чудь и не вступится непосредственно за свои права, то она впоследствии так или иначе должна была отомстить оскорбившему ее святыню. Вместе с тем известны и предания, указывающие на скрытое, невидимое пребывание чуди до сих пор. Выше приведен текст о чудском племени, которое по приходе русских скрылось «на Новую Землю, где живет и до сих пор, скрываясь поспешно, когда увидит человека крещеного». Способность к невидимому присутствию — тоже признак мифологических существ.

На Русском Севере широко распространены также предания о «панах».

Представления о панах и чуди во многом близки, оба образа выступают в текстах как многозначные. Паны могут изображаться как мифические существа, предки-родоначальники, первопоселенцы, а также как разбойники, помещики, внешние враги. Зачастую на ранний образ панов-первопоселенцев, ведущих оседлый образ жизни, наслаивается позднейший образ панов — польско-литовских захватчиков эпохи Смутного времени — начала XVII века. В первоначальном образе панов отразились архаизированные представления славянских переселенцев о коренных жителях во времена освоения Русского Севера. Так же как и чуди, панам приписывали издавна заброшенные поля в лесу, уже поросшие деревьями, но сохраняющие следы вспашки. В народном сознании они воспринимались как люди, жившие до настоящих поколений и оставившие загадочные предметы материальной культуры: остатки города, могильники и т. п. В описаниях курганов, могил, которые народ называет «панскими», прослеживается представление о панах как предках. В некоторых севернорусских селениях вплоть до XIX века панов воспринимали как умерших предков, а в четверг на Троицкой неделе, который здесь называли «Киселев день», ежегодно совершали обычай поминовения панов-предков всей общиной.

В образе панов можно различить признаки предков-родоначальников, основателей селений:

Паны <...> в Паньском жили, говорят. А паны, паны, как-то панами называли. Паньско-то и прозвано, урочище-то паньским из-за того и зовут. Иной раз они изображаются в виде мифических персонажей, образ которых может сливаться с природными объектами и наделяться особой силой даже после смерти:

На месте сосны (у деревни Ананьево) была похоронена панская сестра, и из косы ее выросла эта сосна; пробовали ее рубить, да не смогли. Под этой сосной устраиваются гулянки на Петров день.

Нередко образ панов, на который наслоились поздние исторические представления, сохраняет такие мифологические характеристики, как способность к перевоплощению, колдовству, магическим действиям.

Паны, которых как разбойников преследовали местные жители, стали награбленное добро в землю зарывать в большой кадке и зарывали неспроста, а с приговором, чтоб не досталось никому. Атаман их ударился о землю, обернулся вороном и улетел, а разбойников тут захватили и покоренили. С тех-то пор лежит на Марьине клад. Много народу пытались его добыть, и я бывало хаживал, да нет — не дается: наговор такой! <...> Копали, копали запустят щуп — слышно, как будто в дерево ударяется и

близко, покопают еще — все столь же глубоко, потому: клад в землю уходит. Помучились — да так и отступились.

Мотив не дающегося в руки клада — один из наиболее часто встречающихся в преданиях о панах. Клады панов изображаются как необычные, подчас мифические. Как правило, они закладываются с особым заговором в «священном» месте — под камнем, горой, водой и т. п., то есть в типичных местах языческого поклонения. Сокровища показываются ночью в виде огня, могут принимать вид животных или неодушевленных предметов. Попытка овладеть такими кладами таит в себе большую опасность:

Рассказывают, что клад этот являлся в виде досок, собак и мертвецов <...> Один крестьянин, проходя по полю, увидел у дерева покойника и, догадавшись, что это неспроста, зааминил его. Покойник рассыпался кладом, а мужик, собрав часть его, принес домой, но через три года умер. Смерть его, по суеверному поверью не рассказывать никому о подобных находках, приписана тому, что он будто бы рассказал о кладе. <...> Об этом же кладе рассказывают еще так: будто бы соседи замечали иногда на сосне, под которой он скрыт, множество горящих свечей, которые исчезали, если кто осмеливался приблизиться к дереву, и что дерево это пытались срубить, но труд был напрасен, потому что топоры не могли взять его и тотчас ломались.

На Сонде-острове, говорят, спрятана панами в землю бочка с деньгами, которая и теперь иногда показывается ночью в виде пылающего огонька. Говорят, кто мог бы перекинуть топор с наволока до острова (около шестидесяти сажень), тому бы клад и достался. Многие из поверий о мифических существах и народах появились на Руси под влиянием книжных источников. В основном это были проникшие вместе с утверждением христианства рукописные византийские и римские апокрифические сказания. Среди персонажей, отражающих народные представления о «ди-виих людях», есть трехглазые, трехногие и, наоборот, с одним глазом посредине лба, с песьими головами, с лицами, расположенными на груди, с признаками чудовищных зверей, наделенные умением колдовать. Вот, к примеру, записанные на Урале предания о племени одноногих и о народе без бровей:

Легенды такие болтали, что где-то жили люди с одной ногой, одноногое племя <...>, а где жило, не скажу, не знаю; передвигались так, что схватятся за руку двое и пошли. Это даже не дедушка Петр Леонтьевич, а его отец Леонтий знал.

Дедушко рассказывал, что на базаре, будто бы ему люди говорили,

народ был без бровей, узды продавал. Нельзя было рядиться. Станешь рядиться, придешь домой, на лошадь узду оденешь, а она лычна или берестяна. А не рядишься — узда как узда.

В восточнославянской традиции легенды о чудных народах нередко связывались с именем Александра Македонского. Эти тексты представляют собой в основном пересказы средневековых рукописных книг о жизни и походах легендарного полководца. Популярны, например, были легенды о мифических народах Гоге и Магоге, которые за нечестивый образ жизни Александр Македонский замуровал в горе:

Жил на свете царь; имя его было Александр Македонский. Это было в старину, давно-давно, так что ни деды, ни прадеды, ни прапрадеды, ни пращурьы наши не запомнят. Царь этот был из богатырей богатырь. Никакой силач в свете не мог победить его. Он любил воевать, и войско у него было все начисто богатыри. На кого ни пойдет войною царь Александр Македонский — все победит. И покорил он под свою власть все царства земные. И зашел он на край света и нашел такие народы, что сам, как ни был храбр, ужаснулся их: свирепы пуще лютых зверей и едят живых людей; у иного из них один глаз — и тот во лбу, а у иного три глаза; у иного одна только нога, а у иного три, и бегают они так быстро, как летит из лука стрела. Имя этих народов было: Гоги и Магоги.

Однако ж царь Александр Македонский от этих дивных народов не струсил; начал он с ними воевать. Долго ли, коротко ли он с ними вел войну — это неведомо; только дивии народы струсили и пустились бежать. Он за ними, гнать-гнать, и загнал их в такие тущобы, пропасти и горы, что ни в сказке сказать, ни пером написать. Там-то они и скрылись от царя Александра Македонского. Что же сделал с ними царь Александр? Он свел над ними одну гору с другой сводом, и поставил на своде трубы, и ушел назад в свою землю. Подуют ветры в трубы, и подыметя страшный вой; они, сидя там, кричат: «О, видно, еще жив Александр Македонский!» Эти Гоги и Ма-гоги до сих пор еще живы и трепещут Александра, а выйдут оттудова перед самую кончиною света. Известны были также и легенды о встретившихся Александру Македонскому во время похода в Индию блаженных островах, где счастливо и беззаботно живут индийские мудрецы брахманы. В устных пересказах эти легенды превратились в сказания о блаженных людях рахманах, живущих под землей или под водой и не знающих исчисления времени. На народные представления о рахманах оказали влияние также древнерусские рукописные сказания XV–XVII веков. Согласно им, «Беловодское» или «Рахманское царство», находящееся в море на блаженных островах, населяют святые люди. Здесь

царит вечное лето, и растения цветут и плодоносят одно за другим круглый год. Если попасть туда, можно самому стать святым и взойти на небо. Однако по большей части рассказы повествуют о том, как путешественники видят рахманские земли со своих кораблей, но не могут приблизиться к ним. Близкие мотивы звучат в архангельском предании о неведомом племени, живущем в чудесной стране, расположенной в Студеном море:

Много веков назад новгородцы, плававшие по Студеному морю, видели на берегу чудесную богатую страну, но из-за непогоды не могли приблизиться к ней. Им слышалось, что люди неведомого племени стучат в горы, отделяющие их от мира, но не могут пробить эту преграду и дарят каждому, кто поможет им сделать лишнюю брешь, драгоценные меха, жемчуг и рыбу.

«Дивии люди» наделяются такими мифологическими чертами, как способность быть невидимым, обладание знанием о будущем. В преданиях им иногда приписывается роль пророков, но услышать пророчество может не каждый человек:

Дивьи люди живут в Уральских горах, выходы в мир имеют через пещеры. В заводе Каслях <...> они выходят из гор и ходят между людьми, но люди их не видят. Культура у них величайшая, и свет у них в горах не хуже солнца. Дивьи люди небольшого роста, очень красивы и с приятным голосом, но слышать их могут только избранные. Они предвещают людям разные события. Рассказывают, что в селах Белослудском, Зайковском и Строгановке в полночь слышится звон; слышали его только люди хорошей жизни, с чистой совестью. Такие люди слышат звон и идут на площадь к церкви. Приходит старик из дивьих людей и предсказывает, что будет. Если приходит на площадь недостойный человек, он ничего не видит и не слышит.

## Часть вторая

# БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН И ЯЗЫЧЕСКОЙ РУСИ



## Глава 1

### ВЫСШАЯ МИФОЛОГИЯ

*Перун. — Велес (Волос). — Гипотеза об «основном» мифе восточных славян. — Мокошь. — Сварог (Сварожич). — Дажьбог-Хорс. — Стрибог. — Симаргл (Семаргл). — Исторические причины появления чужеземных божеств в пантеоне «русских» богов.*

Особенностью языческой религии является многобожие, т. е. вера не в одного бога, а во многих божеств и мифологических существ, каждое из которых относится к тому или иному ран внутри единой иерархической системы. Высший уровень составляли боги, отвечающие за наиболее важные сферы жизнедеятельности общества: хозяйственную, военную, юридическую, ритуальную и т. д. В представлениях язычника боги были наделены наибольшей силой и властью, и от них зависело благополучие человека. Поэтому в важных и сложных ситуациях он обращался с просьбами о помощи именно к богам. Не случайно слово «бог», известное всем славянам, означало не только божество, но и богатство, долю. Так, например, русское слово «богатый», образованное от «бог», первоначально имело значение «наделенный хорошей долей».

Образы богов воплощались в идолах, или кумирах, — скульптурных формах из камня или дерева в виде человекоподобных или зооморфных изображений. Один из наиболее ярких образцов таких изваяний был обнаружен в 1848 году в реке Збруч, во владениях польского графа М. Потоцкого в Подольской губернии. Збручский идол представляет собой четырехгранный камень-известняк длиной более 2,5 м, шириной около 0,3 м и весит около 1000 кг. Композиция изображения на каждой грани трехча-стная и повторяется с незначительными изменениями. В верхней части столба со всех четырех сторон можно различить изображение мужчины в длинной одежде с поясом и высокой шапке. На одной из сторон он держит в руках кольцо, на другой — рог, на третьей — ниже пояса изображен меч и конь. В средней части столба на каждой из четырех граней вырезано женское изображение, а в самом основании с трех сторон — фигура мужчины на коленях. В мае 1851 года камень был пожертвован Потоцким Краковскому обществу наук, позднее хранился в Кракове в университете и затем в этнографическом музее этого города. В научных кругах это изваяние получило название «збручский идол» и датируется X веком. Но до сих пор не известно, какому богу он был посвящен.

Идолам поклонялись и приносили им жертвы во время празднеств, а также перед особо важными событиями, например военными действиями или торговыми сделками. Обильные благодарственные жертвоприношения совершались и при удачном завершении того или иного дела. Еще в 1534 году, когда прошло уже более пяти веков после принятия христианства, новгородский архиепископ Макарий писал Ивану Грозному о совершении языческих жертвоприношений: «Во многих русских местах скверные мольбища идольские сохранялись и до царства великого князя Василия Ивановича всей твари поклоняются яко богу и чтут и жертву приносят кровную бесам — волов и овец и всякий скот и птицу». (Василий Иванович — великий князь Московский Василий III (1505–1533), отец Ивана Грозного). В качестве жертвы могло использоваться не только мясо специально зарезанных животных, но и хлеб, молоко, хмельные напитки, ценные вещи.

Списки богов языческой Руси полнее всего представлены в письменных источниках в связи с созданием князем Владимиром в 980 году общегосударственного пантеона. Так, в Лаврен-тьевской летописи (под 980 г.) об этом сообщается:

«И нача княжити Володимерь въ Кieve единъ и постави кумиры на холму вне двора теремнаго. Перуна древяна а главу его

сребрену а оусть златъ • и Хърса Дажьба • и Стриба • и Симарьгла  
• и Мо-кошь [и] жряху имъ наричюще я б[ог]ы и жряху бесомь»

Не все из перечисленных здесь богов были известны восточным славянам повсеместно, а имена и образы некоторых из них восходят к иноэтничным культурным традициям. Это позволило современным исследователям заключить, что пантеон князя Владимира является искусственной структурой, не отражающей реальной картины языческих верований древних славян. Создание этого пантеона, скорее всего, было обусловлено политической ситуацией в Киеве того времени и имело целью решить государственные проблемы, вставшие перед князем Владимиром.



Князь Глеб убивает волхва в Новгороде в 1071 году.  
Миниатюра из Радзивилловской летописи (XV в.).

К моменту языческой реформы 980 года четкой системы богов у восточных славян, вероятно, еще не было. Ученые определили, что самостоятельные пантеоны только начали складываться в южных землях, главным центром которых был Киев, и на северных территориях Древней Руси во главе с Новгородом. Кроме того, на обширных территориях расселения восточных славян существовала вера в местных богов, божков и духов.

Помимо «Повести временных лет» перечисление Владимировых богов



с небольшими вариациями и упоминание о них и богах, не вошедших в общегосударственный пантеон, содержится также в таких древнерусских памятниках, как «Слово святого Григория о том, как первые языческие народы поклонялись идолам» (XIV в.), «Слово некоего Христолюбца» (XIV в.), «Густынская летопись» (XVI в.), «Проложное житие князя Владимира» (XIV в.), «О требокладении идольском», «Слово о полку Игореве» (XII в.) и ряде др.

## **Перун**

В славянской мифологии Перун — бог грозы (грома и молнии) — являлся верховным божеством. Имя Перуна возглавляет список богов пантеона князя Владимира в «Повести временных лет». В древнерусской литературе об этом боге содержится наиболее подробная и разнообразная информация, чем о других языческих божествах. Письменные источники отразили историю создания и низвержения идолов Перуна и в Киеве, и в Новгороде. О Перуне со значительной степенью уверенности можно сказать, что ему поклонялись на всей территории Древней Руси.



Княгиня Ольга и Нестор-летописец. В. Васнецов (1885–1893).

Более того, исходя из языковых данных, исследователи предполагают, что культ Перуна был общеславянским. Об этом свидетельствует то, что его имя легло в основу значительного ряда сохранившихся до нашего времени топонимов, в частности, на территории Польши и на Балканском полуострове, и названий разнородных явлений у разных славянских народов. Так, например, у болгар и сербов известно растение, носящее название соответственно «перунига» и «перуника». У поляков белемнит — кам-необразный сплав песка — назывался «перуновым камнем». А полабские, или балтийские, славяне, которые проживали по берегу Балтийского моря и вдоль реки Эльбы (ее славянское название Лаба), четверг называли «Перуновым днем».

По представлениям древних славян, Перун обитал на небе и повелевал небесным огнем. Перуна представляли в образе немолодого мужа. Согласно Лаврентьевской летописи, голова его деревянного идола в Киеве

была серебряной, а усы — золотыми. Оружием Перуна считались камни, стрелы и топоры. Когда Перун мечет камни и стрелы на землю, возникает гроза. В Полесье даже во второй половине XX века верили, что молния — это каменная стрела, пущенная с неба на землю. Находя белемнит или любой камень удлиненной формы, полагали, что это и есть громовая стрела. У русских, по поверьям, белемнит получался от удара молнии и носил название «громовой стрелы», «громовки», «громовика», что соответствует польскому «перунов камешек» или «перунова пуля». В белорусских, украинских и западнопольских говорах «громовую стрелу» (белемнит) иногда называли непосредственно «перун» или «гром». В этих же говорах слова «перун» и «пярун» означали удар грома. На связь Перуна с громом и молнией указывают бытующие до сих пор проклятия типа «чтоб тебя Перун убил».

Из дней недели с Перуном связывался четверг, и он, как уже упоминалось, у полабских славян назывался «Перуновым днем». То, что четверг в архаичной традиции соотносился с грозой, подтверждается устойчивым выражением в современном русском языке «после дождичка в четверг», где оно приобрело уже юмористическое или ироническое значение. Из животных Перуну посвящался конь, а из деревьев — дуб. Так, в датируемой 1302 годом грамоте галицкого князя Льва Даниловича, в которой определяются границы владений епископа Перемышльско-го, упоминается Перунов дуб как одна из границ: «а отъ той горы до Перунова Дуба горе склонь». В балтийской мифологии аналогом Перуна являлся образ бога-громовника Перкунаса (Пер-конса). По письменным источникам XVI–XVII веков, литовцы поклонялись дубу как священному дереву Перкунаса. Отражение этих представлений сохранилось в литовском поверье о том, что молния никогда не ударяет в дуб.



Игорь с язычниками идет на роту к идолу Перуна, а христиане к церкви Святого Ильи.

Миниатюра из Радзивилловской летописи (XV в.).

Из ландшафтных объектов с Перуном связывались холмы и горы. Так, южнославянские топонимы, в которых отражено имя Перуна, по большей части являются названиями лесистых возвышенностей и гор. Известно, что в Киеве и Новгороде идолы Перуна стояли на холмах. В Третьей Новгородской летописи (под 988 г.) сохранилось название возвышенности Перынь, посвященной Перуну: «... и требища разори и Перуна посече, что в великом Новеграде стоялъ на Перыни». Очевидно, что имя бога и топоним являются однокоренными словами. Существование древнего святилища Перуна подтверждается археологическими раскопками, предпринятыми в середине XX века В. В. Седовым. В нескольких километрах под Новгородом в урочище Перынь им была обнаружена круглая площадка с ямой от столба в центре. Вокруг площадки имелся ров с восемью расширениями, которые, по мнению ученых, служили

кострищами для возжигания огня. Литовский Перкунас, по преданию, тоже жил на высокой, неприступной горе, которая так и называлась «Перкун-гора».

На одном из киевских холмов идол Перуна стоял еще во времена князя Игоря. Вот как об этом сообщено в летописи под 945 годом: «На следующий день призвал Игорь послов и пришел на холм, где стоял Перун, положил оружие свое и щиты, и золото» Здесь, как и в записях под 907 и 971 годами, речь идет о том, что русы, заключая договоры «с греками» (с Византией), согласно обычаю, клялись своими богами — Перуном и Волосом.

В «Слове святого Григория» Перун называется старшим славянским богом, которому в некоторых областях славяне молились еще в XII веке. В списках богов, как, например, в Лаврентьевской летописи, он занимает первое место. О выделенности Перуна среди других богов свидетельствует и история об уничтожении идолов Владимирового пантеона в Киеве в 988 году, после принятия князем и его дружиной христианства. В отличие от изваяний других богов, деревянное изображение Перуна не было сожжено; его было приказано сбросить в Днепр, поплыв по которому, оно остановилось на мели, долгое время спустя называемой «Перуновой». Идол Перуна в Новгороде, установленный дядей князя Владимира Добрыней, как следует из древнерусских письменных источников, стоял над Волховом, а в 989 году по повелению епископа Иакима он, как и в Киеве, был сброшен в реку.

Закономерно, что в период складывания Древнерусского государства и большой активности киевских князей Перун, грозный и воинственный бог грозы и грома, превратился в бога-покровителя князей и княжеской дружины. Именно они в переговорах с иностранными послами клялись и именем Перуна, и своим оружием. Более того, религиозная реформа Владимира 980 года заключалась в том, что родового княжеского бога-покровителя он провозгласил «богом богов» Руси, верховным божеством государства. Именно поэтому новые кумиры Перуна были установлены князем и его дядей в Киеве и Новгороде — двух основных центрах формирования древнерусской государственности.

После принятия христианства Перун, как и другие языческие боги, был причислен к разряду бесов. В книгах христианских книжников осуждалось поклонение ему и принесение кровных жертв. На месте святилищ Перуна были воздвигнуты православные храмы. В Киеве на холме князь Владимир повелел построить церковь в честь святого Василия, имя которого князь получил при крещении. В Новгороде в Перыни был

основан Перынский скит с церковью Рождества Богородицы.

Несмотря на активную борьбу церкви с языческими культами и богами память о Перуне в народном сознании сохранялась многие века. Об этом, например, свидетельствуют фрагменты описания «Путешествия в Московию и Персию», составленного известным путешественником и ученым XVII века Адамом Олеарием, который в качестве секретаря посольства Гольштинии посетил Русское государство в 1633, 1636 и 1639 годах: «Новгородцы, когда были еще язычниками, имели идола, называвшегося Перуном, т. е. богом огня, ибо русские огонь называют «перун». На том месте, где стоял этот их идол, построен монастырь, удержавший имя идола и названный Перунским монастырем. Божество это имело вид человека с кремнем в руке, похожим на громовую стрелу (молнию) или луч. В знак поклонения этому божеству содержали неугасимый ни днем, ни ночью огонь, раскладываемый из дубового леса. И если служитель при этом огне по нерадению допускал огонь потухнуть, то наказывался смертью».

В белорусской традиционной культуре вплоть до конца XX века существовало представление о том, что летом Перун как олицетворение грома и молнии убивает чертей, которые «плодятся зимой». А в сказочной традиции белорусов сохранился сюжет о противоборстве Перуна, с одной стороны, и Змея, Сатаны, чертей — с другой. Основываясь на структуре этого сюжета и на соотношении его с близкими по типу индоевропейскими мифами о борьбе бога-громовержца и персонажа, имеющего змеиную мифологическую природу, исследователи попытались реконструировать так называемый «основной» славянский миф языческой эпохи, который мог быть основой для создания других мифов, отражающих взаимоотношения богов. Соответственно гипотезе об основном мифе противником Перуна выступал бог Волос, о котором пойдет речь чуть ниже.

В вариантах восточнославянских сказок с сюжетом о борьбе бога-громовника с противником в роли Перуна зачастую выступают христианские персонажи Илья Пророк или Бог. В русской апокрифической литературе не редко повествование о том, что во время грозы разгневанный Бог разезжает по небу на колеснице и преследует молниеносными стрелами дьявола. Замена образа Перуна на образ Бога свидетельствует о том, что Перун в системе языческого мировосприятия занимал статус верховного божества, бога богов, который позже, с принятием христианства, в народном сознании соотносился со статусом Единого Бога. Представления о молнии как Божьей стреле, поражающей черта, до сих пор

бытуют в русской, белорусской и украинской народной среде. Вот как об этом говорили крестьяне Тверской губернии на рубеже XIX–XX веков:

Одно только можно с достоверностью утверждать, что во время грозы Бог с неба пускает стрелы в чертей, которые поэтому прячутся где-нибудь на дереве в ветвях и под коренья, а иногда и в человека, но Бог тогда убивает громом и человека, чтобы убить спрятавшегося в нем черта, и за это Он награждает убитого на том свете. На этом основании смерть таких людей считается счастливою, самой легкой». По поверьям, убитый молнией человек очищается от своих грехов, так как оказывается невинной жертвой укрывшегося за ним дьявола. А Божьи стрелы, т. е. камни-белемниты удлиненной формы, «если их найти, могут сообщить целебную силу воде, в которую они будут окунуты; такая стрела имеется в деревне, и водой от этой стрелы лечат многие болезни. Не в меньшей степени образ Перуна соотносим с образом Ильи Пророка. Действительно, после принятия христианства народная традиция перенесла природно-атмосферные и противоборческие функции языческого божества на пророка Илью, которого в народе так и называли «громовержцем». Это обуславливается тем, что, согласно библейскому сказанию, Илья Пророк был повелителем стихий: по его молитве пролилась вода с неба и напоила землю. Подробнее с традиционными представлениями об этом святом мы познакомимся в другом разделе книги.

## **Волос (Велес)**

В «Повести временных лет» имя Волоса (в севернорусской огласовке — Велеса) не упомянуто среди имен богов пантеона, созданного князем Владимиром. Однако нет сомнений в том, что Волос — один из немногих языческих богов, которым поклонялись на всей территории Древнерусского государства. Каменные идолы Велеса хорошо были известны в севернорусских землях. По преданию, святилище Волоса существовало на р. Колочке, в 16-ти верстах от г. Владимира. Об идолах Волоса (Велеса) в Киеве и Новгороде упоминается в житии св. Владимира и житии св. Авраамия Ростовского.

О значительности Волоса свидетельствует то, что его имя наравне с именем Перуна использовалось в клятвах государственного уровня. Так, согласно Лаврентьевской летописи (под 971 г.), при заключении мирного договора с греками княжеская дружина клялась оружием и Перуном, а прочее войско — «Воло-сомъ скотемъ бгомъ». Соответственно классовой

структуре Древнерусского государства X века Волоса воспринимали как покровителя народа и бога «всей Руси», тогда как Перун выступал в качестве бога княжеской дружины как особой части общества. Возможно, такое противопоставление двух богов стало причиной отсутствия имени Волоса в списке Владимировых богов. Известно также, что, в отличие от кумиров созданного Владимиром в 980 году пантеона, идол Волоса в Киеве стоял не на холме, а на берегу реки на Подоле, то есть в нижней части города.

О равном величии Перуна и Волоса свидетельствует также аналогичность «проводов-похорон» идолов обоих, в отличие от всех других кумиров. Если все идолы Владимирова пантеона были иссечены и сожжены, то Перуна и в Киеве, и в Новгороде «проводили» с земли (суши) в воду (в реку), что, соответственно архаичным представлениям, означало отправление на тот свет. Точно так же, согласно одному из древнейших списков жития Владимира (1492 г.), поступили и с кумиром Волоса: возвратившись из Кор-суни, великий князь «в Киев вшед, повеле испроврещи и изби кумиры, овы исъсещи, в иныя ижжещи, а Волоса идола, его же име-новаху скотья бога, веле в Почаину реку вьрещи».

В древнерусских письменных источниках Волос часто упоминается как «скотий бог», то есть покровитель домашних животных, и бог богатства. Если Перун в текстах договоров с греками соотносится с оружием, то Волос — с золотом. Связь Волоса со скотоводством и земледелием как сферами крестьянского труда, обеспечивающими благополучие и достаток, прослеживается с языческих времен вплоть до XX века. Следует отметить, что архаичные представления о функциях Волоса в значительной степени раскрываются при рассмотрении тех народных верований о христианских святых Власии, Флоре и Лавре, Николе, некоторых святых, носящих имя Василий, и других, в которых нашел продолжение культ языческого божества.

О связи Волоса со скотом свидетельствует, например, зафиксированный в конце XIX — начале XX веков праздник, носивший в Витебской губернии название «Волосся», а в Гродненской губернии — «Волося», «Волосье». На Витебщине его отмечали в Васильев день (28 февраля) и соответственно связывали со св. Василием Капельником. В Гродненской губернии «Волося» отмечали в четверг на Масленой неделе, а иногда откладывали до четверга первой недели Великого поста, поэтому это был подвижный праздник. В день «Волося» рабочий скот освобождали от работы, а перед закатом солнца объезжали молодого бычка или жеребенка. Женщины в этот праздник утром готовили обильные мясные



закуски, несмотря на то, что вообще на Масленой неделе есть мясо не полагалось, а крестьяне-хозяева запасались водкой и приглашали родственников и соседей в гости. После гуляния за столом празднующие крестьяне начинали бродить по улицам деревни, чтобы, по народному поверью, у мужчин велась скотина, а у баб родился волокнистый лен.

Описание белорусского праздника указывает на соотнесение образа Волоса в мифологических представлениях не только со скотом, но и с такой областью женских занятий, как обработка льна. Об этом соотнесении свидетельствуют также широко распространенные у всех восточных славян запреты на прядение и другие женские работы, связанные с рукоделием, в Святки и, в частности, в день св. Василия Кесарийского, который, как отмечалось выше, отчасти воспринял функции Волоса. Нарушение запрета угрожало наказанием со стороны духа, которого называли «Волосень» и который, вероятно, генетически связан с Волосом. По народным представлениям, Волосень под видом костоеды отгрызал у нарушителя запрета палец, из которого выпадала нечистая кость. Считалось также, что если шить и прядь на Святках, то домашние животные и дети будут рождаться слепыми, ягнята — кривоногими, а у того, кто нарушил запрет, совется колтун в волосах.

Очевидно, что культ Волоса был связан с нитью, волосом и шерстью, которые в мифологических представлениях воспринимались как единоприродные и наделялись одним символическим значением. В традиционной культуре волокно/нить из растений, шерсть животных и волосы человека связывались с идеей богатства, благополучия, потенциальных сил, плодородия, что объясняется признаком их множественной структуры и свойством заметно расти, увеличиваться. Так, например, в Вологодской губернии новорожденному сразу после появления на свет перевязывали пупок суровой ниткой, скрученной с материнскими волосами, что должно было обеспечить младенцу защиту и благополучное развитие. В Московской губернии купленную корову, чтобы она в новом хозяйстве давала хорошие удои, не болела и приносила хороший приплод, окуривали клочками волос, взятых у всех членов семьи. На Владимирщине первое яйцо, снесенное молодой курицей, трижды катали на голове старшего ребенка, приговаривая: «Курочка, курочка, снеси столько яичек, сколько у N (имя ребенка) волосков!» А на Витебщине пожилые крестьянки на Пасху специально расчесывали волосы, чтобы у них было столько внуков, сколько волос на голове. Всем хорошо известен обычай, распространенный у русских повсеместно, согласно которому молодоженов на свадебном пиру сажали за стол на шубу, вывороченную шерстью

наружу, а также устраивали брачную постель, подкладывая вниз меховую подстилку; все это делалось для того, чтобы молодые супруги жили богато и имели много детей. Примеров такого рода можно было бы привести еще очень много. Но для нас важно то, что если растениям/волокну, шерсти и волосам, связанным в системе мифологических представлений с Волосом, приписывалось продуцирующее значение, значит, и само языческое божество имело отношение к идее жизни, богатства, плодородия.

О связи Волоса с сельскохозяйственными культами свидетельствует сохранявшийся вплоть до XIX века обычай оставлять на поле после уборки хлеба несжатые горсть колосьев, которые называли «Волосовой бородкой» (а в некоторых местах — «Николиной бородой», «божьей бородой» и т. п.). Вот, например, описание обряда «завивания бороды», записанное в Новгородской губернии в 1870-е годы:

Когда выжнутся, оставляют на поле небольшой кустик колосьев и говорят одной жнее: «Ты верти бороду Волосу, или Велесу, другояко скажут». Та три раза ходит около куста и, захватывая серпом пряди по 30-ти колосьев, припевает:

«Благослови-ка меня, Господи,  
Да бороду вертеть:  
А пахарю-то сила,  
А севцу-то коровай,  
А коню-то голова,  
А Микуле — борода».

Из этого описания хорошо видно, что Волос и св. Никола взаимосвязаны по функции покровительства урожаю. Сам обряд изготовления «бороды» — закручивание колосьев в жгут или заплетение из них косы и прижимание их камнем к земле или закапывание верхней части стеблей рядом с корнями — осмыслялся как жертва богу и способствовал возвращению силы земле, а соответственно, и обеспечению хорошего урожая на следующий год.

В традиционной культуре XIX века, в ее ритуальной сфере, сохранилось значительное число обрядов, направленных на обеспечение благополучия, плодovitости, умножения богатства.

Многие из этих продуцирующих обрядов, очевидно уходящих своими корнями в глубокую древность, приурочивались к Великому четвергу (четверг на Страстной неделе), представления о котором относятся уже к

христианскому пласту народной культуры. Учитывая роль Волоса как бога богатства, покровителя скота, а также его связь с предметами, наделяемыми продуцирующей символикой, можно предположить, что обряды Великого четверга, значение которых соотносится со сферой функций языческого божества, в какой-то мере могут отражать его культ. Так, например, считалось, что любое действие, совершенное в Великий четверг способствовало удаче в данном виде деятельности в течение всего года. Поэтому, в этот день, встав до солнышка, хозяин пересчитывал имеющиеся у него деньги, чтобы они водились в хозяйстве, потом отправлялся в хлев, кормил, поил и чистил лошадей, чтобы они были выносливы и здоровы. Затем он перемешивал зерно в сусеках, чтобы его всегда было в достатке; передвигал с места на место сельскохозяйственные орудия, чтобы они не ломались при работе и чтобы лучше уродился хлеб. Для удачи в промысле рыбаки в этот день прорубали прорубь, а охотники трижды стреляли из ружья; пчеловоды выставляли на воздух ульи, чтобы пчелы лучше роились и были медоносны. Хозяйки в Великий четверг обязательно пекли хлеб, чтобы в течение всего года его было в достатке. Кроме того, женщины старались переделать много дел, чтобы успевать во всем круглый год: убрали избу, пряли, мотали нитки, ткали, шили. В Орловской губернии хозяйка ниткой, спряденной ночью накануне Великого четверга, перевязывала всем домочадцам запястья и поясницы, чтобы никто не болел весь год. Для этого нитку пряли особым образом, свивая ее в обратную, чем обычно, сторону. Такую же нить для сбережения скотины трижды обносили вокруг дома, ее концами опутывали ноги цыпленку, которого в доме обносили вокруг стола, приговаривая: «Чужой домовой, ступай домой, а свой домовой за скотиной ходи, скотину паси».

Вообще многие обряды Великого четверга были направлены именно на благополучие скота. На Русском Севере, например, хозяйки «кликали» домашних животных через печную трубу, чтобы во время сезона пастьбы они не погибли. Чтобы скотина не болела и не голодала, принесла приплод, ее «закармливали» дожиночным снопом, то есть тем, который сжали последним в прошлом году. Вместе с тем в некоторых местностях к этому дню приурочивался убой скота или ритуальное заклятие курицы, которые, по мнению ученых, могут восходить к архаичному обрядовому жертвоприношению Волосу.

Характерной особенностью Великого четверга были и обычаи постригов волос у людей, шерсти у животных, перьев у домашней птицы. В центральной России в этот день впервые стригли волосы детям, которым исполнился год, чтобы они были гуще и хорошо росли. С той же целью

девушки отстригали кончик косы. Хозяева подстригали у овец шерсть на лбу, а у коров, лошадей и кур — хвосты, чтобы они не болели и были плодовиты. В древности ритуальное подстригание волос/шерсти осмыслялось еще и как принесение жертвы.

Приуроченность обрядов, значение и предметный ряд которых соотносится с функциями Волоса, к Великому четвергу, а также свидетельства белорусской традиции об отмечании специального праздника, связанного прежде всего с домашними животными, — «Волосся» («Волося», «Волосье») — в четверг на Масленой неделе или в четверг первой недели Великого поста позволяет предположить, что Волосу, как и Перуну, в архаичной мифологической традиции был посвящен день недели четверг.

Кроме отмеченных разнообразных функций Волоса он, по мнению исследователей, был покровителем певцов и сказителей, а его культ был связан с обрядовыми песнями и поэзией, поскольку в «Слове о полку Игореве» эпический певец Боян называется «Велесовым внуком». Сам Боян в древнерусских письменных источниках — в надписях Софии Киевской и в новгородском летописце — предстает как мифологизированный персонаж: он — вещий певец, то есть знающий то, что недоступно сознанию обычного человека, а пение его подобно колдовскому магическому ритуалу, во время которого совершается путешествие по всем мирам — верхнему, среднему и нижнему: «Боян бо вещий, аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по древу, серым вълком по земли, шизым [сизым] орлом под облакы».

На основе соотнесения многочисленных древних и поздних мифологических представлений ученые пришли к некоторым выводам по поводу внешнего облика Волоса. Так, на некоторых русских территориях, например в Заволжье, предположительно его представляли в виде медведя, который в традиционной культуре воспринимался как хозяин зверей, и, кроме того, его образ связывался с идеей богатства и плодородия. Известно, что амулеты из головы и лап медведя, а также его шерсть нередко вешали в хлеву, чтобы защитить скотину и обеспечить хороший приплод. Косвенным свидетельством о медвежьем облике Волоса является изображение на одной иконе рядом со св. Власием, унаследовавшим функцию языческого бога как покровителя скота, некоего существа с медвежьей головой.

Другим воплощением Волоса считается образ змеи. Так, одна из древнерусских летописей содержит миниатюру со сценой принесения клятвы дружиной князя Олега. Воины клянутся богами — Перуном и Волосом, первый из которых изображен в виде антропоморфного идола, а

второй — в виде змеи, лежащей у ног дружинников. Следует отметить, что в традиционной культуре русских образ змеи, связанный с землей и подземным миром, символизировал богатство и плодородие, что соответствует функциям Волоса. Так, например, на Смоленщине, чтобы жить богато, было принято носить золотой амулет в виде змеи — «змеевик». Свое продолжение древние представления о змееобразном облике Волоса нашли в поверьях о живущем в воде мифическом черве, олицетворяющем болезнь. Во многих местах у русских его называют «волосом» («конским волосом») или «волоснем», а также «змеевцем», «змеевиком».

В православной традиции Волос, как и другие языческие боги, воспринимался как бес, нечистый дух, черт. Отсюда, вероятно, существование в русских диалектах названий типа «волос», «во-лосень», «волосатик» и подобных для образов низшей демонологии, воплощающих опасность и злое начало. Это и змееподобный червь «волос», о котором только что шла речь, и упоминавшийся выше дух «волосень», который, по тамбовским поверьям, наказывает прядущих под Новый год. Словами «волосатик», «волосатик-бог», «волосатый», «волосеник» могут обозначаться и водяной, и леший, и нечистый дух, и черт, которые, по народным поверьям, не только опасны, но иногда могут принести человеку удачу, что соотносится с представлениями о Волосе. Возможно, что со снижением образа Волоса после официального запрета язычества соотносятся многочисленные очистительные ритуалы, проводимые в Великий четверг как значимый для христианской культуры день, наряду с отмеченными выше обрядами, в которых явно сохранились отголоски культа «скотьего бога», в том числе и приуроченность их к этому дню.

С утверждением христианства Волос был заменен христианским покровителем скота св. Власием. В Новгороде, Киеве и Ярославле уже в XI веке на местах языческого поклонения Волосу были поставлены церкви св. Власия. На месте капища Волоса на реке Колочке был основан Волосов-Николаевский монастырь. В этом монастыре находилась чудотворная икона Николы, которая, по преданию, многократно являлась на дереве висящей на волосах.

Св. Власий был не единственным заменителем Волоса. Частично функции Волоса восприняли также св. Василий Кесарийский — покровитель свиней, или в народе — «свиной бог», свв. Флор и Лавр — покровители коневодства — «конские боги», св. Никола и св. Егорий. Кроме того, культ Волоса нашел продолжение в представлениях о некоторых представителях низшей демонологии: например, в поверьях о

лешем, водяном и домовом.

### **Гипотеза об «основном» мифе восточных славян**

Сведения по восточнославянской мифологии из ранних письменных источников и поздних верований, накопленные к середине XX века, позволили известным ученым В. В. Иванову и В. Н. Топорову выдвинуть гипотезу об «основном» мифе, которая базируется на сравнительно-типологическом методе и методе реконструкции. Эти методы предполагают сравнение имеющегося славянского материала с мифологическими представлениями других индоевропейских народов, прежде всего с данными балто-славянской и индо-иранской мифологий, и — на основе этого — восстановление сюжетов восточнославянских мифов. По мнению исследователей, являющихся сторонниками гипотезы об «основном мифе», у восточных славян существовал ряд мифологических сюжетов, объединяющих некоторых из языческих богов, прежде всего — Перуна и Волоса.

При реконструкции «основного» мифа использовались языковые данные и фольклорные материалы восточных славян и некоторых других славянских традиций, в частности многочисленные загадки, сказочные, былинные, песенные и другие мифо-поэтические тексты, содержащие, по мнению исследователей, трансформированные остатки славянских мифов.

Основу мифа составляет поединок Перуна с противником. В образе всадника на коне или на колеснице, что соотносится с позднейшей иконографией Ильи Пророка, Перун поражает своим оружием змеевидного врага. В изначальном варианте мифа враг — это имеющее змеиную природу мифологическое существо, которому соответствует Волос (Велес). Враг прячется от Перуна в дереве, затем в камне, в человеке, животных, в воде.

В использованных для реконструкции восточнославянских источниках языческие боги заменены сказочными или христианскими персонажами: Перун, как правило, заменен пророком Ильей или персонажами с более поздними именами, а Волос — чертом, Змеем или царем Змиуланом. Так, следы сюжета «основного мифа» прослеживаются в белорусских сказках о борьбе Перуна (Грома, Ильи) со Змеем (чертями, Сатаной), в русской сказке о царе Огне (Громе), царице Маланьце и Змиулане (царь Огонь и царица Маланьца жгут стада царя Змиулана — в этой сказке Маланья выступает как супруга бога Грозы), в ярославском предании о споре Ильи с Волосом и

других текстах. Учитывая то, что восприемниками некоторых функций Волоса были св. Никола и св. Егорий, исследователи считают, что отношения Громовержца и его противника, возможно, отразились в пословицах, соединяющих имена Маланьи и Николы или Юрия: «Веселилась Маланья на Николин день», «Судила Маланья на Юрьев день», где имя Маланья очевидно ассоциируется с молнией (в русских говорах — «молонья»), которая, в свою очередь, соотносится с оружием бога грозы.

Согласно восстановленному мифу, после победы Перуна над змеевидным врагом (Волосом) освобождаются воды и проливается дождь. Соответственно материалу индоевропейских параллелей, в некоторых трансформациях мифа поединок завершается освобождением скота или женщины, похищенной противником Перуна. С женским персонажем «основного» мифа ученые связывают образ Мокоши — женского языческого божества, о котором речь будет ниже.

Реконструированный миф можно классифицировать как этиологический — о происхождении грома, грозы, плодородного дождя. По мнению некоторых исследователей, этот миф соотносится с общеславянскими земледельческими ритуалами вызывания дождя, которые включают такой элемент, как обливание женщины водой.

Нельзя не отметить, что далеко не все ученые разделяют гипотезу об «основном» мифе, представленную В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым. Важным аргументом, ставящим под сомнение созданную реконструкцию, оппоненты считают значительное привлечение для воссоздания мифа неславянских мифологических источников.

## **Мокошь**

Мокошь — единственное женское божество, упоминаемое в списке пантеона князя Владимира в «Повести временных лет». Соответственно этому письменному источнику, идол Мокоши стоял в Киеве на вершине холма рядом с кумирами других богов. Кроме «Повести временных лет» Мокошь упоминается в таких древнерусских письменных памятниках, «Слово св. Григория» (XIV в.), «Сказание о Мамаевом побоище» (XVI в.), «Слово Христороубца» по рукописям XIV и XV вв., «Слово о покаянии» XVI в. и некоторых других.

Культ Мокоши, очевидно, продолжал тайно сохраняться в течение многих столетий после принятия христианства. Об этом, в частности,

свидетельствует одна из рукописей XIV века, где говорится о коллективных женских молениях: «Мокоши не явно молятся, да <...> призывая идоломолиц баб, то же творят не токмо худые люди, но и богатых мужей жены». Даже в XVI веке в некоторых местах священники на исповеди задавали женщинам вопрос: «Не ходила ли к Мокоши?», не творила ли «с бабами богомерзкие блуды <...> не молилась ли вилам и Мокоши?»

Следы почитания Мокоши отчетливо сохранились в севернорусских областях, а на Украине память о ней дожила до середины XIX века. Это позволяет со значительной степенью уверенности говорить о том, что вера в это божество была распространена на территории всей Древней Руси. Более того, об общеславянском характере Мокоши могут свидетельствовать немалочисленные западнославянские топонимы: название чешской деревни Mokosin, польские топонимы Mokos, Mokoszyn, Mokosznica, Mokosko, старо-лужицкие — Mococize, Mockschiez, полабские — Muuks, Mukus, словенский гидроним Mokos, — а также материал словенской сказочной традиции, где встречается имя Mokoska, принадлежащее колдунье.

Внешний облик и функции Мокоши восстанавливаются не столько на основе исторических источников, сколько по языковым и этнографическим данным, с учетом возможных изменений первоначального образа божества, которые были обусловлены вытеснением языческих верований христианством. С одной стороны, образ Мокоши, как и всех языческих божеств, был снижен, «ухудшен». В слове Златоуста, обличающем язычников, Мокошь упоминается в одном ряду, например, с упырями. Неслучайно также в севернорусских говорах (новгородских, олонецких, вологодских) слово «мокоша», «мокуш» означает «нечистый дух», «нечистая сила», а в ярославских говорах слово «мо-коша» означает «привидение». С другой стороны, произошло слияние образов языческой Мокоши и христианской святой Параскевы Пятницы.

Еще в XIX веке исследователи указали на возможную соотнесенность образов языческого божества Мокоши и демонологического персонажа севернорусских преданий Мокуши. Согласно этнографическим материалам, Мокошу представляли в образе женщины с большой головой и длинными руками, которая прядет по ночам оставленную кудель, стрижет овец и прядет шерсть. Согласно народным представлениям, Мокуша объявляется в период Великого поста, ходит по домам и смотрит за пряжей. Когда ночью, во время сна, слышалось «урчание» веретена, обычно говорили: «Мокуша пряла». Иногда Мокоша издает звуки — выходя из избы, щелкает веретеном о брус, на котором крепятся полати. В некоторых местностях верили, что если женщина дремлет, а ее веретено вертится,



значит, за пряжу прядет Мокоша. В народной традиции с занятием Мокоши связан запрет оставлять на ночь кудель на прялке без благословения, иначе, согласно поверьям, придет «Мокоша и спрядет». Когда овцу долго не стригли, а шерсть на ней вдруг вытрется, считали, что это Мокуша «остригла» овцу. Будучи недовольной, она остригает немного волос и у самих хозяев. В качестве требы (жертвы) Мо-коше после стрижки овец оставляли в ножницах на ночь клочок шерсти. Такой образ Мокоши по функциям и характеристикам соотносится с кикиморой.

Очевидно, что Мокошь являлась покровительницей прядения и других женских занятий. Запреты на некоторые из них в пятницу, например пряхть и стирать, сохранявшиеся во многих местностях у русских еще в XX веке, свидетельствуют о том, что из дней недели Мокоши была посвящена, по видимому, пятница.

Мифологические представления русской и других славянских традиций содержат немало доказательств того, что женское языческое божество связывалось с влагой и со стихией воды в целом. Прежде всего, ученые считают, что само имя Мокошь, вероятнее всего, восходит к корню \*мок-, \*мокгь-, а образ Мо-коши соотносится с Матерью-сырой землей. Косвенным доказательством этого является почитание у русских св. Параскевы Пятницы как «водяной и земляной матушки». В качестве сравнения можно привести материал чешской мифологической традиции, где известно имя мужского рода Mokos, относящееся к божеству влаги, дождя и сырости, к которому обращались с молитвами и жертвоприношениями во время большой засухи. На соотношение Мокоши с водой указывает и отмеченный запрет стирать в пятницу. Показательно также, что в новгородских говорах словом «мукуш» могут называть русалку, то есть мифологическое существо, непосредственно связанное с водой. По мнению исследователей, трансформацией прядущего по ночам духа «мокуши», или «мокоши», является сверхъестественное существо новгородских и вологодских поверий «мокруха», которое оставляет мокрым то место, где посидит. Мокруха, как и мокоша, любит пряхть, то есть тоже связана с прядением. Ритуал с одно-коренным названием «мокрида», но посвященный св. Параскеве Пятнице, заместившей Мокошь, в XIX веке сохранялся на Украине: в ходе обряда Пятнице приносили жертву, бросая в колодец пряжу. Как и «мокрида», языческую природу имеет и другой украинский обычай, существовавший еще на рубеже XIX и XX веков, — кормление Пятницы. Обычай заключался в том, что в ночь с четверга на пятницу хозяйки, застлав стол чистой скатертью, оставляли на нем кашу в горшке, покрытом миской, и ложку в надежде, что Пятница

придет ночью и поужинает. А накануне дня памяти св. Параскевы на стол ставили праздничное блюдо — разведенный мед.

Как единственное женское божество Мокошь, вероятно, была покровительницей не только прядения, но и других сфер женской деятельности. Исследователи реконструировали для Моко-ши функции божества любви, рождения, плодородия и судьбы. На эти функции указывает соотнесенность Мокоши со стихиями земли и воды, наделяемыми в архаичных культурных традициях продуцирующей силой и имеющими в мифологических представлениях непосредственное отношение к идее плодородия, а также связь языческого божества с прядением и ткачеством, продукты которого — нить или полотно — осмыслялись в народном сознании как символы судьбы-жизни, которой наделяется при рождении каждый человек. В этом плане образ древнерусского языческого божества по функциям и своему значению типологически близок богиням-пряхам других культурных традиций: греческим мойрам, германским норнам, хеттским богиням подземного мира.

Согласно гипотезе об «основном» мифе, Мокошь выступала как женский персонаж в его сюжете и являлась женой Громовержца.

После принятия христианства и особенно после его укрепления в XVI веке восприемницей функций Мокоши стала св. Параскева Пятница. Она унаследовала также многие черты характера и культа языческого божества, о чем речь будет в соответствующей главе.

## **Сварог (Сварожич)**

О Свароге сохранилось мало сведений. Он не вошел в список «владимировых» богов, но упоминается в некоторых древнерусских письменных источниках. Известно, что в славянской мифологии он почитался как бог огня. «Сварогом», или «сваро-жичем», называли персонифицированный пылающий огонь на алтаре или в домашнем очаге.

В одном из древнерусских поучений против язычества — «Слове некоего Христороубца» (XIV в.) говорится, что язычники своим идолам «покладывают имъ требы и куры им режутъ и огневи ся молють [огню молятся] зовуще его сварожичемъ [зовя его сварожичем]». В славянском переводе «Хроники» Иоанна Малалы (XII в.) Сварог соотносится с древнегреческим богом огня Гефестом. Здесь же указывается, что Сварог является отцом Даждьбога — божества Солнца.

Современные исследователи считают, что глубоко почитаемый восточными славянами, о чем свидетельствуют письменные источники, Сварог (Сварожич) все же во времена Древней Руси представлял собой скорее не оформившееся божество, а олицетворение природной стихии огня. Не случайно он не вошел в пантеон высших богов, созданный князем Владимиром. Вместе с тем культ огня как одной из сил природы продолжает сохраняться в народной традиции до сих пор.

## Дажьбог-Хорс

В приведенном выше списке киевских богов, помещенном в «Повести временных лет» под 980 годом, имена «Хорс» и «Дажьбог», в отличие от других, не разделены ни союзом, ни точкой.

Это позволяет предположить, что в пантеоне «владимировых» богов один из кумиров имел двойное имя.

Одно из имен — Дажьбог — очевидно, славянское, состоящее из двух корней. Ученые-лингвисты определили, что слово «бог» в древности обозначало не только божество, но также и богатство, долю: на это указывает, например, противопоставление слов «богатый» и «убогий» с их первоначальными значениями «наделенный долей» и «лишенный доли», хотя в современном языке эти слова приобрели уже несколько иные смысловые оттенки. Поэтому, исходя из смысла корней, составляющих имя Дажьбога, его можно рассматривать как божество, «дающее богатство, долю». Для славянских народов, занимавшихся земледелием, благополучие и достаток зависели от урожая, а урожай, в свою очередь, зависел от живительной силы света и тепла солнца. Поэтому, вероятнее всего, восточные славяне Дажьбогом называли бога солнца.

Действительно, в Ипатьевской летописи под 1114 годом помещена вставка из перевода «Хроники» Иоанна Малалы, где говорится о языческих богах и в числе других названы Феост (Гефест) и его сын Солнце (Гелиос). Славянский переводчик «Хроники» Малалы отождествляет древнегреческого Феоста со Сва-рогом, а Солнце — с Дажьбогом:

«По умрътвии же Феостовъ егож и Сварога наричить и царствова сынъ его именемъ Солнце, егожъ наричють Дажьбогъ. Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажь-богъ»

Отсюда следует, что Дажьбог воспринимался как сын Сварога, бога

огня и был связан с солнцем.

Соответственно имени и функции восточнославянский Дажь-бог сопоставим с южнославянским божеством солнца Дабогом (или Дайбогом).

Как божество, связанное с основным источником жизни — солнцем, Дажьбог воспринимался как податель и распределитель благ. Эту функцию можно обнаружить в формулах молитв и бла-гопожеланий: «Дай, Боже!» Тема благополучия в связи с Дажьбогом звучит в новгородских поговорках: «Покучись Дажьбогу, управит понемногу», «Полно тосковать, Дажьбог все минет».

Образ Дажьбога сохранялся в украинских ритуальных песнях вплоть до начала XX века. Так, в одной из свадебных песен изображается монолог жениха-«князя» при встрече с Дажьбо-гом по пути на свадьбу. Появление образа Дажьбога в свадебной лирике указывает на его функцию покровительства браку. В обрядовой календарной песне, относящейся к весеннему циклу, Дажьбог посылает соловья замыкать зиму и отмыкать лето; здесь Дажьбог выступает как персонификация Солнца. В обеих песнях образ Дажьбога имеет продуцирующее значение.

В «Слове о полку Игореве» дважды употребляется выражение «Дажьбожий внук». Так здесь назван княжеский род Рюриковичей, русских князей, которые, согласно мифологическим представлениям, считались потомками солнечного бога.

Второе имя божества солнца в созданном князем Владимиром пантеоне — Хорс. Как олицетворение солнца Хорс выступает, например, в «Слове о Полку Игореве». Это имя, очевидно неславянского происхождения, довольно часто упоминается в древнерусских письменных источниках. Однако его явная чужеродность всякий раз приводила книжников к затруднениям в его написании: Хорса называли то «Гурсом», то «Гурком», то «Гусом», то еще как-нибудь. Об этнической и конфессиональной чужеродности Хорса для древнерусской традиции свидетельствует его определение в «Беседе трех святителей» (не позднее XIV в.) как «жидовина»: «два ангела громная есть: елленский старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ».

Действительно, как установили исследователи, это божество было заимствовано из иранской мифологии. Так, персидское слово {xurpod} означает «сияющее солнце», а культ Солнца в государстве иранцев — Хорезме — был доминирующим. Таким образом, иранский Хорс, по сути, дублировал древнерусского Дажьбога.

В отличие от некоторых богов киевского пантеона, например Перуна и Волоса, с которыми связывались определенные социальные функции

(воинская и хозяйственно-производительная) и соответствующие им группы населения (княжеская дружина и народ), Хорс отличался своим сугубо природным значением.

Хорс был не единственным заимствованным божеством в пантеоне князя Владимира. Причиной этого заимствования будет посвящена отдельная глава.

## Стрибог

Из древних письменных источников о Стрибоге известно очень мало. В «Повести временных лет» и в проложном житии Владимира Стрибог упоминается в числе богов, изображения которых были установлены в Киеве в 980 году. В «Слове о полку Игореве» Стрибожьими внуками названы ветры: «Се ветри, Стри-божи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя плькы Игоревы».

Имя этого божества легло в основу довольно большого ряда географических названий: Стрибожь в Новгородской губернии, Стрибоже озеро, река Стрибожская — в Киевской губернии, село Стрибож — на Житомирщине. Известно также польское местечко *Stryboga*, что позволяет предположить, что Стрибог являлся общеславянским богом.

Вместе с тем роль Стрибога в славянском языческом пантеоне достоверно не установлена. На основании текста «Слова о полку Игореве» можно полагать, что Стрибог был связан с атмосферными функциями. Так, первые издатели этого памятника приписывали Стрибогу власть над ветрами.

В списке «владимировых» богов в «Повести временных лет» Стрибог следует за Дажьбогом. Исследователи давно заметили, что структура имен этих двух богов одинакова. Оба имени включают слово «бог», а первая их часть представляет собой глагол в повелительном наклонении: «даждь» от глагола «дать» и «стри» («прости») от глагола («простереть»). Однако ученые расходятся во мнении о характере Стрибога. Одни видят в нем благое божество, возводя его имя к понятию «возвышенный бог» (от древнеиранского *Stribaya*, «сеющий бог» (от праславянского \**ster*), «устроитель добра» (сближая со \**strojiti*). Другие исследователи, напротив, усматривают в Стрибоге «злую» сущность: не просто бога ветра, а сурового бога стихии, бури, вихря, противостоящего светлому началу, а также бога истребляющего, бога войны. Эти предположения основываются на материале «Слова о полку Игореве», где ветры — внуки Стрибога —

губят полки князя, а также на возведении имени бога к праславянскому глаголу «стрити» (\*sъtŕi) — «уничтожать».

Соотношение Дажьбога и Стрибога — одинаковая структура имен и упоминание их в древнерусских текстах рядом друг с другом — дает основание противопоставлять или сближать их функции и значение в восточнославянской мифологии.

### **Симаргл (Семаргл)**

Семаргл — божество, вошедшее в киевский пантеон 980 года. Из русских источников о нем не известно ничего. Более того, в многочисленных древнерусских рукописях его имя всякий раз пишется по-разному: «Симарьгл», «Семарьгл», — а иногда даже разделяется на два имени «Сима» и «Регла». Это свидетельствует о том, что переписчикам рукописей было не понятно, что это за имя и, соответственно, божество.

Ученые считают, что это божество было заимствовано из иранской мифологии. Персидское *simurg* (*simurgy*) обозначает похожую на грифа сказочную птицу, которая почиталась как божество, или гибридный образ полусобаки-полуптицы, встречавшийся в иранском словесном творчестве и изобразительном искусстве. Во время правления династии Сефевидов — в XVI–XVIII веках — Симург был эмблемой Ирана.

Это необычное для славянской мифологической системы божество исследователи соотносят с образом Дива — древнерусского демонического существа, имеющего птичий облик и «кличущего беду». Див упоминается в «Слове о полку Игореве» сидящим на верхушке дерева и предвещающим беду русским воинам — поражение в битве.

### **Исторические причины появления чужеземных божеств в пантеоне «русских» богов**



Фантастические птицы из Смоленского гербовника.

Появление иранских божеств Хорса и Симаргла в созданном князем Владимиром пантеоне «русских» богов незадолго до принятия христианства на Руси связывается исследователями с исторической ситуацией, которая сложилась в Киеве в X веке. Значительное число жителей Киева в то время составляло население хазарского, еврейского и сармато-аланского (то есть иранского) происхождения, а сам город имел трехчленную структуру (Гора, Копырев конец, Подол), которая соответствовала схеме старых среднеазиатских городов с их делением на цитадель, внутренний город и торгово-ремесленный пригород.

Около 940 года в Киеве обосновывается князь Игорь с русами, целью которых было изменение социальной и городской структуры: важно было оттеснить восточные элементы. Но в течение второй половины X века, уже

и при князе Владимире, они все еще были достаточно сильны. И если Владимир мог рассматривать Хазарию как восточную границу Киевской Руси, то хазары могли все еще считать Киев крайним западным форпостом Хазарского каганата. И пока каганат был в силе, Владимир не мог не считаться с киевским населением восточного происхождения. В этих условиях включение в круг «владимировых» богов Хорса и Симаргла оказывается важным политическим шагом. Потомки дославянского населения иранского происхождения до X века сохраняли культы «солнца-царя» Хорса — важнейшего бога сармато-аланского пантеона, а также благодетельного божества Семаргла. При этом иранский этнический элемент, с одной стороны, представлял собой мощную вооруженную военную силу, а с другой стороны, он, по сравнению с другими этническими группами киевского населения, был экономически пассивен. Введение в киевский пантеон двух богов, наиболее популярных у среднеазиатских иранских народов (в частности, в Хо-резме), было рассчитано на отрыв хорезмийского гарнизона в Киеве как от хазар, так и от еврейской общины, мощной в религиозном и экономическом отношении.

Кроме того, Владимир, силой захвативший в 980 году великокняжеский престол, убив законного князя — старшего брата Ярополка, в начале своего правления должен был решить две важные и взаимосвязанные задачи. Во-первых, ему нужно было укрепить свою власть в масштабах всего государства; во-вторых, — завоевать симпатии южнорусского населения, которое плохо знало своего нового великого князя, правившего до этого в далеком северном Новгороде. Без поддержки киевского населения трудно было рассчитывать прочно удержаться в «стольном граде».

Для решения первой задачи Владимир объявил княжеско-дружинного бога-покровителя Перуна верховным богом всей Руси. Шагом в направлении решения второй задачи явилось учреждение публичного поклонения, наряду с Перуном, божествам, наиболее почитаемым местным южнорусским населением, а также населением иранского происхождения. С одной стороны, ставя рядом с кумиром Перуна идолов других богов, Владимир подчинял ему этих богов, то есть устанавливал отношения «владычества — подданства». С другой стороны, это был акт признания местных богов. Это должно было служить одновременно и возвеличению Перуна, и завоеванию симпатий местного населения, а следовательно, способствовать укреплению власти нового великого князя на юге страны. Таким образом, главным в религиозной реформе 980 года было провозглашение княжеского бога-покровителя Перуна верховным



общегосударственным божеством; весь же киевский пантеон не носил общегосударственного характера. Его создание являлось в первую очередь следствием внутривосточной обстановки, сложившейся на юге страны в начале княжения Владимира Святославича.

Проводя языческую реформу 980 года, Владимир стремился достичь конкретной цели — укрепления собственной власти в государстве и центральной власти вообще. Этот же мотив был определяющим и при принятии христианства восемь лет спустя после языческой реформы. Важным при этом было то, что истоком принятия христианства явилась Византия, поскольку с принятием христианства на Русь переносилась византийская модель власти, основой которой была идея неограниченного волеизъявления государя.

С точки зрения религии, языческая реформа князя Владимира с ее упорядочением структуры отношений между божествами — утверждение главенства одного бога Перуна над другими, явилась шагом к монотеистическому христианству. Принятие христианства было, по сути, заменой языческого верховного общегосударственного божества Богом.

## **Глава 2**

### **БОЖЕСТВА, МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ И ВОПЛОЩЕНИЯ СИЛ ПЛОДОРОДИЯ, СВЯЗАННЫЕ С СЕЗОННЫМИ ОБРЯДАМИ**

*Ярила. — Купала. — Кострома. — Масленица. —  
Обряды и праздники*

Кроме высших богов, входивших в пантеон, у восточных славян были божества и мифологические персонажи более низкого ранга, связанные с сезонными обрядами и осмысляемые как носители сил плодородия. Они соотносились с изменениями в природе в рамках календарного цикла и со сложившимися в традиции, в соответствии с этими изменениями, значимыми моментами и этапами хозяйственной деятельности крестьянина. От них, согласно мифологическому сознанию, зависели урожай, плодovitость домашних животных и самого человека.

Следует отметить, что далеко не все из мифологических персонажей этой группы имеют статус божества. Дело в том, что о них известно не из древних, а лишь из довольно поздних письменных источников и фольклорных текстов, сопровождающих разные сезонные обряды. Во

многих случаях свойственное мифопоэтическим текстам олицетворение тех или иных явлений, наделение их человеческими признаками, а также восприятие их названий как имен собственных и широкое использование в обрядовой практике одноименных чучел или кукол породили осмысление подобных персонажей в исследовательской среде как языческих божеств. Однако далеко не во всех случаях есть достаточно оснований для такого осмысления. В большей или меньшей степени статус божества реконструируется для таких персонажей, как Ярила и Купала. Что же касается Коляды, Масленицы, Костромы и некоторых других, то они скорее представляют собой персонажей, воплощающих плодородие или соотносимых с идеей плодородия, которая актуализируется во время календарных праздников.

Вместе с тем все эти персонажи объединяют значение и близкая структура обрядов, в которых им принадлежит главная роль, а также общий комплекс верований, которые являются неотъемлемой составляющей празднеств земледельческого цикла. Цель ритуалов с материальными воплощениями сезонных мифологических персонажей в виде кукол, чучел или людей, ряженных соответствующим образом, состоит в сообщении земле, животным и человеку продуцирующей силы и, тем самым, — в обеспечении плодородия. Характерной формой этих обрядов является создание образа мифологического персонажа, по большей части из растительного материала, и его проводы-похороны, сопровождаемые процессией карнавального типа. При этом значимыми оказываются культ растений, связанный с верой в их продуцирующую силу, и культ предков, которые, согласно мифологическим представлениям, являются частью природы и, соответственно, могут способствовать регуляции природных процессов. В основе структуры практически всех обрядов с сезонными персонажами лежит архаичная мифологическая идея вечного круговорота сил в природе: ежегодно земля отдает силу растениям, а посредством ритуальных действий продуцирующая сила возвращается земле, чтобы она вновь могла быть готовой к плодоношению.

## **Ярила**

Ярила — божество весеннего плодородия у восточных славян. Его образ реконструируется на основе календарных обрядов, поздних народных верований, языковых данных, а также с помощью сопоставления с типологически близким персонажем в мифологии балтийских славян.

Имя божества восходит к древнему корню яр-, связанному с представлениями о весеннем плодородии. В современных языках восточных славян сохранилось довольно много слов с этим корнем, значение которых включают понятия весны, хлеба, плодородия, молодости, страсти.

Так, в русских диалектных говорах слова «яровой», «ярый» означают «весенний», «посеянный весной»; «яровое», «яровик» — «поле, засеянное яровым хлебом»; «ярина» — «ячмень, овес»; «ярь», «ярица», «яровина» и подобные — обозначают хлеб; «яровик» — «молодой бычок»; «ярка», «ярушка» — «молодая овца» (до года); «ярые пчелы» — «молодой рой»; «ярый» — «сердитый», «горячий», «огненный»; «ярошь», «яр» — «огонь, пыл». Слово «ярун» употребляется для обозначения животного «в поре течки и рущенья», глухаря во время токованья, любого, кто «ярует», то есть находится в возбужденном состоянии. В украинском языке «ярь» означает «весна», а «ярий» — «молодой», «весенний», «полный сил», «страстный». В диалектах обоих языков слово «ярошь» сохранилось в таких значениях, как «похоть, возбужденное состояние у животных в период течки» и «страстность, любовная готовность», а глаголы «ярить», «ярявить» — в значениях «делать что-либо быстро и неумолимо» и «находиться в половой связи». На игре значений этих слов построена, в частности, загадка «с картинками», то есть с двусмысленным содержанием, о венке: «Выбежал Ярилко из-за печного столба, зачал бабу ярить, только палка стучит».

Показательно, что западные и южные славяне располагают близким комплексом языковых данных, касающихся слов с корнем яр-: круг их значений примерно тот же, — что свидетельствует о древнеславянском происхождении этого корня.

Первое упоминание о Яриле как календарно-обрядовом персонаже относится к 1765 году и принадлежит Тихону Задонскому, наблюдавшему языческое празднование в Воронеже в мае того же года. В своем послании, осуждающем языческое действо, он писал: «избирался миром человек, которого обвязывали всякими цветами, лентами и обвешивали колокольчиками <...> В таком наряде под именем Ярилы ходил он, пляшучи, по площади в сопутствовании народа обоого пола». В этом же послании Тихон Задонский сообщил, что среди собравшегося на празднество народа он увидел много пьяных, в том числе и женщин, которые плясали под «скверные» песни, а также иных, ссорящихся и дерущихся между собой. Совершенно неудивительно, что церковь воспринимала такие игрища как «бесовские».

В белорусской традиции имя Ярилы сохранилось только в обрядовой

песне, а само гулянье происходило в конце апреля. Существует описание белорусского ритуала, относящееся к середине XIX века. На роль главного персонажа крестьяне выбирали красивую девушку, наряжали ее в белую одежду, украшали ее голову венком и сажали на белого коня, привязанного к столбу. Затем вокруг нее девушки, тоже с венками на голове, водили хоровод или вели коня по засеянной ниве. Хождение сопровождалось песней:

Валачывся Ярыло  
Па усему свету,  
Полю жито радзив,  
Людзям дзеци пладзив.  
А гдзе ж он нагою,  
Там жито капою,  
А гдзе же он ни зырне,  
Там колас зацвице

Текст песни с полной очевидностью указывает на продуцирующее значение обряда относительно и урожая в поле, и рождения детей, а также на причастность к силе плодородия мифологического персонажа «Ярылы».

Празднества в честь Ярилы в некоторых местах у русских — Нижегородской, Симбирской, Рязанской, Ярославской губерниях — справляли во второй половине XIX века, а кое-где — и в начале XX века. Они назывались «ярилами», «ярилками», «Яри-лиными игрищами» или «Ярилиными гуляньями». Празднества обычно приурочивались к первому дню Петровского поста, к Иванову дню или его кануну. В Поволжье петровское заговенье или понедельник после него назывался Ярилиным днем. В По-шехонье Ярославской губернии за неделю до Иванова дня отмечали «молодого Ярилу», а перед самым Ивановым днем «старого Ярилу».

Практически все источники об этих празднествах указывают на их широкий разгульный характер. Гулянья сопровождалось не только плясками, ряженьем, но и пьянством, буйным поведением, исполнением неприличных песен, вольными отношениями молодежи обоих полов. Так, известный литературовед Н. М. Мендельсон в конце XIX века записал в Зарайском уезде Рязанской губернии, как здесь справляли Ярилки в 1860-1870-е годы. В его записях отмечается, что в ночь на последнее воскресенье перед Петровским постом молодежь отправлялась по реке к

холму, который носил название «Ярилина плешь». Семейные люди на Ярилки не допускались. Особенностью празднования были зажигание костра на «Яриной плещи», исполнение песен «с причинкой», то есть явного эротического содержания, и разнузданные оргии, кончавшиеся только к утру. На вопрос исследователя о том, кто же такой был Ярила, местными жителями был дан следующий ответ: «Он любовь одобрял».

Эротический элемент составлял неотъемлемую часть и приуроченных к празднованию Ярилы земледельческих обрядов, сведения о которых дошли до нашего времени лишь в небольшом количестве. К первой половине XIX века относится описание костромского гуляния, во время которого совершалось погребение Ярилы: старик, обряженный в лохмотья, нес в небольшом гробике куклу в виде мужчины «с его естественными принадлежностями»; при этом пьяные бабы провожали гробик до могилы. Еще в первых десятилетиях XX века в Даниловском уезде Ярославской губернии также сохранялся обычай, который назывался «погребать Ярилову плешь». В заговенье парни лепили из глины антропоморфное изображение «Ярилы» — в рост человека с подчеркнутыми мужскими признаками, — а напротив него ставили «Ярилиху». После гулянья кукол «Ярилы» и «Яри-лихи» разбивали и сбрасывали в реку. Если учесть, что одно из значений слова «плешь» в русских народных говорах — «мужской половой орган», то вполне прозрачными становятся как названия местного топонима «Ярилова плешь» и календарного обряда «погребать Ярилову плешь», так и смысл ритуальных действий — сообщить земле плодородие. В Пензенской губернии говорили, что «на Ярилу земля ярится».

В некоторых местах в Поволжье в Ярилин день — петровское заговенье — тоже совершали обряд с изготовлением соломенного чучела, ношением его по селу и проводами — сжиганием или потоплением. Однако здесь чучело чаще называли не Ярилой, а «весной», «русалкой» или другим именем. При этом считалось, что с празднованием Ярилы «провожают весну». Действительно, все упоминаемые выше сроки празднований, имеющих отношение к Яриле в его поздних обрядовых воплощениях в культуре восточных славян, осмыслялись в народной традиции как временная граница между весной и летом, когда силы природы приближаются к своей высшей точке.

Таким образом, Ярила в обрядности XIX — начала XX веков выступает как сезонный персонаж, связанный с земледельческим культом и воплощающий плодородие. В накопленных языковых и обрядовых данных, касающихся образа Ярилы, современные исследователи видят отзвуки древнеславянского культа языческого божества весеннего плодородия.

О праславянском характере этого культа свидетельствуют балтославянские данные о Яровите, имя которого также включает корень яр-. Известно, что у балтийских славян Яровит был богом плодородия, ритуалы в его честь совершались 15 апреля. Яровит считался также богом войны. Поэтому на стене его святилища в Вольгасте висел щит, украшенный золотыми бляхами; в мирное время щит нельзя было сдвигать с места, а во время военных действий его несли перед войском. Функции и атрибуты Яровита, имеющие отношение к его продуцирующей функции, согласуются с чертами Ярилы: письменные источники сообщают, что во власти Яровита находились зелень и плоды земли.

После принятия христианства некоторые функции Ярилы воспринял св. Георгий, или Егорий и Юрий, как его называли в народе. Отождествлению Ярилы с Юрием способствовало, прежде всего, созвучие их имен, поскольку слова с корнями яр- и юр- в славянских языках имеют близкие значения. Для примера приведем лишь некоторые слова с корнем юр-. Так, слова «юра» и «юри-ла» в русских говорах означают «непоседа, юла»; на смоленщине и в болгарском языке слово «юр» означает «ярость, похоть, вождение»; украинское «юрити» — «беситься»; польское «Jig7ус 81e» — «яриться», «гневаться», а «jurnu» — «похотливый» и т. п.

Соотнесение в народном сознании языческого божества и христианского святого основывалось также на близости календарных сроков праздника Ярилы (конец апреля — июнь) и Юрьева дня (23 апреля), а также из специфики текстов, которые относятся к образу св. Георгия и связаны с весенней обрядностью.

В народном культе св. Георгия, в юрьевских обрядах и обрядовых текстах очевидно проступают архаичные черты празднеств в честь Ярилы и самого его образа. Так, на основе материалов приведенного выше белорусского весеннего ритуала и фольклорных текстов, в частности заговоров, устанавливаются некоторые общие черты мифопоэтических образов Ярилы и св. Георгия. Это белый цвет одежды и коня. В белорусских заговорах этот цвет соответствует атрибутам Бога или Егория: *выяжжал к нам Господь Бог на белом коне и у белом платьтю загорадживать нашу скотину зялезными тынамя, замыкая золотыми ключами, поня-се золотыя ключи на синяя мора»; «Вот выизжал святэй Яго-рий на сваим белым конику»*

В народной традиции св. Георгию, как и Яриле, приписывалось покровительство плодородию земли и плодовитости животных. А некоторые тексты, указывающие на продуцирующую функцию Егория, чрезвычайно близки песне с упоминанием «Ярыль», сопровождавшей

весенний белорусский обряд и приведенной выше, например:

Святы Юрай по полям ходзиу  
Да жито радзиу.  
Где гора, там жита копа,  
Где лужок, там сена стожок,  
Где долинка, там жита скирда.

В церковном календаре было два дня памяти св. Георгия: весенний — 23 апреля, и осенний — 26 ноября. В народной традиции эти дни являлись существенными вехами земледельческого цикла и сезона пастьбы, а в целом осмыслялись как начало и конец теплого времени года. Действительно, 23 апреля, какой бы ни была погода в этот день, домашний скот в первый раз обязательно выгоняли на улицу. С весеннего Юрия, как и Ярилиного дня, по народным представлениям, начиналось лето. В обрядовой поэзии это представление реализуется с помощью мотива отмыкания ключами весны и лета:

Подай, Юрью, звонки ключи,  
Отомкнуты красну весну,  
Красну весну, тепло лито

Мотив ключей и открывания ими земли, травы, росы, воды, жеребят, бычков, женитьбы характерен для «юрьевских песен» не только у восточных, но и у западных славян, а также у балтийских народов.

В некоторых местностях у русских, белорусов и украинцев существовал обычай катания по росе или по земле, приходившийся на какой-нибудь из весенних праздников, в том числе и в Юрьев день, и сопоставимый с особенностями Ярилиных гуляний: этот обряд граничит с традиционно осуждаемой свободой в отношениях мужчин и женщин. Так, в Полесье на Юрьев день до восхода солнца парни с девушками, разбиваясь на пары, катались по житю, что объяснялось следующим образом: «С хлопцем покатаешься — чтоб хлопец любил <...> чтобы взял меня замуж». В Смоленской губернии день «на Ягорья бабы выходят толпами в поле и катаются раздетые по полю». Значение этого действия объясняется типологически близкими обрядами, совершавшимися в Вознесенье или на Пасху. В Калужской губернии после молебна в Вознесенье крестьяне

(обычно женщины) просили священника или дьячка поваляться на земле, чтобы «снопы были тяжелыми», «посевы тучными»; если же священнослужители отказывались это сделать, их валили на землю и катали насильно. В Рязанской губернии пасхальный обычай, согласно которому женщины хватили попа или пономаря и, повалив на землю, катали по ней, объяснялся желанием, чтобы лен уродился лучше. Таким образом, обряд катания по земле был направлен на продуцирование как урожая хлеба и качества льняного волокна, так и заключения брачных союзов.

## Купала

В восточнославянской мифологии Купала — главный персонаж, находящийся в центре обрядовых действий и представлений праздника летнего солнцеворота, который отмечали в ночь с 23 на 24 июня по старому стилю. Имя Купалы осталось лишь в названиях народного праздника «Иван Купала» и обрядового атрибута — украшенного деревца или чучела. Указание на то, что Купала — божество, содержится лишь в довольно поздних письменных источниках. Так, в Густынской летописи (XVII в.) с осуждением описываются празднования в честь Купалы:

«Сему Купалу <...> память совершают в навечерие Рождества Иоанна Предтечи <...> сицевымъ образом: съ вечера собираются простая чадь, обоюго полу, и соплетаютъ себе венцы из ядомого зелия, или корения, и препоясавшеса былием воз-гнетаютъ огонь, инде же поставляютъ зеленую ветвь, и емшеса за руце около обращаютъ окрест оною огня, поюще своя песни <...> потомъ чрезъ оныи огонь прескакують <...> Купало, его же бога плодов земныхъ быти мняху, и ему прелестию бесовскою омраченныи благодарения и жертвы приношаху, в начале жнив, того ж купала бога, или истеннее беса, и доселе память держится по странамъ Российскимъ, наипаче в навечерии, Рождества Иоанна Предтечи <...> чрезъ огонь прескачюще самыхъ себе тому же бесу Купалу в жертву приносять <...> И егда ночь мимо ходить, тогда отходятъ к реце с великимъ кричаниемъ <...> умываються водою». Осуждение же самих купальских обрядов содержится и в более ранних славянских рукописях: например, в «Синодикѣ» болгарского царя Борила (XIII в.), в обличениях игумена Псковского Елеазаровского монастыря Памфила (1505 г.). В частности, игумен Памфил писал:

«Егда бо придетъ праздникъ, во святую ту ночь мало не весь



град возмется, и в селах возбесятся, в бубны и сопели и гудением струнным, плесканием и плясанием; женам же и девкам и главами киванием, и устнами их неприязнен крик, вся скверные песни, и хребтом их вихляние, и ногам их скакание и топтание; ту есть мужем и отроком великое падение, мужеско, женско и девичье шептание, блудное им воззрение и женам мужатым осквернение, и девам растление».

Исследователи-лингвисты возводят имя Купала к индоевропейскому корню кир- со значением «кипеть, вскипать, страстно желать». Слова с этим корнем известны многим народам, в том числе и соседствующим с восточными славянами. Так, в литовском языке есть глагол кире, означающий «бурлить, пениться», а в латышском кйре — «дымиться, чадить». Имя славянского сезонного персонажа Купалы родственно также имени римского бога любви Купидона, которое образовано от латинского глагола еирЮ, — еге — «желать, жаждать», восходящего к тому же индоевропейскому корню. Значение этого корня, связанное с понятием огня, содержится в полесских словах «купало» (костер) и «куп'ец'» (тлеть, плохо гореть), и симбирских местных словах «купальница» и «купаленка» (костер в поле, огонь на ночевке). Таким образом, изначально имя Купала связано с идеей огня. Это косвенно подтверждается также наличием в восточнославянских языках однокоренных названий разных растений, признаки которых соотносятся с огнем. В некоторых локальных традициях у русских «купальницей», «купавкой» называли полевые цветы: лютик жгучий, то есть обжигающий, подобно огню; гвоздику и иван-да-марью, сближающиеся с огнем по признаку цвета — розовый (красный) и сине-желтый. «Купенью», или «купеной», в Псковской, Курской, Тульской берниях называли ландыш, ягоды которого — оранжево-красные, как огонь, — использовали в качестве румян. «Купальницей» и «купородом» в народе называли папоротник — растение, которое занимает важное место в поверьях, относящихся именно к празднику Ивана Купалы: согласно традиционным представлениям, папоротник цветет лишь один раз в году и особым цветком — золотого цвета с огненно-красным отливом.

В связи с идеей огня применительно к празднику Ивана Купалы нельзя не заметить, что он приходился на день летнего солнцестояния, то есть на рубеж двух периодов солнечного годового цикла, лежащего в основе древнего земледельческого календаря. Это было время наивысшей активности солнца, которое затем, как говорили в народе, «поворачивало на зиму» и постепенно начинало «угасать», отчего день становился короче, а

ночь длиннее. Именно в связи с этими представлениями древние славяне в этот день чтили солнце, воспринимаемое как животворный небесный огонь, наблюдая за его появлением на заре и возжигая костры.

Наряду с почитанием солнца и природной стихии огня архаичный обрядово-мифологический комплекс купальского праздника включал многочисленные действия, связанные с противоположной стихией воды. Поэтому имя Купалы со временем стало соотноситься с близким ему по звучанию глаголом «купаться». Такому восприятию имени мифологического сезонного персонажа способствовало также наложение на языческую купальскую обрядность христианского празднования Рождества Иоанна Крестителя, образ которого однозначно связывался с водой. Согласно Евангелию, Иоанн, провозглашая появление Спасителя и приближение Царства Божия, призывал людей покаяться в грехах; покаявшиеся проходили обряд очищения в водах реки Иордан, который называли «крещение водой» или «полное погружение». Значение купальских празднеств в народном сознании со временем было переосмыслено и стало восприниматься как ритуальное купание. Влияние же языческой основы праздника сказалось в том, что в русской традиции Иоанн Креститель известен более как Иван Купала, то есть, по сути, христианский святой получил прозвище языческого божества.

Купальские обряды сохранялись у восточных славян вплоть до начала, а в некоторых местах — до середины XX века. Главным обрядовым действием, происходившим в ночь на Ивана Купалу, являлось разжигание костров, которые в некоторых местностях так и называли «купала». У русских этот обычай в XIX–XX веках был распространен в основном в западных губерниях — Олонецкой, Санкт-Петербургской, Псковской, Смоленской, — а также встречался в Костромской губернии. Купальские костры раскладывали, как правило, за пределами селения: на холмах вблизи полей, чаще всего — на берегу рек и других водоемов. Для разжигания костра приглашали уважаемых в крестьянской общине стариков. В некоторых местных традициях зажигал костер парень, отличавшийся ловкостью и удачей. Огонь для купальского костра чаще всего добывали древним способом — с помощью трения двух кусков дерева. Такой огонь назывался «живым». Для костра жители приносили из домов отслужившие свое старые вещи: бороны, метлы, колесные ободы и подобное. И сам этот способ, и отмеченность непосредственного разжигателя костра, и материал для него указывают на несомненную причастность обряда к древнему культу огня. Об этом же свидетельствуют ритуальные тексты, сопровождавшие действие, в частности в белорусской

традиции:

Сягодня у нас Купала,  
Не дзеука огонь раскладвли,  
Сам Бог огонь раскладау

По мнению исследователей, некоторые сведения, даже довольно позднего времени, позволяют говорить о сжигании в купальском костре ритуального атрибута — воплощения мифологического персонажа: на Гомельщине, например, еще в начале XX века молодежь на Купалу делала из соломы антропоморфное чучело, называвшееся Марой, с песнями несла его за околицу, раскладывала костер из соломы, хвороста, старого хлама и сжигала Мару, после чего начинали прыгать через огонь и петь песни. О древности этого обряда говорит наличие значительного числа типологически близких ритуалов в разных славянских традициях.

Костер иногда, например, в Псковской губернии представлял собой сложенные столбиком дрова, который обкладывали хворостом. Но, как правило, центром купальского костра служили дерево — сосна или ель, которым нередко обрубали сучья или макушку, — или шест, вкопанный в землю. На них вешали венки, старые веники, цветы, старые лапти, прикрепляли к вершине свечи. В Санкт-Петербургской губернии к ритуальному дереву привязывали оставшиеся после троицких обрядов березки, а его ствол обматывали лыком. В полесской традиции живое или срубленное купальское деревце украшали специально сорванным в поле житом, колосьями, которые сплетали в венки, ими же обкручивали ствол и ветки. Такое дерево здесь называлось «купало».

На Псковщине считали, что купальский огонь нельзя зажигать на земле. Поэтому на вершине дерева или шеста закрепляли колесо или обод от него, пук соломы, смоляную бочку, а нередко наверх поднимали ведра со «смоляками» (пнями), которые и поджигали. Горящее в высоте колесо или другие предметы, имеющие круглую форму, воспринимались в народном сознании как символ солнца. В некоторых местах был известен обычай пускать горящие колеса, ободы и смоляные бочки с холмов и возвышенностей вниз. О нем еще в XVII веке писал в челобитной царю Алексею Михайловичу старец Григорий: «Тако же о рождестве Иоанна Предтечи всю ночь бесятя бочки зажигают и з гор катают, и, веники зажегши скачут». Все эти ритуальные действия были направлены на то, чтобы солнце светило ярче, было теплее, отчего урожай стал бы лучше.

Купальский костер был центром молодежных гуляний в Иванову ночь, куда обязательно сходились парни, девушки и пары, поженившиеся минувшей зимой. Здесь обычно устанавливали качели, устраивали общую трапезу, водили хороводы, пели песни и плясали. Непременным обрядовым действием у костра было перепрыгивание через купальский огонь. Прыгали поодиночке и парами. Согласно народным поверьям, перепрыгнувший обретал крепкое здоровье и удачу на текущий год. Верили также, что если девушка и парень перескакивали через огонь, не разомкнув рук, то вскоре они поженятся, а их брак будет счастливым. Кроме того, широко было распространено представление о том, что чем выше будут прыжки через огонь, тем выше в полях вырастут хлеб и лен.

Считалось, что купальский огонь обладает очистительными свойствами. Поэтому у русских существовал обычай бросать в купальский костер сорочку больного ребенка, чтобы вместе с ней сгорела и болезнь. В некоторых местах матери через огонь переносили маленьких детей, страдающих каким-либо недугом; кое-где через купальский костер прогоняли домашний скот, чтобы защитить его от болезней и мора.

Пепел и головешки от купальских костров молодежь разбрасывала «на все стороны». В Смоленской губернии это делали для того, чтобы защитить посевы от ведьм; разорение костра сопровождалось словами: «Выйди, ведьма, с нашего жита, а не выйдешь — глаза выжгу». Псковичи, рассеивая пепел, говорили: «Родись, хлеб, для наших малых детей». Аграрно-магическое значение этого действия подтверждается также обычаем раскладывать головешки от купальского костра на капустные грядки, что, по поверьям, защищало побеги от гусениц и обеспечивало урожай капусты. В Полесье после прыганья через костер ветки установленного рядом ритуального деревца — украшенной живыми и бумажными цветами березы — молодежь ломала и несла домой, чтобы поскорее выйти замуж.

Тема огня в купальской традиции воплощается не только в ритуалах возжигания купальских костров, но и в широко распространенном поверье, что в день Ивана Купалы солнце «играет». Так, в псковской традиции разжигание костров непосредственно соотносилось с обычаем встречать солнце. Вот как он описывается в рассказах местных жителей: костры «жгли и ждали, когда солнце будет всходить. Солнце играло Подымитесь сажень вверх и играет. Вот переливается, вот всяким волнам Всяко-всяко-всяко вот оно ворочается, и туда, и туда, так что трясется-трясется, тады опять сюда на место встанет Оно прямо как-то рассыпается, сильно красиво».

Образ солнца, играющего на восходе, нередко встречается в

купальских песнях:

Как на Ивана солнце играло,  
рано, рано, солнце играло,  
И после Ивана перестало,  
рано, рано, перестало.  
Иван да Марья на Купальну,  
рано, рано, на Купальну  
И девки, и мальцы приходили,  
рано, рано, приходили.  
И девки ноги умывали,  
рано, рано, умывали,  
А мальцы воду выпивали  
рано, рано, выпивали.

Важную часть купальского празднества составляли обряды с водой. Один из них был связан с изготовлением чучела в виде женщины или мужчины, которое в некоторых местах называли Купалой, а в некоторых — Марой. Под исполнение купальских песен, под пляски чучело на высоком шесте несли к реке и там сбрасывали в воду и топили. Этот обряд, соотносимый с ритуальными проводами-похоронами, включающими растерзание или сжигание чучела из растительного материала, имел целью обеспечить плодородие.

Обязательным элементом купальской обрядности было омовение водой, которое представляло собой массовые купания людей в водных источниках, умывание или обмывание водой или росой, мытье в банях, обливание водой или грязью. Эти обряды могли совершаться ночью, на рассвете, в перерыве между церковными службами — утренней и обедней. В купании принимали участие все жители селения. Человека, который отказывался купаться, подозревали в колдовстве. В некоторых местах купание после ночных гуляний устраивали только девушки: они полностью снимали с себя одежду и окунались в реку или озеро. Повсеместно считали, что купальское омовение приносит здоровье. В Калужской губернии крестьяне говорили, что в день Ивана Купалы необходимо хотя бы раз окунуться в воду, чтобы в течение лета чувствовать себя в ней безопасно.

Широко было распространено также ритуальное омовение росой. На рассвете девушки, а иногда и женщины, собирали росу, вода по мокрой

траве скатертью, и затем отжимали ее в какой-нибудь сосуд. Купальской росой умывали лицо и руки, что, по поверьям, прогоняло болезни и сохраняло кожу чистой. В Сибири «иванову» росу использовали в случае заболевания глаз.

Купальскую воду и росу использовали и для мытья хозяйственной утвари. При этом им обеим приписывали очистительные и продуцирующие свойства. Так, в Вологодской губернии один раз в год, а именно в день Ивана Купалы или в его канун, хозяйки мыли свои «квашонки» — сосуды для замешивания теста, для чего их несли на реку или к колодцу. В Сибири же под «иванову» росу выставляли пустые крынки, полагая, что от этого «снимок» с молока (сметана) будет толще.

С водой было связано одно из купальских молодежных развлечений — обычай обливать ею в купальскую ночь или в Иванов день встречных. В Полесье обливание парней и девушек между собой называлось «играть в воду». У русских парни заранее запасались водой, которую зачастую набирали вместе с грязью, и обливали девушек, одетых в нарядные праздничные костюмы. Тех, кто прятался, насильно вытаскивали из домов. Девушки, как правило, отвечали парням тем же. Вдоволь побегав друг за другом, парни и девушки объединялись и начинали вместе обливать водой всех встречных жителей, кроме лишь маленьких детей и самых ветхих стариков. В Орловской губернии смысл обливания заключался в обеспечении дождя. После веселого развлечения молодежь отправлялась на реку, где девушки и парни устраивали совместные купания. Особенностью таких купаний в конце XIX — начале XX веков было то, что его участники, не раздеваясь, входили в воду прямо в одежде.

Особой стороной купальской обрядности являлись охранительные ритуальные действия против нечистой силы. Купальская ночь — самая короткая ночь в году и, по народным поверьям, одна из самых страшных: она относилась к тем временным периодам и в рамках суток, и в рамках календарного года, когда, согласно мифологическим представлениям, границы между человеческим и потусторонним мирами стирались и были проницаемы. Поэтому в эту ночь активизировались вредоносные действия демонологических существ, колдунов, ведьм. Деятельность нечистой силы и колдунов была направлена в основном во вред людям, животным и хозяйству в целом.

В купальскую ночь, по поверьям, леший, полевой или колдуны и ведьмы портили посевы, совершая «пережины», «заломы» и «закрутки» — выстригали или сминали дорожку колосьев через все поле, связывали и надламывали пучки колосьев. В результате этого крестьянин лишался

своего урожая, который переходил к «пережинщику». Чтобы хлеб с чужой полосы сам «сыпался в сусеки», колдун перед тем, как совершить пережин, просто открывал двери своего амбара. Колдун старался найти в чужом поле «споринки» — стебли с несколькими колосками (спорынья в традиционном сознании осмыслялась как символ плодородия) и бросал их на свое поле или привязывал в амбаре над сусеком в уверенности, что из них непрестанно будет стекать рожь, которая нажинается крестьянами в первый день жатвы. Залом или пережин мог нанести вред и человеку: прикосновение к ним могло привести к болезни и даже смерти. В Псковской губернии считали, что если при жатве заломило руки, значит, здесь есть залом.

Крестьяне, пытаясь защитить свои посевы от ведьм и колдунов, нередко проводили купальскую ночь в поле. В Рязанской губернии мужчины прятались во ржи с косами и при появлении колдуний пытались подсесть их под ноги. На следующий день смотрели: если кто-либо из деревенских женщин захромает, значит, она — колдунья. Защитной мерой от ведьм считались купальские костры в полях. В некоторых местностях молодежь специально ходила по полям с песнями, нося шесты с горящими наверху факелами, — «ведьму гоняли купальскую». На Псковщине пели:

Иван да Марья, на горы Купальня.

Там девки шли, навоз разбивали, землю поджигали.

Гари ведьма, гари, закликуха,

Коров закликала, молоко отбирала.

Кроме посевов, от колдовских действий в купальскую ночь мог пострадать и домашний скот. Колдуны и ведьмы, обернувшись собакой, свиньей или другим животным, проникали в чужой двор и доили коров, чтобы «отнять» у них молоко, которое само стекает в подойник ведьмы. Чтобы ведьма не проникла в хлев, его накануне купальской ночи обходили с воскресной молитвой, а в дверях клали вырванное с корнем молодое осинное дерево. С этой же целью на воротах чертили дегтем кресты, а перед ними клали борону вверх зубьями. В Сибири об этом средстве защиты говорили: «Подбежит колдовка, прыгнет и застрянет в зубьях». Для отпугивания колдунов на ночь у окон и дверей клали также жгучую крапиву.

На время купальских празднований приходился период наивысшего расцвета природы: солнце находилось в зените, а растительность достигала

пика цветения. В сознании крестьян магическая сила природных стихий огня, воды, земли, а также сила растений была в этот период настолько велика, что им приписывали продуцирующие, охранительные, очистительные и целебные свойства. Поэтому повсеместно у русских именно в ночь на Ивана Купалу собирали лекарственные травы и заготавливали с этого дня банные веники. В Вятской и Орловской губерниях считали, что веники, заготовленные до этого срока не полезны и даже вредны: от них может чесаться тело. Широко были распространены рассказы о необычных явлениях, происходящих в купальскую ночь с растениями. Наиболее популярными были истории о чудесном цветке папоротника, появлявшемся единственный раз в году и открывающем человеку спрятанные под землей клады.

Особое внимание крестьяне уделяли своим уже набравшим силу посевам зерновых. В некоторых местностях совершали обряды, направленные на увеличение урожая. Так, на Смоленщине в ночь на Ивана Купалу девушки вместе с парнями ходили по домам; хозяева непременно угощали их специальным обрядовым блюдом «кулагой», в ответ на что девушки пели небольшие песенки, которым в народном сознании приписывалась магическая сила:

Роди, Боже, чистое жито,  
Колосисто, ядристо.

В Костромской губернии накануне дня Купалы девушки в складчину готовили кашу из толченого ячменя, а вечером следующего дня ели эту кашу с маслом, после чего в течение всей купальской ночи с песнями ходили по деревне и полям. В некоторых местностях в день Ивана Купалы девушки шли в ржаное поле с обетной кашей, обходили посевы до десяти раз и совершали здесь же обрядовую трапезу. В Новгородской губернии кашу варили прямо в поле. Многие купальские песни, которым придавалось магическое значение, отражают желание крестьянина получить богатый урожай:

Марья Ивана <...>  
В жито звала! <...>  
В нашем жите  
Сам бог ходит <...>  
Жито родит:



Ядро с ведро <...>  
Колос с бревно!

В Псковской губернии на Купалу пели:

Удайся ж, мой лен,  
Тонок, долог! <...>  
Бел волокнистый,  
Шелк шелковистый.

Праздник Ивана Купалы считался временем молодежи и молодых пар, возраст которых в народном сознании соотносился с периодом расцвета, пышности и буйства в самой природе. Соответственно этому возрастному состоянию для молодежи было свойственно особое, отличавшееся повышенной эмоциональностью поведение, которое выливалось в разные бесчинства. При этом шалости, которые совершались в праздничное время и носили ритуализованный характер, ни в коей мере не осуждались взрослым поколением. В купальскую ночь парни, как правило, объединялись в группы и разгуливали по деревне. Ватаги молодежи шумели, буянили, припирали дровами и сельскохозяйственными орудиями ворота и двери домов, закладывали печные трубы бочками и разным хламом, на проезжую дорогу сваливали в огромную кучу все, что попадалось на глаза во дворах и лежало без присмотра, выводили скотину из хлева и привязывали ее к двери в избу. В Рязанской губернии такие действия проделывали для того, чтобы узнать, где живет колдун. По народным убеждениям, обычный человек относится к молодежным шалостям без обиды и злобы, как принято в традиции; колдун же обязательно выйдет из дома, чтобы разогнать молодежь.

Упоминаемой в купальских песнях и рассказах о древности, но давно ушедшей в область преданий является такая архаичная особенность ночи на Ивана Купала, как снятие запретов на любовные отношения между мужчинами и женщинами. Разгул купальской ночи так осуждался в Слове св. Иоанна Златоуста: «Жена на игрищах есть любовница сатаны и жена дьявола. Ибо пляшущая жена многим мужам жена есть. А что мужи? После пития начинают плясание, а их по плясании начаша блуд творити с чужими женами и сестрами, а девицы теряют свою невинность».

Невольное нарушение установленных традицией брачных норм,

опасность которого предполагается в связи с обычаем, допускающим свободу отношений между представителями полов, является одним из мотивов купальских песен о брате и сестре, о свекре и снохе. У восточных славян были широко распространены песни о стремлении брата убить сестру-соблазнительницу и о превращении в траву или цветок Купалы вступивших в брачную связь брата и сестры, не знавших о своем родстве. Эти сюжеты об инцесте, по мнению исследователей, восходят к архаичному мифу о брате и сестре — близнецах, один из которых связан с жизнью и огнем, а другой — со смертью и водой. В некоторых купальских песнях мотив огня — воды связывается с сюжетом о взаимоотношения свекра и снохи:

Как на горушке, на горы,  
На высокою, на крутой,  
На высокою, на крутой,  
На раздольице широкой  
, На раздольице широкой,  
Жарко дубьё горело,  
Жарко дубьё горело,  
А в том жару свекор мой,  
А в том жару свекор мой,  
Пойти дубье тушити,  
Пойти дубье тушити,  
Решетом воду носити,  
Решетом воду носити,  
Своего свекра решати.

Купальский праздник издревле был одним из самых ярких и почитаемых у восточных славян. Большая часть его архаичных элементов, имеющих сугубо языческий характер, сохранялась на протяжении веков.

## **Кострома**

В русской культурной традиции Кострома — сезонный мифологический персонаж, являющийся воплощением весны и плодородия. Он известен также украинцам, у которых именуется Кострубом или Кострубонькой. В календарной обрядности Кострома

выступает как главный персонаж ритуалов троицко-купальского цикла.

И русское, и украинское имя восходят к слову «костра» («костерь», «кострика»), которое в восточнославянских диалектах означает «остатки культурных растений после их обработки», «жесткие части растений», «непригодные для употребления растения и их части».

Обряды с Костромой, приуроченные к некоторым значимым датам весенне-летнего периода, были известны во Владимирской, Костромской, Нижегородской, Пензенской, Саратовской губерниях. Обычно обрядовое действие совершалось в конце все-святской недели — в воскресенье, называемое в разных местных традициях «русальным», «петровским», «всесвятским заговеньем», — или в петровское заговенье; реже он приурочивался к Троице или Духову дню.

Образ Костромы создавался посредством изготовления чучела из растительного материала, что соотносится со значением имени персонажа, или обряжения человека. В последнем случае Кострому чаще всего изображала девушка или молодая женщина, которую выбирали участники обряда, иногда — парень, ряженный молодой девушкой. Особенностью облика Костромы являлось белое, с головы до ног, одеяние, а атрибутом персонажа была зеленая ветвь дуба.

Антропоморфное чучело из обмолоченного ржаного снопа или просто из соломы изготавливали в основном девушки и молодки, иногда — при участии парней. В Саратовской губернии в некоторых местах для создания основы чучела использовали донце от прядильного гребня. На чучело надевали женскую рубаху, пояс, платок, башмаки; в костромской традиции его облачали в нарядный сарафан молодницы, недавно вышедшей замуж. В Муромском уезде Владимирской губернии чучело одевали в костюм молодого мужчины. Характерной особенностью наряда Костромы, изображаемого как человеком, так и куклой, было украшение его зеленью и цветами.

Изготовление чучела Костромы сопровождалось исполнением песен, в которых рассказывалось о Костроме — дочери костромского купца, о ее богатстве и красоте, о пире в доме ее отца, после которого она «с винамаку» расплясалась и вдруг повалилась и умерла. В Самарской губернии сцена смерти разыгрывалась двумя участниками обрядового действия: изображавший Кострому — знаком его была зеленая ветвь — «умирал» при появлении другого, ряженного в маску «Смерти» с атрибутом в виде сухой ветви.

Соответственно названию — «похороны Костромы» — обряд относился к типу «проводов-похорон». Кострому — чучело или лежащего

неподвижно человека — под пение песен с поклонами укладывали в «гроб», представлявший собой носилки, колоду, корыто или простую доску. «Покойника» носили по селу, иногда обносили вокруг церкви и затем несли к реке, в поле или лес. Шествие с Костромой имело характер инсценированной похоронной процессии в пародийном стиле. Девушки и молодые женщины, несшие «гроб», покрывали головы белыми траурными платками, другие «оплакивали» «умершую»:

Кострома, Кострома,  
Ты нарядная была,  
Развеселая была,  
Ты гульливая была!  
А теперь, Кострома,  
Ты во гроб легла  
И к тебе ль, Кострома  
Сошлись незваные сюда  
Стали Кострому  
Собирать, одевать,  
Собирать, одевать  
И оплакивать

Парни, возглавлявшие процессию, рядились священниками, «поп» махал «кадиллом» — старым лаптем или камнем на веревочке. Если Кострому представляли в мужском облике, то за «гробом мужа» следовала его «жена», которая причитала: «Батюшка Костромушка, на кого ты меня покинул! Закрылись твои ясны оченьки» В некоторых песнях о Костроме упоминаются и другие ее «родственники»: мать, сын, кума.

На берегу реки или в лесу «гроб» с Костромой устанавливали под березой. Во Владимирской губернии участники обряда делились на две группы, одна из которых окружала Кострому и старалась защитить ее, другая же стремилась выкрасть и разорвать чучело. Борьба практически всегда заканчивалась похищением Костромы. В Саратовской губернии, где в сцене смерти участвовал ряженный Смертью, молодежь защищала еще «живую» Кострому, весело кружащуюся в хороводе, от посягательств Смерти, которая появлялась со стороны леса. Но и в этом случае Кострома «погибала».

Обряд завершался ритуальным разорением соломенного чучела и потоплением его в воде или насильственным купанием ряженного в

Кострому. После растерзания чучела с него обычно снимали предметы его убранства и лишь затем топили. В селениях вблизи г. Мурома при этом припевали:

Костромушка, Кострома,  
Куда твоя голова?  
К бесу, к бесу,  
В омут головой!

В некоторых местах «гроб» с Костромой оставляли в лесу. В Саратовской губернии Кострому на носилках выносили в ржаное поле и там просто вываливали и оставляли на меже.

Обычно заключительная часть обряда сопровождалась безудержным весельем, совместным купанием молодежи, играми. В некоторых вариантах ритуала всеобщая радость объяснялась «воскресением» Костромы после «смерти».

В народном сознании ритуальные похороны знаменовали собой переход от весны к лету. Не случайно в текстах обрядовых песен слово «весна» нередко используется как синоним Костромы:

Костромушку да наряжали  
Девки весну провожали  
Пройдет весна, да Троица,  
Все забавы скроются.

Значение обряда связано с идеей весеннего возрождения сил природы. Его исполнение являлось магическим действием, направленным на получение урожая, а сама Кострома воспринималась как символ плодородия. С идеей плодородия соотносится эротический элемент в образе Костромы, свойственный большинству сезонных персонажей троичко-купальского цикла и более ярко выраженный в украинской традиции: при создании чучела Коструба, зачастую изображавшего мужчину, подчеркивались его половые признаки. Кроме того, с идеей продуцирования плодородных сил и обеспечения урожая связан мотив вызывания дождя, содержащийся в обрядах с участием Костромы и в сопровождающих их текстах. Так, во Владимирской губернии над Костромой во «гробе» пели:

«Спишь ли, милая Костромка,  
Или чего чуешь?»  
Девушка-красавица  
Водичку носила,  
Дождичку просила:  
«Создай, боже дождя,  
Дождичка частого,  
Чтобы травоньку смочило  
Костроме косу острую притупило»

Как это часто бывает в традиционной культуре при изживании значимости обряда и утрате его магического значения, «похороны Костромы» во многих местностях потеряли временную приуроченность к своим календарным срокам и превратились в игру, зачастую детскую, с игровым персонажем Костромой. Вместе с тем в игровых текстах сохранились детали, отражающие связь образа Костромы с архаичной и важной для мифологического сознания идеей цикличности жизни — как человека, так и растений. В игровых вариантах, достаточно редких, содержится сценарий полного жизненного цикла персонажа. Тексты же некоторых игр с участием Костромы представляют собой описания технологических процессов обработки культурных растений. Так, в детской игре, записанной в Херсонской губернии, Кострубонька, находясь в центре круга участников, изображает все процессы обработки земли (пахоту, боронование), сева и уборки хлеба (жатву, вязание снопов), а также обработки зерна (обмолот, помол). После всего сделанного Кострубонька умирает, и его тащат в ров. Аналогичен сюжет брянской игры, где Кострома демонстрирует все приемы обработки волокна: она его мочит, мнет, треплет, чешет, прядет, затем снует нитки, навивает их на ткацкий стан, ткет, и, наконец, мочит и колотит холст. Закончив работу, Кострома заболевает, соборуеться и умирает, но затем вскакивает и начинает танцевать.

Игра в Кострому имеет более широкое географическое распространение, чем сохранявшийся на рубеже XIX–XX веков земледельческий ритуал.

**Масленица**

Масленица как сезонный персонаж у славян являлась воплощением плодородия и вместе с тем зимы и смерти. Изображение же Масленицы, которое находилось в центре внимания крестьянской общины в течение всего масленичного цикла, воспринималось как символ праздника.

Масленица относится к типичным языческим празднованиям, посвященным смене времен года и, в этой связи, значимым для крестьянского сознания. Первые сведения о Масленице с описанием всего того, что происходило в ее временных рамках, можно найти в письменных источниках не ранее XVI века, хотя Мясопуст, как еще называлась Масленичная неделя, упоминался уже в Несторовской летописи при описании эпидемии язвы в Киеве в 1090 году. Название «Масленица» очевидно связано со спецификой пищи, употреблявшейся во время праздничного периода: это большое количество жирной масляной пищи, приготовленной из молочных продуктов. Название же «Мясопуст» соотносится с запретом на употребление в течение Масленичной недели мясной пищи.

Масленица относилась к числу аграрных праздников, составлявших подвижную часть народного календаря. Сроки ее проведения зависели от даты Пасхи — за 56 дней до нее — и предшествовали началу Великого поста. Это соответствовало примерно второй половине февраля — началу марта, то есть времени, близкому к моменту весеннего равноденствия.

Первоначально масленичные действия соотносились с началом Нового года, приходившегося, согласно системе летоисчисления в Древней Руси, на март. Богатая масленичная еда, ее подчеркнутая избыточность, по всей видимости, имели непосредственное отношение к так называемой магии первого дня, в данном случае — Нового года. Вместе с тем Масленица очевидно приходилась на момент стыка холодного и теплого времен года и стала восприниматься как праздник проводов зимы и встречи весны. Древние языческие ритуальные действия встречи весны были направлены на ее приближение, на стимулирование оживления природы после дня весеннего равноденствия.

Помимо обязательности обильного угощения Масленица включала в себя широкий, но четко регламентированный комплекс правил, обрядовых действий и развлечений. В ней переплелись ритуалы аграрного и семейного характера, имеющие по отношению друг к другу взаимозависимое значение. Наиболее важными элементами, составлявшими суть праздника, были следующие: поминальные обряды, связанные с культом предков; обычаи, относящиеся к чествованию молодоженов (смотры и окликание пар-первогодков, гостевание их у родственников и знакомых и др.);

масленичные развлечения (катание с ледяных гор и на лошадях, кулачные бои, в ряде местных традиций — строительство снежных городков и т. д.), некоторые из которых имели ритуальное значение; обряды встречи и проводов Масленицы, включающие зажигание костров, «похороны» Масленицы, создание масленичных поездов, ряженье.

Порядок проведения Масленицы и акцент на тех или иных обрядовых составляющих в разных местностях имел свои особенности. В северных губерниях основное внимание уделялось семейной обрядности, касающейся молодоженов и молодежи вообще. В центральных, поволжских и южнорусских губерниях большее развитие получили ритуалы проводов Масленицы.

Масленица воплощала сытость, довольство, веселье и разгул, с чем связано традиционное величание ее «широкой», «разгульной», «обжорой», «пьяницей». Участники уличных гуляний, характеризуя изображение Масленицы, кричали: «Толстая масленица. Блинов объелась, обожралась!» А в обрядовых песнях ее эпитетами были «широкорожая», «полизуха», «блиноеда», «жи-роета» и подобные. Чтобы в наступающем хозяйственном году сопутствовали удача и благополучие, следовало «потешить масленицу» — щедро ее встретить и достойно проводить. В народе говорили: «Хоть с себя что заложи, а масленицу проводи». Считалось, что если не отдать дань празднику, то в течение года будут преследовать нужда да горькая беда.

Название Масленицы как календарного праздника было перенесено на символический антропоморфный персонаж, который крестьяне радостно встречали в начале масленичной недели, а в воскресенье — провожали. Масленицу изображали в виде чучела из растительного материала. Установленное в месте, где обычно происходили гуляния, оно в течение недели было центром, около которого устраивались катания с гор, многочисленные игры и увеселения всех жителей селения. А по истечении масленичных празднований оно становилось главным персонажем важного земледельческого обрядового действия. Этот персонаж мог быть представлен не только в виде чучела, но и ряженым человеком, исполнявшим в обряде ту же роль.

Изготовление чучела Масленицы и обряд его «проводов-похорон» были известны почти на всей русской территории; сожжение чучела редко встречалось лишь на Русском Севере и в поволжских районах.

Как правило, масленичное чучело делали молодые замужние женщины и девушки, собиравшиеся для этого в доме какой-нибудь пожилой крестьянки. Только в некоторых местах в Сибири этим



приготовлением, кроме женщин, занимались и молодые парни. При этом солому для «тела» Масленицы и все предметы ее убранства было принято собирать из разных домов или покупать в складчину, чем подчеркивалась причастность общедеревенской Масленицы к каждой крестьянской семье.

Обычно чучело делали в виде фигуры в человеческий рост, имевшей женский или мужской облик. В качестве основы использовали сноп соломы, который могли закреплять на деревянной крестовине. К основе веревкой привязывали голову и руки из жгутов соломы и прикрепляли большую грудь из пучков пеньковых очесов. Приготовленное чучело обряжали в женскую одежду — сарафан или поневу, в зависимости от того, какой комплекс костюма бытовал в данной местности, рубаху, платок. Наряд Масленицы был обязательно старым, из ветхой и рваной одежды, иногда на нее надевали еще шубу, вывороченную мехом наружу. В некоторых местах основу из соломы просто обматывали тряпками так, чтобы «читались» части тела. Иногда на соломе рисовали углем глаза и рот, а в качестве носа втыкали морковку.

При изготовлении масленичному персонажу старались не просто придать форму человеческого тела, но и подчеркнуть половые особенности: если Масленицу делали в женском облике, у нее обязательно изображали гипертрофированную грудь, если же в мужском — к основе специально приделывали изображение фаллоса. Атрибутом чучела Масленицы были сковорода, помазок и блин как символы скоромной пищи и масленичных гуляний. Кое-где в Пермской губернии Масленицу изображали в виде деревянной статуи, в Калужской — в качестве основы изображения использовали деревянный толкач или бревно, а в некоторых деревнях на Псковщине роль Масленицы играла снежная баба. Кроме основного названия персонаж могли наделять и личным именем — Авдотья, Гаранька, Полюшка. В Нижегородской и Вологодской губерниях чучело называли «бабой», или «бабкой», а на Брянщине — «покойником».

В некоторых местностях в обрядах встречи и проводов Масленицы роль главного персонажа мог исполнять специально выбранный человек, ряженный соответствующим образом: в разномастную мужскую или женскую одежду, ветхую и рваную. В Московской губернии ряженный, которого сопровождала шумная толпа односельчан, выезжал с песнями и кривляниями в поле или в лес на лошади, запряженной в старые разваливающиеся сани и убранной рваными рогожами, мочалами, лаптями и подобными предметами. После инсценировки проводов Масленицы ряженный переодевался в обычную одежду, и затем все участники шествия возвращались в деревню. На Вологодчине ту же роль исполнял молодой

парень: он разъезжал на детских санках, в которые был запряжен маленький жеребенок в соломенной сбруе. В Пензенской губернии парня с помелом и кочергой в руках возили по деревне на двух перевернутых боронах, которые тянули телята и жеребята. На Владимирщине Масленицу изображал мужик, сидящий на колесе на верху шеста, который был закреплен в больших санях. В руках он держал бутылку вина и калач.

Если, с одной стороны, Масленица воплощала собой сытость и достаток, то с другой — она соотносилась с понятием старости, изжитости и смерти, что отражалось в таких обязательных деталях персонажа, как рваная и нелепая одежда, старые, ветхие сани для выезда и другие атрибуты, в именовании его «бабкой», «покойником», а в витебской традиции — «дедом», а также непосредственно в ритуале «проводов-похорон» Масленицы.

Встреча Масленицы в некоторых местах представляла собой особый ритуал, состоящий в почетном ввозе приготовленного чучела в селение из-за околицы в сопровождении большого количества людей. Праздник начинался на возвышенном месте в деревне или на специально возведенной катальной горе. Первыми Масленицу встречали дети и молодежь. Они закликали «дорогую гостью»:

О, мы Масленицу устречали,  
Устречали, лёли, устречали,  
Мы сыр с масельцем починали...  
Мы блинкам гору устиляли...  
Сверху масельцем поливали...  
Как от сыра гора крута...  
А от масла гора ясна...

В некоторых местностях перед началом масленичных катаний с горы на ее вершине кто-либо произносил шуточный приговор: «Масленица тонка, высока, поджара, на катушку прибежала. Подхватили молодцы, посадили на санки, скатили больно далеко, поглянулось очень хорошо». После того как приветствия были пропеты и проговорены, сани с чучелом Масленицы спускали вниз с горы, что сопровождалось визгом и хохотом всех собравшихся: «Приехала Масленица! Пришла Масленица!» Девушки и дети начинали кататься с горки, и с этого момента праздник считался начавшимся. Когда встреча Масленицы совпадала с зарождением нового месяца, говорили, что он «окунул рог в масло», и это, по народным

поверьям, считалось хорошим предзнаменованием — сулило богатый урожай.

Проводы Масленицы, приуроченные к последнему дню праздника — вечером в Прощеное воскресенье, иногда в Чистый понедельник — представляли собой еще более развернутое обрядовое действо. В южных и центральных губерниях России оно включало специальный масленичный поезд из лодок, саней и большого количества ряженных персонажей. В иных местах масленичный поезд насчитывал до нескольких сот лошадей. Главным действующим персонажем в поезде являлось масленичное чучело или изображавший Масленицу человек. Поезд объезжал всю деревню, при этом все сопровождавшие его громко пели, смеялись и кричали; затем Масленицу увозили за околицу, а там чаще всего разрушали и разбрасывали по полю, засеянному озимыми, либо сжигали; в редких случаях закапывали в землю или топили в проруби на реке. Любой из способов уничтожения чучела мог называться «похоронами Масленицы».

В сожжении масленичной куклы обязательно принимали участие все жители села или деревни, но главным исполнителем ритуала являлась молодежь. Приготовление костра девушки сопровождали жалобной песней:

Шли, пошли солдатушки из-за Дона,  
Несли ружья заряжены,  
Пускали пожар по дубраве,  
Все елки, сосенки погорели  
И сама масленица опалилась

После этого парни поджигали костер, куда все бросали остатки скоромной пищи масленичного периода — блины, лепешки, яйца. После того как огонь прогорал, парни, девушки и дети начинали прыгать через тлеющие головешки. На Алтае молодежь ездил по ним верхом на конях или на дровнях, стараясь разбрызгивать вокруг как можно больше искр. В это время пели специальную песню:

Прощай, Масленица,  
Пересмешница.  
Тырь, тырь, монастырь!  
Ты лежи, лежи, старуха,  
На осиновых дровах,  
Три полена в головах.

Ура!!!

Парни и девушки катались по снегу около костра. Угли старались разбить как можно мельче и далеко раскидать вокруг или закапывали в снег, полагая, что эти действия обеспечат хороший урожай.

В ряде южно-, средне-, западнорусских и поволжских губерний проводы Масленицы носили характер ярко выраженных «похорон» карнавального типа. Их главными участниками были девушки или парни, исполнявшие разные роли. Некоторые из них изображали «похоронщиков», неся по деревне на плечах или на полотенцах корыто, деревянную люльку, носилки или специальный деревянный ящик-«гроб», в котором находилось чучело Масленицы. Кто-либо из участников «похоронной» процессии, облаченный в ситцевую «ризу», с подвязанной бородой из очесов пеньки или шерсти, изображал попа. «Поп» шел за «гробом», размахивая «кадиллом» в виде половника, помазка от блинов или старого лаптя. Замыкала шествие группа «плачущих» «по хорошему покойничку — с ногами, и с руками, и с телячьей головой». В некоторых деревнях роль Масленицы мог исполнять живой человек, завернутый в белую простыню. Обойдя свою деревню, процессия часто направлялась в соседнюю, где ее уже ждали с угощением: выносили на улицу табурет и тарелку с блинами — «помянуть покойницу».

Сжигание чучела было преобладающим способом расставания с символом Масленицы, что, вероятно, объясняется наличием в масленичной обрядности русских такого обязательного элемента, как разжигание костров. Отсюда широко распространенное выражение «жечь Масленицу» применительно к масленичным кострам, хотя при этом далеко не всегда сжигали именно чучело Масленицы.

Так, на Русском Севере кульминацией проводов Масленицы являлось зажигание на возвышенном месте или на льду озера или реки большого ритуального костра. Как правило, для него выбиралось то же место, где происходила встреча Масленицы. Для сооружения костра каждая семья отдавала старые, вышедшие из употребления вещи: рассохшиеся кадушки, развалившиеся сани и дровни, изношенные лапти, части обветшалых плетней, солому из старых постелей, пустые смоляные бочки и колеса от телег, грабли и бороны без зубьев и подобное. Для масленичного костра детишки в течение всей недели собирали старые веники-голяки, солому, оставшуюся от осеннего обмолота, и другой хлам. Они обходили все дворы в селении со специальной песенкой:

Ельник, березник —  
На чистый понедельник  
Уж то ли не дрова:  
Осиновы дрова,  
Березовы дрова,  
Подавайте нам сюда,  
На масленицу, на горельщицу

В центре костра зачастую укрепляли высокий шест с колесом, смоляной бочкой или снопом соломы. Вечером в Прощеное воскресенье костер разжигали, а когда он прогорал, все расходились по домам.

В некоторых местностях Центральной России и Сибири костры в масленичных обрядах заменяли насаженные на шесты и подожженные снопы соломы. Жители с такими факелами ходили по деревне и вокруг нее, устанавливали их вдоль дорог за пределами селения, где пела и плясала молодежь. В Вологодской губернии дети бегали по деревне с горящими «помозками» — пучками соломы или пакли, накрученными на палки, или возили на санках-дровешках горящие веники-голяки, которые затем бросали догорать за околицей. Во многих местах знаком расставания с Масленицей служило сбрасывание или скатывание с высокого места или с берега реки подожженного тележного колеса с привязанными к нему вениками или пучками соломы, от которых в разные стороны сыпались искры.

Обряд проводов Масленицы как воплощения изживающей себя зимы и ритуальное разжигание костров имели очистительное значение: в огонь бросали старые вещи и остатки скоромной масленичной пищи, что символизировало избавление от прошлого и переход к новому времени года; через огонь как очищающую стихию прыгали. С идеей очищения связывались также громкий смех, крик, шум и даже непристойная брань участников прово-дов-«похорон», а также исполнение специальных обрядовых песен. Кроме того, «похороны» Масленицы, как и некоторые другие обычаи праздника, имели продуцирующее и, прежде всего, аграрно-магическое значение. О связи масленичных обрядов с земледелием свидетельствует, в частности, обычай имитации сельскохозяйственных работ и подсобных занятий крестьян во время встречи и проводов Масленицы. Так, в некоторых местах в Сибири мужчины — участники масленичных поездов — в игровой форме выполняли движения, характерные для разных видов работ, как мужских, так и женских:

«пахали» и «боронили» снег, «сеяли хлеб», «ловили рыбу», «отбивали косы», а также «жали», «мяли лен», «пряли пряжу», «стирали в корыте белье» и т. д.

С магией продуцирования роста культурных растений традиционно связывались масленичные катания с гор, которые воспринимались не просто как развлечение, но как ритуализованное действие. Первыми обычно начинали кататься девушки — по одной или группами, и обязательно на донцах от прялок. За девушками, под смех и свист зрителей, к катанию приступали замужние женщины. Считалось, чем дальше проехать на донце, тем лучше в новом году будет урожай льна. И лишь после так называемого катания «на долгий лен» горка предоставлялась всем присутствующим.

Само уничтожение Масленицы осмыслялось как один из этапов вечного круговорота сил в природе, на что указывают объяснения исполнителей обряда: «...жгли Масленку, чтоб хлеб рос, чтобы на следующий год было что поесть, чтобы лен родился». Во многих ритуальных песнях звучит также мотив воскрешения самой Масленицы:

О, мы Масленицу прокатали,  
Прокатали, люли, прокатали,  
Дорогую свою потеряли <...>  
И мы в ямочку закопали <...>  
Белым ручушкам прикляскали <...>  
«Лежи, Масленица, до налетья <...>  
Пока придет добра слетья»  
А на лето мы раскопаем <...>  
И обратно ее раскатаем

С аграрным значением масленичных празднеств связан комплекс поминальных обрядов. В субботу накануне масленой недели поминали умерших: пекли блины и первый из них клали на божницу, слуховое окно или крышу; блины и другую обрядовую пищу приносили также на могилы, раздавали в церквах нищим и монашкам. В Прощеное воскресенье посещали кладбище и на могилах родственников оставляли угощение. Вечером же, садясь за стол, приглашали их разделить семейную трапезу, для чего не убирали накрытый стол до утра. Все эти обычаи отражают культ предков, которые, согласно мифологическому сознанию, могут способствовать желаемому урожаю.

Продуцирующее значение масленичной обрядности объясняется и наличием в ней ярко выраженного элемента эротизма. Помимо того, что само кукольное изображение Масленицы обычно наделялось гипертрофированными женскими или мужскими признаками, что вызывало соответствующую реакцию зрителей, в некоторых местных традициях в обрядах на первый план выступали действия участников, носившие именно эротическую окраску. Так, в Онежском уезде Архангельской губернии в последний день Масленицы по селу таскали на старых дровнях шлюпку, в которой лежал заголенный сзади и вымазанный суриком мужик. На реке Тавде распорядители «проводов» — Масленица и Воевода — раздевались догола и в присутствии всех собравшихся имитировали мытье в бане. В других местностях главный ряженный персонаж произносил торжественные речи, оголяя при всех «срамные» части тела. Показательно при этом, что на подобную роль обычно выбирали уважаемых в деревне людей, слывших хорошими знахарями или знатоками древних традиций.

Эротический элемент присутствовал также в многочисленных и разнообразных масленичных обычаях, связанных с молодоженами. Их валяли в снегу; бесконечно заставляли выкупать друг друга поцелуями; катали с гор на шкурах животных и санях, перед чем они, по требовательному настоянию всех присутствующих, должны были неоднократно и долго целоваться, тем самым публично демонстрируя любовь и привязанность друг к другу. Лишь после этого молодых спускали с горки и при этом следили, чтобы сани отъехали как можно дальше, поскольку верили, что от длины их пробега будет зависеть качество льна нового урожая. После спуска с горы молодых зачастую поджидала «куча мала». Иногда молодых приглашали прокатиться в простых дровнях, но, как только они забирались туда, молодежь сразу же начинала наваливаться на них сверху, стараясь уложить пару на самое дно саней. К Масленице приурочивался и обряд знакомства деревенской молодежи с молодоженами, называвшийся «целовальник» и имевший явно эротический характер: в субботу на масленичной неделе подвыпившие парни ездили целовать молодухек, вышедших замуж в этом году. Каждая из них должна была поднести гостям по ковшу пива, и каждый, выпив, трижды целовался с ней. Повышенное внимание к молодоженам не было случайным: по народным представлениям, их репродуктивные способности и потенциальная плодовитость с помощью приемов имитативной магии могла быть сообщена земле, что должно было обеспечить богатый урожай.

Продуцирующее значение масленичной обрядности распространялось не только на сельскохозяйственную сферу крестьянского бытия, но и на жизнь

конкретного человека. Так, участие молодоженов в ритуалах масленичного периода было направлено на общественное признание их статуса как взрослых семейных людей. Масленичные развлечения молодежи давали возможность парням и девушкам присмотреться и проявить симпатию друг к другу, способствуя тем самым формированию брачных пар следующего свадебного сезона.

К концу XIX — началу XX веков масленичная обрядность с ее первоначальной аграрной направленностью по большей части утратила свое ритуальное значение, сохранив, однако, присущую празднику игровую сторону, имеющую ярко выраженный языческий облик.



## Часть третья

# НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ



### Глава 1

## ПРИРОДНЫЕ СТИХИИ И ОБЪЕКТЫ

*Мать-сыра земля. — Вода. — Огонь. — Ветер. —  
Вихрь. Мороз. — Камень. — Дерево*

С древних времен человек почтительно относился к силам природы, от которых в значительной степени зависело благополучие его жизни. В мифологическом сознании природные стихии персонифицировались и одухотворялись, воспринимались как живые. Им поклонялись и приносили жертвы, к ним обращались с просьбами и ждали от них помощи. Отношения мира природы и мира человека, или мира культуры, складывались как равноправные и существовали в форме постоянного диалога и взаимообмена, которые обеспечивались выработанными в веках обрядовыми практиками, системами норм поведения и запретов. Чтобы получить желаемое, человек строго придерживался предписаний, сложившихся в традиции. Нарушение же правил и запретов могло привести, по народным представлениям, к несчастью, болезни и даже смерти, причем не одного нарушителя, но всей общины в целом.

Архаичные представления о взаимоотношениях сил природы и людей нашли отражение не только в обрядах, запретах, предписаниях, но и в

фольклорных произведениях разных жанров: сказках, былинах, преданиях, легендах, мифологических рассказах, заговорах, пословицах, поговорках. В мифопоэтических текстах зачастую можно найти взывание о помощи к природным стихиям, наделенным, по поверьям, необычной силой. Это просьбы, касающиеся не только хозяйственной деятельности человека-земледельца, но и просьбы об излечении от болезни или несчастья, об устройстве личной судьбы. Вот пример заговора от тоски, где упоминаются три важнейшие в жизни человека стихии:

Вода-водица, Земля-землица,  
Небо-пучина,  
Сойми тоску-кручину  
С рабы Божьей (имярек).

Такое отношение к миру природы со стороны человека традиционной культуры сохранялось вплоть до рубежа XIX–XX веков, а в некоторых случаях и до нашего времени. В этой главе мы познакомимся с природными стихиями и явлениями, которые были существенны для земледельческих славянских народов, и в частности для русских крестьян.

### **Мать-сыра земля**

В народных представлениях земля осмыслялась как одна из основных стихий мироздания и как источник жизни всего живого, в том числе и человека. Отсюда древнее уважительное название ее «матерью-сырой землей». Восприятие земли как родительницы всех людей и каждого человека в отдельности сохранилось в нижегородском заговоре:

Гой еси сырая, земля матерая! Матерь нам еси родная, всех еси нас породила Мотив сотворения человека из земли сохранился в легендах: Шел по земле Господь Бог, а с ним дьявол. Ну, тот, который людей сомущает, и задумал он и Бога сомутить. И так и шли они. Им на пути стречаетца куча земли. «Кто, — говорит дьявол, — из нас сильнее, ты али я, покажем свою силу». Взял землицы, плюнул на нее, в руках повалял и сделал вроде как статуй, человека обрисовал. «Вот видишь, он на меня походит

(похож)», — говорит дьявол Иисусу Христу. Ну, подошел Иисус Христос к етой статуе. А она на полу лежит. Дьявол не мог ее уставить, штоб стояла. Так подошел Иисус Христос, взял капоч-ку самую земли на ладонь, на руку-

то, маленько слюней спустил, размешал эту грязь, да по губам и помазал этому-то статую. Потом в лицо дунул — дух доспел. Статуй-то и оживел, стал, поднялся и пошел. Дьявол-то и улетел. Тело-то в нас дьяволово, от земли, а душа-то Божова — она завсегда и после смерти уходит к нему обратно на небо. Важным в традиционном назывании является эпитет «сыра», указывающий на связь стихий земли и воды, представляющую собой необходимое условие для житнетворения. Неслучайно мотив напавания земли звучит в молитве, произносимой перед засевом поля, чтобы обеспечить урожай, то есть чтобы земля могла родить:

Батюшка Илья, благослови семена в землю бросать. Ты напои Мать-сыру землю студеной росой, чтобы принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом. В заговорах нередко встречаются формулы «земля — мать, небо — отец», «небо — ключ, земля — замок», свидетельствующие о восприятии неба и земли в мифопоэтическом сознании как супружеской пары. Это архаичное представление подтверждается замечанием летописца о языческих верованиях, сделанным в «Повести временных лет» (XII в.):

Паки же и землю глаголють матерью Да аще им есть земля мати, то отец им есть небо. В традиционной культуре к земле всегда относились с особым почтением, соблюдая все предписанные запреты и правила поведения с нею. У русских широко были распространены запреты плевать на землю, несвоевременно производить на ней полевые работы: копать, разбивать комья земли, вбивать в нее колья. По поверьям, земля от Воздвиженья до Благовещенья спит, и тревожить ее нельзя. Нарушение запретов даже одним человеком грозило бедой всей крестьянской общине: засухой, неурожаем и, следовательно, голодом и многочисленными смертями.

Был еще один день, когда беспокоить землю считалось грехом. Это Духов день, в который земля считалась именинницей.

Повсеместно на этот день приходился запрет пахать и боронить, копать и рыть ямы, втыкать колья. В Вятской губернии в Духов день крестьяне чествовали именинницу тем, что припадали на колени и несколько раз целовали ее. Здесь же бытовал обычай кормить землю: замужние женщины, в основном пожилого возраста, отправлялись в поле и устраивали в складчину трапезу, постелив скатерти прямо на земле. В течение трапезы часть блюд женщины с песнями разносили по полю, а старшая из них «кормила земельку». Она осторожно приподнимала верхний пласт земли и клала туда кусочки еды со словами: «Земля-именинница, дай нам урожай». В Духов день старались ходить по земле

босиком, а также есть и пить, сидя на ней. Во многих местах для предотвращения бед и избавления от них в храмах и часовнях служили молебны, совершали обходы полей с крестным ходом. Имениницей же земля считалась потому, что в Духов день, по поверьям, она была сотворена. В вятской легенде это описывается так:

Когда Господь составлял землю, злые духи сказали ему: «Мы не будем тебе помогать». А начальник их украл клочок земли и положил себе за щеку. Здесь у него земля начала расти быстро. От боли во рту он начал бегать и разбрасывать землю по сторонам; где упало много — встали горы, а где мало — обозначились бугры и холмы. Когда происходила на небе война и архангел столкнул дьявола на землю, чтобы он сквозь нее провалился, сверженный на лету изрыл землю своими рогами так, что по ней поделались лога и овраги. Повсеместно существовало поверье, что в Духов день до восхода солнца Мать-сыра земля открывает свои тайны. Чтобы их узнать, следовало помолиться Святому Духу и припасть ухом к земле, тогда можно «услышать клады». Но земные и подземные тайны могли узнать, по народным представлениям, только праведники и благочестивые люди.

Почитание земли прошло через многие века и долго сохранялось в крестьянской среде. Так, в Орловской губернии вплоть до начала XX века при ударе первого весеннего грома, который, по народным представлениям, открывал весенне-летний период, все бабы, перекрестившись, кланялись в землю и целовали ее.

В традиционном сознании земля наделялась женским началом, а плодоносящая земля соотносилась с беременной женщиной. Не случайно и день именин земли — Духов день — считался «бабьим праздником». Об этом соотношении свидетельствует также древний обычай, согласно которому семена в землю бросал, как правило, мужчина, и делал он это в обнаженном виде, так что посев символизировал собой соитие мужского и женского начал. В некоторых местностях этот обычай в несколько трансформированном виде (сеятель в первый день работы раздевался не полностью, а оставался в одной рубашке) сохранялся вплоть до рубежа XIX–XX веков. В период от посева до начала всходов в Приангарье, например, существовал запрет скакать по земле, поскольку, по общему поверью, земля в это время «брюхата». Нарушение запрета считалось большим грехом. В Тамбовской губернии при засухе обязательное участие в обряде вызывания дождя беременной женщины объяснялось именно тем, что она, как и земля, — будущая роженица. В Ильин день после молебна на кладбище беременную запрягали в соху и вели по полю, при этом мужчины помогали

ей, а сзади шли певчие.

Земле издревле приписывались очистительные свойства и магическая сила. Поэтому землю очень часто использовали при лечении разных болезней. Так, для лечения родимца землю брали на перекрестке, а от зубной боли в сырой земле искали мертвую кость. Земля с могилы, по народным представлениям, помогает избавиться от страха, тоски, болезни.

В случаях, когда все средства при лечении больного были исчерпаны и ничто уже не помогало от болезни, знахарка топила баню, приготавливала в корыте землю и вела больного человека в баню. Там она сначала распаривала больного, а потом прикладывала его к земле и говорила:

Мать сыра земля,  
Здоровья давай или к себе принимай.  
Это называлось «предавать земле».

А вот какие манипуляции совершали с землей при лечении от родимца: нужно сходить на перекресток, взять землю три раза в чашку со словами: «Земля с места, родимец на место». Дома до этого приготовить ложку и воду. Сделать ложкой восемь кругов в кастрюле и девятою вылить в чашку с землей. Затем водой из чашки умыться три раза, слева направо попрыскать воду из чашки и кастрюли. Вылить со словами: «От людей пришло, иди к людям». Выливать в три приема.

Многие заговорные тексты сохранили древние представления о необычных свойствах земли, которые человек старался использовать в лечебной практике с помощью магической силы слова. При лечении «прикоса» произносили следующий заговор, в котором земле приписывается безграничная сила:

Как родной земли-матушки никому не сломить,  
не своротить, не испортить,  
так и рабы Божьей (имярек)  
так не сломить, не своротить,  
не испортить, клеветнику,  
еретику камень дресвяный в зубы.  
Отныне, и до веку, и во веки веков.  
Аминь.

В заговорах в землю отсылаются все болезни и боли, например:

Как с гулей вода,  
с леса роса, с травы цветы,  
так вся боль в землю уйди.

С верой в силу земли были связаны некоторые важные для крестьянина традиционные обряды. К таковым относится опахивание, которое предпринималось в случаях повального мора скота. Во время этого обряда сохой взрывали землю вокруг всей деревни, при этом пласты земли должны были падать в сторону от селения, чтобы преградить болезням и смерти доступ к нему. Верили, что при опахивании поднимается и выходит сила земли, которая может устроить смерть. Обряд опахивания считался в народе самым надежным способом предотвратить или прекратить падеж скота. В некоторых местных традициях этот ритуал проводили ежегодно: в ночь на Ивана Купалу, когда земля, по народным представлениям, отдает всю свою силу, или в канун Духова дня, перед именинами земли.

В традиционном сознании земля воспринималась как чистая стихия и наделялась очистительной силой. Так, например, перед вспашкой, косью, жатвой и другими полевыми работами было принято совершать молитву, а перед сложением крестного знамения обязательно мыли руки. Поэтому, если в поле не было воды, каждый сначала обтирал руки о землю, а затем молился. Таким образом, обтирание о землю заменяло обмывание водой.

Очистительная сила приписывалась земле в обряде для изгнания болезней при прогоне стада через специально вырытый земляной туннель или через «земляные ворота».

К земле относились не только как к чистой и очищающей, но как к святой. Святостью земли в народе объясняется то, что она не держит в себе ничего нечистого. Так, она не принимает умерших колдунов и ведьм, и необходимы специальные обряды для того, чтобы эти нечистые покойники не выходили из могил. В крестьянской среде верили, что умерший, тело которого долго не разлагается в земле, был при жизни большим грешником, и мать-земля не принимает, не берет его к себе.

Чтобы не осквернить землю, в случаях смертельной опасности надевали чистое белье; то же касается и традиционного обычая специального приготовления одежды «на смерть». Погребальная одежда, по народным представлениям, должна быть обязательно новой и, соответственно, чистой.

Такое отношение к земле обусловило широко распространенное обращение к ней не только в ритуалах, но и в сложных житейских ситуациях, в частности при принесении клятв. Словесные клятвы типа «не видать мне сырой земли», «провалиться мне сквозь землю» или «чтоб я сквозь землю провалился» считались самыми надежными. По поверьям, «сквозь землю» проваливается вся нечистая сила от крестного знамения и «воскресной» молитвы. Если сын публично оскорблял мать, то бывал прощен ею и всем миром только тогда, когда при односельчанах давал клятву, смотря на небо, и, трижды перекрестившись, целовал землю. Таким же образом клялся каждый, кого подозревали в каком-либо тяжком преступлении: поджоге, краже скота и т. п. Нередко при клятве и божбе не только целовали землю, но и ели ее. Обман при клятве землей грозил, по народным представлениям, большой бедой и смертью. Целование земли и клятва ею были в обычае еще на рубеже XIX–XX веков.

Во многих местностях земля воспринималась в роли «судьи», когда между крестьянами возникали споры при разделе земляных участков. Если человек осмеливался пройти по законной, согласно его мнению, меже с куском дёрна, вырезанным на спорной земле, то тем самым доказывал свое право на участок. В Ярославской губернии для решения спора община приглашала старика, который помнил, каким был раздел земли при прежних поколениях. Он проходил по границе с положенным на голову вырезанным из дёрна крестом. В некоторых местах при спорах такого рода клялись, кладя землю в рот, за пазуху, на спину. Показательны слова, которые произносились в подобных ситуациях: «Пусть эта земля задавит меня, если я пойду неладно». Бытовавшее вплоть до конца XIX века решение споров о разделе земель именно таким образом существовало еще в Древней Руси, о чем свидетельствует упоминание письменного источника XI века: «и дерн отрезанный на главе покладя, присягу творит». На рубеже XIX и XX веков в межевых спорах вместо куска земли на голову стали класть икону, что еще раз подтверждает высокий статус земли в традиционном мировоззрении.

С поклонением земле и приписыванием ей божественного начала связан обычай «исповеди земле», распространенный у новгородских еретиков-стригольников в XIV веке и сохранявшийся у старообрядцев в XIX веке.

Особое отношение всегда было к родной земле, то есть той, где родился человек. Уезжая на долгий срок из дома или переселяясь в новые края, крестьяне обязательно брали с собой родную землю. Нередко ее зашивали в ладанку вместе с ладаном и носили на груди рядом с нательным

крестом в качестве оберега от болезней. Верили также, что ношение с собой родной земли избавит человека от иссушающей тоски по родине. Приезжая на чужбину, чтобы чувствовать себя, как дома, на землю высыпали горсть привезенной с собой родной земли, ступали на нее и говорили: «По своей земле хожу». На новом месте родную землю добавляли также в воду, считая, что последняя станет такой же вкусной, как дома. Во время похорон на чужой стороне для родственников умершего было большой отрадой, если они имели возможность бросить в могилу горсть земли с родины.

В Костромской губернии, когда покупали скотину в другом селе, то в поле поворачивали ее головой в ту сторону, где она куплена, брали из-под ее передней левой ноги комок земли и натирали ею морду, другой комок подвязывали в тряпице под яслями. Все это делали в надежде на то, что скотина не будет скучать по своему прежнему стаду и не уйдет из дома. В Саратовской губернии подобным образом приглашали домового при переезде в новый дом: горсть земли из-под печи в старой избе высыпали под печь новой.

Народные представления о земле противоречивы. С одной стороны, она наделяется признаком чистоты, плодородия, добра и прочими положительными характеристиками, что оказывается важным и используется в традиционной обрядовой практике. С другой стороны, земля оказывается вместилищем и всего злого, нехорошего, грязного, о чем, например, рассказывает легенда о появлении зла на земле:

Раз дьявол просит у Бога: «Дай мне земли, ну хоть половину». — «На что тебе?!» — спрашивает Бог. — «Надо мне», — говорит дьявол. — «Не дам», — говорит Бог. — «Ну так хоть десятину!» — «Не дам!» — «Ну с полдесятины!» — «Не дам!» — «Ну так хоть четверть одну!» — «Не дам!» — «Ну дак уж осьминник-то уж можешь дать!» — «Нет, и этого не дам!» — Дьявол взревел: «Так дай хоть кол воткнуть!» Бог подумал: «Что с этого будет? Дам ему!» Ну и дьяволу тоже — куда деваться?! Бог говорит: «Бери!» Дьявол заострил кол, пожег его в конца, маленько обуглил, и воткнул. Потом взял да выдернул обратно. Ну, из дыры тот же час повалил дым, смрад. Пovýлезли разные лягуши, жабы, комар-мошка, паут, ну всякий гнус, сказать. Ну, и всякое зло и болезни от того пошли на земле. Бог на него взревел, взокричал. Дьявол испужался и дыру заткнул тем же колом. С тех-то пор на земле и есть болезни и зло. Оно ни убывает, ни прибывает. Сколь вышло, столь и есть. Несмотря на подобные противоречия, очевидно, что почитание земли существовало многие века даже после принятия христианства. Более того, с укреплением православия



на Руси в народном сознании культ Матери-сырой земли стал соотноситься с почитанием Богородицы и оказал на него значительное влияние. О сближении образов Матери-земли и Богородицы свидетельствует конкретный случай, произошедший во время сильной засухи в 1920-е годы в Переславль-Залесском уезде Владимирской губернии: крестьяне, в отчаянии разбивавшие на пашне сухие комья земли, были остановлены женщинами, которые объяснили запрет тем, что «те бьют саму мать Пресвяту Богородицу». В некоторых местностях начало сева знаменовалось обрядами почитания Богородицы. Так, в Забайкалье перед началом сева зажигали свечи у иконы и трижды читали молитву Богородице как «подательнице плодов земных». Чтобы урожай был хорошим, в Благовещенье икону Богородицы ставили в семена, приготовленные для посева.

Среди православных крестьян широко было распространено представление о том, что у человека есть три матери: первая — Пресвятая Богородица, которая родила Спаса всего мира, вторая мать — Земля, от которой все созданы и в которую все вернутся после смерти, и третья мать — та, что в утробе носила и родила. Поэтому в народной среде сформировалось резко отрицательное отношение к матерной ругани, которая считалась оскорблением как женщины, так и Земли и Богоматери. До сих пор в народной традиции существует представление о том, что при матерной брани Божья Мать падает и бьется об землю.

## **Вода**

Вода, как и земля, в народных представлениях является одной из основных стихий мироздания. В космогонических мифах многих культурных традиций вода выступает в роли первоначального хаоса, из которого формируется мировое пространство. Так, в украинской легенде, сохранившей это архаичное представление, рассказывается, что «с самого начала не было ни неба, ни земли, а была только тьма и вода, а Бог летал святым духом по-над водою».

Мотивы возникновения водных объектов нередко встречаются в фольклорных текстах, содержащих мифологический пласт повествования, в частности в сказках и былинах. Так, в былинке о женитьбе Дуная из крови богатырских персонажей — Непры и Дуная — образуются одноименные реки. А в сказке о Царь-девице реки текут с «мезинного пальца» или точатся с рук и ног героини, представляющей собой не что иное, как землю

в антропоморфном облике.

В легендах реки олицетворяются и наделяются человеческими характерами. Такова, например, история о реках Волге и Ва-зузе, поспоривших между собой о первенстве. Реки решили, что нужно лечь спать, и та из них, которая встанет раньше и добежит до Хвалынского моря, та и будет старшей. Вазуза встала ночью и неслышно побежала ближней прямой дорогой. Волга же, проснувшись позже, неторопливо отправилась в путь, но в тверском городе Зубцове она догнала соперницу, и ее грозный вид вынудил Вазузу признать себя младшей сестрой. Она попросила Волгу принять ее к себе на руки и донести до Хвалынского моря. В действительности Вазуза весной вскрывается раньше Волги и будит ее своим ледоходом.

У славян, в том числе и у русских, широко было распространено представление о том, что водное пространство — река, море, океан — является границей между миром живых и миром мертвых. Пограничная, посредническая функция водных объектов использовалась во время обрядов, требующих контакта с потусторонними силами. Таковы, например, гадания, при которых девушки слушали свою судьбу у проруби или около колодца, высматривали ее в сосуде с водой. Символом потустороннего мира, в котором известны судьбы людей, и посредником в святочных подблюдных гаданиях являлась вода, специально принесенная в полночь из проруби или колодца: каждый из гадающих опускал свой предмет в блюдо с водой и, когда его вытаскивали оттуда под ту или иную подблюдную песню, узнавал судьбу на следующий год. Во время троицких гаданий с пусканием венков по воде девушкам их судьбу «сообщала» река: если венок утонул, значит, быть смерти; если прибился к своему берегу — остаться в девушках, если пристал к чужому берегу — к замужеству.

О том, что через проточную воду возможна связь с иным миром, верили повсеместно. Так, в Калужской губернии в день Сорока мучеников (9/22 марта) дети пускали по воде обрядовое печенье в виде птичек — «жаворонков», чтобы не умирали люди. Если кутья — обрядовое новогоднее блюдо — получалась бледной или подгоревшей, с большими трещинами на верхней корочке, или горшок с ней трескался в печи, это символизировало неудачу и беды в следующем году. В таком случае хозяева старались откорректировать свою судьбу, для чего кутью не ели, а бросали в колодец: в народном представлении это действие, по-видимому, было направлено на перераспределение судьбы, происходящее в потустороннем мире, каналом связи с которым служила вода в колодце. Старые иконы со стершимися ликами, как священные предметы, никогда не сжигали, а

«пускали на воду». В традиционной лечебной практике по реке в иной мир отправляли болезни, неприятности, «горе-тоску». Так, в Архангельской губернии на реке Пинега так избавлялись от тоски, если она одолевала:

Рано утром надо пойти на реку и мыть лицо тыльной стороной ладони, приговаривая:

Река Пинега, куда ты текёшь-бежишь?  
Я теку-бежу в пучину-море.  
Унеси с рабы Божьей (имярек) кручину-горе.

Водные объекты в народной традиции воспринимались также как место обитания душ умерших и нечистой силы. С представлениями о том, что после смерти человека его душа находится в воде, связаны традиционные запреты использовать воду, имеющуюся в доме в момент смерти. У русских, как и у многих других славянских народов, в этой связи было принято после выноса покойника из дома выливать воду из всех сосудов и переворачивать их. На Русском Севере специально рядом с умирающим ставили чашу с водой и наблюдали: если вода заколыхалась, считали, что душа вышла из тела и погрузилась в воду. И затем в течение сорока дней, пока душа еще пребывает на этом свете, для нее ставили на окне около красного угла чашку с водой и вешали полотенце, чтобы она могла вытереться.

По поверьям, в воде живут такие мифологические существа, как водяной, русалки, шуликуны, черти и подобные. Поэтому перед купанием было принято креститься и осенять крестом воду. Церковное освящение воды, по народным представлениям, имело целью изгнать из нее бесов. Основные дни освящения воды в рамках церковного календаря, важные также для крестьянского сознания — Крещение Господне (Богоявление), канун Пасхи и

Ивана Купалы, Мокрый Спас (1/14 августа). Освященной воде приписывали магические свойства и хранили ее, особенно крещенскую воду, в течение года, используя в очистительных обрядах (окропляли домочадцев, скотину, дом и хозяйственные постройки) и лечебной практике от различных болезней.

С древних времен у славянских народов известно почитание водных источников. Во многих древнерусских письменных памятниках встречаются упоминания о жертвоприношениях воде, молениях возле нее, гаданиях, заключении браков и союзов, принесении клятв. Поклонение

священным источникам и колодцам сохраняется до настоящего времени. Вода в таких источниках обычно не замерзает даже зимой, а летом в палящий зной остается холодной, чистой и прозрачной. Около святых источников обливаются водой, совершают к ним паломничества по завету. Общеизвестны запреты опускать в них ноги, купаться или брать воду для стирки.

Большей частью возникновение святых ключиков связывается с явлением на их месте иконы какого-либо святого, а чаще — святой или Божьей Матери, что отражено в многочисленных местных легендах. Особенно часто поклонение источникам соотносится с образом св. Параскевы Пятницы как покровительницы водной стихии, чьи функции восходят еще к языческой Мокоши. Особенностью почитания источников Параскевы Пятницы было приношение сюда предметов женского рукоделия: пряжи, холстов, полотенец, рубах. Святыми также издревле почитались водные ключи, появившиеся от удара молнии и бьющие из-под камня; их обычно называют «громовыми».

Почитание воды объясняется традиционными представлениями о ее свойствах, как положительных, так и отрицательных, что, в свою очередь, объясняется ее посреднической функцией и связью с потусторонним миром. С одной стороны, вода воспринималась в народном сознании как источник жизни. Ей приписывалась продуцирующая сила, способствующая плодородию растений, животных и человека, что в славянской традиции особенно хорошо прослеживается в ритуальных акциях весенне-летней обрядности. К ним, например, относится окропление освященной водой в пасхальную неделю или в Иванов день озимых на полях для повышения урожая; совершаемое при первом выгоне на пастьбу поливание скота водой наряду с оглаживанием боков домашних животных пасхальным яйцом, что традиционно связывалось с идеей плодородия. У многих славян существовали календарные обычаи обливания водой девушек парнями и наоборот, имеющие брачную символику и, соответственно, продуцирующее значение. Так, у поляков этот обычай приходился на понедельник и вторник пасхальной недели, у русских — на день Ивана Купалы.

Особые продуцирующие свойства приписывались росе, катание по которой было широко известно у славянских народов. В традиционной культуре роса, особенно первая или выпавшая в определенный праздник, воспринималась как средоточие плодоносящего начала. Осуждение языческого обычая катания по росе встречается в одном из списков «Стоглава» (1551 г.): «И егда ночь мимо ходит, тогда отходят к роще с

великим кричанием, аки бесы омываются росой» Это обрядовое действие сохранялось также и в XIX веке; у русских оно приурочивалось обычно к ночи накануне Ивана Купалы, а в некоторых местностях, в частности в Смоленской губернии, возможно под влиянием белорусской традиции, — к дню св. Егория, когда, по поверьям, после зимнего периода «открывалась земля». Здесь «на Ягорья бабы выходят толпами в поле и катаются раздетые по полю». В Болгарии, где Георгиев день считался самым большим весенним праздником, бесплодные женщины обнажали нижнюю часть тела и валялись по росе, надеясь обрести возможность родить ребенка. В севернорусских районах девушки в ночь на Ивана Купалу собирали росу и мылись ею, чтобы за ними «парни гонялись»; здесь этот обычай считался «девичьим». Сбором росы занимались, однако, не только девушки. У многих славянских народов колдуньи знали способ увеличить надои у своей скотины: в ночь накануне Юрьева дня собирали росу тканью для процеживания молока, просто куском полотна, полотенцем, скатертью или подолом юбки и затем относили росу в хлев, давали ее выпить корове или кропили ею животное. Представления о жизнетворной силе росы отразились в русских пословицах и поговорках, например: «Все мы растем под красным солнышком, на Божьей росе», «Без росы и трава не растет».

В архаичном мировосприятии существовало представление о взаимосвязи небесных и земных вод, что отразилось в сохранявшихся еще в XIX веке, а кое-где и в первой половине XX века ритуалах вызывания дождя во время засухи. Согласно этому представлению, чтобы «открыть» небесные источники влаги, обеспечивающие необходимый для роста растений дождь, следует совершить манипуляции, направленные на «отворение» земных ключей. Для этого необходимо было либо «оживить» заброшенные и пришедшие в упадок старые колодцы и источники, либо воздействовать на существ, связанных, по народным представлениям, с подземными водами. Так, в Рязанской губернии вызывание дождя совершали девушки и вдовы: в тайне от всех жителей села они в белых рубахах отправлялись к ближайшему роднику, расчищали его и молились Богу. Во Владимирской губернии девушки ночью в поле читали акафист и затем шли на болото и вспахивали его; старухи же совершали гадание: расстилали на огороде рубахи и, если на них утром оставалась роса, верили, что пойдет дождь. В некоторых местностях для вызывания дождя раскапывали ключи на дне высохшей реки или вспахивали плугом ее русло. В Белоруссии с этой же целью женщины выбирали красивую девочку-подростка, раздевали ее донага, украшали венками и вели ей в таком виде боронить воду в реке.

В ряде мест у восточных славян долго верили в то, что засуха возникает потому, что воду «замыкают» или забирают покойники или связанные с землей и водой животные. Так, например, в Оренбуржье почти до середины XX века сохранялись обряды вызывания дождя с помощью поливания могилы «неправильного» покойника, то есть умершего не своей смертью, особенно — утопленника. Для этого женщины села тайно собирали столько девушек, сколько было нужно для принесения к могиле сорока емкостей с водой. Старшие участницы обряда прокручивали колом дырку в могиле утопленника, а девушки выливали туда воду. Здесь же до сих пор бытует поверье, что если покойника перевозить через реку, то он заберет воду и летом будет засуха. Поэтому в случае необходимости такого перевоза в могилу обязательно кладут бутылку с водой, почерпнутой из реки.

Закрывание небесных водных источников восточные славяне приписывали также таким земноводным животным, как лягушка, режа — ужу, гадюке, ящерице, раку и некоторым другим. И чтобы пошел дождь, такое животное следовало убить и повесить на кусте, дереве или перевернуть его на спину. В Оренбуржье, где часто бывает засуха, еще в недавнем прошлом — в 1950-е годы — разрубить земляную лягушку и зарыть ее кверху животом женщины просили девочек. С этими представлениями связано бытующее до сих пор повсеместно у русских поверье о том, что когда идет дождь, это значит, что кто-то раздавил лягушку.

Древние языческие истоки имели также обряды кормления воды или жертвоприношения ей. Чтобы вызвать дождь, в колодец во время засухи бросали различные продукты (хлеб с солью, зерно мака и злаковых растений, огородные культуры), цветы, деньги, освященную воду. Мотив кормления воды сохранился в многочисленных закличках дождя, которые обычно исполняли дети. На Тамбовщине пели:

Дождик, дождик, пуще.  
Дам тебе гущи.  
Выйду на крылечко, дам огуречка.  
Дам и хлеба каравай.  
Дождик, пуще поливай!

А на Псковщине закликали дождь так:

Дождик-дождик, пуще!

Налью тебе гущи,  
А потом капусты,  
Чтоб не была ляха [грядка] пуста!

Особое почитание у русских воздавалось первой воде — дождевой или речной. Всегда радовались первому весеннему дождю: подставив руки, капли собирали в пригоршню и трижды мыли лицо. В некоторых местах ее собирали в чашки и хранили в закрытых сосудах как целебную в течение всего года до следующего первого весеннего дождя. В Костромской губернии такое же отношение было и к речной воде после прохода весеннего льда. Водой из вскрывшейся реки также умывали три раза лицо, голову и руки.

Традиционно воде приписывалась очистительная функция, что в значительной степени объясняется ее физическими свойствами. Представления о воде как чистой и очищающей стихии предопределили широкое использование ее в календарных обрядах (особенно во время Крещения и в весенне-летних праздничных циклах) и обрядах жизненного цикла (размывание рук роженицы и повитухи через несколько дней после родин, обливание водой и посещение бани после свадебного пира, обмывание покойника и др.). В Поволжье широко бытовали очистительные обряды, направленные на благополучие скота: для этого домашних животных прогоняли через проточную воду — реку или ручей, используя очищающую, по поверьям, силу воды. Повсеместно у русских с этой же целью в разные сроки, имевшие значение рубежных, осуществлялось окропление скота освященной водой.

В народной традиции существовал запрет набирать чистую воду из колодца тем, кто находился в состоянии «нечистоты», в частности, беременным женщинам и не прошедшим обряд очищения роженицам, повитухам, обмывальщицам покойников, больным людям. Считалось, что при нарушении запрета вода может испортиться.

Помимо очистительных воде приписывались свойства целебные, что нашло широкое применение в традиционной обрядовой и лечебной практике. Так, в Вологодской губернии в Великий четверг хозяйка дома, почерпнув воду из колодца, бросала в нее серебряную монету и умывала ею своих детей, чтобы они были здоровы. А девушки рано утром в этот день умывались водой, чтобы быть красивыми и чтоб их «любили молодцы». А вот как использовали воду уже не в профилактических целях, а непосредственно для лечения разных болезней в Архангельской

губернии:

Заболеет ребенок, так надо с ночи встать, рано-рано. Никто не говорит еще, значит, и вода молчит, спит. Кого встретишь, с тем не разговаривать тоже. Воды молчаной почерпнешь, скажешь:

Царь морской,  
Царь двинской,  
Царь пинежский,  
Царица-водяница,  
Не жалей водицы.  
Воды не убудет,  
А рабу Божьему (имярек)  
здоровья прибудет

Этой водой обкатят. Брызнуть врасплох надо; когда увидит — помогать не будет. А так от исполоха, от родимца помогает.

Здесь же, чтобы не болела рана или ушиб, в реку бросали серебряный предмет, а почерпнутой водой смазывали больное место.

Особую целебную силу имела вода, которую набирали и приносили в дом при определенных условиях. Это, прежде всего, вода, набранная из источников в особые дни: утром в Рождество, на Новый год, в Крещение (крещенская, или богоявленская, вода), Сретенье (сретенская), Великий четверг (четверговая), в день Ивана Купалы, — а также вода, которую удавалось набрать раньше всех до восхода солнца в полном молчании. Такую воду называли, как видно из приведенного выше примера, «молчаной», или «молчальной», «немой», «тихой», а также «непочатой», «не-питой». Дополнительные положительные свойства и силу воде придавали положенные в нее магические предметы: растения, зерно, угольки, серебряные монеты или другие изделия, крест, — а также произнесенный над нею заговор или молитва. В последнем случае воду называли «наговоренной».

Вместе с отмеченными характеристиками воды нельзя не упомянуть, что в народном сознании она всегда осмыслялась и как опасная стихия. Вспомним хотя бы, что в воде, по народным представлениям, обитает нечистая сила. Но особенно страшной считалась сама разбушевавшаяся водная стихия, приводящая к наводнению. В этой связи показательны русские поговорки: «Где много воды — там жди беды», «Хороши в батраках огонь и вода, а не дай им Бог своим умом зажить».



Опасной считалась также «нечистая» вода, то есть та, которой обмывали новорожденного, больного, покойника, в которой стирали белье, особенно испачканное кровью во время женских месячных очищений, регул. Такую воду всегда старались выливать там, где не может наступить человек или скотина.

Негативная символика воды выступает в толкованиях снов: мутная вода, по поверьям, снится к болезни, смерти, грусти, а чистая вода — к слезам.

В некоторых восточнославянских преданиях и легендах, содержащих этиологические мотивы, с водяными брызгами и каплями связывается возникновение чертей или насекомых. Так, согласно украинской легенде, Сатана создал себе помощников — чертей, брызгая водой со своих рук позади себя.

Многозначность воды в традиционной культуре, иногда прямо противоположные представления о ней как о плодотворной, исцеляющей и в то же время смертоносной стихии нашли отражение в сказочном образе живой и мертвой, или сильной и слабой, воды. Причем в сказке и та, и другая вода находятся в тридевятом царстве, то есть не в том мире, где живет сказочный герой, а в «ином», «чужом», который в народных представлениях соотносится с потусторонним миром.

В любом случае, добра или грозна была к человеку стихия воды, в народной среде всегда соблюдалось к ней почтительное отношение. Оно, в частности, реализовалось в выполнении установившихся правил и запретов. Так, считалось, что нельзя ходить за водой и полоскать белье в водоемах поздно вечером и ночью, поскольку, по поверьям, в это время вода спит. В традиции существовал также запрет плевать и мочиться в воду. Согласно архаичным языческим представлениям, нарушитель запрета плюет в глаза своим родителям, находящимся на том свете, а по более поздним представлениям — на самого Бога. В этом же плане показательна поговорка «Не плюй в колодец — пригодится водицы напиться».

## **Огонь**

В народных представлениях огонь воспринимался как стихия, наделенная двойственной символикой. С одной стороны, с огнем связывались свет и тепло, важные для жизни человека, подобно тому как для роста и жизни растений были необходимы свет и тепло солнца. И в связи с этим сопоставлением вспомним, что древние славяне считали огонь

и солнце родственно связанными — через отцовско-сыновние отношения Сварога и Дажь-бога, божеств огня и солнца. С другой стороны, стихия огня осознавалась как опасная сила, несущая разрушение и смерть.

В языческих культурах огонь выступал и как объект непосредственного поклонения, и как посредник между человеком и божеством. В архаичном сознании огонь одухотворялся, наделялся характеристиками живого существа: способностью есть, пить, спать. В древние времена огонь во время праздничных трапез кормили, бросая в него кусочки пищи и отливая часть напитков. Отголоски этих представлений сохранялись и в довольно позднее время. Так, в Подольской губернии на ночь оставляли в печи горшок с водой и полено, чтобы для огня были пища и питье. Уважительное отношение к стихии огня и ее олицетворение очевидно в принятом на Вологодчине именовании огня «батюшкой». Когда гасили огонь на ночь, обращались к нему: «Спи, батюшка огонек».

Из древнерусских письменных источников известно, что язычники в святилищах своих богов возжигали костры и поддерживали постоянный огонь перед кумирами. В этом случае огонь являлся посредником, соединяющим человека с божеством и, соответственно, с иным миром. В христианской культуре аналогичным по значению можно назвать обрядовое зажигание свеч во время службы в храме и моления в доме и вне строения.

Представления о посреднической функции огня нашли отражение в погребальной обрядности древних славян в форме сожжения покойников: по мысли язычника, огонь переносит души умерших на тот свет. Отголоски языческих погребальных обрядов сохранялись в некоторых местах у русских еще в XX веке. Имеется в виду обычай «греть покойников», носящий поминальный характер и воспринимавшийся как форма общения с предками. В южнорусских губерниях — Курской, Воронежской, Орловской, Тамбовской — обычай приурочивался к святочному периоду: к Рождеству, Новому году, Крещению или их канунам, — к тому времени, когда, по народным представлениям, размывались границы между мирами и был возможен контакт с потусторонними существами. В Тамбовской губернии, например, хозяин ранним утром, взяв горшок с огнем и куль соломы, отправлялся на огород; здесь он совершал три поклона на восток, затем зажигал солому с ладаном и приговаривал: «Ты, святой ладонок и серенький дымок, несись на небо, поклонись там моим родителям, расскажи им, как все мы здесь живем». Возжигать костры могли также на дворе около дома, а присутствовать при этом мог не только хозяин, но и все домочадцы, а иногда — и чужие люди. В некоторых местностях считали,

что от зажженного огня на том свете согреваются «роди-тели»-предки, в других — верили, что они незримо стоят рядом с живыми вокруг горящих костров. Подобные обряды в XIX — начале XX века бытовали также кое-где на Русском Севере и у других славянских народов.

Таким образом, согласно сознанию наших предков, место огня было между двумя мирами. Эти архаичные представления об огне как границе между миром живых и миром мертвых воплотились в образе огненной реки или моря в русских сказках, где они разделяют тридесятое царство и царство сказочного героя, которому, чтобы не погибнуть, необходимо перепрыгнуть на волшебном коне через бушующее пламя. Близкие представления долгое время бытовали у украинцев, белорусов и поляков, что видно из обычая класть в печь после приготовления еды одно или два полена, по которым, соответственно поверьям, на том свете можно перейти через огненную реку или канаву с кипящей смолой.

Пограничную символику в традиционной культуре имела и печь как объект, связанный с огнем. По поверьям, через печную трубу осуществлялось сообщение с внешним миром, в том числе и с «тем светом». Она являлась особым «выходом» из дома, предназначенным в основном для сверхъестественных существ и для контактов с ними: по поверьям, через нее в дом проникают несущие смертельную опасность огненный змей и черт, а из него вылетают наружу ведьма, душа умершего, болезнь. При приближении грозы трубу закрывали, чтобы черт или другая нечистая сила не могли туда спрятаться и гром не ударил в избу. Через трубу обычно звали пропавший в лесу скот, чтобы хозяин леса услышал и отпустил животных. Когда кто-нибудь уходил из дома, печь закрывали заслонкой, чтобы в пути не было никаких неприятностей. В поминальные дни, приуроченные к установленным в традиции календарным датам, было принято отворять печную трубу, чтобы через нее могли проникнуть души умерших.

В похоронной обрядности печь символизировала дорогу в загробный мир, а иногда и само царство смерти. В этой связи показательны, что, например, в Брестской области при тяжелой смерти колдуна держали открытой печную трубу. Данный обычай сопоставим с широко распространенным повсеместно у русских открыванием печной заслонки во время трудных родов: согласно мифологическим представлениям, дети появляются на этот свет из иного мира. Роль печи как границы между мирами прослеживается в магических действиях, направленных на избавление от страха перед покойником и тоски по нему: для этого после похорон заглядывали в печь — то есть как бы заглядывали в иной мир, что

обеспечивало переживание и затем уход нежелательных эмоций.

У русских, как и у многих народов мира, огонь как животворная стихия, а соответственно, и очаг, печь воспринимались как местопребывание душ предков. Отсюда особое почитание домашнего очага, печи и огня, выразившееся в строгом соблюдении запретов и правил поведения около них. Так, разжигание огня сопровождали крестным знаменем, направленным на устье печи, и молитвой или заговором: «Встань царь-огонь! Царю-огню не иметь воли в моем доме, а иметь волю в одной вольной печи». Для выметания золы из печи существовало специальное помело, поскольку пользоваться при этом веником, которым мели пол, как предметом, связанным с сором и грязью, было запрещено. Широко был известен запрет ругаться около огня. Вот как о наказании тех, кто не почитает огонь, сообщается в одном мифологическом рассказе:

Зажглись на чужом дворе два огня и стали разговаривать:

Ох, брат, погуляю я на той неделе! — говорит один.

А разве тебе плохо? — спрашивает другой.

Чего хорошего: печь затапливают — ругаются, вечерние огни затепливают — опять бранятся

Ну, гуляй, если надумал, только нашего колеса на вашем дворе не трогай. Мои хозяева хорошие: зажгут с молитвой и погасят с молитвой.

Не прошло и недели, как двор у плохих хозяев сгорел, а чужое колесо, которое валялось на том дворе, осталось целым.

Как и в воду, в огонь запрещалось плевать и мочиться. По поверьям, огонь может иссушить человека, если тот нарушит запрет. Из уважения к стихии огня его никогда не гасили, затаптывая ногами. Существовали запреты зажигать огонь для освещения избы в определенные дни и периоды, что связано с мифологическими представлениями об изменениях в природе, приходящихся на некоторые календарные даты, а также с количественными изменениями дневного света в течение года. Так, например, ни в коем случае не зажигали огонь в доме и даже не готовили еду в печи в Благовещенье — день, когда «просыпалась» и «открывалась» земля. Это также один из дней в году, когда, по народным поверьям, на восходе «играет» солнце, то есть переливается разными цветами. Чтобы не обидеть праздник, в который к тому же было запрещено работать, избы оставляли без освещения. Зато в Благовещенье зажигали на улице костры, считавшиеся защитой от болезней, нечистой силы, сглаза. Широко

распространенным в крестьянской среде еще в XIX веке оставался запрет освещать огнем избу в летнее время, когда было достаточно дневного света. Этот период длился от момента окончания весной женских домашних работ по тканью холстов до Семенова дня. В этот день, который вплоть до 1699 года являлся праздником встречи новолетия и с которого начинался цикл женских работ по обработке льна, совершали зажигание «нового» огня в доме. Для этого во всех избах накануне Семенова дня гасили весь огонь, кроме лампадного, а на утренней заре зажигали огонь, добытый с помощью трения дерева об дерево в присутствии всей крестьянской общины. От этого общего огня каждая семья брала «новый» огонь домой.

Домашний огонь непрерывно поддерживали в печи и сохраняли ночью в виде горячих углей. Их старались не давать в другой дом, особенно накануне больших праздников, так как вместе с домашним огнем семью могли покинуть достаток и благополучие. При переходе на новое место жительства переносили с собой угли из старого жилища.

В народной традиции различали несколько видов огня. Это, прежде всего, природный, или небесный, огонь, возникший от удара молнии и, по поверьям, поражающий нечистую силу. Этот огонь с глубоких времен внушал человеку страх, и поэтому его традиционно никогда не вносили в жилище. Второй вид огня — домашний, культурный, то есть добытый самим человеком. Связь и противостояние природного и культурного огня нашли отражение в некоторых запретах и обычаях, которые соблюдались еще в XIX — начале XX века. Так, нарушение запрета зажигать в избе огонь в Благовещенье грозило бедой, происходящей от удара молнией: пожаром, смертью самого нарушителя или кого-либо из его родственников. В некоторых местностях, например в Тамбовской губернии, бытовало убеждение, что вечером накануне Благовещенья не следует тушить огня в избе, так как от этого лучше уродится лен, а если не соблюсти этого, то посевы сожжет молния. Вместе с тем домашний огонь иногда использовали, чтобы противостоять стихии небесного огня: так, чтобы утратить грозу, в Вологодской губернии специально затапливали печь. Защитная функция домашнего огня обуславливается, вероятно, его связью с предками, наделяемыми в народном сознании могущественной силой.

Культурный огонь различался по способу его добывания. Особым считался «живой» огонь, добываемый, как и «новый» огонь Семенова дня, с помощью трения дерева об дерево. Это самый древний способ добывания огня, а само выражение «живой огонь» известно всем славянским и многим другим индоевропейским народам. Живой огонь использовали в своей практике коновалы при лечении больных животных. Для этого у них был

специальный переносной станок небольшого размера. Живой огонь признавался самым действенным средством для прекращения эпизоотий — повальных болезней и мора скота. В таких ситуациях в каждом доме гасили весь огонь, и мужчины селения совместными усилиями вытирали живой огонь. От него разводили костер, через который прогоняли стадо, а также перешагивали сами жители, чтобы предохранить себя и скот от болезни. После очистительного действия от этого же пламени зажигали огонь в доме. Подобным образом лечили людей при эпидемиях: через живой огонь перешагивали все, кто мог, а больных через него переносили.

Непростым почитали и огонь, который высекали с помощью огнива. Об этом свидетельствует, например, белорусский обычай специально высекать огонь для приготовления свадебных блюд. Такой огонь, как наделенный магической силой, использовали колдуны. В русских сказках огниво выступает в роли особого предмета, который герой использует для того, чтобы появились его волшебные помощники.

Самым обыкновенным считался огонь, зажженный спичками. Он добывался легче всего, но и не наделялся какими-либо магическими свойствами, в отличие от огня, добытого другими способами. Поэтому не считалось опасным отдать чужому человеку спички. Верили также, что огонь от спички был бессилён при использовании его в колдовстве.

Подобно воде, огонь воспринимался как очистительная стихия. Вероятно, что отчасти именно с очистительной силой огня были связаны архаичные погребальные обряды, совершаемые посредством сожжения покойных, которые не могли вступить в иной мир неочищенными. С принципиальным изменением погребальной обрядности, исключаящим трупосожжение, очищение покойного осуществлялось с помощью воды: перед положением в гроб умершего обязательно обмывали. Однако с принятием христианства представления об очищающей силе огня продолжали существовать: сожжению подвергались люди, подозреваемые в колдовстве и ереси разного толка, как требующие нравственного очищения. Эта же идея, вероятно, лежит в основе представления об аде, где души грешников, совершивших смертный грех, вечно горят в огне.

Сила огня, которой приписывали очистительное, а также целебное и продуцирующее значение, использовалась в обрядах, приуроченных к дням, имеющим значение временного рубежа и связанным с культом солнца и природного огня. Так, на Рождество, Ивана Купалу, Масленицу, в Благовещенье, Великий четверг, Ильинскую пятницу было принято возжигать костры и прыгать через них для обретения здоровья. В некоторых местностях сохранялся также обычай прыганья через огонь в

рамках свадебной обрядности.

С огнем, столь необходимым человеку, всегда вели себя осторожно, поскольку одна незамеченная искра могла привести к пожару, а в деревнях, где деревянные строения стояли практически бок о бок, возгорание одной постройки грозило исчезновением в пламени всего селения. Разбушевавшаяся стихия во время пожара была страшна и воспринималась как самое большое бедствие. На уровне взаимоотношений людей это отражалось в традиционно принятом особом участии и безоговорочной помощи погорельцам, отказ в которых считался грехом и осуждался односельчанами. В связи с большой степенью возможности возникновения пожаров в русских поселениях жители старались соблюдать правила безопасности: издавна в деревнях на случай стихийного бедствия было принято держать в каждом доме приспособления для тушения пожара: ведра, багры, песок. Постройки, непосредственно связанные с использованием огня, — кузницы, гончарные печи, бани — всегда ставили в значительном отдалении от жилых строений, чаще всего близ реки или около другого водоема. Особенно опасным считался пожар, вызванный ударом молнии, так как, по поверьям, его невозможно затушить простой водой. Чтобы остановить такой пожар, огонь заливали молоком или давали пасхальное яичко благонравной девушке или вдове, чтобы она трижды обежала дом со словами: «Христос воскрес!» — после чего яйцо бросали в пламя. Крестьяне верили, что эти меры заставят огонь утихнуть. А если они не помогали, то яйцо бросали в ту сторону, откуда дул ветер, полагая, что ветер исчезнет или изменит направление и пламя не достигнет других строений.

Негативное начало огня воплощалось в архаических мифопоэтических представлениях славян в образах змея и дракона, имеющих огненную природу. Эти образы сохранились в сказках, былинах и мифологических рассказах. До сих пор жители деревень верят в то, что к вдове, долго тоскующей по умершему мужу, прилетает нечистая сила в виде огненного змея, который, ударившись о землю, принимает облик покойного супруга и живет с женщиной до тех пор, пока она не иссохнет и не умрет. Спасти от такого змея можно, лишь закрестив все окна и двери избы, чтобы не пускать его в дом, и не поддаваясь на уговоры мнимого мужа.

С огнем связывались также некоторые болезни, вызывающие сильный жар и покраснение человека. Так, хозяйке, которая не оставила в печи на ночь «еду» для огня, грозило наказание болезнью, которая в народе называется «вогник» или «летучий огонь» и проявляется в виде красной

сыпи на лице. «Огневицей» именовали одну из двенадцати сестер-лихорадок; ее представляли в облике женщины, жгущей и палящей, как огонь, тело больного человека.

Двойственное отношение у крестьян вызывали люди, чья профессиональная деятельность была связана с огнем: кузнецы и гончары. С одной стороны, они были чрезвычайно уважаемы, так как продукты их труда были широко востребованы в каждом деревенском хозяйстве. С другой стороны, эти профессионалы, как имеющие отношение к стихии огня, наделялись в народном сознании магической силой и знанием, недоступным обычному человеку, а потому считались опасными. Но речь об этих людях будет в другой главе этой книги.

## **Ветер**

Связанный со стихией воздуха, ветер в мифологических представлениях персонифицируется или наделяется свойствами демонического существа. В народе его называют «Ветровым», «Ветряным мужем» или человеческими именами. Так, в Архангельской губернии ветер называли Лукой или Мойсием, а на всей территории Русского Севера непосредственно для северного ветра было распространено имя Седориха. Обычай называть ветер человеческим именем существовал у многих славянских народов.

Традиционные представления о том, каков внешний облик ветра, делятся на два типа. Согласно первым, ветер невидим, он существует в природе незримо. Согласно вторым, ветер воплощался в облике человека, причем мужского пола. Его представляли с большой головой и толстыми губами. В Новгородской губернии ветер называли «косоруким». Атрибутом его являлась шапка. Так, поволжцам северо-западный ветер виделся дедом в изорванной шапке. В разных местностях он мог представляться в облике и мальчика, и мужчины, а также всадником и конем. По поверьям, ветер, как человек, может кататься в повозке, а в Вятской губернии верили, что он может входить в дом к людям. Архаичный мифологический образ сохранили украинские поверья, где ветры воплощаются в виде четырех больших человек с огромными губами и усами, стоящих в четырех концах мира.

В народных представлениях власть повелевать ветрами приписывается различным божествам и мифологическим персонажам. Так, в «Слове о полку Игореве» о ветрах говорится, что они — «Стрибожьи внуки» и



подвластны Стрибогу. В русских сказках повелительницей ветров выступает Баба-Яга. В древних севернорусских поверьях духи воздушной стихии воплощались в антропоморфных образах повелителей ветров: Сиверике, Щен-нике, Полуденнике, Шелоннике. Согласно мифологическим рассказам, ветер сопровождает лешего, покойника, черта, различную нечистую силу, которые могут вызывать появление ветра или сами становиться им.

О связи ветра с потусторонним миром свидетельствуют не только его причастность к архаичным божествам и существам «иноного» мира, но и его местопребывание, о котором можно судить и по традиционным представлениям, и по указаниям в мифопоэтических текстах. Так, в Вологодской и Тамбовской губерниях местом обитания ветра считался остров в море или океане — типичные образы «того» света. Вологодской традиции мифологических рассказов известен образ двенадцати ветров, называемых «варганями» и прикованных цепями к скале, которая находится на острове среди океана; когда какому-нибудь ветру удастся сорваться с цепи, на земле возникают буря и ураган. По поверьям Томской губернии, ветер появляется из дырки в небе.

В народе существовало деление ветров на добрые и злые. Так, в Поволжье благоприятный ветер называли «святым воздухом». На Русском Севере холодный ветер с севера называли «сиверкой». Когда становилось холодно, так и говорили: «Сиверка подул». Воплощением самого опасного ветра был «вихрь», о котором ниже будет отдельный разговор.

В крестьянской среде причины возникновения ветра осмыслились по-разному. В некоторых местах его появление связывалось с общеславянскими представлениями о ветре как местопребывании душ и демонических существ. В Вологодской губернии считали, что тихий ветер возникает от дуновения ангелов, а буйный — из-за действия дьявольских сил. Когда поднимался сильный ветер, обычно говорили, что кто-то умер неестественной, то есть не своей, смертью или что умер колдун. В Новгородской губернии верили, что ветры производят ангелы, которых Бог поставил по четырем сторонам света; ангелы дуют по очереди: когда устанет дуть один, начинает другой. В Томской губернии полагали, что ветер появляется из неба, которое случайно «пробили» люди. На Русском Севере существовало представление о том, что зарождению этой природной стихии способствуют действия при мотании ниток, создающие движение воздуха, особенно если эта работа производится летом на закате солнца. Ветром могли, по поверьям, управлять колдуны, которых поэтому называли «облакогонителями».

Ветер воспринимался как стихия, наделенная большим могуществом, — и полезная, и опасная. Ветер может принести спасение в море и благодатный дождь, а может засыпать посевы градом и возмутить смертоносные волны водной стихии. Традиционные представления об особенностях ветра как природного явления в полной мере отразились в русских поговорках. Так, о его могуществе свидетельствует поговорка «Выше ветра голову не носи», а о неумности и жестокости — поговорка «Ветер взбесится, и с бобылей избы крышу сорвет». В поговорках «За ветром в поле не угоняешься» и «Спроси у ветра совета, не будет ли ответа?» раскрываются его основные характеристики — быстрота и неуловимость, вольность и непредсказуемость.

Ветер считался опасной стихией также в связи с широко распространенным среди русских крестьян поверьем о том, что с ним приносятся мор, эпидемии, эпизоотии (падеж скота). Отсюда и такие народные названия повальных болезней, как «поветрие», «ветрянка». Источником болезней считались злые ветры, особенно вихрь. Кроме того, до сих пор во многих местностях считают, что именно по ветру колдуны пускают свои чары и насылают порчу. Вот как описывается пускание килы (болезнь, сопровождаемая внутренними нарывами) в одном из пермских рассказов о колдунах: «Что-то прошептал на палку да и дунул на кончик, чтоб кила-то по ветру понеслась и села кому-нибудь». Такие люди назывались «ветряными». Отсюда поговорка «С ветра пришло, на ветер и пошло», которая, скорее всего, восходит к заговорной формуле, направленной против болезни. Некоторые ветры считались опасными не только для людей, но и для животных. Так, на Псковщине восточный и северо-восточный ветры называли «волкред», «волкодав» или «волкорез».

Вместе с тем ветер был нужен для приведения в движение ветряных мельниц, для совершения разных хозяйственных и промысловых работ. В случае необходимости его вызывали свистом, а иногда пением. Так, при веянии хлеба — очищении зерен от сора — старухи в Рязанской губернии дули в ту сторону, откуда требовался ветер, и махали руками. В Белоруссии во время затишья мельник, чтобы «запрячь» ветер для работы, вызывал его, бросая горсти муки с верхушки мельницы.

Очень важно было направление ветра в сфере мореходства и в рыболовном промысле. В Архангельской губернии женщины выходили вечером на берег моря для обряда моления ветра, чтобы он помог находящимся на промысле рыбакам. Обычно желаемым здесь был восточный ветер, а опасным считался западный. На следующую ночь женщины отправлялись к берегу реки и били поленом по флюгеру, чтобы

он «тянул поветрие», при этом вспоминали трижды девять односельчан или знакомых с плешивой головой и отмечали это число углем на лучинах с поперечной перекладиной, образующей крест. После этого все шли на задворки и громко кричали: «Восток да обедник, пора потянуть, запад да шалоник, пора покидать тридевять плешей, все сосчитанные, пересчитанные, востокова плешь наперед пошла», — и, встав лицом на восток, бросали свои лучины через голову назад со словами: «Востоку да обеднику каши наварю и блинов напеку, а западу шалонику спину оголю, у востока да обедника жена хороша, а у запада шалоника жена померла!» Затем смотрели: в какую сторону лучины лягут крестом, с той стороны и ожидали ветра. Здесь же, когда нужен был благоприятный северный ветер, за ним «посылали» таракана: для этого его сажали на лучину и пускали в воду. Этот обычай указывает на представления о том, что ветер находится далеко, в конце водного пространства, за пределами этого мира, и, соответственно, на его потустороннюю природу. Сами рыболовы, находясь в море, для привлечения попутного ветра молились св. Николаю и бросали на воду хлеб по направлению к этому ветру.

В народной традиции обращение к ветру использовалось не только в связи с хозяйственными и промысловыми нуждами, но и в случае несчастья и болезни. Один из древних примеров такого обращения представлен в «Слове о полку Игореве» в плаче Ярославны:

О ветр, ветрило! Зачем, господине, так сильно веешь! Зачем мчишь вражьи стрелы на своих легких крыльях на воинов моей лады? Или мало тебе высоко под облаками веять, лелея корабли на синем море! Зачем, господине, мое веселье по ковылю развеял?

Обращения подобного рода широко распространены в заговорной практике. В заговорах образ ветра, зачастую персонифицированный, выступает в качестве помощника: «Уж вы, батюшки ветры, батюшки вихоря, сослужите мне службу верную»; или: «Поклонюсе я, раб божий, ветряному мужу златому телу, четверем ветрам, четверем братьям» Особенно часто образ ветра встречается в любовных заговорах. Вот, например, воронежский заговор «от тоски»:

На море, на Океане, на острове Буяне живут три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный. «Навейте вы, нанесите вы, ветры, печаль, сухоту рабе Божьей (имярек), чтобы она без раба Божьего (имярек) дня не дневала, часа не часовала». Слово мое крепко. Вера в разрушительную или благотворную силу ветра обусловила формирование обрядов и магических действий, направленных на его умилоствление. Чтобы задобрить стихию, совершали обряд «кормления» ветра. В качестве

дара или жертвы ветру у многих славянских народов, в том числе и у русских, использовали хлеб, муку, крупу, остатки праздничных блюд. Так, например, на Смоленщине лечение болезней, принесенных ветром, включало относ (подарок) ветровому духу, при этом говорили:

Хозяин батюшка, прости раба и рабу.  
Вот тебе хлеб и соль и  
низкий поклон от раба Божия (имярек)!  
Ты, и крестовой [то есть находящийся на перекрестке дорог], и  
пудовой [устрашающий],  
ты, дворовой, и северный,  
и южный, и западный,  
и восточный, и лесовой,  
и полевой, и водяной,  
и ночной, и полуночный  
и дневной, и полуденный,  
и все вы, меня, грешного простите

Заговор произносили три раза и трижды обводили краюшкой хлеба вокруг головы больного, а затем хлеб клали около его постели по левую руку.

Оберегом от ветра у русских считались густые веники, которые затыкали под крышей дома. А самой лучшей защитой во время сильного ветра с метелью, когда, по поверьям, на полях играют черти и мертвые выходят из могил, почиталась молитва: «Да воскреснет Бог» Чтобы избежать появления ветра, на Русском Севере соблюдали запрет мотать нитки летом на закате солнца, в Полесье — сжигать старый веник, у украинцев — разорять муравейник. До сих пор повсеместно у русских известен запрет свистеть в доме, иначе, согласно народным представлениям, денег не будет, так как они будут «пущены на ветер».

В фольклорном жанре загадки, сохранившем древние мифологические представления, встречаются очень яркие, емкие и точные характеристики природной стихии ветра: «Без рук, без ног, по полю рыщет, поет да свищет, деревья ломает, траву к земле пригибает». В загадке о дороге и ветре последний представляется таким быстрым в движении, что его никому не догнать: «Есть у дедушки конек — всему свету не догнать, есть у бабушки новинка — всему свету не скатать». Ветер зачастую сравнивается с одним из самых быстрых и сильных животных — конем: в народе о ветре говорят,

что он — «жеребец, которого всему миру не сдержать».

## **Вихрь**

В народных представлениях вихрь — это крутящийся ветер, отсюда его другое название «крутень». Он считался нечистым и самым опасным ветром для людей. Мчащийся вихрь имеет вид столба с закрученными в нем соломой, листьями, различными предметами. Чаще всего он представляется черного цвета, с огромными руками, сметающим все на своем пути. По поверьям, в вихре можно увидеть нечистый дух в облике молодого человека; для этого нужно повернуться к нему спиной и взглянуть через левую руку или через рукав или же нагнуться и посмотреть назад между ног. На Русском Севере считали, что вихрь можно ранить, бросив в него нож.

В отличие от ветра, вихрь однозначно воспринимался как злое, враждебное начало, связанное с нечистой силой. Его возникновение связывали с действиями демонических существ, которые могут воплощаться в него. Причиной появления вихря, согласно мифологическим представлениям, может стать также нарушение природных законов и ритуальных запретов. Разрушительная сила вихря воспринималась как реакция природы на нарушение человеком норм поведения. Так, например, вихрь может подняться над оскверненной могилой, разбросать сено, которое накошено в праздник, то есть в неположенное время. В народе также верили, что вихрь поднимается в случае неправильной, нечистой смерти — самоубийства. У русских считали, что вихрь гонит душу висельника. Вихрем же сопровождается смерть колдуна или ведьмы. Под влиянием христианства в некоторых местностях в народе утвердилось представление о том, что вихри — это души грешных людей, которые носятся по земле, не находя покоя. До настоящего времени широко бытуют рассказы о том, что вихрем прилетает домой душа умершего мужа, по которому тоскует вдова. В представлениях русских существует специальный мифологический персонаж, образующий вихрь: в разных местностях его называли «вихорным», «вихравым», «вихриком».

По народным поверьям, в вихре танцуют, справляют свадьбу или дерутся разные представители нечистой силы: черти, ведьмы, лешие, полудницы. На Тамбовщине вихрь считали ветряным духом, у которого имелись сестры Буря, Метель и Вьюга. На них, по народным представлениям, катаются злые духи во время своих свадеб. Живет вихрь с

сестрами среди скал на острове Буяне, и их по очереди выпускают на волю.

В Новгородской губернии верили, что леший в образе вихря хватает и уносит с собой проклятых людей. Чтобы утащить младенца, которого прокляли, он может даже проникнуть через печную трубу в избу. Если только проклятый снял с себя крест, принял от лешего еду или в течение буйства вихря родные не смогли его найти с помощью знающих людей, то пропавший исчезает безвозвратно, тоже став вихрем.

Главной особенностью вихря является его вредоносная разрушительная деятельность. Он выворачивает с корнем деревья, срывает крыши с домов, разбрасывает собранное на лугах сено, уносит оставленные на улице и даже находящиеся в закрытом дворе предметы. Встреча человека с вихрем может привести, по народным представлениям, к тяжелым болезням, увечьям, параличу, потере разума, смерти. По поверьям, болезни, полученные от вихря, неизлечимы. В народе до сих пор не редки воспоминания о том, как вихрь безвозвратно унес того или иного человека.

В результате вихря на деревьях появляются своеобразные «колтуны» в виде скопления веток. В Сибири их называли «вихревым гнездом» или «ведьминой метлой». Эти ветки крестьяне использовали в качестве оберега: подвешивали на скотном дворе, а утром в Чистый четверг ими окуривали скотину. Повсеместно у русских, чтобы оберечь себя при появлении вихря, было принято креститься и произносить молитвы. В Пермской губернии говорили: «Вихрь, тебе дорога, мне другая». На Вологодчи-не, пытаясь остановить вихрь, к нему обращались со словами: «Аминь, аминь, аминь, рассыпья!» Здесь же существовал запрет во время вихря бросать нож, что, по поверьям, могло привести к несчастью. Когда случалась буря, крестьяне старались не есть, так как считалось, что нечистая сила, находящаяся в вихре останавливается там, где чувствует еду. На Русском Севере верили, что вихрь может появиться, если кто-нибудь свистит; поэтому здесь, особенно у промысловиков, находящихся в море, всегда строго останавливали свистящего.

Вместе с тем к вихрю, как и к другим природным стихиям, нередко обращались в магических обрядах. Так, как и к ветру, к вихрю обращались в заговорах, чтобы «отсушить» нелюбимого человека, то есть уничтожить его любовь. Вот пример сибирского заговора такого типа:

Пойду я в поле на травы зелены, на цветы лазоревы. Навстречу мне бежит дух-вихорь из чистого поля со своею негодною силою, с моря на море, через леса дремучие, через горы высокие, через доли широкие; и как он бьет травы и цветы ломает и бросает, так же бы раб Божий (имярек) бил,

ломал раба Божьего (имярек) и бросал, и на очи не принимал, и до себя в плоть не допускал, и казался бы тот человек пуще змея лютого, и жгло, и палило бы его огнем, громом и молнией. Тому слову моему нет края и конца, ни переговору и недоговору. Образ вихря встречается в русских сказках, где он обычно похищает царевну и уносит в тридешатое царство. Известен также сказочный герой Вихорь Вихоревич, который, соответственно традиционным представлениям о природной стихии, наделен волшебной богатырской силой.

## **Мороз**

В земледельческой культуре русских крестьян мороз воспринимался как важная природная стихия, с которой необходимо было поддерживать добрые отношения, чтобы обеспечить хороший урожай. Ведь несвоевременное появление мороза может испортить или полностью уничтожить посевы. В мифопоэтических текстах восточных славян стихия мороза персонифицируется в образе старика низенького роста, с длинной седой бородой, который бегаёт по полям и вызывает стуком трескучие морозы. Народные поверья о морозе у русских нашли отражение в различных жанрах фольклора. В загадке о морозе «Дедушка мост мостит без топора и клиньев» он представляется как необычный мастер, нерукотворно и без инструмента создающий свои творения. Эта стихия обладает огромной силой, о чем свидетельствует поговорка «Мороз и железо рвет и на лету птицу бьет». Даже небольшой мороз всех лишает спокойствия: «Мороз невелик, да стоять не велит».

В сказках мороз выступает в функции помощника сказочного героя, которому для выполнения трудных задач оказывается необходима помощь мифологических существ, способных управлять природными стихиями. Этот помощник называется Трескуном или Студенцом и изображается в мужском облике. В одной из сказок это старик с завязанной головой. Когда его спрашивают, почему у него завязана голова, он объясняет: «Волосы завязаны; как их опущу, так и сделается мороз». Иногда в сказках у Мороза-Трескуна шляпа надета на одно ухо, и когда сказочный герой ругает его за это, тот отвечает: «Если я надену шляпу прямо, то будет страшный мороз и птицы упадут мертвыми на землю». Мороз здесь предстает как персонаж, воплощающий образ хозяина погоды, который наделен губительной силой, но в то же время, зная о ней, заботится о живых существах, могущих пострадать от этой силы. В некоторых сказках

облик Трескуна как будто не соответствует его силе: «идет старик старый, старый, сопливый, сопли, как с крыши висят замерзши, с носа висят», — но только он может помочь герою выполнить задачу царевны, желающей известить товарищей в жарко натопленной бане: помощник «живо вскочил в баню, в угол дунул, в другой плюнул — вся баня остыла, а в углах снег лежит». Всем известен также и сказочный персонаж Мороз-ко — строгий, но справедливый старик, наказывающий невежливых и ленивых героев и одаривающий тех, кто ведет себя правильно. Мороз не случайно изображается и называется стариком: в сказке как жанре, отражающем мифологические представления, эта характеристика указывает на возраст в рамках не человеческой жизни, а существования мифологического персонажа. Мороз в этом плане оказывается не просто старым, а древним, то есть принадлежащим к временам первотворения.

В традиционной культуре русских вплоть до начала XX века сохранялся обряд кликанья мороза — зазывания его на трапезу и угощения ритуальной пищей. Этот обряд приурочивался к некоторым переломным моментам в году, прежде всего к святочному периоду. Во Владимирской и Псковской губерниях мороз кликали в канун Рождества, на Смоленщине — в Васильев вечер, кое-где на Псковщине — в крещенский сочельник. Период Святки, захватывающий конец старого года и начало нового, осмыслялся в народной традиции как значимая временная точка, определяющая будущее, и как сроки безраздельного господства холодов. В русской традиции существовали представления о своевременности холодов, которые так и назывались «рождественские» и «крещенские» морозы. В народных приметах их наличие или отсутствие связывались с будущим урожаем или неурожаем. В Московской, Владимирской, Калужской, Новгородской, Тверской губерниях обряд кликанья мороза совершали в Сороки, Чистый четверг или на Пасху — праздники, отмеченные в крестьянском сознании как рубежи времен года — зимы и весны, — когда наступает пора убывания холодов.

Обряд зазывания мороза представлял собой вынос ритуальной пищи в определенное место и время, при этом произносилась специальная приговорная формула. Исполнителем обряда был, как правило, старший в доме по возрасту и статусу — хозяин или хозяйка. В рамках суток кликанье производилось в полночь — перед сочельническими трапезами в Святки, утром — после пасхального разговления или после приготовления обрядовой пищи в Чистый четверг, или днем — во время праздничного обеда в Пасху.

Пища, которой угощали мороз, являлась обязательным блюдом



праздничных трапез. У русских наиболее распространено было кормление мороза овсяным киселем; но в западно-русских местностях — в Смоленской и Псковской губерниях — мороз зазывали, как и у белорусов, на кутью. В качестве угощения могли использовать и блины. В начале XX века в некоторых местах мороз закликали уже не с обрядовой пищей (кутья, кисель, блины), а с тем, что было на праздничном столе: похлебка или щи. Вот как кликали мороз в Псковской губернии:

Дед-Мороз, Дед-Мороз!  
Приходи блины есть и кутью!  
А летом не ходи, огурцы не съедай,  
Росу не убивай и ребятишек не гоняй.

Если обряд совершался до трапезы, то морозу отдавали первую ложку кутьи или киселя; если же по окончании — то выносили остатки обрядового блюда. Так, во Владимирской губернии кисель готовили в Чистый четверг и сохраняли его до Пасхи. В Пасху же разговлялись прежде всего киселем, а после обеда хозяин выносил его остатки на улицу или раскрывал окно и приглашал мороз.

Места, где совершалось кликанье мороза и где оставляли для него еду, имели особое значение для крестьянского сознания. Зазывали в открытое окно или выходили на порог, крыльцо, в огород. В Московской губернии звали мороз в открытую печную трубу. Кисель или кутью оставляли также на окне снаружи, относили в подпол и ставили на подпольное окошко, выплескивали через порог на улицу или выливали в огороде. Все эти пространственные ориентиры в мифологических представлениях имеют значение границы между «своим» и «чужим» мирами (окно, порог, крыльцо), являются «каналами» связи между «мирами» (печная труба) или местами, где могут появляться представители «иноного» мира (подпол — нежилая часть дома; огород, улица — «чужое» пространство за пределами «своего» — дома).

Смысл обряда кликанья мороза в значительной мере объясняется в его словесном оформлении:

Мороз, мороз,  
Ступай к нам кисель есть;  
Не бей рожь и житарь,  
А на посконь воля твоя.

Важным в приговорах является приглашение прийти «сейчас», то есть когда совершается обряд, и поесть киселя или кутьи. Далее в приговоре обычно следует просьба не приходить в другое время — летом, ранней весной, — чтобы не морозить овес и рожь, не съедать огурцы, не убивать росу, не морозить «курчат» (цыплят), поросят, ребят. Иногда в ритуальных приговорах звучит пожелание, чтобы мороз оберегал посевы: «Мороз, мороз, поди к нам кисель с молоком хлебать, чтоб тебе наше жито и поле оберегать, градом не бить, червем не точить и всему бы в поле целу быть». По всей видимости, забота мороза состоит в том, чтобы не приходить в неурочное для него время. Поэтому в приговорных текстах часто содержится отсылка мороза лежать под гнилой колодой, что в мифопоэтических представлениях означает «находиться за пределами «этого» мира», то есть «не быть». А в некоторых приговорах даже звучит мотив угрозы морозу: «Цепом голову проломлю, метлой очи высеку!»

Таким образом, очевидно, что обряд кликанья мороза является земледельческим ритуалом, имеющим целью воздействовать на мороз как природную стихию. Но поскольку хозяйственная деятельность крестьянина не ограничивалась лишь основным занятием — земледелием, в приговорах появляется и мотив общего благополучия в хозяйстве: чтобы не поморозились не только посевы, но и домашние животные, и дети.

В Рязанской губернии угощение мороза совершалось не в обрядовой, а в игровой форме. Сам мороз изображался колядовщиками, которые ходили по домам, требовали угощения и угрожали, если в угощении откажут. Так, колядовщики обращались к хозяину дома: «Поддай-ка чарочку; а не поднесешь чарочку, — я преподнесу тебе палочку: я — мороз — и помолочу твой овес». Хозяин на это отвечал: «Ой, мороз, мороз, на тебе чарочку — ты не трожь мой овес, гречиху да рожь; а лен, канапи [коноплю], — как хочешь молоти!»

Кормление мороза во многих местностях совершалось не только в Святки, но и в дни, связанные со встречей весны, когда крестьяне начинали непосредственно готовиться к посевным работам. Так, в «Сороки» — 9/22 марта — в Новгородской губернии хозяйки пекли 40 «орехов» — шариков из ржаной и овсяной муки, и, начиная с этого дня, бросали ежедневно по одному ореху на улицу, призывая мороз: «Мороз, Красный нос! Вот тебе хлеб и овес! А теперь убирайся по добру, по здорову» Это сорокадневное кормление мороза связывалось с народной приметой о том, что после 9 марта бывает еще 40 ночных заморозков.

Архаичные представления о взаимодействии природной стихии и человека, которые прослеживаются в обряде кормления мороза, нашли подобное ритуальным действиям отражение и в сказке, где Трескун, выступающий в роли помощника, обращается к герою: «Кобылин сын, покорми мене хлебцем, я тебе худым временем пригожусь».

Среди представлений о морозе следует упомянуть шуточное поверье, связанное с поговоркой «На двенадцатой плечи мороз лопается»: в жестокий мороз крестьяне, шутя, старались насчитать двенадцать плешивых людей, после чего как будто бы должен уменьшиться холод. Если вспомнить близкий по форме обряд поморских женщин, направленный на смену опасного ветра попутным, также включающий пересчитывание двенадцати плешивых односельчан, можно предположить, что некогда поверье об усмирении стихии холода было не шуточным, а операция пересчитывания имела значение магического действия.

Традиционные представления о морозе как природной стихии зимнего периода, которая персонифицируется в образе старика, характеристики сказочных персонажей, связанных с этой стихией, наряду с влиянием западноевропейских рождественских обычаев, легли в основу формирования в конце XIX — начале XX веков в русской городской среде образа Деда Мороза как сезонного (рождественского) мифологического персонажа. Позднее в связи с сужением времени празднования перехода от старого года к новому — от двухнедельного святочного периода до одной ночи с 31 декабря на 1 января — Дед Мороз превратился в символ праздника Нового года, каковым остается и по сию пору.

## **Камень**

Камень, как и земля, вода, воздух, огонь, является одним из первоэлементов мира. Из многочисленных письменных источников, преданий, мифологических рассказов известно, что у славянских народов издавна существовало почитание камней, особенно тех, которые отличались большой величиной, необычной формой и особым месторасположением. Священными считались камни, в которых можно было усмотреть антропоморфный или зооморфный силуэт, отметины, напоминающие след ноги человека или животного, а также камни, возвышающиеся из воды. В Ладожском озере на одном из островов почитался огромных размеров Конь-камень, около которого, по поверьям местных жителей, обитали духи, охраняющие пасущиеся на острове стада

от болезней и дикого зверя. Известно, что еще в XV веке Коню-камню и духам-охранителям ежегодно оставляли в жертву живого коня, который зимой погибал, а согласно убеждению крестьян — служил пищей для духов камня.

Возникновение необычных по форме и размеру каменных глыб, валунов связывается в легендах и преданиях с окаменением великанов — представителей древних поколений мифических существ, людей или животных, тех, кто был проклят или наказан за грехи. Мифологический мотив окаменения, влекущего за собой окончательную или временную смерть героев, широко распространен в былинном эпосе и сказках. Одним из персонажей с такой судьбой является богатырь Святогор, у которого столько силы, что его не может носить земля. Смерть постигает его во время борьбы с земной тягой: ноги Святогора уходят в камень или в каменную плиту, и он окаменеет. В Оренбургской области, неподалеку от села Григорьевка находится необычной формы большой камень синего цвета, о возникновении которого существует следующая легенда: родители не дали дочери благословения на брак, однако несмотря на это, она решила выйти замуж; но не успели поезжане отъехать от селения, как в наказание заслушание весь свадебный поезд, окаменев, навеки остался на дороге.

В космогонических представлениях камень воспринимается как опора, основание, земной пуп, граница между мирами. В этой связи не случайно, что образ камня очень часто встречается в мифопоэтических текстах, где оказывается и одним из существенных пространственных ориентиров, и магическим предметом, которые связаны с изменениями в судьбе того или иного фольклорного персонажа или человека. В заговорах, например, он выступает в роли сакрального предмета, к которому совершается мысленное путешествие для того, чтобы достичь желаемой цели. Сакральность образа камня обуславливается его пространственной закрепленностью на границе между «своим» и «чужим» мирами. Поэтому с ним зачастую связан мотив замков: «Лежит ли бел камень Алатырь в мори-окияне, круг того камня тридесят замков железных» Иногда камень сам выступает в роли замка: «Казанская Богородица печать свою приложила златым своим перстнем. Всегда отныне и до веку. Замок камень. Аминь, аминь, аминь».

Многовековое использование камней в магических обрядах лечебной и охранительной практики объясняется характеристиками этого природного явления и их осмыслением в мифологических представлениях, начиная с древних времен. К значимым признакам камня относятся такие, как твердость, крепость, долговечность, тяжесть, неподвижность, холодность.

В случае болезни или несчастья люди совершали паломничества к почитаемым камням, приносили им жертвы в виде хлеба, тканых вещей — полотенец, платков, ленточек, а также денег, которые оставляли рядом или развешивали на растущих вблизи деревьях. На территории Белоруссии еще в XIX веке сохранялся обычай оставлять на священных камнях дары. У русских до сих пор в углублениях на поверхности таких камней оставляют монетки. Вода, остающаяся во впадинах на верху камней, осколки разрушившихся святынь являлись, по народным представлениям, целебными. В лечебной магии использовали также камни-белемниты удлиненной формы, называвшиеся «громовиками» или «громовыми стрелами», архаичные представления о которых рассматривались выше. Около священных камней совершали ритуалы, направленные на защиту от болезней: так, неподалеку от Тулы был известен камень, вокруг которого в случае падежа скота совершали обряд опахивания. В украинской традиции, чтобы не болела голова, при первом ударе грома старались трижды прикоснуться камнем к своей голове. В Полесье в Чистый четверг до восхода солнца трижды вспрыгивали на камень, чтобы быть здоровым. В хозяйственной магии признак крепости камня старались сообщить некоторым огородным культурам: так, например, чтобы кочаны капусты выросли большими, плотными и твердыми, при ее посадке на грядку клали камень. Чтобы дикие звери не трогали скотину во время сезона пастбы, в землю зарывали камни, принесенные с трех пастбищ, со словами: «Эти камни волку в зубы». Интересно, что в профессиональное знание пастуха входили магические приемы, при совершении которых в случае появления на пастбище медведя опасный зверь вместо коров видел, по поверьям, камни.

Охранительное значение для живых имело использование камней в погребальной обрядности. Согласно мифологическим представлениям, твердость, тяжесть и неподвижность камня не позволяют мертвым беспрепятственно проникать в мир живых. Поэтому издавна у многих народов, в том числе и у древних славян, камни широко употреблялись в практике захоронений. Вот как, например, сооружали могилу у бодричей — одного из древних западнославянских племен: над прахом усопшего воздвигали из земли и камней огромный холм, окружали его правильными рядами торчащих камней, а на верху могилы клали огромный камень. Особенности подобного оформления могил нашли отражение в похоронных причитаниях русских:

Позакрыли нам надежу с гор желтым песком,

Накатили тут катучи белы камешки.

Пришедший из древних времен обычай устанавливать надгробные камни и плиты существует по сию пору в культурах многих народов.

Определение собой границы между мирами или «царствами» — одна из самых важных функций образа камня в фольклоре. В сказке и былинном эпосе появление камня на пути героя, испытывающего свою судьбу, почти всегда означает, что ему придется побывать в царстве смерти, соприкоснуться с нею. Так, в былине о трех поездках Ильи Муромца богатырь на распутье встречает необычный камень, предсказывающий как будто разные варианты судьбы:

Едет добрый молодец да во чисто поли,  
И увидел добрый молодец да латырь камешок,  
И от камешка лежит три росстани,  
И на камешке было подписано:  
«Во первую дороженьку ехати — убиту быть,  
В другую дороженьку ехати — женату быть,  
Третью дороженьку ехати — богату быть».

При этом камень выступает в роли границы, за которой герой должен обрести одну из трех судеб. Однако, как выясняется позже, все три дороги ведут к смерти. На первой дороге героя ждут разбойники; на второй — встреча с королевичной-обман-щицей, которая всех проезжих молодцев засаживает в «погреб сорока сажен», причем детали описания этого погреба не оставляют сомнений, что он представляет собой могильное пространство. Лишь Илье Муромцу под силу справиться с препятствиями этих двух дорог. Отправляясь же по третьей, он находит клад, на средства которого строит церковь, после чего все-таки умирает.

В сказках «чужое» для героя царство — «тридесятое» — обычно находится за каменной оградой, высота которой обозначается иногда как «от земли до неба», так что «ни зверь не пробежит, ни птица не пролетит». Чтобы попасть туда и добыть диковинный предмет или невесту, вернуть украденную противником мать, сестру или жену, герою нужно перепрыгнуть через эту стену, что оказывается возможным только с помощью волшебного коня. В некоторых сказках при возвращении героя из тридесятого царства конь, перепрыгивая через преграду, задевает стену

одним копытом и окаменевают. Проникновение в чужое государство нередко требует не перепрыгивания каменной стены, а испытания силы героя, связанного с тяжелым камнем: его необходимо сдвинуть, перекинуть через плечо или закинуть на гору. В одной из сказок герой отправляется разыскивать похищенную мать: «доехал до горы <...> до чугунного камня пудов в полтора, на камне надпись: кто этот камень бросит на гору, тому и ход будет <...> Иван-царевич с одного маху забросил на гору — и тотчас в горе показалась лестница».

В мифопоэтических текстах камень становится символом преграды вообще. Особенно хорошо это видно в сказках, где герой, спасаясь от погони при возвращении из тридевятого царства, бросает за спину данный волшебным помощником камень, и сзади вырастают горы, преграждающие преследователю путь.

Соответственно пограничному положению камня в рамках пространственной структуры мифологической системы, он является центром, около которого сконцентрированы всевозможные магические силы, имеющие потустороннюю природу. В заговорах сидящими на камне часто изображаются персонажи, к которым обращаются за помощью: болезни (щепоты, ломоты, порчи, переполохи), тоска, имеющие хтоническую природу щука и змея, чемерь-чемерица-красная девица, огненные отроковицы, стар матер человек, а также персонажи Священного Писания — Богородица, Иисус Христос, св. Николай, евангелисты, ангелы. Под камень же, откуда нет выхода, в заговорных текстах отсылаются опасные для человека силы, например: «Подите вы всякие порчи <...> в синее море, в морскую пучину, под бел камень, под белой остров, и тамо выходу нень». В сказке под камнем живут волшебные противники — змей, Баба-Яга, мужичок с ноготок борода с локоток и другие, а также помощники героя, что свидетельствует об их иноприродном происхождении в восприятии носителя мифологического сознания. Появление помощника, о котором стоит лишь подумать, может быть, например, результатом соприкосновения героя с камнем: «Идет Иван-царевич дорогою и горько плачет. Сел на камешек, чтобы отдохнуть, и вспомнил о Дивьем муже. Глядит, а Дивий муж стоит перед ним, словно из земли вырос» Волшебного помощника можно также вызвать, черкнув кремнем и кресалом.

В сказочных и былинных текстах под камнем находятся волшебные предметы, необходимые герою для его путешествия:

Отправлялся Илей к стольному городу Киеву.

Пришел к тому камени неподвижному,  
На камени была подпись подписана:  
«Илей, Илей, камень сопри с места неподвижного,  
Там есть конь богатырский тебе,  
Со всеми-то доспехами богатырским,  
Там есть-то шуба соболиная,  
Там есть-то плеточка шелковая,  
Там есть-то палица булатная».

В сказках эти волшебные предметы, в том числе и необычный конь, как правило, оказываются «дедушкиными», то есть даром предка для героя.

Подобно тому как в лечебной практике камень играет роль целебного средства, в сказках камень выступает в качестве магического предмета, который дает герою богатырскую силу или необычное знание. Так, в сибирской сказке «О трех богатырях — Вечернике, Полуношнике и Световике» герои встречают волшебного противника, который предлагает: «здесь выдался из скал белый каминь гарючий, лизни вот, и сила вдвойя прибудет». В самарской сказке герой Стенька убивает чудовище Волкодира и лижет камень, найденный в его желудке. Это дает Стеньке знание всего, что есть на свете.

Холодность, неподвижность, долговременная неизменяемость камня обусловили его восприятие в традиционной культуре как символа неживой природы и, соответственно, смерти. В сказочной реальности смерть может материализоваться непосредственно в образе камня; так, в одной из сказок змей говорит: «Есть на острове камень, а в том камне заяц, а в том зайце вутка, а в той вутке яйцо, в том яйце жавток, а в том жавтке каменек: то моя смерть!»

Чтобы лишить сказочного или былинного героя движения и возможности действовать, его противник, наделенный магической силой, на время или навсегда превращает его в камень. Временное окаменение — один из главных мотивов былины о богатыре Михайле Потыке. Он окаменеет, когда его жена-противница Марья Лебедь Белая, обладающая волшебной силой, прикасается к нему камнем из чистого поля:

Отвозила его да во чисто поле,  
Хватала тут да бел горюч камень,  
Колотила его да по правой щеки:  
Окаменей ты, Михайла, ровно на три годышка



, Как три года пройдет, пройди да сквозь землю!  
Поворотила его большим камнем.

Когда волшебные помощники оборачивают богатыря из камня, он, как и разрубленные на куски, а потом оживленные мертвой и живой водой сказочные герои, говорит: «Как долго я спал».

Природные свойства камня — твердость и долговечность широко использовали при строительстве домов. Камни, уложенные в основание постройки, служили прочным фундаментом. Вместе с тем, по поверьям, камень может обидеться на человека и отомстить за то, что его сдвинули с родного места. Вот как об этом рассказывается в одной из севернорусских быличек. Хозяин для постройки хлева взял большой камень с поля и разбил его на куски для фундамента. После постройки хлева камень стал являться хозяину во сне и просить вытащить его осколки из фундамента, грозя наказанием. Хозяин, не веря снам, ничего не делал до тех пор, пока в хлеву не сталадохнуть скотина. Пришлось ему тогда вернуть осколки камня на то место, где он лежал раньше.

В мифологических представлениях камень по признаку твердости соотносился с мужским началом, что отразилось в белорусском поверье: если в земле под супружеской кроватью находится камень, то женщина непременно забеременеет мальчиком. У белорусов также было принято новорожденному мальчику перерезать пуповину камнем, что, согласно народному мировоззрению, способствовало формированию в нем мужских качеств и, в частности, силы.

Церковь осуждала почитание камней, как и других природных стихий и объектов. Поздние легенды утверждают, что в камнях живут демонические духи, враждебные христианской вере. В одном из старинных поучений против язычества содержится призыв: «Не нарицайте себе бога <...> в камени». Однако поклонение камням продолжало сохраняться на протяжении веков после принятия христианства, приобретя так называемый народно-православный характер. Под влиянием христианства почитание камней в народной традиции стало связываться с именами Господа, Богородицы и святых, как общеправославных, так и местнопочитаемых. Особенно широко христианизированное почитание камней распространено на Русском Севере, где камни-святыни называются «поклонными». Нередко около таких камней устанавливали кресты, на которые «по завету» приносили полотенца, детали одежды, деньги. В Каргополье находится довольно много камней, почитание которых

связывается с именем св. Александра Ошевенского, основавшего монастырь неподалеку от Каргополя. Легенды соотносят особенности формы и отметин этих святынь с теми или иными действиями святого.

В Псковской области, также изобилующей почитаемыми камнями, есть, например, «камень-кресло», на который, согласно местной легенде, упал Бог, и многие десятилетия на святыню в качестве жертвы кладут первые собранные лесные ягоды. Далеко за пределами Псковской области известен находящийся здесь на территории Гдовского района, камень со следками Богородицы, располагающийся в ручье. К камню и в настоящее время приходит много паломников, чтобы почтить святыню и выпить целебной воды из следков для получения здоровья и исцеления.

Издавна на Псковщине в Никандровской пустыни почитаем и камень, служивший, по поверьям, изголовьем для ложа св. Ни-кандра. В местном письменном документе, отражающем сведения за 1735 год, сообщается, что во время крестных ходов этот камень носили наравне с иконами.

Со многими почитаемыми камнями связывались представления о совершении заветных желаний. Так, в Новгородской области есть камень, на который, согласно легенде, наступал ногой св. Антоний Леохновский при входе в свое жилище. Для исполнения желания, по народным поверьям, нужно поставить ногу в углубление, оставшееся на камне со времен отшельничества св. Антония. В Тихвине в монастыре тоже существует камень, на который издавна садятся люди, загадав свое сокровенное желание, в надежде на его осуществление.

## **Дерево**

У многих народов поклонение отдельным деревьям и священным рощам, как и другим природным объектам, составляет особенность языческой эпохи. Не были исключением и древние славяне. Около почитаемых деревьев и в священных рощах совершали жертвоприношения и важные обряды, обеспечивающие благополучие в жизни отдельного человека и всей общины.

Одним из наиболее почитаемых деревьев у древних славян был дуб, соотносимый в мифологических представлениях с богом-громовержцем Перуном. В письменных источниках XII веков, в частности в трактате «Об управлении империей» Константина Багрянородного (X в.), содержатся свидетельства о принесении русами жертв в виде живых петухов, мяса, хлеба огромному дубу, располагавшемуся на острове

Хортица.

В некоторых местах у восточных славян культ деревьев и священных рощ продолжал сохраняться еще в XIX — начале XX века. У русских на Вологодчине такие места поклонения назывались «кусты», а в Белоруссии — «прощи». Как правило, священная роща представляла собой часть леса с очень старыми деревьями, которые иногда обносили оградой. Чаще всего здесь, кроме деревьев, могла находиться какая-нибудь святыня — целебный источник, крест, часовня, особо почитаемое дерево само по себе или дерево, на котором, согласно местному преданию, явилась икона. В таких местах молились, оставляли на деревьях, крестах и иконах тканые вещи — полотенца, ленты, платки, холсты и подобное — с просьбой об исцелении или в благодарность за него. В большие и местнотимые праздники здесь совершали крестные ходы. Иногда священными считались рощи, находящиеся в непосредственной близости со старыми кладбищами — «жальниками».

Почитаемые деревья и рощи были неприкосновенными: традиционными установлениями строго запрещалось рубить и ломать ветки деревьев, брать для обыденных целей даже сухие и поваленные деревья и хворост. Существует довольно много легенд о наказании тех, кто посмел посягнуть на священное дерево. Вот одна из них — о почитаемой липе, росшей близ города Троицка в Пензенской губернии. Липу в народе называли «Ис-колена», так как, согласно местному преданию, она выросла из колена убитой здесь невинной девушки. Липа обладала целебными свойствами, и к ней часто приходили больные. Местный священник, видя в этих паломничествах языческий обычай, потребовал срубить липу, но никто из крестьян не осмелился поднять топор на священное дерево. Тогда за рубку взялись сам священник и жандарм, но при первом ударе топора из-под коры липы брызнула кровь и ослепила обоих. И лишь после просьб о прощении у дерева, принесенных по совету знающей старушки, они получили исцеление.

Упавшие от старости или сгоревшие священные деревья старались оставлять в нетронутом виде. Вместе с тем в русской народно-православной традиции известны довольно многочисленные случаи сооружения прямо на останках ствола издревле почитаемого дерева креста или небольшой часовенки. Широко также была распространена практика строительства церквей на местах, где когда-то стояли священные деревья, и напротив — сажать дерево там, где прежде находился православный храм. В севернорусских преданиях и традиции возведения церквей встречается обычай строить непосредственно вблизи дерева, на котором была явлена

икона. Согласно преданиям, такое дерево не поддается рубке.

Как и почитаемые камни, священные деревья часто отличались какими-либо особенностями формы и строения, а также месторасположением. Кроме того, это были, как правило, старые, более чем векового возраста, деревья. Издавна почитали деревья с необычными наростами, дуплами, расщепленными стволами, выступающими из-под земли корнями, а также выросшие из одного корня деревья с двумя или тремя стволами. Их считали исцеляющими и широко использовали в лечебной практике: между стволами таких деревьев пролезали больные, родители или знахарки протаскивали детей с тем или иным недугом. Нередко на ветвях священного дерева в качестве жертвы оставляли старую одежду больного и здесь же переодевали его в новую. При этом следовало поклониться дереву со словами: «Прости, Матушка-сыра земля, и Свято Дерево, отпусти», — а у корней его оставить хлеб и соль.

В мифологической структуре мирового пространства дерево соотносится с образом о мировой оси, соединяющей разные миры, о чем уже говорилось выше. Отсюда в обрядовой практике и мифопоэтических текстах роль дерева как объекта, связанного с взаимодействием между мирами, а также символа, имеющего отношение к изменениям статуса фольклорного персонажа или человека, поскольку в случаях такого рода для носителя мифологического сознания всегда оказывается значимой связь с предками, «участвующими» в определении судьбы потомков. В другом разделе книги пойдет речь о значении такого дерева, как береза, в троицких обрядах у русских, связанных с определенными половозрастными группами крестьянской общины — девушками, достигшими брачного возраста, и молодыми замужними женщинами. Участницы этих обрядов совершали ритуальное кормление березы: на траве под деревом или в земле у его корней как жертву оставляли специально приготовленные блюда — пироги, кашу, яичницу. Упоминания об этом обычае содержатся в письменном источнике первой половины XVII века. В крестьянской среде он сохранялся до конца XIX века, а в некоторых местах — и до середины XX века.

Из исторических источников известны факты, а в фольклорных произведениях широко распространен мотив венчания под деревом или вокруг него. Так, например, в старообрядческой среде, если родители не давали согласия на брак, жених и невеста отправлялись к священному дубу, трижды объезжали его вокруг, и брак считался заключенным. Подобное действие происходит в былинном сюжете о Добрыне и Маринке: эпические герои венчаются вокруг ракитового куста, находящегося в чистом поле.

Здесь образ дерева — ракитового кустышка — выступает как пограничный пространственный объект, имеющий также значение границы в судьбе персонажей былины. То же значение образа ракитового кустышка, но связанное не с идеей брака, а с переходом в мир смерти, встречается не только в эпических, но и в лирических жанрах русского фольклора: герой-воин, лежащий в чистом поле, уткнувшись головой в ракитов куст, — погибший воин. Один из наиболее ярких образов дерева, имеющий значение границы между миром живых и миром мертвых, встречается в жанре загадки. Это загадка о смерти:

На горе Горенской стоит дуб Веретенской. Мимо дуба не пройти, не проехать ни царю, ни царице, ни красной девице, ни доброму молодцу.

Значительную роль дерево играло в похоронной обрядности. У славянских народов широко был распространен обычай захоронения под деревом или в лесу мертворожденных и некрещеных детей. Всем славянам также был известен обычай сажать дерево на могиле. Для этого использовали в основном вечнозеленые и плодовые деревья, а в более поздней традиции также сирень, которая осмыслялась как «райское дерево». Повсеместно у славян существовало поверье о взаимосвязи роста посаженного на могиле дерева и прижизненных поступков человека: если дерево хорошо принималось, это значило, что человек был праведником, если же дерево росло чахлым или засыхало вовсе, значит, покойный при жизни много грешил. Дерево, впрочем, как и любые растения, цветы, ягоды, растущие на могиле, запрещалось трогать — рубить, ломать, срывать. Это, по народным поверьям, оскорбляет мертвых, а нарушителю грозит наказанием: болезнью, неудачей в хозяйственной деятельности и подобным.

По народным представлениям, души мертвых могут прорасти в виде деревьев. Мотивы превращения человека в дерево и вырастания деревьев на могилах невинно убиенных широко распространены в мифопоэтических текстах — этиологических преданиях, сказках, былинах, балладах, песнях.

Общеславянским является поверье о том, что под деревом обитает черт и другая нечисть, а также прячется там во время грозы. Отсюда повсеместно известный запрет находиться под деревом во время грозового ненастья, так как Господь или Илья Пророк, преследуя нечистую силу, может ударить громом в дерево и убить человека.

В мифопоэтическом сознании дерево воспринимается как символ жизни. Действительно, трудно найти более наглядный образ жизни, чем в мире растений и, в частности, среди деревьев, особенно тех, чей жизненный срок гораздо длиннее, чем человеческий, а также тех, которые

плодоносят десятилетиями и приносят большое множество плодов или круглый год остаются зелеными. Для славянских народов это дуб, явор, ива, а также вечнозеленые и плодовые деревья. Отсюда почитание деревьев и использование их в обрядовой и лечебной практике, направленной на сообщение человеку жизненной энергии растений. В традиционной культуре образ дерева является одним из наиболее емких для воплощения идеи вечного круговорота жизни — основополагающей идеи для мифологического мировосприятия. Это в полной мере можно проследить на примере русской загадки о смерти:

Стоит дерево, на дереве — птица,  
Цветы хватает, в корыто бросает  
Корыто не наполняет и цветов не умалает.

## Глава 2

### МИФОЛОГИЗИРОВАННЫЕ ОБРАЗЫ РАСТЕНИЙ И ЖИВОТНЫХ

*Дуб. — Верб. — Береза. — Иван-да-марья. —  
Папоротник. — Яблоня. — Волк. — Медведь. — Бык. —  
Пчела. — Лягушка. — Кукушка.*

#### Мифологизированные образы растений

Образы растений занимают заметное место в мифопоэтических представлениях. Выше уже шла речь о мировом древе как едином растительном образе, воплощающем архаическое восприятие мира. Значительная роль и диких, и культурных растений в жизни человека способствовала мифологизации как их самих, так и земли, дождя и других факторов, обеспечивающих существование растительного мира. В народных представлениях растения, как и стихии земли и воды, связывались прежде всего с идеей плодородия и жизни. Особенно ярко эта символика растений проявляется в культурных традициях народов с развитыми земледельческими культурами. В народных представлениях растения нередко одушевляются, то есть воспринимаются как живые существа: они чувствуют, дышат, разговаривают. Поэтому их нельзя рвать, рубить, пилить, осквернять. Со многими растениями связаны

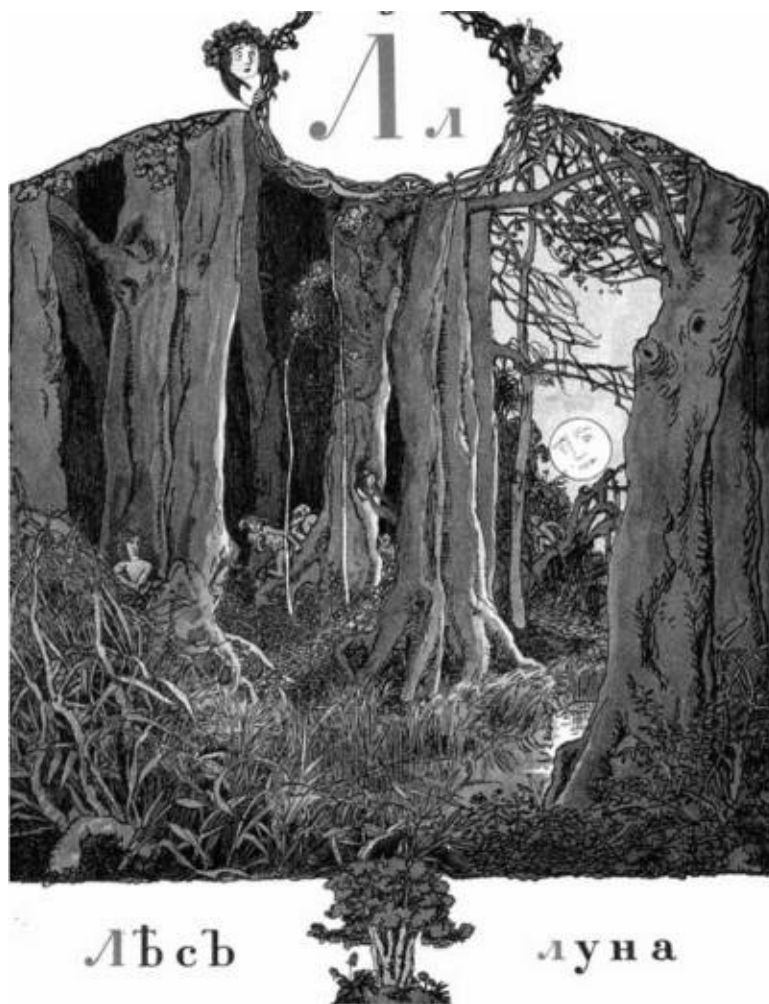
разнообразные запреты, поверья и приметы. Некоторые растения в традиционном сознании воспринимаются как местопребывание нечистой силы или разных духов. Легенды и сказки, былины и баллады, обрядовая лирика и тексты других жанров отражают архаические представления о родственной связи растений и человека: происхождении человека от растения и наоборот. Объектами мифологизации становятся не только сами растения, но и их части: корни, ветки, листья, цветы, семена — зерно или плоды. Все они наделяются в народном сознании магической силой. Ветвям приписываются продуцирующие свойства; плоды во многих мифологических традициях выступают как символ плодородия, изобилия, успеха; зерно и семя связываются с идеей непрерывности развития жизни и плодородия. Отсюда широкое использование растений и их частей в аграрных и брачных обрядах.

## Дуб

В мифологических представлениях восточных славян дубу принадлежит видное место, начиная с языческих времен. В древности он был одним из наиболее почитаемых деревьев не только у славян, но и многих других европейских народов.

Ранние свидетельства о почитании дуба у славян относятся к X–XII векам. Константин Багрянородный в трактате «Об управлении государством», написанном в середине X века, описывает жертвоприношения россов около священного дуба на острове Хортица (остров Св. Георгия): «Пройдя это место [Крарий-скую переправу], они достигают острова, называемого св. Георгием, и на этом острове совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай».

Представление о виде священных деревьев древних времен подчас дают археологические находки XX века. Одной из них является причудливый мореный дуб, обнаруженный в 1975 году при расчистке русла Днепра. Поднятый со дна реки, дуб сохранился практически полностью. Высота дерева вместе с корнями достигает почти десяти метров, а диаметр его ствола составляет 65 сантиметров. Но необычным является не величина дуба, а то,



Лес и луна. А. Бенуа. Азбука в картинах (1904).

что на высоте шести метров, перед раздвоением ствола, в дерево вставлены девять кабаньих челюстей так, что снаружи видны только клыки, образующие симметричную композицию. Клыки расположены в правильном порядке: в три ряда, один под другим, и в каждом ряду — по три челюсти. Композиция представляет собой квадрат, стороны которого образованы восемью челюстями и имеют длину около 34 сантиметров, а в центре квадрата находится девятая челюсть. Исследователи считают, что этот необычный дуб являлся священным деревом, предназначенным для совершения ритуалов.

Дуб как место решения важных внутривидовых вопросов упоминается в «Повести временных лет» при описании восстания смердов в 1071 году в Суздальской земле. После подавления бунта Ян Вышатич — воевода князя Святослава Ярославича — отвозит пленных волхвов к



священному дубу в устье реки Шексны и убивает их: «убища я и повесиша я на дубе». В Ипатьевской летописи под 1169 годом встречается факт обозначения конкретного дуба под Киевом именем собственным: «Ярополкъ же с Берендичи настигоша Володимира на Желяни оу Доброго доуба», — что свидетельствует об особом отношении к дереву.

Еще в XVIII–XIX веках у восточных славян в некоторых местах продолжали почитать дубы, хотя это почитание впитало также элементы христианства. Около них, как святынь, нередко устанавливали кресты. В XVIII веке возле них в дни церковных праздников служили молебны. Описание этого обычая на Украине того времени приводится Феофаном Прокоповичем в духовном Регламенте: «також на ином месте попы с народом молебствуют перед дубом и ветви онаго дуба поп народу раздает на благославление». Видя в таком проведении молебнов явные остатки язычества, Феофан Прокопович осуждает этот обычай и запрещает «пред дубом молебны петь». Однако пережитки языческого поклонения дубу у восточнославянских народов в некоторых местах сохранялись вплоть до начала XX века. Так, в Бобровском уезде Воронежской губернии еще в 1910-е годы молодые после венчания, выйдя из церкви, ехали к дубу, стоявшему недалеко от села, и трижды объезжали вокруг него. Украинцы вешали на дубы полотенца, мотки ниток в качестве обета. Рубить священные дубы, ломать ветки и даже брать сушняк из-под них у всех восточных славян считалось наказуемым грехом. Белорусы верили, что если начать рубить старый дуб, то из-под топора появится кровь — дерево заплачет кровавыми слезами.

В мифологической системе восточных славян дуб связывался с культом бога грома и молнии Перуна. Вспомним, что в древнерусских письменных памятниках, например в грамоте галиц-ко-волынского князя Льва Даниловича от 3 октября 1302 года, дуб называется «Перуновым». Соответствие именно этого дерева богу-громовержцу, по мнению исследователей, имеет индоевропейский характер. События основного мифа восточных славян о поединке Перуна с противником, который прячется под дубом, отразились в существующих до сих пор запретах находиться под дубом во время грозы и выращивать дуб около дома, так как, по поверьям, гром в первую очередь бьет в дуб.

В мифологических представлениях, нашедших отражение в фольклорных текстах, дуб воплощает образ мирового древа, которое являет собой модель мирового пространства. Ветви, ствол и корни мирового древа соединяют, соответственно, верхний, средний и нижний миры, а ветви — стороны света. Именно так выглядит дуб в русском заговоре: «Есть святое

Акиян море, на том море остров, на том острове стоит дуб, от земли до небес, от востоку и до западу, от молодца месяца и до ветху» Как мировое дерево дуб изображается и в русской загадке о мире, небесах и солнце: «Стоит дуб-вертодуб, на том дубе-стародубе сидит птица-веретеница; никто ее не поймает: ни царь, ни царица, ни красная девица».

В мифопоэтических текстах образ дуба часто выступает в качестве «дороги», по которой персонажи сами путешествуют, или их отправляют, в верхний или нижний миры. В сказке дуб оказывается волшебным деревом, по которому можно попасть на небо: «дерево все растет да растет и доросло до самого неба. Не стало у старика со старухой желудей, взял он мешок и полез на дуб. Лез-лез и взобрался на небо». В заговоре от ревности мучающие человека отрицательные чувства отсылаются в нижний мир:

Есть за морем Окияном дуб стоит. На том дубе сидит Нагой птица. У тое Ногой птицы ключи и замки, у того раба Божия (имярек) сердце, ревность, и ретость <...> Коли тот Ногой птица летит в Окиян море, под Латар камень, отомкнет ревность, и ретость, и сердце, и всякие злые дела, неподобные словеса. Тако той Ногой птице в Окияне море не бывати, ни ключев, ни замков не добывати, ни ревности, ни ретости, ни сердцу не отмыкивати Из этих примеров хорошо видно, что дуб в мифопоэтическом сознании воспринимался как образ-посредник между мирами.

В заговорах дуб выступает также как центр мира. Тот, кто произносит заговор, мысленно совершает сложное путешествие: «из ворот в ворота», «в чистое поле», в котором находится «Окиан-море», а в море стоит «остров Буян», а на острове лежит «Ла-тырь-камень», а на камне — «булатной дуб». Этот дуб оказывается границей между мирами, около которой находятся мифологические персонажи, воспринимаемые как представители верхнего или нижнего миров — царь, царица, Бог, Богородица, святые, в корнях дуба — змея. Именно к ним произносящий заговор обращается за помощью. Как пограничный пространственный объект дуб считался местом обитания мифологических персонажей. По восточнославянским поверьям, в купальскую ночь на огромные дубы слетались ведьмы; в полесской купальской песне поется: «Стара ведьма на дуб лезла, кору грызла» По украинским представлениям, в русальную неделю на дубах собираются русалки, и специально для них крестьяне приносили и вешали на дерево спряденные нитки и полотенца. В русских сказках дуб — обиталище бесов, а в былинах — Соловья Разбойника.

Значительность роли образа дуба в фольклоре и мифологических представлениях не случайна. У славян дуб всегда занимал первое место

среди деревьев. У русских его даже называли Царь Дуб, и, согласно поверьям, на нем обитал царь птиц орел. В славянских языках и местных говорах слово «дуб» нередко выступает в родовом значении «дереву»; «дубравой» у русских называется не обязательно дубовый лес, но любой, находящийся на возвышенности, или в глубине лесного массива; слово «дубина» означает увесистую палку из какого угодно дерева.

Природные качества дуба предопределили и символическое значение его образа в традиционной культуре. В народных представлениях он выступает как символ мужского начала, главенства, силы, мощи, твердости. Обычно дубу приписываются положительные значения. В одном из русских апокрифов повествуется о том, что Иуда хотел повеситься на дубе, но, твердый и негибачаемый, «Божим повелением преклонился дуб и сохранен бысть». Связь дуба с Богом и его первенство среди всех растений репрезентируется в заговоре: «Дуб железный, еже есть пер-вопосажден от всего же корение, на силе Божией стоит».

В обрядовых действиях, устойчивых высказываниях дуб соотносится с хозяином дома, главой семьи. Так, например, известно нижегородское выражение «С дубу — кора!» — означающее приказ мужа, чтобы жена раздела его, сняла сапоги. В Тверской губернии вплоть до начала XX века существовал такой обычай: как только на свет появлялся мальчик, его отец отправлялся в лес и рубил несколько дубов, бревна из которых затем относили к реке и погружали в воду. Там они оставались до тех пор, пока сын не вырос. Когда он намеревался жениться, дубовые бревна, превратившиеся уже в мореное дерево, столь крепкое, что его невозможно было рубить топором, доставали из воды и использовали как основание дома для новой семьи. Жители Полесья считали недопустимым, чтобы около жилища рос дуб: здесь верили, что если рядом с домом есть это дерево, то в хате не будет хозяина. Полещуки были убеждены, что если такое случится, то, как только дуб достигнет размеров, позволяющих сделать из него надгробный крест, хозяин дома сразу умрет. По местным поверьям, дуб, находящийся близ жилища, вообще «выживает» из него мужчин.

Соотнесение дуба именно с мужским полом прослеживается в восточнославянских представлениях и обрядах. Так, на Гомельщине мальчику, который спрашивал, откуда он появился на свет, обычно говорили: «Ты на дубочку сидел». Здесь же воду после купания новорожденного мальчика выливали под дуб. Согласно традиционным предписаниям, родившемуся ребенку, в зависимости от его пола, перерезали пуповину на каком-либо мужском или женском предмете, то

есть связанном с мужским или женским занятием или признаком. На Витебщине повитуха обрезала пуповину мальчику на дубовой плахе: это объяснялось желанием, чтобы он вырос крепким. У гуцулов существовала примета: видеть во сне дубовый лес — предвестие смерти мужчины. На связи дуба с мужской символикой строились некоторые магические действия. Так, в любовной магии с целью свести парня и девушку использовали отвар, настоянный на щепках дуба и березы, отколотых в том месте, где эти деревья срослись.

В восточнославянской народной культуре существуют представления о взаимосвязи дуба и человека вообще. В поверьях, распространенных в некоторых районах Полесья, жизнь ребенка ставилась в зависимость от особенностей роста посаженного дерева. Если мальчик сажал дубок ниже своего роста, и со временем деревце его перерастало, то это сулило ребенку здоровье и хорошее развитие. Если же дубок не рос, то верили, что и мальчик заболит. У восточных славян известен запрет выращивать дубы из желудей: считалось, что человек, посадивший желудь, умрет, как только дерево сравняется с ним ростом.

Повсеместно дуб считался самым крепким деревом и поэтому воспринимался как символ силы, твердости, мощи. Не случайно в заговорах его постоянные эпитеты — «железный» или «булатный», а в пословице о нем говорится: «За один раз дуба не свалишь». Слово «дубеть» в русских говорах означает «быть твердым» или «становиться твердым». В Рязанской губернии «дубком» называли ребенка, который набрал жизненной силы столько, что уже встал на ножки. У русских широко было распространено восклицание «Ну, дубки-дубки!» Так всегда говорили, когда ребенок только-только начинал вставать и пробовать ходить. Это радостное словесное поощрение имело, вероятно, и магическое значение: способствовало тому, чтобы ребенок закрепил свое умение и развивался дальше.

Крепость дуба использовали в имитативной магии, на которой основан, в частности, восточнославянский обычай прикоснуться спиной к дубу во время первого грома или при виде первой весенней птицы. Это делали для того, чтобы в течение сезона сельскохозяйственных работ, начинавшихся ранней весной, не болела спина.

Свойства дуба учитывались в народной лечебной практике. В заговорах от самых разных болезней образ дуба — один из наиболее часто встречающихся. К нему обращались не только в заговорах, но и использовали дубовые деревья в самом лечении. Так, в Воронежской и Саратовской губерниях больных детей относили в лес и трижды

протаскивали через расколотый надвое молодой дуб, после чего раздвоенный ствол дерева связывали ниткой. Для такого «пронимания» больных обычно выбирали молодые деревья, специально расщепленные, или такие, которые расколоты надвое ударом молнии. Болезни на дуб переносили и другими способами. Белорусы выливали под молодое деревце воду, которой мыли больного. В украинской традиции было принято оставлять на дубе одежду страдающего той или иной болезнью.

В народной медицине образ дуба связывается с болезнями горла и легких. Так, в южнорусских говорах «дубоглотом» называли сильный кашель, при котором произносили специальный заговор: «Дуб, дуб, возьми свой дубоглот и глот, и мокрую жабу, сухой дубоглот, и глот». Вероятно, эта связь построена на соотнесении горла человека и дупла дерева, что видно из слов тамбовского заговора: «Заря, скалистая балка, дуб дуплистый, возьми свой дубоглот».

Крепость дуба обусловила широкое применение его в погребальной обрядности: издавна из него изготавливали гробы, в прежние времена представлявшие собой выдолбленную колоду, и надгробные кресты. Упоминание дубовой «гробовой доски» или «колоды белодубовой» является общим местом в похоронных причитаниях:

Столько вийте-тко вы, буйны ветероченьки,  
На эту на могилу на умершую!  
Раскатите-тко катучи белы камешки,  
Разнесите-тко с могилушки желты пески!  
Мать сыра земля теперь да расступилась бы,  
Показалась бы колода белодубова!  
Распахнитесь, тонки белы саватиночки!  
Покажитесь, телеса мне-ка бездушные!

Пограничная роль образа дуба в мифологической картине мира обусловила соотнесение его в народных представлениях с идеей смерти. Это прослеживается в бытующих в современном языке словах и устойчивых сочетаниях слов, обозначающих переход в иной мир: «глядеть в дуб» — умирать; «дать дуба», «одубеть» — умереть. Выше уже приведены поверья и приметы восточных славян, демонстрирующие взаимосвязь дуба и смерти. В русских загадках смерть загадывается чаще всего через образ дуба:

На рубеже татарском  
Стоит дуб веретянский,  
Никто не обойдет, не объедет:  
Ни царь, ни царица,  
Ни красная девица.

## Верба

Верба по сию пору является значимым растением в народно-православной культуре русских. Оно дало название «Вербное воскресенье» церковному двенадцатому празднику Входа Господня в Иерусалим, отмечаемому в последнее воскресенье перед Пасхой. Согласно Евангелию, Иисус Христос направлялся с учениками из Вифании, где он воскресил Лазаря, в Иерусалим, чтобы отпраздновать там Пасху. На подходе к городу Христос увидел привязанного к дереву осла, на котором и въехал в город. Жители Иерусалима, узнавшие о чуде воскресения Лазаря, восторженно приветствовали Спасителя пальмовыми ветвями, называемыми «ваии», и хвалебной песней. На дороге, по которой ехал Иисус, люди бросали пальмовые ветви и стелили свои одежды. В память об этом событии в христианских храмах в день праздника принято освящать украшенные ветви деревьев. У русских место пальмовой ветви заняла верба, а неделю перед праздником стали называть «Вербной», «Вербницей».

Представления о необычных свойствах вербы, однако, уходят корнями в дохристианские, языческие времена. Это растение, как и береза, в народной культуре связывалось с идеей быстрого роста, здоровья, жизненной силы, плодородия. Эти представления основаны на том, что верба раньше других растений распускает свои почки. Расцветшее дерево символизировало наступающую весну и, согласно мифологическому сознанию, могло передать здоровье, силу и красоту человеку и домашним животным.

Верба довольно широко использовалась в календарных обрядах русских крестьян. Несмотря на то что Вербное воскресенье было церковным праздником, в этот день совершались многочисленные обряды с вербой, имеющие в своей основе архаичные верования. Ходить за вербой в лес было принято до восхода солнца в Лазареву субботу, накануне Вербного воскресенья. Принесенные веточки зачастую тут же украшали бумажными цветами и лентами, но иногда это делали лишь после их

освящения или накануне Пасхи. Святить вербу ходили в церковь в тот же день к вечерней службе или утром в воскресенье. Освященные ветки ставили в переднем углу на божницу или клали за иконы, где они хранились до Егорьева дня или весь год. В Сибири для вербы делали из соломы «теремок», украшали его тряпочками, лентами и вешали перед иконой.

По приходе домой после освящения вербы, а иногда прямо около церкви ею ударяли каждого из домочадцев, а чаще всего детей, как считалось, «для здоровья». При этом приговаривали: «Верба красна, бей до слез, будь здоров!», — или: «Не я бью — верба бьет, верба хлест бьет до слез». Во многих местностях с той же целью хлестали вербой скот или давали съесть веточку или почки растения.

В среднерусской полосе, чтобы овцы «водились», их кормили специальным караваем или хлебцами, в которые запекали почки вербы. В некоторых местах форму почек придавали ритуальному печеню, которое в Лазареву субботу приносили в церковь для освящения вместе с вербой печеню. В Костромской губернии оно называлось «барашки», в Московской — «барашки», «бабашки» или «акатушки», в Рязанской — «орешки», «кытька». Печеню пекли по числу скотины и птицы, а в некоторых местных традициях — и для всех домочадцев. На Рязанщине, кормя овец в Вербное воскресенье печенюм, полагали, что они принесут по паре ягнят каждая, а сам праздник называли «ягнячьим».

Освященные ветки повсеместно у русских ставили и до сих пор ставят в красный угол рядом с иконами. Раньше вербу хранили до Егорьева дня или весь год. Выбрасывать ее после хлестания скотины считалось грехом. Обычно эти ветки втыкали в хлеве под крышей, «чтобы скотина не блуждала», или бросали в реку, «пуская по воде»; иногда — сжигали в печи. У белорусов верба хранилась весь год за иконами до нового Страстного понедельника. В этот же день ее сжигали и у образов ставили новую освященную вербу. При переходе в новый дом часть веток вербы оставляли в старом доме, а половину переносили в новый.

В Егорьев день во многих местностях вербой ударяли каждую скотину во время обряда первого выгона на пастьбу, а после выгона скармливали ей, считая, что эти действия обеспечат хороший приплод и обезопасят от диких животных в течение всего сезона пастьбы. Подобным образом поступали и в день Николы Вешнего: в этот день и особенно при выгоне лошадей в ночное, первом в сезоне, их стегали вербовыми ветками.

На Ивана Купалу на Волыни и в Подолье деревце или ветку вербы использовали в качестве праздничного атрибута: девушки украшали

растение цветами и водили вокруг него хоровод, а через некоторое время парни врываются в девичий круг, захватывают вербу и разрывают ее. Этот обряд по своему значению близок многочисленным земледельческим ритуалам восточнославянской традиции с использованием чучела из растительного материала, и его цель — воздействовать на силы природы, чтобы удался урожай.

Как можно понять из приведенных примеров, вербе в народном сознании приписывались магические функции. Особой силой наделялись вербовые ветки, освященные в Вербное воскресенье. Продуцирующие свойства растения очевидны из имеющих магическое значение приговоров, которые произносили при хлестании вербой детей: «Расти, как верба!», «Как вербочка растет, так и ты расти!» В некоторых местностях бесплодные женщины ели почки освященной вербы в надежде, что это поможет им родить ребенка. Пасечники втыкали вербовые ветки вокруг пасеки, чтобы пчелы хорошо роились, уродилось бы больше пчелиных семей, и они бы принесли хозяину меда и воска в изобилии.

В Пензенской губернии бытовал обряд окликанья молодых, в котором очевидно приписывание вербе положительного значения. В полночь накануне Вербного воскресения молодежь обходила дома, где жили новобрачные, и около ворот кричала:

«Отопри, отопри, молодая, вербушкой бить, здоровьем больше прежнего наделить». Молодая отпирала ворота, и толпа входила с песней: «Был бы урожай хлеба, скота умноженья». Всех спящих в избе слегка ударяли вербой, приговаривая: «Бьем, чтобы быть здоровым», — а также: «Вставай рано, бей барана». Последней стегали молодую, когда она кланялась, провожая поющую молодежь за ворота.

Продуцирующая сила вербы использовалась и непосредственно в земледельческих обрядах. Так, после первого выгона скота веточки могли разломать и разбросать их по полю, а почки раскрошить в зерно, предназначенное для посева. На Смоленщине часть вербы, принесенной после выгона скота, втыкали в землю на хлебном поле — «чтоб земля быстрее ожила», «чтоб рожь хорошо уродилась и росла пушистая, как верба»; другую часть прятали за икону — «чтоб скот домой возвращался». Здесь же хозяйка прут, которым выгоняла скотину, бросала в хлеву в навоз; при этом она прыгала как можно выше, «чтобы уродился лен». В некоторых местах ветки вербы втыкали по четырем углам поля для берега посевов. В Тамбовской губернии с этой целью вербу вообще высаживали в поле. В Белоруссии с освященной вербой выходили на первую пахоту ярового поля и на распахивание целины.



Кроме продуцирующих верба наделялась целительными свойствами, которые использовались как в профилактических целях, так и непосредственно в народной медицинской практике. В Енисейской губернии освященную вербу скармливали коровам и овцам в Чистый четверг — четверг на Страстной неделе, при этом говорили: «Не я даю, а тальник. Как тальник не сохнет, так и вы, мои Богом данные скотинки, не сохните». Вербу, даже не освященную, широко употребляли также для лечения людей. На Кубани вербу использовали при лечении детских болезней. Для этого рано утром, до восхода солнца отправлялись на реку и там срезали вербу три раза по девять веток. При этом трижды считали от девяти до одного. Придя домой, опускали в горячую воду один пучок из девяти веток и купали ребенка около окна, из которого был виден восход солнца. В полдень клали в горячую воду второй пучок вербы и купали ребенка около окна, напротив которого стояло солнце в этот момент. Вечером, когда солнце садилось, те же действия совершали с последним пучком веток перед окном, смотрящим в западную сторону. По окончании все ветки вербы с водой относили к реке и с молитвой выливали, чтобы они плыли по воде. Считалось, что болезнь отступит. На Витебщине вербой окуривали больной скот, растирали ее в порошок и засыпали им раны, делали из нее отвар и пили от разных болезней, а также употребляли в качестве примочек от опухолей и ушибов.

Вербе в народной культуре приписывались защитные качества. У всех восточных славян широко бытовали представления о том, что освященная ветка способна защитить от грозы, бури, других стихийных бедствий, от нечистой силы и болезней. У русских в Тамбовской губернии полагали, что верба, брошенная против ветра, может прогнать бурю, а брошенная в огонь — усмирить его. Повсеместно верили, что хранящаяся в красном углу верба защитит дом и все хозяйство от грома и молнии. Белорусы во время града ставили на подоконник пучок освященной вербы, чтобы усмирить стихию и избежать градобития в хлебных полях.

Наряду с тем, что верба широко используется в обрядовой сфере и является атрибутом одного из самых больших христианских праздников, в народных поверьях она принадлежит к деревьям, проклятым Богом. Согласно легенде, из нее мучители Христа сделали штыри для скрепления креста. За это верба, по народным представлениям, подвержена точению червями, а в сухой вербе сидят черти. В этой связи показательна известная украинская поговорка: «Влюбился, как черт в сухую вербу». По представлениям белорусов, на вербе, особенно старой — сухой и дуплистой, с Крещения до Вербного воскресенья сидит черт. Весной черти

отогреваются на вербе, а после того как ее освятят в праздник, они падают в воду, и поэтому от Вербного воскресенья до Пасхи нельзя пить воду, почерпнутую под вербой.

## **Береза**

У восточных славян береза — одно из самых почитаемых деревьев. Функции березы в обрядах, роль ее образа в мифопоэтических текстах соотносимы с особенностями мирового древа как центра Вселенной и пространственного объекта, соединяющего разные миры. По народным представлениям, береза и ее ветви обладают особой растительной силой, что объясняется как общими признаками деревьев — способностью к плодоношению, цикличностью обновления, так и индивидуальными природными свойствами растения: на березе листья появляются раньше, чем на других деревьях, ее ветви быстро и заметно растут. В связи со всеми этими особенностями береза в мифологическом сознании воспринималась двойственно: с одной стороны, как дерево, дающее силу и здоровье, «счастливое», с другой стороны, — как опасное, связанное с душами умерших и нечистой силой.

О происхождении и природных свойствах березы повествуют предания и поверья, зачастую связанные с библейскими персонажами. В восточном Полесье существует предание о человеческом происхождении этого дерева: березы — это дочери первого человека — Адама, — которые своими косами вросли в землю, а сок березы — это их слезы. Белый цвет ствола дерева объясняется в поверьях тем, что береза, когда Иуда захотел на ней повеситься, побелела от испуга. Согласно черниговскому поверью, сок березы — это ее слезы, и она плачет с тех пор, как на ней повесился Иуда. Эти слезы, по народным представлениям, помогают от всех болезней. Архаичный мотив превращения человека в дерево, свойственный мифологическому мировосприятию, широко распространен в разных фольклорных жанрах: русские баллады, легенды, сказки повествуют о том, что побленная девушка превращается в березу. В белорусской песне поется о березе, выросшей на могиле невесты, которую отравила мать жениха.

В традиционной культуре береза символизирует женское начало. Во многих поверьях, обрядах и обрядовых песнях, в фольклорных текстах она противопоставляется дубу как мужскому символу. Так, например, при сватовстве в русской свадебной обрядности сваты произносили иносказательный приговор: «У тебе, примерно, есть бяреза, а у нас дуб. Не

стали б их вместе случать?» В Полесье, чтобы приворожить парня, девушка брала ветку березы, сросшейся с дубом, незаметно обходила с нею парня или поила его отваром коры этой березы. Здесь же в погребальной обрядности традицией предписывалось покрывать тело умершей женщины березовыми ветками, а мужчины — ветками тополя, воспринимаемого, подобно дубу, как символ мужского начала. В лечебной практике украинцев при магическом действии перенесения недуга с человека на дерево больных девочек относили к березе, а мальчиков — к дубу.

В календарном обрядовом цикле использование березы как ритуального предмета связано прежде всего с обрядами, касающимися женской и девичьей групп крестьянской общины, а в свадьбе — с действиями, в которых принимали участие невеста и ее подруги. В обрядовой и необрядовой лирике восточных славян образ березы всегда выступает как символ девушки. В белорусских похоронных причитаниях умершую девушку называют «белой березой».

Как один из вариантов мирового дерева, представляющего собой пространственную модель мира, образ березы в народном сознании соотносится с душами умерших и имеющими потустороннюю природу мифологическими существами. Во время празднования троицко-семицкого цикла, включающего обряды самого большого и важного в году поминовения «родителей», а также умерших не своей смертью, береза в сознании русских крестьян воспринималась как связующая нить с миром предков. В мифологических представлениях восточных славян период Троицы и Семика относился к тем календарным промежуткам, когда предки временно покидали «тот свет» и появлялись в мире живых. Местом их пребывания на земле была свежая зелень деревьев. Поэтому для душ «родителей» из леса приносили березы и устанавливали их около домов. На Псковщине считали, что «у березок родители стоят». Это объясняли и другими словами: «На березу прилетит кукушка, кукушка — это почти то же самое, что родители». Под деревцем ставили ковшик с водой, чтобы «родители мылись». Березы, поставленные с двух сторон крыльца, по поверьям, указывали предкам дорожку в дом. Жители Дмитровского края Московской губернии верили, что на Троицу души покойных родственников вселяются в ветви берез, украшавших избы. О связи душ умерших и березы свидетельствует калужское выражение «в березки собирается»: так говорили об умирающем человеке.

Использование березы в троицкой поминальной обрядности не ограничивается установкой деревьев около домов или украшением избы свежими веточками. Поминовение, которое осмыслялось как общение

живых и мертвых, включало обязательное посещение кладбища, чтобы «поклониться умершим родным и знакомым». Кроме поминальной еды, в составе которой обязательно были крашеные березовым листом яйца, сюда приносили березовые ветки, венки, веники. На Новгородчине, Псковщине, в Санкт-Петербургской, Тульской губерниях основным ритуальным действием на кладбищах было «опахивание» могил. Их обметали березовыми веточками или вениками, после чего веточки втыкали в могильную землю. В Псковской губернии считали, что таким образом «глаза у родителей прочищают», «мертвым глаза открывают». В Новгородской и южнорусских губерниях опахивание совершали для того, чтобы «родителей попарить», чтобы их «душеньки порадовались». Перед уходом могилку «запахивали» — снова «закрывали родителям глаза».

Троицкая неделя называлась также «Русальной»: по поверьям, только на этой неделе на земле появлялись русалки — сезонные мифологические существа. Народные представления о них соотносились с поминальной направленностью праздника Троицы, так как русалками, согласно поверьям, становились умершие некрещеные дети и не успевшие выйти замуж девушки, утонувшие или утопившиеся девушки и молодые женщины, а также те, кто умер на Русальной неделе. Береза считалась излюбленным местопребыванием русалок. В русальных песнях они представляются сидящими на зеленеющей или кривой березе. Так, на Смоленщине пели:

У варот бяреза Зилина стыяла  
Ветьтикым махала;  
На той на бярезе  
Русалка сядела

Во многих местностях у русских полагали, что во время пребывания на земле русалки живут на плакучих березах, качаются на их ветвях или сидят под деревом. Специально для качания русалок в Смоленской губернии на березах сплетали ветви. На ближайших к дому березах для них оставляли сорочки и другую одежду, поскольку чаще всего русалок представляли нагими или в белых одеждах. У украинцев и белорусов березы с ветвями до земли назывались «русальными», и в течение Русальной недели к ним опасались приближаться, так как русалки считались опасными существами.

Самое яркое использование береза нашла в троицких обычаях и

ритуалах, связанных с возрастными группами девушек и молодых женщин. В Троицу они украшали себя венками березовых веток, и основным атрибутом обрядов с их участием была березка. Троицкое ритуальное деревце в разных местных традициях у русских называли также «кумой», «гостейкой», «садом», «весной», «девичьей красотой». Живая или срубленная, она всю праздничную неделю служила центром молодежных гуляний.

До Троицкой недели, воспринимавшейся как время вступления растительности в силу, повсеместно существовал запрет ломать березу. С наступлением праздника, по народным представлениям, возникала возможность передать продуцирующую силу дерева и земле, и людям. С этой целью совершали разнообразные обряды с березой, выступавшей в роли ритуального предмета. В обрядах кумления, то есть установления отношений духовного родства, в данном случае — между представительницами женского пола, и в ритуале «проводов» березки, приходившихся по большей части на троицко-семицкий цикл весенне-летних праздников, нередко использовалось одно и то же деревце. Его обычно выбирали заранее: девушки шли в лес, к реке или на луг и присматривали молодую кудрявую березу, с длинными ветками или с двумя вершинами. Иногда ее «заламывали», то есть отмечали, надламывая верхушку.

В день кумления участницы обряда — девушки и молодые женщины — тайно от всех приходили к березке, украшали ее своими лентами, платками, бусами и «завивали» концы ее ветвей в виде кругов. В некоторых местностях сплетали верхушки двух берез, отчего получались ворота. Затем девушки и молодки разбивались на пары: каждая выбирала себе подругу. Они вешали на деревце свои нательные крестики, крестились, трижды целовали друг друга через завитые ветви березы или через крест, целовали также сам крестик с двух сторон, затем обменивались крестами и объявляли себя кумами. На Смоленщине при этом приговаривали:

Покумимся, кума, покумимся,  
Чтобы нам с тобой не бранится,  
А вечно дружится.

В Орловской губернии наблюдающие участницы припевали:

Вы, кумушки, вы, голубушки,

Кумитесь, любитесь!  
Не ругайтесь, не бранитесь!  
Сойдитесь, полюбитесь!  
Полюбитесь, подружитесь!  
Подружитесь, поцелуйтесь!

В некоторых местных традициях девушки, чтобы стать кумами, три раза обходили дерево, взявшись за руки, или под «воротами» из двух берез.

Кумление сопровождалось обменом вещами: кумушки дарили друг другу на время или навсегда ленты, бусы, серьги; обменивались и предметами одежды — платками, венками, головными уборами, передниками и даже всем «платьем». Во Владимирской губернии девушки на время праздничной трапезы после кумления надевали женские головные уборы, а молодки — девичьи. У русских известен также обычай обмениваться волосами: во время кумления девушка вырывала у себя волос и клала его на голову своей куме, которая делала то же самое. Предметами одаривания были обрядовые блюда — куличи и яйца, окрашенные в красный или желтый цвет. Сразу после обмена крестами и дарами участницы обряда называли друг друга «сестрами», «кумами», «подругами». Отношения кумовства-посестримства нередко сохранялись на всю жизнь, на год, но чаще всего они заканчивались при первой же ссоре или после второй части обряда — раскумления.

Во многих местах «кумой» величали и березку, которой отдавали свои ленты и украшения. На Орловщине при этом пели, обращаясь к деревцу:

Покумимся, кумушка,  
Белая голубушка,  
Чтоб нам не браниться,  
А весь век дружится!

После кумления участницы под березкой устраивали в складчину трапезу, во время которой обменивались пожеланиями: каждой присутствующей желали того, что соответствовало ее возрасту и семейному положению. Девушкам-подросткам говорили: «Еще тебе подрасти, да побольше расцвести!»; девушкам постарше и заневестившимся желали: «До налетья косу тебе расплести надвое! Чтобы свахи и сваты не выходили из хаты, чтоб не сидеть тебе век по

подлабочью»; женщинам — «На лето сына родить! На тот год сам-третий тебе быть», то есть родить двойню.

Иногда по завершении кумления, происходившего тайно, без «зрителей», на трапезу приглашали парней и молодых мужчин. Они приносили подарки — сласти и хмельные напитки, а девушки угощали их яичницей. После трапезы молодежь расходилась гулять парами; причем девушка сама выбирала парня и на глазах у всех, не стесняясь, обнималась с ним. Такое поведение было позволительно лишь в этот праздничный день.

Вторая часть обряда — раскумление, приходившееся в основном на Семик, Троицу, Духов день, — зачастую связывалась с развиванием или обламыванием веток березки. В назначенный день девушки и женщины собирались в том же месте, и кумушки возвращали друг другу подарки и предметы одежды. В Орловской губернии отдавали своей куме даже крашенные яйца, которые за время кумовства еще раз перепекали и хранили до этого момента. Отношения духовного родства завершались, а яйца отдавали детям, чтобы те их съели. Раскумлялись не только с подругами, но и с березкой: ее развивали, выплетали из ветвей ленты, снимали с нее украшения и кресты. При этом в Курской губернии пели:

Я в лес пойду,  
я венки разовью;  
Раскумимся, кума,  
разберемся, душа!

В традиционном сознании обряд кумления связывался с идеей обеспечения урожая льна: в народе говорили, что «кумятся для того, чтобы лен родился».

Некоторые исследователи обряда считают его целью подготовки девушек и молодых женщин к материнству. Согласно этой гипотезе, когда-то в древности кумление подразумевало вступление в особые отношения с божеством и испрашивание потомства. Приобщаясь к этому божеству, участницы кумления устанавливали сестринские отношения и между собой.

Еще одним ярким обязательным элементом празднований Троицкой недели был обряд «проводов» березки. Он был распространен в центральных и поволжских губерниях России, на Урале и в Сибири, а также в некоторых районах Белоруссии и Украины.

«Заломанное» девушками в начале Троицкой недели деревце в назначенный срок срубали или выкапывали с корнем; в Рязанской и Симбирской губерниях от него отламывали самую густую ветку. В некоторых местностях — Владимирской, Нижегородской губерниях — вырубали деревце, которое до этого использовали в обряде кумления — прямо с завитыми или только что развитыми ветвями. Срубленную березку тут же в лесу или на деревенской улице, в чьем-нибудь доме украшали. Для этого заранее заготавливали или покупали в складчину нитки, лоскуты, конфеты, специальное обрядовое печенье в виде венка — «козули». Украшениями служили также ленты, платки, пояса, бусы, венки, которые иногда девушки снимали прямо с себя. Все это вешали на березку или привязывали к ее веткам и стволу. В Забайкалье пояса закрепляли на вершине дерева. В Костромской губернии ствол березы у самого корня обвязывали поясом, а к вершине крепили столько лент, сколько было девушек. Иногда девушки привязывали по несколько лент — за всех членов своей семьи. В южной Сибири деревце было принято обряжать так, чтоб ни один листочек не был виден.

В некоторых местностях троицкой березке придавали человеческие черты, и ее облик напоминал антропоморфные обрядовые чучела из растительного материала. В Енисейской и Иркутской губерниях дерево наряжали «в самолучшо девичье платье, приплетали <...> из кудели косу, украшали «королькам»», то есть бусами. В Тобольской губернии две вершины березы свивали венком и на него накладывали кокошник или платок; на две ветви с боков дерева надевали кофту, а поверх ствола — юбку и фартук. В некоторых местах Сибири наряжали две березки — в виде девушки и парня.

С украшенным деревцем девушки и молодые женщины ходили по деревне, а также совершали обход полей. Во многих местах при обходе улиц было принято заходить в дома участниц обряда: как говорили в Тобольской губернии, «березка к девушкам в гости ходит».

Обычно березку несли одна из участниц шествия. В Костромской и Рязанской губерниях это доверялось «подкумку» — девочке-подростку, которой при кумлении не хватило пары. В Тобольской губернии выбирали девочку 10–12 лет, веселую и умевшую хорошо плясать. Она помещалась под юбкой березки и, держа само деревце, двигалась впереди хоровода девушек. У русских Забайкалья обрядовое деревце несли по очереди: сначала девушка, затем молодка и наконец девочка-подросток. Участницы шествия двигались парами или хороводом, окружая березку со всех сторон. В Костромской губернии каждая девушка в хороводе держалась за свою



ленту, привязанную к вершине дерева; при этом все они вращали березку, кружась вокруг нее.

Обходы с березкой сопровождались исполнением специальных песен, в которых отразились представления о продуцирующей направленности обряда:

Ой, где девки шли, там и рожь густа,  
Ой, где вдовы шли, там трава росла,  
Что трава росла высока, зелена;  
Где молодухи шли, там цветы цветут,  
Ну цветут цветы по всей улице да по бережку,  
Что по бережку, под кусточкам.

На время троицкого периода березку обычно устанавливали в лесу, в ржаном поле, в центре поселения, во дворе, в огороде, зачастую там, где обычно проходили гуляния молодежи. Под березкой же девушки и женщины устраивали ритуальную трапезу, основным блюдом которой были яйца и яичница. Продукты собирались участницами в складчину или при обходе домов односельчан с деревцем. Печеные яйца, лепешки и пироги раскладывали около березки, а яичницу готовили тут же из принесенных яиц.

Вплоть до начала XX века в некоторых местностях сохранялся древний обычай ритуального кормления троицкого деревца во время трапезы, с осуждением описанный еще в 1636 году в челобитной нижегородских священников: «в седьмый четверток по Пасце собираются жены и девицы под древа, под березы, и приносят, яко жертвы, пироги и каши, и яичницы, и поклонясь березам, учнут походя песни сатанинския приплетая пети и длан-ми плескати, и всяко бесятся». В Костромской губернии первую ложку каши давали березе, а потом ели сами, так же поступали с яичницей и пирогами. Кроме этого на земле около березки оставляли «куличики» и «козули» — обрядовое печенье, в центре которого иногда запекали яйца. В районе Углича во время трапезы части яичницы и вареные яйца кидали также в рожь, «чтобы она, кормилица, лучше уродилась».

По окончании Троицких празднований, в Троицу или в Духов день, совершался обряд «проводов» березки, типологически близкий другим земледельческим ритуалам уничтожения чучела как символа календарного праздника. Одно из старых описаний этого обряда содержится в протоколе

Святейшего Синода 1741 года: «а оные безчинники в толь великий и святой день [Духов день] вместо подобающего благоговения вышеупомянутые березки из-нося из домов своих, аки бы некую вещь честную, с немалым люд-ства собранием провожают <...> в леса <...> с великой скачкою и пляскою <...> и с нелепым криком».

Чаще всего деревце предварительно разряжали: снимали с него все украшения, оставляя иногда одну красную ленту. На Владимирщине от разряженной березы каждый из участников обряда отламывал по веточке, в Костромской губернии веточки обламывали прямо с ленточками. Остатки дерева шумной толпой несли к месту его уничтожения: в лес, ржаное поле, к реке.

Способы уничтожения троицкой березки могли быть разными в зависимости от местной традиции: её просто бросали в лесу или в поле, топили в воде, сжигали на улице или дома в печи. В Тобольской губернии обряд потопления березки назвался «отпеванием», что говорит о его типичной «похоронной» направленности. Ритуал включал поклоны деревцу, вынос его из дома, шествие к реке, сопровождаемое печальными песнями, и наконец бросание березки в воду. На Смоленщине потопление осмыслялось как возрождение березы, о чем свидетельствуют слова сопровождающей обряд песни: «Стань, береза, по-старому, как стояла!»

Ритуальное уничтожение троицкого деревца имело магическое значение: березка, оставленная во ржи, должна была, по поверьям, охранять посевы от града, заморозков и червей; брошенная же в воду, она способствовала обеспечению влаги в земле, и соответственно, хорошему урожаю. На это указывают тексты песен, исполнявшихся во время «проводов» деревца:

Ай, густо-густо на березе листьё,  
Ой-ли, ой люли, на березе листьё.  
Гуще нету того во ржи, пшеницы.  
Господа бояре, мужики крестьяне!  
Не могу стояти, колоса держати,  
Буен колос клонит.

В белорусской и украинской традициях троицкую березку сохраняли до Купалы и сжигали в купальском огне.

Троицкая неделя была одним из периодов в году, когда традиционными предписаниями человеку позволялось узнать свою судьбу. Поэтому многие

люди, особенно девушки, совершали гадания, большинство из которых было связано с березой. Так, например, на ночь сплетали ветки березы с травой в косу, а наутро смотрели: если коса расплелась, то быть в этом году замужем, если же нет — остаться в девушках. Бросали также сплетенные венки на березу: в зависимости от того, зацепится венок на деревце или упадет на землю, судили — выйдет девушка замуж в ближайшем свадебном сезоне или нет. Венки из березовых веток, которые носили на голове всю неделю, кидали в реку: утонет венок — к смерти, прибьется к своему берегу — ждет продолжение девичества, к чужому берегу уплывет — непременно быть замужем. В некоторых местах гадания связывались непосредственно с обрядом потопления троицкой березки: если деревце начинало сразу погружаться в воду, полагали, что девушка, которой доверили бросать березку, не проживет и года. Иногда девушки вслед за деревцем пускали по реке его ветки с ленточками, по которым загадывали не только на себя, но и на своих родных: плывет — к добру, тонет — к беде.

С троицкой березкой были связаны поверья. В Костромской губернии верили, что девушка, вставшая быстрее других под завитую березу, первой выйдет замуж. Здесь же полагали: если сесть в тень троицкой березки и загадать желание, оно обязательно исполнится.

Таким образом, использование березы в троицких обрядах обуславливалось представлениями об образе этого дерева как воплощении плодородия, как объекте, соединяющем мир живых и мир мертвых и мифологических существ как родовом центре, который в древние времена соотносился с божеством-предком, прародительницей, покровительствующей женщинам.

Береза играла немалую роль и в обрядах жизненного цикла. В брачной обрядности в центральных и поволжских губерниях она нередко использовалась в качестве свадебного атрибута — украшенного деревца, являвшегося символом и каждой конкретной невесты, и девичьего круга в целом. На Русском Севере береза была обязательным атрибутом при подготовке бани невесты: ветки деревца втыкали в потолок и стены бани; дорогу к ней «торили» убанченными веточками; украшенный березовый веник укрепляли на верху бани. Для осуществления предсвадебного омовения невесты старались выбрать березовые дрова.

В восточнославянской похоронной традиции березу использовали непосредственно при подготовке «места» для покойника: гроб чаще всего застилали березовыми листьями или вениками, ими же набивали и подушку, которую клали умершему под голову. Березу сажали также на могиле.

Кроме продуцирующих и посреднических качеств, береза в народных представлениях наделялась защитными свойствами. После использования веток березы в весенне-летних обрядах, их не выбрасывали просто так, а затыкали под крышу дома на чердаке, веря, что они могут защитить жилище от молнии. В Московской губернии троицкую березку оставляли в поле, чтобы уберечь посевы от градобития. Накануне дня Ивана Купалы ветки березы втыкали над дверями хлевов, чтобы ведьмы, особенно активные в это время, не навредили скоту.

Целебные свойства березы широко использовали в лечебной магии. У русских больного отводили к березе, скручивали ее ветки и грозили ей не отпускать их до тех пор, пока болезнь не отступит. В Тобольской губернии для изгнания лихорадки срубали березовое дерево и волочили его по дороге за село. Во многих местах под березу было принято выливать воду после мытья больного ребенка. В заговорных текстах болезни нередко отсылаются именно под это дерево: «не пойдешь, жаба добром, — обую жабу в бе-резовы лапти, в ременные оборы и брошу жабу под березов куст, чтобы не болело, чтобы не щемило». Особенно целебными считали почки, ветки, листья, кору, сок березы, наросты на стволе. Освященными в церкви в календарные праздники ветками хлестали больного, чтобы сообщить ему силу растения. Из почек, листьев и наростов изготавливали отвары от разных болезней. Березовый сок издавна считался омолаживающим и очищающим средством. Весной, особенно в праздничные дни, девушки и женщины пили сок и умывались им для красоты и здоровья.

Посредническая роль березы в мифологической картине мирового пространства объясняет противоречивые представления о ней в народных поверьях. Так, на Русском Севере место, где стояли когда-то березы, считалось несчастливым. На таких местах никогда не ставили домов. В Полесье в некоторых местах существовал запрет сажать березу рядом с домом, так как, по поверьям, на хозяев нападут болезни и вся семья вымрет. Вместе с тем в народных легендах береза выступает как благословенное дерево, так как она укрыла от преследований черта св. Пятницу. В любом случае многочисленные описания обрядов и действий с березой свидетельствуют о глубоком почитании этого дерева.

### **Иван-да-марья**

У восточных славян цветок иван-да-марья являлся символом купальских празднований. Во многих местностях у русских он известен

также под названиями «цветок Купалы», «купавка»,

«купальница», «Иваньковский цвет». Белорусы называют его «брат и сестра» и «цветок плача», а украинцы — «братками».

Происхождение этого цветка у восточных славян и некоторых народов, соседствующих с ними — поляков, литовцев, связывается с фольклорным мотивом наказания брата и сестры за инцест — кровосмесительный брак. Так, у русских известно поверье о превращении брата и сестры, вступивших в запретную связь, в цветок, который, соответственно их именам — Иван и Марья, так и стал называться иван-да-марья. У украинцев и поляков широко распространены легенды с близким сюжетом: брат и сестра, разлученные в детстве, долго ходили по свету, а встретившись, не узнали друг друга, поженились и лишь позже узнали, что они брат и сестра. От стыда и горя они превратились в траву, цветы которой — синего и желтого цвета. В фольклоре всех восточных славян встречаются баллады и песни, в которых рассказывается о том, что брат и сестра едва не поженились или уже повенчались, но перед брачной ночью узнали о своем родстве:

А в скресенье венчали,  
В понедельник спать клали.  
Стал пытати детина,  
Якого роду девчина.  
«Я с Києва войтовна, По батюшке Карповна!»  
Стала пытати девчина,  
Якого роду детина:  
«Я с Києва войтович, По батюшке Карпович!»  
«Ах, и где ж тому было,  
Чтоб сестра за брата шла?  
Сестра за брата не йдет,  
А брат сестру не берет!  
Мы пойдём у поле,  
Мы скинемся травою  
А что братец с сестрою!»

Эти баллады чаще всего использовались в качестве купальских песен. Невольное нарушение брачного запрета, встречающееся в обрядовых песнях на этот сюжет, соотносится с бытовавшими в народе рассказами о том, что в купальскую ночь в древние времена снимались запреты на

любовные отношения между всеми мужчинами и женщинами. Этим обычаем объясняется и тот факт, что инцестуальные мотивы являются наиболее частыми именно в купальских песнях. Широко был распространен, например, купальский песенный сюжет о брате, который хочет убить свою сестру-соблазнительницу. В другой песне делается акцент на том, что инициатива в предложении инцеста принадлежит сестре:

Ходит коник  
Вороненький.  
На том коне <...>  
Иван сидит,  
За ним Марья <...>  
Вдогон бежит:  
«Постой, Иван <...>  
Скажу нечто! <...>  
Тебя люблю <...>  
С тобой пойду!  
Загадаю <...>  
Три загадки.  
А что растет <...>  
Без кореня?  
А что горит <...>  
Без полымя?  
А что бежит <...>  
Без повода?»

В этой песне содержится архаичный мотив разгадывания загадок космогонического характера (в данном случае разгадка — камень, сажа, вода), который в мифопоэтических текстах имеет отношение к теме испытания на знания, свидетельствующие о готовности к браку.

Сопоставив фольклорный и обрядовый материал восточных славян с мифологиями других народов, исследователи пришли к выводу, что в основе легенд, поверий, купальских песен об инцесте, в том числе и текстов о происхождении цветка иван-да-марьи, лежит архаичный миф о близнецах, один из которых — Иван — связан с жизнью и огнем, а другой — Марья — со смертью и водой. Их отношения в обрядовых песнях соотносятся с древним мотивом брачного поединка огня и воды, то есть

именно тех противостоящих друг другу природных стихий, которые имели первостепенное значение в купальской обрядности.

Песни о происхождении цветка иван-да-марьи, связанного с нарушением брачного запрета между братом и сестрой, исполняли в купальскую ночь, пока не сгорало колесо и не затухал обрядовый костер.

В украинских поверьях этот цветок является символом спасения от любви людей, близких по крови. У русских иван-да-марью наряду с некоторыми другими травами использовали для изготовления венков — девичьих головных уборов купальского праздника. Бросая эти венки в воду, девушки гадали о своей судьбе: если венок прибьется обратно к берегу, значит, в этом году остаться в девушках; уплывет к другому берегу — к замужеству; ну, а если венок потонет — гадающую ждет смерть. В Санкт-Петербургской губернии девушки, совершая ритуальное омовение в день Ивана Купалы, входили в воду с цветами иван-да-марьи и отпускали их: если цветок тонул, это предвещало смерть.

Как и другие травы, цветок иван-да-марья в день летнего солнцестояния, когда природа достигала наивысшего расцвета, обладал, по народным представлениям, магической силой, которой крестьяне старались успеть воспользоваться. Повсеместно в день Аграфены Купальницы и Ивана Купалы в лесах и полях собирали травы и цветы. Как правило, за ними отправлялись девушки и молодки — вышедшие замуж в текущем году. В Псковской губернии они, ходили по полю в «рядок» — взявшись за руки, пять-шесть человек — и, собирая растения, обязательно пели:

Пойдем, девки, лугом,  
Станем, девки, кругом,  
Сорвем по цветочку,  
Совьем по веночку,  
Куда их денем?  
Невестам оденем.

В некоторых местах вместе с девушками за травами ходили и парни. Растения, среди которых цветок иван-да-марья встречался наиболее часто, приносили в деревню большими охапками. Их рассыпали по полу в храмах, жилищах и по земле во дворах, клали к окнам и около икон. Эти растения считались и лучшим средством от различных неприятностей. Во время грозы сохраненную травку бросали в печь, чтобы убереечь дом от ударов молнии, то есть от стихии огня. Цветок иван-да-марья, сорванный в

купальскую ночь, клали в углы избы: по поверьям, это помогает избежать кражи. Вор не войдет в дом, где есть иван-да-марья, потому что «брат с сестрой будут говорить; вору будет чудиться, что говорит хозяин с хозяйкой». В белорусской традиции этот цветок — «брат-сестра» — использовали как целебное средство: купальским утром его давали коровам, чтобы были благополучны. Здесь же считали, что он помогает от кашля. В Полесье вплоть до второй половины XX века с этой же травой, называемой здесь «братками», купали детей, чтобы они хорошо спали.

## **Папоротник**

В мифологических представлениях восточных славян о растениях папоротник занимал особое место. Согласно народным поверьям, он распускает свои цветы один раз в году — в купальскую ночь: ровно в полночь на папоротнике появляется золотой цветок с огненно-красным отливом, цветущий всего несколько мгновений. Связь папоротника именно с купальскими празднованиями и представления об огненном облике его цветка, вероятно, послужили возникновению в местных говорах такого его названия, как «купоротник». Это слово, по всей видимости, родственно имени Купалы, которое, в свою очередь, восходит к индоевропейскому корню *kur-* со значением «кипеть, вскипать, страстно желать», и соотносится с понятием огня. В некоторых местностях папоротник известен под названием «кочедыжник».

Цветку папоротника, столь необычному, естественно приписывали чудодейственные свойства. В народе верили, что человек, увидевший этот горящий цветок или завладевший им, получал способность знать прошлое и будущее, понимать язык животных, птиц и растений, видеть и добывать спрятанные под землей клады, открывать замки, становиться невидимым. Согласно представлениям сибиряков, тот, кто сорвал цвет папоротника, может видеть происходящее только в купальскую ночь — цветение земли, леса и воды, что не дано обычным людям. Русские крестьяне считали, что цветок папоротника приносит счастье и удачу тому, кто сумел им завладеть. Песни, исполнявшиеся во время купальских празднований, повествуют о приворотных свойствах папоротника: с его помощью «сердце девичье огнями зажигают на любовь».

Чтобы получить волшебный цветок, в глубине леса, где не слышно пение деревенских петухов, нужно заранее приметить папоротник и прийти к нему в купальскую ночь. По поверьям, цветок папоротника охраняет



нечистая сила, и, чтобы защититься от нее, следует зачертить себя магическим предметом. Для очерчивания круга обычно использовали «васильевский огарок», то есть остаток лучины, зажигаемой накануне Васильева дня, или какой-нибудь металлический предмет — кочергу, нож или топор; иногда зачерчивались рябиновой палкой. В Вологодской губернии считали, что прежде всего перед папоротником нужно расстелить скатерть, сесть на ее краю и обвести указательным пальцем правой руки вокруг скатерти три раза. Это делали для того, чтобы успеть подхватить цветок. Видимо, с использованием скатерти в этой ситуации связано одно из названий папоротника — «скатерник-кочедыжник».

Чтобы уберечься от нечистой силы, ожидая появления цветка, зажигали «Христову свечку» — свечу, горевшую во время Пасхальной службы, и произносили молитву «Да воскреснет Бог и расточатся врази» или специальный заговор: «Талан Божий суд твой, да воскреснет Бог». В некоторых случаях, наоборот, — старались сохранять полное молчание. В Симбирской губернии хорошим оберегом в подобной ситуации считали принесенное из дома Евангелие.

Ожидание требовало большого терпения и мужества, так как нечистая сила, тоже заинтересованная в получении цветка папоротника для поддержания своих сверхъестественных способностей, стремилась отвлечь или напугать человека. В быличках рассказывается, что охотник за волшебным цветком слышит дикий хохот и крики, наводящие ужас, ему кажутся черти и гады, ощущается вдруг дым пожара или чувствуется под ногами колебание земли. Нечисть может также навести сон на смельчака.

Чтобы не пропустить момент цветения, следует внимательно следить за растением, не оглядываясь по сторонам. Как только цветок появится и засветится, его нужно, не мешкая, сорвать — иначе он сам отделится от растения и начнет перемещаться по всему лесу. В некоторых местах считали, что папоротник цветет столько времени, сколько необходимо для прочтения Господней и Богородичной молитв. Сорванный цветок лучше всего завернуть в скатерть и нести домой, молча и ни в коем случае не оглядываясь. На обратном пути нечистая сила в надежде отнять волшебное растение, окликает человека голосами его родственников и знакомых, принимает их облик и начинает заговаривать с обладателем цветка, смешить или пугать его. Если человек поддавался на обман, оглядывался или вступал в разговор, цветок исчезал бесследно.

В некоторых местных традициях — в Пошехонье Ярославской губернии и Вятском крае — считали, что очерченный круг нельзя покидать до первого крика петухов, когда нечисть становится бессильна и не может

отнять у человека добытый им заветный цветок. Чтобы справиться со страхом, следовало неподвижно лежать на земле внутри круга, смотреть в небо и непрерывно считать звезды.

Для лучшей сохранности цветов обмазывали воском. А использовали его с разными целями. Для обнаружения спрятанного в земле клада цвет папоротника подкидывали в предполагаемом месте вверх: цветок должен засверкать в воздухе и упасть туда, где зарыт клад. Чтобы стать невидимым для человеческого глаза, следовало взять цветок в руки или положить его за щеку. По поверьям сибиряков, цветок папоротника можно обменять на что угодно у черта. Для этого, добыв цветок, нужно было сразу же отнести его в церковь и спрятать под престолом, а в праздник Крещения Господня забрать и прийти с ним на реку, где должен появиться черт и предоставить за цветок желаемое.

Волшебный цветок мог попасть в руки человека случайно. У русских широко был распространен мифологический рассказ о крестьянине или пастухе, отправившемся в купальскую ночь на поиски пропавшей скотины в лес. Задетый им цветок папоротника попал в лапоть и помог не только отыскать животных, но и открыл человеку тайны мира. Однако при переобувании цветок из лаптя незаметно выпал, и его бывший владелец забыл все, что с ним произошло. В другом варианте этой истории крестьянин продал свои лапти черту, не зная о том, что в одном из них находится цветок папоротника.

У русских существовали мифологические представления не только о волшебном цветке, но и о необычных свойствах самого растения. В Вологодской губернии верили: чтобы замолить грехи, нужно в полночь на Ивана Купалу лечь в заросли папоротника. Здесь же считали, что он обязательно должен быть в составе веника из собранных в купальскую ночь трав, который на следующий день использовали в бане. Этим веником натирали распаренное тело, чтобы на год избавиться от всех болезней. Девушки же парились купальским веником, надеясь, что их тело будет «молодиться», кожа и лицо станут белыми и красивыми. Повсеместно папоротник, вместе с другими травами, собирали в купальскую полночь для гадания: в зависимости от местной традиции девушки клали их под подушку или в головной платок вместе с кольцом, вплетали в косу, после чего ложились спать со словами: «Суженый-ряженный, приходи в мой сад гулять!» — твердо веря, что во сне увидят своего жениха. Сорванные в купальскую ночь листья папоротника употребляли в качестве оберега: их пропускали сквозь звенья цепочки, которую владелец носил на теле, с уверенностью, что ни один человек не сможет пожелать ему зла.

Всем известен сказочный образ молодильных яблочек, которые обычно находятся далеко, в «тридесятном», «подсолнечном», «девичьем» царстве — там, куда «много ходцев — мало выходцев». За этими яблоками охотятся для того, чтобы вылечить ослепшие глаза, помолодеть, продлить жизнь. Мифологические представления о плодах яблони как эликсире молодости, сохранившиеся в сказке, не случайны. С глубоких времен растения, особенно такие их части, как плоды и семя, в культурах всех народов связывались прежде всего с идеями плодородия, вечного кругооборота жизни и ее непрерывного развития.

Яблоневое дерево и его плоды широко использовались в восточнославянских обрядах, направленных на воспроизводство жизни и ее умножение. В мифопоэтическом сознании яблоко наделялось магической силой. Поэтому оно часто входило в состав ритуальных блюд, вкушаемых во время трапез в обрядах как календарного, так и жизненного циклов. Так, одним из таких обрядовых блюд в западных и южных районах России, у украинцев и белорусов был «узвар», или «взвар», — компот из сушеных плодов разных фруктовых деревьев, в том числе и яблоневых. Это блюдо обязательно подавали на стол в рождественский сочельник, а также во время свадебного застолья и поминальной трапезы.

Вера в продуцирующую силу плодов, и в частности яблочек, очевидна в некоторых земледельческих обрядах. Так, в Витебской губернии перед посевом ржи, чтобы добиться ее высокого роста, сеятель срывал с деревьев несколько груш и яблочек и подбрасывал их вверх. Магическая сила яблоневого дерева распространялась и на человека: в Новгородской губернии в Великий четверг рано утром девушки ходили «под яблони чесать свои волосы, — чтобы росла коса». У украинцев верили, что от бесплодия может помочь яблоко, долго висевшее на яблоне.

То, что яблоко в традиционном сознании наделялось особыми свойствами, объясняет частое использование его в качестве дара или подарка во время некоторых календарных праздников. У многих славян яблоки непременно дарили детям в период перехода от старого года к новому, который осмыслялся в крестьянском сознании как основной календарный рубеж, когда формируются судьбы людей. То, что яблочко являлось именно детским подарком, — не случайно: ведь дети всегда воспринимались как продолжение жизни предыдущих поколений, и они, соответственно возрасту, больше других нуждались в накоплении

жизненной силы.

Самое широкое применение яблоня и ее плоды нашли в свадебной обрядности. Практически у всех славян они являлись частью свадебного деревца. Его изготавливали из яблони или другого дерева, украшали лентами, лоскутками, яблоками. В некоторых славянских традициях — у поляков, болгар — этот обрядовый атрибут, независимо от того, какое дерево было в его основе, так и называлось «яблонька». У русских свадебное деревце связывалось с невестой и символизировало «девичью красоту» — сложное понятие, включающее в себя представления и о брачном возрасте, и о девичьей жизни, и о красоте девушки, и о ее трудовых умениях. В Костромской губернии этот свадебный атрибут изготавливали из яблони в цвету или из черемухи и березы. В деревне Лядное Смоленской губернии в конце XIX — начале XX веков помнили о сухой яблоньке, из которой в течение многих десятилетий на каждую деревенскую свадьбу делали «красоту». Всякий раз деревце наряжали, а после свадьбы девушки прятали его в потайном месте, так что никто не знал, где оно находится.

У русских свадебное деревце обычно делали подруги невесты сразу после ее просватанья. До дня венчания его ставили в красном углу. Около деревца-«красоты» происходили обряды прощания невесты с девичеством, волей и подружками. Утром в день свадьбы девушки «продавали» деревце, а вместе с ним и вольное житье невесты, стороне жениха: за «красоту» они получали деньги, а само деревце выносили из избы и забирали с собой. После свадьбы «девичью красоту» чаще всего уничтожали: девушки разряжали деревце, забирая ленточки себе, и бросали в поле, иногда сжигали. Эти действия типологически близки обрядам «проводов»-«похорон» чучела или деревца, являвшихся атрибутами сезонных обрядов.

В свадебном фольклоре яблоневое дерево символизирует саму невесту. Так, после просватанья пели:

А ты яблонька, ты кудрявая,  
Да люли, люли, ты кудрявая,  
А и весело во саду шумишь,  
Во саду шумишь рядом с груше.  
А ты год стоишь и другой стоишь,  
А на третий год я срублю тебя.  
А ты Марьюшка, ты Ивановна,  
Ты сидишь, сидишь в родном тереме,

А ты год сидишь и другой сидишь,  
А на третий год отдают замуж,  
Отдают замуж за Ильюшеньку,  
За Ильюшеньку да свет Петровича.

В Вологодской губернии при отправлении сватов на сватовство все желали им успеха, восклицая: «Яблоня в сани!» Показательно также народное оценочное сравнение девушки вообще и яблока: «Девка — что твое яблочко!»

Яблоко использовалось в разнообразных функциях почти на всех этапах свадебного обряда. Так, во время сватовства выставление хозяевами на стол красивых сладких яблок означало, что они согласны на брак; мелкие и зеленые яблоки в такой ситуации были знаком отвержения сделанного сватами предложения. В Белоруссии после просватанья от невесты жениху в подарок посылали яблоки. Принятие яблока в дар или отправление его в подарок при таких обстоятельствах было признанием в любви и закреплением отношений между женихом и невестой. В некоторых районах Великопольши яблоко играло существенную роль в обряде обручения, являвшегося семейно-общественной формой санкционирования брака. Во время этого обряда жених и невеста скрепляли свои руки на яблоке, как в других местных традициях — на хлебе.

У южнорусских болгар свадебное знамя, украшенное на вершине яблоком, на второй день свадьбы разрушал дружка: обломки дровка он разбрасывал в саду в противоположные стороны, а яблоко делил и раздавал части всем присутствующим. Совместным вкушением яблока в данной местной традиции завершалась свадьба.

Яблоки вообще нередко использовались в качестве обрядовой еды или входили в состав свадебных блюд. У русских в Рязанской губернии их, наряду с медом, пряниками, конфетами, баранками, выставляли на стол во время девичника, куда собирались и девушки, и молодые женщины. Особое значение имеет ритуальное вкушение яблока молодыми после обряда венчания.

В некоторых местах новобрачные съедали разломленное пополам румяное яблоко прямо по дороге из церкви; считалось, что от этого дети у них будут красивые. Кроме того, вкушение яблока молодоженами, согласно мифологическим представлениям, должно было обеспечить их плодovitость и, следовательно, продолжение рода.

Если яблоня в народных представлениях соотносилась с женским началом, то яблоко — с образом ребенка. Это соотношение довольно часто встречается в текстах самых разных фольклорных жанров, в приметах. Так, в сказке «Молодильные яблоки» Царь-девица говорит Ивану-царевичу о неродившихся даже еще, а только лишь о зачатых детях: «Постой, царский сын, ты мни будешь драгоценный муж, <...> оставил мни два яблока, два сына любезных». В песне яблоня выступает как символ рода, а его ветка и яблоко — как символ сына:

Скатилась ягодка  
С сахарного деревца,  
Отломилась веточка  
От кудрявья от яблони  
Отстает добрый молодец  
От отца, сын — от матери

В малорусских похоронных причитаниях по умершим детям одним из характерных метафорических обращений к оплакиваемым сыну или к детям вообще являлось слово «яблучко». У украинцев существовала также примета: если увидеть во сне падение двух яблок, то родятся близнецы. До сих пор у русских широко бытует пословица: «Яблочко от яблоньки недалеко откатывается».

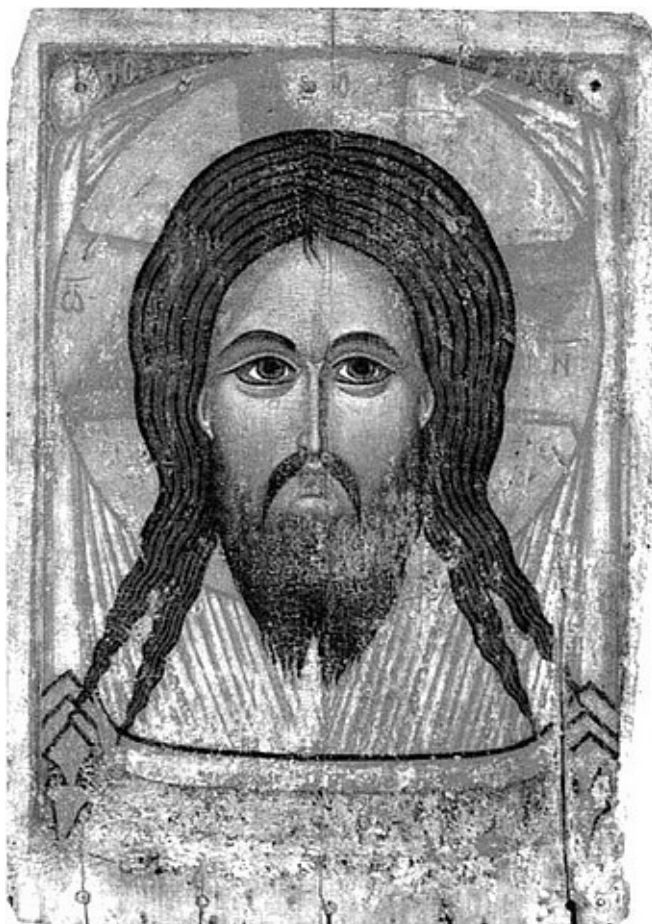
В восточнославянской традиции яблоко использовалось и в родильно-крестинной обрядности. Во многих местностях у русских яблоки наряду с огурцами и пирожками были наиболее распространенным гостинцем, который родственники и знакомые приносили роженице «на зубок». У украинцев на крестинах повитуха раздавала всем присутствующим яблоки. Исходя из народных представлений об этом плоде, можно понять, что в данных случаях яблоко должно было способствовать здоровью роженицы и новорожденного, а в более широком плане — жизне-утверждению и непресекаемости жизни.

Значительную роль яблоко и яблоневое дерево играли в ритуалах похоронно-поминального цикла. Использование плода наиболее известно в качестве пищи мертвых и как предмета для поминовения умершего. Яблоко клали в гроб или могилу, особенно ребенку, умершему в день Преображения Господня, или Яблочный Спас. Согласно поверьям, умерший питается «на том свете» яблоками и пряниками. Поэтому у русских, как и у многих славянских народов, широко был распространен и

встречается до сих пор обычай оставлять на могиле в дни поминовений яблоки наряду с хлебом, яйцами, деньгами. Яблоками же обменивались в поминальные дни на кладбище — за упокой души умершего.

У западных украинцев яблоко было одним из обязательных элементов атрибутики похоронного обряда. Так, яблоки вместе с некоторыми другими предметами — хлебом, зерном, флягой с вином — ставили в миске рядом с покойником или на гроб в течение всего времени от момента смерти до захоронения. Их вместе с другими плодами, калачиками, медовыми пряниками вешали на деревце, которое ставили в доме около гроба с покойным, а затем несли рядом с ним во время движения похоронной процессии. Если умирали девушка или парень, деревце, убранное, как во время свадебного обряда, втыкали в могилу после похорон. Подобное поминальное деревце здесь делали и на шестины — в субботу через шесть недель по смерти — «за душу умершего». Во время поминальной трапезы сразу после погребения хозяйка раздавала гостям по калачу со свечкой, яблоки и другие фрукты, произнося при этом: «Прошу за душу покойного и умершей ранее родни».

В народных представлениях о «том свете» образы яблони и яблока соотносились с райским деревом и райским плодом. Умершие праведники попадали в рай — место вечного блаженства, где есть все, и в изобилии. Это место — огражденный сад с красивыми цветущими и плодоносящими деревьями, куда не могут попасть грешники. Согласно украинским легендам, в день Преображения Господня праведники в раю из рук Господа получают яблоко.



Спас Нерукотворный на убрусе (последняя четверть XIV в.)

Особо следует отметить представления, связанные с праздником Преображения Господня, называемого в народной традиции Яблочным Спасом. До этого дня у восточных славян было не принято есть плоды и огородные овощи нового урожая; использование их в пищу считалось грехом, поскольку они, по народным представлениям, еще не были зрелыми. Не случайно использование образа яблока в народной поговорке: «Не трясй яблока, покуда зелено: созреет, само упадет». В традиционном сознании полное созревание всех плодов приурочивалось именно к Яблочному Спасу. Повсеместно в этот день с деревьев снимали яблоки и другие фрукты и несли в церковь для освящения. В Яблочный Спас разговлялись яблоками, едя их в первый раз в сезоне. Поговорка об этом празднике гласит: «Пришел Спас, яблочко припас».

Непременный запрет есть яблоки до Спаса распространялся на родителей, у которых в текущем году умерли дети, или вообще на тех, кто лишился своих детей. Особенно строго запрет соблюдался и соблюдается



по сию пору во многих местах у русских матерей. По поверьям, при его нарушении умершим детям Бог не даст райского плода и им будет тяжело. В Харьковской губернии считали, что на «Спаса» дети «на том свете» получают от Бога яблочки и этими яблочками играют. В этом запрете очевидны характерные для мифологического сознания и, соответственно, для традиционной культуры соединение и взаимосвязь растительного и человеческого миров, а также календарного и жизненного циклов.

В христианских легендах с яблоней и ее плодом связан мотив грехопадения Адама и Евы, соотносящийся с традиционными представлениями о «запретном плоде» как символе любви, плодородия и жизни.

### **Мифологизированные образы животных**

Роль животных в мифологии чрезвычайно велика и определяется тем исключительным значением, которое они имели на ранней стадии развития человечества, когда люди еще не выделяли себя из ряда живых существ и не противопоставляли себя природе. Во многих культурных традициях животные обожествлялись и, как священные, помещались на вершину социальной иерархической лестницы. У многих народов широко были распространены мифологические представления о животных-родоначальниках человеческого коллектива, а также о животных как особой ипостаси человека. Отсюда запреты убивать и употреблять в пищу мясо тех или иных животных и, напротив, ритуальное вкушение его в предписанное время. Долгое время особенности, подмечаемые людьми в мире животных, являлись наглядным образцом для установления модели жизни человеческого общества.

С древних времен до нашего времени дошли представления о возможности человека принимать облик животного. Способность к оборотничеству приписывалась прежде всего людям, которые, согласно мифологическим представлениям, обладали магической силой. В народной среде до сих пор живы представления об умении колдунов оборачиваться разными животными, о чем еще будет речь ниже. Мотив оборотничества широко и разнообразно представлен в фольклоре: сказках, былинах, легендах, преданиях и т. д. Образы самих животных в сказках наделяются необычными характеристиками: они понимают человеческую речь и могут разговаривать. Зачастую они выступают как благодарные помощники и советчики героя, а иногда, например конь или кот, как волшебный дар от

умершего предка — отца или деда, — предопределяющий судьбу нового хозяина. В традиционных представлениях животные могут выступать как ипостась антропоморфных мифологических персонажей: так, водяного в народе нередко представляли в образе рыбы, домового — в виде кошки и других животных.

Образы животных часто воспринимались как посредники между миром людей и потусторонним миром. Многим культурным традициям, в том числе и русской, известны представления о душе человека в облике птицы. Функция посредничества животных между мирами очень четко прослеживается в фольклорных произведениях разных жанров и в народных представлениях. В мифопоэтических текстах и традиционном изобразительном искусстве разные животные распределяются в соответствии с архаическими представлениями о трехчленной вертикальной структуре мирового пространства. С его верхней зоной — небесным миром — связываются образы птиц; со средней — земным пространством — копытные животные, пчелы; а с нижней зоной — подземным миром — гады, рыбы, мыши и некоторые другие животные. В традиционной культуре за тем или иным животным закрепился определенный комплекс значений и характеристик. Сложившаяся в народном сознании символика животных находит отражение в самых разнообразных сферах обрядовой и бытовой жизни человека: в ряженье, приметах, толковании сновидений и т. п. Об особом месте животных в мифологических представлениях свидетельствуют также и обряды их жертвоприношений.

## **Волк**

В культуре восточных славян волк — одно из наиболее мифологизированных животных. Основным признаком, определяющим его символику в народных представлениях, является принадлежность к «чужому» миру.

Чужеродность волка прослеживается в народных этиологических легендах, то есть в повествованиях о его происхождении. Возникновение волка в мифопоэтическом сознании связывается с землей: согласно белорусским легендам, позавидовав Богу, лепившему человека, черт вылепил из глины или, по некоторым вариантам легенды, выстрогал из дерева волка. Однако, создав форму, он не смог его оживить. Полагая, что творение оживет, если его направить против Бога, черт стал бегать вокруг

волка и кричать: «Куси его!». Но жизнь волк получил от Бога: он оставался недвижим до тех пор, пока Бог не крикнул: «Куси его!» Оживший волк накинулся на черта, попытавшегося спастись тем, что взобрался на ольху. Но зверь успел схватить его за пятку. Из раны черта кровь попала на ствол дерева, и с тех пор древесина у ольхи красноватая. А черт стал беспятым; его в народе так и называют Антипкой (Анчуткой) Беспятым или Беспалым. В некоторых вариантах легенды волк выдирает черту бедро, отчего тот также навсегда остается хромым. В качестве спасительного для черта дерева выступает иногда осина, ставшая от его крови горькой.

Хтоническая природа волка, вытекающая из его происхождения, связанного с землей, обуславливает соотнесение этого зверя в народных представлениях с другими нечистыми животными, в частности с гадами и воронами. Общая природа, близость волка с гадами очевидна, например, в легенде о превращении человека в аиста:

Когда черт выстругал из дерева волка, Бог собрал все стружки и щепки, сложил в мешок и завязал крепко-накрепко. Дал он этот мешок одному человеку и велел: «Брось мешок в глубокое море, только смотри, внутрь не заглядывай!» Человека же разобрано любопытство, и решил он заглянуть в мешок. Но только он ослабил веревку, как наружу полезли змеи, жабы, насекомые и прочая нечисть. Бог разгневался, в наказание превратил этого человека в аиста и велел до конца века собирать выползших из мешка тварей. Связь волка с вороном прослеживается в восточнославянских поверьях. Так, по представлениям русских, на волка обязательно наткнется тот, кто поет в лесу и увидит ворона. А у белорусов карканье ворона над стадом предвещает нападение хищного зверя.

В народной культуре образ волка соотносится со смертью и миром мертвых. В Белоруссии при встрече с волком следовало произнести заговор, в котором отразилось представление о хождении этого зверя в иной мир:

На том свете был? Был.  
Мертвых видел? Видел.  
Мертвые кусаются?  
Не.  
И ты не кусайся.

В Полесье при встрече с волком мысленно или вслух призывали умерших, называя их по имени; на Украине в такой ситуации называли

имена трех покойных родственников или просто вспоминали покойного. Все это, по поверьям, позволяло избежать нападения зверя. Причастность волка к миру мертвых прослеживается в рождественском обычае приглашать его, наряду с домовым и умершими предками, на праздничный ужин. Появление волка во сне может предвещать смерть. Так, на Полтавщине был записан мифологический рассказ, о том, как девушка гадала на сон о женихе. Для этого она, как предписано традицией, сделала «мостик» из палочек, положила его под подушку и призвала «суженого-ряженого», чтобы он пришел во сне. Ночью ей приснился волк, переходящий через мостик. Но девушка не вышла замуж, а вскоре она умерла.

На признаке волка как «чужого» основана не только его «потусторонняя» символика, но также и брачная. Для свадебной обрядности восточнославянских народов характерно, что обе стороны — жениха и невесты — воспринимали представителей противоположного рода как «чужаков». Поэтому в приговорах, песнях, причитаниях, сопровождающих свадьбу, образ волка может означать представителя и той, и другой стороны. На Псковщине «волком» называли дружку — главу жениховой дружины, роль которого обычно играл близкий друг или родственник жениха. В севернорусских свадебных причитаниях, исполняемых невестой, «серыми волками» именуются братья жениха. В подольской свадьбе мать невесты выходила встречать приехавшего за невестой жениха, обязательно надев вывернутый шерстью наружу кофух, и тогда ей пели:

Убралась теще в вовченька  
Хотела злякати зятенька,  
Не хотела дочки выдати

В псковских и белорусских песнях «волчицей» называют невесту. Так, у белорусов при встрече невесты в доме жениха пели:

А привезли, привезли  
З темнаго леса волчицу...

В Ярославской губернии невеста, чтобы не бояться новых родственников, входя в дом, сама говорила на пороге: «Тут все овцы, одна я

волк!» «Волками» на Псковщине называли всю невестину родню, приезжавшую в дом жениха на второй день свадьбы.

Несмотря на то, что в свадебной обрядности образ волка мог соотноситься с невестой и ее матерью, все же в разных сферах традиционной культуры в большей степени прослеживается мужская символика волка. Согласно поверьям украинцев и белорусов, мужчина, надевший женский головной убор, будет бояться волка, а женщину, надевшую мужскую шапку, будет бояться скотина. В некоторых местах у восточных славян образ волка в определенных ситуациях выступает исключительно как символ жениха. В Полесье видение волка во сне предвещает девушке появление жениха и приход сватов. В белорусских свадебных песнях утверждение о поедании волком козы или изображение этого поедания является вариантом широко распространенного в культуре восточных славян мотива охоты как символа свадьбы; соответственно образ волка означает мужское начало — жениха, а коза — невесту:

Ходила козанык по лугам,  
А за ей услядок серый волк:  
Хоть ходи, не ходи, козанык, —  
Быть тебе, козанык, съеденой.

У русских широко была распространена песня эротического содержания, главными персонажами которой были девушка и парень, который сравнивается с «серым волком»:

Брали девки лен, лен,  
Брали, выбирали,  
Земли не обивали.  
Боялися девки  
Да серого волка.  
Не таво волка боялись,  
Што по лесу ходить,  
Што по лесу ходить,  
Серых овец ловить.  
А тово волка боялись,  
Што по полю рыщитъ,  
Красных девок ищитъ.  
Где ни взялся паренек,

Схватил девку поперек,  
Схватил девку поперек  
За шелковый поясок,  
Повел девку во лесок

Исполнение этой песни обычно приурочивалось к периоду совершения обрядов троичного цикла, основными участницами которых были незамужние девушки и молодые женщины. С одной стороны, в этих обрядах очень ярко проявлялась установка на противопоставление мужского и женского начал, а, с другой — их смысл заключался в обеспечении брачных отношений и рождения детей. Мотив кражи овцы волком, так же имеющий в традиционном сознании эротическую символику, реализовался в популярной святочной игре ряженных «Волки и овцы». Вот как это происходило в Тверской губернии:

Волком рядятся — шубу вывернут из овчины. Сперва приходит пастушка, как бы овец пасет. Тут вбегают «волк». Схватит девку — «овцу». Пастушка говорит: «Ой, овцу волк украл. Хорошая овца, породистая. С тем-то бараном гуляла, покрывши была». Здесь и «суд судили». В восточнославянских поверьях волк выступает как посредник между миром людей и силами других миров. Так, в народных представлениях он знается с нечистой силой, его происхождение, как упоминалось выше, связано с чертом. Волк противостоит человеку как нехристь: его, как и нечистую силу, отгоняют крестом. В некоторых местах считали, что волк боится колокольного звона. Период разгула волков совпадает со временем появления на земле нечистой силы — в Святки, и шире — с осеннего до весеннего Егория. Согласно русским поверьям, волков на скотину насылают колдуны. Сами колдуны, как считали на Русском Севере, могут превращаться в волков, а также оборачивать в них обычных людей. Культуре восточных славян известен также мифологический образ «волколака», или «волкодлака» — человека-оборотня, принимающего в определенное время года и по ночам облик волка. Вероятно, в древние времена обращение в волка воспринималось как наделение человека свойствами одного из наиболее могущественных и почитаемых зверей. Такой способностью наделялись только особые, «знающие», или «ведающие», люди — колдуны; возможно, оборотничество являлось необходимым элементом магических ритуалов. Подобное обращение когда-то могло быть приурочено и к свадьбе как одному из важнейших обрядов в жизни человека, именно тогда, когда он находится в самом расцвете

жизненных сил. Как отмечалось выше, образ волка играл заметную роль в свадебной поэзии. Кроме того, среди русских крестьян XIX — начала XX веков были чрезвычайно популярны рассказы о превращении колдуном всех участников свадьбы в волков. На Вологодчине известен и рассказ о том, как занозивший лапу волк целый год приходил к мужику за помощью в лечении; но на второй год, когда мужик убивает волка, то обнаруживает, что под его шкурой — человек в кумачовой рубахе. Эти рассказы соотносятся с архаичными мифологическими представлениями о родстве представителей животного мира и мира людей, о животном как предке и покровителе человека. С изживанием язычества оборотничество в народно-православной среде стало восприниматься как свойство, присущее нечистой силе. Вместе с тем у белорусов и украинцев распространено поверье о том, что волки поедают чертей, чтобы те меньше плодились; русские казаки считали, что это волки делают по велению Бога.

Восприятие волка в народной традиции как посредника между людьми и силами иного мира проявляется в мотиве действий этого зверя по воле Бога или св. Егория. В известной легенде волк задирает по воле Божьей корову бедной вдовы — последнее, что у нее было для пропитания семьи. Узнав об этом, вдова смиренно сказала: «Бог дал, Бог и взял; его святая воля!» За доброту и смирение ей на том свете уготовано место, «где растут деревья чудесные, поют птицы райские». О разрешении свыше задирать скотину свидетельствует и широко распространенная у русских поговорка: «Что у волка в зубах, то Егорий дал». В народных представлениях св. Егорий считался хозяином и покровителем волков.

Восточнославянские поверья рисуют разные образы покровителей волков. Согласно одним, сохранившимся в Смоленском крае, хозяином всех волков был мифический белый волк. Подобные представления о необычном волке, белом или старом хромом, — князе над волками, — отразились в русской сказке: ежегодно собирает волков и распределяет между ними добычу на весь следующий сезон. По поверьям, распространенным на Русском Севере, волками повелевает леший. Диких зверей здесь называют собаками лешего, и он заботится о них — кормит их хлебом, показывает добычу. Но если нужно, леший может помочь пастуху — показать ему волков и тем самым спасти от них лошадей.

После принятия христианства место языческого покровителя скота Волоса (Велеса) занял св. Георгий, или Егорий, Юрий. Он же стал восприниматься и как покровитель и хозяин диких животных, в том числе и волков. У русских волка иногда так и называли «Юровой собакой». По народным поверьям, св. Егорий ездит верхом на волке. А накануне своего

праздника собирает всех волков и распределяет между ними добычу. У белорусов считали, что в день осеннего Юрия он «отмыкает волкам пасть» и отпускает их до весеннего Юрия. А в этот день Юрий «закрывает им пасть» и разрешает есть только определенное количество скота. В связи с этим представлением в Гродненской губернии верили, что жеребенок, родившийся между весенним и осенним Юрием, не будет съеден волком.

В Рождественский пост, когда волки собираются в стаи и начинаются «волчьи свадьбы», о них говорят, что они бегают «артелью», и это в народе считается приметой начала зимы. В народных представлениях мифологизирована тема выведения волчицей потомства. По украинским поверьям, она приносит волчат лишь один раз в жизни, и там, где выводятся волчата, волк не делает вреда людям. На Гомельщине верят, что в год волчат выводится столько, сколько недель пришлось на период от Рождества до Великого поста.

В Святки, воспринимавшиеся в мифопоэтическом сознании как время формирования всего, что должно произойти в новом году, существовал запрет сновать нитки, который у украинцев объяснялся так: «чтобы волки не сновали возле хаты», — а также прясть — иначе «волк будет крутиться, как веретено, вокруг стада». В некоторых местах у восточнославянских народов до начала, а иногда до середины XX века сохранялись разнообразные запреты, связанные с исходящей от волков опасностью и приуроченные к календарным и суточным срокам, осмысляемым в народной традиции как временные границы. Так, во многих местах у русских существовал запрет выполнять какую бы то ни было работу в Егорьев день; крестьяне твердо были убеждены, что в случае нарушения запрета скот будет подвергаться нападению волка и других диких зверей.





Иван-царевич на Сером волке. В. Васнецов (1889).

В Полесье считали, что после захода солнца нельзя передавать ткаческие орудия или приготовленную для тканья основу выносить из дома и переносить через пограничные места — через реку, за пределы села, — иначе на скот нападут волки. Если это было все же необходимо, то, чтобы «замкнуть волчьи пасти», на предметы навешивали и закрывали замок. У русских известен строжайший запрет выгонять скотину босиком, особенно в день первого выгона скота, обрядность которого была направлена на положительное программирование условий выпаса в течение всего сезона.

Многие запреты, обеспечивающие благополучие скота, связывались с внутрисемейной жизнью: так, с целью защиты от волков у украинцев не ели мясо по воскресеньям, а у белорусов этот же запрет относился к новобрачным и приурочивался ко второму дню свадьбы; на Харьковщине в последнюю ночь масленичной недели мужу и жене не позволялась супружеская связь, иначе волки, по поверьям, могли зарезать в хозяйстве

всех поросят.

Повсеместно был распространен запрет упоминать волка: особенно к ночи, а у белорусов — и во время еды. Упоминание волка, как и нечистой силы, по народным представлениям, накликает его появление, о чем свидетельствуют русские поговорки: «Про волка речь, а он навстречь», «Серого помянули, а серый здесь», «Сказал бы словечко, да волк недалечко». Возможно, с этим запретом связаны многочисленные табуированные названия волка, наиболее распространенные из которых — «серый», «кузьма», «зверь».

В качестве оберега от появления волка в Волынской губернии использовали голову загрызенной волками собаки: ее закапывали в дверях хлева. На Витебщине с такой головой совершали обход вокруг селения и затем вешали ее на забор. У всех восточных славян от волка, как от нечисти, втыкали нож в порог или стол. В Могилевской губернии также накрывали камень горшком и говорили: «Моя коровка, моя кормилица надворная, сиди под горшком от волка, а ты, волк, гложи свои бока».

Многие защитные меры предпринимались в первый день сезона пастбы. В районе Бреста при первом выгоне скота, для защиты его от волка, замыкали хлев на замок, а также хату, все сундуки и на целый день ключи отдавали пастуху. Повсеместно скотину хлестали освященной вербой, а перед стадом бросали яйцо — «чтобы заткнуть пасть волку». В западнорусских губерниях верили, что от волка скот может охранить первое яйцо от черной курицы, обнесенное вокруг пастбища и оставленное там. Магическое значение приписывалось и обрядовым текстам, приуроченным к дню св. Егория — песням и заговорам, обращенным к повелителям волков — лешему, св. Егорию.

При непосредственной встрече человека с волком в защитных целях традицией предписывались различные действия, которые иногда являлись прямо противоположными друг другу. Чаще всего в такой ситуации старались молчать и не двигаться, то есть притвориться мертвым. На Смоленщине же, наоборот, с волком вступали в контакт, стараясь скрыть боязнь громким приветствием: «Здравствуйте, молодцы!» На Гомельщине волку кланялись, вставали перед ним на колени. Во многих местах у восточных славян верили, что если волк первым увидит человека, то нападет на него, а если человек увидит зверя первым, то волк уйдет и не тронет. Как при встрече с нечистой силой, волка отвращали молитвой и крестным знаменем.

Приметы, связанные с волком, традиционно могли иметь и положительное, и отрицательное толкование. Так, зверь, перебежавший

дорогу путнику или бегущий мимо селения, предвещает удачу, счастье. В представлениях белорусов особенно удачной считалась встреча с «волчьей свадьбой», а также встреча с волком во время свадебного обряда. Так, в белорусском Полесье при отправлении на венчание для счастья пели:

Ой, вовче, вовчейко,  
Перебежи дорожечку  
Нашому молодому  
На счастливую дорогу.

Плохие приметы связывались в основном с вторжением волка в человеческое пространство и резким увеличением количества хищников. Во Владимирской губернии верили, что забежавший в деревню волк является предвестником неурожая. По вологодским поверьям, множество волков сулит войну, они прокладывают свои тропы туда, где будет война. С воем волков около жилья во многих местах связывалось предвестие голода и мороза.

## **Медведь**

В культурной традиции восточных славян главенствующая роль среди диких зверей принадлежит медведю. Он считался полноправным хозяином леса, что отразилось в пословицах и поговорках русских: «Не прав медведь, что корову съел; не права корова, что в лес зашла», «Хозяин в дому, что медведь в бору: как хочет, так и ворочат». Объяснение подобного выделения медведя из ряда животных содержится в тех же фольклорных жанрах — пословицах и поговорках, отмечающих основной признак медведя — его силу: «Богатый силен, что медведь», «Не дал Бог медведю волчьей смелости, а волку медвежьей силы!»

В отличие от волка, медведь считался чистым животным. По представлениям русских, нечистая сила не может принимать его облик. Более того, в Олонецкой губернии говорили, что «медведь от Бога». Идея божественности медведя звучит и в украинской легенде о происхождении медведей. В ней повествуется о том, что когда-то давно некий «старый дед» сделал человека богом, а затем — медведем, от которого пошли плодиться все медведи. Так, согласно этой легенде, первый медведь был богом. Вместе с тем здесь, как и в других этиологических легендах,

прослеживается происхождение медведя от человека. Легенды Русского Севера, например, связывают появление медведей с детьми первых людей — Адама и Евы:

Ева и Адам детей своих прятали от Бога, боялись. Может, боялись, что придет и увидит, что много их. Кого в лес спрятали, тот медведем стал. От тех, что в землю спрятали, пошли всякие гады земные, а от тех, что в море — морские звери.

В других легендах повествуется о том, что Бог в наказание за грехи обратил людей в медведей. В Архангельской губернии это обращение связывалось с карой за убийство сыном своих родителей. Согласно некоторым легендарным сюжетам, в медведей были превращены жители деревни, не пустившие переночевать странника, то есть нарушившие предписанные традицией нормы поведения. У украинцев и белорусов также бытовали легенды об обращении в медведей злых людей. Вот как об этом рассказывается в херсонской легенде:

Как-то в старину странствовали по земле св. Петр и св. Павел. Случилось им проходить через деревню около моста. Злая жена и муж согласились испугать святых путников, надели на себя вывороченные шубы, притаились в укромном месте, и только апостолы стали сходить с моста — они выскочили им навстречу и заревели по-медвежьи. Тогда св. Петр и св. Павел сказали: «Щоб же вы ривили отныне и до веку!» С той самой поры и стали они медведями. В Олонецкой губернии была записана сказка, повествующая о превращении старика и старухи в медведей в наказание за честолюбие. Как в сюжете о рыбаке и рыбке, старик попросил у волшебной липы выполнить желания своей жены: сначала много дров, затем много хлеба. Но старухе все казалось мало, и она попросила, чтобы люди боялись ее и старика. Возвратившись домой, старик споткнулся о порог, упал и превратился в медведя. Увидев его, старуха испугалась, тоже упала и стала медведицей. От них и пошли все медведи.

Представления о человеческом происхождении медведя находят отражение в поверьях. Повсеместно у восточных славян верили, что раньше медведь был человеком: ведь он, как люди, ест хлеб и любит водку, у него нет хвоста, как у других зверей; он ходит на задних лапах и может плясать. Считается, что если с медведя снять шкуру, то он совсем такой же, как человек: у него и глаза человечесьи, и лапы с пальцами, как ноги и руки у человека; самец выглядит, как мужчина, а медведица, как женщина, имеет грудь. По народным поверьям, медведь любит и нянчит своих детей, он стремится, чтобы у медвежат было человеческое воспитание. В представлениях крестьян он наделяется человеческими качествами: он

может радоваться и горевать, как люди, понимает человеческую речь и сам иногда говорит, наделен разумом. В Олонецкой губернии охотники объединяли медведя с человеком по признаку того, что на них обоих собаки лают одинаково и не так, как на других существ.

У восточных славян был распространен запрет есть медвежатину, что объясняется представлениями о человеческом происхождении медведя. На Русском Севере полагали, что и медведю не велено есть человека, и если он нападает на человека, то только по указанию Бога, в наказание за совершенный грех.

У русских широко бытовало представление о том, что медведь уводит к себе женщин, чтобы жить с ними. Это представление нашло отражение не только в поверьях, но и в сказках.

Как представитель природного мира медведь, согласно поверьям, знается с нечистой силой, и ему приписываются близкие родственные связи с лешим. В народе говорили, что «медведь лешему родной брат». Иногда медведя самого называют «лешаком» или «лесным чертом». В некоторых местностях лешего считали хозяином медведей, как и других лесных зверей. Вместе с тем, по поверьям, нечистая сила боится медведя. Так, в новгородском мифологическом рассказе повествуется о том, как «риж-ный» — мифологическое существо, обитающее в риге, — напуганный медведем, уходит, оставляя хозяину клад.

В некоторых местах у русских встречаются представления об оборотнях-медведях — колдунах, принимающих медвежий облик, и о людях, обращенных в это животное колдунами. Так, широко распространены рассказы о том, как колдун обернул медведями целую свадьбу; о медведице, под шкурой которой охотники обнаружили женщину в сарафане; о том, как в убитой медведице родственники узнали пропавшую некогда невесту или сваху.

В традиционном сознании медведю приписывались защитные функции в области скотоводства. У русских для оберега скота от проделок чужого или своего, но злого домового в конюшне вешали медвежьей голову. Во Владимирской губернии в хлев приводили живого медведя, если сильно шалил домовый. На Харьковщине сам домовый, по поверьям, мог иметь облик медведя и заботиться о скотине. В случае падежа скота в некоторых местностях при совершении обряда опахивания селения носили с собой медвежьей голову.

Вывешивание черепа, когтей и шерсти медведя в хлеву, по народным представлениям, обеспечивало не только оберег, но и плодovitость скота. На достижение хорошего приплода скотины был направлен также обряд,

совершаемый в некоторых местах в Иванов день, когда, согласно крестьянскому сознанию, все силы природы достигали своего апогея. Хозяин до восхода солнца отправлялся на скотный двор и ходил там с медвежьей головой между домашними животными, после чего закапывал ее посреди двора. С той же целью — чтобы скот хорошо плодился — следовало слегка поцарапать коровье вымя лапой медведя. У русских известен также обряд вождения медведя вокруг деревни, направленный на очищение полей и, соответственно, на обеспечение хорошего урожая.

Образ медведя в традиционной культуре наделялся продуцирующей силой, что отразилось не только в приемах хозяйственной магии, но и в лечебной практике, а также в обычае ряженья. В Новгородской губернии существовало представление о том, что женщина излечится от бесплодия, если через нее переступит прирученный медведь. С идеей плодородия связан обычай рядиться медведем во время свадьбы и в Святки. На святочных игрищах чаще всего ряженный медведем по просьбе «поводыря» показывал всем присутствующим, как люди выполняют те или иные виды работы, а заключительным «номером» обычно была демонстрация того, «как девушек целуют»: «медведь» начинал бегать по избе, ловить и обнимать всех девиц по очереди.

Совершенно естественно, что при таком значении образа медведя ему в традиционной культуре приписывалась брачная символика. У русских, например, приснившийся девушке медведь сулил ей жениха и замужество. Если во время подблюдных гаданий девушка вытаскивала из блюда свое колечко под песню, в которой упоминается медведь, это означало, что она выйдет в текущем году замуж. Вот две из подблюдных песен, предвещающих свадьбу:

Медведь-пыхтун  
По реке плывет;  
Кому пыхнет во двор,  
Тому зять в терем.

Или калужская песня:

Сидит медведь за ступою,  
Кричит медведь: «Пощупаю!»

Они предрекают брачные отношения, или, как объясняют местные

жители, «годы медовые». В Витебской губернии существовало поверье, что если приведенный в дом прирученный медведь заревет посреди хаты, то, значит, скоро здесь будут петь свадебные песни и состоится свадьба.

В мифопоэтических текстах образ медведя часто выступает как символ жениха. Так, в свадьбе на Смоленщине и в Белоруссии при подъезде свадебного поезда к дому невесты пели:

Мядведнник идет, мядведя вядет.  
А хадитя, дети, мядведя глядеть!  
А наш жа мядведь гудеть и ряветь,  
Гудеть и ряветь и в избу нйдеть.

Соотнесение образа медведя с женихом очевидно в белорусской пословице: «Чем медведь космаче, тем жених богаче».

В русской свадьбе образ медведя мог связываться с родителями жениха: встречая молодых от венца, мать жениха одевала вывернутую мехом наружу шубу, и этот обычай в некоторых местах назывался «страцать молодую». По признаку принадлежности к чужому роду «медведем» могли называть в свадебных песнях и саму невесту. В Пермской губернии, например, по приезде новобрачных из церкви после венчания пели:

Увозят молоду на чужую сторону <...>  
Что свекор говорит: «Нам медведя везут!»

В Рязанской и Нижегородской губерниях на свадебном пиру молодых заставляли целоваться, крича: «Медведь в углу!» Невеста должна была ответить, назвав имя мужа: «Петра Иваныча люблю», — и поцеловать его.

Мужская символика медведя и мотив его главенства нашли отражение в святочных обрядовых песнях — колядках, где звучало величание хозяина дома и сравнение его с хозяином леса:

Хозяин в дому  
Что медведь в бору;  
Хозяюшка в дому,  
Что оладья в меду.

С медведем у восточных славян связывались разнообразные приметы и поверья. Встреча с медведем в дороге считалась хорошим предзнаменованием и сулила удачу. По поверьям русских в Сибири, медведь ложится в берлогу точно на Воздвижение (14/ 27 ноября), когда, согласно традиционным представлениям, закрывается на зиму земля и многие земные животные устремляются внутрь земли, чтобы не погибнуть. Среди зимы — на Спиридона-солнцеворота (12/25 декабря), а в некоторых местных традициях на Ксению-полузимницу (24 января/06 февраля) — медведь поворачивается в берлоге на другой бок, а встает из своего зимнего укрытия в Благовещенье. Этот день осмыслялся крестьянами как один из основных сроков поворота холодного времени года к теплоте, когда «оживала» и «открывалась» земля, выпуская наружу разную живность. У белорусов к выходу медведя из берлоги приурочивался обряд под названием «комоедица»: накануне Благовещенья крестьяне готовили и ели медвежьи лакомства: «комы» — оладьи из гороха, овсяный кисель и сушеную ботву репы, а после трапезы, имитируя просыпание медведя, медленно и долго перекатывались с боку на бок. По народным представлениям, это способствовало облегчению выхода медведей из берлоги.





Юность Сергия Радонежского. М. Нестеров (1892–1897).

Встреча с медведем, хотя считалась и удачей, но была довольно опасной. Обычно, чтобы дикий зверь не тронул, прикидывались мертвыми. Верным средством защиты от нападения медведя была, как иногда полагали, демонстрация смелости перед ним: вологодские пастухи в такой ситуации старались смотреть зверю прямо в глаза как можно дольше, чтобы пересмотреть его.

Медведь, как и другие лесные звери, представлял опасность для скотины во время сезона пастьбы. В Вологодской губернии хозяева постились на Воздвижение, чтобы в следующем сезоне медведь после своего пробуждения не тронул коров. Защитная функция приписывалась обрядовым текстам, исполнявшимся во время первого выгона скота в день св. Егория. К святому обращались в егорьевской песне:

Ты спаси нашу скотинку  
В поле и за полем,

В лесу и за лесом,  
Под светлым под месяцем,  
Под красным солнышком,  
От волка от хищного,  
От медведя лютого,  
От зверя лукавого!

В магическое знание пастуха входило умение защитить скотину при непосредственном выходе медведя из леса к стаду. На Вологодчине в таких случаях пастух ложился на землю с закрытыми глазами, и, по поверьям, это приводило к тому, что коровы казались медведю камнями.

Во многих местах у промысловиков существовал запрет упоминать вслух медведя во время работы. Рыбаки в Новгородчине, Архангельской, Астраханской губерниях считали, что при нарушении запрета водяной поднимет бурю и не будет улова. Обычай табуированного названия медведя, восходящий к глубокой древности, в более поздние времена получил шуточную окраску. У русских существовало и по сию пору используется множество именовании медведя: «он», «сам», «хозяин», «старик», «овсяник», «мохнатый», «космач», «лапистый зверь», «косолапый». Зачастую его называли и личными именами: «Михайло Иваныч», «Топтыгин», «Потапыч», «Миша» и другие.

Охота на медведя считалась одной из самых серьезных. В Вологодской губернии, чтобы медведь наверняка вышел на охотника, с собой брали летучую мышь. По русским поверьям, особенно опасна была сороковая охота на медведя: в народе существовало твердое убеждение, что сороковой медведь обязательно покалечит или убьет охотника. Представление об опасности для жизни и сложности медвежьей охоты легло в основу некоторых пословиц: «Счастлив медведь, что не попался стрелку; и счастлив стрелок, что не попался медведю!», «Не продавай шкуры, не убив медведя». В этом же плане показательны в русских говорах устойчивое выражение «медведя побороть», означающее «справиться с большим затруднением, преодолеть его». Обыгрывание темы поимки зверя широко использовалось в детской среде, чтобы посмеяться над хвастуном. Среди ребяташек была популярна такая шутка-дразнилка: «- Медведя поймал! — Веди сюда! — Да нейдет! — Так сам иди! — Да не пускает!»

Продукты медвежьей охоты наделялись магическими свойствами, так как сам медведь традиционно символизировал силу и здоровье. В Томской губернии крестьяне для избавления от ломоты в ногах смазывали их салом

медведя. У белорусов его использовали в случае обморожения и при ревматических болях. Сильным средством для заживления ран считалась медвежья желчь. В Калужской губернии бытовало поверье: если съесть сердце медведя, то сразу можно излечиться от всех болезней. Во многих местностях на теле или с собой носили когти и шерсть медведя как амулет для защиты от сглаза и порчи. В Воронежской губернии для излечения лихорадки делали так, чтобы живой прирученный медведь переступил через больного и коснулся лапой его спины.

Образ медведя встречается в заговорах от болезней. Так, в одном из заговоров рисуется следующая картина избавления от недуга: св. Егорий «отстреливает у раба Божия (имярек) уроки, прикосы, грыжи, баенной нечисти, и отдавает черному зверю, медведю на хребет: и понеси черный зверь медведь в темные леса, и затопчи черный зверь медведь, в зыбучие болота, чтобы век не бывало, ни в день, ни в ночь».

Посредническая роль медведя, очевидная в этом заговоре, — одна из основных в мифопоэтических текстах восточных славян. В русских сказках, например в сюжете «Иван Медвежье ушко», медведь выступает в роли ездового животного, на котором герой попадает в тридевятое царство. По мнению исследователей, сказочный мотив переправы в волшебное царство исторически восходит к представлениям о пути умершего в страну предков, которые, в свою очередь, соотносятся со свойственной мифологическому сознанию идеей единой сущности человека и животного-пер-вопредка. И если в эпоху родоплеменного общества уход в иной мир осмыслялся как превращение человека в почитаемое родовым коллективом животное, то в сказочной реальности эти представления трансформировались в мотив езды на необычном звере. При рассмотрении роли, которая придавалась медведю в похоронных ритуалах народов Севера и Северо-Востока Европы, показательны археологические находки в неолитических и более поздних (1 тыс. н. э.) захоронениях на территории Скандинавии, Прибалтики, Приладожья, верховьев Волги и Оки. Это находки медвежьих костей, чаще всего лап, или их изображений из глины.

Подобные детали захоронений были найдены в Ярославских, Владимирских, Суздальских курганах VIII–XI веков, то есть на территории расселения древних славян. Исследователи-археологи со значительной долей уверенности предполагают, что положенные у головы покойного лапа медведя или ее глиняное изображение имели культовое значение и использовались непосредственно в погребальном ритуале. Объяснение такого применения содержится в описании языческих похоронных обрядов в «Литовской летописи»: «тогда при них [покойниках] кладывали нои рыси

або медвежьи для того иж имели веру тую <...> иж бы бог мел приити и седети на горе высокои судити живых и мертвых, на которую ж гору трудно буде узойти без ногтей тых рысих або медвежьих: и для того подле них тые нои кладывали, не которых мели на тую гору лезти и на суд бога ити». Близкие представления были известны русским: в их похоронных обрядах соответствующую функцию выполняли человеческие ногти.

В ряду приведенных сведений стоит и восприятие медведя в традиционной культуре восточных славян как вестника смерти или болезни. Так, у белорусов болезнь могла представляться в виде медведя, а видение этого зверя во сне могло предвещать не только свадьбу, но также болезнь и смерть. Болезнь в образе медведицы представлялась и у русских в Сибири. Представления о посреднической роли медведя между мирами жизни и смерти использовалась в гадании, известном в Поволжье во второй половине XIX века: медведям, водимым по городам для потехи, давали из своих рук кусок хлеба; если зверь хлеб съедал, верили, что давший его проживет долго.

## **Бык**

В народной традиции бык — особо почитаемое животное. Из древних письменных источников и этнографических материалов XIX — начала XX веков известно, что восточные славяне, и в частности русские, использовали его как жертвенное животное. Наиболее древние сведения о жертвоприношении быков принадлежат Прокопию Кесарийскому (VI в. н. э.), который писал, что славяне жертвовали быков богу — «творцу молний». Проведя параллели с архаичными культурными традициями других народов, исследователи пришли к выводу, что связь быка с богом грозы, возможно, восходит к древней общеиндоевропейской мифологии.

Как это ни удивительно, но обряд жертвоприношения быка или других рогатых животных, сохранялся, хотя и в трансформированном виде, спустя много столетий, и в некоторых местах у русских совершался еще до середины 1920-х годов. С приходом христианства обычай заклания быка стал приурочиваться к дню Ильи Пророка, заменившего бога-громовержца. Собирая в Ильин день, а в некоторых местных традициях в другой большой праздник, мужскую братчину, закалывали быка, которого, как правило, вскармливали всей общиной. После заклания мясо готовили и съедали сообща, а остатки раздавали всем желающим.

Кости жертвенного быка сохраняли в уверенности, что они приносят

удачу. Так, промысловики Олонецкой губернии — охотники и рыболовы — были убеждены, что кость «ильинского» быка утраивает добычу. Во время ритуальной трапезы мужчины старались ухватить кусок мяса с костью — считалось, что вместе с ним «захватывается счастье». Это объясняли так: «с тем, кто имеет ильинскую кость, всегда пророк Илья». Здесь также верили, что если принесенный в жертву бык «красного цвета», то во время сенокоса и жатвы Илья Пророк обеспечит ясную погоду.

В XIX — начале XX веков бык как жертвенное животное был известен на Русском Севере, в Нижегородской, Пензенской, Орловской губерниях. В Новгородской губернии обряд жертвоприношения, называвшийся «мольбой», «жертвой» или «братчиной», приурочивался к первому воскресенью после Петрова дня. Ежегодно в этот день до 30 голов скота — быков и баранов — пригоняли в особое место около церкви. С благословения священника в одну ночь, с субботы на воскресенье, скот убивал один мужик, и мясо тут же варили в специальных котлах. Часть мяса поступала в пользу причта, остальное же — складывали в пустой амбар, а навар, как негодный, выливали на землю. В воскресенье после обедни мясо выкладывали на столах около церкви, священник освящал пищу, которую затем раздавали желающим по кусочку. У верховьев реки Ваги, также в первое воскресенье после Петрова дня, быка, купленного на общий счет целой волостью, убивали непосредственно перед обедней, варили мясо и по окончании обедни съедали всем миром. В этой трапезе принимал участие и местный священник. В Вологодской губернии, в селениях близ Кирилло-Белозерского монастыря, «обещанного» быка приносили в жертву на храмовый праздник Рождества Богородицы (8 сентября). У церковной паперти закалывали быка, готовили мясо и раздавали нищим, а остальной «обещанный» скот, приведенный крестьянами, продавали мясникам. Деньги от продажи шли в пользу церкви.

Обряды принесения в жертву «обещанного» животного осмыслились как действия, обеспечивающие благополучие скота. Поэтому понятно, что в Костромском крае, например, братчину устраивали при болезнях и падеже скота. Здесь братчина назвалась «Микольщиной», так как «обещанного» бычка растили три года и закалывали на зимнего Николу (6 декабря), после чего устраивали обед на всю деревню. В Нижегородской губернии такой обед-«Никольщину» приурочивали к периоду мясоеда поздней осенью или ранней весной. На Орловщине кости «оброчного», то есть «обещанного», быка после братчины закапывали в хлев, чтобы в хозяйстве не переводился скот.

Со скотоводческими братчинами в разных местах Русского Севера связаны легенды, объясняющие принесение в жертву домашнего скота как продолжение обычая заклания диких животных, посылаемых, согласно народным представлениям, самим Богом или местночтимыми святыми специально для совершения обряда. По каргопольскому преданию, в старое время в Ильин день из леса выбегал олень, и именно это животное убивали для праздничного пира, но однажды крестьяне, не дождавшись оленя, закололи быка, и с той поры олень больше не показывался. В Белозерье Вологодской губернии легенда гласила, что в день Рождества Богородицы самка оленя ежегодно приводила с собой детеныша, которого закалывали и варили, а мать отпускали. Согласно другому местному преданию, в день праздника в давние времена к церкви приходили олени, а из озера выходили быки особой породы. По новгородской легенде, в прежние времена в праздник из леса выходили два оленя; «и было сказано, что брать для убоя только одного, а другого отпускать на волю. Вот по один год и удумали заколоть обоих оленей. Как только сделали против заповеди, олени и перестали ходить».

По мнению исследователей, эти легенды уходят своими корнями в охотничьи магические обряды, относящиеся к временам, когда общество находилось на общинно-родовой стадии развития. Этот вывод сделан на основе близости некоторых мотивов русской легенды и лопарского мифа о златорогом олене. Эпическое сказание лопарей, соседствующих с русским северным населением, еще в I тысячелетии н. э. было известно среди племен Беломорского Севера и Приуралья и повествует об олене — полубоге-получеловеке. Согласно мифу, златорогий олень был первопродком и покровителем лопарей: он дал жизнь человеку, научил его охотиться и многому другому. Но человек стал хитер и жаден, стал убивать много диких животных, и священный олень дал великий завет: не убивать оленей, а только одну важеньку — на прокорм семье, но не более того. В мифе присутствует также мотив соотнесения священного животного и бога грозы: согласно повествованию, жизнь на земле закончится, когда бог-громо-вик, вечно преследующий оленя, вопьется в него стрелой.

Приведенные выше севернорусские легенды и довольно широкий ряд фольклорных произведений разных жанров свидетельствуют о том, что в мифопоэтическом сознании сближаются и наделяются одинаковыми характеристиками образы быка и оленя, а также вола и тура; причем под образом тура в одних случаях может пониматься дикий бык, а в других — олень. Иногда в вариантах одного и того же текста эти образы могут замещать друг друга, выполняя одну и ту же роль.

Посмотрим, какие же признаки этих рогатых животных наделялись мифологическими чертами. В обрядовых и игровых песнях, сказках, былинах образы оленя и тура отличаются необычными золотыми рогами. В мифологическом сознании золото, или «золото-серебро», является принадлежностью потустороннего мира и, шире, — космоса. Так, в былинке о Василии Игнатьевиче необычные туры изображены так:

Как из далеча было чиста поля,  
Из-под белыя березки кудревастья,  
Из-под того ли с под кустичка ракитова,  
А й выходила-то турица златорогая,  
И выходила-то турица со турятами,  
А й расходились туры да во чистом поли.

Потусторонняя природа туров определяется здесь не только отмеченностью золотом, но и их появлением из-под дерева, которое в мифологической картине мирового пространства выступает как граница между «этим» и «иным» мирами. Еще более это очевидно из другого варианта текста:

Динь-динь-динь  
из-под того креста Леванидова  
Выходило выбегало  
два тура, три тура

Причастность образа тура к космосу подкрепляется материалом загадок, в которых он, как и вол, символизирует природные явления:

Тур ходит по горам,  
Турица по долам,  
Тур свистнет, турица мигнет.

Отгадка — «гроза». Аналогична загадка о громе, где в качестве символа природной стихии выступает образ вола:

Крикнул вол  
На сто сел,

## На тысячу городов.

Потусторонняя природа образов рогатых животных обуславливает их посредническую функцию. Так, в легендах о жертвенных оленях они являются посредниками между посылающим их Богом, или святыми, и людьми. В упоминаемой былине о Василии Игнатьевиче посредничество туров раскрывается иначе: туры-дети оказываются свидетелями чудесного явления Богородицы около Киева, а мать-турица дает истолкование этого явления в связи с событиями, которые должны произойти: плач Богородицы предвещает нападение на Киев несметной силы Баты-ги. Необычность златорогой турицы состоит в том, что она оказывается толкователем, который обладает особым знанием и все-ведением, позволяющим только ей, единственной, узнать в чудесном явлении образа Богородицы.

Мифопоэтические представления о причастности рогатых животных к «иному» миру объясняют их негативную символику в некоторых случаях. Так, у восточных славян в толкованиях снов черный бык обычно означает неминуемую опасность, а белый бык — болезнь.

Образы тура, быка, вола, оленя в мифопоэтических представлениях славян наделялись признаком большой силы. Так, тур, частым эпитетом которого является слово «буй», в русской народной поэзии — излюбленный образ, воплощающий силу и храбрость, применительно к князьям и полководцам. В славянских заговорах нередко рисуется картина, как сила рогатого животного направляется против той или иной болезни и уничтожает ее. Вот некоторые сюжеты подобных заговорных текстов:

Приходит «красный» человек с волами и телегой, отвозит болезнь на море, раскидывает ее по морю.

Девушка или баба идет по берегу реки или моря, ведет за нитку быка; нитка рвется, и болезнь уходит.

Вол укалывает больного рогом, и болезнь проходит. С гор идут буйволы, буйволицы; они съедают, сметают, бодают болезни.

Олениха лижет больного человека; она слизывает и проглатывает все болезни. В некоторых заговорах особенно хорошо видно, что сила животного связана с наличием у него рогов как показателя биологической зрелости; например: у теленка выросли рожки; он идет искать болезни, загоняет их в угол и натывает на рога.

В традиционной культуре в образах рогатых животных ярко выражена мужская символика. Так, образ быка или вола нередко появляется в



любовных заговорах, выступая как символ мужского начала. В «присушке на девицу», например, используется соответствующее сравнение:

Как быки скачут на корову или как корова на Петровки голову закинет, <хвост залупя>, так бы раба Божия (имярек) бегала и искала меня, раба Божия (имярек), Бога бы не боялась, людей бы не стыдилась, во уста бы целовала, руками об-нимала, < блуд сотворила>. Конкретное применение эта символика находит в заговорах и магических действиях «от плотской немощи», направленных на обретение сексуальной потенции. В одном из лечебников XVIII века встречаются рекомендации по использованию веществ из кости оленя, наделяемых магической силой: «Аще у которого человека михир не встанет и ты вазми аленья мозгу ис кости, изотри и в ваде и даи человеку пити. От того будет михир стояти». В Оренбуржье еще в середине XX века знахарки лечили страдающих «немощью» мужчин, давая им заговоренный настой водки с веществом, содраным ножом с рогов племенного быка.

Как символ мужского начала образ рогатого животного выступает не только в заговорных текстах и лечебной практике, но и в других сферах традиционной культуры. Мотив пробуждения мужского начала через образ оленя присутствует в молодежной игре «Олень». У русских широко было распространено использование маски быка или тура в играх ряженных с ярко выраженным эротическим содержанием. Костромская игра «Говядина» заключалась в следующем:

Вносят в избу совершенно нагого мужчину на стяге (шесте), пропущенном через связанные руки и ноги, наподобие говяжьей туши. К туше зовут девок или если которая прячется, то силом вытаскивают и предлагают кусочки говядины, по большей части срамные. Во многих местностях у русских была известна святочная игра «в быка»: парень с горшком на ухвате и в тканой накидке приходил в избу, где происходили игрища, мычал около девок и махал головой. Его продавали, и после торга кто-нибудь из толпы «убивал» «быка» — бил по горшку, разбивал его, а исполнитель роли убегал из избы. Остальные же парни начинали «бить» девушек заранее приготовленными жгутами и соломой со словами: «С кем быка ела?»

Нарочито скабрёзно-смеховое изображение сексуальных качеств быка присутствует в так называемых загадках «с картинками», загадывание которых практиковалось ряжеными на святочных игрищах: «Бык корову тык. Корова: «Мык! Спасибо, бык!»»

Эротическое содержание прослеживается в обрядовой песне троицкого цикла, в которой молодец называется «туром», а отношения

мужского и женского персонажей рисуются как их противоборство:

Ой, Тур, молодец удалой!  
Он из города большого,  
Вызывал красну девицу  
С ним на травке побороться,  
Ой, Дид-Ладо! побороться

Соответственно отмеченной символике образы рогатых животных в традиционной культуре соотносились с темой брака. Действительно, их брачную символику можно увидеть как в подблюдных, молодежных игровых и хороводных песнях, содержащих свадебные или брачные мотивы, так и непосредственно в свадебных текстах. Например, сопровождающая подблюдное гадание песня: «Бык-дристун / Далеко свистнул!» — предвещала девушке, что она выйдет замуж не в свою деревню, а далеко.

В качестве хороводной и свадебной у русских бытовала песня с образом «олень-золотые рога», веселящего свадьбу:

По воле олень  
Золотые рога!  
Мимо ольня, мимо ольня  
Молодец проезжал.  
«Я тебя ольня, я тебя ольня,  
И я подстрелю!»  
«Не стреляй, добрый молодец <...>  
Будешь жениться, будешь жениться,  
На свадьбу приду,  
Золотыми рогами, золотыми рогами  
Весь двор освещу,  
Песню спою, песню спою —  
Всех гостей взвеселю,  
Пуще того, пуще того — я невесту твою».

Непосредственно в свадебном обряде образ бычка используется как метафорическое обозначение жениха. Так, в Ярославской бернии во время сватовства сват заводил иносказательную речь: «Да нет ли у вас продажной

телушки? У меня есть бычок».

Образы необычных златорогих животных — оленя и тура — встречаются в эпических жанрах русского фольклора. В сказках олень-золотые рога обычно оказывается связан с изменениями в судьбе сказочного героя и приносит ему удачу.

Восприятие образа рогатого животного в мифопоэтической традиции как символа мужской силы, мужского начала, а также наделение его в народном сознании признаками физической и магической силы, причастности к «иному» миру и космосу объясняет подчас непонятные для современного человека события в фольклорных произведениях, сохранивших древние мифологические представления. Так, например, в былине о «Добрыне и Маринке» богатырь-подросток — ему двенадцать лет — перед тем как прибыть на службу к князю Владимиру, идет к известной в Киеве колдунье Маринке. Героиня предлагает Добрыне жениться на ней, но, получая отказ, превращает его в златорогого тура или оленя:

Рожки у тура да в золоти,  
Ножки у тура да в серебри,  
Шерсть на туру да рыта бархату.

Это превращение характеризуется рядом особенностей. Перевоплощение богатыря — временное: в разных вариантах былины — это три дня, шесть месяцев или один год. Оборачивание в тура сопровождается отсылкой его пастись в чистом поле или на берегу синего моря, которые в системе былинного пространства имеют значение границы между «мирами». Пребывание богатыря в облике «гнедого тура» связано с вкушением «нечеловеческой» пищи: «муравой травы» или «ковыль травы» и «во-душки болотной».

По мнению исследователей, обращение Добрыни в тура соотносится с комплексом древних обрядов возрастных испытаний, отголоски которого нашли отражение в сказках и былинах. Испытание молодого богатыря необходимо для обретения им статуса взрослого. Особенности его превращения в тура — отмеченность животного золотом-серебром как знаками космоса, отсылка в «чужое» пространство и вкушение «чужой» пищи — связаны с идеей приобщения героя к «иному» миру. Это приобщение необходимо для получения героем знаний о мироустройстве, а также для познания не знакомой ему силы — «хитрости-мудрости», которой наделена колдунья Марина. Именно эту силу, отличную от

физической, Добрыня должен победить, чтобы преодолеть испытание и подтвердить статус взрослого, способного совершать богатырские подвиги.

## Пчела

Пчела повсеместно у славян воспринималась как «чистая», Божья тварь и была одним из наиболее почитаемых существ. Распространенные в традиционной культуре определения пчелы — «Божья угодница», «Богова», «святая» — связаны с наделением ее признаком сакральности в рамках как христианских, так и языческих представлений. Чаще всего народное восприятие пчелы как священного существа сводится к объяснению в христианской огласовке: она доставляет воск на свечи, «воск употребляется в богослужении, как вещь особенно чистая и приятная Божеству»; без пчелы, по убеждению народа, «не могла бы совершиться обедня». На Русском Севере и в Белоруссии на Пасху в ульи клали кусочек воска от освященной пасхальной свечи, чтобы пчелы, как и люди, радовались празднику. У украинцев даже было принято христосоваться с пчелами, приветствуя их возгласом: «Христос воскрес!»

О пчеле в народе никогда не говорят, что она сдохла, а говорят — «умерла», как о человеке. Такое отношение в значительной мере определяется поверьями о душе в облике пчелы, распространенными у русских. С подобными поверьями отчасти соотносится роль пчел как предвестниц смерти в толкованиях снов.

Представление о божественной сущности пчелы нашло отражение в ряде поверий, в которых через отрицательное отношение пчелы к тем или иным качествам человека манифестируются нормы поведения, принятые в традиции. Так, в народе верили, что пчела жалит только грешника. В одной из обнаруженных в конце XIX века в Казанской губернии рукописных книг, которые обычно передавались от одного пчеловода к другому, отмечены следующие категории людей и явления, которые «пчела ненавидит»: «Ненавижу воеводу распаливого, мужа ленивого, жену сонливу, от врага лукавого девицу, язык страмноглаго-лив, душу погубляя». С божественной природой пчел связано также представление о том, что в улей с пчелами не бьет гром.

По народным представлениям, пчелы своим происхождением обязаны Богу. И иногда в поверьях жизнь на земле ставится в зависимость от существования пчел: когда все пчелы изведутся, наступит конец света. В этиологических легендах о пчелах нередко звучит мотив соперничества

Бога и дьявола. Так, севернорусская легенда повествует о том, что дьявол, желая сотворить таких же пчел, каких создал Бог, сделал земляных пчел — шмелей, мед которых ни в коем случае нельзя употреблять в пищу.

Важными для характеристики образа пчелы являются мифопоэтические представления о ее «иностроннем» происхождении: по одним сказаниям свв. Зосима и Савватий вынесли пчел из горы, по другим — из какой-то идольской страны, по третьим — даже из рая. В легенде, записанной в Черниговской губернии, упоминается, что до рождения святых угодников Зосимы и Савватия «были времена, когда в России пчел не было, а водились они только в чужеземной стороне; жили они в скалах, не выпускали роев и не распространялись по всему свету». В легенде о происхождении пчел, бытовавшей в Казанской губернии в рукописном виде, «сила пчелиная» «в святорусскую землю, в темные леса, в угодные древа и к православным христианам» пригоняется архангелом Гавриилом с помощью Духа Святого из «горы папоримской», находящейся в «земле Римской». У русских была также распространена легенда о происхождении пчел из мертвой лошади: «знахари полагают, что все пчелы первоначально отроились от лошади, заезженной водяным дедушкой и брошенной в болото. Когда рыболовы опустили невода в это болото, то, вместо рыбы, вытащили улей с пчелами. От этого улья развелись пчелы по всему свету».

Очевидно, что в этих легендах в качестве исконного местонахождения пчел выступают по большей части пространственные объекты, относящиеся в мифологической картине мира к «верхнему» или «нижнему» мирам. Кроме того, в названиях этих мест содержатся значимые для традиционного сознания оценочные характеристики, осмысляемые как положительные, светлые (рай) или как отрицательные, чуждые, темные, опасные (идольская страна, чужеземная сторона, папоримская гора и Римская земля, противопоставленные в народном восприятии православному миру).

В других фольклорных жанрах встречается также мотив появления пчел, отражающий мифопоэтические представления о распределении мирового пространства не по вертикали, а по горизонтали. Так, например, в смоленской волочечной песне пространственные объекты указывают прежде всего на удаленность места, откуда прилетают пчелы:

З-за лесу черного,  
Засылай, боже, святой Зосим!  
З-за бору з-за щирого,  
З-за моря з-за синего

Выходила туча темная, —  
То не туча, то й не облачина.  
Что у той тучи тихо говорила,  
Говорила пчелиная мати:  
«Ай вы пчелы, пчелы ярые <...>  
Куда идете, куда пойдете?..»

Несмотря на разнообразие, все варианты обозначения начальной локальной закреплённости пчел свидетельствуют об однозначном восприятии в народном сознании их появления из «иноного» мира, независимо от того, каким он представлялся носителю традиции. Мотив возникновения пчелы из мертвого животного или из «иноного» мира отражает универсальную для традиционной культуры идею вечного круговорота жизни. В этом же смысле показательно, что в раннехристианском искусстве пчела символизировала восставшего из смерти Христа, бессмертие.

Именно «иностранность» происхождения пчелы обуславливает такой ее признак, как сакральность. Отсюда народные поверья о том, что если у кого ведутся пчелы, то это знак особенной милости Божьей к человеку. По мнению народа, убить пчелу — грех, а воровство пчелиных ульев-колодок равно святотатству.

Причастность пчелы к божественному началу реализуется также в представлениях о ее деятельности как имеющей творческий характер. Так, старообрядцы Нижегородской области до сих пор считают, что пчела «Богова» потому, что она, в отличие от других животных, трудится. В заговорах работа пчелы соотносится с деятельностью Творца через мотив заполненности пространства, где улей уподобляется миру: «Как небесная высота и земная широта совершенна, так бы и мои пчелы, Божьи пташки, ульи исполняли и совершали меды густые и святые со всех цветов и с разных полей и чужих пасек несли и волокли в свои ульи и пасеку, аминь».

Связь пчелы с Богом просматривается и в народных поверьях о том, что ежегодное зарождение пчелиных роев происходит не само собой, а по промыслу Божию. Это представление нашло отражение в многочисленных заговорах, произносимых пчеловодами 9 декабря (по ст. ст.) — в день, когда церковь вспоминает о зачатии св. Анной Богородицы: «от сего дня начали прибывать не собою, но от самого Бога Саваофа, Отца и Сына и Святого Духа и Пречистыя Богородицы и всех святых».

Сакральная природа пчелы обуславливает закономерность

соотнесения этого образа в мифопоэтическом сознании с библейскими персонажами — св. Анной и Богородицей. Это, в частности, прослеживается в назывании пчелиной матки в украинских и белорусских заговорах «Марией» или «Марьяской», а также в приуроченности пчеловодческих обрядов к дням зачатия св. Анной Богородицы и Благовещенья. Например, для обеспечения роения пчеловоду следовало на «Аннино зачатие» прийти на пасеку рано утром, потрогать каждый улей и произнести: «Свирдин и Свирдина! Анна зачала панну Пресвятую Богородицу, но не сама от себя, а от Духа Свята, так и вы, мои пчелы, зачинайте дело во имя Божие, частые рои, густые меды Господу Богу на хвалу, а мне рабу Божию (имярек) на пожиток». В заговорах такого типа пчела соотносится со св. Анной и Богородицей с помощью поэтического приема параллелизма.

Важной датой в пчеловодстве считалось и Благовещенье. В этот день для удачной работы пчел владелец пасеки, растирая пасхальную просфору и саму пасху, произносил: «Господи, Твор-че неба и земли и вся твари видимыя и невидимыя, как послал еси святаго Архангела Гавриила к деве Марии благовестити зачатие Сына Божия и сим исполнил небеса радостью и веселием, так пошли, Господи, угодника Твоего преподобнаго Зосима пчелам, и изобилие от росы небесныя, от влаги земныя, от всех дерев и зелий цветущих, дабы они собирали мед и воск с радостью и веселием Тебе, Господи, на хвалу, а мне рабу Твоему (имярек) на по-житок». Для русских территорий Благовещенье — 25 марта (7 апреля) — довольно ранний срок для выставления ульев на улицу. Вместе с тем в Костромской губернии существовала примета: кто его соблюдет, у того весь год будет удача; поэтому многие пчеловоды старались перенести на пасеку в этот день хотя бы один улей.

Связь образов пчелы и Богородицы характерна не только для заговоров. В текстах веснянок пчела и «Мати Пречистая» выполняют одну и ту же функцию — отпирают весну:

Ты пчелочка ярая,  
Ты вылети из-за моря,  
Ты вынеси ключики,  
Ключи золотые,  
Отомкни летечко,  
Замкни зимушку.

Таким образом, пчелы оказываются вестницами весны.

В традиционной культуре очень ярко выражена женская символика пчелы. В русской жатвенной песне, например, пчела — является символом девушки:

Как летала ярая пчелка  
Да по чистому полю <...>  
Ой, искала ярая пчелка медовое судёнце <...>  
Ой, гуляла красна девка  
Да по чистому полю <...>  
Ой, искала красная девка  
Себе родного батьку.

В мифопоэтических представлениях образ пчелы связывается с женским началом, основным признаком которого является материнство. Вместе с тем пчеле приписываются также признаки невинности и чистоты, связанные с идеей непорочного зачатия и сближающие в этом плане с образами св. Анны и Богородицы. Тема непорочного зачатия пчелы прослеживается в загадке: «Без отца рождена, без матери жить не может». Народное представление о чистоте пчелы охватывает широкий спектр значений: это и физическая, и нравственная чистота. Так, по мнению крестьян, пчела чистоту любит, и ее в чистоте «пуще всего держать надо»; кроме того, пчелы любят вестись у хозяев, которые «за чистотой наблюдают», а грешных людей не любят. Поэтому широко распространено мнение, что пчелы лучше ведутся у стариков: «тем грешить неколи, сидят да Богу молятся, а пчела — Божья, она это любит».

Соединение признаков чистоты и материнства, связь с Богом, а также другие качества пчелы, касающиеся особенностей ее работы, особенно ярко представлены в жанре загадки. Здесь они чаще всего демонстрируются через сравнение пчелы с женскими социовозрастными категориями в крестьянской общине. Особый — исключительный — характер женского начала в образе пчелы подчеркивается отличием ее от какого бы то ни было статуса женщины при полной реализации всех жизненных женских задач и работ: «Ни девка, ни вдова, ни замужняя жена: детей водит, людей питает, дары Богу приносит». В этом же ключе обычно подчеркивается безгрешность, непорочность пчелы: «Ни солдатка, ни вдова, ни замужняя жена: много деток уродила, Богу угодила». Мотив безбрачия пчелы, ее близость к Богу и созидательное начало отражаются в



использовании в загадках образов «чернички» (старой девы по своей воле) и старухи, статус которых также отмечен признаками непорочности и чистоты: «В тесной избушке ткут холсты старушки» и «Сидят чернички в темной темничке, вяжут вязеночки, без иглы, без ниточки».

Работа пчелы в народных представлениях идеализировалась. В загадках эта особенность раскрывается разными способами. Это, например, мотив необычности ее труда: «Сидит девица в темной темнице, вяжет узор, ни петель, ни узлом»; в ином тексте вязание происходит «без иглы, без ниточки». Другой чертой труда пчелы является его избыточность, что выделяет пчелу из всех: «И на себя, и на людей, и на Бога трудится». Кроме того, определяющей эти особенности оказывается такая характеристика пчелы, как наделенность ее знанием-мудростью: «Одной пчеле Бог сроду науку открыл».

В народном сознании пчела наделялась особым умом. Так, в связи с вопросом о сроках выпуска пчел после зимовки один из костромских пчеловодов отметил: «Когда пчелы запросятся, потому пчела животная умная — сама знает, когда ей на волю пора. Человеку у ней поучиться можно, не тошто — што!» В волынском Полесье пчелу даже называли «Божа мудрость».

Приписываемые образу пчелы в традиционной культуре признаки идеальности и обладания исключительным знанием, несомненно, соотносятся с издавна подмеченной высокой степенью «организованности» пчел, а также особенностями создаваемых ими меда и сот. Так, структура пчелиных сот, по народным представлениям, характеризуется тем, что их ячейки при пересечении образуют подобие креста, в отличие от сот водяного, которые тот опускает в улей пчеловода, принесшего ему жертву. В последних ячейки, расположенные одна за другой, образуют общую трубку. Кроме того, мед от пчел, которых напускает водяной, считается плохим на вкус и не очень сладким.

В традиционной культуре образ пчелы нередко имеет эротическую символику. Так, например, во вьюнишних песнях ярые пчелы являются элементом образа дерева «с тремя угодами»:

Уж как первая угода —  
Соловей гнезда вьет  
, Соловей гнезда вьет,  
Малых детонек взведет.  
Как вторая угода —  
Белояры пчелы,

Белояры пчелы  
Сладкий мед несли,  
Сладкий мед несли  
Ко вьюнцу-молодцу,  
Ко вьюнцу-молодцу  
Со обручной со своей. <...>  
Ох, уж как третья угода —  
Есть тесовая кровать,  
Ножки точеные,  
Позолоченные.  
Ох, на кроватке тесовой  
Лежит перина пухова,  
Ох, на перине пуховой  
Лежит подушка парчева,  
Ох, на подушке парчевой  
Лежит вьюнец-молодец,  
Ох, вьюнец-молодец  
Со обручной со своей

Очевидно, что приношение пчелами меда символизирует сближение «вьюнца» с его «обручной». Показательно в этом плане традиционное название первого месяца супружества — «медовый месяц». У белорусов сон молодой женщины о пчелином укусе предвещает ей беременность. С эротической символикой пчел связан полесский свадебный обычай, согласно которому отец жениха в случае «честности» невесты выдирал всех пчел возле своего дома и в первую очередь угощал медом родителей невесты. В этой же связи следует отметить, что постоянный в фольклорных текстах эпитет пчел — «ярые» — является словом с тем же корнем, что и имя славянского божества весеннего плодородия Ярилы.

В мифопоэтических представлениях и текстах пчела выполняет роль посредника, что объясняется представлениями о ее «иностроннем» происхождении. В веснянках, как уже упоминалось выше, пчела приносит из-за моря ключи для отмыкания весны.

Довольно отчетливо посредничество пчелы между мирами проявляется и в толкованиях снов. Так, в Краснодарском крае считали, что если во сне приснятся пчелы, то кто-то должен умереть.

Отмеченные представления о пчеле — непорочность, созидательность, мудрость, идеальность и, следовательно, божественность, а

также ее посредничество — обуславливают соответствующие характеристики и символическое значение в традиционной культуре продуктов ее труда — воска и меда. Отсюда также широкое применение их в обрядовой сфере.

Воск, например, нередко выполнял функцию посредника в практике гаданий. Во время Святков растопленный воск выливали в воду и по застывшему изображению судили о будущем. После крещения ребенка гадали о его судьбе, для чего закатывали в воск его волосы и бросали в воду, при этом смотрели: если воск утонет, то считали, что жизнь ребенка будет недолгой. Гадание с воском использовалось и в пчеловодческой практике: «Когда на пасеке какое-нибудь несчастье, то можно узнать виновника его. Для этого берут из поврежденных ульев воску и растопленный воск льют в воду. Выльется либо сам виновник, либо какая-нибудь вещь, по которой можно его узнать»; чтобы наказать виновного, «лепят из воску куклу, пишут на ней имя человека и кладут под престол на сорок дней или поминают за упокой сорок обеден. Оригинулу воскового изображения тогда будет так тошно, что он сам придет и покается во всем». Общеизвестно также широкое использование огарков венчальных, четверговых, пасхальных свечей как продуцирующих и лечебных средств в различных обрядах и критических ситуациях.

Большое значение в обрядовой практике принадлежало и меду. Его употребляли в чистом виде, а также в составе ритуальных блюд и напитков. На особую значимость меда указывает то, что блюда из него подавали в начале или в конце обрядового застолья. Ярким примером этого может служить кутья, вкушаемая прежде других блюд в рождественский сочельник и на поминках. В тверской свадебной традиции по приезде молодых от венца им сразу же подавали чистый мед, который они ели из одной ложки. «Разгонным» блюдом в свадебных застольях считались блины с дыркой посередине, куда наливали мед. Последним блюдом поминального стола являлась медовая сыта — разбавленный водой мед. Как акт «кормления» и общения с предками осмыслялся обряд поливания могил медом, приуроченный к дням Пасхальной и Фоминой недель.

В свете рассмотренных представлений о пчеле и меде закономерно закрепление за последними символика богатства и благополучия. Так, «в старину невесте, отправляющейся в церковь, клали в карман денег, кусок хлеба и сот. Чтобы богато и сладко жилось» Что же касается создательницы меда, то можно вспомнить поверье о том, что пчелиный рой, залетевший в чужой двор, сулит хозяину этого дома счастье.

Покровителем пчел считался водяной. Повсеместно известен обычай

ставить пасеку у реки. В ночь на Преображение Господне некоторые пчеловоды приносили водяному жертву — бросали в пруд или болото свежий мед и воск, понемногу из каждого улья, топили в мешке первый рой или свой лучший улей. В награду, согласно поверьям, водяной оберегал пчел. Роль водяного как покровителя пчел унаследовали русские святые Зосима и Савватий. Они же считались покровителями пчеловодов. В дни памяти этих святых (17/30 апреля и 27 сентября/10 октября) пасечник вынимал соты из улья и в полночь погружал мед в воду, произнося специальный заговор с обращением к ним, чтобы обеспечить хороший принос меда в следующем сезоне. На Благовещенье, в Вербное воскресенье или на Пасху пчеловоды высекали на пасеке огонь из «громовой стрелки» и зажигали им ладан для окуривания ульев и свечу перед иконой Зосимы и Савватия.

Пчеловодство являлось довольно замкнутой «профессиональной» сферой деятельности крестьян, соотносимой с колдовством или знахарством. По представлениям народа, пчеловоды обладали особым магическим знанием, включающим владение приемами обхождения с пчелами, заговорное мастерство, следование обычаям и соблюдение запретов.

Поскольку пчелы, согласно поверьям, ниспосланы человеку Богом, то лучшим способом их приобретения считался самостоятельный прилет роя к хозяину, случайная его находка или получение в дар, особенно от незнакомого человека. В народе верили, что пчелы не любят скупых и ведутся только у щедрых людей. Для обеспечения благополучия в ведении пчел существовал обычай весь первый воск, а также часть ежегодно получаемого воска безвозмездно отдавать в церковь. Чтобы рои не улетали, пчеловоды старались соблюдать запреты: «ни с кем не вздорить, не пить вина и не спать с женой». Существовал также запрет продавать пчел: крестьяне твердо верили, что пчел можно только дарить. В противном случае, как полагали, пчелы переведутся. Поэтому обычно продавали какой-нибудь пустяковый предмет, а «в придачу» давали пчел. Если продажа пчел расценивалась как неблагоприятное, богопротивное дело, то кража их считалась особо тяжким грехом.

По представлениям белорусов, пчелы сближают пасечников, причем это сближение имеет характер духовного родства.

**Лягушка**

В народной культуре лягушка и жаба считались нечистыми животными и входили в разряд гадов, имеющих, согласно древним представлениям, хтоническую природу, то есть причастность к подземному миру. В некоторых местах у восточных славян лягушке и жабе приписывали родственные отношения со змеей и другими гадами. Так, в Полесье жабу считали матерью ужа, а также верили, что она играет с ужом как жена с мужем и спаривается с ним.

Вместе с тем происхождение лягушки очень часто возводили к человеку. По представлениям псковичей и жителей Вологодской и Архангельской губерний, все лягушки — обращенные некогда люди. В Нижегородской губернии бытовала легенда о том, что первая лягушка была душою младенца, когда-то проклятого матерью. По некоторым легендам, их происхождение связывают с людьми, утонувшими во времена всемирного потопа. Еще одна легенда, явно заимствованная славянской традицией, но закрепившаяся в некоторых местностях, гласит о том, что войско фараона, преследовавшее евреев во время их исхода из Египта и потопленное в водах Чермного моря, превратилось в лягушек, которых поэтому называют «фараонами». И до сих пор будто бы у самок-лягушек длинные волосы и женская грудь, а у самцов — борода. Придет время, когда они вновь станут людьми, а люди, ныне живущие, превратятся в лягушек. Поэтому бить лягушек и жаб — грех.

«Человеческие» признаки лягушки настойчиво подчеркиваются в загадках о ней:

Выпуча глаза сидит  
по-французски говорит,  
По-блошьи прыгает,  
по-человечьи плавает.

Или:

Сидит Матрена на мокрёна,  
Не говорит — еще терпима,  
А как речь начнет,  
Все досада возьмет.

При этом в традиционных представлениях лягушка чаще всего

соотносится не с человеком вообще, а конкретно с женщиной. Из-за сходства лягушачьих лап с человеческими руками украинцы считают, что лягушка в прошлом была женщиной. Связь образа лягушки с женщиной обнаруживается в народной речи в сравнении: «Баба, что жаба», — а также в распространенном экспрессивном назывании злой женщины «жабой». Эта связь прослеживается в приметах. Белорусы, например, верили, что если в Новый год, на Рождество в дом первой придет женщина, то весь год в хате будут жабы. В толкованиях снов лягушка символизировала для парня девушку, а для женщины — подругу. На Ви-тебщине, если у рыбака неудачной оказывалась ловля или в сети попадались одни лягушки, подозревали, что через его невод перешагнула женщина в период месячных очищений, и, следовательно, «нечистая».

В образе лягушки, согласно народным представлениям, ярко выражено материнское начало. «Материнство» лягушки закрепилось, в частности, в устойчивых словосочетаниях русских и украинцев типа «лягушка-матка», «жаба-матка». У всех восточных славян отмечены поверья о том, что если убить лягушку, то умрет мать. У украинцев есть легенда о брюхатой жабе, которая встречается на дороге с бабой-пупорезкой, и та оказывает ей помощь, перенося через дорогу, за что жаба одаривает женщину волшебным, никогда не заканчивающимся полотном. В другой легенде жаба дает повитухе за помощь ей в родах полотно, внутри которого сидит живая лягушка и ткет его.

Образ лягушки — один из самых распространенных в восточнославянской вышивке, украшающей предметы убранства жилища — полотенца, подзоры и детали женского костюма — подола рубаш, головные уборы. Причем особенностью этих изображений является выделенность «утробы» лягушки с помощью цвета, сочетания разнофактурной вышивки бисером, бусинами, резаным перламутром. Таким образом, лягушка соотносится конкретно с утробой как местом вынашивания потомства. Человеческая утроба может восприниматься в народном сознании как место рождения лягушек. Так, по украинским представлениям, если выпить настой из сушеной лягушки, то внутри зародятся лягушата. В Вятской губернии существовала легенда о том, что в старые времена одна беременная женщина прокляла своего младенца, находящегося еще в утробе, и родила лягушку. Эта легенда соотносится с известным сказочным мотивом наговора на молодую царицу в том, что она родила не ребенка, а лягушку. Этот мотив был использован А. С. Пушкиным в «Сказке о царе Салтане».

Кроме признака объемности утробу и лягушку объединяет их

хтоническая природа. Если хтоническая природа лягушки ясна, то соотнесение утробы с подземным миром восстанавливается согласно представлениям о появлении детей из «иноного» мира, — мира, который расположен под землей. Потусторонняя природа женской утробы прослеживается в ее народном названии «золотник»: в традиционном сознании золото выступало как признак «иноного» мира. Кроме того, в культурах европейских народов, в том числе и у славян, существовали представления о женской матке как лягушке. Так, соседи восточных славян — литовцы считали, что «матка в животе бабы живая, в виде лягушки». В Баварии верили, что матка в виде жабы вылезает изо рта больной женщины во время сна, чтобы выкупаться, и если к пробуждению она вернется на свое место, то больная выздоровеет. Если же женщина после выхода матки закроет рот, то матка не сможет вернуться, и тогда женщина останется бесплодной. Способность матки передвигаться вне женского тела отражена в белорусских заговорах «на легкие роды»: «Золотник-золотнич-ку, упрошаю цябе: по животу ня ходзи, живота-серця ня тошни; идзи на мора; там табе погуляць и у моей косьци не стояць» У многих славянских народов делали железные и восковые изображения матки в форме жабы и по обету приносили в храм для излечения бесплодия.

Таким образом, лягушка в народных представлениях связывалась с идеей деторождения. Это естественно, так как у многих народов это животное являлось символом многоплодности. Не случайно изображения ляшки вышивались на подзорах свадебных простыней и на головных уборах, которые молодые женщины носили только первые годы замужества, до рождения первого или второго ребенка. Показательно, что на материале русской вышивки лягушка, как сама Земля, выступает как абстрактный символ порождающего начала: в «утробе» лягушки зачастую изображаются образы птиц, цветов, людей. Взаимосвязь этого животного с деторождением обусловила известный у восточных славян обычай есть жаб для излечения от бесплодия. Здесь же следует упомянуть о народной примете, согласно которой приснившаяся жаба предвещает беременность и даже, более конкретно, — рождение девочки, что еще раз свидетельствует о женской символике лягушки.

Своеобразная связь лягушки с деторождением прослеживается в названии в украинском языке жабы и растения «дето-родник» одним словом — «короста», «коростовка». В Вятской губернии подобная связь, но со знаком минус, обнаруживается в представлениях о свойствах травы «лягушачья лапа»: сколько отростков корня этой травы съест женщина, столько лет у нее не будет детей, если съесть весь корень, то детей не будет

совсем.

Способность лягушки раздуваться внешне соотносит ее образ с беременной женщиной. Эта соотнесенность проявляется также в народных приметах: если во время беременности женщина с испугом наступит на лягушку, у ребенка на теле будет пятно, похожее на лягушку. Кроме того, у русских пятна, которые появляются на лице женщины в период беременности, тоже называются «лягушки».

Символика «материнства» лягушки отчасти подтверждается тесной связью этого животного с молоком. Украинцы, например, даже причисляли лягушек к животным, дающим молоко. У русских широко были распространены представления о лягушках-коровницах, высасывающих молоко у коров. У белорусов лягушек кидали в молоко, чтобы оно было холодным и «не осело». Общеизвестны также представления, что во время грозы молоко не скиснет, если в него успеть посадить лягушку. Если в тело человека через рот попадала лягушка, то наиболее действенным способом ее извлечения оттуда считалось выманивание с помощью молока.

В фольклоре и магической практике образ лягушки нередко наделялся и любовно-брачной символикой. Так, в сказке «Царевна-лягушка» героиня-невеста наделяется обликом этого неприглядного животного. В русской легенде «Ночные видения» странник ночью видит в спальне у счастливых супругов лягушку, которая перепрыгивает с одного на другого, что символизирует супружескую любовь и лад в семье. В свадебной обрядности словаков, граничащих с восточными славянами, существовал ритуальный танец «жабска», имитирующий спаривание лягушек. У них же пекли свадебный калач «радостник» с изображением молодоженов и лягушки.

Обычные лягушки повсеместно у русских использовались в любовной магии. В Вятской губернии, чтобы приворожить к себе предмет любви, ловили пару скрестившихся лягушек и сажали в муравейник, позже доставали оттуда оставшиеся косточки в виде петельки и крючка, который зацепляли на одежде возлюбленного. В Ярославской губернии старая дева, чтобы выйти замуж, находила в болоте лягушку и старалась сесть на нее голым телом.

Хтоническая природа лягушки объясняет представления о ее связи с землей и водой. По народным поверьям, убиение лягушки способно вызвать дождь. Причину засухи восточные славяне видели в том, что лягушка закрывает источник влаги. Чтобы пошел дождь, жители Полесья, а также русские во многих местностях убивали лягушек, нанизывали их на нитку и вешали на куст, что, по народным представлениям, должно было



обеспечить открывание источника небесных вод. В Оренбуржье вплоть до 1950-х годов дождь вызывали, разрубая лягушку и зарывая ее кверху животом в землю. Повсеместно существовала примета, что весной лягушки начинают квакать перед первым громом и, соответственно, — первым дождем.

У восточных славян до сих пор бытуют рассказы о том, что лягушка может прыгнуть в рот спящему человеку и войти в живот. Там она, по поверьям, растет особенно быстро и сильно сушит человека, доводя его до «сухоты». В одном из вариантов сказки «Царевна-лягушка» лягушка является хранительницей источника «сильной» воды, которую дает герою для обретения физической силы. Связь лягушки с водой в этой же сказке проявляется в том, что прибытие героини на царский пир сопровождается грозой с громом, молнией и сильнейшим ливнем.

Восточные славяне видели в лягушке домашнего покровителя, а также верили, что домовый может появляться в облике этого животного. На Брянщине лягушку называли «дворовой» и были убеждены, что тот, кто ее прогонит от дома или убьет, умрет сам.

«Нечистота» лягушки как особенность существа хтонической природы обуславливает приписывание ей в народной традиции демонологических свойств. Очень часто лягушки соотносились с колдуньями, ворующими молоко чужих коров. Повсеместно у русских были распространены поверья об обращении ведьм в особые лягушек — коровниц, дворových, высасывающих у коров молоко. В Ярославской губернии существовало предание о том, что проклятая родителями или некрещеная девушка превращается в лягушку-коровницу, которая по ночам выходит из воды и забирает молоко у коров.

По народным представлениям, передача колдовского знания происходила с помощью лягушки. На Русском Севере ее, например, глотали при посвящении в колдовство: «Колдун ведет тебя в баню на зори, он попросит, она выскочит, скакуха, эту скакуху нужно проглотить в себя». В одном из мифологических рассказов повествуется о другом способе принятия женщиной силы от заболевшей колдуньи: обретение «знания» происходит посредством залезания в пасть огромной лягушки. После того как женщина трижды пролезла в обнаженном виде сквозь нутро лягушки, ей колдунья задала вопрос: «Все ли ты видела, все ли теперь знаешь?» — «Та сразу же все поняла и стала с тех пор колдовать».

Всезнание лягушки находит любопытное преломление не только в мифологических рассказах, но и в других фольклорных жанрах. Причем это качество соотносимо с понятиями мудрости и священного знания. Так,

например, в сказке «Пойди туда, не знаю куда» лягушка — самая мудрая, носительница абсолютного знания: она знает даже место, где находится «то, не знаю что». При этом она выполняет роль помощника героя и посредника между двумя мирами: она переносит героя из его царства туда, где находится искомая диковинка. Этой диковинкой оказывается не что иное, как источник изобилия пищи, то есть одна из форм источника жизни, находящегося в ином царстве.

С идеей обретения знания связан образ лягушки и в сказочном сюжете «Царевна-лягушка». В этой сказке царевна обладает способностью обращаться в лягушку, но ее зооморфный облик — явление временное, а не постоянный признак. В разных вариантах сказки оборотничество героини объясняется тем, что ее прокляла мать, заколдовал чародей Мухомор или Кощей. А окончательно она прощается со своим лягушачьим обликом, когда меняется ее «социовозрастной статус»: она становится женой Ивана-царевича. В сказке, отражающей архаичные мифологические представления об особенностях смены возрастного статуса, прежде чем получить новые социовозрастные признаки героиня — жена, мать — должна побывать в шкуре животного. Пребывая в чужом облике, героиня обретает определенные знания, которые реализуются в ее «чудесных умениях» — шить, ткать, печь, танцевать — а также, как сказано в финале сказки, «детей добывать».

## **Кукушка**

Кукушка — одна из самых загадочных птиц в традиционной культуре восточных славян. В русском фольклоре нашли отражение представления о ее человеческой природе, то есть о превращении человека в кукушку. В народных легендах происхождение кукушки обычно связывается с женскими персонажами — женой, матерью, сестрой, дочерью, девушкой, а превращение в нее чаще всего объясняется нарушением семейно-родственных или брачных связей и отношений. Кукушкой, например, становится вдова, безмерно тоскующая по утонувшему мужу, или жена, зовущая загубленного мужа. На Смоленщине известна легенда о том, что в кукушку превратилась дочь, проклятая матерью за то, что она вместе с братом потеряла ключи. В этой легенде обыгрывается особенность крика кукушки, передаваемого словами, — сестра, ставшая птицей, зовет брата: «Ку-куш, бра-туш, вер-нись, клю-чи наш-лись!»

Вот как о превращении проклятых детей повествует краснодарская

сказка:

В одной семье было три дочки: одна пряха, другая — ткачиха, а третья — так, самая маленькая. И вот одна дочка сказала: «Если б меня взял замуж генерал, я бы ему все войско опряла». Другая сказала: «А если бы меня взял замуж генерал, я бы все его войско обткала». А младшая прядет и говорит: «А мне хоть уж, абы муж». Вот и пришли: одну посватал генерал, и вторую просватал генерал. А младшая осталась, и приходит к ней свататься красивый хороший парень. А его мать родная прокляла, так что днем он — человек, а ночью — уж. Просватал — пошла.

Пожились и живут. Она дойдет утром до гною, что за станицей, гукнет, уж вылезет, и они идут в поле работать. А как идут домой вечером, когда солнце заходит, он прячется в норе змеем, ужом. Стало у них двое детей: мальчик и девочка. И они знали, с кем их мать живет. Вот пошли брат с сестрой к детям материных сестер, а дети спрашивают: «Где ваш батько?». А они говорят: «Наш батько, как мы идем в поле, так он в гноях, вылезает к нам, и мы идем в поле. Он дома не ночует. А как доедем до станицы вечером, солнышко заходит, и он в гнои прячется». Ну и сказали, а братья их пошли, разрыли его ночью, порубали его и бросили. А жена встала утром, идет в поле, гукнула его, а он не выходит. Она пошла, а он разрубленный на три части. Тогда она набросилась на детей: «Кто сказал, что тут наш батька живет?» Дети признались. Она тогда сказала дочке: «Ну, лети кукуй и своего гнезда не знай, и своих детей не знай». Дочь: «Ку-ку, куку», — и полетела. «А ты, — говорит, — в болото иди и живи в болоте, крякай». Так вот лягушки крякают в болоте.

В народных представлениях образу кукушки приписываются черты, связывающие эту птицу с землей и подземным миром. В легендах женские персонажи, превращающиеся в кукушку, находятся в родственной связи с гадами — ужом и лягушкой. У белорусов и украинцев в некоторых местах считают, что кукушка на зиму никуда не улетает, а зимует под водой или прячется под землю. Появление кукушки после зимы воспринималось в мифологическом сознании как одновременное с выползанием из земли змей. В Полесье были известны поверья о том, что весной кукушка и уж «играют», как муж с женой.

В культуре восточных славян — в фольклоре, поверьях, обрядовой практике и быту — кукушка наделялась женской символикой. В некоторых местностях у русских слово «кукуша» использовалось для ласкового названия женщины. В смоленской балладе дочь, изгнанная родителями и тоскующая по родному дому, прилетает туда в облике кукушки.

Женская символика кукушки ярко выражена в южнорусском весеннем

обряде «крещения» или «похорон» кукушки, распространенном в южнорусских берниях: Белгородской, Калужской, Курской, Орловской, Тульской. В некоторых местах его совершают и в настоящее время. Этот обряд представляет собой вариант троичного ритуала кумления, в котором участвовали девушки и молодые женщины, не имевшие детей. Ими обычно руководила пожилая женщина, нередко — вдова.

Основным атрибутом обрядовых действий являлась кукла-«кукушка» или ряженный «кукушкой» персонаж. Чаще всего «кукушку» изображали в виде антропоморфной куклы, реже — в виде птицы. Ее изготавливали из растительного материала: из травы «кукушкин цвет», или «кукушкины слезки», ветвей березы, соломы. Человеческую или птичью фигурку украшали пестрыми лоскутками и платком. В качестве обрядового атрибута иногда использовали чучело кукушки или живого воробья. Куклу, как правило, обряжали в одежду одной из участниц или в специально сшитое платье, элементы которого соответствовали девичьему костюму.

Обязательными деталями наряда являлись нательный крест и украшения — ленты, бусы, мониста. Иногда «кукушку» пеленали и перевязывали лентами, как ребенка, или наряжали в венчальное платье с фатой. В Калужской губернии куклу одевали, как вдову или сироту — в сарафан темных тонов и черный платок; при этом в ритуале подчеркивалось отсутствие у «кукушки» брачной пары. В таких случаях говорили: «Кукушка — вдова, потому что ей мужа не достало». На Белгородчине, напротив, в обряде участвовали две куклы, изображающие брачную пару: «кукушку» одевали в девичью одежду, а «кукуна» — в мужскую. Бывало, что куклу укутывали в саван, подобно покойнику.



Птица Гамаюн. В. Васнецов.

Обряд начинался с коллективного изготовления «кукушки»: каждая участница приносила для куклы по лоскуту и ленте. Девушки сообща собирали необходимые растения, шили одежду для «кукушки». В складчину собирали деньги на покупку материала для куклы и продуктов для трапезы. Готовую куклу нередко укрепляли на сплетенных ветвях берез или под деревом. Сверху ее покрывали платками и полотенцами. В ряде мест «кукушку» укладывали в гробик небольшого размера, снаружи окрашенный краской, а внутри обитый тканью; его девушки изготавливали сами или заказывали. Иногда вместо него использовали коробку из-под конфет или мыла. Укладывая «кукушку» в гроб, одни участницы обряда голосили, как будто оплакивали покойника, другие рядом пели и плясали.

Особенностью обряда было шествие девушек и молодых с «кукушкой» по деревне. Во время обхода девушки собирали с каждого жителя по яичку или деньги для своей трапезы. Шествие сопровождалось песнями:

У ле-ле-ле, мы в лужок идем,  
У ле-ле-ле, мы кокушку несем  
У ле-ле-ле, а кокушка ряба  
У ле-ле-ле, а кому ж ты кума.

В некоторых местностях шествие с «кукушкой» напоминало похоронную процессию. При этом гроб с «кукушкой» несли задворками, чтобы не встретить односельчан. Во главе процессии шла девушка с крышкой от гроба на голове, за ней следовала другая, изображая священника и заунывно исполняя молитвы. Две участницы несли на плечах палку с привязанным к ней полотенцами гробом.

Шествие направлялось в лес, в поле, к реке или на кладбище, где «кукушку» «крестили» или «хоронили». При «крещении» на куклу вешали один или несколько крестиков, трижды совершая над ней крестное знамение и окуная в воду. При этом для «кукушки» выбирали «кума» и «кumu» — мальчика и девочку, после чего девушки сами кумились с «кукушкой».

При «похоронах кукушки» в лесу или на ржаном поле отыскивали укромное место, выкапывали там ямку, устилали ее красивыми лоскутками и затем закапывали «кукушку» с «отпеванием». Ряженая «священником» девушка читала молитвы, а остальные пели специальные песни:

Прощай, прощай, кукушечка,  
Прощай, прощай, рябушечка,  
До новых до берез,  
До красной до зари  
До новой до травы.  
Девушки-голубушки  
Кумушки-подруженьки,  
Свейте вы веночки  
Из плакучей травки,  
Из белой березки

В Орловской губернии гроб с «кукушкой» зарывали около ограды кладбища, где обычно хоронили нечистых покойников, или в чьем-нибудь огороде. В некоторых местах «кукушку» просто бросали в реку.

Время и место проведения обряда, а также саму «кукушку» девушки

тщательно скрывали от всех жителей деревни, особенно от парней, которые старались найти и разорить куклу. В Орловской губернии, наоборот, «кукушку» не прятали: здесь ее разорение парнями было частью обрядовых действий и совершалось после кумления девушек.

Через некоторое время, в день раскумления, девушки отправлялись «смотреть кукушку». Ее снимали с дерева, выкапывали из земли, разряжали, что было знаком завершения кумовских отношений участниц обряда. Раскумление сопровождалось специальными приговорами или песнями:

Кукушечка-рябушечка,  
Пташечка плакучая,  
К нам весна пришла,  
Весна красна,  
Нам зерна принесла,  
Нам аржи на гумно  
В коробью холста  
Будет девкам красный лен  
Старым бабам конопель.

Оставшуюся от куклы «кукушки» траву оставляли на дереве, закапывали в землю или уносили домой к старшей из женщин для сохранения. В некоторых местах березовую ветку, служившую основой «кукушки», гроб и одежду куклы сохраняли до следующего года. Девушки разбирали для себя лишь ленточки и другие украшения, снятые при разорении «кукушки».

Траву «кукушкины слезки» нередко употребляли как магическое средство для обеспечения хороших отношений между супругами: для этого жена поила мужа настоем корня травы. По корню «кукушкиных слезок» гадали о поле будущего ребенка: если при выкапывании попадался длинный корень, считали, что родится мальчик, а если округлой формы, то — девочка. Молодые женщины также пили отвар этого корня со словами: «Кукушка, уроди мне сынушку-дочушку».

Обряд «крещения» или «похорон кукушки», с одной стороны, был связан с земледельческим циклом, о чем свидетельствует сам тип ритуала, соотносимый с проводами-«похоронами» календарных символов плодородия в виде антропоморфных изображений из растительного материала, а также аграрная тематика обрядовых песен, включающих

мотивы получения урожая и призывы дождя. С другой стороны, обряд с «кукушкой» был связан с социовозрастными группами девушек и молодых женщин, которые являлись потенциальными матерями. По мнению исследователей, в образе «кукушки», подобно троицкой березке, воплощалось женское божество, наделяющее продуцирующей силой тех, кто во время обряда вступил с нею в родственные — «кумовские» — отношения.

Как в обряде, так и в народных поверьях обычно звучит тема одиночества кукушки. Некоторые легенды сообщают, что она лишилась своего мужа во время всемирного потопа: кукуш невзлюбил свою жену и покинул ее. Оттого, что у кукушки нет пары, в некоторых местах, например в Калужской губернии, верили, что она спаривается с соловьем. В Курской губернии это объясняли тем, что у кукушки нет мужа, а у соловья — жены.

Одиночество и несчастная судьба кукушки связывались в народных представлениях также с отсутствием у нее своего гнезда. Согласно легенде, Богородица или Господь лишили кукушку гнезда в наказание за то, что своим кукованием она выдала Божью Матерь с младенцем Иисусом их преследователям, или за то, что она нарушила запрет работать на Благовещенье. У русских говорили: «За то кукушка без гнезда, что в Благовещенье его завилла». Наказана она и тем, что потеряла и детей, и с тех пор весь век кукует — плачет. Вот как об этом рассказывается в приангарской легенде:

«Сказано, так уж и связано. На Благовещенье видь никакая птица гнезда не вьет и никакая девица косы не плетет. Однава кукушка здумала вить себе гнездо, а было это день Благовещенье. Бог на нее за это разгневалса и сказал: «Будь ты проклята до веку! Плачь ты день и ночь и не имей своево гнезда!» Вот с той-то поры кукушка не имеет гнезда, а все по чужим гнездам кладет свои яйцы. День и ночь она плачет и кокует всю весну и все лето, докуль не созреет в поле ячень. Как ячень поспеет, тогда кукушка подавится ячменным зернышком и замолчит до будущей весны»

С кукованием кукушки в народной культуре связано множество представлений. Некоторые из них проясняют приписывание этой птице брачных отношений с соловьем. Почти повсеместно у восточных славян прекращение кукования связывалось с Петровым днем. По приметам русских, соловей, как и кукушка, заканчивает петь к тому же сроку. Согласно поверьям, пение этих птиц ограничивается временем созревания ячменя, а их умолкание объясняется тем, что кукушка или соловей наелись зерна и «подавились» колоском или зернышком.



В Полесье и на Украине широко бытуют представления о том, что в Петров день кукушка перестает куковать потому, что «давится» сыром, сырником, вареником или галушкой. В этих поверьях нашел отражение обычай разговления сырными продуктами по окончании Петровского поста. В некоторых местах этот обычай так и называется «давить зозулю вареником».

В Калужской губернии с продолжением кукования после этого срока связывалась примета о том, что грозит неурожайный год.

В Полесье бытует поверье, что сразу после окончания кукования кукушка прячется от птиц, которые ее преследуют и бьют за то, что она сама не высиживала птенцов, а подкинула их, свои яйца, в чужие гнезда. Замолкание кукушки объясняется также тем, что к этому времени у птиц вылупляются птенцы, среди которых обнаруживаются кукушкины дети, поэтому ей приходится скрываться от расплаты и летать молча.

Прилет кукушки и ее кукование приурочивались обычно к Благовещенью, Чистому четвергу, Пасхе, за две недели до Юрьева дня, к Николе Вешнему. В Полесье существовал обычай на Благовещенье, когда прилетает кукушка, печь зозульку — фирку кукушки из теста.

В крестьянском сознании мифологизировалось не только завершение кукования птицы, но и ее прилет и первое кукование: с ними в народной традиции связывался целый ряд примет и поверий, в некоторых из которых опять-таки прослеживается соединение образов кукушки и соловья. Так, в Воронежской губернии считалось, что услышать соловья раньше кукушки — к счастливому лету, а наоборот — к несчастливому. Ранний прилет и кукование, когда лес еще не покрылся листвой, у украинцев предвещали плохой год, у восточных славян повсеместно — неурожайное лето, а в некоторых местах — болезни и мор скота. У русских несвоевременное появление птицы сулило даже неудачу вора́м в их делах. В Вологодской губернии приметой неурожая было кукование кукушки весной близ жилья. У русских в Карелии кукование на Благовещенье считалось плохим предвестием. Здесь в день первого кукования старались не сажать огородные растения, полагая, что от этого не будет про́ка. В Симбирской же губернии, напротив, в день первого кукования приступали к посеву льна.

Вместе с тем у русских считали, что услышать первое кукование кукушки очень хорошо, если в этот момент в кармане есть деньги или хлеб: весь год не будет в них нужды. Если в этот момент человек был в хорошем расположении духа, то верили, что и весь год его не покинет радостное настроение. Но если кукушка «оку-кует» голодного человека, это, считалось, не к добру. В Ярославской губернии такой человек не

закармливал скотину осенью — не кормил ее на убой, иначе, по поверьям, скотина всю зиму будет голодна. Здесь же верили, что сколько раз кукушка «окуку-ет» человека натошак, столько лет ему осталось жить.

Повсеместно было широко распространено гадание по кукованию о смерти. Для этого к птице обращались с вопросом: «Ку-кушица, кукушица, сколько мне годов жить?» Чтобы кукушка подольше куковала и не улетала с ветки, в южнорусских губерниях и на Смоленщине подкрадывались незаметно к дереву и перевязывали его поясом.

В некоторых приметах и мифопоэтических текстах голос кукушки соотносился с идеей свадьбы, то есть с важной переменной в судьбе девушки. В белорусских и полесских петровских обрядовых песнях так поется о куковании кукушки до Петрова дня:

Да Пятра зязюльцы кукаваці,  
Да восени дзеваньцы пагуляці.  
Пятро прыйдзе — зязюлька у вырай пойдзе,  
Восень прыйдзе — дзеванька замуж выйдзе.

На Ярославщине, если рядом с жильем начинала куковать кукушка, говорили: «Ноне кокушка у нас на дому куковала — не пришлось бы Натаху замуж отдавать». В таких случаях, как и в гадании о смерти, кукушка выступает в роли предвестника, посредника между миром людей и иным миром, в котором, по народным представлениям, известны все судьбы.

Особенно ярко посредническая функция кукушки проявляется в мифологических представлениях о ее связи со смертью. В поверьях и приметах кукование часто воспринималось как злое предзнаменование: «Кукушка кукует — горе вещует». Поэтому, услышав кукушку, чтобы отвести беду, тут же произносили слова заклинательного характера: «Хорошо кукуешь, да на свою б голову!» В Северной России прилет кукушки в деревню, а особенно к дому, и кукование на крыше считалось предвестием смерти или пожара. Здесь же верили, что если кукушка в первый раз прокукует прямо в глаза — то будешь плакать, а в спину — умрешь.

В некоторых местах в виде кукушки представляли себе душу умершего. В смоленских похоронных плачах она кукушкой слетает на землю побеседовать с родными. Причитая, к умершему обращались:

Прилетай же ко мне кукушечкой,  
Прокукуй мне свою волюшку

В зоне русско-белорусского пограничья существовал обычай «голосить с кукушкой», заключающийся в том, что женщина, потерявшая близких или находящаяся в долгой разлуке с кем-нибудь, уходила подальше в лес и там, услышав кукушку, обращалась к ней и причитала:

Узлетай, кукушечка шерая!  
Злетай на чужую дальнюю сторонушку!  
Покукуй-передай моим братчикам родным  
Привет от меня низенький.

На Псковщине верили, что кукушка сама подлетала к такой женщине и начинала ей «подголашивать». В народном сознании само кукование кукушки воспринималось как горькое причитание или оплакивание. У русских слово «куковать» в народных говорах имеет значение «горевать, плакать, причитать». Не случайно и в причетах плакальщица называет себя «горькой куку-щицей». Таким образом, кукушка в традиционной культуре воспринималась как символ горя.

Вместе с тем сучку, на котором сидела и куковала кукушка, приписывались положительные магические свойства. Его использовали в качестве оберега от несчастья. В Ярославской губернии охотники носили его в кармане для успеха на охоте. А женщины обводили «кокушечьим» сучком круг по внутреннему краю кринки для молока, веря, что в такой посуде всегда будет отстаиваться большой слой сливок.

У восточных славян существовали любопытные поверья о роли кукушки среди других птиц. Как и остальные, она улетает на зиму в «вырей» — далекий теплый край у моря. Согласно некоторым украинским представлениям, кукушка улетает туда первой, а возвращается оттуда весной последней. Ее считают ключницей, то есть хранительницей ключей от «вырея». По другим поверьям, кукушка в наказание за то, что подкидывает свои яйца в чужие гнезда, вынуждена улетать в «вырей» последней, а по дороге заботиться о других птицах и нести на своих крыльях тех, кто устает во время полета.

У русских было распространено поверье, что кукушка, прекратив к осени свое кукование, обращается в ястреба или коршуна. Карпатские

украинцы тоже верили, что ястреб происходит из кукушки. Белорусы считали, что такое превращение случается ежегодно в определенные сроки: после Петрова или Иванова дня. На Гомельщине полагали, что из подкинутых кукушкой в чужие гнезда яиц вылупляются коршуны. С этими поверьям соотносится русское фразеологическое выражение «променять кукушку на ястреба», обозначающее невыгодный обмен.

## Глава 3 НИЗШАЯ МИФОЛОГИЯ

*Леший. — Водяной. — Болотник. — Полевик. —  
Полудни-ца. — Русалки. — Шуликуны. — Домовой. —  
Кикимора. — Баенник. — Обдерица. — Овинник. —  
Гуменник*

Термин «низшая мифология» для обозначения мифологических персонажей, с которыми мы встречаемся в фольклорных и этнографических записях XIX-XX веков, условен, так как в народных верованиях этого времени уже не было места языческим божествам, представлявшим в древности уровень «высшей мифологии». Более того, с утверждением христианства на Руси образы высших языческих божеств, входящих в пантеон, постепенно трансформировались в народном сознании в сторону снижения, приобретая черты низших духов. Вспомним, к примеру, Мокошь — божество, покровительствующее женщинам и женским занятиям, которое со временем было низведено до уровня низшего духа Мокоши, или Мокуши, связанного, однако, с прядением, как и его предшественница.

Во времена же язычества низшие мифологические существа, согласно мнению исследователей, были гораздо ближе к человеку, чем высшие божества. Домашние и родовые духи, хозяева природных пространств активно вмешивались в жизнь человека, постоянно находясь в диалогических отношениях с миром людей. Поэтому в период становления христианства верования в низших духов продолжали существовать по-прежнему, тогда как поклонение высшим богам, представления о которых довольно быстро выветрились из народного сознания, уступило место христианской вере в Бога. Многовековое сосуществование православия и дохристианских верований не могло пройти бесследно. Представления о некоторых мифологических существах трансформировались или

забывались вовсе, взамен появлялись новые, подчас известные лишь в узких локальных традициях. Так, например, поверья о домовом, лешем, водяном развиты у русских практически повсеместно, а о кикиморе, обдерихе — только на Русском Севере.

Как принадлежащие к миру природы — «иному», потустороннему, «чужому» для человека — образы низшей мифологии воспринимались в народном сознании как демонологические существа и имели общее название «нечистая сила», или «нечисть». В рамках и языческого, и христианского мировосприятия, четко разделявших божественное и бесовское начала, представители низшей мифологии воспринимались как носители последнего, хотя при этом далеко не всегда в контакте с человеком они характеризовались как однозначно отрицательные. В этиологических легендах, повествующих, в частности, о происхождении нечистой силы, в разных формах воплощается идея ее противопоставления Богу. Согласно одним повествованиям, нечистая сила создана самим Богом: из его отражения в воде, из его плевка. По другим легендам, нечистая сила образовалась из проклятых Богом демонических существ, надоевших ему «некрещеных». По третьим, в нечистую силу превратились низвергнутые Богом с небес ангелы: они так стремительно летели вниз, что всюду падали на крыши домов, в леса, в воду, и где какие упали, так там и остались. Те духи, что попадали на дома, стали называться домовыми, что в леса — лешими, что в воду — водяными. В Приангарье эта легенда, записанная в начале XX века, звучит следующим образом:

На небе у Бога были андели. Их было много. Жили ладом, хорошо. Потом о чем-то застырили промеж себя — это андели и Бог-то. Бог-то взял и спихнул их с неба. Ну, они полетели вниз, на землю. Кто куда упал, тот таким и dospелся. Новой упал в лес, dospелся лешим, новой в баню — так банник, а другой на дом — тот суседка; на мельницах живут мельники, на гумне и ригах — рижники. В воде опеть же водяные черти. А один упал в чан с пивом, баба наживила, ну там хмельник живет.



Бремя грехов Адамовых. Русский рисованный лубок.

Смоленская легенда рассказывает о том, что Адам постеснялся показать Богу целую ораву своих детей и часть из них спрятал. Эти спрятанные дети и сделались темной силой: хозяевами — по домам, лесовыми — по лесам, полевыми — по полям, водяными — по водам.

Сохранились также мифологические представления о том, что разного рода демонологическими существами становятся некрещеные дети, обмененные «нечистой силой» и рожденные от сношения с нею младенцы, проклятые и умершие неправильной смертью люди. Со времен глубокой древности и по сию пору в народном сознании существует различие правильной и неправильной смерти. Так, ушедшие из жизни естественно, от старости, осмыслялись как «правильные» покойники. Соответственно, они вливались в ряд почитаемых предков, которых называли «родителями» или «дедами». Умершие же от самоубийства, опоя при чрезмерном пьянстве, несчастного случая — утонувшие, сгоревшие и т. п. — считались «неправильными» покойниками, так как они не осуществили до конца свой

жизненный путь. К этой же группе покойников относили тех, кто умер, не реализовав полностью те жизненные программы, которые выполняются всеми обычными людьми. Это, прежде всего, дети, мертворожденные, сознательно или случайно загубленные матерями, умершие некрещеными, а также не вступившие в брак, не оставившие после себя потомства. Все эти покойники, по народным представлениям, становились опасными для живых людей, поскольку не могли спокойно обрести свое место на том свете до тех пор, пока не придет срок смерти, положенный им при рождении. По поверьям, их не принимает земля, а их душами повелевает нечистая сила. До назначенного часа неправильные покойники бродят по земле неприкаянными, завидуя живым, пугают их, привносят в природу дисгармонию, отчего не вовремя случаются засуха, заморозки, вихри, что, в свою очередь, ведет к неурожаю, мору и другим стихийным бедствиям. Из таких покойников, например, происходят русалки, кикиморы, шуликуны и другие мифологические существа.

Названия персонажей низшей мифологии связаны с их отличительными признаками. Один из основных признаков номинации — место обитания: «леший», «полевой», «луговик», «межник», «водяной», «дворовой», «домовой», «овинник», «банник», «гуменник», «рижник», «запечник». Иногда именованья персонажей соотносятся со временем их появления и действия: «по-лудница», «полуночница», «ночница», «святке», «святчница». Многие названия характеризуют действия и формы проявления персонажей: «гнетко», «обдериha», «игрец», «обмениха», «смутитель», «лизун», «лоскотуха». Некоторых духов низшей демонологии, обычно соотносимых с тем или иным пространством, называли «хозяином», «царем», «богом».

Несмотря на то что в традиционном воображении демонологические персонажи наделялись чаще всего антропоморфным обликом (хотя при этом — обычно с аномальными для человека, звериными признаками: нагота или косматость, остроголовость, хвостатость, рогатость, хромота, кривизна), их природа тем не менее всегда осознавалась как «чужая», отличная от человеческой, противопоставленная ей. Неслучайно черта называли «нечеловеко-ватым», а нечистую силу вообще — «нежитью». Представители мифологического мира, хоть и похожие по внешнему виду на людей и даже вступавшие с ними в отношения, никогда не воспринимались как часть человеческого общества, со свойственными ему нормами жизни и поведения. Отсюда наименования, например, лешего «вольным», а водяного и других подобных существ «ди-конькими». Вместе с тем к персонажам низшей мифологии нередко применялись названия по

родству и социальным отношениям: «батюшка», «матушка», «бабушка», «дудушко», «дядя», «подруга», «соседушко», «помощники», «сотрудники», «гость». Эти именованья выполняли этикетную и защитную функции.

Система мифологических представлений о духах и существах такого рода имела в традиционном обществе практическое значение: она очерчивала нормы поведения человека для поддержания порядка в отношениях между миром природы и миром людей. Передача этих представлений из поколения в поколение происходила с помощью мифологических рассказов, более или менее оформленных в сюжетное повествование. Представления о разных образах низшей мифологии и рассказы о них бытуют до сих пор.

## **Духи природных пространств и сезонные персонажи**

### *Леший*

Леший до настоящего времени является одним из наиболее популярных персонажей быличек. В народе его называли «лешаком», «лесным хозяином» или «царем», «лесным дедушкой» или «дядей», «лесным херувимом». Во всех этих названиях содержится представление о причастности лешего к лесу — пространству, которое в традиционном сознании осмыслялось как «чужое», «опасное» для человека. Соответственно воздействию лешего на заплутавших в лесу людей его именовали «шатуном», «блудом», «водилой». Иногда лешего называли «зыбочником», потому что одним из его развлечений в лесу было качание на деревьях. Обычно зыбочником пугали маленьких детей. Если ребенок капризничал, ему говорили: «Отдам тя зыбочнику!» Еще одно название лешего — «праведный». Оно связано с восприятием его как доброго и справедливого духа. В народе считали, что леший без причины не тронет человека.

Согласно многим поверьям, в леших превращаются проклятые люди, обмененные нечистой силой дети, а также умершие некрещеными. Так, во владимирском мифологическом рассказе леший говорит о себе: «Я такой же человек, как и все люди, на мне только креста нет, меня мать прокляла».

Представления о внешнем облике лешего довольно разнообразны. Чаще всего в рассказах он изображается в антропоморфном виде, но лицо лешего — более темное, чем у человека, глаза — всегда больше



человеческих, блестят, а бровей и ресниц нет. Вот как его описывали в Архангельской области в конце XX века: «Женки одни брали морошку в лесу. Стали возвращаться. Думают про себя: «Кабы кто подвез». Вдруг видят: мужик едет на лошади и говорит: «Садитесь, подвезу». Они испугались, видят, что у него бровей нет: у всех лешаков бровей нету». Томские крестьяне представляли лешего остроголовым, без бровей и ресниц, а также — без правого уха. Белорусы полагали, что у него один глаз и одна нога, расположенная пяткой вперед. Волосы у лешего на голове седые, длинные, косматые. В Олонецкой губернии рассказывали, что леший рыжий и в остроконечной шапке, а в Архангельской — что он весь оброс мхом. На Орловщине его видели пучеглазым, с длинными волосами и зеленой бородой: «бородища длинная, голый, вот как есть человек, а руки-то волосатые, мохнатые».

Повсеместно считали, что леший может менять свой рост: издала он велик, ростом с дерево, а вблизи — мал, высотой с травинку или гриб. В некоторых местах говорили, что леший меняет рост в зависимости от того, идет ли он по лесу, — тогда он вровень с самыми высокими деревьями, или по лугу, — тогда он вровень с травой. В Орловской губернии верили, что леший может быть выше дерева и такой толщины, что «девки вокруг него хоть хороводы води».

Хотя лешего иногда и представляли голым, но чаще всего в народном воображении он рисовался в белых одеждах с головы до ног, в балахоне, кафтане, армяке, красной рубахе, в лаптях или сапогах, в высоком колпаке. При этом отличительной, по сравнению с людьми, особенностью является то, что одежда лешего обычно бывает застегнута наоборот — левая пола поверх правой, по-женски, а иногда перепутана и обувь — одета не на те ноги.

Известно также, что лешие лицами могут напоминать знакомых людей, живых или уже умерших. Но если леший примет облик знакомого человека, его можно распознать по манере поведения: у него зычный голос, он повторяет последние слова собеседника, часто свистит и поет. Кроме того, лешие, когда разговаривают с людьми, не смотрят на них. По поверьям, лешего в людском облике сопровождает черная собачка.

Леший любит шутить, оборачиваясь сосной. Он может показаться не только деревом, но и разлечься белым мхом; а может прикинуться пнем, кочкой, грибом, превратиться в птицу и в зверя. По рассказам, его встречали в виде тетерева, медведя, зайца, дикого козла, жеребца, собаки и т. п. Внешний вид лешего, даже в человеческом облике, нередко характеризуется признаками животного: он мохнат, у него рога и козлиные

ноги.

Леший может появляться и в виде природной стихии — сильного ветра, вихря. В народе вообще были уверены, что ветер и вихрь создаются лешим. О производимом им звуке обычно говорили: «Как лес шумит». Если вихрь сносил с домов крыши, а в лесах ломал деревья, считали, что это через деревню проехал свадебный поезд леших. В некоторых местах верили, что леший не показывается людям в своем настоящем облике, чтобы они от страха не сошли с ума. Такими их мог видеть только колдун, когда в полночь на перекрестке получают у них магическое знание.



Лесовик. Эскиз Л. Бакста.

Традиционно леший воспринимался как хозяин леса, который он бережет и сторожит. В народном представлении он может выступать как одиночный персонаж, но иногда в мифологических рассказах сообщается о том, что у него есть семья: жена-лешачиха и дети-лешачата. В некоторых местах существовало представление не об одном, а нескольких хозяевах

леса; тогда считали, что каждый лесовик отвечает за свой участок леса. Известны сообщения о том, что лешие могут собираться вместе: «Глянул я в окно, да так и обмер от ужаса. Идет артель лесных, все в шляпах, а ростом выше избы».

Согласно поверьям, леший охраняет лес от ворующих его, и у таких людей он раскидывает поленницы нарубленных в лесу дров. По народным представлениям, лешему подчиняются все лесные звери. Рязанская быличка повествует о том, как леший, проиграв в карты соседу-лешему, расплачивается с ним живностью из своего леса: «К кабатчику ночью пришел мужчина в звериной шкуре и с толстой дубинкой. Выпил водки и пошел. Кабатчик вышел и увидел зверье. На его вопрос мужчина сказал: «Это я товарищу в карты проиграл и теперь иду долг платить». — «А ты кто такой будешь?» — «Я — царь лесной»». Однако хозяин лесного зверья не только повелевает ими, но и заботится о них. Так, один калужский крестьянин рассказывал, как перед пожаром леший, трубя в рог, перегонял зверей: «Гляжу, валят из леса медведи да с ними волки, лисицы, зайцы, белки, лоси, козы — одним словом, всякая лесная живность, и каждая своей партией, с другими не мешается, и все мимо меня с лошадьми и не смотрят даже на нас, а за зверьем «сам» с кнутом за плечом и рожком в руках, а величиною с большую колокольню будет». Как хозяин всего в лесу леший, по поверьям, может не допустить, чтобы охотники без меры убивали зверей. По рассказам, если на охоту в лес отправлялись вечером или рано утром, леший начинал то петь песни, то лаять собакой, то кричать птицей и «перелещаться всякими манерами», а то мог и завести охотника куда-нибудь так, что тому не выйти из леса.

В лесу лешие имеют свои дороги, а по человеческим тропам не ходят. Время лешего — сумерки и ночь, но в тени лесной чащобы он появляется и днем. Если человек или животное ступят на его тропу, то потеряют ориентацию в лесном пространстве. Оказаться на дорожках, по которым ходит леший, считается очень опасным, так как попавшегося ему навстречу человека он может далеко отбросить и покалечить. Вообще же леший ведет себя очень шумно: свищет, щелкает, хлопает в ладоши, кричит птицей или зверем, дразнится, чем пугает людей. Он может и подшутить над человеком. Тех, кто вошел в лес, он морочит нескончаемыми разговорами или прятаньем шапки или корзины. Леший заводит путника в болото, укладывает его спать на муравейник, так что тот и не заметит. Нередки рассказы о том, как замороженный лесным духом человек вдруг понимает, что находится на вершине дерева с шишкой в руке. При подобных проявлениях лешего в некоторых местных традициях считали, что он

обычно водит людей по лесу, но при этом кормит ягодами. О нем говорили, что он делает только добро и помогает людям; особенно он доброжелателен к тому, кто помнит о нем и уважает его.

Он может помочь набрать ягод и грибов, а также найти дорогу, если путник его вежливо попросит об этом.

Согласно мифологическим рассказам, лесной хозяин беспрепятственно вступает в отношения с людьми и может вести себя, как они: леший может приходиться в кабаки и пить водку, нанимать к себе на службу человека, чтобы, например, сшить сапоги. В одном из рассказов леший просит человека обучить его играть на гармонии. Вместе с тем леший в своих проявлениях отступает от человеческих норм поведения. Так, приходя в деревню, он дразнит и пугает женщин, залезая на ограду, крадет гвозди в деревне для строительства своего дома, похищает человеческих детей. Правда, в быличках обычно оговаривается тот момент, что леший похищает детей в результате неосторожных слов или проклятий, произнесенных матерью. В одном ярославском мифологическом рассказе проклятую матерью дочь леший-«вольной» целый год водит по лесу, а в другом — умерщвляет. Но чаще истории о похищении имеют счастливый конец. Найти и вернуть уведенных лешим людей удается обычно с помощью колдуна или при совершении молебна. В Архангельской области в 1980-х годах рассказывали: «Дуська у нас есть. Неделю ходила, заблудилась. Нашли по книгам. У лешаков жила. Шишки ела. Они кормят — шишки, а кажется — шаньги да пирожки». Иногда похищение производится в наказание: так, в одной быличке леший за кражу овцы уводит сына мужика в лес, где тот живет с лешов-кой. Кроме того, леший любит обменивать своих детей на людских, потому что лешачата, прижитые с проклятыми девушками или лешачихой, обычно уродливы — голова с пивной котел, крикливые и злые. Поэтому он обменивает их на крестьянских детей, которых матери оставили без присмотра или прокляли.

Считали также, что леший похищает проклятых девушек и женщин, чтобы на них жениться как «отсуленных» ему. В олонецкой быличке он даже идет в деревню и сватается к понравившейся ему девушке: «Так славно одет был: козловые сапоги, красная рубаха, тулуп и все как есть — настоящий купец или приказчик какой из Питера. Развернул бумажник — денег гибель, деревню покрыть можно. При нем также брат, мать и вся, значит, церемония свадебная. Ударили по рукам. Ничего, говорит, мне вашего не надо, девку одну надо» Просватанная девушка исчезает и лишь через шесть недель, ночью, приходит домой, чтобы отдать отцу свой крест, и рассказывает, что живет хорошо, только молиться ей нельзя. Леший, по

поверьям, может похитить женщину и с другими целями. В некоторых рассказах он уносит в лес деревенскую бабу-повитуху, чтобы она приняла у его жены ребенка. В одном мифологическом рассказе леший утаскивает женщину, чтобы она нянчила у него ребенка, и, когда она возвращается домой уже старухой, муж едва ее узнает.

Былички о похищении людей лешим содержат сложившиеся в культуре рекомендации, указывающие путь к возвращению в человеческий мир, например использование принятых в традиции формул благопожеланий: «Лешаки могут обменять человека. Одну женку унесли. Она замужем была. Мужик ее ждал из лесу, да не дождался. И решил снова жениться. Леший женке-то и говорит: «Хочешь у своего мужа на свадьбе погулять? Только, если кто чихнет, не говори «будь здоров, счастлив»». Она на печи сидела, ее люди не видели, а она всех видела. Кто-то чихнул, она забыла и сказала: «Будь здоров, счастлив». Ее все увидели. Нечиста сила ее отпустила». Другой способ не остаться навечно во владениях лешего — ничего у него не есть: «Начала мамка его [отца] ругать: «Иди, говорит, к лешему» Вдруг зашумело, погода спортилась. Прилетел дедушко с кузовом. Несется, только елки нагибаются. «Садись, — говорит, — в кузов!» А там избушка в лесу. Баба длиннушшая тама. Дедушко говорит: «Накорми его». А он не ест. Носился, носился, прилетает: «Жрал?» — «Нет, не трогал ничегошеньки, даже белого хлебушка не отведал». Опять улетел. Он опять не ест. Тут дедушко налетел: «Жрал?» — «Нет, не жрал». Вернул он его на крылечко».

Крестьяне были уверены, что с лешим можно вступать в договорные отношения. Так, например, верили, что леший мог напустить на домашний скот медведей и волков, но мог и охранять стадо по договору с жителями деревни. Чтобы вернуть угнанную лешим корову, через головы скота бросали хлеб для задабривания лесного хозяина. Пропавших людей и скотину возвращали также с помощью отнесения даров лесному духу. Принося обычно оставляли на пеньке или на лесном перекрестке, при этом особенно ценным подарком для лешего считались яйца. Положив левой рукой два яйца в нужном месте, следовало пойти, не оглядываясь, и у первого встречного спросить, где искать не возвратившуюся домой корову. Этим встречным, по поверьям, будет леший, а появиться он может в виде старушки, солдата, знакомого, родственника или кого угодно. В некоторых местностях при пропаже скотины в платок завязывали шаньгу и горшок каши и в полночь оставляли на перекрестке дорог. Особенно широко бытовали и распространены до сих пор мифологические рассказы о «деловых» договорах с лешим людей, деятельность которых связана с

пространством леса, — охотников и пастухов. В Архангельской губернии для знакомства с лешим произносили такой заговор: «Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, не елью жаровою — покажись таковым, каков я», то есть в человеческом облике. Охотнику, с которым леший водил дружбу, он мог приносить удачу в охоте: он мог загнать дичь в силки, выгнать зверя под выстрел, направить руку охотника, вообще сделать его метким стрелком. Известна также олонецкая быличка о том, как леший учит мальчика, плохо справляющегося со стадом, и тот становится хорошим пастухом. Для этого леший под видом старика забирает у пастушка на время крест и пояс; возвращая же их, он велит крест не носить, а пояс — связывать, когда нужно вести стадо домой, или развязывать при распускании на пастьбу.

Согласно народным представлениям, леший по уговору может пасти скот за пастуха. Ведь леший — сам «пастух», только его «стадо» — лесное зверье. Чтобы скрепить договор, пастух произносил заговор и бросал в лес замок, запертый на ключ. По поверьям, леший поднимал замок и, в зависимости от желания пастуха, отпирал и запирали его: при этом скот пасся только тогда, когда замок отперт. При его запираии стадо собиралось в одно место. В народе полагали, что за пастьбу стада леший получал по договору молоко, а иногда и одну-две коровы в сезон. Если пастух нарушал какое-либо условие договора с лешим — ругался в лесу, собирал грибы, ягоды и т. п., — леший наказывал его, напуская на стадо диких зверей или уводя коров.



Леший. Ф. Федоровский. Эскиз костюма к опере Н. А. Римского-Корсакова «Снегурочка» (1910).

Встреча человека с лешим и доверительные отношения с ним могли, по поверьям, закончиться очень плохо, в частности, если нарушался запрет рассказывать об этом. В Карелии известен рассказ о том, как одному человеку леший открыл будущее, а тот проболтался и в тот же вечер утонул в речке, в которой воды было всего по грудь. Лешему как существу иного мира в народном сознании приписывалось знание о будущем. Чтобы вызвать лешего и узнать судьбу, следовало, согласно поверью, в Великий четверг сесть в лесу на старую березу и три раза громко крикнуть: «Царь лесовой, всем зверьям батька, явись сюда!» Тогда он явится и расскажет разные тайны и будущее. Нередко с помощью лешего гадали в Святки. Для этого, соответственно традиционным рекомендациям, нужно было пойти в лес и, когда леший выйдет и спросит: «Что тебе надо?», задать вопросы. Леший ответит: каков будет год и урожай, будет ли рыба в море и т. п.

В мифологических рассказах связь между человеком и лешим в форме

помощи рисуется иногда на фоне взаимоотношений разных представителей нечистой силы, о которых известно, что они нередко живут в раздоре друг с другом. Лешие зачастую воюют с водяными и между собой. На Русском Севере бытовал сюжет о мужике, который нанимается к лешему в работники и молитвами побеждает чертей, досаждающих лешему. В награду мужик получает от хозяина коня, который оказывается стариком, пропавшим из деревни много лет назад.

Хотя в народе и считают, что леший без причины не тронет человека, но вместе с тем во многих местностях до сих пор, отправляясь в лес, стараются соблюдать предписанные традицией правила поведения во владениях лешего. Так, например, строго придерживаются запрета перед походом в лес говорить, что идут ненадолго. По поверьям, похвалившегося таким образом человека леший долго будет удерживать в лесу, чтобы показать, что только он волен в лесном пространстве. Неслучайно об отсутствующем долго человеку обычно говорили: «Где тебя леший водит!» Еще более опасным, согласно народным представлениям, считалось отправиться в лес, получив проклятье родственников. В таких случаях блуждания в лесу, по рассказам, доводят человека до смерти. Согласно традиционным советам, встретив в лесу незнакомого человека и заговорив с ним, следовало запомнить свое первое произнесенное слово, так как, если этим человеком был леший, то он обязательно спросит: «Помнишь ли заднее слово?» Если слово никак не вспомнится, то хозяин леса может забрать собеседника с собой. Леший бывает недоволен детьми, которые шумят и ругаются в лесу, поэтому ребятишек всегда предупреждали об этом. Известны также запреты свистеть в лесу, так как леший не любит свиста, и откликаться на незнакомый голос, что, по поверьям, может вызвать лесного хозяина. Не принято было также ходить в лес в ночное время. Смелчаку обычно говорили: «Не ходи лучше ночью в лес, повстречает тебя эта дрянь-то». В народе верили, что леший не переносит шума, ночной работы в лесу, когда по-пустому поминают его. Чтобы леший не навредил, нельзя произносить проклятья типа «Веди тебя леший». В лес обычно шли, благословясь и спросив разрешения у хозяина леса, старались не шуметь, не задерживаться в лесу в сумеречное время. Иначе, как верили крестьяне, леший обязательно напугает человека. Оставаясь на ночь в лесу, следует, по поверьям, спросить благословения у лесного хозяина. Перед тем как войти в лесную избушку, также нужно почтительно спросить разрешения у ее «хозяев» — лешего и лешачихи: «Большачок и большушка, благословите ночевать и постоять раба Божия (имярек)!» В противном случае сна в этой избушке не будет: лесные духи будут шуметь,



стараясь прорваться в строение и убить человека. Леший наказывает людей и за нарушение правил, принятых в человеческом обществе: за работу в праздники, за оставление хозяйкой без благословения еды — своих подручных-проклятых он посылает похитить такую еду.

Защититься от дурманящего сознание воздействия лешего можно разными способами. Во многих местах и сейчас полагают, что стоит только перекреститься или произнести Иисусову молитву — и леший исчезнет. Помогающим средством считается также обращение к Пресвятой Богородице, святому Николаю или к «батюшке лесному» с просьбой выпустить из леса и указать дорогу домой. Чтобы перестать блудить по лесу, нужно также снять и вытряхнуть всю одежду, вывернуть ее наизнанку и в обратном порядке надеть на себя. Считается, что после этого леший не видит человека и не может удерживать его в лесу дальше.

Множество средств избавления от лешего содержится в мифологических рассказах, которые, собственно, и являются не только описанием страшной истории, но и своеобразным руководством к спасительным действиям в случае попадания в подобную ситуацию. Так, на Русском Севере существовал рассказ об охотнике, который встретил лешего на мосту, обругал его и выстрелил в него, отчего тот «загрял и потерялся». Здесь же широко распространены былички о том, как леший, приняв вид старичка, подсаживается на сани или телегу к людям, и лошади останавливаются. Ничто не может сдвинуть их с места, кроме слов удивления кучера и упоминания Господа. При словах: «Что такое, Господи?» — лошади рвут, дуга рассыпается, а старичок исчезает. По народным поверьям, избавиться от нечистой силы можно, ударяя по ней чем угодно, но обязательно наотмашь, как описывается в архангельской быличке: «Одна женщина повезла теленка через Малахин ручей, и вдруг больше лошадь не тянет — сели лешаки. Она ремёнкой наотмашку стегнула, дак они и слезли. Лошадь так и клюнула на нос. Они соскочили, по лесу заревели; по лесу как пошло: загремело, заревело». Отделаться от лешего можно не только молитвой, но и матерной руганью, а также тем, что его рассмешить. Так, в вологодском мифологическом рассказе рыбак, увидев лешего над лесным ручьем, кричит: «На эти бы нишша да красныё штаниш-ша», отчего леший смеется и пропадает, а рыба начинает хорошо ловиться. Оберегом от лешего могут служить некоторые предметы. По поверьям, он боится соли и огня, а также обструганных палок из веток некоторых деревьев (липы, осины, рябины), которые он не может перешагнуть. Леший исчезнет также, если выстрелить в него медной пуговицей.

Во многих местностях полагали, что деятельность лешего на земле длится в течение определенного календарного времени: с первыми морозами лесовики уходят сквозь землю, а весной выходят из земли. По поверьям, лешие, как и другие духи, празднуют приход весны и особенно Пасху. Даже считалось, что лучшим подарком для лешего является пасхальное яичко. На западнорусских территориях праздником леших, как и пастухов, считался весенний день св. Георгия. В этот день лешим приносили дары, чтобы он в течение сезона пастьбы оберегал скотину от диких животных. Кое-где праздником леших считался и Ильин день. В день Агафона-огуменника (22 августа / 4 сентября), ближе к ночи, леший, по поверьям, выходит из леса и бежит по селам и деревням, раскидывая в гумнах снопы.



Старичок-полевичок. С. Коненков.

Чтобы предотвратить блажь лешего, мужики выходили стеречь гумна в тулупах наизнанку и с кочергами в руках. А в Воздвижение или в Ерофеев день (4/17 октября) лешие, загнав зверей по норам, уходят на покой, на зимовку. Иногда напоследок они могут вывернуть с корнем ряд деревьев.

Во второй половине — в конце XX века в русских деревнях о лешем обычно говорили: «А ныне совсем его даже не слышать, если и случится, то совсем редко, и то перед каким-нибудь несчастьем, а больше перед покойником — утопленником или удушенником».

Среди мифологических персонажей, дублирующих образ лешего, в народных представлениях существуют «манило», «блуд» и подобные. Они заманивают людей в лес и заставляют их там блуждать. Причем, как правило, эти персонажи принимают облик знакомого человека, который, как выясняется в конце рассказа о встрече с блудом, в это время находится совсем в другом месте. В подчинении у лесного хозяина находится также лесной дух «боровик», или «боровой», который заведует грибами. Его представляли в виде маленького старичка, ростом в два вершка, который живет под грибами и грибами же питается.

Женской модификацией лешего в народных верованиях выступает «лешачиха», или «лесовиха». О ней обычно говорят, что она пугает воем и хлопками женщин, которые приходят в лес, уводит детей или парней, которые с ней живут, по уговору с пастухом может пасти скот. Лешачихи рисуются в крестьянском сознании то как страшные безобразные существа с огромными грудями, то как нагие девушки, то как женщины в белом или «печатном» (набойчатом) сарафане с пестрядинными нарукавниками, ростом с лесом вровень. Они ходят с распущенными волосами и вплетают в них зеленые ветки. В мифологических рассказах лешачиха, подобно лешему, выступает и как опасное, и как благодарное существо. Так, на Русском Севере распространен сюжет о том, как лешачиха благодарит человека за помощь:

Один мужик в лесу жил. Пришел однажды домой, а за печью  
стоне.

— Кто стоне, бывае есь хочешь?

И бросил хлеба. А там нечиста была, она рожала нечиста-то.

Цего тебе надо, тем тебя и награжу.

Мне лошадь натъ.

Я тебе дам коня.

А не отберё у меня коня никто?

Никто не отберё, не бойся.

И не отобрал у него коня никто.

### Водяной

Представления о водяном широко распространены у русских и нашли отражение в разных фольклорных жанрах: в заговорах и пословицах, сказках и былинах, в многочисленных мифологических рассказах. Обычно этого персонажа называют по месту его обитания в воде: «водяником», «водяным дедушкой». В его именовании нередко также подчеркивается статус хозяина стихии — «водяной хозяин» или «царь». Вместе с тем названия типа «водяной дьявол», «черт» указывают на принадлежность водяного к разряду нечистой силы.

В народном воображении внешний облик водяного, как и лешего, рисуется преимущественно антропоморфным. Обычно его представляли в виде безобразного старика: черного, косматого, с большой бородой, с зелеными волосами и плешью на голове, с огромным брюхом. Нередко его облику приписывались черты утопленников — одутловатость, синий цвет лица, голова и все тело в тине. В связи с этим показательное существовавшее поверье о том, что некоторые из утонувших людей становятся водяными. Вологодские крестьяне представляли водяного так: «мужик, очень широкий в плечах, с тонкими ногами. У него небольшие рога, тело покрыто чешуей, хвост четверти три длиною, пальцы рук и ног очень длинные, с кривыми крепкими ногтями, между пальцами перепонки». Здесь же рассказывали, что водяной — высокий, обросший мхом и травой, с черным носом величиной с рыбацкий сапог, глаза большие, красные, и он может оборачиваться толстым бревном с небольшими крыльями и летать над водой. Жители Санкт-Петербургской губернии тоже наделяли водяного огромным ростом: когда он стоит, расставив ноги, между ними может пройти обычный человек. По народным представлениям, водяного можно увидеть сидящим на камне и расчесывающим волосы или моющимся. На Новгородчине полагали, что у водяного голова огромная, «неохватиста, что твой котел», и свои волосы — тину — он расчесывает сучьями, поскольку обычным гребнем не расчесать, так как он «горазд кудрявый уродился». Вот и говорили о водяном: «как он это чесанет с себя с сердцов-то волосья на сучьях и остаются. <...> Он вытащит-то прядь, а на место ее чуть что не копна вырастет». В некоторых местных представлениях, например на Смоленщине, в образе водяного ярко проявляются признаки, свойственные животным и нечистой силе:

лапы вместо рук, хвост, рога на голове, глаза, как горящие уголья.

По поверьям, водяной мог воплощаться в образе полурыбы-получеловека или в виде рыбы, иногда с крыльями снизу. В разных местностях его представляли также в виде сома с двумя усами, щуки, черной рыбины, а также в виде свиньи и коровы, собаки и черной кошки. Кое-где верили, что водяной может появиться в образе водоплавающей птицы — лебедя, селезня, гуся. Показываясь людям, он может также принимать облик их родственников, соседей и знакомых, видеться ребенком, женщиной, кем угодно.

Как и другие персонажи низшего мифологического уровня, водяной нередко наделялся некоторыми чертами культурного существа, в частности одеждой, но имеющей при этом определенные особенности. Так, согласно ярославским представлениям о водяном, он — дед в красной рубахе. Жители Вятской губернии приписывали водяному ношение островерхой шапки, хотя и представляли его с коровьим брюхом и лошадиными ногами. По представлениям олонецких крестьян, атрибутом водяного является палица.

Повсеместно у русских водяной осмыслялся как хозяин водной стихии — морей, рек и озер, а также как повелитель и покровитель рыб, что нашло отражение в воронежской пословице: «Дедушка водяной — начальник над водой». Водяной владеет всем, что есть в воде и около нее. Он охраняет рыбу и водоплавающих птиц. Рыбу он нередко переманивает из других рек и озер,



Водяной. Русский рисованный лубок

а иногда свою рыбу проигрывает в карты соседу-водяному, и тогда при перегоне рыбы случается разлив рек. Рыбу считали скотом водяного, но, по поверьям, в его подводном царстве имеются также богатые стада коров и лошадей. Лунными ночами он выгоняет свои стада на заливные луга близ берега. Коровы водяного — черные и дают много молока. Одна из быличек повествует о том, что один мужик подсмотрел, как водяной пасет свое стадо, и ему удалось умыкнуть одну из коров. Корова водяного оказалась чрезвычайно молочной, а в хозяйстве мужика с той поры никогда не переводился скот.

По поверьям тамбовских крестьян, водяной с начала весны и до глубокой осени дозором обходит свое царство, перегоняет рыб по своему

усмотрению, а на зиму уходит в подземное жилище. Дом водяного под водой в мифологических рассказах рисуется как красивейшие палаты. На Смоленщине верили, что водяной царь живет в морской пучине, на дне, в хрустальном дворце. Комнаты дворца наполнены золотом, упавшим на морское дно вместе с потонувшими кораблями. Орловские крестьяне рассказывали, что дворец водяного — из стекла, золота, серебра и драгоценных камней, и в нем находится необычный самоцвет, который освещает дно морское ярче солнца.

В традиционном сознании водяной нередко наделяется же-ной-водянихой и детьми-воденятами. В народе говорили, что «водяные живут домохозяевами, с семьей». В качестве жен водяного называли водяних, представлявшихся в облике уродливых женщин с огромной грудью, и красавиц-русалок. Широко также было распространено поверье, что водяные женятся на утопленницах и «отсуленных» им девушках. Зачастую женский водяной персонаж самостоятелен и фигурирует в мифологических рассказах сам по себе как водяная хозяйка. Дети водяного обычно забавляются обрыванием рыболовных сетей. Согласно рассказам, воденят иногда случайно вылавливают рыбаки и отпускают к отцу за выкуп. Таков, например, архангельский рассказ: «вытащили из озера сетьми ребенка; ребенок резвился, играл, когда опускали его в воду, и плакал, томился, если вносили его в избу. Мужик-рыболов, поймавший ребенка, сказал ему однажды: «Слушай, мальчик, больше я тебя томить не буду, пуцу к отцу в озеро, только послужи и ты мне: я по вечеру расставляю сети, нагони, дружок, в них побольше рыбы». Ребенок, сидевший на шестке, задрожал, и глазки его засверкали. Мужик расставил крепкие сети на озере, посадил ребенка в ушат и, вынеся на берег, бросил в воду. Поутру приходит мужик осматривать сеть: полна рыбы!» Вместе с тем здесь же, в Архангельской губернии, верили, что у водяного своих детей нет, поэтому он топит купающихся ребятишек.

Сам водяной любит жить в омутах и в тех местах водоемов, которые не замерзают зимой, а также на старых разрушенных водяных мельницах. Но появляться он может в любом водоеме — в озере, в пруду, в реке и даже в колодце. Ему нравится высовываться из воды, шлепать по ней руками и хвостом, хлопать в ладоши, хохотать. По тамбовским поверьям, водяной просыпается весной и радуется новоселью. Но в некоторых местах у русских полагали, что, пробуждаясь от зимней спячки, водяной голоден и зол, а потому он, поднимаясь со дна, шумно ломает лед и мучает рыбу. Когда в реке рябит вода, полагали, что это сердится водяной, а уж если случается наводнение, значит, водяные играют свадьбу. На Русском Севере

сохранились поверья о том, что водяные женят своих детей между собой, и тогда их свадьбы приводят не только к наводнениям, но и к исчезновению озер и образованию новых рек.

Как и все существа, связанные с иным миром, водяной может предсказывать будущее. Во многих местностях у русских девушки в Святки отправлялись к проруби и, сев на коровью шкуру, «слушали» свою судьбу. Это гадание считалось очень опасным, так как нечистая сила могла затянуть гадающих в реку. Поэтому девушками обычно руководила опытная в гаданиях женщина, которая велела им вовремя очертиться огарком, вовремя расчертиться и «зачураться». Иногда водяной и сам по себе может предвещать беду. Так, как-то раз одна женщина на Онежском озере услышала его слова: «Судьба есть, а головы нет», и через некоторое время на этом месте утонул человек. На Новго-родчине даже есть примета, что перед утопленником водяной «сильно плещется»; здесь он тоже может предсказать смерть словами: «Есть рок, да человека нет».

Образ водяного изредка встречается в традиционных заговорах, направленных на изменения в судьбе. Так, чтобы «отсушить» человека, то есть разрушить его любовь и привязанность, использовали следующий заговор:

В чистом поле бежит река черна, по той реке черной ездит черт с чертовкой, а водяной с водяновкой, на одном челне не сидят, и в одно весло не гребут, одной думы не думают и совет не советуют. Так бы раб Божий (имярек) с рабой Божьей (имярек) на одной бы лавке не сидели, в одно бы окно не глядели, одной бы думы не думали, одного бы совета не советовали. В мифологических рассказах водяные зачастую наделяются человеческими страстями и слабостями: они посещают шинки, где пьянствуют и играют в карты и кости, а также воруют лошадей. Так, в Олонецкой губернии бытовала быличка, повествующая о том, как один водяной с другим рассчитывался за проигрыш в карты рыбой из своего озера: «Машозерский водяник проиграл в карты Онежскому всю ряпуху». По поверьям, водяной вообще любит повеселиться, для чего утонувших людей-музыкантов зазывает в свой хрустальный дворец, где они начинают играть, а водяной пляшет под их музыку, отчего случается большое волнение на воде. Этот мотив сохранился и в былине о Садко. Водяной награждает былинного героя за его игру на гусях, за хорошую потеху. Но водяной не любит отпускать никого из своего царства, и былинному Садко он тоже предлагает жениться на одной из своих дочерей. Особенно опасными для людей считаются свадьбы водяных: от них появляются сильные бури, которые губят целые корабли.



По народным представлениям, водяные могут дружить с лешими и полевиками, хотя нередко и враждуют как с ними, так и между собой. У русских известен мифологический рассказ о том, как один водяной поссорился с другим и обратился за помощью к попу: приходит к нему и «просит одной вещи, а какой — выговорить не может, обещает только шапку золота. Поп догадался, что у него просят, взял крест и отправился к озеру. Пришли на самую середину озера и стали спускаться в водяное царство. Тут водяной указал попу на крест и велел выпустить его из рук. Лишь только тот выпустил, поднялся крик, шум, визг. Загорелось все водяное царство и сгорело дотла. Разбежались все тамошние жители. Водяной опять велел взять крест, дал попу шапку золота и сказал: «Ну, спасибо, поп. Сюда переселился водяной из соседнего озера и совсем выгнал меня из моего жилища. Сжег ты его водяное царство, а я вновь его построю. Если тебе что понадобится — приходи. Я буду вечным твоим слугой»».

Вообще же по отношению к человеку водяной враждебен и опасен. Он постоянно вредит людям: пугает и топит купающихся, выпускает из неводов рыбу, разоряет плотины. Он может утащить в воду, особенно в незнакомых местах и если купаться без нательного креста или после захода солнца. Он может даже стащить человека с лодки. Но иногда и сам попадает впросак, что запечатлено в новгородском мифологическом рассказе:

Один мельник ловил рыбу ночью. Вдруг к нему в лодку вскочила большая рыбина. Мельник догадался, что это водяной, и быстро надел на рыбу крест. Рыба жалобно стала просить мельника отпустить ее. Наконец он сжалился над водяным, но взял с него слово никогда не размывать мельницу весной.

Водяной следит за тем, чтобы люди при ловле рыбы соблюдали сложившиеся в традиции правила. В Олонецкой губернии считали, что он может порвать и спутать невод, который плохо починен или изготовлен в праздники. Кроме того, водяной очень не любит шумных людей, болтающих много и без дела, а также ему не нравится, когда у воды поминают Господа, попа, медведя, зайца. Так, при упоминании Бога он вышибает верши из рук рыболова, и вся рыба уходит на волю. По поверьям, водяной обладает своенравным характером и любит шутить над рыбаками: рвет удочки и другую снасть, разгоняет рыбу, завлекает в сети веники и мусор.

Согласно народным представлениям, водяной покровительствует лишь рыбакам, мельникам и пчеловодам, отчего всех их традиционно считали

колдунами, знающимися с нечистой силой. Существует немало рассказов о дружбе таких людей и водяного и о том, как они друг к другу ходят в гости. Встреча с водяным происходит, как правило, около водоема, куда он и зазывает в гости человека и одаривает его удачей в охоте, хлебом, золотом. При этом обычно оговаривается обещание человека никому не рассказывать, как он был в гостях у водяного. А по прошествии некоторого времени водяной приходит в гости посмотреть, как живет мужик. Как правило, водяной появляется в полночь, и его приход сопровождается сильным ветром. Нарушение запрета рассказывать о встрече и гостевании грозит человеку тем, что водяной его задавит.

Повсеместно у русских существовали обычаи принесения дани водяному всеми специалистами-неземледельцами. Рыбаки бросали водяному первую пойманную в сезоне рыбку или часть улова; кидали также в воду табак со словами: «На тебе, водяной, табаку, давай мне рыбку». В Вологодской губернии рыбаки с целью задобрить водяного бросали в воду рваный сапог с портянкой, приговаривая: «На тебе, черт, обутку, загоняй рыбу». Находясь на воде, моряки и рыбаки делились с водяным своей едой. Мельники жертвовали водяному часть помола, хлеб, водку, бараньи головы, петуха, дохлых животных, лошадиные черепа. На Новгородчине под мельничное колесо бросали шило, мыло, голову петуха. Но повсеместно у русских верили, что именно мельники приносили и более страшные жертвы — человеческие, что отразилось в народной пословице: «Со всякой новой мельницы водяной подать возьмет». Водяной издавна считался покровителем пчеловодов. По поверьям русских, первые пчелы отроились от лошади, которую заездил и бросил в болоте водяной дед. Мед водяного имеет водянистый вкус, а соты — не крестообразные, как у обычных пчел, а круглые. Ночью накануне первого Спаса — «медового» — пчеловоды одаривали водяного, принося в жертву первые рои пчел и соты, их бросали в воду или в болото.

Чтобы обезопасить себя от недоброжелательного воздействия водяного, крестьяне придерживались строго соблюдения известных запретов: купаться без креста и не осенив себя крестным знаменем; упоминать водяного у воды — иначе, по мнению вятских жителей, он утащит; ругаться близ воды и поминать черта; купаться в сроки, когда водяной наиболее опасен: в Троицкую субботу, Иванов, Петров, Ильин дни и особенно в ночь на эти праздники, а также во время цветения ржи, когда он, по поверьям, «играет и требует жертв». В рамках суток наиболее опасным временем применительно к действиям водяного считались полдень, полночь и промежуток между заходом и восходом солнца. При

заходе в воду надлежало обратиться к водяному: «Хозяин, хозяйюшка, спасите меня». Не следовало набирать воду ночью, чтобы не тревожить ни саму спящую воду, ни водяного, но если такое случалось, нужно было уважительно попросить разрешения: «Хозяин и хозяйюшка, разрешите мне водички взять».

Чтобы водяной был милостив к людям, на Русском Севере весной, когда с рек сходил лед, в воду бросали муку и другие угощения с обращением к водяному: «Храни, спаси нашу семью». А в некоторых местах у русских торжественное жертвоприношение водяному совершалось в день св. Марии Египетской (1/14 апреля), когда водяной только-только пробуждался от зимнего сна. Рыболовы покупали и откармливали к празднику худую лошаденку, а в день принесения жертвы, намазав животное медом и украсив его гриву, топили в реке. Старший рыболов при этом выливал в воду масло и просил водяного: «Вот тебе, дедушка, гостинцу на новоселье, люби и жалуй нашу семью». Жертвоприношения водяному совершали также в дни Николы Вешнего и Зимнего, а также на Никиту-Гусятника (15/28 сентября).

Зная о любви водяного к музыке, жители Русского Севера использовали это качество. Поморки, находясь в море, часто пели; об этом обычае помнили еще в начале XX века. Известен был также на Русском Севере обычай умирять разбушевавшиеся волны с помощью исполнения былин, со свойственным им мерным ритмом звучания. Неслучайно былинный текст может завершаться формулой, свидетельствующей о благотворном воздействии пения былины на водную стихию: «Синему морю на тишину, добрым людям на послушанье».

### ***Болотник***

Близким как лешему, так и водяному в народном восприятии был болотник — злой дух, обитающий в болоте. На Урале его, например, так и называли «болотный леший». В северных и северозападных губерниях, изобилующих болотами, это демонологическое существо именовали «болотным дедкой», «кочечным» (от слова «кочка»), «болотяником», а иногда просто «болотом».

Болотника представляли неподвижным, угрюмым существом, сидящим на дне болота, или ужасным безглазым толстяком, тело которого покрыто грязью, водорослями, улитками. Кое-где считали, что болотник выглядит, как человек, но тело его заросло косматой шерстью, и у него

длинные руки и хвост, закрученный крючком.

Болотника воспринимали как хозяина определенной территории — его болота. В отличие от других мифологических персонажей, населяющих природные пространства, у него нет ни жены, ни детей. По народным поверьям, приблизившихся к его владениям людей и животных он пугает диким стоном или хохотом или же приманивает их утиным кряканьем или коровьим ревом к болотной трясине. Свою жертву болотник хватается за ноги и тянет вниз.

С болотным шутки плохи. Если его вовремя не распознать, то дело может закончиться скверно, а в лучшем случае он сильно испугает, о чем свидетельствуют истории очевидцев. Так, на реке Мологе рыбаки рассказывали, как однажды ловили рыбу и пристали к берегу, за которым находилось болото. Услышав, что кто-то вдалеке поет песни, они закричали, и неизвестный им откликнулся. Думая, что это отвечал человек, рыбаки пригласили его к себе. Но это оказался болотный, и в ответ на приглашение он взялся за лодочную веревку и повез рыбаков вверх по реке. Сначала рыбаки только смеялись, но затем стали сердиться и ругаться; а положение дел никак не изменяется — лодка все едет и едет, как будто сама собой. Когда же рыбаки уже просто испугались, стали просить отпустить их «Бога ради». Тогда только болотный привязал лодку к берегу, а сам скрылся.

В некоторых местах на Вологодчине полагали, что «болотный черт» портит бревна, приготовленные для строительства человеческого жилища, когда их перевозят через болото. Баловство и порча болотного обнаруживается уже после строительства избы. Говорили, что в таких домах все бывает неладно: то хозяин умрет, то скотина не поведется, а то и вовсе дом сгорит.

Чтобы не угодить к болотнику, находясь в лесу или на болоте, не стоит отвечать на незнакомые голоса. Как и в случаях с другими представителями нечистой силы, защитным средством от болотника в народе считали крестное знамение, а также упоминание имени Господа.

По народным поверьям, болотные погибают, когда болота высыхают или замерзают зимой.

На Русском Севере нередко хозяевами болот считались женские персонажи. В Архангельской губернии болотницу представляли в виде молодой женщины, увлекающей людей в трясину. На Вологодчине с болотным пространством связывали образ «вольной старухи» с огромной, «что кузов», головой. В Карелии верили, что провалившегося в болото человека затягивают в топь болотные кикиморы. Если кто-либо из

домочадцев долго не возвращался из леса, на ночь на столе в комнате, где спят, ставили пирог «для кикимор», в надежде, что человек выберется из топи и вернется домой.

### *Полевик*

Полевик, или полевой, дедушко-полёвушко, — мифологический персонаж, обитающий в поле, отчего и получил свое название, связанное с полевым пространством.

По наиболее распространенным представлениям полевик имеет человеческий вид и чаще всего появляется в белой одежде. На Орловщине его представляли нагим и черным, как земля, с волосами в виде травы и с разноцветными глазами. В других местностях полевик представлялся в облике молодого мужика с длинными ногами, который очень быстро бегают. Подобно другим мифологическим существам, соответственно традиционному сознанию, полевик наделен признаками животных и нечистой силы. На голове у него рожки, глаза необычные — навывкате, а сзади хвост с кисточкой, с помощью которой он поднимает пыль, чтобы его не видели. В некоторых местах рассказывали, что полевик покрыт шерстью огненного цвета, отчего, когда он бегают в поле, видится человеку промелькнувшей искрой, а в человеческом облике его можно увидеть летом, лунной ночью или в жаркий день, когда воздух сильно раскален от палящего солнца. Полевик может предстать и в облике старика с бородой из колосьев. А подчас он может обернуться кем-нибудь из знакомых.

Полевик воспринимался крестьянами как хозяин поля, и они полагали, что от него зависит плодородие земли. Функция полевика — следить за ростом и сохранностью посевов хлебных растений и за травами. В народе считали, что именно полевик был изобретателем хмельных напитков из злаков. Полевой дух оберегал не только растения, но и скотину, пасущуюся в полях. В севернорусских губерниях хозяйки, выгоняя скотину на пастбище, приговаривали: «Полевой батюшко, полевая матушка с малыми детушками, примите мою скотинушку, напоите, накормите». При сохранении животных полевика благодарили, а если какая-нибудь скотинка пропадала, то к полю для него несли принос в виде куса хлеба и нескольких копеек и, бросив их через плечо, просили: «Хозяин полевой, я тебя хлебом и золотой казной, а ты пригони мне борова домой». В некоторых местностях существовало поверье, что полевик сторожит зарытые в поле клады.

Судя по севернорусским приговорам, полевики в народном представлении наделялись женой — «полевой матушкой» и детьми. Иногда детьми полевика считали «межевичков» и «луговичков», которые, по поверьям, бегают по межам и ловят птиц в пищу для родителей. Стремительно передвигающиеся, они могут задавить невзначай и спящего на меже человека. В некоторых же местных традициях «межевиком» и «луговиком» называли самостоятельных мифологических персонажей, получивших такие именованья соответственно своему местопребыванию.

Действия и проявления полевика свидетельствуют о том, что этот дух в народном сознании связывался со стихиями ветра и природного огня. Образ полевика возник, вероятно, как персонификация летнего солнечного жара, который, с одной стороны, способствует росту хлебов, а с другой — нередко оборачивается пожаром. Неслучайно в Ярославской губернии бытовало поверье о том, что полевик в образе кучера на быстрой тройке лошадей проносится по селу перед пожаром. Причастность полевика к стихии ветра обнаруживается в поверьях, согласно которым он невероятно быстро перемещается в пространстве, а также свистит и дует, отчего образуется ветер. В Новгородской губернии о том, как полевик напускает ветер, рассказывали так:

Вдруг витер такой хватил с поля. Господи, думаю, что это? Как оглянулась на поле и вижу, стоит кто-то весь в белом да так и дует, так и дует да свищет. Я испугалась и про коров забыла, убежала скорее домой. Алена говорит: «Коли в белом видела, значит, полевой это». По народным представлениям, слышать свист полевика, а также видеть его — к несчастью.

Полевик слывет капризным, и если он рассердится, то мучает пасущихся в поле коров и лошадей, насылая на них мух и слепней. Разгневавшись, он может назло людям привалить ветром к земле колосья, скрутить растения, отвести от поля дождь, разрушить изгороди в полях и приманить к посевам скотину.

Согласно поверьям, полевик любит шутить над путниками: он, как и леший, «водит» людей, заставляет их плутать и сбиваться с дороги, а также пугает, свистя, хлопая в ладоши, мелькая искрами. Детей он заманивает полевыми цветами и заставляет долго блуждать по полям. По большей части полевик воспринимался как опасный для человека и враждебный ему. Он может поразить солнечным ударом и насладиться лихорадкой, если человек будет спать днем на солнце. Жители Тульской губернии считали, что особенно опасно спать в полдень и перед закатом солнца, так как, по поверьям, полевики в это время выходят из нор и насылают еще более

крепкий сон на человека, а также напускают лихорадки и разные тяжелые болезни. В мифологических рассказах о полевицах нередко указываются не только временные, но и пространственные координаты, связанные с запретом для человека спать. Так, согласно тульским же представлениям, нельзя спать на межах. Этот запрет объясняется в следующем рассказе:

Никогда нельзя спать на межах: сейчас переедет полевик, так что и не встанешь. Один мужик лег таким образом на межу, да, к счастью, не мог заснуть. Вдруг слышит конский топот, а на него несется верхом здоровенный малый на сером коне, лишь только руками размахивает. Едва мужик успел увернуться с межи от него, а он шибко проскакал мимо и только вскричал: «Хорошо, что успел соскочить, а то навеки бы тут и остался». В Ярославской губернии крестьяне считали, что полевики любят также появляться около ям, на перекрестках. На Орловщине, чтобы полевик не сердился и был благожелателен, для него

в ночь накануне Духова дня в поле, около рвов, оставляли в качестве жертвы пару яиц и краденого безголосого петуха. По местным поверьям, это приношение должно было обеспечить благополучие урожая и скота, которые в противном случае могли быть истреблены полевиком полностью. В Вологодской губернии крестьяне тоже верили, что от покровительства полевого хозяина зависит судьба домашних животных. В некоторых местностях по окончании жатвы для полевого духа оставляли в поле горсть несжатых колосьев.

Среди близких по типу полевику у русских кое-где встречается образ межевика. Это дух, обитающий на границе поля — меже, представлявший, по орловским поверьям, в виде старичка с бородой из колосьев. Чтобы задобрить межевика, ему приносили кутью из зерен первого сжатого снопа. На Новгородщине межевого различали с полевым так: «Межевой-полевой есть — он за межи спорится. А полевой — тот уж всему полю хозяин». «Луговик» — образ полевого духа, близкого полевику, встречается в народных представлениях редко. В Тульской губернии в луговике видели опасное для человека существо, которое в полдень и перед заходом солнца выходит из норы и наводит на человека болезнь. Еще один персонаж, по ряду признаков схожий с полевиком, — полудница.

### ***Полудница***

Полудница — дух, связанный с пространством поля, — один из наиболее древних славянских мифологических образов, о чем

свидетельствует наличие верований о нем не только у восточных, но и у западных славян. Женские полевые духи, схожие по своим характеристикам с русской полудницей, и у других славянских народов имеют то же или близкое название: у чехов и словаков — «polednice», у поляков — «poludnica» или «poludniow-ka», у лужичан — «pripoldnica», у словенцев — «poludnica».

Полудница относится к сезонным духам: по народным представлениям, она появляется только летом, во время цветения ржи, на период созревания хлебов. Свое именование этот мифологический персонаж получил от временной координаты, соответствующей его появлению в поле. Это время указывает на взаимосвязь полудницы с солнцем, которое в полдень находится в своей наивысшей точке и наиболее активно. Вместе с тем в народных представлениях полудница четко соотносится с определенным пространством — полем, причем нередко в мифологических рассказах указывается, что она живет в ржаном поле, отчего ее еще называют «ржицей» или «ржаницей». В Архангельской губернии был известен шуточный приговор: «Полудница во ржи! Покажи рубежи! Хоть за нами побежи!»

Согласно поверьям, полудница может представляться в разных обликах, порой прямо противоположных друг другу. Вот как ее описывали архангельские крестьянки в 1980-х годах: «Во ржи жили таки существа, полудницы. У Полинарихи были ставни от них на окнах, дак в полдень она ставни закрывала. Полудница — волосата бабка, а молодому так и невестой покажется. Нехорошее предсказывала, ребятишек иногда уволакивала». Действительно, в народном воображении полудница внешне либо прекрасна, либо ужасна. На Ярославщине ее представляли красивой высокой девушкой в белом одеянии, а в Южной Сибири — старухой в лохмотьях, со всклокоченными волосами. Иногда, согласно мифологическим рассказам, в облике полудницы проступают черты животных:

У полудниц руки, как у человека, а ноги с копытами. Голы. У реки жили. Как на поле придешь, так забираешься на пресла, столбы высоки, а они (полудницы) не могли забраться, с копытами-то. А то захватят и защекотят. Как леший, полудница обладает способностью изменять рост: Полудница — она в огороде сидит. Сначала маленькая, черная, как кошка. Потом растет — и до самого неба. А волосы-то длинные, белые. Если пойдешь в огород, она тебя схватит. В вологодских поверьях атрибутом полудницы является огромная сковорода. Ею, по одним представлениям, полудница закрывает в полдень хлеба и травы от палящего солнца, а по



другим — напротив, раскаленной сковородой прижигает верхушки колосьев и цветы. В некоторых мифологических рассказах в качестве атрибута полудницы выступает острая коса:

Полудница людей косою косила. Полудница лежит до двенадцати часов, потом идет косить. В двенадцать часов все убегают домой. Она была женщина с длинными волосами Окошки-то в те времена были маленькими, со ставнями. В полдень у кого не были закрыты ставни, полудница разбивала стекла, а если кого встречала на улице, косила его. Зимой ее нету, а летом в кустах лежит Образ полудницы с косою напоминает Смерть. Основной функцией полудницы, по поверьям, было сохранение посевов в поле, как от жаркого солнца, так и от людей. Кроме того, в некоторых местностях полагали, что полудница оберегает и насаждения в огородах. Так, в Южной Сибири считали, что полудница обитает в банях или крапиве, откуда следит за тем, чтобы дети не забирались в огороды.

В мифологических представлениях и рассказах полудница выступает как опасное существо для людей. В Архангельской губернии полагали, что она сидит на меже и преследует появляющихся здесь людей, что напоминает образ полевика-межевика. Особенно она сердится на детей, бездумно бегающих по полю и мнущих посева. Она заманивает их в травы и заставляет плутать долгое время. Детей нередко пугали полудницей, говоря, что она может обжечь или съесть. Но наиболее жестоко полудница поступает с теми, кто работает в поле в полдень и тем самым не почитает ее. На таких она, по поверьям, насылает солнечный удар, хватая за голову и вертит, отчего шея натирается до невыносимой боли, а порой вовсе отрывает голову. Человека, находящегося в ее время в неполюженном месте, полудница может также зачекотать до смерти, что сближает ее с образом русалки.

В мифологических рассказах о полуднице нередко сообщается, что она может быть опасна не только в полевом пространстве, но и в деревне. Полудница приходит к человеческому жилищу в полдень и в домах, где не заперты ставни, разбивает или пролизывает языком окна и похищает детей. Вместе с тем, как и другие мифологические существа, она может помогать людям в волшебстве: по поверьям Архангельской губернии, полудница может появиться ночью и показать, как добыть цветок, обладающий чудесным свойством делать человека невидимым.

Чтобы оградить себя от вредного воздействия полудницы, крестьяне стремились соблюдать некоторые запреты. Так, крестьяне знали, что до полудня можно работать — полудницы ничего не сделают, а затем следует уходить домой. В Архангельской губернии зафиксирован также ряд

запретов, приходившихся на период активизации действий полудниц. Здесь этот период ограничивался Ивановым и Петровым днями (с 24 июня / 7 июля по 29 июня / 12 июля) и назывался «заповедью». О запретах этого времени говорили так: «В заповедь — с Иванова до Петрова дня — нельзя полоскаться и стирать на реке. Кто будет, тому полудница встретится»; «В заповедь купаться нельзя, в баню ходить, веники нельзя резать, а то полудницы заберут». На Русском Севере кое-где считали, что если полудница подстерегла, то избавиться от нее можно, повалившись вниз, — тогда она отступится.

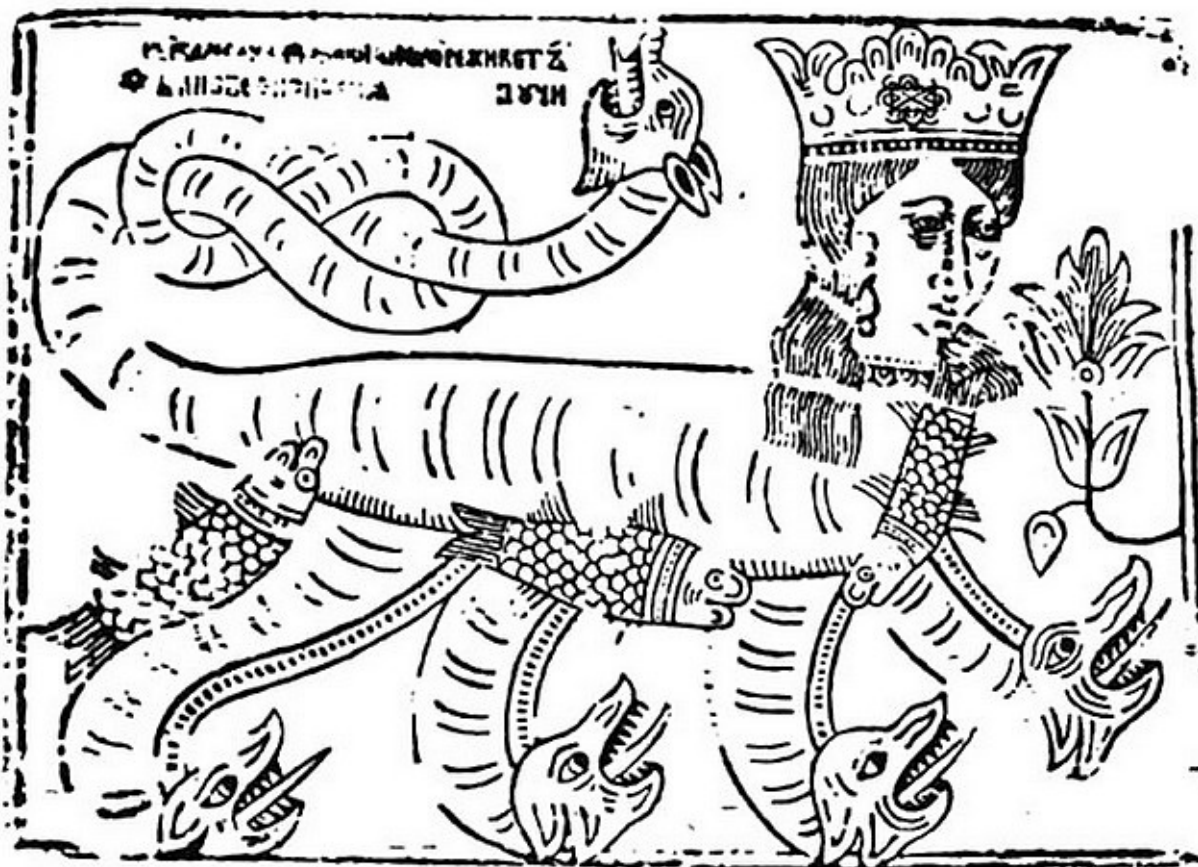
### *Русалки*

Русалка — один из наиболее сложных персонажей славянской мифологии. В современном сознании и искусстве русалка воспринимается прежде всего как очаровательная красавица с длинными волосами и рыбьим хвостом, живущая в воде, любящая пение и музыку, увлекающая молодых людей. На такие представления, нередко встречаемые и в крестьянской среде XIX-XX веков, в значительной степени повлияли литературные источники, в частности чрезвычайно популярные в начале XIX века романтические произведения. Среди авторов, обращавшихся к образу русалки, можно назвать В. А. Жуковского, А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, М. Ю. Лермонтова, Ореста Сомова, Тараса Шевченко, Лесю Украинку, польских поэтов А. Мицкевича, Ю. Словацкого, Ю. За-леского, Т. Ленартовича и многих других.

Однако в записях традиционных представлений о русалках, начиная с середины XIX века, образ этого мифологического существа нередко выглядел совсем неромантично. Так, по поверьям жителей Саратовской губернии, русалки безобразны: они косматы, горбаты, с большим брюхом и острыми когтями, с длинной гривой и имеют железный крючок, которым ловят прохожих. В Витебской губернии их представляли старухами, грязными, злыми и угрюмыми, с клюкой в руках. Поверья и былички о русалках бытовали повсеместно, но наиболее широко они были распространены в южных и западных губерниях России. Здесь, по сравнению с Русским Севером, они отличались яркостью описаний и разнообразием сюжетов.

Именование «русалка» исконно не является народным: по мнению исследователей, оно восходит к названию античного праздника роз *rosalia*, посвященного душам умерших. В народной среде существовали и другие

названия этого персонажа. На Русском Севере, на Урале русалок называли «шутовками» (от шут — «черт»), а во многих местах, например у забайкальских казаков, — непосредственно «чертовками». Эти номинации подчеркивают принадлежность русалок к разряду нечистой силы. Некоторые восточнославянские названия русалок отражают их локализацию в пространстве — белорусское «водяницы», а также характерные для них действия — белорусское «купалки», украинское «лоскотухи» (от лоскотать — «щекотать»). Кое-где у русских — на южных и юго-западных территориях — русалок, в связи с их происхождением, называли «мертвушками», а также «мавками» или «навками». Последние названия восходят к слову «навь», или «навьи», означающему «души умерших», «покойники». Действительно, представление о том, что русалки — это души умерших некрещеными детей или девушек, которые не успели вступить в брак, было повсеместным. О происхождении русалок из некрещеных детей ярко свидетельствует поверье о том, что они, качаясь на деревьях, поют или приговаривают: «Меня мама породила, некрещену положила». Кроме того, во многих местностях крестьяне считали русалками также утопленниц, мертворожденных, детей, загубленных матерями или обмененных, девушек, пропавших без вести или проклятых родителями и не заслуживших при жизни прощения. По полесским поверьям, любая девушка, родившаяся на Русальной неделе, после своей смерти становится русалкой. В русалку превращается и та девушка, которая умирает в течение этой же недели.



Мелюзина (русалка).

Русалки относились к разряду покойников, чей жизненный потенциал не был исчерпан и потому сохранялся и после смерти. Вследствие этого им в народном сознании приписывалась большая магическая сила, которая могла проявляться как с положительным, так и с отрицательным знаком. Подобно нормальным покойникам — «родителям», образ русалок связывался с идеей благотворного воздействия на землю и ее плодородие. Вместе с тем они, представляя собой «неправильных» и соответственно опасных ходячих покойников, безусловно осознавались как нечистая сила.

В разных местных поверьях русалки наделялись различным обликом. На Украине их представляли молодыми красивыми девушками в белой одежде, с венком на голове. В некоторых местах в Полесье, соответственно одной из традиционных версий о происхождении русалок, их воображали в том виде, в котором обычно хоронили молодых девушек: в венчальном наряде, в венке и с распущенными волосами. Здесь же и в Белоруссии известен образ русалок как старых и безобразных женщин с длинными косматыми волосами и отвисшими грудями, которые подчас описывались

как железные. Для южнорусской традиции наиболее характерным был тип привлекательной девушки-русалки с волосами зеленого или серебряного цвета, появлявшейся в обнаженном виде или одетой в белую рубаху, с венком из осоки и кувшинок на голове. Такие русалки наделялись в народном сознании необыкновенной красотой и вечной юностью. Согласно калужским поверьям, русалок возглавляет «наибольший черт», и от него каждая погибшая женщина получает непреходящую юность и красоту, перед которой не может устоять ни один мужчина. Для этого «главный начальник злых духов дает повеление варить ее в котле с разными снадобьями и зельями». Орловские крестьяне русалок описывали так: «ходят голые без обуви и без покрова на голове. Тело у них белое, как снег; лицо светлое, как восходящая луна; волосы красновато-светлые и длинными локонами расстилаются по плечам. Они легки, как пух» В других же местах считали, что русалки страшны и безобразны: их отличают высокий рост, крупное телосложение и полнота или, наоборот, невероятная худоба, обрюзглость, непомерно большие груди, которые они закидывают за плечи, длинные зубы и когти, косматые зеленые волосы до земли. В народном воображении демонический облик такой русалки дополнялся огромной расческой в виде бороны, которой она пыталась привести в порядок свою прическу. В обоих случаях для образа русалки характерны признаки покойника: тело почти прозрачное, лицо синее или бледное («в лице краски нет»), а подчас лица не видно вовсе, глаза неподвижные или закрыты, руки тощие и холодные, волосы распущены, одежда белого цвета, изначально свойственного траурному и погребальному облачению в русской культурной традиции.

Как и другие представители нечистой силы, русалки, по народным представлениям, обладали умением оборачиваться. В Симбирской губернии верили, что русалки могут обретать облик лошади: «Русалки были. Оборачивались лошадьми. Одна бежит. А мужик поймать ее хотел. Она только хотела лягнуть, а мужик отлетел в сторону и умер». Известны мифологические рассказы и об оборачивании русалок рыбами, земноводными, птицами, животными и даже стогом сена или тенью в виде движущегося столба воздуха.



Русалки. Русская миниатюра (XVIII в.).

Местом обитания русалок в течение года считались глубины рек, озер, запруд, болот, колодцев. Тамбовские крестьяне полагали, что русалки скрываются в «подземном царстве», а на Брянщине и Орловщине верили, что почти весь год они спят в гробах на кладбищах или просто под землей. И лишь один раз в году русалки появляются на земле, и тогда их можно встретить в поле или в лесу, а также у воды, где они расчесывают свои волосы, моются или стирают белье, колотя его вальками. По поверьям, они любят сидеть и на колесах водяных мельниц. Но, завидев человека, они с шумом ныряют в воду.

Время пребывания и активной деятельности русалок на земле — Русальная неделя — совпадает с так называемой Семицкой, или Троицкой,

неделей или, что встречается чаще, начинается после Троицкого воскресенья — с Духова дня и заканчивается днем всех святых. В некоторых местностях срок жизни русалок на земле определялся как период цветения ржи. Покинуть же землю они могли и в Петров день, а в Калужской и Орловской губерниях полагали, что русалки гуляют до осени, безмолвно катаясь «на волнах нивы». На Русальной неделе русалки не только резвились в полях и на поверхности вод, но и посещали человеческие поселения, обосновывались в лесах на деревьях. Особенно ими были любимы старые дубы и березы, а также склонившиеся над водой деревья. В традиционном сознании вода и растения, особенно деревья, осмыслялись как путь и граница между «этим» и «тем» мирами. В этот период, появляясь в мире живых, русалки становились видимыми для человека. В полдень или в полночь, а также после захода солнца человек мог наблюдать, как русалки качаются на ветвях, призывая друг друга: «Кума, кума, приходи!», как они плетут венки, прячутся во ржи, водят хороводы. Резвясь, русалки гудят, пищат, кричат, поют песни, бьют в ладоши, плещутся в воде. В Русальную неделю русалок можно встретить также в «нечистых» местах, где вообще любят находиться представители нечистой силы: на межах, перекрестках дорог, мостах, болотах.

Представления о появлении русалок в полях в период цветения ржи неслучайны: как существа, связанные с водой, они должны были способствовать вегетации растений и плодородию земли в целом. Действительно, крестьяне были уверены, что там, «где русалки бегали и резвились, там трава растет гуще и зеленее, там и хлеб родится обильнее». Они осмыслялись также как хранительницы посевов. Вместе с тем русалкам приписывали и вредоносные качества. Так, в их силах было причинить посевам вред: как и другие умершие не своей смертью, русалки могли наслать сокрушительные бури, проливные дожди, град. В некоторых местах верили, что русалки портят овощи и обтачивают зерно.

Если русалки благосклонны к людям, они, по поверьям, могут опекать ребенка в поле, пока его мать жнет, а также могут вернуть хозяевам пропавшую скотину. В народе верили, что русалки могут предсказывать будущее. Однако по большей части русалка — предвестник всего плохого, ее обычная фраза: «Год к году хуже». До сих пор в Поволжье известны рассказы на эту тему:

Дедушка был мельником. Значит, он, [когда] мельница остановится, выйдет и скажет: «Опять ты сюда села! Что тебе нужно?» А она отвечает Это правда было, не выдумка, это была! У нее волосы длинные, зеленые <...> мокрые, и расчесывает гребешком сверху донизу Вот он, значит,

спросит: «Что ты тут сидишь?» А она отвечает: «Что год хуже, что год хуже, что год хуже». Это она предсказывала. По народным верованиям, русалки были связаны с некоторыми женскими занятиями. На Владимирщине считали, что они прядут ночью в домах и в банях, где женщины оставили пучки волокна на гребнях. Широко распространены были представления и о том, что русалки похищают пряжу, нитки, оставленные для беления холсты у тех, кто ложится спать без молитвы. Крестьяне рассказывали, что видели их сидящими на деревьях и разматывающими украденную пряжу. Известны мифологические рассказы о том, что ворованные холсты русалки расстилают возле источников и моют их ключевой водой.

Русалок считали опасными и коварными существами. По ночам они пугают путников, водят их по бездорожью, преследуют и щекочут до смерти, заманивают в воду и топят. Согласно быличкам, русалки не любят девушек и молодых женщин, стариков и старух. На первых они нападают, срывают одежду и, стегая ветками, прогоняют из леса; от последних — прячутся. Особое внимание русалок привлекают дети и мужчины, особенно молодые. Они завлекают их к себе, веселятся с ними и щекочут их до обморока, а затем иногда невредимыми возвращают домой. Тульские крестьяне верили, что маленьких ребят русалки заманивают к себе ягодами, орехами, бубликами, калачами, которые носят в своих корзинках; они веселят их щекоткой и сами при этом радуются. Однако более бытовало мнение, что встречи с русалкой почти всегда приводят к гибели. В некоторых местах считали, что особенно опасаться русалок следовало детям. Так, в Рязанской губернии крестьяне верили, что русалка, «поймав «дитю», может затрясти и затоптать его до смерти». В Полесье считали, что русалки в виде старых безобразных дев особенно не терпят маленьких детей, которые без разрешения родителей выбегают из дома. Они хватают таких детей и убивают. Русалки нападают и на взрослого человека и мучают до смерти: кусают, душат, щиплют, щекочут. В Полесье верили, что русалки прячутся в жите с железной ступой и пестом, кнутом, кочергой или вальком и убивают этими орудиями людей. Согласно первым записям традиционных представлений о русалках, сделанным в начале XIX века в Могилевской губернии, эти существа изображают такие ужасные гримасы, что при взгляде на них лицо очевидца искажается навсегда.

Представления об опасности встреч с русалками бытовали повсеместно. В народе говорили, что они заманивают к себе прохожих красивым голосом и их пение «имеет силу до того очаровывать человека, что он может слушать его несколько лет, не сходя с места». Русалочки



песни, похожие на песни девушек, можно было отличить по примешивающемуся к ним стрекотанию сороки, услышав которое, человеку следовало насторожиться. Заманив жертву в глубь леса, русалка тихонько подкрадывалась к ней сзади и щекотала под мышками до тех пор, пока та не задыхалась от смеха. Голову умершего русалки украшали венком из осоки и кувшинок, как у них, его руки связывали березовой веткой, а затем каждую ночь водили вокруг него хороводы. В народе полагали, что все это время тело покойника не подвергается гниению и начинает разлагаться только после прикосновения к нему человеческой руки. Если русалке удавалось затащить человека в воду, то она обволакивала его своими длинными волосами и топила. Такой утопленник, по поверьям, служил русалкам: чесал для них лен, а по ночам развлекал их игрой на каком-нибудь музыкальном инструменте. Те, кого погубили русалки, сами становятся русалками. Вот одна из быличек о том, как русалки защекотали девушку:

Все убежали, а одна девушка не убежала, и русалки ее защекотали. Утром рано люди на пастбище коров выгоняют, видят — она сидит, желтая, уже неживая. Ну, мать забрала ее в хату, а знает, что она уже русалка, поэтому ее не хоронили, а целый год она была в хате <...> При семье ничего не ела, а как только все выходят, ей поставят еду — кашу там наварят или борщ, чтобы пар шел, то она вставала и ловила ртом эту этот пар. Наестся, наестся пару и назад к себе за печку, там она и сидит. И так целый год. А уже на следующую Троицу, год прошел, она в ладоши захлопала и говорит: «Наши, наши идут!» Встала и пошла с русалками. К смерти человека вели и любовные отношения с красавицами-русалками. В народе верили, что познавший любовь русалки или хоть единожды поцелованный ею умирал от тоски или кончал жизнь самоубийством.

В некоторых местностях полагали, что вредоносное действие русалок распространяется и на домашних животных: они могут отобрать у коровы молоко, загонять коня в хлеву до появления пены. Чтобы противостоять этому, кое-где у белорусов 23 июня вешали в хлевах крапиву и венки из освященных трав.

По народным представлениям, благотворное или вредоносное действие русалок, их отношение к людям складывалось в зависимости от соблюдения последними предписанных традицией запретов и обычаев, приходившихся на Русальную неделю. В Полесье принятых установлений особенно строго придерживались в тех семьях, в которых умерли незамужние дочери, то есть где «в роду были русалки». Так, в течение всей недели на ночь русалкам на столе оставляли еду, а во дворе или в доме для

них вывешивали холст или какую-нибудь одежду, чтобы они могли переменить свое мокрое одеяние на сухое и полять в нем. Иногда это была одежда, которую при жизни носила дочь хозяев дома. К запретным относились действия, которые в культуре многих славянских народов были регламентированы в связи со смертью и мертвыми вообще. Это действия, которые в сроки до погребения покойного и в поминальные дни могли, по народным представлениям, принести вред душам умерших. Так, в Русальную неделю нельзя было подметать пол, чтобы не испачкать русалок, обмазывать печь и стирать, иначе можно забрызгать русалкам глаза глиной и грязной водой. Нарушение запрета белить полотно, стирать и сушить белье могло, как полагали, привести к тому, что русалки утащат все или запачкают ножками. Под запретом были и женские рукодельные работы: прядение, снование, тканье, шитье. Если им пренебрегать, то, по поверьям, русалка повадится ходить в дом. Запрет шить в Полесье объяснялся также опасением зашить русалке глаза или пришить ее к одежде, и тогда она целый год будет пицать в доме.

Повсеместно бытовали запреты, связанные с работами и появлением в тех местах, где могут находиться русалки. Так, нельзя было купаться, особенно в полдень и полночь, и полоскать белье в водоемах, осуществлять работы в поле, огороде и лесу. В Смоленской губернии говорили:

Кто будет пахать в эту неделю, у того скот будет падать; кто будет сеять, у того градом побьет хлеб; кто будет пряхать шерсть, у того овцы будут кружиться; кто будет городить изгородь, вить веревки, вязать бороны, тот зачахнет и согнется в дугу. Дети лиц, нарушивших Русальную <...> неделю, рождаются уродами; приплод скота у этих хозяев будет ненормальным. Действительно, в эти дни крестьяне не работали ни в поле, ни в огороде, старались не ходить в лес и по посевам в одиночестве, не водили в лес лошадей и скотину, не разрешали детям бегать в поле, лес, залезать на деревья. Поля тех, кто чтит русалок соблюдением запретов, были под покровительством этих мифологических существ. Нарушителям же установлений они портили посевы.

Чтобы обеспечить расположение русалок, их задабривали, оставляя им на границах полей и перекрестках «относы» в виде хлеба, меда, соли, блинов. В Воронежской губернии для них по деревьям в лесах и по кустам, растущим около рек, развешивали холсты «на рубахи». Мотив выпрашивания у людей одежды русалкой — один из распространенных в восточнославянских троицких песнях:

Сидела русалка на белой березе

Просила русалка у девочек сорочки:  
«Девочки-сестрички, дайте мне сорочки  
Хоть не беленькой,  
Лишь бы тоненькой».

Известны мифологические рассказы о том, как русалка благодарит женщину, которая сжалась над ее голеньким ребенком и накрыла его своей одеждой. Обычно в благодарность русалка дает хороший урожай льна, трубку полотна, которая при разворачивании никогда не кончается, умение хорошо прясть, «спор в руки» на все дела.

Желая вернуть потерявшуюся на Русальной неделе скотину, смоленские крестьяне совершали русалкам «относ»: в лесу на дереве оставляли лапти, онучи из новой женской рубахи, хлеб и соль, завернутые в чистую тряпку; при этом обычно приговаривали: «Прошу вас, русалки, / Мой дар примите, / А скотину возвратите». В Пермской губернии крестьяне даже верили, что с помощью русалки можно разбогатеть: следует лишь подкараулить, когда она будет расчесывать волосы, с которых будет сыпаться серебро.

Чтобы обезопасить себя от неблагоприятных последствий при встрече с русалкой, крестьяне прибегали к оберегам и защитным действиям. Увидев русалок, как и в случаях с любыми представителями нечистой силы, необходимо было осенить себя крестным знаменем или очертить круг около себя и закрестить его. Магический круг обводили обычно острым металлическим предметом типа серпа или ножа, а также кочергой или головней, которые были связаны с огнем и очагом. Защитной мерой, по традиционным представлениям, считались чтение молитвы, а также использование матерной брани. В народе было известно, что, увидев в лесу нагую женщину или ребенка, следует бросить им платок или что-либо из одежды, хоть рукав от платья оторвать. Нередко крестьяне советовали также отмахнуться от русалки вальком (рубелем), ударить палкой ее тень или быстро сказать, сколько зубцов имеется в бороне. По поверьям, русалки не могли подойти к человеку и соответственно причинить ему вред, если у него на шее было два креста: один на груди, другой — на спине. Оберегом считали не только нательный крест, но и острую булавку или иглу. По древним представлениям, русалки, как и ведьмы, боятся некоторых растений: чеснока, хрена, крапивы, полыни. Отправляясь туда, где могут появиться русалки, для безопасности можно было положить под мышку эти растения. Кое-где у русских верили, что, встречая человека,

русалка задает ему вопрос: «Полынь или петрушка?» И если ответить: «Петрушка», то она скажет: «Ах, ты, моя душка!» — и защекочет до смерти. Следует же всегда отвечать: «Полынь», тогда русалка скажет: «А ну тебя, сгинь!» — и отстанет от человека. В некоторых местностях оберегом от русалок считался хлеб. Полагали также, что, увидев русалок, следует первому крикнуть: «Чур, моя!» Тогда они не причинят вреда, а одна из них пойдет за человеком и будет ему служить целый год до следующей Русальной недели, и лишь тогда убежит к своим.

Русальная неделя была насыщена не только запретами, соблюдением обычаев, но и многочисленными обрядами, часть которых связывалась с русалками и была направлена на соблюдение их своевременного пребывания на земле, а затем — ухода. Почитание праздника русалок, проведение соответствующих обрядов, согласно народным представлениям, гарантировало помощь этих существ в выращивании урожая. В Рязанской губернии, например, в молодежной среде существовал обычай ежедневно на Русальной неделе рядиться русалками и ходить в таком виде по селу. Наиболее бойкие девушки выходили вечером на улицу в одних рубахах, с распущенными волосами, закрывавшими лицо; они бродили по задворкам деревень, прятались в конопле и лишь ненадолго появлялись перед домами. Встречая одинокого прохожего, особенно если это был ребенок, они старались напугать его: ловили и трясли, как настоящие русалки.

В местных традициях некоторые дни Русальной недели имели свои названия, и к ним приурочивались определенные действия, обряды, запреты. Так, вторник, например, в Тульской губернии назвался «задушными поминками»; в этот день крестьяне ходили на кладбище и зазывали русалку. В Курской губернии среда на Русальной неделе звалась «буроломы» и связывалась с запретом белить холсты; иначе, как считали, начнется буря и разостланные на земле холсты унесет в омут. Последний день недели в разных местах именовался «русальным воскресеньем», «русальным» или «крапивным заговеньем». В этот день в южнорусских и поволжских губерниях — Астраханской, Воронежской, Орловской, Пензенской, Рязанской, Тамбовской, Тульской, Саратовской, Симбирской — устраивали обычно обряды чествования и проводов русалок.

Эти обряды носили названия «водить русалку», «проводить русалку», «хоронить русалку», «прогонять русалку» и символизировали изгнание и уход русалок из мира людей. Главным персонажем ритуального действия была русалка, которую обычно изображали ряженые в антропоморфном или зооморфном облике. В роли русалок могли выступать девушки и

молодые женщины, а также молодые мужчины. Устрашающий облик и атрибуты «русалки» указывали на восприятие ее как представителя мира «нежити». Ряженные русалками закрывали лица, черня их сажей, надевая маски, распуская волосы. Особенностью костюма «русалок» была белая неподпоясанная одежда из грубой ткани или старые рваные рубахи, сарафаны. Кое-где костюм дополнялся зеленью и цветами. В Рязанской губернии атрибутами «русалки» были кочерга, верхом на которой она появлялась на улице, и помело в руке.

В некоторых местах русалку изображали в виде чучела. В Рязанской губернии в заговенье перед Петровым постом делали из тряпок куклу величиною с шестинедельного ребенка, намалевывали ей нос, глаза, рот, наряжали в платье. Сделав из досок гроб, клали туда куклу, покрывали кисеей и убирали цветами. Парни, девушки, молодые женщины несли гроб на берег реки; девушки рядились кто священником, кто дьячком, кто дьяконом, делали кадило из яичной скорлупы и пели: «Господи, помилуй!» Все шли со свечами из стеблей конопли, тростника, полыни. У реки «русалке» расчесывали волосы и прощались с ней, целуя ее. Одни плакали, другие смеялись. Заколов гроб, привязывали к нему камень и бросали в воду. После этого начинали петь песни и водить хороводы.

Широко был распространен обряд с ряженой русалкой в виде коня. Ее изображали один или два парня или мужика, встав друг за другом, положив на плечи жерди и накрывшись старой грубой тканью, иногда украшенной лентами и колокольчиками. Первый из них держал в руках палку с маской коня из соломы или тряпок, а в некоторых местах — с настоящим лошадиным черепом. Среди участников «вождения русалки» выделялся муж-чина-«погонщик», одетый в ветхий женский костюм, состоящий из рубахи и поневы; а его лицо закрывала специально изготовленная черная глиняная маска.

Ритуальное изгнание русалок устраивалось обычно вечером, ближе к полуночи. Традиционно, проведя «русалку» по всему селению, ее выпроваживали за околицу: в ржаное поле, к лесу или реке. Центральным действием «проводов» было шествие многочисленных жителей в праздничной одежде вслед за «русалкой», ряженой или в виде чучела. Участники процессии стучали заслонками и косами; при этом женщины то причитали, то пели веселые плясовые песни и смеялись.

В ходе обряда «русалки» проявляли свою агрессивную природу. В Тамбовской губернии мужчины, переодетые в торпища, прятались в ржаном поле, а когда шествие приближалось к ним, они, изображая русалок, неожиданно выскакивали из засады и бросались на девушек и

женщин, стараясь ударить кнутом, а затем начинали преследовать убежавших. В Рязанской губернии на собравшуюся толпу набрасывалась сама ряженая русалка, резко развернувшись, как только ее подвели к полю. Схватив кого-нибудь, она принималась щекотать «жертву», затем, внезапно оставив ее, накидывалась на следующую. На Орловщине две девушки-«русалки» незаметно подбирались к месту гуляния молодежи и вторгались в него. Собрание с криками: «Ах, русалки идут!» — бросалось врассыпную, а «русалки» ловили девушек и парней и щекотали до слез. «Русалка-конь» во время шествия метался во все стороны, разгоняя и давя народ, пугая тех, кто сидел около своих домов и не участвовал в обряде. Поведение «русалок» разных типов, их гримасы и шутки вызывали общий смех и хохот.

В долгу у «русалок» не оставались и люди. В Рязанской губернии вышедшие на улицу жители нападали на ряженных русалками девушек с криком: «Гони русалок!», вынуждая их бежать к границе с соседней деревней. Тульские крестьяне бегали по полям, махая помелом, как бы отгоняя воображаемую русалку и громко крича: «Догоняй, догоняй!» Участники процессий для выпроваживания «русалки» гремели трещотками, били в заслонки и тазы, щелкали кнутами, а выйдя за пределы селения, стреляли из ружей холостыми патронами.

Изгнанные девушки-«русалки» какое-то время прятались в жите, в соседней деревне или в лесу, а затем, разоблачившись из обрядовых костюмов, возвращались домой. «Русалка-конь» на глазах публики валился на бок, задирая вверх ноги, изображая смерть. Ряженые скидывали с себя маску с пологом, которые участники «проводов» бросали в реку, или, разбив и разорвав на части, раскидывали по сторонам. Череп лошади «погребали» — бросали за деревней в яму, где и оставляли до следующего года. С соломенной или тряпичной куклой поступали по-разному. В Саратовской губернии чучело оставляли в поле на меже, а в Рязанской — сжигали на костре или разрывали на куски и разбрасывали.

В народной среде обязательность проведения обряда «проводов русалки» объясняли желанием вовремя избавиться от этих опасных существ. Так, воронежские крестьяне считали, что, если не бросить в поле «русалку», «то русалки всю лету будут тра-щать (стращать, пугать)». Вместе с тем ритуальное растерзание, сжигание или просто оставление чучела русалки в ржаных полях способствовало, по народным представлениям, лучшему росту хлебов.

«Проводы русалки» сопровождалась или завершалась еще одним важным ритуальным действием: участники обряда обливали друг друга

водой. Это могло происходить во время шествия с «русалкой» и после него, уже на гулянии с хороводами, песнями и плясками. В саратовской традиции обливание осмыслялось как призывание дождя в летний период. Но, кроме того, общеизвестно, что обливание водой, равно как и купание, и перепрыгивание через огонь, в традиционной культуре всегда связывалось с идеей очищения, особенно тех, кто участвовал в ряженье. Действительно, завершающим актом «проводов русалки» кое-где в Рязанской губернии было обязательное перепрыгивание участников обряда через костер, на котором сгорало чучело русалки. Здесь считали, что каждый перескочивший через огонь получал защиту от болезней, злых духов и колдунов. В Тульской губернии существовал обычай непременно омовения в реке на рассвете, после совершения обряда. Этот обычай местные жители связывали со снятием запрета на купание после ухода русалок.

В русском фольклоре нередко встречается мотив возвращения девушки, ставшей русалкой, в человеческий мир. Обычно мифологические рассказы повествуют о том, что при попытке вернуться русалка обращается к людям:

говорили, что мать у них прокляла дочь. Ночью нельзя было ругаться, а она прокляла. Она оборотилась русалкой. Я иду однажды вечером, а она стоит у угла дома и кричит: «Андрей, надень мне крест!» Я думаю, с себя сниму крест, а ей надену. Подхожу, а она в овраг бежит и меня за собой тащит. Я думаю: «Ну нет, в овраг я не пойду». А она так и осталась русалкой.

Чаще же в быличках подмененную в детстве девушку, ставшую русалкой, в невестином возрасте спасают именно накидыванием на ее шею креста, и она остается жить с людьми. По украинским поверьям, русалки в Духов и Троицын день просят себе святого крещения.

### **Шуликуны**

На Русском Севере и у русских в Сибири к сезонным относятся также мелкие демонические существа — шуликуны. По народным поверьям, они появляются из воды в канун Рождества на период Святков, а исчезают в Крещение, скрываясь в воде. В Сибири считали, что шуликуны вылезают также после водосвятия из крещенской иордани, а позднее туда же возвращаются.

В некоторых местных традициях происхождение шуликунов, как и

русалок, связывалось с идеей неправильной смерти. Так, в Вологодской губернии полагали, что шуликуны — это проклятые или погубленные матерями дети, которые до времени находятся у нечистой силы, а на Святки выходят погулять.

По сути шуликуны — это маленькие водяные чертенята. В разных местах их названия несколько различались: «шуликуны», «шиликуны», «шулюкуны», «шалыханы», «шишкуны». Мнения исследователей о происхождении этих именовании разнятся. Одни ученые считают, что они восходят к древнеславянскому слову «шуй», означающему «левый, плохой, нечистый», то есть несущему комплекс значений, соответствующих в мифологическом мировосприятии признакам нечистой силы. Другие специалисты возводят эти именовании к иноязычным словам: татарскому «шульган» — «злой дух, подводный царь, пасущий под водой бесчисленные стада скота», тюркскому «шулюк» — «пиявка» и некоторым другим.

В поверьях шуликуны воспринимались как маленькие человечки, ростом с кулачок, иногда чуть побольше, у которых голова имеет заостренную форму, а изо рта пышет огонь. В некоторых местностях полагали, что своими острыми головами шуликуны пробивают лед, чтобы выбраться на землю. Кое-где считали, что у этих демонологических существ нет пяток, что сближает их с образом черта, которому приписывали такой «нечеловеческий» признак, как отсутствие пяток, и зачастую называли «беспятым». Сибирские же «шишкуны», по поверьям, имеют конские ноги. Шуликунов, этих маленьких демонов, узнавали и по одеянию: согласно мифологическим рассказам, они носят белые самотканые кафтаны с кушаками или пеструю одежду, а на голове — остроконечные шапки.

О причастности шуликунов к «иному» миру свидетельствует тот факт, что на Русском Севере и в Сибири этим словом называли также святочных ряженных, во внешнем облике которых были очевидны признаки покойника: белая одежда, лицо, покрытое белой глиной или углем, репьяные зубы во рту. Образы шуликунов-демонов с шуликунами-ряженными сближал головной убор: последние надевали на голову остроконечный колпак из бересты.

В народных поверьях прослеживается связь шуликунов не только со стихией воды, но и со стихией огня. С пышущим огнем изо рта они бегают по улице, держа в руках сковородку с горячими угольями или железный каленый крюк, которым хватают людей, чтобы сжечь. Кое-где даже их воображали ездящими не только тройке лошадей в железных санях, но и в



железных ступах, а также на «каленных» печах. Кроме того, в Вологодской губернии с печью связывалось появление шуликунов на земле: крестьяне полагали, что эти демоны — младенцы, которых на Святках рождает кикимора, и новорожденные вылетают через печную трубу на улицу, где пребывают до Крещения, а затем уходят в воду.

Мифологические рассказы повествуют, как правило, не об одном, а о многих шуликунах. Действительно, по поверьям, они всегда живут и ходят по деревням артелями. Поселяются они обычно в заброшенных строениях, но могут проникнуть и в избу, если хозяйка не испечет креста из хлеба. В таком случае их бывает очень трудно выжить из избы. В Пермской губернии рассказывали, что шуликуны на Святки толкуются ватагами на перекрестках дорог или около прорубей. Иногда их можно увидеть и в лесу.

По отношению к человеку шуликуны выступают как мелкие пакостники. Они дразнят подгулявших пьяных мужиков, кружат их и толкают в грязь или сугроб, иногда не причиняя никакого серьезного вреда. В Тобольской губернии ленивой пряже, которая до Святков не успела сделать свою работу, говорили: «Шу-ликун утащит кудельку!», а подчас, что утянет и ее саму. Во многих местах верили, что шуликуны похищают вообще все оставленное в избе или амбаре без благословения: и вещи, и съестные припасы. Несмотря на общую специфику деятельности шуликунов как мелкого вредительства, людям все же известны рассказы и о том, что они могут заманить человека к проруби и утопить в реке. В некоторых местах рассказывали, что они своими острыми шапками долбят лед и пихают человека в воду.

По поверьям, ночами шуликуны бегают по деревне и заглядывают в окна, пугая детей. Поэтому ими взрослые часто стращали детей, если те плакали ближе к ночи или хотели куда-нибудь уйти далеко от дома. Обычно в таких случаях говорили:

«Спи, а то шуликуны придут». В сибирских деревнях детворе наказывали: «Не ходи в лес — шуликун пымает».

Согласно народным приметам, попадание шуликунов на глаза людям — это плохое предзнаменование и сулит несчастливый год. Защитным средством от них служило крестное знамение. На Русском Севере и в сибирских деревнях от шуликунов избавлялись в Крещение, завершающее святочный период. Парни и молодые мужчины в этот день скакали на конях по всему селению, ударяя во всех закоулках кнутами крест-накрест, чтобы выгнать нечистую силу, а также «давили» шуликунов копытами лошадей на льду, прямо около иордани. С этой же целью деревенские жители устраивали катания на санях вокруг селения и на реке.

Практически аналогичными шуликунам персонажами в Вятской губернии были так называемые «куляши», или «кулиши». Это тоже маленькие водяные чертенята разных цветов, выскакивающие из воды во время крещенского водосвятия. Их название заимствовано из языка коми, у которых слово «kul» означает «злой дух». Кроме того, на время Святков, воспринимаемых в народе как особое время — «без креста», когда родившийся Христос еще не был крещен, — на земле, кроме шуликунов, появлялись близкие им святочные демоны. В Олонецкой губернии известен был «святке» — нечистый дух в облике человека или животного, который мог и добро совершить, но больше по своей оплошности, а мог нанести и вред, обычно по ошибке или неосторожности человека. К святке, как и к другой нечистой силе, обращались во время гаданий. Чтобы не было беды, следовало соблюдать все правила предосторожности. Так, в одном из мифологических рассказов святке губит девушек, которые, гадая в овине, сели на коровью шкуру, но, обводя ее магическим кругом, забыли очертить кончик хвоста. За этот-то кончик святке ухватился и стал волочить всех по овину так, что наутро гадающие девушки оказались мертвыми. В поверьях Калужской губернии подобными сезонными существами были «святочицы» — безобразные, поросшие длинными волосами духи, обитающие в святочный период в банях и неосвященных строениях. Святочицы не умеют говорить, а только поют без слов и пляшут. Они нападают в банях на девушек и мучают их, «колупая» тело. Спасти их можно, кинув бусы так, чтобы они рассыпались. Тогда святочицы, бросаясь подбирать бусины, забывают о своей жертве. Как персонаж, связанный с водной стихией, близок шуликунам также водяной.

## **Духи жилища и хозяйственных построек**

### *Домовой*

В мифологических представлениях домовой — домашний дух, хозяин и покровитель семьи, обеспечивающий благополучие ее жизни. В народном сознании домовой воспринимался как умерший предок, глава рода и его хозяин. Об этом свидетельствует, например, рассказ о происхождении домового, записанный в крестьянской среде довольно поздно, в XX веке:

Хозяин... <...> все слышит, что мы говорим. Дом охраняет. Домовой из тех, кто жил тут, — это душа чья-то, может, отец, мать или братья. Если

не уважить его — он и колотить будет, спать не будешь. Он хозяин надо всем

Согласно некоторым мифологическим рассказам, домовыми становятся умершие «неправильной» смертью.

Для домового в крестьянской среде существовало довольно большое число наименований, каждое из которых возникло на основе традиционных представлений о его природе, статусе, функциях, характеристиках, действиях. Так, одно из наиболее распространенных именований домового — «суседка», так как он жил с людьми в одном доме. К домовому часто обращались, называя его «господарем», «дедушкой», «кормильцем», «хозяином». Рассказывая о нем, звали «большаком». Все эти наименования отражают осмысление образа домового как старшего в доме, невидимого «хозяина» дома. В то же время названия типа «жировой черт», «лихой» подчеркивают его принадлежность к разряду демонологических существ, к нечистой силе. Многие из имен домового указывают на его местопребывание.



Алексей Макарович (Домовой). С. Коненков.

В народе считали, что в избе он обычно находится за печью или под нею, в голбце или в подполье: отсюда именования «запечник», «подпечник», «голубешник», «подпольник». Зачастую также полагали, что домовый может находиться во дворе, и называли «дворовым» или «хлевником». Во многих местах на Русском Севере произошло слияние мифологических образов домового и дворового. Обычно если они противопоставлялись друг другу, то домовый отвечал за пространство жилого пространства избы, а дворовой — за двор, где находились подсобные помещения, а также место для домашнего скота.

Ряд именовании домового обусловлен его поведением и действиями в отношении человека и домашних животных. Так, его часто звали «лизуном», поскольку, по поверьям, он зализывал волосы у хозяина дома и шерсть у скотины, которую любил. Ночью или в полдень он мог наваливаться на спящего человека и давить его, оставляя на теле синяки. Соответственно этому, его называли «гнеток», «гнётка», «намной», «выдавило». Об этом свойстве домового существует множество мифологических рассказов, вот один из них:

Гнётка мохнатый, волосы длинные, а мы не видали. Бывало, съедутся мужики работать, если не залюбит гнётка, всю ночь промучит. Меня гнёл, ни которо местечко не шевелилось. Ко-торо любит, кряхтит и двери открывает, которо не любит — гнетёт.

Еще одно именование — «доброхотушко» — свидетельствует о восприятии домового крестьянами как доброжелательного к человеку существа.

На Русском Севере полагали, что в том доме, где есть мужчины, домовый — тоже мужчина, если же в семье нет мужчин, а одни только женщины, то их домашней покровительницей является мифологическое существо женского пола — домовиха. Соответственно в народных поверьях они представлялись в мужском или женском облике.

Чаще всего домового воображали в виде маленького старичка, покрытого шерстью или волосами, или, наоборот, — большим стариком, ростом под потолок, в белой одежде. В Вятской губернии его представляли стариком с горящими глазами, в красной рубахе. Свойством домового, как и других мифологических существ, является оборотничество. Домовой, по поверьям, мог принимать облик любого из домочадцев, особенно отсутствующего или покойного. Нередко считали, что он повторяет облик хозяина дома или последнего умершего члена семьи. Иногда крестьяне рассказывали, что домовый может явиться даже тенью на стене. Нередко он мог показываться также и в виде животных: кошки, собаки, ласки, мыши,

змеи, ужа, жабы. Более того, один и тот же домовый-дворовой мог, по представлениям крестьян, менять облик: показываться то котом, то змеей. На Псковщине же верили, что днем домовый видится то как простая змея, то как змея с петушиной головой, а ночью он похож на хозяина дома. Исследователи считают, что в подобных верованиях нашли отражение архаичные представления о том, что души предков могут воплощаться в виде некоторых животных, и особенно — змеи.

Показательно, что, даже если домовый имел человеческие очертания, в его облике, как правило, проступали черты животного: шерсть на теле, косматые ладони, длинные когти и уши торчком. По поверьям некоторых мест, у домового только одно ухо. В народе полагали, что чем мохнатее домовый, тем в доме больше достатка.

Как правило, домовый невидим и проявляет себя различными звуками: стучит, скрипит, вздыхает, кряхтит. Его присутствие в доме заметно и по переставлению с места на место тех или иных предметов, а то и вовсе по пропаже вещей. Если домовый чем-то недоволен, то пугает людей, прячет вещи, шумит по ночам в подполе, бьет посуду, съедает все, что не спрятали или не благословили на ночь. Когда ему что-нибудь не нравится в домочадце, он может сделать ему на голове колтун так, что волосы уже ни за что не распутать. В некоторых местах рассказывали, что домовый своими проделками вообще может выжить семью из дома: Это у Харитоновны было. У них в доме все гремело. У них в доме дедушко-то всю одежду закрутил: догадывайся, что уйдешь из дому-то. У них вся семья вымерла, а дом-то на другое место перенесли. Чтобы увидеть домового, нужно, согласно традиционным представлениям, надеть на себя хомут или просто посмотреть сквозь него или через поставленную вертикально борону. В северных губерниях «суседку» пытались увидеть, заглядывая в печь или спустившись во дворе на три ступени, нагнувшись вниз и смотря между ног. Саратовские крестьяне верили, что увидеть домового можно на Пасху, но увидевший его долго не живет. В Тульской губернии полагали, что увидевший домового будет болеть шесть недель. Распространено было поверье, что домового можно увидеть с помощью четверговой свечи, принесенной в зажженном виде из церкви в дом.

Излюбленными местами домового, кроме печи, считались красный угол, подполье, клеть, чердак, порог. Кое-где были убеждены, что он обитает под веником, который обычно находился около порога. Известны были не только пространственные пристрастия домового. Крестьяне считали его любимым спутником кота или кошку. При этом в домах старались держать котов той масти, которая угодна домовому. В поверьях

ему также сопутствует лошадь. Согласно мифологическим рассказам, основное занятие, за которым его застают люди, — это кормление лошадей и уход за ними. Неслучайно в некоторых местностях в качестве хорошего подарка для домового служила старая монетка с изображением лошади или св. Георгия на коне.

По традиционным представлениям домовый охраняет дом, семейный очаг, все хозяйство и скотину. По ночам он осматривает всю усадьбу, сторожит дом от воров. В некоторых местностях крестьяне были уверены, что домовый выполняет и хозяйственные работы: поддерживает огонь в печи, прибирает в доме, сушит зерно, ухаживает за скотиной. Он также строго следит за порядком в семье: чтобы домочадцы жили мирно и не ссорились, чтобы все соблюдали предписанные традицией нормы поведения и запреты. Согласно мифологическим рассказам, домовый присматривал, например, за тем, чтобы домочадцы работали и отдыхали вовремя, и если вдруг замечал какое-нибудь нарушение, то давал знать об этом:

Одна старуха рассказывала: «Я шла сей год ночью, не вовремя поила скотину. Люди уж спать стали ложиться, а я пойду скотину поить. Раз прихожу, а он на яслях сидит и говорит: «Неужели тебе, Марфа, некогда днем прийти?» Я, говорит, гляжу: как будто мой дедко. Такой лохматый сидит. Я и подумала: «Дед-ко у меня остался на лежанке лежать. А с чего он сюда пришел?» Двери раскрыла — сидит на яслях. Я после этого больше не ходила ночью скотину поить. Надо вовремя все делать». Вместе с тем в народе существовало твердое убеждение, что без домового не может стоять ни один дом. По поверьям, если домовый вдруг покинет жилище, то в нем пойдут несчастья одно за другим: падеж скота, болезни и смерть домочадцев.

В традиционном сознании образ домового был тесно связан с домашним скотом. Крестьяне видели в нем защитника скотины, обеспечивающего ее здоровье, силу и плодовитость. К нему обращались с просьбой о ниспослании скотине благополучия:

«Домовишко-дедушка, всех пой, корми овечушек и ладь ладно, а гладь гладко и стели им мягко». С подобной просьбой обязательно обращались не только по случаю, но и в дни начала и завершения сезона пастьбы.

Согласно многочисленным мифологическим рассказам, домовый избирателен к скотине. Если, случалось, что животное ему не по нраву, «не по шерсти» — неподходящего цвета, то оно никогда не приживалось в хозяйстве. Более того, домовый мог известить несчастную скотину. Не пришедшаяся ко двору корова или лошадь обыкновенно узнавалась сразу:

она постоянно кричала, как голодная, даже если на самом деле была полностью обижена. Со временем бедное животное худело, становилось невеселым. Это крестьяне объясняли тем, что домовый-дворовой не дает нелюбимой животине даже дотронуться до корма. Если домовый невзлюбит овцу, то каждую ночь вплетает ей вокруг ног солому, спутывает шерсть. Животных, что не по нраву, домовый «загоняет» до пены, катаясь на них во дворе всю ночь, забивает под ясли, спутывает хвосты и гривы. В Архангельской губернии в таких случаях, чтобы умиловать недовольного скотиной «хозяина», во дворе во все углы лили молоко. В некоторых местах для усмирения домового окуривали дом и двор подожженной медвежьей шерстью или обводили вокруг строения живого медведя, махали во дворе липовой палкой, втыкали нож над дверью, чертили мелом кресты на притолоке, окуривали скотину ладаном, кропили везде святой водой. Но по большей части неудобную животину старались продать. Все было иначе, когда животное было по вкусу домовому. По народным поверьям, ему нравится масть, соответствующая тону его волос. Чтобы узнать это, кто-либо из домочадцев оставался на ночь в хлеву и высматривал сквозь проемы в бороне домового, примечая цвет его волос. Получив скотину себе «в масть», домовый холил ее: поил и кормил, чистил, заплетал в гриве косички, как человеку никогда не заплести. По мнению крестьян, эти косички расплести нельзя, иначе домовый разгневется.

Вообще же, чтобы новой скотине было хорошо, при вводе ее во двор молились, поворачиваясь к каждому углу. Чтобы домовый полюбил животное и хранил его, во все четыре угла хлева клали посоленные ломти хлеба со словами: «Хозяин-хозяюшко, вот тебе хлеб, да соль, да добрый живот: пой да корми, да нас животом дари».

Домовой очень сердился, если хозяева скотины были невнимательны к ней. Если они «неровен час» позволят себе в сердцах обругать животное нечистым, то дворовой в наказание хозяевам «отмахивает» скотину, то есть отгоняет ее от двора. Скотина как будто забывает свой хлев, отбивается от стада и забирается в чащу. Если «отмахнутой» скотине приходится ночевать в лесу, то ей, по поверьям, ничего не грозит, так как и здесь домовый оберегает ее от всякого хищного зверя. Зато хозяева напрасно стали бы искать «отмахнутое» животное: домовый, рассердившись, не показывает им скотину, хоть бы она и находилась рядом с ними в одном шаге.

Иногда домашние животные страдали от домового, казалось бы, по непонятным причинам. Кое-где это объясняли «переходом» — шуткой домового, когда скотина случайно попадает на постоянные или



излюбленные пути, по которым он ходит. «Переход», как говорили крестьяне, заключается в том, что домовый, осердившись, спихивает скотину со своего хода, больно ударяя ее. «Переход» обычно узнавали по крови, подтеке или ссадине на несчастном животном. В Ярославской губернии его лечение в таком случае называлось «прощанием» и состояло в том, что хозяева в продолжение 9 или 12 зорь становились на повети лицом к востоку и трижды произносили заговор: «Хозяин-батюшко, прости живота, чем он тебе досадил!» После каждого заговора дули и плевали через правое плечо. Нечто подобное «переходу» случалось иногда и с людьми. Кое-где полагали, что на печи домовый обычно располагается, вытягиваясь вдоль; чтобы ему не досаждать, следует на печь ложиться только поперек, иначе его можно ввергнуть в гнев.

Явление и некоторые действия домового воспринимались в крестьянской среде как предсказания будущего. Чаще всего считали, что домовый показывается в хлеву — к беде. Местами считали, что если домовый виден идущим впереди человека, то последнему грозит смерть, а если он идет сзади — то беда. Широко было распространено поверье, что увидеть домового в шапке хозяина дома — к его смерти. Реже и не везде явление домового рассматривали как предвестие не только смерти, но и других важных событий в жизни человека — перед свадьбой, перед войной. Предрекая печальные события, домовый также плачет, воет, хлопает дверями, мяукает, оставляет синяки на теле домочадцев, притрагивается холодной рукой. Если домовый стучит в окно — к пожару, прыгает в дневное время с чердака — к беде, если вдруг начинает слишком усердно ухаживать за скотиной — к падежу. К хорошим же поворотам судьбы он пляшет или смеется в клетки, гладит человека теплой мохнатой рукой. Крестьяне считали, что домовый, если захочет, может помочь избежать несчастья: предотвратить пожар, вовремя разбудив хозяина, или спасти скотину, вовремя вызвав хозяйку во двор. К домовому как предвестнику обращались с гаданием, когда он давил человека. В такой момент ему следовало задать вопрос: «К добру или к худу?» Если к добру, домовый ответит, к какому добру, а если к худу, только скажет: «К ху... к ху...». Верили также, что если домовый давит мохнатой рукой, то к добру, а если голой — к плохому.

На Русском Севере считали, что домовый имеет семью, которая повторяет состав живущей в доме семьи и ее уклад. Женой домового называют «домовиху», или «домаху», и иногда — кикимору; однако, бывает, они выступают как самостоятельные мифологические персонажи, близкие по значению и функциям домовому, но воплощенные в женской

ипостаси. По народным поверьям, домовый по ночам ходит к женам и вдовам, тоскующим по своим мужьям. Согласно многочисленным мифологическим рассказам, домовый может жениться на проклятых и тем самым отсуленных ему девушках, которые исчезают из дома и невидимо для людей живут в подполье. Встречаются также представления о том, что домовый, как и некоторые другие демонологические существа, может воровать человеческих детей, особенно проклятых родителями. По поверьям, в доме, где есть некрещеный ребенок, нельзя гасить огонь ночью, а то «хозяин» заберет его к себе. О том, что у домового есть дети, свидетельствует приговор, который произносили при вводе в хлев новой скотины: «Дедуш-ко-домовеушко, вот тебе дар Божий, скотинка. Корми сладко, стели местушко гладко, сам не обижай и детям не давай».

Крестьяне уважительно относились к домовому. Неписанные правила гласили, что прежде, чем зайти в хлев, следует кашлянуть и уж затем открыть дверь; зайдя же внутрь помещения, нужно было уже молчать. Все это делалось для того, чтобы не помешать домовому или не увидеть его. Учтивость по отношению к домовому проявлялась в приношении ему подарков по случаю или по праздникам: на Рождество, под Новый год, перед Великим постом, в Чистый четверг. Кроме того, в традиции существовали дни, непосредственно связанные с почитанием домового. В день Ефрема Сирина (10 февр. ст. ст.), который считался именинами домового, ему на загнетке печи оставляли кашу и просили заботиться о скотине. Были дни, когда домовый проявлял особое беспокойство, что могло отражаться на жизни домочадцев. Так, в день Иоанна Лествичника домовый, по поверьям, праздновал приход весны и бесился, сбрасывая шкуру. На Новгородчине считали, что домовый бесится перед Петровым днем. Во всех этих случаях его старались умиловить, поднося гостинцы. Наиболее распространенными подарками были хлеб, овечья шерсть, цветные лоскутки, мишура. В Смоленской губернии хлебную горбушку аккуратно обворачивали в кусок ткани, прошитый красной ниткой, и относили в сени или на перекресток, где и оставляли с поклоном на четыре стороны и молитвой. В Тамбовской губернии хлеб и блины для домового помещали под застрехами, а на Вологодчине — крашеные яйца клали на печной столб. Кое-где на Русском Севере угощение — корочку от каши, а по праздникам горшок с круто посоленной кашей — оставляли в подпечке. Курские крестьяне после каждой вечерней трапезы старались оставлять на ночь на столе еду для домового. Кое-где с домовыми даже христосовались на Пасху, кладя яичко в блюдечко со словами: «Дворовой батюшка, дворовая матушка со своими малыыми детушками, Христос воскрес!»

Домовой был единственным мифологическим существом, которое крестьяне в случае переезда в новый дом обязательно звали с собой. В Архангельской губернии обряд приглашения и перевоза домового выглядел следующим образом. Около входа в подполье клали старый лапоть и кликали: «Хозяин домовый, пойдем со мной в новый дом!» После этого лапоть несли в новый дом, считая, что в нем переезжает домовый. За первым же обедом первый отрезанный кусок хлеба закапывали в правом углу под избой, призывая домового войти в новый дом. В некоторых других местах домового перевозили на помеле или хлебной лопате. Чтобы в новом доме было покойно, после переезда пекли специальную шаньгу, обходили с ней вокруг дома, клали на лопату и в подпечек, и говорили: «Дедушко-доманушко, бабушка-доманушка, я гостинец вам кладу. Вы меня не гоните и не браните, я жить пришла, ночевать пришла, вековать пришла. Меня из дому не гоните, лучше кормите».

Бывали случаи, когда домового забывали позвать с собой. Это было чревато для жильцов, которые въезжали в дом с оставленным «хозяином»: старый и новый, прибывший со своими домочадцами, домовые не могли поладить, что вело к постоянному грохоту, стонам, швырянию и ломанию предметов в доме. Такая обстановка в избе изнуряла новых жильцов, пока они не догадывались, в чем дело. Чаще всего обращались к старым хозяевам с просьбой забрать своего домового к себе, и те осуществляли обряд его перевоза. Оставленного или напущенного чужого домового или своего, но сильно разгулявшегося, знающие люди смирляли разными способами. В Вологодской и Нижегородской губерниях били метлой по стенам хлева и избы с особыми приговорами. На Новгородчине и в Олонецкой губернии для пуганья домового использовали новую плетку с тремя хвостами или особый веник. Вологодские крестьяне в надежде усмирить домового тыкали вилами по нижним венцам строения. В Оренбуржье считали, что чужого домового, мешающего жить, можно выгнать, водя внутри дома по углам мужскими штанами. Согласно поверьям, домовый должен был уйти. Оберегом от чужого домового в некоторых местностях считали венки, сплетенные на Троицу; их обычно развешивали в хлеву.

Чтобы предотвратить проказы своего домового в хозяйстве, в конюшне помещали медвежью голову, убитых птиц — ястреба или сороку; под домом закапывали череп козла. Если домовый мучил скотину, хребты животных и углы в хлеву намазывали дегтем. Для кур в качестве оберега от шалостей домового использовали камень с природным отверстием, называемый в народе «куриным богом», старый лапоть или горлышко от

старого разбитого кувшина.

Кое-где считали, что домовой — единственное демонологическое существо, которое не боится молитвы. Зато во многих местах крестьяне были убеждены, что против развоевавшегося «суседки» с успехом можно использовать крестное знамение, а также матерную брань. По поверьям населения Оренбуржья, боится он и людей, которые являются крестными. В случае если домовой наваливается на человека и душит, стоит только позвать: «Крестная!», и он тут же пропадет. Однако во многих деревнях до сих пор помнят и запреты, связанные с представлениями об этом мифологическом персонаже. Согласно народной традиции, всех животных, в образе которых, по мнению крестьян, мог появляться домовой, запрещалось убивать в пределах дома и двора: это могло привести к падежу скота и даже смерти людей. Чтобы не нажить неприятностей, рассердив домового, женщины соблюдали запрет выходить из дома с распущенными волосами, в ночное время работать или кормить ребенка, ложиться спать без ужина. Домовой любит мир и согласие в семье, поэтому, чтобы избежать его недоброжелательства, нельзя ругаться дома и во дворе.

Когда в новый дом входили или приводили купленную скотину, говорили:

Дедушко-доможирушко,  
Да бабушка-домованушка,  
Пустите нас. Пой, корми сытёхонько  
Води светлёхонько. Не мори.

***Кикимора***



Кикимора лесная. С. Коненков.

Кикимора — персонаж, свойственный в основном севернорусской мифологической традиции. Ее представляли домовою хозяйкой и иногда — женой домового.

Имя этого персонажа состоит из двух частей: «кик» и «мора». Одни исследователи считают, что первая часть, возможно, происходит от глагола «кикать» в значении «кричать, плакать, причитать». Другие же возводят ее к древнему балто-славянскому корню кик- / кык- / кук-, содержащему значение горбатости, скрюченности. Вторая часть слова «кикимора» — «мора», а также близкое ему в славянских языках слово «Мара» мот быть именами самостоятельного мифологического персонажа, тоже домашнего духа, и восходят к общеславянскому корню морь-, означающему «смерть». В местных огласовках имя кикиморы могло звучать как «шишимора». Это слово ученые связывают с глаголом «шишить», существующем в народных говорах и имеющим значение «копошиться, шевелиться, делать что-то

украдкой». Нельзя не отметить, что смысловые оттенки всех приведенных корней и слов соотносятся с соответствующими характеристиками образа кикиморы в традиционных представлениях.

В мифологических рассказах кикимора предстает уродливой, сгорбленной старухой, в лохмотьях, неряшливой, с распущенными волосами. Довольно часто ее изображали в бабьем кокошнике на голове. На Вологодчине и в Ярославской губернии кикимору представляли в образе крохотной женщины или старушки. Вологодские крестьяне считали, что кикимора так мала, что, опасаясь быть унесенной ветром, никогда не появляется на улице. В Восточной Сибири кикимору представляли в виде нагой девушки с длинной косой.

В некоторых местах Олонецкой, Новгородской и Вологодской губерний существо, подобное кикиморе, называли «марой», «мокушей» или «мокошей». Ее воображали в виде женщины с большой головой и длинными руками. На основе имени мокоши и причастности ее к женским работам исследователи полагают, что в ней можно видеть трансформированный образ древнеславянского божества Мокоши. В некоторых местностях был известен также образ запечельницы, или запечельной мары, который, как и мокоша, был близок по своим характеристикам кикиморе. Запечельницу тоже представляли в виде старухи, в сарафане и бабьем головном уборе, иногда — с непокрытой головой и распущенными волосами.

Происхождение кикиморы в народном сознании связывалось с представлениями о «неправильных» покойниках. Согласно поверьям, она появляется в домах, построенных на «нехорошем» месте: например, на меже, где захоронен «нечистый» покойник. Кое-где полагали, что кикиморами становятся дети, умершие некрещеными. В Вятской губернии и Поволжье среди крестьян бытовало мнение, что кикиморы — это неотпетые покойники или проклятые люди. Известно также народное представление о кикиморах как детях, похищенных или обмененных нечистой силой. А иногда считалось, что кикиморы появляются от любовной связи девушек с нечистым в образе огненного змея.

В крестьянской среде существовало поверье, что в строящийся дом кикимору могут запустить плотники или печники, которые остаются недовольны вознаграждением хозяев. В таких случаях они изготавливали из щепок и лоскутков кукольное изображение кикиморы и закладывали его за матицу с особым приговором. В одном мифологическом рассказе повествуется о том, как может мерещиться в доме от «насаженной» кикиморы:

У нас три чуда было. Вот в этой избе. Заяц бегал, бык, собака и поросенок. Хозяйка ушла за дровами, а в избе поросенок. Она пришла — он на лавку, на стол, везде. А потом в этом доме стала маячить собака. А то двери раскроются. Вдруг все двери — раз — все открылись. А потом что? Стали искать — куколка завязана: будто как платочек личико — или, как сказать? — мордочка перевязана. Сожгли эту куколку — маячить не стало.

Появление кикиморы в доме или хозяйственных постройках считалось плохим предзнаменованием: крестьяне верили, что она будет вредить в хозяйстве и досаждать домочадцам. В рамках крестьянского хозяйства кикимора, согласно поверьям, может обитать в хлеву, во дворе, в курятнике, на чердаке. В северных и восточных губерниях у русских полагали, что она может находиться в пустых постройках, в бане. Но чаще всего ей приписывают местопребывание в доме, за печью или в подполе.

В обычное время кикимора и подобные ей существа невидимы. В Вятской губернии рассказывали, что кикимора, оставаясь невидимой, может проявлять себя голосом: требовать, чтобы неугодные ей жильцы убирались из дома, а также действиями: бросанием предметов, битьем посуды. Домашний дух, мокоша, иногда издает звуки, как будто щелкает веретеном по косяку двери.

Днем кикимора сидит за печкой или в подполе, и ее не видно. По поверьям, она старается не попадать на глаза людям из опасения, что на нее могут накинуть нательный крест, и тогда она останется недвижима. Ночью же кикимора выходит из своего убежища проказить. Она растворяет двери, перебегает из комнаты в комнату, топают, стучит посудой, кидается из подполья луковицами, мешает спать детям. Кикимора очень любит позабавиться с веретенами, прялкой и начатой пряжей.

Этот домашний дух, связанный в первую очередь с печью и с домашним хозяйством, по народным представлениям, имеет отношение к такой женской работе, как прядение. Считается, что ее любимое место для «работы» — правый от входа угол рядом с печью, куда обычно сметают сор со всей избы. Крестьяне рассказывали, что когда кикимора прядет, свист от веретена раздается по всей избе. Особенностью кикиморы, когда она сидит или прядет, является то, что она постоянно подпрыгивает на одном месте. Кроме того, в народе говорили, что кикимора прядет нитки наоборот, в другую сторону, чем обычно это делают люди. При этом она путает, мусолит и рвет пряжу. Во многих местностях считали, что таким образом кикимора, а также и мокуша, и запе-чельница специально вредят тем, кто после работы оставляет пряжу неубранной, а прялку без благословения.

По народным поверьям, работу, до которой дотронется кикимора,

хозяйке после трудно закончить: клочок кудели придется прясть целый день; если же она потрудится над недошитой рубашкой, то ее и за неделю не удастся закончить — придется все время распарывать и шить заново. Известно, что кикимора шьет неровно и сама никакую работу до не доводит конца. Неслучайно существует пословица: «От кикиморы рубахи не дождешься». Ленивым девушкам в связи с этим же представлением раньше говорили: «Спи, девушка: кикимора за тебя спрядет, а мать выткет».

В некоторых местах Олонецкой, Новгородской и Вологодской губерний крестьяне считали, что близкая кикиморе мокуша по ночам стрижет овец и прядет шерсть, а если остается недовольной, то отстригает немного волос и у самих хозяев дома.

Согласно мифологическим рассказам, кикимора очень не любит ленивых хозяек. Она всячески старается им насолить: тормозит маленьких детей так, что они ночью плачут, пугает подростков блеском своих выпученных глаз и рожками на голове, портит хозяйственную утварь и прядево. И напротив, как и другие домашние духи, кикимора благоволит к хорошим хозяйкам, умелым и старательным. Чтобы им облегчить работу, она баюкает по ночам маленьких детей, перемывает посуду, устраивает так, что тесто хорошо всходит и пироги выпекаются пышные. Незадачливой хозяйке, чтобы добиться покровительства кикиморы, приходится найти в лесу горький корень папоротника, настоять его на воде и перемыть ею все кринки и горшки. По поверьям, кикимора очень любит папоротник, и за оказанное ей внимание может оставить женщину в покое.

Кикимора считалась злым и вредным духом для домашних животных и птицы. Так, в Вологодской губернии был записан мифологический рассказ о том, как кикимора мучила лошадь:

Повадилась кикимора у мужика ездить по ночам на кобыле и, бывало, загоняет ее до того, что оставит в яслях всю в мыле. Изловчился хозяин устеречь ее рано утром на лошади:

Сидит небольшая бабенка, в шамшуре, и ездит вокруг яслей.  
Я ее по голове плетью — соскочила и кричит во все горло:

Не ушиб, не ушиб, только шамшурку сшиб.

В Новгородской губернии рассказывали, что кикимора может безобразно подстричь овец. А в некоторых местностях, считали, что она живет в курятнике и выщипывает курам перья. Чтобы кикимора не вредила птице, под нашеством для нее привешивали яркие лоскутки кумача,



горлышко от глиняного умывальника или камушек с природным отверстием, который в народе называется «куриным богом».

Проделки кикиморы в крестьянском хозяйстве доставляют домочадцам в основном неприятности. Подчас она даже может выжить людей из избы, о чем свидетельствует вятский мифологический рассказ:



Кикимора. И. Билибин.

В Сарапульском уезде Вятской губернии во вновь построенном доме оказалась «кикимора»: никого не видно, а человеческий голос стонет; как ни сядут за стол, сейчас же кто-то и скажет: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!», — а не послушают — начнет швырять с печи шубами или с полатей подушками; так и выжила кикимора хозяев из дому. По традиционным представлениям кикимора может выступать в роли предвестницы, чаще всего плохих событий в семье. Во многих местностях на Русском Севере считали, если кикимора покажется, например привидится с прялкой на

передней лавке, это к смерти кого-либо из домочадцев. Когда она выходит из подполья или плачет — тоже к несчастью. В вологодских деревнях существовало поверье, что перед бедой у девушки-кружевницы кикимора начинает со стуком перебирать коклюшки, подвешенные на специальной подушечке для кружевоплетения. Реже кикимора или близкие ей мифологические персонажи своим появлением предвещают добро. В Архангельской губернии, например, считали, что если доможириха, схожая с кикиморой, покажется сидящей за ткацким станком, то это к прибыли. Об этом повествует мифологический рассказ:

Вот я раз ночью выйтить хотела, встала, смотрю месяц светит, а на лавки у окоска доможириха сидит и все прядет, так и слышно нитка идет: «дзи» да «дзи», и меня видала, да не ушла. А я сробела, поклонилась ей да и говорю: «Спаси Бог, матушка!»

А потом вспомнила, как меня мать учила относ делать. Взяла шанечку да около ей и положила. А она ницего — все прядет. А собою как баба, и в повойнике. И много у нас тот год шерсти было

Избавиться от кикиморы очень сложно. Правда, как и в случае с другими мифологическими существами, от нее можно защититься, произнеся молитву, Божье имя, или, напротив, — матерную брань. Одним из действенных способов отвязаться от кикиморы считалось обвязывание использующейся в семье солонки можжевельником: по поверьям, в этом случае кикимора не сможет брать из нее соль и солить хлеб своему мужу-домовому. Чтобы кикимора не мучила кур, согласно одному из лечебников XVIII века, под шесток следовало положить верблюжью шерсть и ладан. Изгнать это вредное создание можно было, окропив дом святой водой. Для избавления от кикиморы существовали также заговоры. В Южной Сибири ее выпроваживали из дома в день Герасима Грачевника (17 марта ст. ст.) с особым приговором: «Ах ты, гой еси, кикимора домовая, выходи из горюни-на дома скорее, не то задерут тебя калеными прутьями, сожгут огнем-полымем и черной смолой зальют». «Насаженную» кикимору можно было уничтожить, лишь обнаружив ее изображение в виде куклы.

В Вологодской губернии считали, что кикиморы во время Святков рожают своих детей, которыми являются шуликуны. Шуликуны вылетают из дома через трубу на улицу, где находятся до Крещения.

В некоторых местах Вологодской и Новгородской губерний бытовали представления о кикиморах как сезонных мифологических существах: здесь считали, что они появляются только в Святки или даже только, одну ночь перед Рождеством. Возможно, с этими представлениями был связан местный обычай на Святки рядиться кикиморами. Ряженные, чаще всего это

были старухи, приходили на святочные игрища в образе этих мифологических существ: они надевали рваную одежду, брали большую палку, изображающую веретено, садились на полати, свесив ноги вниз, и «пряли», «показывая пример» девушкам. Если же те смеялись над ряжеными старухами и хватали их за ноги, «кикиморы» били их палкой-«веретеном».

В поверьях XIX века и более позднего времени образ кикиморы в значительной степени утратил свои специфические черты; кикиморами в народе могли уже именовать разнообразных опасных для человека персонажей.

### ***Баенник (банник)***

В мифологических представлениях русских баенник выступал как хозяин бани. Несмотря на то что баня служила для человека в первую очередь местом для мытья и стирки, в народном сознании она, в отличие от избы — жилого пространства, воспринималась как «нечистое» и опасное помещение. Обычно бани строили в некотором отдалении от дома, за огородом, а в некоторых местных традициях — у самого берега реки или другого водоема, то есть на границе «освоенного», «человеческого», пространства и мира природы и мифологических существ. Кроме того, эта постройка не освящалась, как дом, и в народе ее называли «хоромина погана», «без креста». Вместе с тем баня, помимо своего утилитарного значения, играла существеннейшую роль в жизни крестьян. Возможно, именно потому, что баня занимала «пограничное» место между мирами человека и природы, в ней совершались многочисленные обряды переходного характера и обрядовые акции, основанные на принципе контакта человека с существами «иногo» мира. Так, у русских, там, где баня была обязательным строением (ведь в некоторых местностях бань не строили, а мылись в печи), рожали детей именно в ней. Во многих местных традициях непременным элементом свадебного обряда было посещение невестой бани накануне дня венчания, а также совместное мытье в ней молодоженов на второй день свадьбы. Эти действия осмыслились не только как обычное телесное очищение, но и как символическое очищение, необходимое для перехода к новому этапу жизни человека. Перед большими праздниками крестьяне обязательно топили бани и приглашали туда помыться предков, умерших родственников. В банях нередко осуществлялись магические манипуляции знахарей, направленные на

лечение разных болезней. В этом строении девушки гадали, осуществляя контакт с потусторонними силами. Известно также, что в банях нередко происходили обряды посвящения обычного человека в колдуны. По новгородским поверьям, здесь собирались на посиделки проклятые и плели лапти. На Русском Севере широко распространен мифологический рассказ о проклятой девушке, явившейся в бане, когда парень на спор решается ночью взять оттуда камень с каменки; затем парень женится на этой девушке, и она возвращается в мир людей. Конечно, такая постройка в народном сознании не могла не наделяться мифологическим хозяином, которым и являлся баенник.

Именование этого персонажа отражает его местопребывание, и в разных местных традициях оно имело свои огласовки: «баенник», «банник», «байник», «банной», «банщик». Его зачастую называли также «хозяином», что указывает на его статус полновластного «собственника» банного пространства.

В обычное время баенник невидим. Но если он показывается, то имеет облик обыкновенного человека, ростом со здорового мужчину, но черного, с длинными волосами, огненными глазами, железными руками с когтями. Чаще всего баенника представляли голым и босым, покрытым грязью и листьями от веников. Иногда в мифологических рассказах он изображается маленьким старичком с длинной бородой. Согласно поверьям, баенник может принять облик родственника или знакомого, который без меры поддает жару в бане. Может он показываться и в виде животных — собаки, зайца, кошки, лягушки, — а также оборачиваться неодушевленными предметами: веником, углем.

Иногда в народных представлениях баенник наделяется семьей, которую составляют не только жена, но и дети.

Происхождение баенника связывается с родами: в народе говорили, что он появляется в бане после того, как там побывает роженица и родится ребенок.

Обычно баенник находится за печью-каменкой или под полком. Нередко крестьяне замечали, что после того, как вся семья вымоется, в бане можно слышать звуки льющейся воды, стук и грохот. По поверьям, это моется хозяин бани, а также подметает в ней веником. Содержание в чистоте и охрана банного строения являются обязанностью баенника.

Как и многие другие мифологические существа, баенник часто напоминает о себе людям, находящимся в его владениях: он пугает моющихся в бане стуком в стену, хохотом, воем или храпом из-за каменки, может окликнуть человека по имени или бросить в него камушек. Если

баенник не хочет пускать людей в баню, то может устроить так, что в бочках не будет воды, сколько бы ее ни носили:

А вот в бане есть уже свой, не домовый, а банник, хозяин бани, он там живет, тоже безобразит, говорят. Вот слыхивала, затопили баню, стали воду носить, сколько ни носят, принесут — нальют — вроде много. Пойдут еще, ан, а воды опять нет, будто выливает кто. И так пять раз носили, пока догадались: банный хозяин, видать, не хотел, чтоб сегодня мылись. В тот день праздник какой-то был, так ведь в праздник мыться нельзя. Ну что делать, так и ушли. А баню-то зря топили. Баенник любит подшучивать над людьми, особенно над женщинами. Так, известны рассказы, где, по мнению крестьян, именно из-за проделок баенника женщина, собираясь одеваться после мытья, не видит своего белья; наутро же оно оказывается точно на том месте в предбаннике, куда его положили накануне.

Отношение баенника к людям не ограничивалось шутками и баловством. Он считался вредоносным существом, и о нем в народе так и говорили: «Баенный человеку не товарищ». Особенно жестоко он поступает с теми, кто нарушает нормы поведения в бане. Верили, что он может затащить человека под горячую каменку, содрать кожу, запихать в бочку для воды, не дать выйти из бани, задушить, если тот придет мыться в третьем, четвертом или седьмом пару, а также после захода солнца, в полночь. В Вологодской губернии считали, что баенный батюшка — злой, а баенная матушка помогает людям. Однако и баенник, и особенно баенница опасны для новорожденных. Они могут подменить ребенка, оставленного в бане без присмотра. Баенник обменивает также детей у тех матерей, которые их ругают в бане:

Одна оставила дите в бане, баня-то под горой у нас. А сама за водой пошла. Он заревел, она и заругала его. И с водой-то идет, а он все ревет, ревет. Она его вымыла, а он все ревет-ревет-ревет. Трои сутки — все ревет. Тетка говорит: «Что-то Васька у меня не такой: глаза голубы стали, ножки отнялись». И не заговорил тоже. И на семнадцатом году затерялся. Растаял, как не был. Где ни искали — нет его. В подобных случаях, даже если и не обменят ребенка, то он, по поверьям, будет с недостатками в умственном развитии:

В бане нельзя ни чертыхаться, ни ругаться. В деревне девка есть: мать в баню с ней с маленькой пошла, мыло дома забыла. Чертыхнулась, девку оставила и за мылом побежала. Прибежала, а девка не в себе была. С тех пор с ней мучается: не в себе девка. А все потому, что в бане ругалась. Ругаться в бане не разрешалось никому. Повсеместно у русских существовал также запрет на посещение бани в определенные дни и время

суток, и нарушение этого запрета грозило наказанием, исходящим от баенника. Так, нельзя было ходить в баню в праздники, на Святки, а также ночью, особенно в полночь, поскольку это время мытья самого баенника. Опасным считалось ходить в последний пар одному, спать в бане после мытья. В народе верили, что в таких случаях баенник может задушить человека или содрать с него кожу.

По поверьям, баеннику не нравится, если моющиеся суетятся в бане, торопя друг друга. Вот как об этом повествуется в одном мифологическом рассказе:

Так вот нам старики говорили: «Ребятишки, если моетесь в бане, один другого не торопите, а то банник задавит». Вот такой случай был. Один мужик мылся в бане, а другой ему говорит:

Ну, чего ты там, скоро или нет? — Раза три спросил. А потом из бани голос-то:

Нет, я еще его обдираю только!

Ну, он сразу побоялся, а потом открыл дверь-то, а у того мужика, который мылся, одни ноги торчат! Его банник в эту щель протащил. Такая теснота, что голова сплющена. Ну, вытащили, а ободрать-то его банник не успел. Для предотвращения гнева баенника при входе в баню всегда надо спрашиваться у хозяев: «Хозяин, хозяйюшка, пустите в баню попариться». В Смоленской губернии, входя в баню, говорили: «Крещеный на полку, некрещеный с полка». Чтобы не опасаться шуток баенника, мылись с молитвой. Чтобы сохранять добрые отношения с баенником, последний, кто моется в бане, не должен в ней ничего осенять крестным знаменем. Все ведра и бочки следует оставить открытыми и сказать: «Мойся, хозяин!» Нередко для баенника оставляли не только воду, но и мыло с веником, чтобы он мог и помыться, и попариться. Иначе он, рассердившись, будет в следующий раз брызгать кипятком, напускать угар. Согласно традиционным представлениям, баенник любит, когда люди содержат баню в чистоте.

Если строили новую баню, в жертву баеннику приносили черную курицу: ее душили и, не ощипывая, закапывали под порогом строения. После этого от бани шли вперед спиной, кланяясь хозяину. На Вологодчине, протапливая новую баню в первый раз, на каменку сверху бросали соль.

Останавливающее воздействие на вредоносные действия ба-енника, как и других мифологических существ, приписывалось как молитве, так и грубой брани. Кроме того, защитной силой в крестьянском сознании наделялся нательный крест. Не случайно, в народе было принято не

снимать его, когда мылись в бане.

Несмотря на традиционные представления об опасном характере баенника, он, согласно рассказам крестьян, иногда берет под опеку уважительно относящихся к нему людей и защищает от «чужих» банников, вступая даже с последними в драку. В одном новгородском мифологическом рассказе повествуется, как путника поместили ночевать в протопленной накануне бане:

На другое утро этот мужик и рассказывает: «Лег я на полок и заснул. Вдруг входит в баню такой мужчина, ровно как подовинник, и говорит: «Эй, хозяин! На беседу звал, а сам ночлежников пускаешь, я вот его задущу!» Вдруг поднимается половица и выходит хозяин, говоря: «» его пустил, так я и защищаю, не тронь его». И начали они бороться. Долго боролись, а все не могут друг друга побороть. Вдруг хозяин и кричит мне: «Сними крест да хлещи его!» Поднявшись как-то, я послушался и начал хлестать, и вдруг оба пропали». В Святки к баеннику, как и к хозяевам других хозяйственных построек, обращались девушки во время гаданий. Самые смелые гадалщицы отправлялись в полночь к бане и перед приоткрытой в нее дверью поднимали сарафаны или совали руку в дымник: если баенник прикоснется мохнатой рукой, то полагали, что жених будет богатый, а если голой рукой — бедный.

Как представителю мира мифологических существ баеннику приписывали обладание разными чудесными предметами. В Вологодской губернии, например, верили, что у баенника хранится шапка-невидимка, которую он один раз в год в полночь кладет сушить на каменку; если исхитриться и поймать этот момент, то можно ее взять и быть ее обладателем. В некоторых местах полагали, что эту шапку можно добыть во время пасхальной заутрени, когда баенник, по поверьям, спит; сорвав с его головы шапку, нужно скорее, пока хозяин не проснулся, добежать до церкви. В противном случае баенник догонит и убьет похитителя. В Олонецкой губернии считали, что за шапкой нужно прийти в баню в пасхальную ночь, положить нательный крест и нож в левый сапог, сесть лицом к стене и все проклясть; тогда из-под полка должен появиться старик с шапкой невидимкой. Согласно народным представлениям, смельчак, заполучивший шапку-невидимку, становится колдуном. Кое-где верили, что у баенника есть еще одна диковинка — неразменная монета, всегда возвращающаяся к своему владельцу. Воронежские крестьяне считали, что для получения ее следует в полночь бросить в баню спеленатую черную кошку и сказать: «На тебе ребенка, дай мне беспереводный целковый». После этого нужно было скорее выбежать из бани и очертить себя крестом

три раза.

Баенник — не единственный обитатель банной постройки. Выше уже отмечалось, что у него, по поверьям, могут быть и жена, и дети. Кроме того, в некоторых местностях близкими ему по местопребыванию, функциям и проявлениям являются самостоятельные женские персонажи: байниха, или байница, баенная бабушка, обдериха.

### Обдериха

Обдериха— в поверьях архангельских крестьян хозяйка бани. По всей видимости, она представляет собой персонификацию одной из основных функций хозяина бани — наказывать тех, кто невовремя пришел в баню. По поверьям, обдериха царапает таких людей, сдирает с них кожу. Соответственно своим действиям, этот мифологический персонаж получил в народе именование «обдериха». В местных традициях обдериху называли также «одерышком», «задерихой».

Внешний облик обдерихи, согласно народным представлениям, мог быть различен. Архангельские крестьяне говорили, что она «кому человеком, кому ребенком явится». Но чаще ее видели в женском облике, с длинными распущенными волосами, большими зубами, широко расставленными глазами. В традиционном сознании антропоморфный облик обдерихи, как и других представителей низшей мифологии, дополнялся чертами, свойственными животным: она представлялась волосатой, с когтями, рожками: «Парень в бане мылся и обдериху видел. С рожками, говорит, сидит на полку, небольша» Зачастую ее представляли и в виде кошки с большими глазами или каким-нибудь неодушевленным предметом: «Обдериха покажется кошкой, рыжей, серой. А то перекатится трубкой берестяной из байны в байну».

Происхождение этого мифологического существа в народном сознании связывается с родовой грязью. По народным поверьям, в новой бане обдериха появляется тогда, когда там совершатся роды: «Как малого ребенка вымоют первый раз в байне, и об-дериха образуется». В некоторых местах считали, что в бане живет столько обдерих, сколько в ней обмыто новорожденных. В других же местах полагали, что в бане обдериха появляется только после сорокового младенца, обмытого здесь.

Согласно мифологическим рассказам, в бане обдериха обитает под полком, за каменкой, под лавкой. Как правило, она считается вредоносным существом, и не только для припозднившихся в бане. Особенно она опасна



для маленьких детей. По народным поверьям, детей до года, которых одних оставили в бане, обдериха обменивает. В одной из архангельских деревень рассказывали:

У нас за рекой девка обменена есть. Ее в байне обдериха обменяла. Тридцать годов уже ей. Больная она, не говорит, а ест много. А в 12 часов — что днем, что ночью — в байну лезет. Отправляясь в баню с новорожденным, мать всегда предпринимала особые меры безопасности, чтобы не пострадать от обдерихи:

Родит женка, пойдет с ребенком в баню мыться, так кладет камешек и иконку, а то обдериха обменяет и унесет, и не найдется ребенок. А вместо ребенка окажется голик. А бывает, еще и ребенок окажется, но он не такой, как настоящие, — до пятнадцати лет живет, а потом куда-то девается. В некоторых деревнях также считали, что ребенка, не достигшего годовалого возраста, в бане нельзя не только оставлять одного, но и называть по имени; в этом случае обдериха тоже может его обменить, и он «глупой будет».

Крайне редко, но все-таки встречаются мифологические рассказы о том, как обдериха защищает человека от других представителей нечистой силы. Обычно удача сопутствует тому, кто уважительно относится к обдерихе:

Ране странники ходили, один попросился в деревне ночевать, его никто не пустил. В байну зашел, попросился: «Хозяин с хозяйшкой, пусти переночевать». Лег на полоч и слышит, из сенцов говорит кто-то:

Божаточка, пойдём на свадьбу?

Нет, не пойду, у меня сегодня наследники есть.

Ну так задерем его на свадьбу с собой.

Нет, не задерем, он у меня попросился.

В одном из севернорусских мифологических рассказов повествуется о том, как обдериха спасла девушку от верной смерти: Шли девки по малину, проходили погост. Увидали — лежат кости. А одна озорная и говорит: «Кости-кости, приходите к нам в гости!» Ну, на вечер в избу, где девки шили, и пришли парни. Незнакомые, неведомые и откуда незнамо. А все веселые, пряниками кормят, играют, дролятся. Вот одна девка в красный угол отошла, под икону стала и видит, что зубы у них железны, а в сапогах кости. Она и говорит:

— Девушки, я до ветра пойду.

А парни ее не пускают. Она и говорит:

— Хоть косу дверьми прищемите, да пустите.

Они ей косу дверьми прищемили, а она косу срезала да бежать. А за нею уже догоня. Кости догоняют, съесть хотят. Забежала она в баню, заплакала, замолилася:

— Обдериха-матушка, спрячь меня.

Обдериха ее и спрятала, камышком прикрыла, паром запарила. Кости в баню вбежали — ан нет ничего. Тут петух запел, они и рассыпались. Иногда в мифологических рассказах образ обдерихи соотносится с представлениями о проклятом человеке: когда на обдери-ху набрасывают крест, она превращается в обычную девушку.

Чтобы не стать жертвой обдерихи, следует соблюдать предписанные традицией правила: вовремя ходить в баню, не мыться в одиночку поздно вечером, а заходить в баню, только благословясь и спросив разрешения у банных хозяев. Об этом сообщается в многочисленных мифологических рассказах:

Нельзя поздно мыться, обдериха задерет. В полдень тоже нельзя мыться. Я раз пошла, а пришла с байны — вся спина садит, содрана кожа.

Волосата, когти большие, под полком сидит. Одна бабушка не благословясь зашла. Ее задериха ободрала, а шкурку перед каменной повесила.

Пошли мы в баню в 12 часов. Каменница как посыпется, вылетели обе. А назавтра пошла — цело всё. А мы обе перепугались. Обдериха была ведь. Чтобы не бояться обдерику, отправляясь в баню, следовало неподалеку бросить две репины и сказать: «Обдерихи да дерутся», и тогда, по мнению крестьян, обдерихи будут заняты делом, пока люди моются.

Как и все мифологические существа, обдериха опасна до крика первых петухов. На Русском Севере известен мифологический рассказ о находчивой девушке, которая, нарушив запрет пребывания в бане ночью, избежала наказания обдерихи. Чтобы успеть побольше напрясть ниток, девушка отправилась не на посиделку с подружками, а в баню, где в полночь перед нею явилась об-дериха со словами: «Что это ты здесь делаешь?» Девушка тут же стала рассказывать обдерихе, что она прядет нитку, но прежде, чем это делать, нужно кудель вычесать, а до этого — лен надо вытрепать, а до этого — его надо мять, а до этого — сушить, а до этого — мочить, а до вымачивания — тоже сушить, а до сушки лен надо выдергать, а до дерганья — вырастить и прополоть, а с самого начала лен надо посеять. И так долго девушка все это рассказывала, что наступило утро, запели петухи, и обдериха исчезла, как сквозь землю провалилась.

Близким обдерихе образом в народных представлениях был такой мифологический женский персонаж, как банница, или бай-ница, тоже опасная для рожениц и новорожденных:

Вот у нас, в нашей деревне, значит, раньше как рожонка родит ребеночка, эту рожонку в байну. <...> Там живет неделю, может и не неделю прожить. Там всё к ней ходят, носят еду в эту байну к этой рожонке. <...> Вот один раз, говорят, случай. Вот пришла одна — тут принесла ей что может в баню. А говорят, одной нельзя быть этой, которая родит — рожонка — в бане, чтобы одной нельзя. А это, которая к ней пришла, говорит: «Я за водичкой схожу на реку. <...> А ты, — говорит, — клади ноги в крест». <...> Нога на ногу, чтобы крест был. Вот она ушла. «Вдруг, — говорит, — я глаза открываю: стоит женщина передо мной, во лбу один глаз, большу-у-уший глаз, и говорит: «Женщина, скинь ногу, скинь ногу!» Это чтобы креста не было. Она бы к ней подошла, может, что-нибудь в ей сделалось. А раз крест положен — ей нельзя. «Я, — говорит, — со мной худо сделалось. Из памяти меня вычкнуло. Дак потом, — говорит, — сразу эта и пришла женщина, которая ушла за водой-то». <...> Тут нечистый дух был уж. Баенница, этот, баенница: один глаз во лбу

### **Овинник**

В народной культуре мифологическим хозяином овина — строения, в котором производили сушку снопов, — считался овинник. Его называли «овинным жихарем», «овинным дедушкой». В некоторых местах его звали «подовинником», так как, по поверьям, он сидит в яме под сушилом, то есть в нижней части овина, где разводится огонь. В заговорах он именуется «подовин-ником-батюшкой».

Овинника чаще слышат, чем видят: он может лаять по-собачьи и хлопает в ладоши, подобно лешему. Считается, что увидеть овинника, сидящего в кострище в углу настила овина, можно только во время заутрени в Христов день. В традиционном сознании овинник мог представляться в виде и антропоморфного, и зооморфного существа. Крестьяне воображали его черным, лохматым, с горящими, как угли, глазами. Кое-где считали, что овинник похож на большого кота. На Новгородчине полагали, что он появляется в облике собаки, а владимирские крестьяне представляли его темным и лохматым, оборачивающимся медведем. Но чаще рассказывали, что овинник является в образе человека: старика или кого-либо из членов семьи. Может он

принять и вид покойного родственника. В этом случае можно говорить о том, что образ овинника соотносим с представлениями о предках, покровителях семьи. Олонецкие крестьяне приписывали овиннику очень большой рост. В Вологодской же губернии считали, что у него обычный рост, но он отличается всклокоченными волосами.

Согласно поверьям, овинник оберегает овин и хлеб в нем от всякого зла, «от всякого супостата», то есть от нечисти. Крестьяне рассказывали, что он ночью пугает проходящих мимо или решивших невовремя посетить овинное строение. Он вызывает страх, издавая неожиданные жуткие звуки: «рывает толстым голосом», ударяет в дверь овина, ужасно хохочет. Овинник следит за порядком при укладке снопов, а также за временем, когда нужно топить овин. Новгородцы даже полагали, что овинник, приняв облик крестьянина, сам трудится в овине. Кое-где крестьяне рассказывали, что по ночам можно слышать, как он переносит снопы на ток, довеивает оставшееся зерно. В некоторых местах верили, что овинник может обеспечить хороший примолот зерна.

Считалось, что овинник в целом доброжелателен к человеку. Подчас даже бытовало мнение, что он труслив и боится людей, убегая от них. Но чаще, если его беспокоят понапрасну, он сердится. Вообще же овинник не любит, когда его видят или упоминают всуе; в таких случаях он может навредить людям, о чем, к примеру, свидетельствует рассказ из Новгородской губернии: Лет восемь назад молотили мы <...> последний овин да вечером легли в подовине спать. Нас в овине было пять человек. Один из мужиков, Егор, и говорит: «Ну, и подовиннику теперь весело, ишь как нас много!» Скоро все уснули. А я с Егором лег рядом, лежим, не спим. Вдруг слышим, что кто-то сверху снопы перекладывает. Егор меня спрашивает: «Неужели уж Ани-сим пришел и сваливать начал?» Сами испугались. Потом опять все затихло. Вдруг стукнуло в ворота. Мы думали, что и вправду Анисим идет. Потом и начало молотилами и граблями кидать, только стукотня идет; так и не спали до утра. Утром нашли все разбросанным: грабли, молотила — все раскидано по гумну. С тех пор полно подовинника поминать на ночь в овине. Особенно гневается овинник, когда к нему относятся без уважения и выживают с любимого места. В одной из вологодских

деревень был случай, когда крестьянин, придя сушить овин и заведя там пекущего картошку «хозяина», произнес молитву и ударил овинника наотмашь палкой. Тот побежал, но пригрозил: «Я тебе припомню!» На другой же день овин мужика сгорел. В народе считали, что, увидев овинника, не следует креститься, иначе он спалит и дом, и хозяйственные

постройки.

Гнев овинника зачастую бывает вызван тогда, когда нарушаются сроки затопливания овина. По народным поверьям, если затопить овин в заветный день, то овинник может бросить уголь между колосниками, отчего все вокруг займется пламенем и постройка сгорит. Овины начинали топить, как правило, после дня Феклы Заревницы (24 сентября / 7 октября). В начале обмолота у овинного хозяина уважительно просили разрешения топить овин. По народным представлениям, запрет на протопливание овина распространялся на дни больших праздников. Кроме того, день Феклы Заревницы, а также в Воздвижение и Покров, а кое-где и день Кузьмы и Демьяна считались «овинными именинами», когда «овин отдыхал», а овинника положено было угощать. В Костромской губернии в эти дни овинника задабривали, принося пироги и петуха. Петуху на пороге отрубали голову и кровью кропили во всех углах строения; пирог же оставляли в подлазе. На Вологодчине в день Кузьмы и Демьяна овинника ходили поздравлять, принося ему в овин кашу. В «овинные именины» праздничная трапеза ждала и молотильщиков, которые трудились в овине.

Время окончания работ в овине тоже отмечали как праздник. Во многих местах у русских кланялись овину, приносили для его хозяина угощение и благодарили за помощь в работе: «Спасибо, хозяинушко батюшко, что подсобил обмолотиться». В Сибири после завершения работ в овине овиннику оставляли необмолоченный сноп и гостинцы. В Вологодской губернии, сбросив с овина последний сноп и собираясь домой, крестьянин снимал шапку и с низким поклоном говорил такие слова: «Спасибо, батюшка-овинник: послужил ты нынешний осенью верой и правдой».

По народным представлениям, овинник не любит, когда в помещении овина задерживаются поздно вечером и ночью. За это он может жестоко наказать человека — запихать в печь-каменку, сжечь, убить. Так, в одном из мифологических рассказов, записанных в Орловской губернии, повествуется о том, как две женщины решили в неурочное время трепать в овине лен для пряжи. Не успели они войти, как кто-то затопал и страшно захохотал, так что одна из работниц убежала. А та, которая была посмелей, осталась, и так надолго, что дома все забеспокоились. Пошли за ней и не нашли. А когда пришла пора мять пеньку, пришли в овин и увидели там висящую кожу, на которой можно было различить и лицо, и волосы, и пальцы рук и ног. Так была наказана нарушившая запрет.

В некоторых местностях так боялись овинника, что не осмеливались в одиночку ходить топить и чистить овин, а тем более — ночевать в этом

строении. Чтобы избежать шуток овинника, при входе в овин всегда спрашивали у «хозяина» разрешение. Олонецкие крестьяне говорили, что спать в овине можно без опасения, следует только сказать: «Овинный батюшко, побереги, постереги от всякого зла, от всякого супостата». Известны мифологические рассказы, в которых овинник вступает в драку с баенником, ходячей покойницей и подобными персонажами, защищая от них людей. В народе верили, что «он чужому не выдаст», если ему помолиться, называли «милостивым», считали покровителем семьи.

В Святки к овину ходили девушки гадать о замужестве, а также узнать бедный, или богатый будет жених. Во время гадания обращались к хозяину постройки. Так, в Васильев вечер, в полночь, гадалщица становилась спиной к овину, поднимала на голову свой подол и спрашивала: «Овинник-родимчик, суждено, что ли, мне в нынешнем году замуж идти?» Если овинник погладит голой рукой — девушка выйдет замуж за бедняка, погладит мохнатой — будет богатый муж. А если не тронет вовсе — значит, остаться в девках. Такое гадание считалось опасным и страшным. Дело в том, что овины были связаны с огнем, и потому их строили в отдалении от жилища. Посещение таких мест, подходящих скорее для нечистой силы, да еще в полночное время, было соответственно небезопасной затеей.

Близким овиннику в низшей мифологии является образ риж-ника, или ригачника, а также его женский вариант — рижная баба. Эти персонажи считались хозяевами риги — помещения, которое, как и овин, использовалось для сушки снопов. С начала XIX века под влиянием прибалтийской традиции строительство риг стало распространяться на территории проживания русских и к началу XX века кое-где вытеснило сооружение овинных помещений. Причиной этому было более простое, по сравнению с овинном, устройство риги: без ямы, с печью в том же помещении, где ставятся снопы, а также большая экономичность в использовании топлива. Тем не менее рижник, подобно овиннику, представлялся в народном сознании в виде страшного черного косматого мужика с горящими глазами или черного лохматого пса. Схожими являются и звуковые проявления рижника, и его отношение к людям. Он может быть опасен, если люди поступают не по его нраву: так, в олонецком мифологическом рассказе он ударяет пучком соломы парня, который осмелился сесть на его любимое место у печи, и тот затем сходит с ума. В некоторых же рассказах он защищает людей: например, спасает крестьянина от преследующего его покойного колдуна или подсказывает парню, как избавиться от намеревающейся погубить его ведьмы.

Рижная баба может выступать как самостоятельный мифологический

персонаж — хозяйка риги. Но иногда ее считали женой рижника и наделяли обоим потомством. В мифологических рассказах подчас повествуется о встрече крестьянина с рижной бабой, рожаящей ребенка:

Рижная баба в риге сидит, волосы длинные. Вот сосед пошел однажды, да не вовремя. Там рижница рожать собралась. У ней и муж есть. Сосед рассказывал: «Я закрыл дверь и ухожу. А второй раз прихожу, а рижник говорит: «Ты хорошо сделал, что мою жену не тронул, и я тебе ничего не сделаю плохого»». Овинники, по поверьям, общаются с другими духами, ходят к ним в гости и даже дерутся.

### Гуменник

Гуменник — мифологический персонаж, обитающий на гумне — расчищенной и утрамбованной глиной или болотным илом площадке, чаще всего имеющей навес и бревенчатые стены. Эта хозяйственная постройка использовалась для хранения и молотбы снопов. В народном сознании гуменник воспринимался как хозяин гумна. Обычно рядом с гумном, а в некоторых местностях даже внутри него располагали овин или ригу. Поэтому неудивительно, что по своим проявлениям и функциям гуменник чрезвычайно близок мифологическим хозяевам этих построек, овиннику и рижнику.

На Русском Севере гуменника представляли в виде мохнатого человека с лапами и ярко горящими глазами. В традиционных представлениях мохнатость гуменника соотносили с достатком хозяина дома, неслучайно народная поговорка гласит: «Гуменник мохнат — крестьянин богат».

Как и другие мифологические персонажи, гуменник строго следит за соблюдением крестьянами предписанных традицией правил, касающихся работ на гумне. Он может наказать, если человек нарушает запреты или что-нибудь неправильно делает во вверенной его попечению постройке. По народным поверьям, именно гуменник запрещает сушить хлеб во время сильных ветров. Нарушение запрета грозит страшным пожаром и потерей всего хлеба. Если хозяин относится к гуменнику неуважительно, не почитает его, тот может поджечь гумно своими грозно сверкающими глазами. Однако это мифологическое существо может и подружиться с хозяином, помогать ему в работах, связанных с гумном. Мужу, с которым гуменник дружен, он, согласно поверьям архангельских крестьян, неизвестно откуда подсыпает зерно, так что тот не знает нужды в хлебе в течение зимы и весны, а то еще и сам продает лишний хлеб на базаре.

В народе считали, что гуменник не любит, когда кто-нибудь ночует в гумне или овине, и может задавить человека во сне. Вместе с тем, подобно овиннику, он может защитить человека, которому грозит опасность от других мифологических существ. По этому поводу в одной архангельской деревне рассказывали следующее:

За мужиком гнался упырь. Мужик успел добежать до гумна и взмолился: «Дядя гуменник, не продай, дядюшка, в бедности, поборись с проклятым еретиком, за эту службу весь я твой душой и телом». Гуменник схватил упыря и, невидимый, стал с ним бороться. Мужик не смел шептать молитвы, чтобы не обезоружить гуменника. С криком петуха упырь исчез, и мужик остался цел.

По народным представлениям гуменник, как и другие хозяева хозяйственных построек, мог предсказать будущее. Поэтому в Святки, на Новый год, девушки ходили к гумну слушать: если было слышно, что гребут зерно, то гадающей хорошо будет жить в будущем году, а если слышно, что разметают метлой по пустому полу, то — нет, ее ждет бедность. Другое гадание было точно таким же, как и ворожба с помощью овинника: гуменник гладил девушку голой лапой не к добру, а мохнатой — к хорошей жизни. Все эти гадания считались очень опасными, поскольку гумно находилось в отдалении от жилых строений, а идти туда нужно было в двенадцать часов ночи. Поэтому девушки зачерчивались обожженной лучиной или каким-нибудь металлическим предметом, которых, по поверьям, боялась нечистая сила.

В некоторых местностях в день Покрова Пресвятой Богородицы, к которому работы по обработке хлеба старались в основном завершить, гуменнику оказывали честь. Так кое-где в Санкт-Петербургской губернии в этот день для него в качестве угощения ставили ведро пива на току и оставляли его здесь на несколько дней.

## **Глава 4**

### **ПЕРСониФИЦИРОВАННЫЕ АБСТРАКТНЫЕ ПОНЯТИЯ**

*Доля. — Душа. — Девичья красота. —  
Лихорадка. — Коровья смерть. — Правда и Кривда. —  
Смерть. — Горе*

В традиционных представлениях мифологизации подвергались не только конкретные объекты окружающего мира, но и самые разнообразные



абстрактные понятия. В этой главе будут рассмотрены несколько таких понятий, важных для крестьянского сознания и вписывающихся в мифологическую картину мира. Это — доля, душа, девичья красота, лихорадка, коровья смерть, правда и кривда, смерть, горе. Актуализация подобных понятий проявлялась в кризисных, переломных ситуациях в жизни отдельного человека или всего социума. В мифопоэтическом сознании такие понятия олицетворялись в антропоморфном или каком-либо ином образе, наделялись человеческими характеристиками и чертами мифологических существ, что нашло яркое отражение в обрядовой сфере и фольклорных произведениях.

В традиционных представлениях и мифопоэтических текстах, в центре которых оказываются персонифицированные абстрактные понятия, нередко прослеживаются архаические элементы, свойственные мифологическому мировосприятию. Это и пространственно-временные координаты появления или исчезновения тех или иных олицетворенных явлений, соотносимые с мифологическими представлениями о структуре мира и о принципиальном различии «досюльных» времен и настоящего; это и воспроизведение схем и мотивов, представленных в космогонических мифах; это и установка на ритуальное разрешение возникшей кризисной ситуации и т. п.

## **Доля**

Понятие доли, чрезвычайно важное в культурной традиции восточных славян, является неоднозначным и сложным. Первоначально оно соотносилось с индивидуальной человеческой судьбой. Согласно народным представлениям, каждый человек при рождении наделялся своей, определенной долей. Вместе с тем она осмыслялась не сама по себе, а соотносилась с понятием чего-то целого. В этом плане показательным, что само слово «доля» связано с глаголом «делить», а человеческая судьба обозначалась также словами «удел», «участь», включающими понятие части целого. Этим целым в традиционном сознании представлялось всеобщее благо — количество и качество жизни: здоровье, удача, счастье, события, наполняющие жизнь. Соотношение этих составляющих в судьбе каждого человека различно, что подтверждается, например, народной пословицей: «Слава Богу, не без доли: хлеба нету, так дети есть».

Если в своем исходном значении слово «доля» само по себе не включало понятие добра или зла — при их наличии использовались

определения доли: «хорошая», «счастливая» или «горькая», «лихая», — то в более позднем понимании доля — это воплощение только положительных составляющих в судьбе: счастья, удачи, благополучия. Поэтому в фольклорных текстах и мифологических представлениях персонифицированному образу Доли как хорошей судьбы нередко противостоят Недоля, Горе-Злочастие, Лихо как олицетворения неудачной, плохой жизненной доли.

По народным представлениям доля есть у каждого человека: она дается ему при рождении и сопровождает его в течение жизни. Доля появляется вместе с человеком. Ее нарекает мать при рождении, или она дается Богом или ангелом. Русские пословицы гласят: «Всяку долю Бог посылает», «Наша доля — Божья воля». В традиционном сознании доля воспринималась как нечто предопределенное свыше и неизменное, не зависящее от самого человека, что отразилось в выражениях типа «на роду написано», «такой уродился», а также в пословицах и поговорках, например: «Сидень сидит, а часть его растет», «Бойся, не бойся, а от части своей не уйдешь». Действительно, попытка уйти от своей доли считалась безнадежной.

По причине признака неизменности доли в народе верили, что ее можно узнать при рождении или магическим путем. Украинцы полагали, что увидеть долю можно только два раза в жизни — сразу после рождения и перед самой смертью. Но и в другое время это возможно, например в ночь на Пасху. Для этого нужно пойти в поле и, услышав звон колоколов к заутрене, спросить: «Где моя доля?» На этот вопрос должен прозвучать ответ, указывающий на определенное место. Придя туда, можно увидеть долю и спросить у нее: «В чем мое счастье?» По поверьям, доля дает человеку кусок холста, войлока или нечто подобное, что следует хранить всю жизнь как источник счастья. По другим представлениям, о своей доле можно узнать, выйдя на Пасху после обеда на улицу, где по внешнему облику первого встречного и следует о ней судить: если человек в богатой одежде — доля хорошая, а если в лохмотьях — плохая. Иногда долю приглашали на обед: на перекрестке около придорожного креста ставили угощение — борщ и кашу, и трижды кричали: «Доля, доля, иди ко мне вечеряти!» Верили, что если доля не притронется к еде, то она сыта и счастлива, а если все съест — несчастлива. В одной из украинских сказок девушка-служанка наварила каши и пришла на перекресток, где встретила свою Долю, обтрепанную и неряшливую на вид, которая села и сразу же съела принесенное угощение; от Доли девушка получила драгоценные камни в суконной тряпице и так нашла свое счастье. По поверьям, нельзя

откликаться на голос доли, зовущей человека по имени; ее нужно послать к чертовой матери. Подобные представления сближают образ доли с нечистой силой.

Несмотря на то что доля считалась неизменной, по некоторым поверьям, хорошая доля может оставить человека, если он все время грешит. У восточных славян существовало и понятие «ничьей», или «чьей угодно», доли, как правило, плохой, которая связана с определенным пространством или временем: ее может получить человек, попавший в так называемое урочное место или проклятый в «урочный час». Так, по широко распространенным поверьям, недолю, или плохую участь, можно накликасть на ребенка, если проклясть его или сказать о нем что-то в недобрый час, или оставить одного в неполюженном месте — в поле, бане и т. п. Эти представления соотносятся с мифологическими рассказами о сглазе, проклятии, подменышах и других.

Согласно одним воззрениям, доля умирает вместе с человеком. Однако некоторые традиционные обряды и представления позволяют считать, что доля — не только прижизненный спутник человека, что она, подобно душе, остается после смерти, и ею же определяется посмертное существование человека. Так, для украинской святочной обрядности было характерно обязательное угощение доли предков: на Голодную кутью — после трапезы накануне Рождества Христова — оставляли три ложки кутьи, чтобы доли всех предков могли поесть. Вообще для доли предка, приходящей в дом, крошки хлеба сметали на пол, а на столе оставляли кусок хлеба.

Народные представления о внешнем облике доли довольно противоречивы. С одной стороны, доля может выглядеть как своего рода «двойник» человека, судьбу которого она олицетворяет. Так, доля счастливого человека представляется одетой в хорошую одежду, доля купца — в виде красивой девушки, крестьянина — в облике здорового черного мужика, работника — в виде кобылы. Доля умершего родственника появляется, по поверьям, в облике покойного. В украинской традиции Недоля — воплощение плохой доли, имеет вид нагого человека, дряхлого старика, девушки со старческим лицом и непричесанными волосами, старой горбатой женщины в рваном платье, калеки, дохлой собаки и подобных. Недоля входит в избу, не спросясь у хозяина, садится на печь, грызет сухие корочки, кутается в тряпье: ей всегда холодно. С другой стороны, облик доли может представляться как прямо противоположный своему хозяину. В сказках Доля некрасивой женщины — хороша собой, Доля красавицы — неряшлива и одета в тряпье, Доля бедняка — в красной, то есть праздничной, рубашке.

От качеств доли, соотносимых с теми или иными человеческими характеристиками, зависит судьба ее хозяина. Трудлюбивая доля помогает человеку работать, преумножая его богатство. В сказках Доля пашет за него и даже ворует колоски из снопов на чужом поле. Ленивая Доля целый день спит под деревом или гуляет в кабаке, отчего ее несчастный хозяин прозябает в бедности. Неслучайно русская пословица говорит: «Хорошо тому жить, чья доля не спит». В сказочном сюжете о долях двух братьев — бедного и богатого — бедняк разыскивает свою ленивую Долю и наказывает ее, избивая палкой, после чего она начинает работать, а ее хозяин становится богатым.

Бедность человека может объясняться не только ленью его доли, но и тем, что он сам занимается не своим делом. При этом, сколько бы он ни работал, все равно постоянно остается в нужде: урожай плохой, скотина не ведется, дети болеют. Чтобы поправить свои дела, человеку следует найти свою долю и спросить, что ему делать. Так, в одной из сказок бедный крестьянин, обнаружив свое Счастье в красной рубахе отдыхающим под кустом, получает от него совет бросить крестьянское дело и заняться торговлей, так как оно, Счастье, знает только «всякие купеческие дела». Начав новое дело с продажи последнего сарафана своей жены, бедняк разбогател и «записался в купцы».

Согласно народным представлениям, в определенные моменты доля может предсказать судьбу. В практике святочных гаданий ее роль оказывается близка функции мифологических существ, связанных с потусторонним миром и потому знающих все ответы на вопросы о судьбе. Так, повсеместно у восточных славян было распространено гадание о жизни и смерти: в канун Крещения после ужина все домочадцы оставляли свои ложки в миске от кутьи, а сверху клали хлеб. По поверьям, ночью доля должна перевернуть ложку того, кому суждено умереть в новом году. В западно- и южнорусских губерниях, а также в Белоруссии в Святки девушки гадали, «кликаая долю». Для этого выходили поздно вечером к реке или на перекресток и кричали: «Доля, гу-у-у!», после этого слушали: где слышался собачий лай, оттуда следовало ждать сватов. В некоторых местах верили, что перед несчастьем может показаться доля умершего предка. В таком случае у доли, как и у показавшегося домового, можно было спросить, к добру она или к худу. Если доля говорила: «Ху!», это означало, что она пришла к несчастью. У украинцев «долей» называли душу предка, которая, посещая дом, может принести и добро и зло, вступая тем самым во взаимодействие с судьбой живых родственников.

В культуре традиционного общества архаичные представления о доле

как части целого актуализировались во многих обрядах и ритуальных ситуациях. Идея распределения доли каждому реализовалась даже в ежедневном ритуале деления хлеба во время обычной трапезы в крестьянской семье. Каждый из домочадцев получал из рук хозяина кусок хлеба — свою долю от общего каравая. И все куски были разные: одному доставалась горбушка, другому — ломоть, где больше мякиша. Свою долю получали и души умерших: в Костромской губернии существовало поверье о том, что крошки, оброненные со стола, едят потерчата — души некрещеных детей; таким образом, их доля уподоблялась этим крошкам.

Соотнесение понятия доли и образа хлеба неслучайно, поскольку в земледельческом обществе хлеб воспринимался как основной источник обеспечения жизни. Поэтому в обрядах восточных славян, касающихся каких-либо изменений в жизни и судьбе, всегда можно обнаружить действия, связанные с распределением таких ритуальных блюд, как каша, хлеб, пирог, а иногда — даже просто зерна между присутствующими. Так, в Святки во время подблюдных гаданий о судьбе сначала делили хлеб, каждый участник клал свой кусок перед собой под скатерть или на ткань, покрывающую блюдо. Затем запевали песню хлебу:

Еще ныне у нас  
Страшные вечера  
Да Васильевские.  
Илею, илею!  
Мы не песню поем  
Хлебу честь отдаем.  
Илею, илею!  
Кому эта песенка Достанется,  
Тому сбудется,  
Не минуется! Илею, илею!  
Тому жить бы богато,  
Ходить хорошо!  
Илею, илею!

И только после «славления» хлеба приступали к самому гаданию. Кусочки хлеба после гадания завертывали в рукав и приберегали, чтобы ночью положить под подушку и увидеть во сне свою судьбу.

Во время крестинного обеда ритуальным блюдом была каша, ложку которой получал каждый из присутствующих. В Новгородской губернии к

столу собирались дети со всего селения, им тоже давали крутой каши, прямо в горсть, говоря при этом, чтобы они не обижали новорожденного, когда он подрастет. Таким образом, оказывалось определенное воздействие на судьбу родившегося, стоящую в зависимости от всех присутствующих.

Понятие доли нередко приобретало важность не только при раздаче обрядового блюда, но и, напротив, при сборе продуктов для его изготовления; при этом для каждого из участников будущей трапезы было важно внести свою долю в складчину. Иногда эта доля могла заключаться в сборе продуктов по домам. Так, например, на Новгородчине в день Кузьмы и Дамиана (1 ноября) девушки-подростки ходили по деревне и собирали по всем домам крупу и масло для каши. Затем в одной избе варили кашу в нескольких горшках и ели. В подобных случаях неучастие человека как в сборе продуктов, так и в самой трапезе могло повлечь за собой негативные последствия в его судьбе: он отодвигался на периферию общества, что, безусловно, сказывалось на реализации его жизненной доли.

Деление пирога, совместное вкушение каши или других ритуальных блюд являлось важнейшим элементом свадебного обряда. Получение части одного блюда всеми участниками свадьбы и, что важно, представителями двух родов было символом их соединения и соответственно и взаимодействия судеб, влияющих на долю каждого. При этом происходило перераспределение доли каждого. Этот механизм очень хорошо виден в свадебных ритуалах «сырного стола» или «поцелуйного обряда» в Поволжье: на второй или третий день свадьбы молодые по очереди угощали и целовали всех родственников с обеих сторон, а те одаривали их — кто коровой, кто ягненком, кто птицей. Таким образом, молодые наделялись своей долей из долей родственников.

Изготовление специального хлеба практиковалось у русских для совершения обряда передачи «большины», то есть главенства в доме, от старого отца сыну: передача его от первого второму символизировала изменение статуса обоих, имевшее значение в судьбе каждого. Так же и при разделе крестьянской семьи, когда один из сыновей отделялся и переходил с семьей в новый дом, пекли столько караваев, сколько становилось хозяйств, и каждый хозяин забирал себе целый хлеб.

О распространении доли и на посмертное существование человека, а также о взаимодействии с нею долей живых свидетельствуют погребально-поминальные обряды. Мотив выделения доли покойному очевиден в севернорусском причитании:

Наделю тя, мила лада,

Усем домом и поземом,  
Наделю тебя скотиком,  
Хлебушком да отсыплюся,  
Денежком отсчитаюся.

Действительно, умершему изготавливали «дом» — гроб, который так и назывался «домовиной», выделяли землю на кладбище, клали с собой личные вещи, деньги, хлеб. С идеей наделения покойного долей соотносился известный в Обонежье обычай «давать коровку покойнику», при котором корову-нетель отдавали нищему. В связи с выделением доли умершему следует вспомнить об описаниях в древних письменных источниках архаичных погребальных обрядов, когда на «тот свет» вместе с покойным отправляли все, что ему принадлежало при жизни, вплоть до умерщвленных коня, жены и подобного. По материалам XIX–XX веков долю умершего получали люди, в определенном смысле близкие к миру мертвых: нищие, обмывальщики. Отдача им вещей умершего, равно как и уничтожение того, что ему принадлежало, осмыслялось как выделение доли самому покойному. То же значение придавалось обрядовым жертвам типа раздачи приданого при похоронах девушки ее подругам. До сих пор в народной среде широко распространены представления о необходимости отдать уже погребенному покойному то, что он просит, приснившись кому-нибудь из живых. В таких случаях просимое воспринимается как принадлежащее умершему и как не достаемое ему на том свете по вине тех, кто его обряжал. Возвратить его долю можно, согласно традиционным обычаям, разными способами: положить просимый предмет в гроб следующего покойника, который, по поверьям, передаст его на том свете; отдать этот предмет кому-либо в качестве милостыни, и таким образом он тоже «достигнет» своего владельца.

В погребальной обрядности перераспределение доли касалось не только покойного, но и оставшихся жить. Причем, если живые заботились о наделении умершего его долей, они сами получали часть вещей покойного, которые, как правило, специально для этого создавались им при жизни, а в более поздней традиции — приобретались. Получается, что происходило распределение доли одного человека на многих людей. Так, в Костромской губернии раздавали зерно, хранящееся в заготовленном при жизни гробе. До сих пор широко известен обычай, согласно которому человек еще при жизни сообщает родственникам, как следует распределить его имущество после смерти. Наиболее распространенным типом вещей,

которые традиционно готовили к своей смерти «на память», являлись предметы из ткани, в прошлом — из домотканого холста: полотенца, платки, просто отрезы. В Оренбуржье был известен обычай, когда целый холст, на котором гроб опускали в могилу, затем разрывали на части, и каждый из провожавших брал себе кусок. Здесь, как и в случае с целым караваем, очевидно, что ткань символизирует собой нечто общее, от которого каждый получает свою долю.

В поминальной обрядности идея получения доли реализовалась и на уровне трапезы. Поминальная трапеза осмыслялась как прощальное угощение умершему «на дорогу», однако ели присутствующие за столом живые. А то, что полагалось покойнику, как уже упоминалось выше, отдавали обмывальщику или нищим. В украинском погребальном обряде деление хлеба между поминающими совершалось на второй день после похорон в знак того, что доли умершего здесь уже нет. Оставшуюся от поминок еду ставили под лавку, «чтобы доля заговела».

Регулярные календарные кормления душ покойных соотносятся со свойственной традиционному сознанию идеей взаимозависимости и взаимообмена между мирами живых и мертвых и соответственно о взаимовлиянии друг на друга долей живущих и умерших. Обрядовый материал показывает также, что на определенных этапах жизни, в том числе и после смерти, происходит перераспределение доли человека, соотносящееся с долями других людей.

## Душа

В народной традиции до сих пор сохраняются древние представления о душе как одной из двух составляющих человека, другой из них является тело. Находясь внутри него, душа обеспечивает жизненное существование. Когда же она покидает тело, человек умирает. Душа противопоставляется телу как нематериальное материальному, невидимое — видимому, бессмертное — бренному, праведное — грешному; соответственно она выступает как субстанция, имеющая более высокий «ранг». Об этом свидетельствуют, в частности, многочисленные поговорки: «Душа телу спорница», «Плоть душе враг», «Душе с телом мука», «Грешное тело и душу съело», «Душа всего дороже». Противопоставление души и тела как божественного и земного начал отразилось в этиологических легендах, согласно которым тело первого человека было создано Богом, иногда — сатаной, из земли или глины, а душу, принесенную с неба, вдохнул Бог,



оживив тем самым Адама.

Несмотря на признак нематериальности, душа все чувствует: она может «болеть», от волнения «находиться не на месте» или «быть готовой выскочить», а от страха «уйти в пятки». В мифопоэтическом сознании она может восприниматься как своеобразный двойник человека, наделенный признаками мифологического существа.

Архаичные представления о душе испытали значительное влияние христианства; вместе с тем, и элементы христианского вероучения вошли в традиционное сознание в довольно измененном виде: переработанные соответственно мифологической картине мира, они органично вписались в нее. Если христианское учение разделяет тело, душу и дух, то более древние представления о душе исходят из противопоставления тела и души. В народном языке и понимании дух и душа обычно не противопоставляются друг другу, чаще всего они не различаются или выступают как синонимичные.

Наличие души считалось обязательным признаком человека. При этом иногда иноверцам-нехристианам в присутствии души отказывалось; порой же об их душах говорили как о «темных», «поганых» и полагали, что они «не доходят до Бога». Ущербными представляли себе и души представителей чуждых народов, о чем гласит шуточная пословица: «У немца (или француза) ножки тоненьки, душа коротенька».

В народе полагали, что души мужчин и женщин различаются: по поверьям, «полноценная» душа только у мужчины, так как ее в тело Адама вдохнул Бог, а у женщины душа — наполовину от Бога, наполовину от Адама. Нередко женскую душу пренебрежительно характеризовали так: «У бабы не душа, а пар», «У бабы не душа, а голик». Вместе с тем, говоря об отношениях в семье, замечали: «Муж да жена одна душа», «Муж голова, жена душа».

Душа считалась особенностью только людей. Крестьяне были убеждены, что у всех животных, кроме медведя, вместо души — пар, который после их смерти испаряется и умирает вместе с телесной оболочкой. Душу же медведя во Владимирской губернии представляли в виде щенка.

По поверьям, души не родившихся еще людей хранятся у Бога. О времени появления души у ребенка сохранились разные представления. В Тамбовской губернии считали, что Бог дает душу в момент зачатия. На Ярославщине полагали, что ее приносит ангел в середине срока беременности, когда ребенок начинает шевелиться в утробе матери. Согласно другим представлениям, душа появляется при рождении

младенца, или сначала она бывает «неполноценной», подобно пару у животных, а настоящая душа обретается во время обряда крещения и имянаречения, и она «вдыхается» священником. К древним верованиям относится представление о том, что в новорожденных переселяются души умерших людей.

О беременной женщине говорили, что она — «о двух душах», «двоедушница»: в ней своя душа и ребенка. Традиционно беременная считалась опасной для окружающих людей. На Тамбовщине это объясняли тем, что в женщину может вселиться неприкаянная, недобрая душа, о чем мать может не знать до тех пор, пока не подрастет ребенок. Опасность вселения такой души возрастала, если не соблюдался запрет на брачные отношения во время поста.

По русским поверьям, душа у человека находится чаще всего в сердце, в груди, в животе, в горле. В некоторых местностях «душой» называли ямочку на шее — местопребывание души. Обычно полагали, что душа растет вместе с человеком, ощущает все то же, что и он; питается паром от той пищи, которую ест человек.

По традиционным представлениям, когда человек спит, его душа может покидать тело и путешествовать. Русские Карелии наступление состояния сна определяли словами «душа вон». Для носителя мифологического сознания сон воспринимался как временная смерть. Видимые человеком сны чаще всего рассматривались как события, происходящие с душой в ее странствиях. Если человеку снились умершие родственники, то, по поверьям, его душа посещала их на «том» свете. В народной среде до сих пор широко распространены рассказы, как во время обмирания человека его душа путешествует в потустороннем мире, наблюдая мучения грешников и жизнь праведников в раю, встречается с покойными родными и односельчанами. Восточные славяне верили, что душа колдуна или ведьмы, покидая ночью тело, творит черные дела.

В народной традиции существовал запрет резко будить спящих, объясняемый тем, что если во время бужения душа не успеет вернуться в тело, то человек может умереть. На Русском Севере



Ангел (вторая половина XII в.).

Бытовало поверье, что душа спящего, летая по небу, может не вернуться, и тогда говорили: «Потерялся». Повсеместно у славян были уверены, что если спящего человека перевернуть так, что ноги окажутся на месте головы, то, возвратившись к телу, душа не сможет найти вход в него обратно.

Наряду с убеждением, что душа невидима, в культурной традиции восточных славян многочисленны рассказы и представления о ее внешнем облике. Душа, покидающая тело во время сна, чаще всего представлялась в виде мухи, пчелы, птички, мыши. Только что вышедшая душа умершего обычно сравнивалась с прозрачным, едва видимым воздухом, паром, дымом, который, согласно некоторым представлениям, может принять форму человека. В похоронном причитании душа изображается так:

Как душа да с белым телом расставалася,  
Быв, как облако, она да подымалася.

У украинцев Харьковской губернии душа виделась маленьким человеком с прозрачным телом; на Владимирщине говорили, что душа — это «малый человек, но нет в ней ни костей, ни мяса». Антропоморфный облик души встречается в христианской иконографии — в виде спеленутого младенца. Но чаще всего «свободную» душу, то есть окончательно покинувшую человека после смерти, воспринимали как принявшую зооморфный образ: птицы, пчелы, мотылька, бабочки, волка, кошки, хтонических животных — змеи, лягушки, мыши. Облик души после смерти нередко связывался в народном сознании с праведностью или греховностью умершего. Праведные души — светлые и воплощаются в образах птиц или «хороших» животных; души грешников обычно воспринимаются как темные — в виде черной собаки, кошки, вороны, волка и подобных.

То, что душа чаще всего принимает облик летающих существ, связано с представлениями о ее легкости и способности перемещаться, летая. Не случайно о моменте смерти говорят, что у человека «душа отлетела». У украинцев существовал запрет убивать или отгонять муху, которая вьется около покойного, поскольку полагали, что она — человеческая душа. В южных губерниях у русских при виде бабочек или мотыльков у пламени обычно поминали умерших. Если к дому постоянно прилетала какая-нибудь птица, особенно кукушка, были убеждены, что это — душа умершего. С представлением о птицах как воплощениях душ связан повсеместно распространенный до сих пор обычай сыпать зерно и крошить хлеб для них на могилах.

В поверьях и фольклорных текстах широко распространен мотив прорастания душ деревьями и другими растениями на месте убийства, на могиле. Отсюда сложившееся в народе убеждение, что на кладбище нельзя ни трогать деревья, ни рвать цветы.

По традиционным представлениям, пребывание души на земле — временное, о земном бытии говорили: «быть в гостях». Об умирающем же обычно сообщали: «Домой собрался». На Русском Севере различие житья на земле и в ином мире определяли так: «Мы здесь-то в гостях гостим, а там житье вечное бесконечно будет».

Согласно народным воззрениям, когда душа навсегда покидает тело, человек умирает. Тело погребают в земле, где оно разрушается; душа же как вечная, бессмертная субстанция продолжает жить, но переходит в потусторонний мир, где ее «прибирает» Бог. До этих пор она нуждается в

пище, омовении.

Смерть воспринималась как расставание души с телом, происходящее не само собой, а когда за душой, соответственно положенному сроку, приходят из иного мира. Русская поговорка гласит: «Бог по душу не пошлет, сама душа не выйдет». Повсеместно верили, что душа выходит из тела через рот. Она вылетает с последним выдохом, но остается вблизи тела некоторое время. В Архангельской губернии полагали, что через открытую дверь или окно она сразу отправляется на небеса. В некоторых местностях верили, что душа, отлетев от умершего, тут же погружается в воду, поэтому, чтобы ей не навредить, воду из всех емкостей в доме выливали.

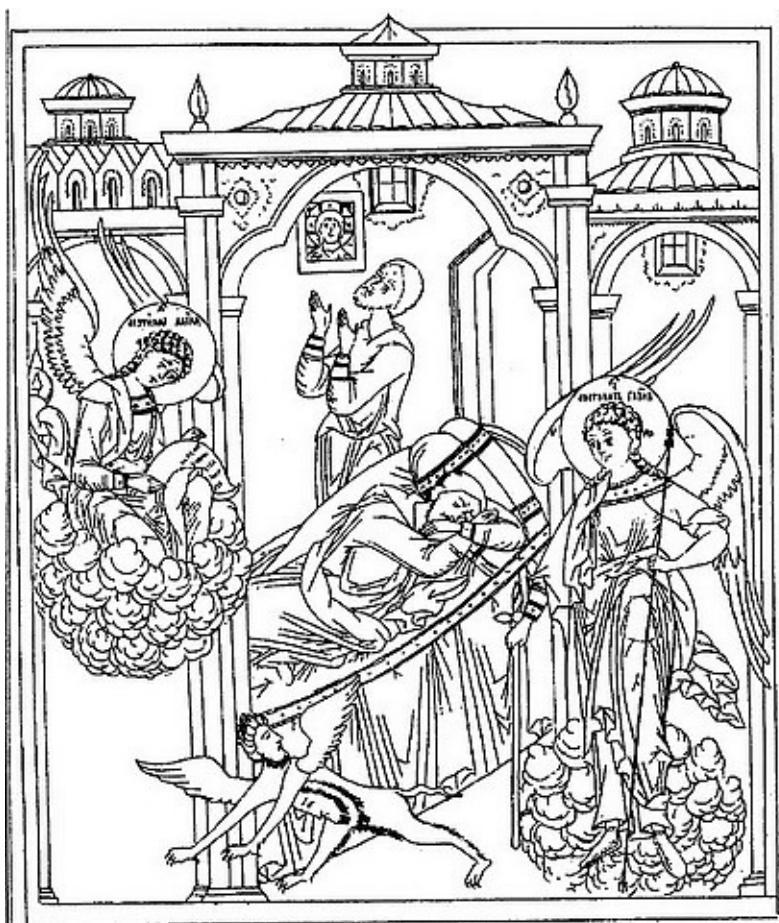
Для облегчения душе возможности оставить место, где лежит покойный, старались открыть двери, окна, заслонку в печи. В южнорусских губерниях сразу после смерти человека из окна вывешивали полотенце, по которому, согласно поверьям, душа покидала дом. Верили также, что на полотенце душа отдыхает и вытирает им слезы. Широко бытовали представления о том, что душа может остаться в зеркале или сосуде с водой в виде отражения, а затем наносить вред домочадцам; поэтому повсеместно соблюдался обычай занавешивания зеркала тканью, а воду, которая находилась в доме в момент смерти, выливали еще и по этой причине.

Особенно опасным считалось, если душа задержится в уже мертвом теле или вернется в него через некоторое время. В таком случае верили, что покойник может стать вредоносным демоном. Поэтому повсеместно было принято находиться с умирающим рядом и «караулить душу». Обычно около изголовья постели умирающего ставили сосуд с водой и по колыханию воды определяли момент наступления смерти: по поверьям, вышедшая душа тут же погружается в воду, чтобы обмыться. В Смоленской губернии существовал даже обычай «вытрясать душу» из покойника, заключающийся в неоднократном встряхивании гроба при выносе из дома на пороге и в других местах по дороге в церковь и из нее. Наиболее опасными, имеющими демонический характер представлялись души умерших неправильной смертью, так как в таких случаях, согласно народному пониманию, душа покидает тело преждевременно, не дождавшись положенного срока, отпущенного человеку свыше.

Смерть колдунов и ведьм считалась особенно трудной, так как их грешным душам, по поверьям, никак не выйти через обычные выходы — двери, окна, — которые на ночь и во время определенных обрядов обязательно осеяли крестным знаменем. Для таких душ устраивали специальные — неперекрытые — отверстия: в стене, в потолке или под порогом.

Традиционно верили, что должно пройти сорок дней, прежде чем отставшая от своего тела душа найдет свое новое пристанище. В этот период, пока длится переход души в иной мир, она не принадлежит ни одному из миров.

В некоторых местах считали, что первые три дня — до похорон — душа находится в доме рядом с телом. По ночам она питается тем, что для нее оставили родные покойного. Душа хозяина или хозяйки в эти дни в последний раз осматривает все в хозяйстве. По поверьям, покойник все видит и слышит все, что происходит вокруг, до момента его отпевания или до тех пор, когда на гроб, опущенный в могилу, не кинут первую горсть земли. Чтобы не обидеть душу, не загрязнить ее пылью и не вымести за дверь, в эти дни не подметали пол, в южнорусских губерниях не белили стены в хатах.



Ангел-хранитель души человеческой. Перевод с русской иконы XV в.

После смерти, по одним представлениям, душа в течение сорока дней продолжает находиться дома; по другим — улетает, окончательно оставляя родной дом; по третьим — днем летает по всем знакомым местам, а ночью возвращается домой. Все сорок дней для души ставили стакан воды и клали кусок хлеба на окне или на полке рядом с иконами; оставляя угощение, хозяева сами съедали старый хлеб и выпивали воду. В Тамбовской губернии в течение этого срока на ночь постилали на стол белую скатерть и оставляли еду. По мнению исследователей, наиболее древним следует признать представление о том, что душа находится на земле лишь до тех пор, пока не погребут тело.

До сих пор широко бытуют представления о том, что в течение сорока дней душа ходит по мытарствам — мукам, после чего предстает перед Богом на суде, определяющем ей место в раю или аду. Согласно народным рассказам и духовным стихам, в этот период душу водят, истязая ее и показывая ей ее прегрешения. Мытарства представляются как восхождение по лестнице из девяти, двенадцати или сорока ступеней, на каждой из которых темные силы изобличают душу в грехах, а Святой Дух защищает ее, показывая в ответ добрые дела, совершенные душой при жизни. Чтобы облегчить хождение души по мытарствам, в некоторых местах пекли специальное печенье в виде лепешки с изображением лестницы сверху и клали ее в воротах. После совершения панихиды священник разделял это печенье на всех присутствующих, и каждый съедал свой кусок, принимая, по поверьям, часть мытарств на себя. По народным представлениям, мытарств избегают души тех, кто умер в первые три дня Пасхи или в течение всей пасхальной недели, а также перед Вознесением: в это время ворота в рай стоят открытыми, и все души, независимо от их грехов, идут прямо туда.

Известны и другие представления о странствиях души в течение сорока дней. Согласно им, на девятый день душу ведут на поклон к Богу и показывают ей рай, где она ходит до двадцатого дня. Затем она вновь приходит на поклон к Богу, после чего ее ведут в ад, где она пребывает до сорокового дня. А в этот день над ней совершается Божий суд, после которого ее ждет рай или ад.

Не только хождение по мытарствам, но и непосредственный переход души из мира живых в мир мертвых считался очень тяжелым. По древним поверьям, преградой между «тем» и «этим» светом была вода — река или море; иногда же эта преграда представлялась в виде огненной реки. В фольклорных текстах повествуется о том, что праведные души с одного берега на другой перевозит св. Николай, и они попадают в рай. В могилу с

древних времен до сих пор принято класть деньги: по поверьям, они понадобятся душе, чтобы расплатиться за переправу через реку или море. Проводником в иной мир представляли не только св. Николая, но и архангела Михаила. Вот как переправа описывается в духовном стихе:

Протекала тут река, река огненная  
Как по той там реке, реке огненной,  
Да тут ездит Михайло архангел царь,  
Перевозит он души праведные,  
Через огненную реку ко пресветлому раю.

Согласно народным поверьям, грешные души переходят эту реку вброд, испытывая страшные муки, так как Бог отказывает им на их просьбы о перевозе.

В некоторых местностях сохранились представления о том, что душа через водную преграду идет по мосту. И если где-то мост окажется нарушен, то она может подстелить себе под ноги щепки и стружки, которые после изготовления гроба постилали под тело покойника.

В сказаниях Русского Севера водная преграда, разделяющая миры живых и мертвых, называется Забыть-рекой. Пересекая ее на сороковой день после смерти, душа забывает все, что с ней было в мире живых. На «том» свете душу встречают родственники и знакомые, которые умерли раньше. Широко распространены и рассказы о том, что они приходят к умирающему еще до смерти и зовут его с собой.

В сороковой день после смерти во многих местах у русских совершался обряд окончательных проводов души умершего. Помимо поминальной трапезы, на которой для нее ставили еду, специально топили для нее баню, принося даже одежду покойного, чтобы «было во что одеться»; один из участников обряда изображал умершего, уходя за межу. В Пермском крае роль души умершего выполняли обмывальщик или обмывальщица — в зависимости от пола умершего. После обмывания покойного обмывальщикам за работу отдавали одежду умершего, и в сороковой день на проводы души они приходили именно в ней. Кроме того, здесь сразу после смерти было принято вешать на икону белое полотенце, застилать стол холщовой скатертью, на которую клали сшитый из белого же холста мешочек-«кото-мочку». «Котомочка» оставалась на столе до сорокового дня, когда рано утром, иногда — до восхода солнца, устраивалась поминальная трапеза, во время которой обмывальщик сидел в



переднем углу — на самом почетном месте. После трапезы в «котомочку» клали полотенце с иконы, скатерть со стола, чашку, ложку, блюдечко, нитки, иголку, свечу, хлеб. Все это предназначалось для обмывальщика и одновременно — как будто для души покойного, отправлявшейся в последний путь. «Котомочку» передавали обмывальщику, а затем все родственники по очереди подходили к нему прощаться. При этом падали в ноги, кланялись, целовали, обращаясь, как к умершему: «Прощается с тобой твое дитяtko», «Прощается с тобой твой тятя» и т. д. При выпроваживании души снимали полотенце, висевшее сорок дней, и у порога встряхивали его, приговаривая: «Ну, все, душенька, пошли, уходи к себе, иди к Богу». Простившись со всеми, кто провожал душу, обмывальщик с котомкой в руках уходил от дома, изображая уход души. Затем он возвращался и присоединялся к родственникам умершего, которые шли на кладбище. Пермские старообрядцы провожали душу так: снимали с икон висевшее там со дня смерти полотенце, шли с ним на окраину деревни и там встряхивали.

По народным представлениям, до сорокового дня существовала потенциальная опасность превращения души в демоническое существо, «ходячего» покойника. Для избежания этого и совершались предусмотренные традицией ритуалы. После же «сороковин», когда душа, по поверьям, обретала свое новое место, она переходила в разряд предков, становилась обитателем потустороннего мира, не представляющим ничего неожиданного для живых людей. В народе считали, что если до сорокового дня в дом ходит душа умершего, то после этого срока может появляться лишь нечистая сила, принимающая облик покойного. Она опасна для живых: если ее впустить в избу, то она может покалечить или убить.

У восточных славян сохранились представления о том, что душа праведного человека отходит в иной мир в положенный срок, а душа грешника может задержаться на земле до тех пор, пока не искупит свои грехи. По поверьям, души грешников не имеют покоя: они беспрестанно носятся по земле, порождая ветры, вихри, бури. В этом плане показательно, что в архаичных представлениях о творении человека из элементов космоса дух, дыхание и душа считались происходящими от ветра. В некоторых местах в Полесье считали, что души колдунов, злых богачей и умерших не своей смертью остаются на земле до тех пор, пока не сгниют их внутренности. По воззрениям украинцев, душа некрещеного младенца летает над землей семь лет, прежде чем превратится в русалку. Русалками также становятся утонувшие девушки и молодые женщины.

Несмотря на то что народные представления о локализации «того»

света чрезвычайно разнообразны, — он может находиться на небе, под землей, на краю земле, в воде и под водой — в рамках поминальной обрядности посмертное существование души связывалось прежде всего с кладбищем. Кладбище воспринималось не только как место упокоения тел, но и как обитель бессмертных душ. В положенные сроки родственники посещали могилки для поминовения душ умерших, которые нуждаются в этом. Самым страшным в народе считалось, когда не было «ни телу погребенья, ни душе поминовенья». До сих пор повсеместно широко бытуют рассказы о том, как во сне являются умершие, напоминая о себе. По поверьям, если душу не поминают, то на «том» свете ей нечего есть: перед нею на столе ничего нет.

В определенные календарные сроки, когда, согласно традиционным представлениям, открывались границы между мирами живых и мертвых, души умерших посещали родные дома и места, где человеку приходилось бывать при жизни. С этими представлениями связаны поминальные обычаи оставлять на столе и на могилах угощение для душ предков, а также в некоторых местностях — «опахивать» могилки.

### **Девичья красота**

Символическое понятие девичьей красоты в народном сознании связывалось с половозрастной группой девушек, достигших брачного возраста. В местных свадебных традициях девичья красота могла называться также «волей», «девьей красой», «покрасой», «красотой». Наделенность девушки этим качеством относилась к периоду ее «невещенья», «красования», то есть со времени наступления физиологической зрелости до вступления в брак. Однако понятие девичьей красоты становилось актуальным не в пору девичества, а с момента просватанья, когда девушке приходилось непосредственно расставаться с красотой, выбывать из круга подруг, прощаться с родительским домом.

В понятии девичьей красоты концентрировалось все многообразие особенностей, отличающих статус совершеннолетней девушки от всех других половозрастных групп общины. А в свадебной обрядности и поэтических текстах девичья красота воплощалась в самых разнообразных предметах и образах: это могла быть девичья коса, коса из льна или просто кудель, алая лента или связка лент, девичий головной убор или весь наряд, украшенное деревце или веник, специальный свадебный пирог. Так или иначе, все эти воплощения соотносились с традиционными

представлениями о девушке и девичестве.

Основной характеристикой девушки, «носящей» девичью красоту, являлась ее зрелость, то есть готовность к материнству и браку. На уровне физического развития проявлением зрелости считались соответствующие возрасту рост и сила. Так, если девушку не хотели отдавать замуж за нежеланного жениха, поводом для отказа обычно служила ее «молодость»: родители говорили сватам, что их дочь еще «не доросла». Этот мотив часто звучит в и причитаниях самой просватанки, где она жалуется, что у нее:

Ручки-ножечки да тонёхоньки,  
Во плечах силы малёхонько

Одним из внешних признаков зрелости девушки являлись длинные волосы. Длина косы была своего рода знаком степени зрелости и соответственно — готовности к замужеству. Если вспомнить сказки, то в них всегда подчеркивается, что у героини-невесты есть «долгая коса». Восприятие косы в традиционной культуре как символа девичества обусловило одно из поэтических и материальных воплощений красоты в виде девичьей прически. Во многих местностях у русских свадебный обряд прощания невесты с девичьей красотой заключался в расплетении ее косы — разрушении девичьей прически для того, чтобы позже она носила уже женскую прическу.

Наиболее четким «природным» признаком зрелости девушки считалось наличие регул — месячных очищений. Именно появление регул, соотносимых в народной традиции со способностью зачатия ребенка, служило знаком готовности девушки к материнству. По мнению некоторых исследователей, исконное значение красоты восходит как раз к символизации менструальной крови. В этом плане показательно, что слово «красота» является однокоренным слову «краски», обозначающему в русских говорах регулы, и оба эти слова восходят к прилагательному «красный», основное значение которого соотносится с кровью. В этой связи важно и то, что право на ношение в косе яркой красной ленты вместо тонкого плетеного шнура девушка получала только с появлением регул. Не случайно во многих местных традициях девичья красота находила свое материальное и поэтическое воплощение в образе алой ленты. В свадебной поэзии алая ленточка зачастую непосредственно называется «девичьей красотой»:

У меня молодёшеньки,  
Да чесна дивья-та красота  
Да шоуковы алы ленточки  
Да покатайтесь-ко, ленточки,  
Да с плечика да на плечико.

В ярославском свадебном приговоре при выносе девичьей красоты в виде украшенного лентами деревца сообщалось:

А тебе, Марья Ивановна,  
Не бывать больше в девушках,  
Не носить алых ленточек

В традиционной культуре красный и белый цвета противопоставлялись друг другу как знаки девичьего и женского статусов. Ключом к пониманию этого противопоставления является связь отсутствия регул с состоянием беременности, а если учесть, что крестьянки рожали по 10–20 детей, то становится понятно, почему белый цвет соотносится с женщиной, а красный — с девушкой. Об этом соотношении свидетельствует и то обстоятельство, что молодые женщины до рождения первого ребенка не исключали из своего наряда некоторые детали, свойственные девичьему костюму, и в том числе — ленты и банты. Их, однако, закрепляли не в волосах, как у девушек, а поверх головного убора сзади.

Важной скрытой «природной» характеристикой девушки, которая связывалась с понятием девичьей красоты, считалась девственность, понимаемая, в частности, как целостность. Признак целостности содержался в таких именовании целомудренной девушки, как «целка», «непочатая»; в названиях же девушки, утратившей девственность, подчеркивалось нарушение целостности: такую девушку называли в пермском говоре «нецельной», в оренбургском — «неуцелевшей», в олонецком — «колотым копытом», в ярославском — «порушенной». Позже физиологический признак целостности невесты в большей степени озвучивался в морально-этическом плане: синонимами «девственности» стали понятия честности, невинности. Эпитет «честная» использовался для определения и девушки, и девичьей красоты. В свадебной поэзии тема честности невесты звучит в мотиве целостности одежды ее олицетворенной красоты:

Дак моя дивья-та красота  
Чесная не порочная;  
У мое дивьи красоты  
Подольчики не ухлюпаны,  
У пояска-то шоуковово  
Да кончики не оступаны,  
А у шали семишоуковы  
Да кисточки не закатаны;  
Мое платье не ленное  
Званьица не измятое

В связи с соответствием целостности девушки понятию девичьей красоты показательно, что в обрядах расставания невесты с красотой, независимо от того, в каком предмете она воплощалась, с нею совершали действия разрушительного характера. Так, красоту-косу расплетали, красоту-ленту разрезали, красоту-веник трепали, а веточками вершили дорожку в баню, а затем разбрасывали и прямо по ним шли обратно в дом, красоту-деревце разоряли или сжигали. В Оренбуржье в некоторых местах вплоть до 1960-х годов символом девичьей красоты были два специальных сладких пирога, украшенных сверху стоячими «елочками» из теста. Их так и называли «красотой». Один из пирогов отдавали молодоженам перед брачной ночью, а второй — подругам невесты. Наутро, если молодая оказалась «честной», девушки с весельем делили красоту в своем кругу и съедали. Разрушение или уничтожение атрибута невесты воспринималось как знак лишения ее девственности в ходе свадебного обряда.

Девичьей красоте, символизировавшей девственность невесты, в традиции приписывались магическая защитная и продуцирующая сила. В Воронежской губернии предметным воплощением девичьей красоты, которая называлась «покрасой», являлись пучки ржи, которые до венчания подвешивали дома к потолку. После свадьбы покрасу снимали и относили на чердак, бережно сохраняя колоски для лечения от всяких болезней. Если у кого-нибудь болела голова, рука или что-либо другое, то рожь из покрасы варили и обмывали настоем больные места. Однако покраса имела силу лишь при том условии, что невеста до свадьбы была девственницей. В противном случае она оказывалась, по народным представлениям, бесполезной, и ее выкидывали на улицу. В некоторых местных традициях девичью красоту в виде деревца бросали или сжигали в поле, подобно троицкому дереву или соломенной масленице, что свидетельствует о

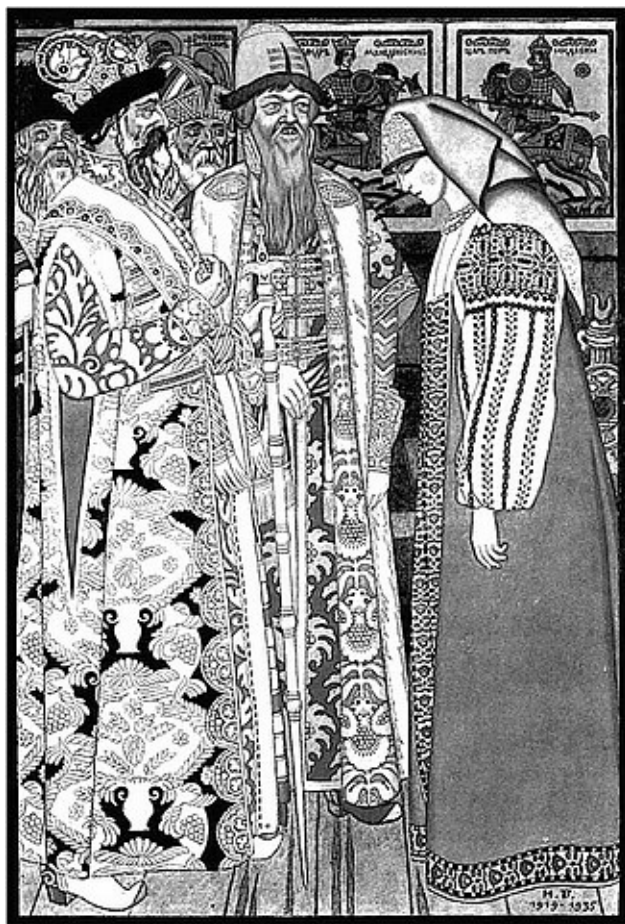
наделении ее в крестьянском сознании продуцирующей силой, распространяющейся на посеvy.

С понятием девичьей красоты в народной традиции соотносился такой признак зрелости девушки, как наличие ума-разума. Приходя в дом невесты, сваты мотивировали свой выбор тем, что они наслышаны о положительных качествах хозяйской дочери, и одно из них то, что девушка «сама умнешенька». В приговорах, сопровождающих вынос красоты-деревца, невесте приписывалась высшая степень ума-разума: «У нас Таня — самая разумная». Этим качеством в причитаниях наделялась и сама девичья красота, прощаясь с которой невеста голосила:

Моя красная ты красота,  
Моя умная-разумная,  
Моя кроткая-смиренная.

Понятие ума-разума девушки в народной традиции тесно связывалось с ее различными трудовыми умениями, в частности с рукоделием, которое в значительной степени создавало славу девушке, особенно при выборе ее в невесты. В Псковской губернии сваты наряду с умом невесты отмечали ее трудовые навыки: «прядё лавошенько, беля бялешенько, моя цистешенько». В свадебном причете, сопровождавшем прощание с красотой, ее наличие соотносится с таким уровнем рукоделия невесты, которое достигает мастерства Творца:

На коленочках держит,  
Полужонья пялечки,  
Во правой-то руке держит  
Она иголку серебряну,  
Во левой-то руке держит  
Она цевоцку золота.  
Она шьет да вышивает  
Три узора мудреные:  
Как первый узор вышила  
Она красного солнышка  
Со лучами со ясными,  
С обогривами теплыми.



Стрельчиха перед царем и свитой. И. Билибин (1919–1935).

Как другой узор вышила  
Она светлова месяца,  
Со звездами со мелкими,  
А третьей узор вышила  
Она всю подвселенную.

В традиционном укладе одним из основных видов работы девушки было прядение, которым обычно занимались в девичьем коллективе. После замужества право на посещение девичьих собраний-супрядок утрачивалось. Поэтому неудивительно, что для изготовления свадебного атрибута девичьей красоты использовали кудель. В Кадниковском уезде Вологодской губернии девушки в день рукобитья или после богомолья делали косу из кудели и вывешивали ее на украшенной лентой веревке между домом невесты и соседней избой. В день венчания или через три дня

после свадьбы ее срывали. В Ярославской губернии вершину деревца-красоты украшали льняной косой. В Новгородской и Тверской губерниях девичья красота могла представлять собой небольшое количество льняного волокна, которое подружки невесты сжигали на следующий день после богомолья: они расстилали по полу до порога принесенную невестой кудель и зажигали красоту; иногда ее жгли на улице, повесив на поставленную под окно сухую ветку березы. При этом невеста оплакивала свою красоту.

Показателем взрослости девушки являлось ее обязательное участие в молодежных собраниях, которые назывались «гуляниями». В Вологодской губернии, невеста, передавая младшей сестре девичью красоту в виде ленты или платка, наказывала ей:

Ты носи мою красоту  
По годовым честным праздничкам,  
По гулящим-то ярмаркам,  
Ты носи, берегаючи,  
Все меня поминаючи.  
Если худо покажется,  
То по святым воскресеньцам.  
Если худо покажется,  
То в компании веселые,  
На вечеринки матерые.

В этом плане понятие девичьей красоты в свадебной поэзии соотносится с самим периодом девичества и характерными для него занятиями. В Самарской губернии, прощаясь с девичьей красотой, невеста горевала:

Милы мои подруженьки,  
Отгуляла-то я по широкой улице,  
Отпела-то я с вами развеселы песенки,  
Отойдут-то с вами все гульбы, забавушки,  
Все девичьи прохладушки!

Действительно, расставание с девичьей красотой и замужество оказывались той границей, за которой невеста лишалась возможности



проводить время таким образом. Поэтому во многих местных традициях в причитаниях и приговорах, сопровождавших обряды с красотой, часто звучит тема противопоставления девичьей жизни и женской доли. Положение девушек, достигших брачного возраста, отличалось наибольшей свободой, а их жизнь считалась беззаботной и вольной. Не случайно в народных представлениях понятие воли зачастую выступало как синонимичное девичьей красоте, а сама девичья красота в свадебных причетах называлась волей «вольной».

Внешний облик взрослой девушки характеризовался особой прической — косой, убранный лентами и косниками, ношением девичьего головного убора в виде венка или венца, оставляющего открытой макушку головы, особенностями костюма и обилием украшений — лент, гайтанов, колец, а также использованием косметических средств — белил, румян и других. Любой из перечисленных элементов, отличающих внешность девушки, в той или иной местной традиции мог выполнять в свадебной обрядности роль девичьей красоты. Так, в севернорусской свадьбе невеста в качестве девичьей красоты могла передавать сестре, подруге или отдавать матери ленту, кольцо, гайтан, головной убор, весь девичий наряд — «скруту». Во многих местностях головной убор девушки-невесты так и называли «красотой», «девичьей красотой». В Вологодской губернии одним из материальных и поэтических воплощений девичьей красоты были белила-румяна. Невеста здесь причитала:

Каково я нарядилася,  
Бело ли набелилася,  
Румяно ли намазалася,  
Хорошо ли наложила  
Свою девью-то красоту.

В свадебных причитаниях утрата невестой ее девичьей красоты иногда изображается с помощью образа белил-румян:

Я недолго стояла,  
Сколь много простояла.  
Простояла я, девица,  
Со лица-то румянчики,  
С белых ручек белилчики,  
Потеряла я, девица,

Свою честну девью красоту.

В народных представлениях понятие девичьей красоты соотносится также с эстетической категорией красоты: прежде всего — через название «красота», «краса». В свадебных причитаниях девичья красота олицетворялась и наделялась признаком красоты:

Моя дивья-та красота <...>  
Да из себя-то хорошая,  
Волосами-то сивая  
Да на лицо-то красивая.

В свадебной поэзии девичья красота в образе головного убора или ленты представляется состоящей из самых дорогих и красивых материалов: шелк, хаз — тесьма из серебряной или золот-ной нити, бархат, золото, жемчуг, что, собственно, нередко соответствовало действительности.

Таким образом, очевидно, что понятие девичьей красоты в народных представлениях является сложным и неоднозначным. С одной стороны, оно включает в себя отличительные характеристики девушки, готовой к замужеству. С другой стороны, непосредственно в ритуальной практике девичья красота находит материальное воплощение в разнообразных предметах, выступающих как обрядовые атрибуты. Они символизируют и саму невесту, и возрастной статус взрослой девушки, и девичий период жизни. С третьей стороны, в свадебной поэзии образ девичьей красоты выступает и как конкретный предмет, и как некое свойство, утрачиваемое невестой.

В фольклорных текстах образ девичьей красоты нередко олицетворяется, приобретая черты живого существа, чаще всего птицы или девушки. Феномен олицетворения, свойственный мифо-поэтическому сознанию, явился основой для трактовки учеными древнего значения девичьей красоты как одушевленной субстанции девичьего «я», души девушки, которую она утрачивает, выходя замуж. Иногда поэтический образ красоты-воли персонифицируется: в Вологодской губернии «волей» оказывалась подруга невесты, к которой она обращалась в обряде прощания с красотой, называя «волей».

В каждом конкретном свадебном обряде понятие девичьей красоты связывалось прежде всего с индивидуальными качествами девушки-

невесты, а также с кругом ее подруг. Именно подружки невесты были участницами всех обрядов с красотой: они мастерили красоту-деревце, расплетали косу невесты, «продавали» девичью красоту жениховой стороне. Кусочки или детали красоты, в основном ленты, доставались девушкам «на память» от невесты. Пирог-красоту отдавали для угощения девушкам. В некоторых местных традициях красоту-деревце не уничтожали, а сохраняли до следующей свадьбы, а красота в виде головного убора могла выдаваться на свадьбу каждой из невест одной или нескольких деревень. В свадебных приговорах при выносе красоты-деревца перед жениховой стороной оно выступает как метафора девичьего сообщества с оставившей его невестой:

Уж ты елка, наша сосенка,  
Да зеленая, да кудрявая,  
Да на тебе ли, елка-сосенка,  
Да много сучьев, много отраслей,  
Да одного сучочка нетутко,  
Да что сучка, самой вершиночки,  
Да у нас подружки нетутко,  
Да что подружки нашей Манечки.

Иногда же образ девичьей красоты соотносился с родом невесты и даже шире — с деревенской общиной, в прошлом — со всем «родом-племенем». Так, например, часто символ девичьей красоты — ленту, головной убор, украшение, весь наряд — невеста передавала своей младшей сестре. А красоту-деревце, как уже упоминалось, могли хранить до следующей деревенской свадьбы и передавали в дом другой невесты. В Ярославской губернии красоту-деревце тайно подбрасывали на крышу дома парню, который собирался жениться.

Факты подобного рода, а также соотнесение девичьей красоты в виде деревца с архаическими представлениями о священном родовом дереве, связанном с образом женского божества плодородия всего родового коллектива, легли в основу взгляда на древнее значение девичьей красоты не только как «девичьей», но и как «родовой души невесты».

Так или иначе, девичья красота являлась основным признаком, связывающим девушку-невесту с ее прежним статусом. Этот факт обусловил роль обряда прощания с девичьей красотой как центрального момента свадебного ритуала.

## Лихорадка

Лихорадка считалась одной из самых тяжелых болезней. Неслучайно ее название связано со словом «лихо» — «зло». В народе ее называли также «лиходейкой», «лихоманкой». Ее образ в народном сознании олицетворялся и обычно представлялся в виде не одного, а множества демонических духов — чаще всего семи, девяти, двенадцати, сорока, семидесяти семи. Появляясь, эти духи вызывали те или иные симптомы заболевания.

В русской культурной традиции образы лихорадок персонифицировались в женском облике. Лихорадок могли представлять в образе девушек или женщин в белом одеянии, с непокрытой головой, распущенными волосами и без пояса, что считалось недопустимым в традиционном обществе; либо в образе безобразных косматых сгорбленных старух с клюкой, что сближало их с обликом мифологических существ низшей демонологии и колдуний. По поверьям, лихорадка стучит своей клюкой в дома, и если кто откроет такой старухе, тот обязательно заболит.

Лихорадки, в зависимости от того, с каким симптомом болезни они соотносятся, поражают разные части тела человека и вызывают разные болевые ощущения. В старых заговорах встречаются перечисления имен лихорадок вместе с определением того, что делает каждая из них:

«Мне есть имя Трясса. Не может тот человек согреться в печи»  
Вторая рече: «Мне есть имя Огня. Как разгорятся дрова смоленья в печи, так ражигает во всяком человеке сердце» <...>  
Третья рече: «Мне есть имя Ледея. Знобит род человеческий, что тот человек и в печи не может согреться» <...>  
Четвертая рече: «Мне есть имя Гнетя. Ложится у человека по у ребре, аки камень, здыхает, здохнуть не дает, с души сметывает» <...>  
Пятая рече: «Мне есть имя Хрипуша. Стоя кашлять не дает, у сердца стоит, душу занимает, исходит из человека с хрипом» <...>  
Шестая рече: «Мне есть имя Глухая. Та ложится у человека в головы и уши закладывает, тот человек бывает глух» <...>  
Седьмая рече: «Мне есть имя Ломея. Ломит у человека кости и главу, и спину, аки сильная буря сырое дерево» <...>  
Восьмая рече: «Мне имя Унея. Аки выловиц плетима испущает тець и кровь» <...>  
Девятая рече: «Мне имя Желтея. Испущает на человека желчь, в поле желток и отдохнуть не дает» <...>  
Десятая рече: «Мне имя Корку-ша» <...>  
Одиннадцатая рече: «Мне есть

имя Гледея. Та буди всех проклятие: в ноци спать не дают: на месте не сидит» <...> Двенадцатая рече: «Мне есть имя Невея. Сестра старейшая трясовича и угодница Ирода царя, наболящим человеком страшна; та усекнула главу Иоанна Предтечи и принесла пред царя на блюде».

В Костромской губернии считали, что старшая из сестер-лихорадок Невея — самая злая, именно она посылает к людям остальных сестер. В русских заговорах лихорадки противопоставляются христианскому миру: «Посланы мы от Ирода царя в мир православный тела их трясти и кости их мождати»; «оне по миру ходят, отбивают ото сна, от еды, сосут кровь, пилами пилят жел-тые кости и суставы» Тяжесть лихорадки отразилась в поговорке: «Лихорадка — не матка: треплет, не жалеет».

В мифопоэтических текстах лихорадки соотносятся с нечистой силой. В заговоре св. Сисиний так их и называет — «дьяволами», а на его вопрос о том, зачем лихорадки пришли мучить род человеческий, они отвечают: «А кто много и беспрестанно спит и ест, не молится, и кто без молитвы Иисусовы спать ложится, и кто молитвы Иисусовы не творит, вставая, не перекрестится, и кто в праздники Господни блуд творит и нечист ходит, и пьет и ест рано, и тот наш угодник».

В мир человеческий лихорадки приходят из «иноного» мира. Изначально они находятся под землей, где прикованы цепями. В заговорах они появляются из лесной чащобы, болота, из моря-Окияна, морской пучины, иногда они сидят на Латыре-камне. Вот как описывается их появление: «Бысть в Черном море возмущение: изыдоша из моря тринадцать жен, и идут по воде, простово-лосыя»

В крестьянском сознании появление лихорадок могло связываться не только с мифологическими пространственными образами, но и с конкретными реками и водоемами. Так, во многих местностях у русских лихорадки считались особенно опасными в конце зимы и весной и что легче всего заболеть лихорадкой на воде. Поэтому во избежание опасности весной старались как можно реже переправляться через реки.

В Тульской губернии верили в то, что лихорадки появляются из-под земли в определенное — опасное — время: в полдень или на закате солнца, что также сближает их образ с мифологическими персонажами низшей демонологии и нечистой силой вообще.

В крестьянском календаре в связи с представлениями о лихорадке были значимы некоторые даты. Так, 15 января — в Сильвестров день — у русских существовал обычай «заговаривать лихоманку», то есть с

помощью заговоров выгонять лихорадку. Об этом дне известна поговорка: «Сильвестров день гонит лихоманок-сестер за семьдесят семь верст». Со дня Тарасия-Кумошника (25 февраля / 10 марта), который своим народным прозвищем обязан одному из именовании лихорадки — «кума», крестьяне опасались ложиться отдыхать днем: иначе, верили, нападет «кумоха».



Трясовицы.

В русских поверьях и заговорах лихорадок считали дочерьми, реже — сестрами царя Ирода, с именем которого связано евангельское событие усекновения головы Иоанна Крестителя. Правитель Галилеи Ирод Антипа был обличен Иоанном Крестителем за то, что отнял у своего брата жену Иродиаду и женился на ней при жизни прежнего мужа, нарушив тем самым древние иудейские обычаи. Согласно Евангелию, падчерица Ирода (Саломея) настолько угодила ему своей пляской на празднике по случаю его дня рождения, что отчим обещал исполнить любое ее желание. По наущению своей матери Иродиады Саломея попросила голову Иоанна

Крестителя. После казни Иоанна Предтечи его голову преподнесли ей на блюде. Имя преступного правителя и мотив пляски его падчерицы на русской почве соединились с образом опаснейшей болезни: лихорадок называли не только Иродовыми дочерьми, но и трясовицами. Основным симптом лихорадки соотносился в народном сознании с пляской. Согласно сложившимся позже народным легендам, дочери царя Ирода за смерть Иоанна Крестителя подверглись Божьему проклятию и были обращены им в орудие наказания людей болезнями.

Защитные меры против лихорадки обуславливались разнообразными представлениями об этой болезни. По народным представлениям не заболит лихорадкой тот, кто соблюдает православные обычаи, например постится в пятницы, предшествующие Троице и Успению Богородицы. Считали также, что трясовиц отгоняет крест. В качестве оберега от болезни носили на веревочке нательного креста написанную на бумаге молитву.

Нередко в целях защиты лихорадку называли словами, обозначающими родство или добрые отношения: «тетка», «матка», «сестрица», «кума» или «кумоха», «гостья», «гостейка», «подруга». Это делали для того, чтобы задобрить болезнь и чтобы она не напускалась на «родственников» и «знакомцев».

Существовали и предметные обереги от лихорадок. В Саратовской губернии хорошим предохранительным средством считали ношение змеиной шкурки или пояса, через который трижды переползала змея. К архаичной магической практике восходит изготовление кукол, оберегающих человека от болезни. Так, в Российском Этнографическом Музее в Санкт-Петербурге хранится коллекция кукол-лихорадок, привезенных в 1930-е годы из Воронежской области. Это двенадцать антропоморфных изображений длиной около 10 см, скрученных из пестрых лоскутков; лица кукол нарисованы карандашом. Этих кукол вешали в хате возле печки, и они, согласно местным поверьям, должны были служить магическим средством, отгоняющим лихорадок от хозяев дома.

Способы лечения от лихорадки были разнообразными. На юго-западе России верили, что избавиться от нее можно следующим образом: страстной свечой выжечь на потолке крест, соскрести сажу, насыпать ее в освященную воду и выпить. Повсеместно считали, что от лихорадки помогают почки освященной вербы: их заваривали и отвар давали больному. По поверьям от лихорадки помогало ношение сушеной лягушки в ладанке или привешивание живой лягушки в мешочке на груди. В Тверской губернии от лихорадки на шею вешали сушеную летучую мышь,

клали под подушку паука, окуривали больного табаком. На Кубани, чтобы излечить ребенка от лихорадки, мать ходила на кладбище и брала с семидесяти семи могил по щепотке земли в узелок, который затем вешала на шею больному.

В Сургутском крае наиболее действенным считалось посещение черной бани: больной должен был лечь на каменку, молчать и не двигаться. По поверьям, должна придти лихорадка в виде человека без лица и начать «стращать» больного. Если выдержать это испытание, должно наступить выздоровление. Если же больной шевельнется, лихорадка лишь оплюет его и убежит.

А вот как рассказывали об изгнании лихорадки в Олонецкой губернии:

В деревне Югозере заболел один мужик лихорадкой и отправился к колдуну подлечиться; колдун положил его спать в амбар и под соломенную настилку, на которой должен был почивать больной, положил змею, спрятанную в голенище. Хотел больной заснуть, но не может; является к нему белая женщина и говорит: «Уйди, зачем ты сюда пришел? Если не уйдешь, я убью тебя!» Испуганный мужик побежал к колдуну. Колдун объяснил ему, что лихорадка страшит и гонит его для того, чтобы в нем остаться; затем привел мужика на прежнее место и велел лежать; причем нарочно громко, для того чтобы лихорадка слышала, сказал, что он вспорет мужика розгами, если он осмелится встать. Испуганная предстоящею поркою, лихорадка удалилась. В некоторых местностях были разработаны целые обряды кормления лихорадок, чтобы умиловить их, а они бы отступились от человека. В Тверской губернии пекли двенадцать пирожков или пряников, завязывали их в салфетку и клали на землю на перекрестке дорог или в лесу, приговаривая: «Вот вам, двенадцать сестер, хлеб, соль, полноте меня мучить, отстаньте от меня». Затем кланялись на четыре стороны и уходили, чтобы никто не видел. В Воронежской губернии отправлялись к реке с горстью пшена, встав к воде спиной, говорили: «Лихорадки, вас семьдесят семь, нате вам всем», после чего бросали пшено через голову.

Обряды другого типа были построены на перенесении болезни с человека на какой-либо предмет и «отправлении» этого предмета за пределы «человеческого» пространства. В Саратовской губернии больного вытирали тряпочкой, которую затем несли к лесу и зажимали ее в щели на коре молодого дуба. В Тульской губернии знахарь над липовой корой трижды говорил: «От (имярек) раба Божия отстань, лихорадка, и плыви вдоль по реке». Кору клали под матицу на три дня, после чего сам больной спускал ее по реке, трижды повторяя тот же заговор.



Не только в обрядах, но и в текстах самих заговоров лихорадки отсылаются в пространство, соотносимое в мифологическом сознании с «потусторонним» миром. Среди святых, изгоняющих лихорадок, в заговорах чаще всего упоминаются Сисиний, Сисой, Зиновий, Филипп, Пафнутий, евангелисты. Они лихорадок «ввергают в огненное море», «за тридевять земель, в тридесятое пустое царство». В одном из заговоров лихорадок посылают подальше от мира людей, завлекая прекрасными посулами: «Здесь вам не житье, жилище, не прохладище; ступайте вы в болота, в глубокия озера, за быстрыя реки и темныя боры: там для вас кровати поставлены тесовыя, перины пуховыя, подушки перенья; там яства сахарныя, напитки медовые; там будет вам житье, жилище, прохладище»

По мнению исследователей, образы лихорадок-трясовиц, входящих в довольно большой ряд персонифицированных болезней, восходят к книжному источнику. Представления о двенадцати демонах — олицетворениях болезней — очень древние и известны многим народам. Один из источников славянских заговоров видят в греческой легенде о Сисинии, который, защищая детей своей сестры Милетины, вступил в борьбу со злым демоном Гило, губившим младенцев. Средством борьбы с этим духом, согласно легенде, оказывается перечисление его двенадцати с половиной имен. Многие имена лихорадок, сохранившиеся в русских заговорах, — ахоха, лекта, хампоя и другие — восходят к греческим словам. Многие же со временем были заменены народными словами с ясным для простого человека значением — хрипуша, дряхлая, пухляя, зябуха, дремляя, ветрея и подобные. В русских заговорах Сисиний выступает как главный противоборец лихорадок.

В Древней Руси молитвы и заговоры от лихорадок помещались в канонические церковные книги. Позже подобные тексты отвергались церковью и переходили в разряд апокрифических, что обусловило их перемещение из письменных источников в сферу устного бытования, сблизив с фольклорными произведениями. Заговоры, в которых присутствуют образы сестер-трясо-виц, сохранились в многочисленных записях начиная с XVIII века и по сию пору.

## **Коровья смерть**

В мифологическом сознании смерть, связанная с повальными болезнями и мором домашнего рогатого скота, нередко

персонифицировалась. В народе ее чаще всего называли Коровьей смертью, Скотьей смертью, а в некоторых местностях — Черной немочью.

Крестьяне Вологодской, Костромской, Вятской губерний верили, что в феврале Коровья смерть пробегает по селам в виде чахлой и замороженной старухи, завернутой в белый саван. На Нижегородчине полагали, что она выглядит как старая отвратительная женщина, руки которой подобны граблям. В южнорусских берниях — Орловской и Курской — Коровью смерть представляли в облике коровы, кошки или собаки черной масти, реже — в виде коровьего скелета. Последний образ, явно более позднего происхождения, возник, вероятно, под влиянием представлений о человеческой смерти в виде скелета.

Согласно поверьям, Коровья смерть могла оборачиваться в различных животных. Вот как это описывается в одном мифологическом рассказе:

Ехал мужик с мельницы поздною порою. Плетется старуха и просит: «Подвези меня, дедушка!» — «А кто же ты, бабушка?» — «А вот лечила в соседней деревне да там все переколели. Что делать? Поздно привезли, и я захватить не успела». Мужик посадил ее на воз и поехал. Приехавши к росстаням, он забыл свою дорогу, а уже было темно. Он снял шапку, сотворил молитву и перекрестился, глядь, а бабы как не бывало. Оборотившись черною собакою, она побежала в село, и назавтра в крайнем дворе пало три коровы. Мужик привез коровью смерть.

В народе полагали, что особенно опасна Коровья смерть в конце февраля, когда и корма для домашних животных становилось мало, и, кроме того, в это время начинался отел коров. Не случайно покровительницей домашнего скота и пособницей в уходе за ним считалась св. мученица Агафья, день памяти которой отмечается православной церковью 5/18 февраля. Крестьяне верили, что Агафья оберегает коров от болезней, за что в народной традиции она и получила прозвище Коровница, или К<sup>о</sup>-ровятница. Согласно некоторым поверьям, Коровья смерть пробегает по селам именно в день Агафьи Коровницы. Поэтому при сильном падеже скота, исчерпав все рациональные способы лечения животных, или для его предотвращения в день св. Агафьи прибегали к магическому обряду опахивания. Во многих местах в России вплоть до начала XX века этот обряд совершали и во Власьев день, приходившийся на 11/24 февраля.

Ритуал опахивания происходил следующим образом: ночью за околицей тайно собирались все девушки и женщины селенья, одетые только в рубахи, с распущенными волосами; все брали в руки кто дубину, кто косу; на одну из вдов надевали хомут без шлеи и запрягали ее в соху, а

затем шли вокруг деревни. Землю взрывали сохой так, чтобы пласты отваливались в противоположную от селенья сторону. С собой брали также петуха, кошку и собаку. Во время шествия женщины выкрикивали: «Смерть, смерть коровья — не губи нашу скотину; мы зароем тебя с кошкой, собакой и кочетом в землю!» После обхода животных погребали за пределами деревни, веря, что теперь Коровья смерть не войдет на территорию, очерченную магическим кругом с помощью сохи.

В некоторых местах обязательным условием было участие в обряде девяти девушек и трех вдов. Иногда в соху впрягали не вдову, а беременную женщину, остальные помогали ей волочить соху. Верили, что при опахивании поднимается и выходит сила земли, которая и устрашает Коровью смерть. Поэтому в некоторых местных традициях этот обряд ежегодно проводили в ночь на Ивана Купалу, когда, согласно поверьям, сила земли достигает своего апогея, или в канун Духова дня, традиционно считавшегося именинами земли.

В образовавшуюся при опахивании борозду вдовы нередко «сеяли» песок и приговаривали при этом: «Когда наш песок взойдет, тогда к нам смерть придет». В Орловской губернии этот обряд назывался «гонять смерть». Здесь участницы процессии шли за сохой с палками и кольями, гремели печными заслонками и сковородами, чугунами и косами. Под звон и скрежет металла женщины угрожали Скотьею смерти, крича: «Смерть, выйди вон, выйди с нашего села, изо всякого двора! Мы идем, девять девок, три вдовы. Мы огнем тебя сожжем, кочергой загребем, помелом заметем, чтобы ты, смерть, не ходила, людей не морила. Устрашись — посмотри: где ж это видано, что девушки косят, а вдовушки пашут?» Если на пути женщинам встречалось какое-нибудь животное, то его, принимая за Скотью смерть, ловили и разрывали на части. Обряд опахивания считался в народе самым надежным способом предотвратить или прекратить падеж скота.

В Нижегородской губернии при эпизоотии, чтобы отвратить Коровью смерть, крестьяне загоняли весь скот на один двор, запирали ворота, а на следующий день утром разбирали животных по домам. Если оставалась лишняя корова, полагали, что это и есть Коровья смерть; ее ловили и сжигали.

Оберегом от Коровьей смерти крестьяне считали старые лапти, пропитанные дегтем. Чтобы уберечь коров от падежа, лапти вешали в хлевах; полагая, что это отпугнет Коровью смерть.

## Правда и Кривда

В русских сказках Правда и Кривда — воплощения двух жизненных принципов, противоположных друг другу. Эти образы соотносятся с понятием о судьбе, которая, согласно народным представлениям, отчасти может корректироваться самим человеком. Образ Правды отражает идеальное соответствие нормам поведения, выработанным в традиционном обществе, в том числе и церковными установлениями. Поэтому в традиционном сознании в противостоянии Правды и Кривды, при внешнем первенстве Кривды, последнее слово однозначно остается за Правдой. Вот одна из сказок о Правде и Кривде:

Однажды спорила Кривда с Правдою: чем лучше жить — кривдой али правдой? Кривда говорила: лучше жить кривдою; а Правда утверждала: лучше жить правдою. Спорили, спорили, никто не переспорит. Говорит Кривда: «Пойдем к писарю, он нас рассудит!» — «Пойдем», — отвечает Правда.

Вот пришли к писарю. «Реши наш спор, — говорит Кривда, — чем лучше жить — кривдою али правдою?» Писарь спросил: «О чем вы бьетесь?» — «О ста рублях». — «Ну ты, Правда, проспорила; в наше время лучше жить кривдою».

Правда вынула из кармана сто рублей и отдала Кривде, а сама все стоит на своем, что лучше жить правдою. «Пойдем к судье, как он решит? — говорит Кривда. — Коли по-твоему — я тебе плачу тысячу рублей, а коли по-моему — ты мне должна оба глаза отдать». — «Хорошо, пойдем». Пришли они к судье, стали спрашивать: чем лучше жить? Судья сказал то же самое: «В наше время лучше жить кривдою». — «Подай-ка свои глаза!» — говорит Кривда Правде; выколола у ней глаза и ушла куда знала.

Осталась Правда безглазая, пала лицом наземь и поползла ощупью. Доползла до болота и легла в траве. В самую полночь собралась туда неверная сила. Набольшой стал всех спрашивать: кто и что сделал? Кто говорит: я душу загубил; кто говорит: я того-то на грех смустил; а Кривда в свой черед похваляется: «Я у Правды сто рублей выпоррила да глаза выколола!» —



Правда и Кривда (?) в облике борцов. Рельеф Дмитриевского собора во Владимире.

«Что глаза! — говорит набольшой. — Стоит потереть тутошной травкою — глаза опять будут!» Правда лежит да слушает.

Вдруг крикнули петухи, и неверная сила разом пропала. Правда нарвала травки и давай тереть глаза; потерла один, потерла другой — и стала видеть по-прежнему; захватила с собой этой травки и пошла в путь-дорогу. В это время у одного царя ослепла дочь, и сделал он клич: кто вылечит царевну, за того отдаст ее замуж. Правда приложила ей к очам травку, потерла и вылечила; царь обрадовался, женил Правду на своей дочери и взял к себе в дом. Сюжет о споре Правды и Кривды широко распространен у многих народов земного шара; в Древнем Египте он был известен еще в XII веке до нашей эры. В русском фольклоре он имеет ярко выраженную социальную и религиозную окраску: персонажи сказки обращаются для разрешения спора к писарю, судье, попу — людям, наделенным определенным знанием и занимающим в социальной иерархии

традиционного общества более высокое положение, чем, например, крестьянин.

Эта окраска подчеркивается введением в сказку историко-политических элементов. Так, в одном из вариантов сказки на вопрос двух мужичков, правдивого и криводушного, чем лучше жить, поп отвечает следующим образом: «Вот нашли о чем спрашивать. Знамо дело, что кривдой. Какая нонче правда? За правду, слышь, в Сибирь угодишь, скажут — клязник. Вот хоть к примеру, — говорит, — сказать вам не солгать: в приходе-то у меня разве десятая доля на духу-то бывает, а знамо дело, мы всех записываем. Зато и нам повольготнее; ин раз ладно и молебен за-место обедни».

Упоминающиеся в сказках формулировки типа «Какая нонче правда?» или «В наше время лучше жить кривдой», оправдывающие несправедливую жизнь, указывают на свойственное мифологическому сознанию различие «прежних времен», когда все было так, как положено, и «настоящего времени». Разделение идеального и несправедливого существований как принадлежащих разными мирам отразилось также в русских поговорках: «Правда у Бога, а кривда на земле», «Правдою жить, от людей отбыть, а неправдою жить, Бога прогневить». Но вместе с этим в поговорках чаще манифестируется жизненная установка на правду, обеспечивающая благо, иногда — вечное: «Праведна мужа не одолеет нужда», «Где правда, там и счастье», «На суде Божьем право пойдет направо, а криво налево», «Кривью жить, не у Бога быть», «Кривдою свет пройдешь, да назад не воротишься», «Правда избавляет от смерти».

В народном мировосприятии понятия правды и кривды противопоставлялись друг другу как божественное и нечистое. О правде в народе говорили: «Правда та свята, на небо взята», «Правда гневна, да Бо мила». Образ же Кривды в сказке соотносится с нечистой силой и даже выступает как одно из ее воплощений: Кривда наравне с «неверной силой» отчитывается перед «набольшим».

В одном из вариантов сказки Правда и Кривда воплощаются в образе двух купцов с соответствующими именами. Проигравший спор Правда отдает Кривде все свое состояние и отправляется в темный лес и попадает в избушку, где становится свидетелем разговора нечистой силы о ее делах, направленных на нарушение устоев человеческого бытия:

Ночью поднялся страшный шум, и вот кто-то говорит: «А ну-тка, похвалитесь: кто из вас нынче гуще кашу заварил?» — «Я поспорил Кривду с Правдою!» — «Я сделал, что двоюродный брат женится на сестре!» — «Я разорил мельницу <...>» — «Я сомустил человека убить!» — «А я

напустил семьдесят чертенят на одну царскую дочь; они сосут ей груди всякую ночь. А вылечит ее тот, кто сорвет жар-цвет!» (Это такой цвет, который всегда цветет — море колыхается и ночь бывает яснее дня; черти его боятся!) Правда, и в нужде не отступившийся от правды все в человеческом мире ставит на свои места, все возвращает к нормальному порядку: «Как ушли они, Правда вышел и помешал жениться двоюродному брату на сестре, запрудил мельницу, не дал убить человека, достал жар-цвет и вылечил царевну» В результате он вознаграждается значительно большим, что у него было. Завистливый Кривда решается отправиться в ту же избушку в лесу, но злые духи разрывают его на мелкие части. Нередко в сказках на этот сюжет делается назидательный вывод, определяющий традиционное отношение к основам жизни: «Так и выходит, что правдою-то жить лучше, чем кривдою».

Несмотря на довольно позднее оформление сюжета о споре Правды и Кривды в русском фольклоре, в сказках и представлениях об этих персонажах прослеживаются архаичные черты. Так, например, устойчивым в сюжете об их споре является неясный на первый взгляд мотив отдавания своих глаз Правдой и забирание их Кривдой. В ранних представлениях человека, нашедших отражение в мифологии и фольклоре, из всех органов чувств именно зрение было особо значимо. Это связано с тем, что для носителя мифологического сознания любой образ строился зрительно, потому что шел прежде всего от зрительных впечатлений. Поэтому наличие зрения осознавалось как жизненно важное; в мифопоэтических текстах и представлениях зрение превратилось в знак жизни, отсутствие же его воспринималось как признак нежизнеспособности и смерти; слепота персонажа оказывалась знаком его принадлежности к «иному» миру.

Соотнесенность смерти и слепоты выявляется на уровне языковых фактов. Так, например, в русском языке «жмуриками» (закрывшими глаза) называли покойников. Согласно традиционным представлениям, мертвый не может и не должен видеть живых; поэтому первое, что делали с покойным, это закрывали ему глаза. В фольклорных текстах слепота или ее вариант — од-ноглазость обычно являются особенностью «древних» существ, имеющих хтоническую природу и, соответственно причастных к пространству «иного» мира. Таков, например, образ Лиха одноглазого в русских сказках. Если учесть, что в народных говорах слово «кривой» означает «слепой на один глаз», «одноглазый», то становится понятно, почему Кривда так «интересуется» глазами Правды. Она пытается восполнить свой изъян и обеспечить себя зрением и, следовательно, жизненной силой. Но в финале сказки каждый персонаж получает то, что

ему положено: Правда прозревает, а Кривда, разорванная на кусочки нечистыми духами, исчезает с белого света. В связи с мотивом борьбы Правды и Кривды за глаза показательным также традиционное представление о воздействии правды, отраженное в поговорке: «Правда глаза колет».

В пословице противопоставление Правды и Кривды иногда реализуется через символику социальной принадлежности обуви: «Правда ходит в лаптях, а неправда в кривых сапогах». Ущербность кривды здесь обозначается через тот же признак кривоты, который в данном случае обозначает хромоту: слово «кривой» в народном языке имеет не только значение «одноглазый», но и «хромой». Этот недостаток Кривды также соотносит ее с существами «иноного» мира: общеизвестно, что хромота является признаком нечистой силы.

Женская символика Кривды и причастность ее к древним временам отражена в пословице: «Из кривого ребра Адама Бог жену создал, оттого и кривда пошла».

## Смерть

В мифологическом сознании смерть может олицетворяться в различных образах. Для традиционной культуры восточных славян характерно воплощение смерти в персонажах, наделенных женскими признаками. Чаще всего со смертью связывается образ старухи с костлявыми руками и ногами, с большими зубами. В некоторых сказках, правда, старуха-Смерть рисуется, напротив, беззубой. В загадках смерть нередко загадывается через образ красивой девушки: «Красная девица, и всяк ее боится: и царь, и царица».

В народных представлениях известен и образ смерти в виде скелета с косой. В повести об Анике-воине, широко распространенной в рукописях XVII–XVIII веков, Смерть изображается как «тощая, сухая, кости голые! и несет в руках серп, косу, грабли и заступ». Старость и костлявость Смерти соотносятся с представлениями об останках мертвого человека. Сравнение в народной традиции Смерти с покойником довершается изображением ее одежды. Как правило, старуху-Смерть представляли в саване или белом одеянии, которые являлись обычной погребальной одеждой. В мифологических рассказах нередко встречается также образ «женщины в белом», олицетворяющий собою смерть:

Один человек идет и слышит, что позади него снег скрипит. Он



оглянулся и видит: идет женщина в белом. Головой покрутила и пошла. А он вскоре умер. Вот еще один рассказ подобного типа, записанный в сравнительно недавнем прошлом на Русском Севере:

Тут у нас старушка была <...> она умерла несколько лет назад. Незадолго до ее смерти я пошла в магазин, а она вышла из дома и говорит: «Тебе никто навстречу не попадался?» Я говорю: «Нет, никто не попал». Она говорит: «Да что ты, я в избе была, шла женщина белая, женщина в белом платье и ко мне во двор, а в избу не заходит. Я ждала-ждала. Пойду, посмотрю, кто это». Я говорю: «Мне никто не попадал». А она: «Ой, так это смерть за мной пришла». Так через день она и умерла. Она болела перед этим. А говорят, тому, кто болеет, Смерть перед кончиной показывается. В доме, где живешь, — в коридоре или во дворе

Помимо одежды, связанной с потусторонним миром, показательны и другие атрибуты Смерти. Это заступ — лопата, которой выкапывают могилу, а также коса или серп — инструменты для срезания травы или зерновых культур. Приписывание Смерти орудий для уборки растений неслучайно, это связано с представлениями о ее мощи: если она «работает», то одним взмахом «скашивает» не одну жизнь. Однако в своем деле смерть может обойтись и без инструментария, о чем свидетельствует загадка о ней: «Зарежет без ножа, убьет без топора».

В мифопоэтических текстах Смерть может олицетворяться не только в облике человека, но и в виде птицы или животного. В русских народных загадках очень часто она изображается птицей:

Сидит птичка  
На полочке.  
Она хвалится,  
Выхваляется,  
Что никто от нее не отвиляется —  
Ни царь ни царица,  
Ни красная девица.

Иногда это не просто птичка, а птица-хищник, признаваемая в народных представлениях царем птиц: «Летит орел через немецки города, берет орел ягоды зрелы и незрелы». Или в другой загадке:

Висит котел,  
Над котлом орел,

Под котлом цветы.  
Орел цветы срывает,  
В котел полагает,  
В котле не прибывает,  
И цветов не убывает.

Соотнесение образа птицы со смертью понятно: в мифологической картине мира птица осмыслялась как посредник между разными мирами, в частности между миром живых и миром мертвых. Это древнее представление обусловило традиционное восприятие птицы и как предвестника смерти: по народным поверьям, если птица залетит в дом или ударится в окно, то это предвещает смерть кого-либо из домочадцев.

Согласно мифологическим рассказам, Смерть может показываться и в облике домашних животных — коровы, собаки. Вместе с тем в жанре загадки используется и образ Смерти-невидимки, которая тем не менее исправно делает свое дело: «Печь день и ночь печет, а невидимка дошлую ковригу выхватывает».

Местопробывание смерти в народных представлениях связывается с потусторонним миром. Так, в сказке Смерть появляется из-под земли:

Мужик косил сено. Вдруг коса обо что-то зацепилась и зазвенела. «Нашла коса на камень!» — сказал мужик. — «Да, похоже на то!» — проговорила кочка. Мужик смотрит: кочка подымается, закурилась — и стала из нее Смерть

В традиционном сознании Смерть соотносилась с темнотой — признаком потустороннего мира — и соответственно с ночью как темным временем суток. Эти представления нашли отражение в загадках, имеющих по две разгадки, одна из которых — смерть, а другая — ночь: «Черная корова весь мир поборол» — или ночная птица сова: «Днем спит, ночью летает и прохожих пугает».

Образ смерти в народных представлениях зачастую сочетает в себе, с одной стороны, внешнюю немощь, а с другой — невероятную силу. В повести об Анике-воине Смерть говорит герою: «Сколько ни было на белом свете храбрых могучих богатырей — я всех одолела». Более того, в приведенной выше загадке смерть «весь мир поборол». Другая загадка: «Что ниже Бога, а выше царя?» — рисует ее не только всеильной, но и всевластной, выше смерти оказывается только Бог. Народная поговорка гласит: «Смерти воля дана».

Помимо того что смерть на земле имеет власть абсолютно над всеми, в

народном сознании она воспринимается как бесстрастная, лишенная человеческих слабостей и потому неподкупная. Вот как об этом говорится в загадке: «Стоит столб, этого столба никому не перейти, не переехать, хлебом не отманить, деньгами не закупить». То же качество приписывается Смерти в сказках. Так, появившуюся из-под кочки Смерть мужик хотел было от страха ударить косой, но она попросила пощады, а в награду обучила его лечить людей. Смерть объяснила ему, как узнать, смертельно болен человек или нет: если мужик увидит Смерть в ногах больного, то его можно вылечить, а если она стоит у изголовья, то больной уже принадлежит ей. Благодаря полученному знанию мужик разбогател, а когда пришел его черед умирать, решил перехитрить Смерть: как только она появлялась у него в головах, он и переворачивался на кровати и поперек нее ложился. Но ему так и не удалось «отвертеться» от Смерти. Неслучайно были сложены народные поговорки: «От смерти не посторонишься», «Смерть да жена — Богом суждена».

Рано или поздно забирая всех в свое царство, Смерть сама оказывается бессмертной. Вот как об этом говорится в загадке: «Сидит птица на кусту, молится самому Христу: «Дал Ты мне власть над людьми и зверями, над птицами и рыбами, только не дал Ты мне власти над самой собой»».

Народные поверья представляют Смерть вечно голодной, пожирающей все живое. Ее ненасытность отражена в загадке:

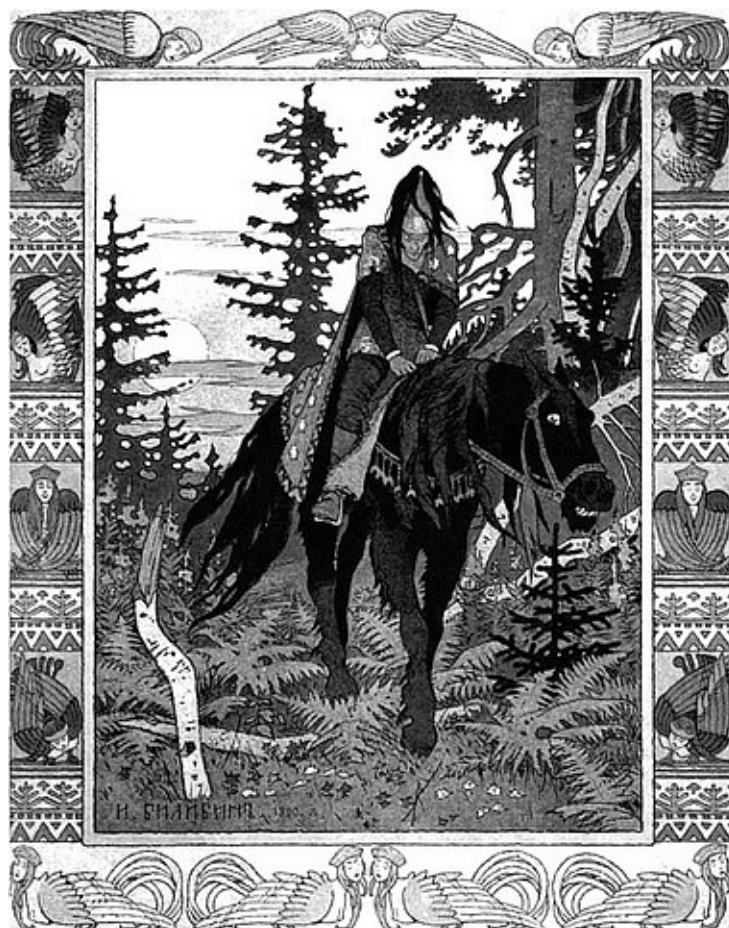
Сидит сова на корыте,  
Не можно ее накормити,  
Ни попам, ни дьякам,  
Ни пиром, ни миром,  
Ни добрыми людьми,  
Ни старостами.

Вместе с тем в мифопоэтическом сознании смерть воспринималась как начало нового существования, как необходимый этап для продолжения нормального течения жизни на земле. Об этом свидетельствуют многочисленные пословицы и поговорки: «Смерть на живот дана», «Бога прогневишь — и смерти не даст», «Человек рождается на смерть, а умирает на живот». Свойственные мифологическому мировосприятию идеи непрерывности круговорота жизни и смерти, равенства и взаимодополняемости этих двух противоположностей, обеспечивающих гармоничный баланс бытия, нашли воплощение в жанре загадки:

Стоит дерево, на дереве — птица  
Цветы хватает, в корыто бросает,  
Корыто не наполняет и цветов не умаляет.

Нарушение порядка на земле из-за отсутствия смерти изображается в сказках, где солдат хитростью или с помощью волшебной торбы, в которую, как ее откроешь, все залезает само собой, уносит Смерть подальше от людей — в леса дремучие на горькую осину:

С той поры не стал народ помирать: рожаться — рожается, а не помирает! Вот прошло много лет, солдат все торбы не снимает. И случилось ему идти по городу. Идет, а навстречу ему эдакая древняя старушка: в которую сторону подует ветер, в ту сторону и валится. «Вишь какая старуха! — сказал солдат, — чай, давно у помирать пора!» — «Да, батюшка! — отвечает старушка, — мне давно помереть пора, — еще в тое время, как посадил ты Смерть в торбу, оставалось всего житья моего на белом свете один только час. Я бы и рада на покой, да без Смерти земля не примает, и тебе, служивой, за это от Бога непрощо-ный грех! ведь не одна душа на свете так же, как я, мучится!» В сказках, в отличие от поверий, образ Смерти чаще всего обрисовывается вовсе не как строгий, мудрый, бесстрастный и неуязвимый. Сказочная Смерть обычно доверчива и даже глуповата, падка на угощение, поддается на хитрость человека и потому нередко побеждаема им. Правда, этим победителем, как правило, являются кузнец или солдат, которые в народном сознании наделялись особой магической силой и знанием. Поэтому только этим персонажам под силу справиться со Смертью. Солдат, кроме того, согласно традиционным представлениям, постоянно имеет дело со смертью, и потому они воспринимались как равные, что отразилось в народной поговорке: «Смерть русскому солдату свой брат».



Черный всадник. И. Билибин (1900).

В одном из сказочных сюжетов солдата напуганные им черти выгоняют из ада. Бог ставит его у райских ворот на страже, так как в самом раю солдату показалось скучно. Время от времени к Господу является Смерть спросить повеления, кого ей морить. Не пуская Смерть к Богу, солдат обманывает ее, искажая данные распоряжения: вместо приказа морить три года старых людей, он говорит ей, что велено точить старые дубы; в следующий раз сообщает, что приказано три года точить средние дубы; а в третий раз — три года точить молодые дубки. Уставшая и обессиленная за девять лет, Смерть добирается до Господа и жалуется на солдата, и ему в наказание велено носить Смерть на плечах девять лет. Но и тут солдат умудряется обхитрить Смерть: Засела Смерть на солдата верхом. Солдат — делать нечего — повез ее на себе, вез-вез и уморился; вытащил рог с табаком и стал нюхать. Смерть увидала, что солдат нюхает и говорит ему: «Служивой, дай и мне понюхать табачку». — «Вот те на! Полезай в рожок да и нюхай, сколько душе угодно». — «Ну, открой-ка свой рожок!»

Солдат открыл, и только Смерть туда влезла — он в ту же минуту закрыл рожок и заткнул его за го-ленище

В другом варианте этой сказки Господь велит солдату кормить Смерть орехами, «чтоб она поправилась». Пошел солдатс нею в лес и заспорил, что она не сможет влезть в пустой орех. Смерть «сдуру» и влезла, а солдат заткнул дырочку в орехе колышком и спрятал орех в карман. Когда по просьбе зажившейся на земле старушки или по повелению Господа солдат освобождает Смерть из заточения, она в страхе убегает от него подальше, отказываясь даже его морить. В другой раз солдат обманывает Смерть, когда все-таки приходит его время умереть. Он притворяется глупым, не понимающим, как следует лечь в гроб: он ложится то вверх спиной, то на один бок, то на другой. Смерть вынуждена показать ему это сама, и солдат снова заточает ее, забивая гроб железными обручами и бросая его в реку. Чтобы восстановить порядок на земле, Господь вновь освобождает Смерть и для победы над солдатом советует ей не вступать с ним ни в какие разговоры.

Несмотря на незатейливость образа Смерти в сказках, народная мудрость, воплотившаяся, в частности, в жанре загадки, рисует его как непостижимый для человека: «Загадка без разгадки».

## **Горе**

Горе — один из ярких и широко распространенных персонифицированных образов в традиционной культуре. Он встречается в разных фольклорных жанрах: сказках, обрядовых и лирических песнях, свадебных и похоронных причитаниях, заговорах. Цельное представление об образе Гора дает также «Повесть о Горе-Злочастии», написанная в XVII веке неизвестным автором, в которой, однако, изображение этого персонажа основано на традиционном взгляде на Горе.

В мифопоэтических текстах и представлениях образу Гора близки, а иногда совпадают с ним по значению олицетворения нужды, тоски-кручины, лиха, несчастья; подчас же он соотносится и с представлениями о доле и судьбе человека. Правда, если доля, согласно народному мировоззрению, дается человеку при рождении и определяет его судьбу, то Горе может появиться в любой момент и по разным причинам. В сказке о двух братьях, богатом и бедном, герой спрашивает Нужу (Нужду) — аналог Гора, — с каких пор она поселилась в его доме, на что она отвечает: «Да с тех самых пор, как ты с братом разделился». В лирических песнях о

женской доле появление Гора связывается с «бабьим житьем», причем четкой границей изменения характера жизни выступает свадьба:

В воскресеньице матушка замуж отдала,  
К понедельничку Горе привязалось

В одной из песен приводится несколько вариантов возможности возникновения Гора в судьбе человека:

Ишше было-то бедному хресьянину,  
Ишше горюшко ему да доставалосе.  
«На роду ли мне горё было уписано,  
На делу ли та мне, горё, доставалосе,  
В жеребью ли ты мне, горюшко, повыпало?..»

В «Повести о Горе-Злочастии» Горе привязывается к молодцу в наказание за то, что он похваляется своей хорошей жизнью:

Сам себя молодец восхвалявал:  
«Не бывать удачи-доброму-молодцу  
Ни в горюшке, ни в кручинушке,  
Ни в нужды мне не быть, ни в печалюшке».  
Со того слова с молодецкого  
Накасалось, навязалось  
К ему горюшко, горе горькое

Согласно народным представлениям, подобным образом на человека может напасть сглаз или привязаться нечистая сила. В другом случае в повести появление Гора мотивируется непослушанием героя: «Не послушался я наказа отца-матерня!» И в обоих случаях можно говорить о том, что молодец наказан за нарушение норм поведения, предписанных традицией. В сказках Горе и Нужда садятся на плечи первому, кто их выпускает из заточения в кувшине или под камнем. В сказке «Как богатый барин стал бедным мужиком» это описывается так:

Мужик горе и нужду в кувшин положил и отнес барину.  
Кувшин! Что это такое? А горе говорит:

Да это мы тут сидим.  
Кто это вы?  
Горе да нужда.  
Чья?

— Да чья бы ни была, но к тебе пришли. Нас закрыли, значит, от нас отказались. А вот кто нас открыл, к тому сейчас и пойдём. Тот хозяин наш будет

Образы Горя и подобных ему могут воплощаться по-разному. Нередко они наделяются женским обликом или признаками. Так, например, сказочное Лихо предстает в образе высокой худощавой женщины пожилого возраста. В «Повести о Горе-Злочастии» заглавный персонаж олицетворяется в образе красивой, но беспутной, развратной женщины:

Выходила бабища курвяжища,  
Турыжная бабища, ярыжная:  
Станом ровна и лицом бела,  
У ней кровь в лица быдто у заяцы,  
В лица ягодицы цвету макова.

В одной из сказок невидимое глазу Горе подпевает хозяину тоненьким голоском, который он принимает за голос жены.

Если в этих случаях подчеркивается женская природа Горя, сближающая его с традиционными образами персонифицированных болезней, Смерти и подобных, то в других случаях в его внешнем облике отмечаются признаки бедности, нищеты, отличающие человека, находящегося во власти Горя:

Во отопочках горе во лозовеньких,  
Во оборочках горе во мочальненьких.  
Мочалой горе приопутавши,  
Оно лыком горе опоясавши

В облике Горя нередко подчеркивается также физический признак худобы:

Оно тонко, жидко, да пережимисто,



## Лыком-де горё подпоясалось

В качестве основной цветовой характеристики Горя обычно выступает эпитет «серый», например в лирической песне: «Ой ты, горе мое, горе, горе серое». С помощью того же цвета Горе противопоставляется радости в поговорке: «Радость красна, горе серо».

Олицетворение образа Горя иногда создается с помощью приписывания ему человеческих свойств: в сказке Горе подговаривает своего хозяина пойти в кабак, пьет вместе с ним, а на следующий день начинает охать, что у него с похмелья болит голова. Кроме того, Горе все время «лежит на боку», прохлаждается, ничего не делая, или веселится в кабаке, что сближает его с образом ленивой Доли.

Зачастую образы Горя, Лиха, Нужды наделяются чертами мифологических существ. В сказке «Лихо» заглавный персонаж представлен в виде громадного и тучного великана, который лежит в горнице — «голова на покути, ноги на печке; ложе под ним — людские кости». Само жилище Лиха обнесено частоколом из человеческих костей с черепами. Кроме того, великан — слепой и оказывается людоедом. В сказке, где Лихо предстает перед героями — кузнецом и портным — в образе высокой худой старухи, особенностью ее внешнего облика является наличие лишь одного глаза, и старуха тоже съедает одного из пришедших к ней путников. А кузнец, которого она просит сковать ей второй глаз, совсем ослепляет Лихо, выкалывая единственный глаз. Обе характеристики Лиха — слепота или одноглазость и поедание людей — отличают мифологических персонажей, имеющих хтони-ческую природу. Лихо также соотносится с образом вечно голодной Смерти, «пожирающей» людей. О хтонической природе Лиха свидетельствует и золотая окраска принадлежащего ему предмета — топорика: убежав от ослепленной старухи, кузнец видит топорик с золотой ручкой, за который он только взялся, как рука пристала к нему. В народных представлениях золото и золотые предметы — это принадлежность подземного мира.

В жанре лирической песни и в «Повести о Горе-Злочасти» Горе наделяется такой мифологической характеристикой, как обо-ротничество: куда бы от него не скрывался герой, Горе преследует его, перевоплощаясь последовательно в черного ворона, серую утицу, сизого орла, ясного сокола, белую лебедь, серого заюшку, горностаюшку. Иногда оно даже принимает облик природной стихии — «буйного ветра». В сказке же «Нужда» Нужа с хозяевами только говорит, а они ее не видят, и на их

вопрос: «Отчего ж мы тебя никогда не видали?» — она отвечает: «А я живу невидимкою».

Связь Горя с потусторонним миром и его хтоническое происхождение очевидны в лирической песне:

Отчего ты, Горе, зародилось?  
Зародилось Горе от сырой земли,  
Из-под камешка из-под серого,  
Из-под кустышка с-под ракитова

Для того чтобы «пристать» к кому-нибудь, Горе обычно появляется «с-под белаго с-под камешка», «с-под ракитоваго с-под кустышка», «из-под мостичку с-под калинового», разделяющих, согласно мифологическим представлениям, земной и подземный миры.

Яркая картина появления Горя на белом свете, в полной мере отражающая мифологическое восприятие этого феномена, изображена в похоронном причете известнейшей севернорусской плакальщицы конца XIX века Ирины Федосовой:

Вы послушайте народ люди добрыи, Как, отколь в мире горе объявилось. Во досюльны времена было годышки, Жили люди во всем мире постатейныи, Оны ду-друга люди не терзали; Горе людושек во ты поры боялося, Во темны леса от них горе кидалось;

Но тут было горюшку не местечко: В осине горькой листьё расшумелось, Того злое это горе устрашилось; На высоки эты щели горе бросилось, Но и тут было горюшку не местечко: С того щелье кремнисто порастрескалось, Огонь пламя изо гор да объявилось; Уже тут злое горюшко кидалось, В Окиян сине славно оно морюшко, Под колодинку оно там запихалось; Окиян море с того не сволновалось, Вода с песком на дне не помутилась <...> Прошло времечка с того да не со много, В окиян-море ловцы вдруг пригодилися <...> Изловили тут свежу они рыбоньку <...> Распорили как уловну свежу рыбоньку <...> Были сглонуты ключи да золоченые! <...> В подземельные норы ключ подладился, Где сидело это горюшко великое <...> С подземелья злое горе разом бросилось, Черным вороном в чисто поле слетело <...> Подъедать стало удалых добрых молодцев, Много прибрало семейных головушек, Овдовило честных, мужних молодых жен, Обсиротило сиротных малых детушек; Уже так да это горе расплодилось, По чисту полю горюшко катилось, Стужей-инеем

оно да там садилось, Над зеленым лугом становилось, Частым дождиком оно да рассыпалось; С того мор пошел на силую скотинушку, С того зябель на сдовольны эти хлебушки; Неприятности во добрых пошли людюшках.

Привязываясь к отдельному человеку, Горе доводит его до полной нужды. В песенных жанрах и «Повести о Горе-Злочастии» избавиться от Горя не представляется возможным: оно надсмехается над героем, понуждает его нарушать общепринятые нормы поведения — бесконечно пить вино, «бить-грабити». Единственным способом освободиться от него оказывается уход в «сырую землю», то есть смерть, или в монастырь — смерть для мирской жизни. Даже когда герой повести умирает, Горе идет за ним по пятам:

Молодец от горя винца выкушал  
И с того винца во хворобу слег, —  
За им горе в головах сидит:  
«Ты постой, удача-добрый-молодец!  
Тебе от горя не уйтить будет;  
Горя горького вечно не смыкати».  
Молодец от горя переставился, —  
За им горе на погост идет и попов ведет,  
И с ладаном идет и кутью несет:  
«Ты постой, удача-добрый-молодец!  
Тебе от горя не уйтить будет;  
Горя горького вечно не смыкати».  
Молодец от горя во сыру землю, —  
За ним горе с лопатам идет.  
Перед ним горе низко кланяется:  
«Ты спасибо, удача-добрый-молодец,  
Что носил горе, не кручинился и не печалился!»  
Пошел молодец во сыру землю,  
А горюшко по белу свету  
По вдовушкам и по сиротушкам,  
И по бедным по головушкам.

Многие черты Горя здесь очень близки образу Смерти: оно, как и Смерть, сидит в головах у заболевшего молодца, идет за гробом с лопатой — атрибутом Смерти. И наконец, оно, как и Смерть, оказывается

бессмертным: если умершему молодцу «славу поют», то «Горю слава во век не минуется».



Птицы Сирин и Алконост. Песнь радости и печали. В. Васецов (1896).

В похоронных причитаниях для избавления от Гора обращаются к реке, бегущей в синее море, чтобы она унесла и потопила его, брошенное в воду. Но Горе не тонет, а только увеличивается:

А твое горе не тонется,  
От часу-то горе копится,  
Великова прибавляется

Горе не тонет, потому что оно не забыто и потому живо, а живому не место в потустороннем мире.

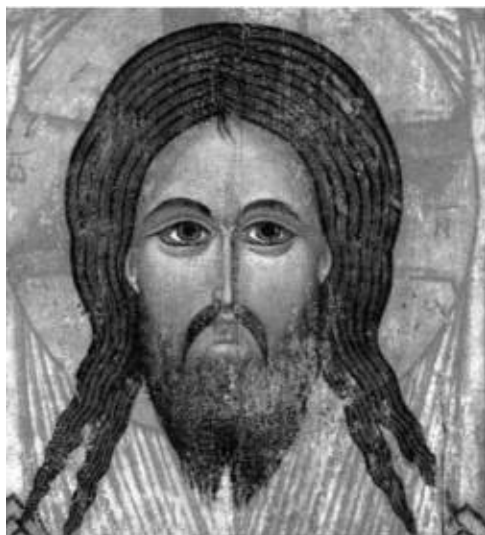
В сказках встреча с Лихом может привести героя к потере руки, прилепившейся к золотому топорiku, или гибели человека. Сказочное Горе доводит героя до полной нужды, но когда у того не остается вообще ничего, оно показывает клад с золотом, после чего находчивому герою удастся все же избавиться от своего вечного попутчика. Он зарывает Горе в яму, где под камнем лежал клад. В другой сказке герою удастся запереть

Горе в сундуке и зарыть в землю. Подобным образом избавляется от Нужы-невидимки крестьянин, после того как неожиданно находит клад.

Он узнает у Нужы, что она ночью спит в кувшине, и, закрыв его, бросает в прорубь.

Однако Горе, как и близкие ему образы, оказывается спрятанным лишь на время: завистливые люди откапывают сундук и вытаскивают из проруби кувшин в надежде навредить поправившему свои дела герою. Но Горе тут же усаживается на шею своему спасителю. Так оно, лишь пройдет какое-то время, находит свою очередную жертву.

## Часть четвертая ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПЕРСОНАСИ, ЛЮДИ, СВЯТЫЕ



### Глава 1 СКАЗОЧНЫЕ ПЕРСОНАСИ, НАДЕЛЕННЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРИРОДОЙ

*Баба-Яга. — Кощей Бессмертный. — Герой (Иван-царевич, Покатигорошек, Иванушка-дурачок). — Царь-девица*

Общеизвестно, что фольклор является одним из важных источников реконструкции элементов мифологии. Это не случайно, так как мифология сыграла значительную роль в формировании многих фольклорных жанров. В эпических жанрах русского фольклора — сказке и героическом эпосе — обнаруживается сюжетная связь с древними мифологическими сказаниями и ритуалами. Тексты этих жанров насыщены мотивами, восходящими к мифологии. Вот лишь некоторые из этих мотивов: чудесное рождение, брак с чудесным существом, путешествие в чужой мир, попадание во власть злого духа или чудовища и спасение.

В этой главе речь пойдет о сказочных персонажах, корни фантастических черт которых восходят к архаическим представлениям,

отражающим особенности мифологического мировосприятия. Образная система волшебной сказки практически насквозь пронизана мифологическими характеристиками. Только в случае с одними персонажами их мифологические черты могут лежать на поверхности: например, сверхъестественные образы великанов и карликов размером «с ноготок», фантастических многоголовых змеев или обладающих магической силой невидимых героев типа Шмата-разума. А в случае с другими персонажами их мифологическое происхождение может быть скрытым и угадываться лишь с помощью определенных знаков-сигналов. Одним из них нередко является имя персонажа. С такой чертой архаического мировосприятия как возможность брака человека с животным, растением или природной стихией соотносятся такие имена сказочных героев, как Иван Кобыльевич, Иван Вет-рович, Вод Водович, Иван Соснович и подобные.

Здесь будут рассмотрены несколько персонажей, представляющих разные типы сказочных образов и соответственно выполняющих разные функции в сюжете. Это — Баба-Яга, Кощей Бессмертный, главные мужские персонажи, Царь-девица.

## **Баба-Яга**

Баба-Яга, лесная старуха-волшебница или ведьма, — популярный фантастический образ в восточнославянской сказочной традиции. Чаще всего она встречается в сказках, где главными персонажами являются маленькие дети или Иван-царевич, разыскивающий или добывающий свою невесту и «заморские» диковинки. В образе Бабы-Яги отпечатались многовековые культурные напластования, и он по-прежнему остается для исследователей одним из самых загадочных и вызывающих споры.

В разных местных традициях имя Бабы-Яги может иметь различные варианты и огласовки: в белорусских и украинских говорах — Баба-Юга и Баба-Язя, в русских — Баба-Ягабова, Ега-биха, Егибиниха, Яга-Ягинишна и подобные. Близкие Бабе-Яге персонажи с именами, однокоренными восточнославянским, встречаются также в сказках поляков (*Jedsi baba*), словаков (*Jezi baba*), чехов (*Jezinka*). В славянских языках само слово «яга» и его производные связаны с понятием опасности, мучений и ужаса, злобы. Так, в болгарском языке слово «еза» означает «мука, пытка», старосербское слово *jeza* — «болезнь, кошмар», сербохорватское *jeziv* — «опасный», словенское *jeza* — «гнев», а *jeziti* — «сердить», чешское *jezinka* — «злая

баба». Нередко в сказках Баба-Яга именуется также ведьмой или колдуньей, что связано с мифологической основой ее образа.



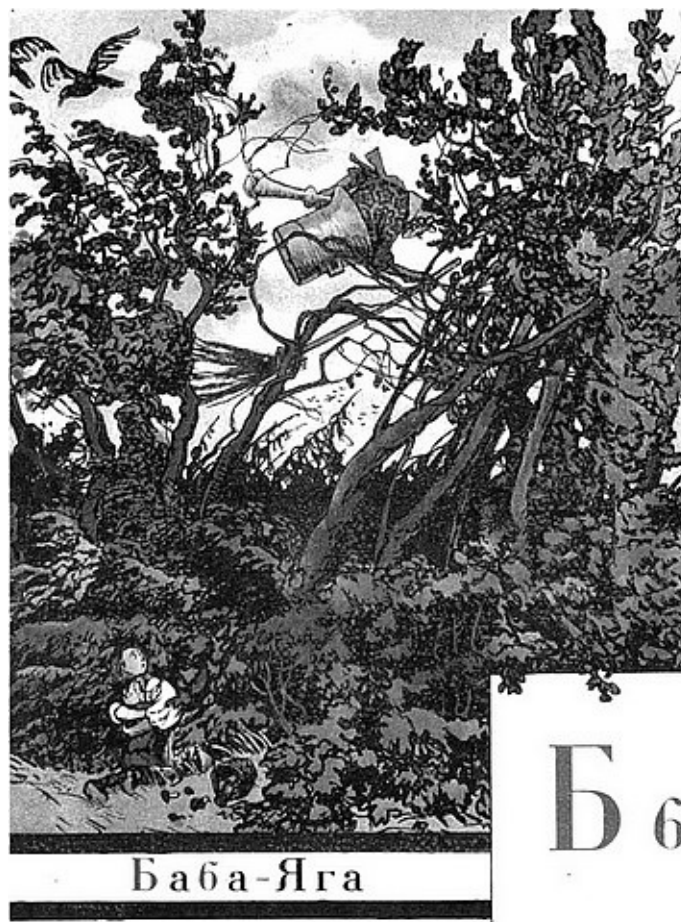
Еруслан Лазаревич

В народном сознании Баба-Яга представлялась злой столетней старухой. Кроме того, в сказках она изображается уродливой и безобразной. Неприглядность Бабы-Яги связана, прежде всего, с ее необычной ногой. Как правило, о старухе говорится: «Баба-Яга костяная нога». Собственно, указание на костяную ногу в текстах сказок выступает как постоянный эпитет Бабы-Яги, рифмующийся с ее именем. Иногда формульное описание Бабы-Яги имеет продолжение: «Баба-Яга костяная нога, морда глиняная». В некоторых сказках нога Яги представляется не костяной, а деревянной или железной. По мнению исследователей, необычная нога связана с первоначальной зооморфностью облика мифологического персонажа, являвшегося прообразом сказочной Бабы-Яги. В мифологии разных народов действительно известны подобные



антропоморфные персонажи, имеющие ноги животных: Пан, фавны, различные карлики, демоны, черти и т. п. Вместе с тем прообраз Бабы-Яги, как, впрочем, затем и она сама, настолько прочно были связаны с представлениями о смерти и с образом смерти, что эта животная нога сменилась в народном сознании костяной ногой, то есть ногой мертвеца. По причине костености Баба-Яга в сказках никогда не ходит: она либо летает, либо лежит, то есть, согласно мифологическим представлениям, проявляет себя не как живое существо, а как мертвец. Подчас ее принадлежность к миру мертвых прослеживается в определении ее ноги как разложившейся: «Одна нога гна, другая назёмна».

Обычное воображение поражают и другие черты внешности Бабы-Яги. Попадая к ней, герой чаще всего видит ее лежащей на полу, печи или полотах, растянувшейся при этом из угла в угол. Не только нога, но и прочие части тела Бабы-Яги изображаются в сказках необычными: «А у ней голова лежит в одном углу избы, а ноги в другом», «Лежит баба-яга, костяная нога из угла в угол, нос в потолок врос», «Баба-Яга из угла в угол перевертывается: одной губой пол стирает, а носом трубу затыкает». Нос Бабы-Яги иногда представляется железным или таким длинным, что «на крюку висит». Особенностью внешнего облика Бабы-Яги являются резко подчеркнутые женские признаки. Причем они чрезмерно преувеличены; так, она изображается женщиной с огромными грудями: «Титки через грядку», «На печи на девятом кирпичи лежит баба-яга, костяная нога, нос в потолок врос, сопли через порог висят, титьки на крюку замотаны, сама зубы точит». Подчас половые признаки Бабы-Яги в сказочных текстах обрисовываются более чем откровенно: «Из избушки выскочила баба-яга, костяна нога, ж жилена, м мылена». При этом она всегда воспринимается носителями традиционных представлений как старуха. Многие сказочники не описывают внешность Бабы-Яги, упоминая лишь, что она старая или дряхлая, седая, беззубая, страшная старуха. Иногда в текстах сказок отмечается одноглазость Бабы-Яги, что, согласно мифологическим представлениям, является признаком потусторонней природы образа.



Баба-Яга. А. Бенуа. Азбука в картинах (1904).

Образ сказочной Бабы-Яги наделен устойчивыми атрибутами. Одним из них является клюка или палка, обладающая волшебными свойствами. Клюка Бабы-Яги такова, что от удара ею «никакой богатырь не может на свете жить». С помощью своей палки-песта она может превратить в камень все вокруг, в том числе и героев-богатырей. Так, в одной из сказок она хлопает пестом по голове героя и приговаривает: «Быть ты, Федор Водович, серым камнем, лежать от ныне и до веку». Во многих сказочных сюжетах в качестве атрибутов Бабы-Яги выступают орудия женского труда, большинство из которых связаны с очагом и готовкой пищи: кочерга, лопата, пест, ступа, помело. Этим предметам, несмотря на их утилитарный характер, в традиционной культуре придавалось магическое значение. В сказке же ступа, например, оказывается предметом, на котором Баба-Яга передвигается в пространстве, замечая при этом следы помелом. Иногда Баба-Яга изображается также сидящей за прялкой и прядущей нить; а ее веретено и клубочек ниток приобретают в сказочной реальности

волшебные свойства.

Главным же атрибутом этого персонажа является необычная избушка, имеющая особое расположение в сказочном пространстве. Она находится «очень далеко», где-то «за тридевять земель, за огненной рекой», в темном, дремучем, непроходимом лесу, где нет «ни стежечки, ни дорожечки». Это место, где «пусто кругом, не видать души человеческой», куда «птица не пролетывает, зверь не прорыскивает» и куда «даже ворон русской кости не доносит». Такое место в мифологическом сознании воспринимается как потусторонний мир. Достигнуть избушки может только герой, и то его конь «по колена в воде, по грудь в траве идет». Само жилище Бабы-Яги особое. Это избушка «на курьих ножках, на петушьей голяшке», «на курьих ножках, на бараньих рожках», «на курьей ножке, собачьей голёшке», «на куриных лапках, на веретенных пятках». Избушка не просто стоит, она вертится. Часто Иван-царевич оказывается просто перед гладкой стеной избы — «без окон без дверей» — а вход в нее находится с противоположной стороны. Подчас об этом строении говорится: «У этой избушки ни окон, ни дверей, — ничего нет». Она всегда открытой стороной обращена к тридесyatому царству, а закрытой — к царству, откуда пришел герой. Он не может обойти избушку, потому что она как будто стоит на какой-то невидимой грани, через которую путник никак не может перешагнуть. В одной из сказок так и говорится: «Стоит избушка — а дальше никакого хода нету — одна тьма кромешная; ничего не видать». По мнению исследователей, внешние признаки этого жилища — отсутствие окон и дверей, невозможность ее обойти, а также теснота внутри (пространство избушки занято телом Бабы-Яги: ноги по углам, нос в потолок врос) — сближают его с обителью покойника — гробом.

В сказке избушка Бабы-Яги оказывается своеобразной сторожевой заставой. Проследовать дальше, пересечь этот рубеж можно только проникнув в саму избушку и пройдя сквозь нее. Чтобы сделать это — как в одной из сказок говорит герой, «чтобы мне зайти и выйти», — избушку нужно повернуть. Для этого необходимо произнести слова заклинания: «Избушка, избушка! Стань к лесу задом, ко мне передом». Иногда в текстах сказок это заклинание звучит более развернуто: «Избушка, избушка, повернись к лесу глазами, а ко мне воротами: мне не век вековать, а одна ночь ноцевать. Пусти прохожего». В одной из сказок герой, помимо произнесения заклинания, совершает еще одно магическое действие — дует на избушку: «По старому присло-вию, по мамкину сказанью: «Избушка, избушка, — молвил Иван, подув на нее, — стань к лесу задом, ко мне передом»». Только после этого обнаруживается вход: «Избушка

поворотилась к ним передом, двери сами растворились, окна открылись».

Во многих сказках жилище Бабы-Яги отличается еще одной странной и пугающей слушателя повествования особенностью. Дом или дворец злой старухи огорожен тыном, на каждой из тычинок которого торчит по голове, и только на одной тычинке головы нет. Подчас ограда вокруг избушки вовсе изображается состоящей из частей человеческого тела: забор — из человеческих костей, на его кольях — черепа, вместо засова — человеческая нога, вместо запоров — руки, вместо замка — острые зубы. Все это указывает на то, что люди оказываются жертвами Бабы-Яги. Более того, из многих сказок становится ясно, что этот персонаж наделяется такой чертой, как людоедство, которая соотносит образ опасной старухи с мифологическими представлениями о персонифицированной смерти. В одной сказке о Бабе-Яге говорится: «Возле этого дома был дремучий лес, и в лесу на поляне стояла избушка, а в избушке жила баба-яга; никого она к себе не подпускала и ела людей, как цыплят». В другой сказке она изображается сидящей и толкущей в ступе людей; увидев девушку, Баба-Яга оскаливает зубы и грозит: «Я тебя в ступе истолку». Зачастую Баба-Яга сразу покушается и на жизнь героя, пришедшего в избушку: «Съем я тебя, молодец, я тридцать годов цёловецьёго мяса не ела». О людоедстве Бабы-Яги свидетельствует и то, что во время погони за богатырями она проглатывает двоих из них. Особенно ярко мотив людоедства Бабы-Яги разработан в сказках, где главным героем оказывается мальчик — Липунюшка, Лутонюшка, Глинышек, Ивашка, Терешечка, — которого она специально похищает, чтобы зажарить и съесть. Правда, мальчик обманывает старуху, и она вместо него съедает своих дочерей.

Образ Бабы-Яги может быть охарактеризован как мифологический через ее «родственные» отношения. Помимо незадачливых дочерей, зажаренных находчивым мальчиком, в ряде сказочных сюжетов Баба-Яга может иметь три, девять, десять, двенадцать или сто дочерей-оборотней: то девушек, то кобылиц или коров. Волшебные кобылицы могут также оборачиваться волчицами, зайцами, рыбицами. В некоторых сюжетах Баба-Яга выступает в роли матери трех многоголовых змеев — Чуда-Юда, Идолица и Издолица — или их жен. Дочери или невестки Бабы-Яги наделены мифологическими характеристиками и, прежде всего, оборотничеством: они могут превращаться в различные предметы, с помощью которых пытаются отомстить героям за смерть своих мужей. Баба-Яга сама советует одной из них обернуться «кроватькой тисовой и периной пуховой», другой — колодцем, «ключевой водой и чарочкой золотой», третьей — «кустиком ракитным и ягоды изюмны».

Прикосновение к этим предметам должно погубить богатырей, разорвать их «на мелки маковы зернышки». Кроме того, Баба-Яга может состоять в «родственной связи» с другими фантастическими персонажами: она может быть матерью Змея Горыныча, Ветра; родной сестрой старика-волшебника, Чуда-Юда, Горуна Горуновича; родной теткой главного героя или его невесты; кумом ей может приходиться серый волк. Если Яга состоит в родстве с кем-нибудь из героев, то она всегда является родней жены или матери героя, но никогда — отца героя. Исследователи считают, что объяснение этому следует искать в матриархальных отношениях прошлого.



Славный сильный и храбрый Витязь Ерусланъ Лазаревичъ ѣдетъ на Чудо великомъ Змѣи  
отрѣхъ главахъ: а Преврасная Царевна Анастасія Вохрамеевна встречаетъ его.

Еруслан Лазаревич едет на трехглавом змее. Русский рисованный лубок.

Спецификой жанра сказки является утроение образов, действий. Поэтому довольно часто в некоторых сюжетах утраивается и образ Бабы-Яги: герой на своем пути встречает поочередно трех сестер. В таких случаях иногда вводится их различие по возрасту, силе, знаниям и

другим признакам: первая Баба-Яга — «деревянная нога, оловянный глаз»; вторая — «костяная нога, серебряный глаз»; третья — «стальная нога, золотой глаз».

На мифологическую основу образа Бабы-Яги указывают его многочисленные черты, сохранившиеся в текстах сказок. Так, например, Баба-Яга нередко изображается как хозяйка лесных зверей, имеющая над ними неограниченную власть. В одной из севернорусских сказок она скликает зверей так: «Где вы есь, серые волки, все бежите бежите и катитесь во едино место и во единой круг, выбирайте промежу собой, которой больше, которой едреньше за Иваном-царевичем бежать». Или: «Вышла старуха на крыльцо, крикнула громким голосом — вдруг, откуда только взялись, — набежали всякие звери, налетели всякие птицы». В сказке о Кощее младшая Баба-Яга отсылает героя к старшей со словами: «Впереди по дороге живет моя большая сестра, может, она знает, есть у ней на то ответчики: первые ответчики — зверь лесной, другие ответчики — птица воздушная, третьи ответчики — рыба и гад водяной; что ни есть на белом свете, все ей покоряется». Причастность помощников Бабы-Яги ко всем трем частям мирового пространства говорит о ее исключительном статусе, которому в мифологических представлениях обществ, находившихся на ранних стадиях развития, соответствовал статус хозяйки вселенной. На эту архаичную черту в образе Бабы-Яги указывает и то, что ей подчиняются не только звери, но и природные стихии: «Вышла старуха на крыльцо, крикнула громким голосом, свистнула молодецким посвистом; вдруг со всех сторон поднялись, повеяли ветры буйные, только изба трясется!» Иногда она так и называется в сказке — «матерью ветров». У Бабы-Яги могут также храниться ключи от солнца. В связи с этими особенностями Бабы-Яги показательны и то, что она почти всегда называется старухой, что в мифопоэтическом сознании, кроме возрастной характеристики, означает еще и ее статус старшей над другими.

Баба-Яга не только повелевает животными, но и в ее собственном образе прослеживаются зооморфные признаки: она «визжит по-змеиному», «ревет по-звериному». Кроме того, она может принимать облик различных животных и достигать при этом фантастических размеров: например, становится кошкой размером с сенную копну или свиньей, у которой один клык роет в земле, а другой в небе. В сказках, где Баба-Яга борется с героями, выходцами из Русской земли, она и в своем облике может принимать не просто гигантские, а космические размеры: так, чтобы погубить богатырей, она задумывает выйти на дорогу, раскрыть рот — «одна губа по земле, другая земля по поднебесью».

Мифологическая основа образа Бабы-Яги такова, что он закрепился в сказочных сюжетах, отдельные мотивы которых восходят к древним преданиям этиологического характера. В одной из сказок Баба-Яга предстает в виде Змеи, которая гонится за героем, чтобы его съесть. Она проглатывает брошенный ей противником «бухон» хлеба, который сделан наполовину из соли, и от жажды выпивает целое озеро. Герой может также забросить ей в пасть пять пудов сыра и пять пудов соли или стог сена и поленницу дров. В некоторых вариантах сюжета Баба-Яга успевает также заглотить двух богатырей — братьев героя. Сам же он успевает укрыться в кузнице. Своим языком Баба-Яга с трех раз пролизывает железные двери кузницы. Кузнецам удается ухватить ее клещами, они запрягают Ягу-Змею в плуг и «кладут межу» через болота, леса и горы до самого моря. Здесь Баба-Яга выпивает море и лопается, а из нее появляется всякая нечисть: гадюки, жабы, ящерики, пауки, «пуголовки», черви и «всякие такие», что указывает на связь Бабы-Яги с образом земли и соответственно на ее хтоническую природу.

Образ Бабы-Яги-воительницы во многих своих чертах соотносится с эпическими богатырскими персонажами, имеющими мифологическую природу. Прежде всего, она, несмотря на свою возрастную характеристику, наделяется непомерной силой. Так, она может держать «лясиночку» в тридцать пудов, бороться одновременно с двумя богатырями: в одной из сказок она двух «молодцов по чашше ташшила и била». При этом Баба-Яга не чувствует ударов русского богатыря, воспринимая их как комариные укусы: «Эх, как русские комарики покусывают!»

В сказках Баба-Яга обладает умениями, которые в народном сознании квалифицируются как магические. Она, например, может переносить силу с одного существа на другое; так, одна из кобылиц, дочерей Бабы-Яги, рассказывает герою о чудесном жеребенке, своем брате: «А есть у нас брат, в конюшне лежит в гною и на ём шкура сосьмула, — ну, нас баба-яга бье и силу вынимая, а яму укладая». К подобным умениям относится и способность Бабы-Яги насылать сон на героев. Иногда, чтобы герой не смог решить поставленную ему задачу — выпасти необычный табун лошадей, — она усыпляет его с помощью волшебных предметов: «сыра сонливого и хлеба дранливого». В других сказках в состоянии временного бездействия, подобного сну, Баба-Яга вводит героя и его охоту (охотничьих животных), превращая их в камень. Она же затем дует на камни, и камни оживают. В народных представлениях сон воспринимался как временная смерть. И в сказочной реальности Баба-Яга оказывается тем существом, которое распоряжается жизнью и смертью персонажей. Во многих сказках

она даже является хранительницей силы и жизненной субстанции, воплощающейся в образе волшебной воды. В одних сюжетах это две бочки — с сильной и слабой водой, — которые герой меняет местами, чтобы одолеть Бабу-Ягу или другого противника. В других сюжетах это два источника или колодца: в одном из них мертвая вода, в которой все живое погибает, а в другом — живая (целящая, молодая) вода, в которой мертвая птичка оживает, засохшая ветка пускает ростки и цветет, у безрукого отрастают руки, а у ослепшего восстанавливается зрение.



Сивка-бурка. В. Васнецов (1926).

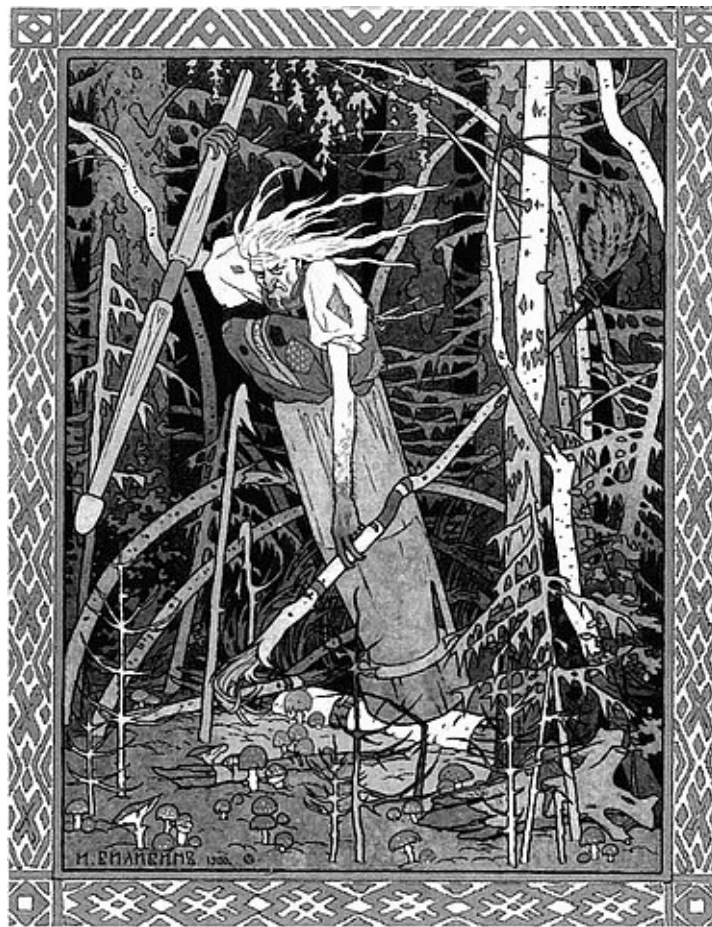
Помимо того что Баба-Яга владеет источником жизни, она также является и обладательницей самых разнообразных волшебных предметов. Это и клубочек, который показывает дорогу; и необычные животные и средства передвижения — Сивка-Бурка, крылатый конь, ковер-самолет, сапожки-самоходки. Это и всевозможные диковинки: гусли-самогуды — «сами пляшут, сами песни играют», серебряное блюдечко и золотое



яблочко — «само катается», серебряное намыко и золотое веретенце — «само прядется», золотые пальца и серебряная иголка — «сама шьется», золотые яблоки, меч-кладенец и другие. Многие из предметов, принадлежащих Бабе-Яге, имеют золотую окраску. Даже некоторые животные на службе у старухи отмечены этим признаком: золотая птичка или золотой зайчик приводят героя прямо к ней. По мнению исследователей, золото и золотая окраска предметов — это знак их принадлежности к потустороннему миру, что еще раз свидетельствует о причастности Бабы-Яги к «иному» сказочному миру. Этот мир может находиться не только «далеко», но и «глубоко», под землей. И в некоторых сказках в подземном царстве у Бабы-Яги, воюющей с русскими богатырями, имеются работники, которые изготавливают для нее войско. Это волшебные кузнецы, портные, ткачи, сапожники. Кузнец раз стукнет молотком о кувалду — солдат, еще стукнет — другой. Портной или швея «раз кольнет к себе и от себя иглой — солдат с конем», над «пялами» (пальцами) «взмахнет иглой — выскочит богатырь» или «казак с пикою». Девушка-ткачиха «как бросит утоцину — выскочит богатырь» или «махнет челноком, так и выскочит солдат с тесаком». Сапожник «шилом кольнет, то и солдат с ружьем, на коня садится, в строй становится».

Каковы же функции Бабы-Яги в сказке? Образ Бабы-Яги чрезвычайно противоречив. В зависимости от сюжета сказки, она может выступать и в «положительной» и в «отрицательной» роли, то есть быть или врагом, или помощником главного героя. Исследователи, в частности известный ученый-фольклорист В. Я. Пропп, выделил в сказках три основных типа этого персонажа: Яга-дарительница, Яга-похитительница, Яга-воительница. Наиболее древним представляется тип Яги-дарительницы. Ее функцией в сказке являются дача герою или героине добрых советов, вручение чудесных предметов, дарение волшебного коня, помощь во время бегства. Обычно Баба-Яга чувствует появление героя в ее владениях по запаху. В своем госте она чует «русский дух» или «русскую коску», что в мифопоэтическом сознании воспринимается как «человечий дух». С детства из сказок все помнят восклицание Бабы-Яги по поводу прихода героя в избушку: «Фу-фу-фу! Бывало, русского духа слыхом не слыхать, видом не видать, а нынче русский дух в ложку садится и в рот валится». Этот возглас еще раз напоминает о том, что Баба-Яга — людоедка. Чаще всего Баба-Яга начинает разговор с героем с вопроса: «Дела пытаешь иль от дела лытаешь?» — или: «По охоте, молодец, ходишь, але по неволе?» Но, прежде чем ответить на вопрос, герой требует, чтобы хозяйка соблюла правила гостеприимства: «Бабушка-сударушка, напой, накорми, тогда вести

расспроси!» Подчас герой отвечает старухе грубо, даже обзывая ее ругательными словами и требуя: «А ты должна баньку истопить, выпарить, вымыть и спросить: где ты проживался?» Если Баба-Яга сразу грозит его съесть, он отвечает: «Полно, старая, я с дороги — пылен и гадок. Ты должна меня сначала вымыть, накормить, напоить, а потом есть. Да еще ты должна спросить: иду ли я по своей воле или по неволе». В некоторых сказках герой на угрозу Бабы-Яги сам грозит убить ее, а кости придавить камнем, и хозяйка смиряется и угощает гостя. Демонстрация героем знания этикетных норм заставляет Бабу-Ягу изменить свое поведение. Иногда же в сказках она сама как будто спохватывается: «Старушка скочила со стула, себе по щеке ударила, по другой прибавила: «Фу-фу, не накормила я, не напоила, а стала вести выпрашивать»». Таким образом, в сказке нашли отражение особенности старинного русского гостеприимства, оказываемого путнику: мытье в бане и угощение.



Баба-Яга. И. Билибин (1900).

Яга-дарительница дает герою предметы и волшебного коня, без которых в тридесятom царстве не добраться до цели. Путеводный клубочек указывает направление: «Клубочек покотился через горы, через доли, по полям, по лугам, по сыпучим пескам». Конь преодолевает непреодолимые преграды: «Этот конь подскакивает, мха, болота перескакивает, реки, озера хвостом заметает». Баба-Яга вручает герою вещи — платок или салфетку, — по которым он должен быть опознан его невестой, или волшебные предметы, которые помогают ему в путешествии и в выполнении заданий. Таким образом, только Баба-Яга может указать герою путь в «чужое» царство и условия для достижения цели его странствий. Кроме того, в некоторых сказочных сюжетах Баба-Яга приходит на выручку Ивану-царевичу и на обратном пути из тридесятого царства: она помогает герою избавиться от преследования грозной Царь-девицы, его будущей жены, у которой во время ее сна он ворует чудесные вещи и «творит с ней грех». Во время погони Баба-Яга и ее сестры поочередно сменяют герою коня и задерживают грозную Царь-девицу, предлагая ей отдохнуть и помыться в бане.

Яга-воительница вступает в противоборство с героями-богатырями, когда они, путешествуя, достигают пустой лесной избушки и располагаются в ней. Обычно она навевается в избушку, когда в ней остается один из путников. Появляется она, как правило, из-под земли, что указывает на то, что она — обитательница подземного царства. Ее появление для героя всегда неожиданное и необычное: «Вдруг закрутилось-замутилось, в глаза [Усыни] зелень выступила — становится земля пупом, из-под земли камень выходит, из-под камня баба-яга, костяная нога, ж жилиная, на железной ступе едет, железным толкачом погоняет, сзади собачка побрехивает». Злая старуха съедает всю пищу, приготовленную оставшимся богатырем для товарищей, и по очереди расправляется с ними: «схватила толкач, начала бить Усынюшку; била, била, под лавку забила, со спины ремень вырезала, поела все дочиста и уехала». Усмирить Бабу-Ягу удается только главному герою. Баба-Яга спасается бегством под камень в подземелье, «на нижний свет». Иногда то, как победить или извести воинствующую Бабу-Ягу, герою объясняют персонажи, находящиеся под ее властью. Чтобы убавить у нее силу, нужно переставить бочки с сильной и слабой водой или высечь ее железными прутьями. Умертвить же Бабу-Ягу можно, разрубив тело злой старухи на части после боя, отрубив у нее, спящей, голову ее же мечом-кладенцом, сбросив ее в колодец с мертвой водой. В некоторых сказках справиться с Бабой-Ягой могут только кузнец или даже двенадцать кузнецов: они ловят

ее за язык клещами и перековывают в необычную кобылу, которая может обежать вокруг света, а за это время и «жменька льна» не успеет сгореть.

Сказки, где Баба-Яга выступает в роли похитительницы и пожирательницы детей, ставятся исследователями в один ряд с сюжетами, где вообще присутствует мотив отправления маленьких детей или достигших 13–15 лет, а также брачного возраста, в лес или в науку к лесному чудищу и т. п. Этот круг сказок, а также сюжеты с Ягой-дарительницей и Ягой-воительницей связываются учеными с древними обрядами посвящения.

Посвящение — это один из социальных институтов, свойственных родовому строю. Утратив со временем свою социальную значимость, он нашел отражение в сказках в трансформированном виде. Возраст, в котором дети подвергались обряду посвящения в разных культурных традициях, был различен: и при наступлении половой зрелости, и раньше. Социальная функция этого обряда состояла в том, что посредством участия в нем мальчик или юноша вводился в родовое объединение, становился полноправным его членом и приобретал право вступления в брак. Одним из назначений обряда была также подготовка юноши к браку.

Формы обряда посвящения у разных народов были различны, хотя их общей особенностью была трехчастность структуры. Обряд состоял из выделения индивида из общества, так как обретение нового статуса должно происходить за пределами устоявшегося мира, затем — периода испытаний и учений и наконец возвращения в коллектив в новом статусе. Объединяющим разные формы посвящения являлся также соответствующий мифологическому мышлению механизм обряда: он сопрягался с представлениями о так называемой временной смерти посвящаемого. Предполагалось, что во время обряда мальчик или юноша умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком. Смерть и воскресение инсценировались действиями, изображавшими, например, пожирание мальчика чудовищным животным. Как бы пробыв некоторое время в желудке чудовища, он затем возвращался, извергнутый животным наружу. Для совершения обряда в этой форме у древних народов выстраивались специальные дома или шалаши в форме животного, дверь строения представляла собою пасть. Обряд всегда совершался в глубине леса или кустарника, в строгой тайне, и, как правило, сопровождался телесными истязаниями и повреждениями, имевшими свои особенности в каждом племени. Это могло быть, например, отрубание пальца, выбивание некоторых зубов и другие. Другая форма временной смерти выражалась в том, что мальчика во время обряда символически сжигали, варили, жарили,

изрубали на куски и вновь воскрешали. Жестокости с посвящаемым были направлены на «отбивание» у него «ума, памяти». В разных культурных традициях это достигалось с помощью голода, жажды, темноты, ужаса, которым подвергались посвящаемые и которые в мифологическом сознании соотносились с представлениями о смерти. Проходя обряд, посвящаемый забывал все на свете, чтобы вернуться новым человеком. «Воскресший» получал новое имя, на его кожу наносились клейма и другие знаки пройденных испытаний. Кроме всего этого, мальчик проходил определенную школу: его обучали приемам охоты, сообщали ему мифы племени и тайны религиозного характера, исторические сведения о его народе, правила и требования быта, готовили к браку и т. д. Посвящаемый овладевал также навыками исполнения племенных плясок, песен, учился всему, что было необходимо в жизни. Выдержав все испытания, он становился полноправным членом общества. Кроме того, согласно мифологическому мировосприятию, посвящаемый с помощью прохождения обряда приобретал магическую силу.

Учеными-фольклористами замечено, что важнейшая часть сюжета волшебной сказки — испытания, которым герой подвергается в тридесятом царстве, или царстве мертвых, — воспроизводит схему обрядов посвящения и соответствующую им мифологическую картину мира. Так, в частности, образы сказочного леса и избушки «на курьих ножках» интерпретируются исследователями как отражение воспоминаний о лесе как месте, где производился обряд, с одной стороны, и как о входе в царство мертвых — с другой. Вернувшийся из леса, из тридесятого царства, герой всегда приобретает какие-то способности, материальные блага и новый статус.

Возвращаясь к образу Бабы-Яги, следует сказать несколько слов о предположениях исследователей относительно его происхождения: генетически этот сказочный персонаж восходит к эпохе матриархата; по-видимому, прообраз Бабы-Яги почитался как всемогущее женское божество. Неслучайно в сказке Баба-Яга выступает в роли могущественного стража тридесятого царства, которое нередко представляет собой тип закрытого «девичьего государства», попадая в которое мужские персонажи погибают, а возвратиться из него под силу только настоящему герою. Образ Бабы-Яги возводится учеными также к представлениям о родовом предке по женской линии, ведь в сказке Баба-Яга, как правило, оказывается близкой родственницей матери, жены или невесты героя. Именно как предок она связана с очагом: в сказке Баба-Яга «на печке лежит», «руками уголья гребет», «языком сажу загребаёт»; с

очагом и готовкой пищи связаны и ее атрибуты. Первое приобщение героя к «чужому» миру, вход в который охраняет Баба-Яга, связано с вкушением приготовленной ею пищи. Угощение — постоянная типичная черта Бабы-Яги в сказке. Мотив угощения героя Ягой на его пути в тридесятое царство сложился, по мнению исследователей, на основе древнего представления об особой пище, которую умерший принимает на пути в потусторонний мир.

В рамках мифологического сознания прообраз Бабы-Яги не мог квалифицироваться как положительный или отрицательный в современном понимании этих признаков. И в сказках, отражающих элементы мифологического мировосприятия, Баба-Яга представляет собой и страшную старуху, полновластную «хозяйку леса», грозного и всемогущего стража входа в потусторонний мир, и мудрый, вещий персонаж, покровительницу и советчицу, но только того героя, который знает, как нужно себя вести с ней. Как уже отмечалось выше, в сложении образа Бабы-Яги очевидна роль первобытных институтов и, в частности, обряда посвящения, а также мифологических представлений о смерти и путешествии в загробный мир. В поздних традиционных представлениях Баба-Яга воспринимается как колдунья, ведьма, связанная с нечистой силой. В народном быту имя Бабы-Яги стало укорительным: им обычно называют злых женщин.

### **Кощей Бессмертный**

Кощей Бессмертный — один из наиболее ярких сказочных персонажей, производящий неизгладимое впечатление на слушателя, особенно в детской аудитории. Сюжеты, в которых присутствует этот образ, всегда заставляют сопереживать главному герою — Ивану-царевичу, беспокоиться за его судьбу, так как его противник силен, могуществен и, как кажется, неуязвим. Кроме того, с обыденной точки зрения образ Кощея в сказках воспринимается как однозначно отрицательный. С позиции же носителя мифологического сознания это определение следовало бы поставить в кавычки. Собственно, образ Кощея Бессмертного — это один из вариантов образа противника героя, без которого не могло бы состояться испытание, переводящее героя в новый этап его сказочного бытия. Образ Кощея, как и Бабы-Яги, имеет мифологическую основу, восходящую к глубокой древности.



Кощей Бессмертный. И. Билибин (1901).

Именование этого персонажа заслуживает внимания. Сказочники называли его «Кащей», «Кащ», «Каща». В украинских сказках имя Кощей имеет такие огласовки, как «Костей» или «Ко-ст1й», и особенно созвучным оказывается со словом «кости», что, вероятно, наряду с очевидной связью этого персонажа с идеей смерти, послужило основанием для поздних изображений этого персонажа, например в экранизациях сказок, в виде худого, похожего на скелет человека. Показательно и то, что в русских народных говорах слово «Кощей» имеет значение «худой, тощий человек, ходячий скелет». Однако, скорее всего, оно имеет иноязычное происхождение. В памятниках древнерусской письменности слово «кощей» встречается со значением «отрок, мальчик», «пленник, раб», и исследователи возводят его к тюркскому «Kos-й» — «невольник».

Не менее интересны и значимы эпитеты, сопровождающие имя персонажа, а нередко воспринимающиеся как его неотъемлемая часть. Это определения «поганый», «бездушный», «бессмертный». Все они с точки зрения мифопоэтического сознания позволяют квалифицировать Кощея как существо, принадлежащее «иному» сказочному миру. Эпитет «поганый» указывает на противопоставление Кощея миру «святому», христианскому,

которое отражает элементы традиционного мировосприятия, касающиеся религиозной сферы на определенном этапе исторической действительности. В эпической же реальности, где воспроизводятся архаичные представления о «своем» и «чужом», он является признаком, характеризующим персонажей «чужого» мира. Определения «бездушный» и «бессмертный» называют отличительные признаки Кощея, которые отражают мифологическую природу его образа и — более узко — его потустороннее происхождение.

На восприятие Кощея Бессмертного как представителя «иного» мира, мира смерти, указывают характеристики его местопребывания. Царство Кощея находится очень далеко: герою приходится отправляться в «прикрай свету, в самый конец» его. Туда из всех путей ведет самый длинный, сложный и опасный: герой изнашивает железные сапоги, железный сюртук и железную шляпу, съедает три железных хлеба; ему приходится преодолевать многочисленные препятствия, обращаться к помощникам за советом и подмогой, вступать в борьбу с коварным противником и даже погибать и воскресать. Жилище Кощея Бессмертного изображается в сказке как дворец, замок, большой дом, «фа-терка — золотые окна». Здесь находятся несметные богатства — золото, серебро, скатный жемчуг, которые герой после победы над противником забирает из его царства. По мнению исследователей, золотая окраска предметов в мифопоэтическом сознании воспринимается как признак потустороннего мира. То же касается и образа стеклянных гор, где, согласно некоторым текстам сказок, расположен дворец Кощея Бессмертного.

Принадлежность Кощея к «иному» миру прослеживается в черте, сближающей его с образом Бабы-Яги. Как и Баба-Яга, он обнаруживает присутствие человека в своем доме по запаху, и для описания этого момента сказочники используют одни и те же формулы: «Фу-фу-фу, что-то в горнице русским духом пахнет» — или: «Фу-фу! Русской коски слыхом не слыхать, видом не видать, а русская коска сама на двор пришла». Как и в случае с Бабой-Ягой, свойственное русской сказке выражение «русская коска» означает человека вообще как представителя чужого эпического племени.

Внешний облик Кощея в сказках довольно нечеткий. В текстах обычно нет полного портрета этого персонажа, а встречаются лишь отдельные характеристики, в основном явно указывающие на мифологическую природу образа. Один из наиболее часто упоминаемых признаков — возрастной. Кощей Бессмертный изображается как старый, «седой старик», «дряхлый человек». Нередко есть указание на то, что у него длинная



борода, — в традиционном сознании тоже показатель старости. Иногда в сказках длина бороды Кощея превосходит его рост, при этом сам он оказывается невероятно маленьким: «сам с кокоток, борода с локоток». Следует упомянуть, что в сказках существует самостоятельный персонаж, для описания внешности которого характерна та же формула. Обычно его, «старичка с ноготок, борода с локоток», роль в сюжете состоит в задержании и заточении братьев главного героя, которые не могут справиться с предложенными им испытаниями. Этого маленького, но обладающего магической силой старичка, как и Кощея Бессмертного, удается побороть только настоящему герою. К мифологическим характеристикам Кощея можно отнести и черты, свойственные животным: у него «клыки, как у борова». Образ Кощея Бессмертного наделяется еще одним значимым с точки зрения мифологического мышления признаком. Это — слепота, являющаяся в мифопоэтических текстах знаком принадлежности персонажа к потустороннему миру. В одной из сибирских сказок Кощей говорит своим помощникам: «Семерные дети! Принесите мне семерные вилы, поднимите мои тяжелые брови. Посмотрю я, далеко ли едет Неугомон-царевич». Это описание, несомненно, напоминает образ Вия из одноименной повести Н. В. Гоголя. Известно, что писатель, создавая свое произведение, использовал традиционные представления о слепом и всемогущем демоне тьмы.

Посмотрим на другие характеристики персонажа, восходящие к древним мифологическим представлениям. Во многих сказках Кощей Бессмертный не ходит, не ездит, а летает, подобно птице или вихрю, чем напоминает Змея Горыныча. Полет Кощея вызывает бурные изменения в состоянии природы: «Вдруг гром гремит, град идет, Кощей Бессмертный летит». Причем нередко передвижение Кощея в воздухе приводит к разрушительным действиям в природном пространстве: «листья с деревьев полетели, ветер ужасный <...> Кащей летит».

Кощей Бессмертный наделяется в сказках огромной силой. От одного его дыхания герои-богатыри «как комары летят». Кощей способен поднимать меч «в пятьсот пудов», биться с героем целый день и побеждать. В некоторых сюжетах он, как и Баба-Яга, из спин сильных богатырей вырезает полосы-«рем-ни». Вместе с тем сила Кощея небеспредельна. Более того, как видно из сказок, и его сила, и он сам при определенных обстоятельствах могут быть уничтожены. В некоторых сказках Кощей появляется в повествовании как пленник. Причиной его пленения является незадачливое сватовство к героине — будущей жене главного героя. Героиня-невеста оказывается сильнее Кощея Бессмертного, что

подтверждает и ее необычное происхождение. Она засаживает Кощея в погреб «за приступки»-ухаживание или за то, что тот сшил ей башмаки меньше, чем нужно. В темнице он много лет (тридцать шесть) висит на двенадцати цепях, стоит на огненной доске, горит в огне или сидит в кипящем котле и не получает никакой пищи. О мифологической природе Кощея свидетельствует то, что он, висая на волоске, горя в огне или кипя в котле, не умирает: ведь он бессмертный. Изнемогая от голода и жажды, Кощей лишь теряет свою необыкновенную силу. Правда, она возвращается к нему, стоит лишь ему напиться воды.



Кощей. И. Головин. Эскиз костюма к опере Н. А. Римского-Корсакова «Млада» (1924).

Кощею Бессмертному в сказках приписывается необыкновенное обжорство, которое, вероятно, способствует поддержанию его силы. Он, например, съедает обед, приготовленный на трех героев-богатырей, разом может выпить ведро и даже бочку воды или вина, съесть полбыка. Непомерная прожорливость сближает его образ с мифологическими

представлениями о смерти, сущность которой характеризуется постоянным чувством голода.

Как сказочный персонаж, принадлежащий «иному» миру, Кощей Бессмертный является владельцем не только несметных богатств, но и чудесных вещей. Так, у него есть волшебный меч Сам-самосек, есть и необыкновенный конь. Конь Кощей Бессмертного наделен разными фантастическими способностями. Он является вещим: трижды предупреждает своего хозяина о том, что его пленницу увез Иван-царевич. Другая способность коня — невообразимая скорость; фора, даваемая герою-беглецу конем, описывается в сказке с помощью перечисления процессов выращивания и обработки хлеба, которые в реальной действительности захватывают почти все время годового цикла: «Можно пшеницы засеять, дождаться, пока она вырастет, сжать ее, смолотить, в муку обратить, пять печей хлеба наготовить, тот хлеб поесть, да тогда вдогонь ехать — и то поспеет» — или: «Можно ячменю засеять, подождать, пока он вырастет, сжать-смолотить, пива наварить, допьяна напиться, до отвала выспаться да тогда вдогонь ехать — и то поспеет!»

Кроме «материальных» ценностей и волшебных предметов, Кощей Бессмертный обладает властью над жизнью и смертью людей, что сближает его с образом персонифицированной смерти. Так, он с помощью магического воздействия может превращать все живое в камень. В сказках, где он появляется как пленник, главный герой обычно нарушает запрет заходить в темницу, и Кощей за утоление жажды и голода обещает спасти его от трех смертей. В одном из вариантов сказки Кощей, обращаясь к герою за помощью, говорит: «Если, молодец, ты меня спустишь с доски, я тебе два века ешо прибавлю!» Освободившись из заточения, Кощей соблюдает свое обещание до тех пор, пока герой в третий раз не пытается освободить от него свою жену или невесту.

Главной же особенностью Кощей Бессмертного, отличающей его от других сказочных персонажей, является то, что его смерть

(душа, сила) материализована в виде предмета и существует отдельно от него. Она находится в яйце, которое спрятано в определенном месте. Это место в мифопоэтических представлениях осмысливается как потустороннее пространство, принадлежащее к «иным» мирам — верхнему или нижнему: «На море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо». Иногда в сказках говорится, что ящик или сундук с Кощейевой смертью находится на дубе, а дуб — на горе или в поле, и «то дерево Кощей как свой глаз бережет». Кощейева смерть находится там, где «никто не ходит, никто не

ездит». А сам Кощей заботливо хранит тайну о своей смерти, что делает его неуязвимым для врагов. Найти и раздобыть смерть Кощея под силу только настоящему герою. И то, как известно из сказок, ему обычно помогают волшебные животные, которых он в свое время пощадил. В мифологическом сознании эти животные, как правило, соответствуют трем зонам вертикального членения мирового пространства: небу, земле и воде, то есть подземному миру. Чаще всего это: орел, ястреб, ворон; медведь, собака, лиса; щука или просто рыба, рак, селезень.

Изъятие яйца с Кощеевой смертью из места, где оно покоится, сразу же отражается на его состоянии: он занемогает, ему делается плохо, он слезает в постель. Еще хуже становится, когда герой проделывает какие-нибудь манипуляции с этим яйцом, что очень ярко изображается в сказке:

Иван-царевич вынул из-за пазухи яйцо и кажет Кощею: «А это что?» У Кощея свет в глазах помутился, тотчас он присмирел — покорился. Иван-царевич переложил яйцо с руки на руку — Кощея Бессмертного из угла в угол бросило. Любо это показалось царевичу, давай чаще с руки на руку перекидывать; перекидывал-перекидывал и смял совсем — тут Кощей свалился и помер. В разных вариантах сказки герой разбивает яйцо, ударяя им в грудь или лоб Кощея, бьет его о камень, меч или о свою голову, бросает яйцо в огонь или в «мяло» (рот) Кощею.

Исследователи соотносят сказочный образ Кощеевой смерти в яйце с комплексом архаичных представлений о так называемом мировом яйце, или космическом яйце. В мифопоэтических традициях многих народов образ космического яйца выступает как символ источника творческой силы и связан с идеей творения в широком смысле, в том числе и мирового пространства. Не случайно в фольклорных текстах нередко именно через него изображаются пространственные и временные структуры. Примером возникновения пространства из яйца и заключения его в этот предмет может служить сказочный сюжет о трех царствах: медном, серебряном и золотом, которые сворачиваются их хозяйками-царевнами соответственно в медное, серебряное и золотое яйцо, а когда нужно — разворачиваются. Обозначение времени и его членения с помощью этого образа присутствует в текстах загадок: «Лежит брус через всю Русь, на этом бруске двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, а в каждом яйце по семь цыплят» (отгадка — год, месяцы, недели, дни). Начало творения в мифологиях некоторых народов связывается с тем, что мировое яйцо раскалывается, взрывается. Иногда из него рождаются разнообразные воплощения злой силы, например — смерти. Выше, в одном из разделов книги, уже упоминался сказочный образ Смерти, которую солдат запирает в орешке, а

потом выпускает. Образ Кощеевой смерти, находящейся в яйце, исследователи ставят в один типологический ряд с приведенными примерами. Идея творения, инициирования жизни в определенном смысле соотносима также с мотивом разрушения смерти Кощея, заключающейся в яйце. Извлечение ее из яйца и тем самым уничтожение Кощея оказывается разрушением препятствия для соединения героя и героини. Только после смерти Кощея испытание героя считается пройденным, а заклятие героини-невесты — снятым. С этого момента они оба вступают в новый этап жизни — брак, целью которого, согласно традиционным представлениям, является продолжение рода, то есть жизни. Эта идея соотносится с устойчиво сохранявшимися вплоть до конца XIX — начала XX века свадебными обрядами в русской и многих других культурных традициях западноевропейских народов. Так, например, в Ярославской губернии при встрече молодоженов после венчания им подавали разрезанное пополам яйцо, и это было их первым совместным вкушением пищи. В Угорской Руси первая пища, которую ели новобрачные, состояла из яиц и кипяченого молока. В Орловской губернии при отправлении к венцу брали с собой каравай, в который клали пару яиц. У болгар перед отъездом бра-чащихся в церковь мать для обеспечения плодовитости молодой и легких родов клала невесте за пазуху сырое яйцо, которое разбивали на пороге. В некоторых районах Румынии невеста, выходя из родного дома, наступала на яйцо; считалось, что это и облегчит роды, и принесет здоровье ребенку.

Возвращаясь к образу Кощея Бессмертного, надо отметить, что существуют сюжеты, в которых его смерть наступает от удара копытом волшебного коня, специально добываемого героем. Задача достать такого коня, который не только не уступал бы Кошееву коню, но и превосходил его по силе и скорости, доступна лишь истинному герою. Такой конь или жеребенок пасется в табуне чудесных кобылиц, который находится в ведении Бабы-Яги или матери Кощея. Кобылица, от которой рождается волшебный жеребенок, «ходит за морем, и за ней ходит двенадцать полков волков. И она только один час бывает жереба. И стоит лазоревое древо за морем. Она под это древо подбежит, все равно, как ветер, сейчас ляжет, в одну минуту ожеребится, сама убежит опять. Сейчас волки: двенадцать полков волков прибегут и этого жеребенка разорвут. Только никто не может его достать!» Чтобы получить этого жеребенка, герою нужно три дня пасти необычный табун. Как и в случае с добыванием смерти в яйце, здесь герою помогают благодарные ему животные: они собирают разбредавшийся табун. Добытый героем «паршивенький» жеребенок преображается в сильного и могучего коня, после того как его выпасают три зари особым

образом: на ячмене, на пшенице и на овсе. Смерть Кощея наступает, когда его в лоб бьет копытом волшебный конь Ивана-царевича. Иногда же Кощея во время полета сбрасывает с большой высоты его собственный конь, который на ходу вступает в сговор со своим младшим братом — конем Ивана-царевича. Кощей, падая с коня, ударяется о землю и умирает. В некоторых вариантах сказки Кощей садится на специально подставленного ему крылатого коня Ивана-царевича и падает, когда хозяин скакуна говорит: «Эх, Конь, подними своего послушника под небеса и расшиби его вдребезги».

Какова же роль Кощея Бессмертного в сказке? Из текстов известно, что его обычные занятия заключаются в том, что он летает по Руси, «ходит на войну», уезжает «на добычу» или на охоту, «шатается по вольному свету». В рамках же развития сюжета сказки Кощей выступает как грозный противник главного героя. Конфликт между ними всегда возникает из-за героини-невесты: Кощей является похитителем невесты героя. Иногда в сказке нет никакой мотивировки похищения. Чаще же попадание героини под власть Кощея связывается с нарушением со стороны главного героя какого-либо запрета, относящегося к досвадебному или послесвадебному периоду. Это, например, нарушение требования жены (или невесты) мужу (или жениху) заходить в одно из помещений дома: подвал или кладовую. Несоблюдение этого запрета приводит к тому, что из закрытого помещения освобождается Кощей, насильно захватывает героиню и уносит в свое царство: «Старик ударился об землю, поддел Елену Прекрасную из саду и увез». Нередко также встречается запрет на сжигание до истечения определенного срока кожурки заколдованной или проклятой царевны-лягушки:

Кончился бал, идут в зал. Смотрит [царевна-лягушка] — шкурки нет. «Ты что же, Иван-царевич, зачем мою шкурку сжег?» — «Хотел я такую жену иметь». — «Ну, дорогой мой, наверно, нам расставаться с тобой. Так не могу я больше здесь жить. Пойду я к Кащею Бессмертному». — «Почему?» — «Да вот осталось полгода шкурку носить. Эта шкурка обречена матушкой мне своей родной. Она меня проклала. И вот остается мне теперь идти к Кащею Бессмертному». Пленницы Кощея делятся в основном на два типа. Одни смиряются и становятся его женами, хотя не любят его и стремятся освободиться от этой связи, когда в качестве спасителя появляется герой. В некоторых сюжетах подвластными Кощею являются его дочери, которые при первой возможности, ценою смерти собственного отца, вступают с героем в брак. Представительницы другого типа пленниц держатся независимо по отношению к своему похитителю и

смело отвергают его домогательства. Брак с Кощеем они воспринимают как смерть, даже — хуже смерти. Так одна из героинь-пленниц говорит своему жениху Ивану-царевичу о Кощее:

«не дает покою, принуждает меня, чтобы я вышла за него замуж и была бы верной женой. Но я не хочу быть его верной женой, а хочу принять верную смерть». Чаще всего пленницы в покоях Кощея занимаются тем, что прядут, шьют, вышивают. Все это занятия, которые в традиционной культуре были закреплены за социовозрастными статусами девушки, достигшей брачного возраста, и просватанки, или невесты. В сказке пребывание героини в царстве Кощея как в своеобразном изолированном от обычного мира месте соотносится с таким явлением реальной действительности в рамках свадебного цикла, как негласный запрет для просватанной девушки покидать пределы своего родного дома до дня свадьбы. Когда в ходе сказочного повествования близ Кощеева царства появляется герой-жених, героини любого из отмеченных типов в качестве оружия против похитителя применяют хитрость: они выпытывают, где находится его смерть. Вот как это изображается в одной из сказок:

Прибегает Кошшей ввечеру. Она [зари-Заря] доспелась весела. «Ах, ты мой любезный женишок! Нынче мы будем вечно с тобой жить. Теперь Ивана-царского сына — золотых кудрей нету-ка, некому похитить меня. А ты своих тайностей не объясняешь». — «Я каки тебе тайности объясню?» — он отвечает. — «Да, ты хоть свою смерёточку скажи мне, хоть бы на нее полюбовалась», — говорит. В сказочном мотиве выпытывания места смерти Кощея, собственно, реализуется состязание пленницы и похитителя в хитрости. Кошшей дает ложные ответы: смерть находится в венике, рогах пестрой коровы и подобных предметах, а героиня не показывает вида, что не верит ему, и совершает действия, глядя на которые Кошшей потешается: «Ах, ты, баба-дура! Волос долог, да ум короток». Но терпение и хитрость пленницы со временем оказываются вознаграждены: на третий раз Кошшей говорит правду о своей смерти.

На основе сопоставления русской сказки с международным этнографическим материалом исследователи пришли к выводу о том, что образ Кощея-похитителя, подобно Бабе-Яге, восходит к фигуре посвятителя в системе архаичных обрядов брачного посвящения. Сказочная героиня, невеста или молодая жена, «получает посвящение» в царстве Кощея, и только после этого происходит ее возвращение к жениху или мужу, имеющему человеческую природу. В обрядах посвящения фигура посвятителя, факт выключения посвящаемых из привычной обстановки и само состояние субъекта в процессе посвящения, в

соответствии с мифологическим сознанием, связывались с комплексом представлений о смерти, точнее — временной смерти. Все эти архаичные представления нашли отражение в мифопоэтических текстах, к которым относится и сказка. Отсюда и образ Кощея Бессмертного так четко связан с идеей смерти, и действительной, и символической: героиня-невеста изолирована в его царстве, царстве типа «иного» мира, то есть мира смерти. Утрата понимания значения тех или иных обрядов привела к изменению оценки образа посвятителю. В сказочной реальности, вследствие признака причастности к потустороннему миру, не подвергаемого в рамках этнографической действительности оценочной характеристике, он получил новое освещение и, бесспорно, стал восприниматься как темная, враждебная человеку сила, как опасное демоническое существо.

Кощей Бессмертный — не единственный персонаж, похищающий девушек-невест и женщин. К этому разряду сказочных образов относятся также Змей, птицы типа Ворона Вороновича, медведь и подобные персонажи.

## **Герой**

В волшебной сказке необычными характеристиками, восходящими к мифологическим представлениям, наделяются не только персонажи типа Бабы-Яги, Кощея Бессмертного, Змея Горы-ныча, но и главный герой повествования, имеющий как будто исключительно человеческую природу. В русских сказках самым распространенным именем главного героя является имя Иван. В традиционной культуре оно зачастую воспринимается как нарицательное. Большое значение с точки зрения архаических представлений имеют эпитеты и прозвища, сопровождающие имя героя и подчас указывающие на его мифологическую природу.

В прозвищах героев нашли отражение их социальное положение (Иван-царевич, Иван — крестьянский сын, Андрей Стрелец), внешние и внутренние качества (Олешка — Коротенька Ножка, мальчик-с-пальчик, Ивашко-Медвежье Ушко, Иванушка-дурачок), обстоятельства рождения (Иван-Покати-Горох, Световик, Вечорка, Полуночка и Зорька).

Касаясь мифологических корней образа главного героя сказки, прежде всего следует обратить внимание на его происхождение, а оно в сказках чаще всего связано с мотивом «чудесного рождения». Этот мотив был широко распространен в мифологиях разных народов. Культурные герои,



добывающие огонь, спасающие народ, устанавливающие те или иные институты и нормы поведения, великие охотники — подобные персонажи обычно появляются на свет чудесным образом. Тексты сказок, зачастую воспроизводящие элементы мифологических повествований, сохранили разные виды чудесного рождения, отражая действительно существовавшие представления и обычаи.

Один из видов чудесного зачатия — от съеденного плода или от ягоды. В русских сказках в качестве такого плода чаще всего фигурирует горох: «Ходила по лесу, сустрела горошинка катится по дороге, да и вскочила в ведро, а она и не заметила. Пришла до дому, выливает воду и дивится: горошинка в ведре; она взяла да и съела ее, и от этой горошинки уродился сын». Он рождается сразу после проглатывания горошины, на следующий день, через одну, две или три недели. В разных вариантах сказки герой именуется «Покатигорошек», «Иван-Горох», «Иван-Покати-Го-рох», «Горошинка». Среди волшебных плодов, дарующих рождение героя, нередко также упоминается яблоко. В сибирской сказке нищий советует бездетному купцу купить яблоко на рынке и заплатить столько, сколько за него спросят. Купец так и делает. Пол-яблока съедает его жена, а другую половину — кобыла, и «через несколько времени жена его принесла сына, а кобыла — жеребца». Этнографические материалы свидетельствуют о том, что обычай есть плоды для вызывания беременности известен практически у всех народов и на разных ступенях культурного развития, вплоть до нашего времени. Данный обычай связан с древними представлениями о необычайной плодовитости растений. Эти представления легли в основу культа растений, ставшего одной из ярких особенностей мифологического сознания. Согласно мифологическому мировосприятию, силу плодовитости того или иного растения можно перенести на человека; для этого необходимо, например, съесть его плод. Популярность в русской сказочной традиции именно гороха объясняется, вероятно, его свойством сильно набухать, что, в частности, отражено в сказке, где царица глотает горошинку: «Разбухла горошинка, и царице тяжалехонько, горошинка растет да растет, а царицу все тягчит да гнет».

Довольно распространенным в сказках является и чудесное рождение от выпитой воды: героиня «видит — бежит ключ воды. Она напилась и стала брюхата и родила сына». В севернорусской сказке царица пьет из колодца, а рожденного сына, соответственно, называют Иван Водович или Вод Водович. В основе мифологических представлений об оплодотворяющей силе воды лежит издавна подмеченное реальное воздействие этой стихии на всю природу. Собственно, это одна из

субстанций, необходимых для воспроизведения жизни. Не случайно даже в позднее время в обрядах аграрного и жизненного циклов, а также в лечебной практике в значительной мере сохранилось использование воды, осмысляемой как живительное начало. Употребление воды для деторождения особенно часто встречается в культуре земледельческих народов, где эта стихия наделяется магическими свойствами. Вплоть до наших дней вода пользуется широким применением, в том числе и для чадородия, причем ее употребление имеет две формы: воду пьют или в ней купаются. Эти архаические представления издавна были так сильны, что получили развитие в христианской культуре. Чудодейственные источники и колодцы, способствующие беременности, дающие молодость и здоровье, известны во многих местностях у русских и западноевропейских народов. При этом они связываются с именем того или иного христианского святого. В народной культуре чудотворное воздействие воды нередко усиливается магией заговорного слова.

Неоднозначные объяснения существуют для мотива чудесного рождения от рыбы. Эта разновидность чудесного рождения в сказке встречается чаще всего. В одном из сказочных сюжетов бездетной долгое время царице дают совет поймать в пруду золотую рыбку. Служанка пробует приготовленное из рыбы блюдо, царица съедает его, а корова (или кобыла, собака) выпивает «ополо-щины», и по истечении некоторого времени, в один день, в один час, в одну минуту рождаются три брата. В другом сюжете три богатыря — Световик и его братья — рождаются у старухи, зачатые после того, как она съедает «чудную рыбку», у которой «перышки червоннова золота, чешуйка серебряна, а глаза, как огоньки горят». С одной стороны, у многих народов, в том числе и у восточных славян, рыбе приписывалась особая сила плодovitости. Это древнее представление основано на простом наблюдении, и в мифологическом сознании рыба осмыслялась как символ плодovitости, избытка и многодетности. Поэтому именно рыба воспринималась как пища, способствующая воспроизведению потомства. Кроме того, в мифологических представлениях рыба четко связывается с подземным и подводным миром как царством мертвых и потому наделяется магической силой, свойственной потусторонним существам. Не случайно в сказках пойманная для съедения рыба — необычная и зачастую отмечена золотой окраской, которая в мифопоэтической символике выступает как знак «иногo» мира. С другой стороны, во многих культурах раннеродового строя рыба считалась животным-предком — родоначальником и покровителем рода и соответственно объектом религиозного почитания. В

данном контексте съедение рыбы в сказке может осмысляться как приобщение к всемогущей силе предков, инициирующей рождение и — шире — жизнь.

В сказке рождение героя от животного-предка реализуется не только с помощью образа рыбы. Даже более отчетливо он прослеживается в сюжетах, где главным персонажем является герой типа Медвежьего Ушка, который рождается от связи человека и животного: у медведицы и мужика или у женщины, утащенной в лес медведем. Древнейший мифологический мотив брака человека с животным, растением, природной стихией или разнопри-родных существ вообще нередко находит отражение в прозвище сказочного героя: Иван Кобыльевич, Иван Сучич, Иван Быко-вич, Буря-богатырь Коровий Сын, Иван Соснович, Иван-Горох, Иван Ветрович, Вод Водович, Зорька-молодец и подобных.

Иногда в сказках встречаются герои, появление которых на свет связывается с их изготовлением, а не рождением. Мотив сделанных людей известен мифологиям многих народов. Чудесное происхождение такого типа обычно приписывается первым людям, которые не могли родиться. Они создаются божеством, и от них в дальнейшем рождаются все другие. Такие представления отражены сказкой и восходят к мифам о создании первых людей. В сказке чаще всего родители делают себе детей из глины или дерева:

Был да жил мужик да баба; у них не было детей никого. Ну, старуха-то и говорит: «Старик, сделай из глины паренька!» Или:

Был себе дед да баба, да у них не было детей. Вот баба и говорит деду: «Иди, дед, в лес да вырубай тельпушок (чурбан), да сделай калисочку (люльку). Я буду тельпушок качать, не будет ли чего?» Дед сделал так, как сказала баба. Вот баба качает тельпушок, да и припеваает. Глядит баба, а у тельпушка ноги есть; баба обрадовалась, да давай снова петь, и пела до тех пор, пока из того тельпушка не сделалось дитя. Показательно, что процесс превращения деревянной колоды в человека сопровождается качанием колыбели и исполнением песни. Очевидно, что этим действиям в мифопоэтическом сознании придается магическая сила, способствующая формированию и «оживлению» ребенка.

Приведенные примеры далеко не исчерпывают всех вариантов мотива чудесного рождения. Сказкам многих народов известно также рождение героя из крови или из яиц, от прикосновения или удара, от проглоченных камня или жемчуга и т. п. Мотив чудесного рождения не одинаков и неоднороден по своему происхождению. Он отражает в основном три группы архаических представлений: о возможности брака с существами

нечеловеческой природы (почитаемыми как предки-родоначальники животными, растениями, стихиями), о продуцирующей силе растений и животных и, наконец, представления, восходящие к мифам о создании первых людей. Сказка отразила и сохранила ту стадию развития мотива чудесного рождения, когда оно приписывалось героям, спасителям или богам. Сказочный герой обычно рождается чудесным образом тоже как спаситель, причем часто именно тогда, когда в сказочном повествовании уже обозначена произошедшая беда: например появился змей, пожирающий людей; царевны — старшие сестры героя — унесены похитителями в «чужое» царство.



Славный Сильный и Храбрый Витязь Ерусланъ Лазаревичъ ѣдетъ на Чудо Великомъ Змѣи.



Богатыри. Русский рисованный лубок.

По мнению исследователей, с обстоятельством предшествования катастрофы или беды появлению на свет избавителя связана разработка в сказке мотива быстрого роста героя, на который также бросает свет

архаическое представление о возвращении умершего предка, лежащее в основе некоторых форм чудесного рождения. Говоря иными словами, герой, рождающийся для спасения и избавления от беды, является новым воплощением умершего предка, который наделен могущественной силой. Посмотрим, как в сказке реализуется мотив быстрого роста. Герой растет «не по годам, не по дням, а по часам, по минутам — как тесто на опаре киснет». «Утром понесла, а к вечеру на ногах пошел». «Родила себе двух сыновей. И как они ее удивили, сейчас с ней заговорили: мамаша, говорят, переплывайте эту реку». В сказке о Покатигорошке герой начинает говорить и разумно рассуждать, находясь еще в утробе матери: он подсказывает матери, когда родится; говорит, как его назвать (Покати-Горошком), объясняя при этом, почему именно так (так как он был горохом); сообщает, что будет защитником ей и добрым людям. В сибирской сказке Световик и его братья, не успев родиться, бегут погулять в лес, пособирать ягод, поохотиться. А через три дня они выглядят, как настоящие мужчины, и затем отправляются освобождать царских дочерей, унесенных многоголовыми Идолищами. Согласно архаическим представлениям, в случае необходимости умершие могут возвращаться с того света, и возвращаются они в том возрасте, когда умерли. Поэтому, если чудесно-рожденный есть вернувшийся предок, герой как новое воплощение умершего тоже должен быть взрослым. Соответственно, возвращаясь на белый свет через чудесное рождение, он мгновенно превращается во взрослого. В сказке это мгновение растянуто на часы и минуты, а особенность сказочного жанра все утраивать превращает этот срок в три дня или шесть, девять суток и т. д.

Неудивительно, что герой-ребенок, вырастающий через короткое время, обладает магическими качествами. Он рождается в момент беды и сразу же берется за устранение беды, которое не под силу обычным людям. Таким образом, мотив чудесного рождения в некоторых своих формах основывается на представлениях о реинкарнации и возвращении умершего предка в облике родившегося человека.

В связи с представлениями о силе предков, передающейся рождающемуся для подвигов герою, следует обратить внимание на широко и разносторонне присутствующий в сказке мотив связи героя с печью. Общеизвестно, что во многих культурных традициях печь и очаг имели непосредственное отношение к культуре предков. В сказке встречаются случаи чудесного рождения героя, происходящего в рамках печного пространства. Так, в пермской сказке мальчик Тельпушок рождается из чурбана, который положен сушиться на печь: «Был чурбан, а стал

мальчик». В одном из вариантов сюжета о мальчике-с-пальчик герой рождается из отрубленного пальца, который положен в горшок и поставлен на печь. Мотив чудесного рождения в соотнесении с образом печи может быть увязан с формами символического рождения, происходящего при наступлении зрелости героя. Так, в эпических повествованиях часто рассказывается, что до совершения своих подвигов герой безвылазно сидит или лежит на печи. Из ряда таких героев можно вспомнить и былинного Илью Муромца, и сказочных Иванушку-дурачка и Емелю. Герой «лежит на печке, на муравленке, в саже да соплях запатрался»; «Завсегда сидел он на печке да в золе валялся». В сюжетах «Сивко-Бурко», «Свинка — золотая щетинка», «Конек-горбунок» Иванушка-дурачок до определенного времени сидит за печью в золе, пепел пересыпает, сажу колпаком меряет. Отсюда еще одно прозвище Ивана — Попялов: «Жил себе дед да баба, и было у них три сына: два разумных, а третий дурень — по имени Иван, по прозванью Попялов». В сказках называются и другие имена героев, настойчиво указывающие на их связь с печью: Иван Запе-чин, Ивашко Запечник, Запечный Искр, Затрубник. В некоторых сказках указывается даже срок пребывания героя на печи: «И он двенадцать лет лежал у попялу, вопосля того встав из попялу, и як стряхнувся, дак из яго злятело шесть пудов попялу». В рамках традиционной культуры 12-летний возраст соотносится с моментом перехода ребенка в новую возрастную группу, а в эпических жанрах, сказке и былине, это возраст, в котором герой обычно проявляет свои богатырские или героические склонности, что и может восприниматься как его символическое рождение, то есть рождение в определенном — героическом — качестве. При этом возрастная и качественная переходная веха в жизни героя в рамках сюжета соотносится с наступлением беды или приходом времени совершать подвиг. По мнению исследователей, в образе героя, тесно связанного с печью — традиционным местом почитания умерших, — можно видеть отголосок культа предков как помощников и избавителей.

Связь героя с печью и культом предков проясняется с помощью такой важной его характеристики, как статус младшего в семье. Обычно в сказке герой — младший из братьев. Именно младший из братьев годами лежит на печи, и именно он совершает подвиги. В волшебной сказке происходит идеализация младшего, и это явление имеет реальную социальную основу в виде так называемого минората — привилегий младшего в наследственном праве. Возникновение минората исследователи относят к ранней ступени общественного развития, к периоду разложения рода, семейной общины. Привилегии младшего в наследовании объяснялись его

преимущественным и наиболее продолжительным участием в семейном производстве, поскольку он оставался в доме до смерти родителей, тогда как старшие дети раньше отделялись от семьи. Наиболее существенной чертой минората являлось наследование младшим дома и соответственно очага. Кроме того, именно младшему сыну, остававшемуся жить с родителями, приходилось хоронить отца, совершать принятые традицией поминальные жертвоприношения, что, наряду с наследованием им дома и очага как таковым и определяло его особую роль в культе предков. Так младший сын оказывался хранителем культа предков. С точки зрения ученых, в прошлом, без сомнений, минорат был распространен повсеместно на территории России и Украины. Младший сын традиционно оставался с родителями и заботился о них до самой смерти.

Отцовский дом доставался ему, и отец, умирая, всегда благословлял «младшего на корне сидеть». О взаимосвязи обязанности заботиться о родителях и прав на наследство свидетельствует, например, старая псковская судная грамота: «Аще сын отца или матери не скормит до смерти, а пойдет из дому, части ему не взять».

Социальное право минората нашло непосредственное отражение в сказке. Так, в одном из сюжетов младший сын Иванушка-дурачок получает в наследство kota и печь, т. е. по существу животное-помощника и родовой очаг, которые в рамках архаических представлений связаны с культом предков. Однако, кроме бытовых черт права наследования, сказка отразила мифологические представления, относящиеся к этой области. В жанре сказки разрабатывается мотив «чудесного наследства», которое наиболее очевидно воплощается в волшебных предметах и животных. Очень ярко мотив чудесного наследства представлен в сказочных сюжетах, где необычный конь (Сивка-Бурка, Конек-горбунок и т. п.) помогают герою победить в брачных испытаниях. Характерной особенностью этих сюжетов является эпизод, в котором младший сын получает чудесное наследство от покойного отца. Обычно у отца три сына, младший из которых — Иванушка-дурачок. Перед смертью отец приказывает сыновьям ходить на его могилу — сторожить ее. Здесь нашли отражение разнообразные элементы и формы культа предков: чтение на могиле молитв, «кормление» покойного. В украинском варианте сказки прослеживаются даже черты поминальной обрядности календарного цикла: младший сын приходит на могилу, чтобы устроить вечерю в рождественские Святки, и угощает покойного отца очень хорошо — так, как это следует делать согласно традиции. Как правило, старшие сыновья или боятся идти на могилу, или просто не хотят выполнять наказ отца. Они просят младшего заменить их,



обещая за это разные подарки: красные, то есть праздничные, кафтан и шапку, пряник и т. п. В одном из вариантов сюжета отец велит ходить на могилу именно младшему сыну. Во всех случаях тот выполняет наказ отца, заменяя братьев, когда нужно, и благодарный мертвец дарит ему необычного коня, который и становится чудесным помощником героя. Этот подарок отец называет «великим благословением», «счастьем», «службой». Собственно, волшебный конь — чудесное наследство — оказывается магической силой, даруемой достойному ее герою благодарным предком. Таким образом, являясь младшим в семье, герой находится в наиболее близкой связи с чудесными силами умерших родственников-предков, которые помогают ему. Кроме того, эта близкая связь героя с потусторонним миром объясняет и то, что он сам наделяется мифологическими характеристиками. В связи с этим следует упомянуть, что, по народным представлениям, ребенок, родившийся в семье последним, обладает магической силой, что, в свою очередь, обуславливает его особое место в сфере обрядовой жизни традиционного общества. В рамках же сказки становится понятно, почему именно младший брат, и только он, оказывается героем, способным выполнить трудные задачи и достичь сказочной цели.

Мифологические характеристики сказочного героя прослеживаются на разных уровнях. Так, мифологическую природу героев зачастую выдает их внешний облик. Животное происхождение Медвежьего Ушка, например, видно в таких его чертах, как: «до пояса человек, а от пояса медведь», «кожа медвежья, лицо человечесь», человек — только ушки медвежьи. Иногда у него лишь одно медвежье ухо. Ивана Сучич, соответственно прозвищу родившийся от съеденных собакой косточек рыбки — «золото перо», изображается так: человеческий младенец, «только были собачьи уши». Герой может также наделяться необычным ростом: большим — для типа богатыря или маленьким — для типа мальчишка-с-пальчик. Покатигорошек так тяжел, что под ним не выдерживают железные кресла: они трещат, рассыпаются или гнутся. Выполняя в ходе сюжета трудные задачи, он поочередно съедает 100 баранов, 100 поросят, 200 быков, запивая еду соответственно 40, 100, 150 бочками вина-водки, после чего жалуется, что ему этого мало. К мифологическим чертам героя относится такой знак потустороннего мира и — шире — космоса, как отмеченность золотом-серебром: «по колена ноги в золоте, по локоточки руки в серебре, по косицкам по земчужинке»; «во лбе звезда, у потыльце месяц». Такой внешний облик даже в рамках сказочной реальности квалифицируется как необычный. В традиционных представлениях особенностью

мифологических существ считается такая черта, как отсутствие индивидуальных черт в облике персонажа на фоне других, то есть своего рода безликость. Так, в сказке о детях, родившихся одновременно у царицы, служанки и собаки, говорится не только как о братьях, но и как о близнецах, подчеркивается их внешнее сходство: «И ребята были волос в волос, голос в голос, что можно даже не разобрать, кто чей». Правда, иногда рассказчик все же сразу оговаривает то, что сучий сын — пригоже, сильнее, крепче всех. Мифологическая природа героя проявляется также в его способности менять свой начальный облик: Иван Сучич, чтобы подслушать разговор Змеевых жен и матери, может обернуться в муху или кота; Искорка-парубок, девичий сын, с подобной целью перевоплощается в голубя.

Помимо необычного внешнего вида герои наделяются особыми физическими характеристиками, знаниями и умениями. Сказочные чудесно-рожденные богатыри, например, обладают непомерной физической силой. О Медвежьем Ушке говорится, что у него две силы: человечья и медвежья. Он вместо коня может вспахать поле, а когда его обижают ребяташки-сверстники, его ответные действия приводят к членовредительству, подобно тому как это случается в былинах с богатырями-подростками: кого за руку хватит, у того рука — долой, кого за ногу дернет, у того нога оторвется. Богатырская сила Ивана Сучича изображается не только в испытаниях, но и в мотиве выбора коня по своей силе: он «как гаркнет» — от его голоса все кони валятся на землю, кроме одного. Его-то он и берет себе. Наиболее ярко сила героя-богатыря изображается в рамках разных испытаний: с братьями — на статус старшего, а также с противниками. Демонстрация силы героя разрабатывается в популярном мотиве изготовления оружия для него. Покатигорошек заказывает кузнецу сковать себе особую булаву — до 150 пудов; при этом сделать ее предлагается, перековав из очень маленького металлического предмета: иголки, шпильки или булавки. Лишь на третий раз кузнецу удастся выполнить заказ героя-богатыря — изготовленные до этого две булавы разлетаются в щепки. Булава героя так тяжела, что ее еле-еле могут поднять 100 человек. Покатигорошек же закидывает ее в небо, и булава так долго летит туда и обратно, что герой успевает зайти в дом, поесть, попить и отдохнуть, проспав несколько суток (семь или двенадцать). Проверяя прочность булавы, герой подставляет под нее, падающую с неба, свой палец, колено или голову. Первые две неудачные булавы разламываются, а хорошая — лишь слегка гнется, но удара ее герой почти не чувствует, воспринимая его как укус мухи. Иван Сучич,

соревнуясь с братьями в подбрасывании тяжелых булав, оказывается сильнее царевича и кухаркина сына и получает статус старшего над ними. В сказке о Световике и его братьях главный герой так силен, что на три версты пускает стрелу из тугого лука, а в бою с противником в качестве оружия использует огромное дерево, выдрванное из земли с корнями. Когда неблагодарные братья привязывают спящего Покатигорошка к дереву, он тоже вырывает его с корнем и избавляется от уз. Сила героя такова, что он во владениях своего противника пинает ногой каменное строение, и оно тут же разваливается. Иван Сучич во время боя с самым старшим из змеев бросает в избушку, где находятся его братья, шапку, сапог или рукавицу и тем самым сбивает со строения трубу, крышу, верхний венец. Все герои богатырского типа — и Покатигорошек, и Медвежье Ушко, и Иван Сучич, и другие — одерживают победу в поединке со всеми противниками — многоголовыми змеями, Идолицами и подобными персонажами. Причем они вступают в бой не только со своим неприятелем, но и с противниками братьев.

Тема состязания героя с противником разрабатывается в сказке не только через мотив боя, но с помощью мотива соревнования в поглощении необычной пищи, в пожимании руки соперника. Змей предлагает Покатигорошку съесть железных бобов или хлеба, чугунных орехов или медного гороху, и герой не только опережает противника в проглатывании еды, но и требует еще добавки. Когда противники меряются силой, пожимая друг другу руки, у Покатигорошка рука только синееет, а у Змея — со всеми пальцами остается в руке у богатыря.

Чудесно-рожденные герои наделяются не только сверхъестественной физической силой, но и необыкновенным умом. По-катигорошек, например, очень скоро после рождения проявляет особые умственные способности: он начинает учиться в школе и



Иллюстрация к былине «Дюк Степанович». И. Билибин (1941).

обгоняет в знаниях своих учителей. Медвежье ушко в три года становится не только крепким, сильным, но и очень сообразительным. Особый ум и даже мудрость, еще в большей степени свойственная героям небогатырского типа, связаны с мифологической природой персонажа; они обусловлены его близостью к потустороннему миру. Неслучайно только настоящему герою помогают волшебные силы: покойный отец, вещий конь, благодарные звери, принадлежащие «иным» мирам существа.

В некоторых сюжетах признак ума и нездешней мудрости героя изображается от обратного. Речь идет о персонажах типа Иванушки-дурачка, Емели — так называемых умных дураках. Собственно, они — вовсе не дураки в прямом смысле слова, а искусно замаскированные

идеальные герои. «Глупость» такого героя выглядит скорее как чудачество. Старшие братья героя считают «глупостью» и его правильные, нормальные поступки — заботу о покойном отце, выкуп обреченных на смерть животных и ласковое отношение к ним. По мере развития действия сказки выясняется, что «дурачок» гораздо умнее своих братьев. Более того, его «глупые» поступки оборачиваются, согласно традиционному мировосприятию, «мудрыми», что в конечном счете дает ему преимущество перед братьями. Неслучайно сказители за рамками повествования характеризуют героя-дурачка так: «Хотя он был и глупый, но ему все лучше давалось, чем умным»; «А Иван был дурак, но очень умный»; «Дурак он дурак, а знает, что сказать»; «Дурак, а умнее всех». Действительно, герой справляется со всеми трудными задачами и испытаниями, добывает разные диковинки: Жар-птицу, золотую клетку, ката-игруна, перстень, оброненный в море, и прочее.

Нередко свойство особого ума героя реализуется в сказке в форме магического знания. Герой выдерживает все испытания благодаря полученному знанию. Емеле-дураку отпущенная им на свободу щука сообщает магические слова: «По щучьему велению, по моему хотению». Стоит их произнести, как исполняются все желания героя: сами собой наполненные водой ведра идут в избу и становятся на лавку; цепи молотят; сани едут в лес; топор рубит деревья; поленья складываются на воз; дубина бьет Емелиных врагов; печь проламывает потолок и «быстрее птицы» мчится к царю; царевна влюбляется в Емелю; хрустальный дворец и стеклянный мост возводятся; а сам Емеля становится умным и красивым, что «ни в сказке сказать, ни пером описать».



Иван-царевич и Жар-птица. И. Билибин (1900).

Если в сказке о Емеле магическое знание существует как бы само по себе, лишь в виде сообщенных волшебным помощником слов, то в других сюжетах приобретение знаний героем изображается довольно подробно. Так, в новгородской сказке мальчика отдадут в науку «дедушке лесовому»:

Дед и бросил мальчика в печь — там он всяко вертелся. Дед вынул его из печки и спрашивает: «Чего знаешь ли?» — «Нет, ничего не знаю». Трижды печь накаляется докрасна. «Ну, теперь научился ли чему?» — «Больше твоего знаю, дедушко», — ответил мальчик. Ученье окончено, дед

лесовой и заказал батьку, чтоб он приходил за сыном. Из дальнейшего повествования видно, что мальчик научился превращаться в животных. В вятской сказке герой после того, как его трижды опускали и варили в котле, начинает понимать крик птиц. Нередко герой типа Ивана-царевича или Иванушки-дурачка изначально владеет магией жестов и заклинаний: он знает, что нужно сделать или сказать, чтобы избушка Бабы-Яги повернулась к нему передом и открылись ее двери, знает, как вести себя с самой Бабой-Ягой, чтобы она показала дорогу в тридесятое царство, помогла советами и волшебными предметами. Этим магическим знанием объясняется уверенность, с которой герой держит себя с существами «иноного» мира. Его геройство и сила именно и состоят в его магическом знании. Вся система испытаний героя в сказке отражает древние представления о необходимости владеть знаниями и силой, позволяющими эти испытания преодолеть. Зачастую они построены на проверке магической силы героя и реализуются в мотивах задавания сложных задач, добывания диковинок, поединка с противником и других.

В рамках сюжета герой, наделенный непомерной физической силой, необычным умом или магическим знанием, является устранителем беды, с которой начинается повествование. Он побеждает коварного и могущественного противника, освобождает невесту, сестер или мать. Нередко, попутно со своими основными подвигами, герой вызволяет из беды родных братьев.

В некоторых сюжетах целью преодоления героем различных трудностей оказывается добывание невесты. В перспективе развития судьбы самого героя все пройденные испытания приводят к изменению его статуса. Не случайно возраст, в котором герой покидает родной дом, по своей воле или поневоле, — это возраст наступления зрелости. Согласно законам жанра, повествование волшебной сказки завершается свадьбой героя и его воцарением. При этом герой зачастую вступает в брак с чудесным существом, имеющим мифологическую природу: царевной-лягушкой, Еленой Прекрасной, Василисой Премудрой, Царь-девицей и подобными.

## **Царь-девица**

Царь-девица — один из самых ярких и непростых женских сказочных персонажей. Она является главной героиней сюжета «Мо-лодильные яблоки», насчитывающего более сорока вариантов в русской, украинской и

белорусской сказочных традициях. Сюжет заключается в следующем: в одном из царств царь состарился или ослеп, и, чтобы его омолодить или вернуть ему зрение, герой отправляется к Царь-девице, у которой хранятся молодильные яблоки или живая вода. Преодолев различные препятствия, герой попадает в девичье царство, ворует там яблоки и воду, а со спящей Царь-девицей «творит грех» и затем возвращается обратно. Царь-девица снаряжает погоню за героем, но безуспешно, так как она уже беременна и ей тяжело догонять вора. Через три года она вместе со своими детьми прибывает в царство героя и требует выдачи «виновника». Мнимых героев — братьев Ивана-царевича — дети Царь-девицы бьют, а настоящего героя принимают как отца. В финале происходит воссоединение семьи: Царь-девицы, героя и детей, после чего герой воцаряется.

Образ Царь-девицы изображается в сказке с помощью средств и элементов разных жанров. С одной стороны, героиня выступает в повествовании как типичный сказочный персонаж; с другой — она наделена рядом черт эпической богатырши. Кроме того, в образе Царь-девицы есть признаки, позволяющие отнести ее к существам мифологической природы и раскрывающие наиболее архаичный пласт сюжета.

В именовании героини, как правило, присутствует слово «девица»: девица-поленица, Царь-Девка, девица Марья Краса Долга Коса, девка Синеглазка. Устойчивое включение в имя понятия «девица» указывает на важность данной характеристики. Возрастной статус героини закономерно обуславливает отведение ей в сказке роли потенциальной «невесты». Многие имена героини включают в себя также понятие «богатырши»: девица-поленица, Усоньша-богатырша, Вифлеена-богатырша. Они указывают на богатырскую природу образа, что сближает героиню с былинными женскими персонажами. Имя Царь-девица свидетельствует об определенном статусе героини в сказочной «социальной» иерархии: она глава некоего царства.

Внешний облик героини отражает самые разнообразные по времени возникновения и происхождению представления о женском персонаже подобного типа. Некоторые характеристики внешнего облика Царь-девицы содержатся в ее имени: эпитеты «красная» и «прекрасная», сопровождающие его и указывающие на красоту героини, являются скорее спецификой сказочного портрета. В одном из вариантов сказки героиня именуется «стра-гия-царь-девица золотая грудь». Особенность внешнего облика — золотая грудь — относит героиню в разряд персонажей, связанных с «золотом» как признаком «иногo» мира. Царь-девица может



быть одной из тринадцати богатырш — «все в один лик, в один рост» — или одной из двенадцати девиц — «все как одна». Это говорит об отсутствии у героини индивидуального внешнего облика, что в мифопоэтическом сознании воспринимается как особенность мифологического персонажа.



Царица. А. Бенуа. Азбука в картинах (1904)

Нередко Царь-девица изображается огромной и тяжелой. Если она ступает по мосту, то мост гнется. В одном из вариантов сказки героиня так тяжела, что ее не держит земля: «... столб проехала — у нее конь по колено в землю стал уходить, земля не стала поднимать, и она назад воротилась, уехала». Подобная черта характерна для эпических героев-великанов. Соответственно своей величине героиня наделяется непомерной физической силой. Вифлеена-богатырша, например, без особых усилий может убить богатыря: «Ударила она одного брата щелчком и ушибла до смерти» — или может одна победить много людей: «...побила народ и едет назад». Героиня может ухватить богатырского коня на лету так, что его хвост останется у нее в руке; одной ногой ступить на человека, а другой — разорвать его. В испытании на выявление личности «виновника», побывавшего в ее царстве, Царь-девица вышибает у мнимого героя «из спины одну стезь и два сустава». Один из сказителей, комментируя сказку, дал героине такую оценку: «Она могла Ивана, как червяка, раздавить». Сила Царь-девицы проявляется даже тогда, когда она пребывает в состоянии покоя, просто спит; дыхание богатырши приводит в движение расположенные вокруг нее предметы: «...как она сдохня от себя, так полог от себя, как она сдох возьмет в себя, белый браный полог приляется к сибиди»; «И в себе вздохнет — двери запрутся, и от себя отдохнет — двери отпрутятся».

Продолжением внешних характеристик и силы героини являются ее атрибуты. Как богатырша Царь-девица имеет «быстролетную кобылицу», от бега которой «земля дрожит», либо сказочного коня «о шести крыльях». У нее есть также богатырское оружие: меч, «палица буювая», «копье долгомерное», «сабелька вострая».

Важной чертой Царь-девицы, выдающей ее мифологическую природу, является то, что она может принимать облик змеи: «Есь там проклятая змея, дак яна тым садом заведуя». Иногда героиня изображается получеловеком-полузмеей: «...а в последней царской комнате сидит (сделанная) Царь-Девка — на половину змея, на половину девка». Змеиное начало героини указывает на ее потустороннюю природу.

Мифологическую природу героини обнаруживают ее «родственные отношения» с другими сказочными персонажами. У Марьи Красы Черной Косы, например, есть бабушка, у которой в свою очередь есть «двенадцать дочерей. Оне то деушки да деушки, а будут сейчас кобылушки да кобылушки». Очевидно, что «родственницы» Царь-девицы имеют двойственную природу. В других вариантах сказки ее «родственниками» являются девушки-змеи, дядя — необычный старик, лежащий на земле,

трижды обвившись кругом избы. В образе этого «дяди», несомненно, угадываются черты змея; ему нельзя подавать руку, так как он может «сглонуть» человека. «Нечеловеческую» природу имеет и другой «родственник» — брат героини — «великан одноглазый, с лесом ровен», образ которого явно соотносится с такими мифологическими персонажами, как древнегреческий Циклоп и Лихо одноглазое русских сказок. Когда герой выжигает ему оловом единственный глаз, великан пытается поймать его с помощью золотого топорика, кричащего: «Хозяин! Здесь! Держу!» Великан съедает оставшийся на топорике мизинец, который герой вынужден отрезать ножом. В другом варианте «дядя» и «тетка» Царь-девицы описываются так: «Придешь — лежит старик большой-пребольшой. Голова в большом углу, ноги в подпороге. А на печи старуха лежит большая-пребольшая». Оба они напоминают своими чертами Баба-Ягу. В роли «тетки» Царь-девицы нередко выступает и сама Баба-Яга, которая обычно называется «бабушкой-задворенкой»: «доезжает до Бабки-Задворенки. Видит стоит избушка на курьих ножках, на петуховой головке <...> видит — сидит Баба-Яга». Все эти «родственники» Царь-девицы, очевидно, являются представителями «иного» сказочного мира. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что и сама героиня принадлежит этому миру.

Местопребывание Царь-девицы тоже указывает на ее «чуже-родность» по отношению к «человеческому» миру. К ее царству ведет «долга бесконечна дорога». В некоторых вариантах длительность пути туда обозначается временными категориями: «взяв вин на сим лит харчу и поихав». Царство героини так далеко, что практически недостижимо для любого персонажа, кроме настоящего героя. Оно недоступно еще и потому, что дорога туда связана с многочисленными препятствиями. Первое из них — водная преграда: река или три реки, море, иногда огненное, или тридевять морей. Герою помогает перебраться через эти преграды необычный конь. Царство героини нередко находится на острове: «На четвертые сутки принесся их корабль к ужасному, высокому острову». Непрístupность царства Царь-девицы обеспечивает также крепкая каменная стена. Кроме того, стена снабжена струнами и колокольчиками, которые трудно не задеть. Ограда царства всегда высока: «триитажная», «три вярсты угору», «на двенадцать сажень вышины», «так обгорожено, шо як гля-неш — и шапка з головы злететь; важко й птици перелетить», «у ней терем стоит по поднебесью, у ней через засаду птиця не про-лятывает». Государство Царь-девицы нередко находится прямо под солнцем и называется «Подсолнешной град», «подсолнечное царство».

Все отмеченные особенности местопребывания Царь-девицы — удаленность от царства героя; водные, каменные, огненные, звуковые преграды и соответственно неприступность; расположение на острове или на небе под солнцем — это черты сказочного тридесятого царства. Именно так, «тридесатым царством за тридевятью землями», чаще всего и называется государство героини. В нем находятся необычные сады, в которых «и каких тебе угодно растений нету: и яблоки, и груши, и сливы, что в райском саду!» Здесь растут и золотые яблоки — особенность «иноного» мира. В этих садах растут также молодильные яблоки или ягоды, находится живая и мертвая вода. Соответственно царство героини связано с «жизнью», в нем сосредоточивается ее начало, источник. Вместе с тем пространство Царь-девицы отличается тем, что там не живут люди, а попадание туда человека грозит ему смертью. Когда герой отправляется в тридесятое царство, он наезжает на перепутье на придорожный камень или столб, от которого отходит несколько дорог. Одна из них всегда связана со смертью людей: «В праву руку поедешь — сам сыт, а конь голоден; в левую поедешь — конь сыт, а сам голоден; прямо поедешь — живу не бывать». Герой обычно сразу направляется в государство Царь-девицы, и эта дорога оказывается именно той, «где самому живу не быть», «где убитому быть». Дальше, уже на выбранном героем пути, его еще раз предупреждают Баба-Яга или Бабушка-Задворенка: «Не смей туда ехать, Иван-царевич, не бывать тебе живому!» В текстах сказок устойчиво повторяются специальные формулы, характеризующие царство героини как пространство смерти для человека вообще и для героя в частности: «Хоть и идешь в подсолнечное царство, а туда много ходцев — мало выходцев!»; «Вот что, миленький, жива вода и мо-лодильны яблоки, туда много ходцев и мало выходцев. Там <... > сорок колышков, на каждом колышке по головушке, а на одном колышке нет головушки, там твоей и быть головушке»; «Были к нашей царь-девице многие цари и царевичи, <... > а назад в живых не выезжали!»; «Ох, доброхот, много туда ехало разных богатырей, а ни один оттуда не вернулся. Все-то головушки ихни на тычинушках, а только одна тычинка стоит порозна, — не твоей ли головушки быть?»

Действительно, ограда в царстве героини может представлять собой тын, на всех колышках или тычинках которого, кроме одного, находятся головы богатырей, проникших к Царь-девице. Кроме того, государство Царь-девицы охраняется различными персонажами, подвластными героине. Охранителями могут быть животные, например, львы или мифологические птицы-жары: «На долине птицы-жары на дубах сидят.

Мимо их птица не про-летьвала, молодец не проезживал». Их окраска (жары — огненно-золотые) говорит об их принадлежности «иному» миру. В одном из вариантов охранителем царства является змей. Стражами на перевозах через три реки могут быть девицы: «На первом перевозе отсекут тебе правую руку, на втором — левую ногу, а на третьем голову снимут». Очевидно, что проникновение в государство Царь-девицы практически невозможно, так как оно влечет за собой смерть. В разных вариантах сказки в роли охранителей выступают «старая матерая женщина», девушки-змеи, Баба-Яга, великан, богатыри — «два богатыря, у каждого по палице в 500 пудов, и никого они не пропускают. Ты проходи в двенадцатом часу, тогда они спят».

Государство Царь-девицы всегда связано со сном. Даже имя героини иногда включает в себя корень — сон: Усоньша, Сонька-богатырка. Спят не только охранники. Когда сказочный герой попадает в это царство, в нем спят все: «после обеда все царство отдыхает»; «Приедешь в царство — в царстве все спят — в само полдень, потому что там знойко. <... > Комнату проходит, другую, третью — все спящий народ». В состоянии сна находится и сама героиня. Это связано с особым «порядком жизни» в царстве. Героиня со своими богатыршами ведет необычной образ жизни: она выезжает в «богатырские поездочки», на войну, в зеленые луга с войском «тешиться» или просто гулять в зеленом саду, после чего спит 9-12 дней. Сон героини по времени и по качеству — богатырский; он так и называется в сказках — «богатырским», «крепким». Когда героиня спит, с деревьев падают листья, от ее дыхания движется браный полог. Пробудиться ото сна Царь-девица может лишь в том случае, если ее ударить по голове тяжелым молотом или если во всем царстве заиграют колокола. Более того, сон героини и ее приближенных не просто богатырский, крепкий — это почти смерть, что подтверждается словами типа «спят без сознания», «ничего не чувствуют», «в смертельном сну спят». Можно заметить, что в основе порядка жизни Царь-девицы лежит понятие цикличности, то есть ее жизнь состоит из постоянно сменяющих друг друга периодов: она вступает в бои (или тешится на лугах, гуляет в саду), что можно назвать растрачиванием энергии, а затем, в состоянии сна, она вновь набирает, накапливает силу.

Еще одна особенность царства Царь-девицы та, что в нем живут только девушки. Неслучайно само государство называется «дивьим», «дивичьим», «Новодевиченским». Это государство имеет особое «социальное» устройство. Властвует здесь Царь-девица, а ее приближенные — тоже девушки, как и она. В вариантах сказки это 12

девиц, 33 девицы-богатырши, 24 красные девушки. В некоторых случаях Царь-девица и ее богатырши могут даже не отличаться друг от друга внешним обликом: они все «как одна», «в один лик, в один рост». Усоньша-богатырша отличается от своих 24-ех девиц тем, что «у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут». Право быть главой государства Царь-девице дает то, что она — «самая сильная богатырка» и «самая старшая» среди всех. В девичьем государстве имеется войско, и его возглавляет сама Царь-девица. Оно состоит только из девушек: «все войско из одних девиц набрано». Своими особенностями «девичье» царство в сюжете «Молодильные яблоки» явственно напоминает легендарное царство амазонок, известное мифологическим культурам разных народов.

Прежде чем приблизиться к выявлению источников формирования такого необычного образа Царь-девицы, определим его функции в сюжете сказки. Завязка сюжета содержит беду: царь стар, нездоров, слеп. Чтобы ему помолодеть, стать здоровым, прозреть, нужно добыть волшебные предметы. В роли таких предметов в сказке выступают живая вода (или как ее варианты живая и мертвая вода, «целующая, животворная, видяща или глаз-на»), молодильные яблоки (иногда отмечается, что они золотые), «молодецкие» яйца, молодильные или манежные ягоды. В украинских вариантах сюжета, наряду с волшебной водой, герою нужно добыть «молоді літа», причем иногда указывается, что «молоді літа» находятся на яблоне, то есть оказываются не чем иным, как яблоками. В одном русском варианте царь также посылает разыскать «его молодость», и для него добывается живая вода. Зная мифологические представления о жизнетворной и продуцирующей силе яблок и воды, прежде всего, а также их аналогов в традиционной культуре — яиц и ягод, становится ясно, почему именно эти образы связываются в сказке с понятиями молодости и жизни. Эти волшебные предметы находятся в царстве героини. Молодильные яблоки растут в саду Царь-девицы, живая вода находится в колодце в этом же саду или в сосудах, стоящих около постели героини. Так что первоначальная основная функция Царь-девицы в сюжете — хранение жизни или молодости (охрана ее источника). Вторая функция героини — функция невесты — изначально не задана в сюжете, она проявляется лишь в ходе его развития, в той его точке, когда герой проникает в волшебное царство и видит спящую Царь-девицу. Возникновение этой функции основывается, прежде всего, на возрастном статусе героини. «Девичество» Царь-девицы оказывается одной из основных характеристик, определяющих дальнейшее развитие сюжета. По законам жанра сказки, тот, кто сможет проникнуть в

царство героини и совершить поступок, тот имеет право и стать ее брачным партнером. Царь-девица как сказочная невеста говорит герою: «Ну, Иван царевич, значит, нам была судьба, сумел ты ко мне подъехать и можешь мной владеть. <... > Можешь получить мой престол и стать на царство». Или: «Когда вы были в моем государстве, извольте меня замуж взять». Таким образом, функция героини как невесты — вторична в сюжете, она наслаивается на основную функцию (хранительница).

На более позднее возникновение этой второй функции указывают некоторые противоречия в сюжете, касающиеся как образа самой героини, так и хода повествования. Так, например, герой выполняет порученное ему задание: добывает волшебные предметы, которые доставляются им или его братьями (мнимыми добытчиками) отцу. Но далее в сказке практически никогда не рассказывается, как царь поступает с принесенными предметами: использует ли он их, становится ли вновь молодым и здоровым. Все внимание концентрируется на судьбе героя. С момента, когда он попадает в покои Царь-девицы и видит ее, в повествовании начинает звучать тема брака, но не напрямую, а косвенно: говорится о красоте Царь-девицы, указывается, что герой «улюбавался» ее красотой. Непосредственно тема брака возникает позже, когда героиня догоняет «виновника», укравшего яблоки и «смявшего ее красу». Идея воссоединения героев в финале сюжета основывается на ориентации жанра сказки на свадьбу. Однако существуют варианты сказки, в которых герой, проникнув в царство Царь-девицы и вступив с ней в любовную связь, женится вовсе не на ней, а, например, на дочери царя, для которого добывает волшебные предметы. Еще одно важное противоречие состоит в следующем. Согласно сюжету, герой как будто первый, кто отправляется в царство Царь-девицы и проникает туда. Почти всегда в сказке оговаривается, что туда никто не может попасть или вернуться оттуда. Однако из некоторых вариантов выясняется, что в свое время здесь были и отец героя, и его дед: «И в саду молодая яблоня, вода жива и мертва. И за тем твой отец ездил туда»; «Вот он [царь] и говорит своим сыновьям: «Кто из вас дальше меня съездит, тот и на царство станет»»; «Мне бы этих вещей достать, дедушков след замять». Оказывается, у Ивана-царевича были предшественники: «там» бывали отец и дед героя. В связи с этим можно предположить, что к Царь-девице отправляется каждое поколение героев. А это, в свою очередь, свидетельствует о том, что Царь-девица не может быть невестой героя.

Возникновение в сюжете подобного рода противоречий связано с комплексом представлений, относящихся к прототипу Царь-девицы,

которые, попадая в реальность классической волшебной сказки, получают переосмысление соответственно сказочному жанру. Прояснение того, что это за представления, возможно при рассмотрении архаических черт образа героини. Выше отчасти уже шла речь о таких чертах: это и гиперболизированные размеры и сила Царь-девицы, и ее оборотничество, и змеиная сущность, и родственные отношения со сверхъестественными персонажами, и повелевание зверями и существами мифологического характера и т. д. Подобные особенности, свойственные персонажам сказок и былин, были впитаны этими жанрами в процессе их формирования как явлениями мифопоэтического порядка. В сказке, например, такие особенности квалифицируются как чудесные, или волшебные. Но есть и такие характеристики Царь-девицы, которые дают совершенно новое звучание образу. Так, например, в вариантах сказки по крупницам разбросаны разного рода свидетельства, позволяющие говорить о Царь-девице как образе космического порядка, то есть связанного с представлениями о мироустройстве. Это нашло отражение, в частности, во внешнем облике героини. Иногда Царь-девица представляется не просто огромной величины и силы, а ее тело достигает гигантских, космических размеров: «И у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут»; у нее «с рук и с ног целующая вода точится». В украинской сказке у героини «з мезынаго пальця <...> Орда-рика бижить». Подобные характеристики указывают на то, что Царь-девица олицетворяет не что иное, как саму землю, имеющую на своем «теле» деревья (яблони) и водные потоки (реки, целующая вода). Неслучайно в одной из сказок она описывается следующим образом: «... заходит [герой] в гриню, увидал на кровати спит девича-поленича, как сильней порог шумит». Для мифологического сознания, находящего отражение в сказке, свойственно перенесение особенностей строения человека на устройство мироздания. В этой связи можно упомянуть былинный сюжет «Дунай и Непра», где из крови убитой героини образуется река. На уровне действий героини к ее космическим особенностям можно отнести возникновение ощутимого движения в природе от ее езды: когда она катается, «у нас на горах стук стучит и гром гремит».

Космичность героини нашла отражение в так называемом чудесном умении, которым Царь-девица наделена как сказочный персонаж сверхъестественной природы. Это чудесное умение реализуется в мотиве постройки необычного моста, соединяющего два царства или корабли героини с дворцом отца Ивана-царевича. Это мост через все море, в семь



мил, калиновый, хрустальный. Он удивительно украшен: оббит червонной китайкой, перила золоченые, маковки точеные, на тех маковках птички поют разными голосами. Иногда подчеркивается не только красота творения Царь-девицы, но и его нерукотворность: «Дунула Елена Прекрасная, и сделался от ее кораблей до царского дворца хрустальный мост»; «Махнула палатенцым — сделауся мост ат Царь-града да царя Игра: залатая масница и сяребриная». Мотив создания предметов или объектов такого рода — нерукотворных, эстетически идеальных, отмеченных космическими знаками золота-серебра — в мифологическом сознании соотносится с представлениями о Творце. Соответственно, в образе Царь-девицы можно усмотреть божественное мифологическое существо космической природы.

Образ Царь-девицы как отмеченный космическими признаками и являющий собой персонификацию Земли логично соотносится с архаическими представлениями о женском божестве, которое в мифологической картине мира отвечает за воспроизведение жизни. Подобная интерпретация образа Царь-девицы, вернее — ее праобраза, подтверждается тем, что он во многом сходен с образами богинь-матерей различных этнокультурных традиций. Как космический женский персонаж, связанный с идеей жизни, Царь-девица изображается в сказке с помощью образа деревьев с молодильными яблоками, представляющих собой один из вариантов универсального мифологического образа древа жизни. Носителями жизненной субстанции в сюжете являются и плоды древа жизни, и живая вода, локально соотносимая в архаических традициях с корнями древа жизни, и непосредственно Царь-девица: у нее под мышками растут деревья с яблоками, с рук и ног «точится целующая вода». То есть Царь-девица сама оказывается источником жизненной силы. В архаических мифопоэтических текстах богиня-мать выступает как дарительница жизненной силы. В процессе же формирования жанра сказки эта жизненная сила оказывается не даром, а превращается в объект, добываемый или воруемый героем.

Царь-девица в сказке не только выступает в функции хранителя или даже источника жизненной силы, она является ее генератором: «выработка» жизненной силы происходит во сне героини — именно в это время цветут деревья с молодильными яблоками. Здесь очевиден параллелизм цикличности жизни героини — регулярно сменяющие друг друга сон и активность — и цикличности перераспределения сил природы, земли. В мотиве цикличности цветения яблонь, зависящей от смены состояний Царь-девицы — бодрствование и растрата энергии или сон и

накопление сил — присутствует мифологическое представление о вечном возрождении и, в частности, о сезонном возрождении природы, связанном с женским божеством. В рамках этого представления цветение во время сна Царь-девицы деревьев с «моложавыми яблоками», растущими у нее под мышками, демонстрирует, как героиня, олицетворяющая землю, накапливает жизненную силу. Эта жизненная сила воплощается в образе молодильных яблок. На более позднем этапе формирования сюжета, в рамках сказочного повествования, где Царь-девица, в отличие от своего природно-космического пробраза, выступает в роли воинственной богатырши, это накопление жизненной энергии переосмысливается как накопление физической богатырской силы.

Отнести образ Царь-девицы к типу женских, или материнских, персонажей позволяют представленные в сказке материнские особенности героини. Они свидетельствуют о ее чрезвычайной плодовитости. В сюжете «Молодильные яблоки» идея не только воспроизведения жизни, но и ее преумножения реализуется через образы как яблонь с множеством плодов в саду или на теле героини, так и детей Царь-девицы. В большинстве вариантов — это два мальчика-близнеца, реже — один или трое. В мифологиях многих народов близнецы воспринимались как проявление высшей степени плодовитости и символ плодородия. Соответственно они, как и их мать, в архаических представлениях наделялись статусом священных существ. В сказке черты детей подчеркивают сверхъестественную природу матери. Действительно, дети, рождающиеся у Царь-девицы, необычные: они «растут не по годам (не по дням), а по часам». К моменту встречи героя с уже выросшими сыновьями проходит лишь один год, три года или двенадцать лет. Дети Царь-девицы изображаются превосходящими мать по величине, тяжести и силе: если от тяжести героини мост, по которому она идет, прогибается, то от тяжести ее сыновей он разрушается. Во многих вариантах сюжета малолетние дети Царь-девицы до смерти избивают старших братьев героя, претендующих на руку их матери; в одном из вариантов они колотят даже своего отца. По силе и удали они напоминают молодых богатырей, не знающих, куда деть свою силу.

Сложность, а порой и противоречивость образа Царь-девицы проявляются и через другие ее мифологические характеристики. Одной из них представляется связь героини как с жизнью, так и со смертью: ее царство или она сама являются местом источника жизни, и вместе с тем в этом царстве нельзя быть живым, оттуда никто не возвращается из обычных людей. Таким же — соотносимым одновременно и с жизнью и со

смертью — в мифопоэтическом сознании мыслится образ земли, дающей жизнь всему, рождающей все живое и принимающей все отжившее в себя, в свои недра. Противопоставление жизненного и смертоносного начал, в равной степени свойственных образу Царь-девицы, реализуется в такой черте героини, как повышенная эротичность. Мотив наготы Царь-девицы и образ ее постели, устойчиво появляющиеся практически в каждом варианте сюжета, соотносятся с представлениями о сексуальной активности, присущей архаическому образу богини-матери как творческому началу. Вместе с тем сексуальная сила героини имеет двойственный характер. С одной стороны, она обладает чрезвычайной притягательностью, которой не может избежать попадающий в ее царство герой: «молодецкое сердце не выдержало — смял он девичью красу»; «В третью комнату входит, там спит сама Усоньша-богатырша. <...> снял у ней яблоки, потом очень раззарился на нее, влюбился и поцеловал». С другой стороны, сексуальность Царь-девицы страшна, как стихийная и необузданная, она пугает Ивана-царевича даже тогда, когда тот видит героиню в состоянии покоя (сна): «Заходит в гриню, увидал на кровати спит девича-поленича, как сильней порог шумит. Разметалась девича, заголилась до груди. Тогда Иван-царевич этой девичи устрасился». Еще не состоявшаяся любовная связь героя с Царьдевицей представляется сказкой как смерть для мужского персонажа. Представление о ней как о смерти раскрывается через запреты целовать или трогать Царь-девицу, грешить, проливать кровь. Конь героя или его помощники предупреждают его: «Да только не цалуйся, а то утонем мы ободвы»; «прийдешь, там спит сама атаман, эта сама поленица. Она тоже спит не в порядке, и ты ей не трогай. У ей под правой пазухой жива вода, а под левой молодильны яблоки защиты там в сумочках. Ты эти мешочки, — говорит [Баба-Яга], — отрежь у ней, возьми, а саму так оставь, а не то там останешься, ежели потрогаешь». Для героя опасно не только трогать Царь-девицу, но и приближаться к ней, и смотреть на нее: «Когда наберешь яблоков и воды, то не смотри на нее, а как только взглянешь на нее, конь твой, перескакивая стену, заденет проволоку копытом, и тебя захватят»; «Засмотрелся добрый молодец на ее красоту неописанную и, забывая, что смерть стоит за плечами, сладко поцеловал ее». Таким образом, и попадание в пространство Царь-девицы, и тем более любовная связь с нею расцениваются в сказке как верная гибель для героя. Действительно, Царь-девица всегда убивает тех, кто попадает к ней и оказывается не таким расторопным, как герой (Иван-царевич, а раньше — его отец и дед): вспомним ограду ее царства — «на каждой тычиночке по головушке».

Одной из наиболее важных противоречивых характеристик Царь-девицы, указывающей на ее мифологическую природу, является ее возраст. Героиня предстает в сюжете молодой, но, вместе с тем она является и вечной, а значит, древней: история Царь-девицы, которая прочитывается за пределами сказочного повествования, представляет нам некое мифологическое существо, обладающее вечной молодостью и вечной девственностью. Каждое поколение героев (Иван-царевич, а ранее — его отец и дед) приобщается к миру этого существа и к нему самому. Такой вечно молодой и вечно девственной, а также древней и постоянно рождающей в архаическом сознании оказывается земля — постоянный, неиссякаемый источник жизни. Соединение взаимоисключающих возрастных характеристик Царь-девицы как персонифицированного образа земли довольно прозрачно объясняется цикличностью сезонного расцветания и увядания природы.

В своей космической ипостаси образ Царь-девицы наделяется признаком священности, что, в частности, выражается в приуроченности местопребывания героини к особой точке в мифологической модели мира. Это точка пересечения горизонтальной и вертикальной осей мирового пространства. Первая ось отражена в сказке как путь героя: лес — море — остров — огроженный сад — дворец. Вторая — как древо жизни, соединяющее верхний, средний и нижний миры. Согласно мифологическим представлениям, священное пространство — всегда закрыто, ограничено. Отсюда такие особенности пространства героини, как удаленность, недоступность, замкнутость. Кроме того, Царь-девица как персонифицированный образ земли сама является этим священным пространством: яблони с молодильными яблоками растут на ее теле, Орда-река с живой водой вытекает из недр ее тела.

Рассмотренные черты Царь-девицы соотносятся с фундаментальными для мифопоэтического сознания вопросами: о структуре мирового пространства, о жизни, смерти и бессмертии как высшей степени проявления жизненной силы, о месте человека в мифологической картине мира и т. п. В традиционной культуре эти вопросы квалифицируются как связанные с понятием познания, знания, мудрости. Такие вопросы особенно значимы в обрядах «переходного» характера, по совершении которых изменяется статус индивида. В связи с этим нельзя не обратить внимания на роль Царь-девицы в контексте приобретения героем в процессе развития сюжета нового, более высокого социо-возрастного статуса. Царь-девица выступает здесь как некое мифологическое существо, и даже пространство, причастное к изменению статуса сказочного героя,

прежде всего — через роли хранителя, источника или местонахождения священных предметов, добывание которых расценивается в сказке как квалификационное испытание-подвиг. В этом плане в сюжете «Молодильные яблоки» совершенно очевидно отражение представлений, связанных с обрядами посвящения: наличие помощников, или наставников, получение героем знания, пребывание в пространстве, связанном со смертью, с одной стороны, и с жизнью — с другой, добывание священных предметов в форме воровства, контакт со священным существом потусторонней природы, обретение нового статуса. В сказочной реальности Царь-девица выступает в роли разностороннего инструмента познания таинств жизни, в том числе и в области любовных отношений. Таким образом, в перспективе развития судьбы героя в сюжете образ Царь-девицы выполняет еще и функцию предневесты. Этой функции соответствуют такие его характеристики, как священность, женская природа, вечная молодость и вечная девственность. В функции предневесты эта же Царь-девица выступала и во времена, предшествующие развитию событий, захваченных рамками повествования, героем которого является Иван-царевич. Тогда — «в свое время» — в ситуации героя находились его отец, а еще раньше — дед. Каждому поколению героев в молодости для обретения более высокого статуса необходимо было посетить Царь-девицу, что, при удачном возвращении из ее царства, давало возможность прошедшему все испытания и вступить в брак, и продолжить свой род, и заступить на царствование. Этот мифологический женский образ, отмеченный в одной из своих ипостасей признаками молодости и девичества, попадая в волшебную сказку, жанровой особенностью которой является ориентированность на свадьбу как идеальный финал сюжета, органично соединился с брачными мотивами, соотносящимися с обретаемым героем статусом, и с комплексом сказочной «невесты» (чужая и, следовательно, опасная и агрессивная; «далекая» — из другого государства; чудесная и т. п.).

Из всего вышесказанного следует, что дошедший в записях XIX- XX веков сюжет «Молодильные яблоки» при всей кажущейся цельности представляет собой соединение звеньев, относящихся к разным культурно-историческим пластам, для каждого из которых основным в плане развития сюжета является свой мотив. К более раннему пласту повествования относится унаследованный сказкой от мифа мотив добычи волшебного предмета. Причем, как отмечал известный русский фольклорист В. Я. Пропп, русская сказка дает более архаичный материал, чем, например, античная мифология: если Геракл добывает золотые яблоки Гесперид как

диковинку, то молодильные яблоки Царь-девицы сохраняют свою магическую функцию. Второй, более поздний, мотив — добывание/получение волшебной невесты.

И добывание волшебных предметов, и получение невесты для героя связаны с основной идеей сюжета — добывание и продление жизни. В рамках сюжета эта идея реализуется по отношению к трем поколениям персонажей. Три поколения — необходимое и достаточное количество единиц-звеньев, демонстрирующих неиссякаемость жизни, то есть бессмертие. Так, для отца героя добывается эликсир молодости, что продлевает его жизнь и дает возможность преодолеть смерть. Сам герой, преодолевая смерть в испытаниях, получает право на жизнь в новом статусе; кроме того, в процессе испытаний героя зарождается третье поколение — сыновья Ивана-царевича и Царь-девицы. В каждом случае на первый план выдвигается та или иная функция героини: хранительница или источник жизненного начала, предневе-ста, невеста.

Основная идея сюжета (добывание, продолжение жизни) соотносится с архаическими представлениями о бессмертии как особой жизненной субстанции, которая передается во времени и в пространстве. В сюжете демонстрируются две формы бессмертия: непрерывающаяся цикличность цветения древа жизни (моложавых яблонь), дающего плоды вечной молодости и, следовательно, вечной жизни, и продление человеческого рода (рождение детей). Эти формы отражают движение жизни соответственно на уровнях растительном и — шире — природно-космическом и человеческом (социальном). Их пересечение и соотнесенность становятся понятны при выявлении многозначности образа Царь-девицы. Через отношения героя и Царь-девицы как природно-космического женского существа отражаются архаические представления о взаимосвязи и постоянном диалоге природы и культуры. Сам сюжет «Молодильные яблоки» демонстрирует модель вечного кругооборота жизни как на природном, так и на социальном уровнях.

## **Глава 2**

### **ЛЮДИ, НАДЕЛЕННЫЕ МАГИЧЕСКОЙ СИЛОЙ И ДРУГИМИ МИФОЛОГИЧЕСКИМИ ХАРАКТЕРИСТИКАМИ**

*Оборотни и обменыши. — Колдуны и ведьмы. —  
Знахарь и знахарка. — Пастух. — Мельник. — Кузнец. —*

## Гончар

В традиционном крестьянском обществе всегда существовал особый взгляд на людей, которые не занимались земледельческим трудом или занимались не только им. К ним относились знахари, колдуны, ремесленники: кузнецы, гончары, плотники, печники. Труд «специалистов» такого рода был постоянно востребован в деревнях, и по мере необходимости к ним неизменно обращались за помощью. Вместе с тем к ним традиционно относились настороженно, подчас даже с опаской. Причина такого восприятия «профессионалов» заключается в том, что в народном сознании они наделялись особой магической силой, приобретенной ими с овладением специальным, тайным знанием. Получение этого знания, считавшегося священным, связывалось, по представлениям крестьян, с установлением договора человека с потусторонними силами. Недовольные оплатой за работу или неуважительным отношением, «специалисты» могли навредить хозяевам, используя свои знания или отношения с нечистой силой. Плотники, например, могли наслать в избу множество мышей или насадить в доме кикимору, не дающую покоя хозяевам. Подобная слава была и у печников: они могли сделать так, что при затапливании печи и ее остывании в доме все время будет стоять стон.

Согласно поверьям, особым знанием обладали также охотники, пастухи, мельники, коновалы, которым по роду своей деятельности все время приходилось находиться на границе между «освоенным» и «чужим» пространствами или часто пересекать эту границу и соответственно вступать в контакт с нечистой силой. Установление договора с нечистой силой предполагало помощь человеку, но и он тоже в свою очередь брал на себя определенные обязательства. Так, в народе были уверены, что леший и водяной помогают охотиться или рыбачить, а охотник или рыбак взамен обязуются, например, не есть ягод, не собирать грибов, не рубить лес и т. п. Репутацией колдуна пользовался в деревенском обществе и пасечник, который, по народным представлениям, своим успехом был обязан, как и мельник, водяному. К разряду необычных относились также люди, жизнь которых была связана с идеей пути: странники, солдаты и т. п. Мифологическими характеристиками наделялись подчас самые обычные люди, по воле случая попавшие в обстоятельства, приведшие к изменению их человеческой природы. К разряду таковых относятся оборотни и обменыши.

## Оборотни и обменши

Вера в оборотней и оборотничество была сильна и в древней, средневековой Руси, и в России XVIII–XIX веков. В конце XIX века известный собиратель русского фольклора Н. Иваницкий писал: «Случаи обращения людей в животных и в деревья до сих пор считаются у вологодского народа вполне возможными и нередкими. Лягушки повсюду признаются обращенными людьми, во многих местах и медведи. Всего же чаще люди обращаются в волков». Поверья и мифологические рассказы об оборотничестве в русских деревнях широко бытуют и по сию пору: нередко крестьяне рассказывают об известных в местной округе случаях превращения людей в животных или неодушевленные предметы.

В народной традиции оборотнем считали человека, который по собственному заклинанию, вследствие магического воздействия других лиц или же в силу прирожденного свойства обращается в зверя. Оборотней называли также «обертышами», «пе-рекидчиками», «опрокиднями», «переходнями». Чаще всего обратившиеся или превращенные принимали облик волка, и поэтому в южнорусской, белорусской и украинской традиции оборотней называли «волколак», «волкодлак». Слово «волкодлак» образовано из двух частей — общеславянского «уь1к» и южнославянского «diaka», означающего «шерсть, шкура».

У восточных славян различали несколько типов оборотней. Один из них — колдуны и ведьмы, обращающиеся в то или иное животное по своему желанию. Согласно народным представлениям, они могут принимать облик не только волка, но и медведя, свиньи, коровы, кошки, вороны, сороки, земноводных: лягушки, змеи. Могут колдуны и ведьмы оборачиваться и растениями: кустом, веткой, соломой; природной стихией, например вихрем; каким-нибудь предметом: клубком ниток, веретеном, стогом сена, поленом и т. п. Более того, колдуны и ведьмы, по поверьям, обладают способностью неоднократно менять свой облик. Так, в одном мифологическом рассказе повествуется о превращениях колдуньи, залетевшей ночью в чужой дом в виде сороки. Хозяева «зааминили» сороку, и та не смогла вылететь из избы, но наутро домочадцам не удалось ее найти. «Знающие» люди подсказали, что нужно искать то, чего не было в доме, и хозяева обнаружили странный осиновый чурбашек, который обстругали и выбросили. И в тот же день в селе стало известно, что попадья, у которой оказалось ободранным все тело, умирает. У восточных славян существовало также верование, что ведьма в одно мгновение может



изменять свое обличье двенадцать раз, а потом вновь обратиться в женщину.

Колдуны и ведьмы оборачиваются тогда, когда им это нужно, и вернуть себе человеческий облик они могут в любое время. Обычно превращения осуществляются в ночное время. «Оборотиться», то есть превратиться в животное или неживой предмет, зачастую буквально означало «перевернуться», то есть перекувырнуться через условную черту в виде того или иного предмета, установленного в определенном месте, которое в мифологической системе распределения пространства соотносилось с понятием границы между мирами. Чтобы превратиться в животное или предмет, колдун и ведьма перекидываются, кувыркаются через один или несколько ножей, воткнутых в землю в подполье, или в гладко срубленный пень в лесу. Среди предметов, через которые кувыркались оборотни, в мифологических рассказах упоминаются также обручи, коромысло и некоторые другие. Изменить свой внешний вид можно было также, набросив на себя пояс из мочала. Чтобы обратно вернуть себе человеческий облик, оборотню следовало забежать с противной стороны границы и перекувырнуться через нее обратно. Но если за время пребывания человека в виде зверя кто-нибудь заберет и унесет нож или подобный предмет-границу, то он навек останется волком. Вот как о таком случае повествует мифологический рассказ, записанный в Приангарье:

Жил мужик да баба. И каждую ночь мужик куда-то уходил, а наутро ворочался домой. Вот дочь и говорит: «Маменька, я узнаю, куда тятка уходит». Вот раз пошел старик прямо в лес, а дочь за ним. Вот остановился старик, а дочь за кустом схоронилась. Старик снял с себя крест, положил его на один пенек, потом снял ножик и поясок и положил за колоду, потом отошел немного, да с бегу прямо через колодину и перекувырнул-ся. Глядит девка — старика-то уж нет, а на место его матеруш-ший медведь. Тут она испужалась да и побежала домой, а второпях захватила тяткин и крест, и ножик, и ремешок. Прибегла омой, все в печку и бросила. Наутро надо бы старику домой быть, а его нет. А он подходил к колоде, перекувырнулся, чтоб стариком обворотитца, спину да ноги себе разбил все. Поглядел, нет его имущества. Так он тут и взревел. Цели превращения колдунов и ведьм — корыстные: например, проникнуть незамеченным в чужой двор или пристрожить соседскую скотину. Так, в вологодской быличке колдунья обращается в волка, чтобы прогнать овец. Нередко «знающие» оборачиваются животными или птицами с целью скрыться от преследователей или обмануть их, просто пересечь далекое

пространство. Еще в «Слове о полку Игореве» упоминается о том, как князь Всеслав «рыщет волком в ночи», преодолевая огромные расстояния. Былинная колдунья Марина Игнатьевна оборачивается сорокой, чтобы добраться из своего терема к берегу далекого «Турецкого моря». Архангельская быличка повествует о купце, который, опасаясь, что его ограбят разбойники, оборачивается медведем и бежит прямым путем через леса и болота. В мифологическом рассказе, записанном в Сургутском крае, оборотень-купец «ходит налимом» в реке, отыскивая рыбу. Налима вылавливает мужик, но благодаря жене рыбака ему удастся ускользнуть в воду. Через некоторое время рыбацк едет в город, и там, на базаре, ему встречается незнакомый купец, который зовет его в гости, щедро угощает и передает подарки для жены:

«Отвези, брат, пожалуйста, от меня своей жене подарочек, что я тебе дам». И начал он тут откладывать мужику разные материи — и шелковы, и атласны, и гарусны, и разные ожерелья, и серьги, и кольца Тут мужик не вытерпел и спрашивает купца: «Скажите же, пожалуйста, кто вы такой будете и за что вы дарите жену мою?» — «Вот за что я ее дарю, — отвечал купец. — Помнишь ты, как раз зимой добыл ты матерого налима и приказал жене сварить из него уху, а она не послушалась тебя?.. Вот этот налим и был я, и за то твою жену дарю, что она не убила меня. Я ходил допоздна в реке, отстал от товарищей и наткнулся на уду, и спасибо жене твоей, а то быть бы мне в ухе, и вот за это ей подарочек» После этого мужик спрашивает: «Для чего же вы ходите налимом?» — «А видишь ли, братец, мы промышляем на песках рыбу, вот и ходим узнавать, где рыбы останавливается больше, там и делаем промысел» Тогда мужик понял, что перед ним оборотень, взял поскорей подарки — и домой. Меняя внешний вид, колдуны и ведьмы стараются напасть на своего недруга, оставаясь неопознанными, пугают людей, стремятся навредить им, «заморочить» и сбить их с толку, завести на бездорожье, испортить и т. п. В мифологических рассказах мать-ведьма нередко в облике свиньи или собаки преследует своего сына, чтобы не пустить его на свидание с девушкой, которая оказалась ей не по нраву, и разрушить их отношения.

Другой тип оборотней — люди, склонные к оборотничеству от рождения. Ими обычно считались дети, зачатые родителями в дни, которые, согласно предписаниям традиции, являлись запретными для полового сношения. Так, в Волынской губернии считали, что зачатые под Пасху обязательно станут волколаками. Страдая за грехи родителей, они в урочный час — обычно ночью — произвольно превращаются в волков. Это превращение для них очень мучительно и сопровождается сильными

стонами. На Житомирщине полагали, что как predetermined судьбой оборотничество грозит детям, рожденным от связи женщины и волка. На Русском Севере верили, что оборотнями становятся дети, проклятые родителями. Гомельские крестьяне рассказывали о превращении в оборотня того, кто совершил преступление.

Согласно мифологическим рассказам, вступление таких оборотней в брак заканчивается обычно бедой для их супругов, которые, как правило, ими же и бывают загрызены. Волколаки такого происхождения, как и ведьмы с колдунами, могут находиться в облике волков после смерти, так как у них, кроме души, есть еще «дух», дающий им возможность быть упырями.

И наконец, третий тип оборотней — это обычные люди, превращенные в животных колдунами. Оборотничество совершается с целью наказать человека за нанесенную обиду и свести с ним счеты. В одной из быличек ведьма превращает парня, отвергшего ее любовь, в волка; в другой — теща «пускает волколаком» неугодного ей зятя; в третьей — колдунья мстит соседу за обиду тем, что оборачивает его по ночам в коня и ездит на нем. У русских широко распространены рассказы о том, как колдун или ведьма оборачивают в волков или медведей целую свадьбу. В мифологических рассказах превращение человека в волка-оборотня иногда выступает как наказание за непочитание родителей:

Жили-были дед да бабка. Был у них одинокий сын. Уж так он их жмал, жмал, короцки даром не давал. Были у него старики наги, голодны, босы. Вот старик помер, старуха сидит плаце. А сын в избу идет с лопатой, она и скаже:

Зачем, сынок, лопатку берешь? А он говорит:

Отця в саду зарюю, на попов много нужно, и без попа сгниет.

Тут старуха завыла, да и говорит:

— Лучше я б волка породила, чем такого сына; отца, как собаку, зарыть хочет.

Только она это сказала, как и стал сын волком, хвост поджал, да и в лес побежал. Долго ли он в лесу жил, коротко ли, а только мяса не едал. Разорвет овеццу, да поглядит, где пастухи картошку пекли, да на тех угольях мяско сжарит. Знал видь, что как сырое мясо съист, навсегда волком останется. Прибежал он раз ночью в зиму, под зарод лег, лежит, дрожит весь. Шел мимо добр человек, видит: собака лежит, дрожит, а не лает. Скинул с себя кафтан, да волка прикрыл. Как пал на него кафтан

целовеций, стал он опять человеком. Домой пришел, матери в ноги поклонился. Ну мать, известно дело, простила. И сейчас живет, да кто — не скажу.

Действие магических чар «знающих» на жертву достигается разными способами. По поверьям, колдун или ведьма набрасывают на человека звериную шкуру, ленту или пояс или бьют своей палкой. Известен и другой прием: скрученный пояс кладут под порог хаты, и вступивший в него становится волколаком. На Нов-городчине полагали, что ведьма, чтобы обернуть жениха и невесту волками, бросает под копыта лошадей клубок пряжи. По некоторым мифологическим рассказам, ведьма, чтобы навести порчу, перекапывала дорогу, по которой должна была проехать свадьба, небольшим рвом, и когда поезд пересекал это углубление, лошади падали замертво, а люди превращались в диких зверей.

Иногда при оборачивании человека определяется срок его пребывания в облике животного — вплоть до нескольких лет, — после чего жертва вновь обретает человеческий облик. В отличие от колдунов и ведьм, подневольные оборотни не могут свободно менять свой внешний вид. Лишь при особых условиях превращенный в волка колдовством может вернуть себе прежний облик: если волшебный пояс, которым он подпоясан, перетрется, лопнет или будет разорван кем-либо.

Оборотни по принуждению, а также те, кто являются ими от рождения, сохраняют человеческий разум. В народе верили, что оборотня можно отличить от обычного животного или птицы. Так, у волколака, в отличие от волка, белая полоса на шее, а у оборотня в виде сороки нет хвоста. Калужские крестьяне полагали, что волколака легко распознать, так как у него «задние ноги имеют колена вперед, как у человека, а не назад, как у волка». Белорусские поверья говорят о том, что у волколака человеческая тень и он всегда бегаёт один. На Смоленщине рассказывали, что если оборотень наклонится над водой, то в ней отразится человеческий облик. У всех восточных славян бытовало представление о том, что под шкурой убитого оборотня обязательно окажутся остатки истлевшей одежды, свадебные украшения, бусы и т. п. Так, на Волгодчине был записан мифологический рассказ об оборотне-волке, занозившем лапу и дважды приходившем за помощью к мужику. Но второй раз мужик убивает волка и обнаруживает под его шкурой человека в кумачной рубахе. Зачастую в мифологических рассказах повествуется о том, что волколаки не едят сырым мясом животного, убитого волчьей стаей, а лишь поджаривая на огне свою долю. По поверьям русских, если оборотень съест сырого мяса, то

останется в облике животного навсегда. На Черниговщине вообще считали, что оборотень не ест свою добычу, а только душит.

Во время своих вынужденных скитаний волколаки всегда держатся с подветренной стороны от настоящих волков, опасаясь, чтобы те не напали на них. По поверьям, волколаки никогда не набрасываются на человека и не трогают домашний скот. Нужда заставляет их питаться чем попало, но они по большей части стараются добывать хлеб и мясную пищу, проникая в погреба. Многие крестьяне, заметив убыль продуктов, обычно относят это на счет волколаков и остаются в этом убеждении, если им не случится найти виновника пропажи. Иногда, томимые тоской по человеческой жизни, оборотни приходят под окна родной избы и жалобно воют, желая увидеть своих родственников. Родные же подчас признают в волке своего пропавшего домочадца:

Оборотень этот повадился ходить под ригу и там лежать. Домашние его и подумали: «Не наш ли это сердечный?» — и положили на то место, где он ночью лежал, ломтик хлеба. Утром посмотрели, а ломтя нет: он съеден. На следующую ночь положили больше хлеба, и это он съел. Так они его и кормили, пока он не превратился опять в человека. Прошло семь лет, волчья шкура у него треснула и вся соскочила: он стал человеком. Крест, как был у него на шее, так и остался, да клочок серенькой шерсти против сердца.

Большая часть волколаков — это хозяева-молодые и гости свадьбы, порченной колдунами за неоказание им уважения. После такого несчастья обычно приходится искать знахаря, который смог бы обернуть их обратно в людей.

Избавить волколака от звериного облика может любой человек, если снимет с себя пояс, завяжет на нем несколько узлов, каждый раз говоря: «Господи, помилуй», а затем опояшет им волколака. Можно также просто накинуть на оборотня человеческую одежду или обычное полотно. Тогда, по поверьям, волчья шкура спадет и из нее явится обычный человек. Другие способы расколдовать оборотня — накормить его «благословленной едой», хлебом или, встретив его, назвать людским именем. Обретение человеческого облика могло произойти и само собой по истечении срока заклęcia — от 9 дней до года или 3, 7, 9, 12 лет. Однако, как полагали украинцы, для оборотня-жертвы существовала опасность: если колдун умрет раньше срока действия заклęcia, то человек останется волком на всю жизнь.

Согласно народным представлениям и мифологическим рассказам, при обратном превращении волколак сохраняет признаки оборотня: он наг,

не может говорить по-человечески. Окончательное возвращение в мир людей и обретение человеческих признаков происходит при приобщении его, вернувшегося из мира природы, к явлениям культуры: при надевании одежды, вкушении человеческой пищи, мытье в бане; при звуке колокольного звона. Нарушение условий обратного превращения грозило тем, что у человека мог остаться хвост. Мотив превращения звероподобного чудовища в прекрасного царевича характерен для волшебной сказки, где человеческий облик герою возвращает поцелуй его возлюбленной.

Оберегов, которые могли бы предохранить человека от превращения в оборотня, по народным представлениям, практически не существует. К защитным мерам, особенно во время проведения свадьбы, относились приглашение колдуна на свадебный пир и обильное угощение его. Кроме того, на свадебный чин дружки старались выбрать человека, знающего специальные заклинания и обереги.

Мифологизированными образами, как и оборотни, в традиционной культуре являлись так называемые обменьши и подмененные. Обменьшем называли ребенка нечистого духа, которым подменялось человеческое дитя. По народным представлениям, почти все нечистые духи — домовый, банник, обдериха, леший, черт — могли обменивать и похищать детей. Особенно опасными для младенцев считались банные хозяева — банник и обдериха, так как крестьянские женщины испокон веку рожали в бане, а также домовый, во владении которого — избе — грудные дети проводили большую часть времени. Нечистая сила могла подменить и ребенка постарше, если того, например, не перекрестили на ночь или, когда он чихнул, не сказали ему: «Будь здоров». По поверьям, нечистые духи забирали и детей, проклятых или обруганных матерью под горячую руку. При всех подобных обстоятельствах человеческие дети исчезали, а на их место нечистая сила нередко подкладывала своих — обменьшей.

Крестьяне полагали, что обменьши отличаются от обычных детей. Чаще всего обменьш был уродлив, плохо рос, не говорил до семи лет и долго не обнаруживал признаков разума. По поверьям, у обменьшей есть лишь одна голова без тела или в теле нет костей, но при этом они отличаются невероятной силой. Согласно мифологическим рассказам, обменный ребенок непрерывно кричал и требовал еды; ежечасно он мог съесть по кринке молока и хлебу-житнику. В быличках обменьш нередко изображается в виде полена, чурки или головешки, обращенной нечистой силой в младенца. По народным поверьям, обменьши годами оставались в зыбке, ко времени совершеннолетия так и не приобретая навыков сидения,

хождения, говорения и измучивая домочадцев своей прожорливостью и уходом за ними. Даже в случаях, когда обменяш вырастал, он отставал от сверстников по физическому и умственному развитию: был слабоумен, оставался немым или заикался. Часто также о подменьшах говорили, что у них злобный и своенравный характер. Такие дети не слушались взрослых и приносили несчастье родителям. Некоторые рассказы повествуют о том, что обменяши живут недолго и стараются убежать в лес.

Если в семье ребенок отличался поведением от других детей — медленно рос, долго не научался ходить, много ел, поздно начинал говорить или вовсе не овладевал навыками речи, — то окружающие подозревали в нем обменяша. Такого ребенка показывали повитухе или знахарке, которая должна была «проверить» дитя. Подчас приемы «обследования» носили варварский характер. Так, в Пермской губернии ребенка на два-три часа помещали в печь, а на Вологодчине его клали под перевернутое вверх дном осиновое корыто, по которому рубили топором. Если при подобном испытании ребенок умирал или переставал двигаться, то считали, что это не человеческое дитя, а обменяш.

Кое-где у русских считали, что обменяш растет, ничем не отличаясь от обычных детей. В Вятской губернии полагали, что ребенок лешего, подкинутый людям вместо младенца, от рождения наделен магическими способностями. Он вырастает очень предприимчивым человеком и приносит достаток семье, но при этом он крайне мало находится дома. Такой обменяш старается умереть скоростижно, чтобы избежать предсмертной исповеди и церковного напутствия. Поверья гласят о том, что после смерти обменяш становится еретиком, чье тело не принимает земля, и он не находит успокоения до тех пор, пока не разрушатся его кости.

В народе полагали, что крестьянские дети, подмененные нечистой силой, живут и воспитываются у домового или лешего. На Вологодчине считали, что леший посылает проклятых родителями детей в деревни раздувать пожары, а также похищать еду, которую хозяйки не успели или забыли благословить. В некоторых местностях верили, что проклятые живут в подполье дома или в водоемах. Дети-подпольники, по поверьям, иногда возвращаются, но чаще навсегда остаются у домовых. Девушки-подпольницы вырастают, выходят замуж и иногда, согласно мифологическим рассказам, навещают перед замужеством своих сестер, матерей и приглашают их посмотреть на свое житье. В одном из таких рассказов, записанном на Терском берегу Белого моря, многодетная мать с горя сулит одну из дочерей-двойняшек домовому-подпольнику, и девочка моментально исчезает. Через семнадцать лет де-вушка-подпольница

приходит к своей сестре и приглашает ее посмотреть на свою свадьбу. Сестра открывает вечером подпол и видит там ярко освещенную избу, множество гостей и красивого жениха. Невеста дарит сестре гостинец и просит закрыть подпол в полночь, после чего там все исчезает. В Олонецкой губернии полагали, что подпольников можно увидеть, встав на третью ступеньку лестницы в подполье, нагнувшись головой вниз и поглядев между ног. В Костромской губернии был записан мифологический рассказ о том, как несколько мужиков шли ночью около озера и увидели в воде девушку, нагую по грудь; она попросила у них нательный крест, чтобы выйти из озера, и объяснила: «Двадцать пять лет я в озере, проклятая отцом; а если не дадите мне креста, я опять уйду в озеро на двадцать пять лет». Мужики не дали креста, и сразу же она всколыхала озеро так, что земля задрожала, а они упали от испуга.

Чтобы вернуть свое дитя, а чужое возратить нечистой силе, традицией предписывалось бить обменыша прутьями ольхи перед горячей печью. Для битья можно было использовать также освещенную вербу, а подходящим местом для побоев считались порог или мусорная куча. Тогда мать обменыша, услышав его крики, сжалится над своим чадом и заберет его, а украденного человеческого детеныша возвратит. Однако в народе говорят, что глаза родителей, которым нечистая сила подбросила обменыша, словно застилаются колдовской пеленой, и им не приходит в голову, что их ребенок пропал, а тот, что лежит в люльке, отличается от обычных младенцев. В связи с этим представлением во многих местах у русских, особенно на Русском Севере, широко распространены мифологические рассказы со следующим сюжетом: проклятая дочь унесена и воспитана лешим; когда она вырастает и достигает брачного возраста, ее находит деревенский парень и женится на ней; молодые приходят к родителям про. клятой, и, когда те не верят, что перед ними настоящая дочь, она со всего маху ударяет об пол голосащее существо, которое много лет пролежало в люльке. В результате обменыш оборачивается поленом. Выращенная нечистыми духами девушка, достигнув брачного возраста, может появиться возле любой нежилой постройки: и в бане, и в пустом доме, и около амбара. На такую девушку, согласно народным поверьям, надо накинуть крест, и тогда она навсегда останется среди людей.

Чтобы не случилось обмена, крестьяне старались вовремя предпринять предохранительные меры. Младенцев стремились крестить как можно скорее, так как нечистая сила старалась похитить человеческое дитя именно некрещеным. До крещения новорожденного в избе круглосуточно поддерживали освещение. Первое время после родов



роженицу и ребенка не оставляли одних. Рядом с ними около семи-десяти дней постоянно находилась повивальная бабка. Позже при оставлении ребенка в одиночестве принимали особые меры предосторожности: в притолоку двери втыкали нож, у порога или под колыбелью клали веник или топор. Беря ребенка для кормления или купания, зыбку не оставляли пустой, а клали в нее какой-нибудь острый металлический предмет. В Архангельской губернии маленького ребенка не только не оставляли одного в бане, но до года в этом опасном строении не называли его имени, так как глубоко верили, что банник или обдериха тут же воспользуются нарушением запрета и заберут младенца. Повсеместно у русских матери во избежание опасности обмена старались не ругать малых детей и тем более проклинать их, особенно вечером — в недобрый час, когда активизируется нечистая сила.

## **Колдуны и ведьмы**

Вера в колдунов и ведьм пришла из глубокой древности и широко бытует в русских деревнях и городах по сию пору. Колдунами и ведьмами называли людей, владеющих магическим знанием и использующих его в основном в дурных целях, для нанесения вреда окружающим. Им приписывали связь с нечистой силой и верили, что они продают свою душу дьяволу. Существует предание о том, что колдуны и ведьмы впервые завелись в Киеве и оттуда разбрелись по всей земле.

Местные именованья колдунов и ведьм указывают на их владение особым знанием, сферу и характер их деятельности, средства, которые используются при колдовстве. Так, слова «ведьмак», «ведун», «ведьма» образованы от глагола «ведать» в значении «знать». Названия «чародей», «ворожец», «портун», «облакогонитель», «пережинщик», «изводчица» указывают на те или иные действия колдунов и ведьм; именованья «травник», «травница», «зельщица», «кореньщица» — на «профессиональные» снадобья.

В народе считали, что колдовством занимаются обычно люди пожилые, безродные, пришлые, холостые. Однако встречаются мифологические рассказы и о молодых, и о семейных колдунах. Колдовская природа в человеке могла быть заложена от рождения или приобреталась в сознательном возрасте по своему желанию или против воли. Согласно поверьям, колдуном становится дитя, родившееся от женщины и дьявола, проклятое матерью в утробе, а также внебрачный

ребенок от третьего поколения внебрачных. Последние, по народным представлениям, рождаются с хвостами. Родившегося колдуном в народе называли «ро-жаком». С самого рождения колдуном мог стать так называемый двоезубый ребенок, то есть родившийся с двумя прорезавшимися зубами или с двумя рядами зубов. В севернорусских заговорах часто встречается мотив защиты человека от двоезубого. Обычная женщина могла стать ведьмой, если в нее вселялся дьявол или душа умершего, если она сожительствовала с чертом или заключила с ним сделку.

Магическая сила и колдовские способности могли передаваться по наследству от матери или бабушки, являвшихся ведьмами, или от умирающего колдуна или колдуньи. Многочисленные мифологические рассказы свидетельствуют о том, что любой человек мог получить сверхъестественную силу по договору с нечистой силой. Чтобы стать колдуном, следовало пройти особый обряд посвящения, при котором приобретались магическая сила и помощники. Обычно подобные обряды производились в «нечистых» местах, например, в бане, на перекрестке дорог или в лесу. Вот как это описывается в мифологических рассказах: «Колдун ведет тебя в байну на зари, он попросит, она выскочит, скакуха [лягушка], эту скакуху нужно проглотить в себя» — так обреталось тайное знание. В быличке, записанной в Болховском уезде, передача знания изображается следующим образом: опытный колдун велит мужику прийти в 12 часов ночи к нему в ригу и встать на икону Спасителя. Мужик встал, а колдун стал читать. Из риги выскочила лягушка, и колдун приказал мужику пролезть сквозь нее. В Яранском уезде одна женщина хотела перенять знание от старой колдуньи, которая заболела. Она пришла в назначенный день в баню. Видит, на лавке сидит громадная лягушка, больше человеческого роста, глаза горят, а старая колдунья лежит на верхней полке. Женщине велели раздеться донага и лезть в пасть лягушки. Влезла в нее баба и вылезла через задний проход. Так она сделала трижды, а колдунья ее спрашивает: «Все ли ты видела, все ли теперь знаешь?» Та сразу все поняла и стала с тех пор колдовать.

По народным представлениям стремящийся стать колдуном заключал договор непосредственно с нечистой силой. Совершение сделки обставлялось ритуально. Согласно рассказам крестьян Нижегородской губернии, желающий познать тайны колдовства в течение нескольких дней во время ночных зорь должен был приходиться на перекресток и там, вызвав сатану и сняв крест, отречься от Христа, родных, земли, солнца, луны, звезд и просить, чтобы черти помогли научиться колдовству. При этом он

давал расписку кровью, которую клал себе на голову, после чего ее забирал себе сатана. В некоторых местностях считали, что человек, прежде чем стать колдуном, приносил на распутье нечистым духам жертву: украденного петуха, овцу, кости умерших родственников. Затем ему предлагали испытание — испортить кого-нибудь из своих домочадцев, и лишь затем совершалось подписание кровью договора с нечистой силой. Иногда при подписании договора мог присутствовать старый колдун.

Не всякий человек мог справиться с предоставленными ему испытаниями, и тогда он становился жертвой нечистой силы. Если же проверка была пройдена, нечистая сила снабжала новоиспеченного колдуна на всю его жизнь помощниками, которым он обязан был давать работу. Но после смерти колдун сам поступал в распоряжение нечистой силы. По народным поверьям, колдуном мог стать только взрослый человек, полный сил. У обычных детей или подростков для этого занятия недостаточно жизненной силы и разума, они не в состоянии справиться с колдовскими умениями и нечистыми помощниками в чародействе. По мнению крестьян, передача магической силы ребенку неизбежно приводит к его смерти, так как черти, которые обычно бывают в услужении у колдунов, замучивают и разрывают на части слабого хозяина. Кроме того, в народе были глубоко уверены, что дети еще ни на кого не могут иметь зла и нечистый не может погубить души невинного ребенка.

По народным описаниям, колдуны среди простых людей выделяются необычным внешним видом, их отличают черты, присущие демоническим существам: «Колдуны большей частью люди старые, с длинными седыми волосами и нечесаными бородами, с длинными, неостриженными ногтями». Рассказывая о внешности колдунов и ведьм, русские крестьяне обращают внимание прежде всего на зубы, волосы, глаза и их взгляд. Образы этих деревенских персонажей в народном сознании наделяются большими и редкими, зачастую железными зубами; кожей чернее, чем у цыгана; страшными глазами. По поверьям, колдуны — «пустоглазые»: в их глазах не бывает видно отражение человека. В некоторых же местах говорят, что если смотреть колдуну или ведьме в глаза, то в их зрачках люди отражаются вверх ногами. Как и ведьма, колдун никогда не смотрит прямо на собеседника, а над его глазами нависают густые сросшиеся брови. Волосы у колдунов чаще всего черные, рыжие или седые. Вологодские крестьяне считали, что глаза у колдуна без ресниц, пылают, как огонь; во рту два длинных зуба, похожие на клыки; пальцы длинные, ноги кривые. В Вятской губернии о наружности колдунов говорили: волосы у них всегда всклокочены, борода отличная, глаза «дикие» — с

выворачивающимися наружу белками. Нередко образы колдунов и колдуний наделяются телесными недостатками: им приписывается наличие горба, сутулость, хромота, одно-глазость или слепота. Кроме того, повсеместно у русских верили, что у ведьм есть хвостик, а крестьяне южнорусских губерний, как и украинцы, приписывали эту особенность и колдунам-мужчинам.

Не только многие из внешних черт — косматость, острые и большие зубы, горящий взгляд и другое — сближают колдунов с антропоморфными мифологическими существами — духами природы, но и некоторые характеристики в плане поведения. Так, они, подобно персонажам низшей демонологии, не любят показываться днем и терпеть не могут, если их кто-нибудь потревожит. Часто колдунов представляют угрюмыми, молчаливыми, необщительными, обидчивыми. Иногда же, наоборот, им, особенно женщинам-колдуньям, приписывают безмерную болтливость. Такие постоянно у всех что-нибудь просят, и с ними нужно быть осторожным, так как, по поверьям, вместе с вещью колдуну можно отдать и свое счастье.

Несмотря на то что в народном сознании существовали довольно четкие опознавательные характеристики для колдунов и ведьм, крестьяне зачастую отмечали, что узнать их по внешнему виду сложно, так как такие люди стараются особенно не выдавать себя, ведут себя так же, как и другие односельчане. Например, они для отвода глаз исповедуются и причащаются. Причем колдуны слывут самыми богомольными в церкви: они стоят у самых икон, кланяются в землю и любят зажигать свечи около икон; только свечи их плохо горят и чаще все падают. У русских существует представление о том, что именно в церкви во время рождественской или пасхальной службы можно узнать колдунью по тому, что она стоит спиной к алтарю, держит на голове подойник, старается дотронуться до иконы или рясы священника, не хочет выходить из храма с крестным ходом.

Существовали способы опознать колдунов и ведьм и в обычное время. В Тульской губернии их узнавали по тени: по народным поверьям, у них всегда две тени. В Саратовской губернии считали, что человек, который разговаривает вслух сам с собой, на самом деле беседует с нечистой силой и является колдуном. Здесь же крестьяне верили, что колдуна можно узнать следующим образом: в продолжение Великого поста каждый понедельник рубить дрова и всякий раз бросать несколько поленьев на чердак, а в пасхальную заутреню собрать эти поленья и затопить печь. По поверьям, тут же непременно явится колдун и попросит чародейского огня. В

Саратовской губернии крестьянки, чтобы узнать, кто из местных ведьм отнимает молоко у коровы, поступали так: остатки молока испорченной скотины выливали на сковороду и ставили на уголья; согласно народным представлениям, ведьма должна была немедленно прийти к хозяйке, попросить прощения за нанесенный вред и отступить от кражи молока. Крестьяне считали, что колдунов можно распознать, когда двое из них вдруг встретятся: один чародей перед другим чернеет. Определить же ведьму можно по тому, что она иногда ходит на четвереньках в одной сорочке и с распущенными волосами. Широко распространенные повсеместно у русских мифологические рассказы о способности колдунов и ведьм оборачиваться животными или предметами нередко завершаются темой их опознавания. Избивание и ранение односельчанами нападающего на них животного приводит к обнаружению в деревне заболевшего или получившего увечье колдуна.



За приворотным зельем. М. Нестеров (1888)

Образ колдуна в народных представлениях наделяется определенными атрибутами. Один из них — длинная палка, иногда с железным крючком на конце, как у некоторых мифологических персонажей, например, шуликунов, Бабы-Яги и других.

Не случайно в рассказах крестьян о колдунах как неотъемлемый их признак отмечаются необычные зубы. Согласно традиционным представлениям, наличие крепких зубов у колдуна, как и у знахаря, является необходимым условием для его магической силы. В связи с этим показателен известный в Заонежье сюжет о состязании двух колдунов, в ходе которого один из них утрачивает магическую силу из-за потери зубов: «Колдун плюнул, и все его зубы на ладонь заонежанина упали. Парень снял

колдуна с потолка и сказал: «Теперь ты уже никого не испортишь!». Во время наведения порчи колдун скрежещет зубами, что, по поверьям, увеличивает его магическую силу. В быличках колдуньи выходят наводить порчу с распущенными волосами, что также, по народным представлениям, способствует совершению магической акции. Обязательной принадлежностью колдунов и ведьм являются особые помощники: черти, бесенята, икоты, кикимора, нечистые покойники и подобные существа. Иногда помощники имеют вид животных — черной кошки, жабы, собаки, змеи, барана. Колдуны называют своих помощников «они», «мальчики», «товарищи», «сотрудники», «работники», «хохлики», «шишки» и т. д. Известно, что они не могут жить в избе, где есть иконы, и поэтому обретаются в основном в хозяйственных постройках, на перекрестках дорог, в лесу. В одной из северных быличек помощники описываются так:

Он шишков знал. Попросили, чтобы он показал.

— Только не испугайтесь.

У всех синие короткие штанки, красные рубашечки, стоят шеренгой, как маленькие человечки, пятьдесят, семьдесят сантиметров. Они как будто скачут, а не ходят. А как приказал, появятся, шум да ветер.

— Я их в лес пошлю, они ходят, хвою считают. А как надо, я их позову, так вихрь идет.

Особенностью помощников является их многочисленность и специфическая безликость, свойственная нечистой силе вообще; эта безликость выражается, например, в том, что все «работники» выглядят одинаково:

Дедушка рассказывал, Тарас был бесованный, они выпим-ши были, покажи солдатиков. И они с крыльца спускаются, сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах

Помощники колдуна все время требуют от него работы: творить разные козни, мучить болезнями людей и т. п. Если работы нет, то они терзают хозяина, особенно если он пьян. Поэтому, по народным рассказам, над домом колдуна бывают слышны его стоны, а также гам, писк и крики. Опытные колдуны, если нет настоящего дела, отвлекают от себя чертей тем, что наказывают им вить веревки из пыли, считать песчинки на берегу реки, пересчитывать колышущиеся листья осины, собирать маковое или льняное семя и т. п.

Магические возможности колдунов и ведьм были велики: они имели способность летать по воздуху, оборачиваться в животных и неживые предметы, а также оборачивать других людей. При наведении порчи и насылании болезней на ту или иную жертву, человека или животное, они

употребляли обычные предметы быта, имеющие поражающие свойства: иголки, булавки, ножи и т. п. В качестве заменителя жертвы использовали ее одежду, посуду, кусочек одежды, волосы, ногти, шерсть, землю из-под ее ног или копыт. Но основным орудием колдовства, как и знахарства, было заговорное слово. Повсеместно у русских широко бытовали мифологические рассказы о превращении колдунами всего свадебного поезда в волков или медведей. Для этого колдун брал столько ремней или мочал, сколько было участников свадебного поезда, и нашептывал заклятие над этими предметами, после чего подпоясывал ими людей.

Колдуны могли насылать порчу не только на конкретную жертву, но и вообще — куда придется. Обычно крестьяне рассказывают о том, что порча пускается по ветру и выявляется в форме болезни, от которой начинает страдать тот или иной человек. В таких случаях обращались к знахарям или колдунам за помощью. Изгоняя порчу, целители отправляли ее к тому, кто ее наслал. Такой поворот событий мог привести к возникновению вражды и борьбы колдунов друг с другом, завершавшейся обычно смертью одного из них. Наведение порчи на человека могло закончиться не только сильной болезнью и пожизненной инвалидностью, но и сведением его в могилу.

Наряду с опасным воздействием на людей, главными вредоносными действиями, совершаемыми колдунами и ведьмами, были порча урожая в поле и скота, отбирание молока у коров. В крестьянской среде все это считалось большим грехом.

Порча хлеба производилась с помощью так называемых «пе-режинов» и «заломов». «Пережин», или «прожин», мог выглядеть по-разному: как выстриженная во ржи узкая полоска через все поле по диагонали; две дорожки шириной в палец, пересекающие поле крест-накрест; срезанные колосья вокруг поля; нечетное число сжатых кругов величиной с блюдце; узкая тропка, по которой через каждые два шага срезана горсть колосьев. В народе считали, что пережин можно сделать только ночью накануне Ивана Купалы во время цветения ржи. По поверьям владимирских крестьян, в это время колдунью начинает тревожить нечистая сила, заставляя ее отправиться в поле. Во многих местностях у русских полагали, что пережинщики продвигаются в поле вверх ногами, так что на земле не остается никаких следов. При этом они срезают колосья серпом или перекусывают зубами. При совершении пережина колдун или ведьма забирали самые хорошие колоски и подвязывали их в своем амбаре над сусеком, и из их весь год «текла» рожь. Так колдуны забирали себе чужой урожай. Калужские крестьяне верили, что если каждому из них сжать в



своим поле несколько стеблей ржи, так что вместе получится от трех до девяти снопов, и если бросить их в поле на гниение, то пережинщик умрет голодной смертью после того, как съест столько хлеба, сколько можно вымолотить из брошенных снопов. В Костромской губернии считали, что если оброненные пережатые колоски собрать и начать варить в домашней печи, то тут же прибежит виновный и покается. Однако, по народным представлениям, за отбирание спорости у хлеба колдунам-пережинщикам не будет прощения перед лицом Господа.

«Залом» же или его разновидности — «закрутка», «кукла» — представлял собой пучок колосьев, скрученных, заломленных или связанных узлом. Обычно колдуны совершали заломы на зеленом хлебе во время цветения ржи, в Семик перед Троицей и в ночь на Ивана Купалу. Совершение залома сопровождалось заговором, направленным не только на нанесение вреда урожаю, но и на порчу скота, на навлекание болезни на человека (особенно ломоты рук и ног, головной боли, колтуна) или даже смерти на хозяина поля. Если в поле окажется залом, то хлеб следует жать очень осторожно, чтобы не срезать заломленных колосьев; если рожь с заломом попадет под серп, то жнец непременно захворает, и тогда помочь уже ничем нельзя. Согласно волынскому заговору, при заломе опасность подстерегала не только того, кто сжинал залом, но и того, кто молотил заломленные колосья и ел «испорченный» хлеб: «Хто буде жать, того буде таскать; хто буде малатить, того буде калатить; хто буде ести — той буде на стенку лезти». Обезвредить залом обычно доверялось знахарю. Просто вырвать залом было недостаточно для избавления от опасности; следовало также «отговорить» его, «отшептать», то есть снять проклятие. В заговорах от залома все напасти, грозящие от этого вредоносного действия, отсылаются на того, кто его совершил. Нередко заломы с помощью специальных молитв отчитывали даже священники. Чаще всего залом тут же сжигали. В Полесье верили, что если залом вмазать в печь, то колдун, сделавший его, обязательно придет в дом и будет «жариться» на огне. Здесь же иногда залом подвешивали внутри печной трубы, чтобы виновник порчи почернел, как и сама закрутка. На Ярославщине даже при обезвреживании залома урожай уже считался испорченным, и его не брали для домашнего употребления, а старались сбыть на сторону. Согласно народным поверьям, существовали средства для предохранения поля от пережинов и заломов: для этого следовало протянуть вокруг поля нитку; или запрячь в соху трех девушек или набожных вдов и опаживать на них поле, тогда как через протянутую нитку, так и через борозду ведьма и колдун переступить не смогут.

Другая опасность, исходящая большей частью от колдуний, заключалась в порче домашней скотины, в частности в отнимании молока у коров. Особенно крестьянки старались следить, чтобы ведьма не выдоила корову в первый раз после отела, так как, сделав это, она, по поверьям, будет такую корову доить целый год. Отнимание ведьмой молока производилось в основном по ночам и особенно под утро накануне Ивана Купалы. Для этого отнимальщица выходила рано утром в поле, куда выгонялись коровы, и называла клики тех из них, у которых хотела отнять молоко; при этом сама она загребала к себе руками росу на траве.

В Орловской губернии полагали, что для отнимания у коровы молока колдунья на утренней заре ударяла по спине животного наговоренной веревкой. Кое-где сохранялось верование, что отнимаемое молоко ведьме приносит огненный змей. В одном мифологическом рассказе повествуется, что работник ведьмы заметил как-то, что хозяйка ставит в нежилой хате пустые крынки, а наутро они оказываются полными молока. Он смекнул, в чем дело, и в другой раз, когда хозяйка выставила пустые сосуды, закрестил их крестным знаменем, отчего змей не смог налить в них молоко и разлил его по полу избы.

Вредоносные действия колдунов, оказываемые на человека, не ограничивались насыланием болезней и расстраиванием свадеб. Колдуны могли рассорить людей, отнять удачу в работе, насильно приворотить, присушить одного человека к другому и, наоборот, отсушить влюбленных или супругов. Часто колдуны мстили за обиды, плохое угощение или недостаточное почтение, особенно во время свадьбы. Девушки, бывшие природными ведьмами, часто сводили счеты со своими женихами, если те обманывали и не женились на них; если ведьма умирала, а жених, даже не отказавшийся от свадьбы, оставался в живых, то она старалась утащить его к себе, на тот свет.

Для совершения своих вредоносных действий и для пугания простых людей колдуны и ведьмы зачастую принимали облик животного или неодушевленного предмета. Чаще всего они оборачивались птицей: сорокой, вороной; волком, кошкой, собакой, свиньей и другими существами. Нередко они превращались в такие предметы, как движущееся колесо, стог или пучок сена, клубок ниток, решето и т. п. По народным поверьям, ведьма в облике свиньи может проникать сквозь любые запоры, а прогнать ее можно только осиновым колом. В таком виде она любит подстеречь человека и всю ночь кататься на нем до петушиного крика. Колдуны и ведьмы могли обернуть обычных людей в животных, которые могли быть опасны для односельчан. Обезвредить или убить таких

оборотней, как и самих колдунов, можно, по традиционным представлениям, только одним ударом наотмашь.

Колдунам, согласно мнению крестьян, все время не терпится сделать что-то нехорошее. Вместе с тем во многих местах полагали, что колдуны могли «делать» как на плохое, так и на хорошее. К ним, в частности, обращались за помощью в случае порчи; в севернорусской традиции колдун являлся непременным участником свадьбы, в функцию которого входило слежение за тем, чтобы никто не смог навредить молодым. Иногда сам колдун не хотел причинять вред, но подчас не мог бездействовать, принуждаемый нечистой силой. Соппротивление колдуна своим помощникам могло закончиться его же смертью. Так, в Калужской губернии был записан мифологический рассказ о старике-колдуне, который, чувствуя, что не может удержаться от колдовства, но, не желая испортить свадьбы своей внучки, попросил, чтобы его закрыли в чулан на время увоза невесты к венцу. Его заперли и забыли на время свадьбы. А когда дверь чулана отомкнули, колдуна нашли мертвым: нечистая сила лишила его жизни.

Среди колдунов различались более сильные и те, что послабее. Первые обладали неограниченными способностями, они могли нанести порчу, а затем исправить любое принесенное зло. Вторые были сильны лишь в отдельных сферах колдовства. Кроме того, считалось, что женщины-колдуньи слабее, чем мужчины, и не могут им противостоят. Широко распространенным в мифологических рассказах является мотив соперничества и состязания колдунов. В одном из них двое колдунов соревновались между собой в силе и умении превращать предметы. Так, они оба обратили белую редьку в черную; но поскольку один из них не смог из черной редьки обратно сделать белую, то другой, исполнивший это, был очень доволен тем, что приобрел репутацию сильнейшего колдуна. Подчас публичное состязание «знающих» вспыхивало при случайном появлении соперника:

У одного краснорядца, ездившего по селам и продававшего честным людям товар, был работник, малый лет пятнадцати, смышленный, честный, но на беду колдун-самородок, с хвостиком. В одном селе, где они остановились, была свадьба, и работник отпросился посмотреть. Приходит на свадьбу, здоровается с хозяевами и поздравляет их с молодыми. Его поблагодарили за поздравление и посадили за стол. Малый заметил, что за столом на почетном месте сидит колдун и угощается, и говорит: «А зачем ты здесь, седой, в красном колпаке?» —

«Тебе что за дело! — отвечает в свою очередь седой колдун. — Али

ты, молокосос, больше моего знаешь?» — «Конечно, больше твоего знаю!» — отвечает малый. «А коли так, — говорит седой, — то налей-ка стакан водки!» Налили, подали; колдун пошептал, пошептал и говорит малому: «На, выпей!» Малый перекувырнулся три раза, а там взял стакан и выпил водку. «Теперь ты выпей!» — говорит он седому. Налил он водки и подал ему, тот выпил и тотчас же притянуло седого к потолку, а малый зачал его бить кнутом; старик кричит благим матом; сыновья седого стали упрашивать малого, чтобы он отпустил их отца. С тех пор перестал старый колдун ходить по свадьбам. В мифологических рассказах противником, превосходящим колдуна, нередко оказывается такой мифологизированный персонаж, как солдат. Именно дружке-солдату удастся предотвратить порчу свадьбы:

Запрягли коней на дворе. И вот благословили жениха образом, и вот вывели жениха на двор и посадили в сани ево, и потом сели все сваребьяна. Дружка хвоснул лошадь, лошадь не идет. Вот он выходит из саней. «Подайте-ка мне два ножика, которые чтобы нигде не бывали, хлеба не резали и ничего не делали!» Вот принесли ему два ножика, так что по полуаршину будут. Вот он подошел к подворотне, взял один ножик в левую руку, второй в правую. Вот он подходит к подворотне и втыкает ножик в подворотню; потом втыкает второй ножик тоже в подворотню, — один по правую, а другой по левую сторону. И вот откуда ни возьмись — колдун. Заревел дурным матом: «Ой, батюшки, что вы мне наделали!» Дружка подходит к колдуну. «Ну, что, старый черт? Заключился, что не буду ничего делать, а тут что делаешь?» — «Прости на этот раз, кормилец, и больше никому худого не буду делать и никуда не выйду». А эти ножики у него были — один в левом боку, а другой в правом воткнуты. И вот солдат подошел, ножики эти вынул у колдуна.

В народе, хоть и обращались к колдунам и ведьмам за помощью, подчас уважали их за знания, но все же больше боялись и не любили. При необходимости крестьяне прибегали к оберегам от возможности вредоносного воздействия, особенно в то время, когда колдуны и ведьмы считались опасными: в большие годовые праздники, в ночь на Ивана Купалу, в Благовещенье, Пасху, Троицу, Рождество. Главным оберегом от колдуна и ведьмы, по поверьям, служили крестное знамение и молитва, в особенности «Да воскреснет Бог». В праздничные дни также для защиты от чародейства в избах на окнах и притолоках дверей чертили изображение крестов мелом или углем, в воротах закрепляли сретенскую свечу, в порог или в косяк двери втыкали нож, ножницы и подобные предметы, окуривали избу можжевельником, которого не любит нечистая сила. Во многих местах

у русских как оберег от нечистой силы и колдунов расценивалось ношение пояса или сети на голом теле, втыкание иголок и булавок в подол, иногда крест-накрест. Особенно часто эти приемы защиты использовали во время свадебной обрядности. Чтобы избежать сглаза или другой опасности, при встрече с колдуном или колдуньей незаметно в их сторону направляли кукиш. В некоторых местностях полагали, что, если в избу входил подозреваемый в колдовстве человек, избежать колдовских чар можно, если первому схватиться за печную заслонку. Если же он успеет первым, то беды не миновать. Поверья гласили также, что при входе колдуна в дом можно незаметно сесть на лавку, просчитать до девяти и сказать: «Сук заткну, еретника запру». При этих словах надо засунуть палец в сучок на скамье, и тогда чародейство колдуна не сможет иметь силы. Если обстоятельства требовали посещения колдуньи, во избежание вредоносного воздействия человеку при входе в дом следовало первым делом посмотреть на матицу и, когда его приглашали присесть, сидеть, положив ногу на ногу. В Псковской губернии, чтобы колдун не испортил скотину во время первого выгона скота, в Егорьев день корову на лбу метили дегтем.

Кроме представлений о защитных мерах от чародейства, в крестьянской среде бытовали поверья о том, как можно воздействовать на самого «знающего». Действенным способом обезвреживания колдуна считали удар кулаком наотмашь или, при разговоре с ним, втыкание ножа в столешницу стола снизу — тогда вся его магическая сила сразу исчезнет. Как считали на Русском Севере, того же эффекта можно достигнуть, разбив колдуну нос так, чтобы потекла кровь. Вологодские крестьяне верили, что колдун лишится своей силы, если ему срезать бороду или брызнуть в лицо красным вином, соком редьки, водой, взятой при первом ударе грома, а также если напоить чародея водой с ладаном. Псковичи верили, что колдовские возможности иссякнут, как только к сердцу «знающего» будет поднесен железный нож. В Костромской губернии крестьяне, чтобы лишить силы чародея, в глаза называли его «колдуном». Здесь же полагали, что если свернуть конек на доме колдуна, он заболит, а если вовсе сбросить — то умрет. В мифологических рассказах нередко указывается на то, что убить колдуна можно только тележной осью. Широко были также распространены истории о том, как колдуна или ведьму можно долго задерживать и не выпускать из помещения: для этого при входе подозреваемого в колдовстве в избу ставили с особым приговором ухват вверх рожками, закрепляли дверь или втыкали в дверной косяк острый предмет.

По народным поверьям, от козней ведьм и колдунов были

застрахованы первенцы, как люди, так и животные.

В традиционном сознании мифологизации подвергались не только образ колдуна и его деятельность, но также его смерть и посмертное существование. По народным поверьям, колдуны за три дня знают о времени своей кончины и умирают долго, в страшных мученьях. Чтобы облегчить свои страдания, они стараются во время агонии расположиться на полу, подлезть под печь. Во Владимирской губернии считали, что колдуны умирают в стоячем положении, а в Пензенской — под печью или на пороге. Крестьяне верили, что при кончине колдунов и ведьм обступают черти и издеваются над ними, а подчас стараются протащить умирающего в подполье, чтобы там замучить.

Во многих местностях бытовали представления о том, что для ускорения смерти колдуна или ведьмы надо создать в помещении некрещеное отверстие, через которое могла бы вылететь душа умирающего: через окно или дверь, которые нередко бывали объектом крестного знамения, душа чародея как страшного грешника покинуть избу не могла. Для этого в разных местных традициях разрывали солому на крыше избы, вбивали в конек зуб бороны, приподнимали крышу или разбирали ее вовсе, вынимали половицу из пола, приподнимали матицу. После наступления смерти сделанное отверстие заделывали, чтобы умерший не вернулся. В некоторых местностях, чтобы дать колдуну умереть, ему подавали веник или подкладывали под него метелку; согласно народным представлениям, нечистая сила, выйдя из колдуна, оставалась на венике. Об этом свидетельствует мифологический рассказ, согласно которому поданный колдуну веник никто не захотел брать обратно; тогда колдун бросил его на пол, и веник заплясал по избе. Обычно веник зарывали в землю, и такое место считалось опасным: мимо него старались не ходить, чтобы не пристала порча.

В народе были уверены, что колдун, как и ведьма, не может умереть до тех пор, пока его знание не перейдет к другому человеку. Свое умение колдовать чародей передает один раз в жизни, полностью или частично, и, как правило, перед смертью. Магическое знание передается по наследству, но если никого нет, то любому желающему. Но если не находится и желающих, то колдун старается передать свои умения любому человеку, хоть бы и хитростью: например, с помощью непосредственного прикосновения к нему или подав избраннику из своих рук любой предмет. При передаче колдун произносил слова: «На тебе!» Иногда рассказы крестьян повествуют о том, что передать знание можно неодушевленному предмету, хоть палке, который затем просто бросить на дорогу: кто

поднимет предмет, к тому и перейдет колдовская сила. Согласно мифологическим рассказам, в безвыходной ситуации колдун обычно пользуется неопытностью ребенка, который по просьбе умирающего принимают у него кружку с водой или что-либо еще. Один из рассказов повествует, что мальчику, принявшему от колдуна кружку, после этого стали слышаться голоса: «Давай нам работы, давай нам работы!» И вскоре мальчик умер, так как был не в состоянии справиться с переданной ему силой.

В народном сознании долгая и трудная смерть посылается колдунам и ведьмам как наказание за их грехи. Крестьяне верили, что таких грешников ждут страшные мученья и в загробной жизни. Кончина чародея производит неблагоприятное воздействие даже на природу: во время его агонии поднимается сильный ветер. Существовало поверье, что колдуны, умершие раньше срока договора, который они подписали с нечистой силой, не теряют своей силы после смерти и продолжают вредить людям. Кроме того, колдунов как больших грешников и богоотступников не принимает земля, и они продолжают бродить по округе.

Погребение колдуна отличалось от похорон нормальных людей. Если колдун умирал не дома, его не вносили в дом, а хоронили на месте смерти. Если кончина колдуна наступала дома, то его выносили из избы вперед головой, а не ногами, как обычных людей. Многие действия, связанные с похоронами чародея, были направлены на то, чтобы он не нашел дороги назад и не беспокоил людей и после смерти. Так, гроб при переносе до могилы несколько раз переворачивали то ногами вперед, то головой; не доезжая до кладбища, останавливались, переворачивали умершего колдуна лицом вниз, подрезали на ногах жилы, чтобы не ходил дальше этого места после смерти. В Саратовской губернии с той же целью умершим колдунам подрезали пятки и набивали в них щетины. Практически повсеместно у русских и других восточных славян считали, что от беспокойства ходячего покойника-колдуна избавляет протыкание его могилы и гроба осиновым колом. Кое-где для лишения мертвого колдуна возможности бродить по земле также вделывали в днище его гроба осиновую доску, клали в него осиновые стружки, делали поперечник на дне в виде креста.

Место погребения колдунов и ведьм считалось опасным и страшным. Его старались обходить стороной, но в местностях, где часто случались засухи, крестьяне были вынуждены совершать на могилах чародеев специальные обряды. По народным поверьям, засуху и соответственно неурожай на односельчан насылали «неправильные» покойники, в том числе и умершие колдуны. Поэтому, чтобы вызвать дождь, старухи ходили

по ночам на могилу чародея и лили на нее воду — «отливали покойника».

## **Знахарь и знахарка**

В традиционной культуре каждая женщина в той или иной мере обладала навыками лечебной магии для поддержания здоровья домочадцев, прежде всего детей и стариков. Практически в каждом доме хранились святая вода и собранные в положенное время травы, из которых в случае необходимости делались настои и отвары для внутреннего и внешнего потребления. Вместе с тем бывали ситуации, когда домашнее лечение не помогало. И тогда обращались к специалистам-профессионалам, которые, по народным представлениям, обладали особым знанием, необходимым для активного воздействия на опасный недуг. Такими людьми являлись знахари и знахарки, и в русской деревне крестьяне до настоящего времени прибегают к их помощи. Нередко и по сию пору к известной в местной округе лекарке приезжают из близких и дальних городов люди, желающие получить избавление от тяжелой болезни.

Номинации «знахарь» и «знахарка» образованы от глагола «знать» в значении «обладать сверхъестественным знанием». В традиционной культуре для обозначения знахарей существовали слова, которые указывали на их умения и функции, на профессиональные приемы и средства, а также на характерную для данных специалистов возрастную категорию: «знаток», «лекарь» и «лекарка», «ворожейка», «ладельщица», «шептун», «травница», «дед» и «бабка».

В народном сознании представления о знахарях имели мифологизированный характер. Согласно традиционному взгляду, знахари обладают магическим знанием, которое используют в основном для лечения людей и домашнего скота, предотвращения от колдовских чар, предсказания будущего и т. п. По большей части крестьяне считали, что деятельность знахарей всецело посвящена на пользу людям. Однако из-за признака владения сверхъестественным знанием в народе их нередко объединяли с колдунами, деятельность которых была в основном направлена во зло людям. Эта двойственность по отношению к знахарям нашла отражение в номинациях типа «знаток», «колдун», «чаровник» и подобных, которые были применимы к колдунам.

Отмечая, что знание знахарей греховно, как и колдовское, крестьяне нередко ссылались на особенности их кончины, сближающие их с чародеями: знахари мучаются перед смертью, если не успели вовремя



передать свои профессиональные умения другому человеку. Вот как, например, подобные обстоятельства описываются свидетелями:

Вот у нас женщина одна не сдавала, дак ой маялась. Думала, что еще будет жить. А потом, верно уж, вынуждена была. Дак потом сыну и сказала: «Миша, оторви две щепинки». Дак он две щепинки отстругал топором, дал ей. Она на эти щепин-ки наговорила и сожгла. И умерла той же ночью. Она все знала. И маяласи горазно. Неоднозначное восприятие знахаря подкреплялось бытовавшим среди простых людей мнением, что ему в работе помогает нечистая сила, хотя, в отличие от колдуна, знахарь никогда не отказывался от Бога и действовал от его имени. Согласно другим представлениям, знахари именно тем и отличались от колдунов, что не вступали в контакт с нечистой силой, а использовали силу заговоров и молитв, свойства природной и освященной воды, а также разнообразных предметов, которые в традиционной культуре осмыслялись как священные. Более того, знахари зачастую не приступали к своей работе без креста и молитвы.

Важной особенностью знахарей, по сравнению с колдунами, было то, что они не скрывали своего занятия. Правда, они тайно произносили заговоры, стараясь, чтобы их никто не слышал. Но это было связано с широко распространенным поверьем, что заговор, будучи услышан кем-либо, просто утрачивает свою магическую силу. Неясность для простого человека текста, произносимого «знающим», нашла отражение в народной поговорке: «Знахари-то говорят, как гору городят». Иногда знахари сами поддерживали веру в свою сверхъестественную силу, но не из особой корысти, а из-за сложившегося в традиции отношения к знахарскому искусству.

Знахарство считалось преимущественно женским занятием, но им мог владеть и мужчина. В народе полагали, что мужчина-знахарь должен быть холостым. Лучшими знахарками слыли пожилые женщины — одинокие или вдовы. По поверьям, вся жизненная сила и энергия специалиста должна быть направлена на знахарское дело. Кое-где у русских в XIX веке сохранялось представление, что знахарское искусство особенно должно удаваться человеку, который является самым старшим или самым младшим в семействе. В местах полиэтнического проживания более сильными знахарями обычно считались представители соседнего народа. В Оренбуржье, на границе с Казахстаном, например, казахи предпочитали обращаться к русским специалистам, а русские более умелыми считали казахов. В народе также верили, что знахарями могли становиться люди, которые по воле судьбы соприкоснулись с иным миром или

потусторонними силами. К такому относились украденные лешим, съевшие змеиного мяса, получившие знание от проходящих странников или юродивых, которые в мифопоэтическом сознании воспринимались как люди, связанные с другим, то есть «чужим», миром.

В отличие от колдовского умения, которое могло быть и врожденным, знахарское мастерство всегда приобреталось начинающим лекарем от более опытного мастера. Чаще всего, магическое знание передавалось «по крови», то есть от матери к дочери, от бабушки к внучке или правнучке. Если у знахарки не было кровных родственников, то свое умение она могла передать снохе или любому желающему человеку. Обычно знание передавали, когда совсем переставали лечить, в связи со старческой немощью или по другим причинам, или перед смертью. Согласно мифологическим представлениям, знахарь, передав умение, сам свою магическую силу терял. Существовали определенные правила передачи знания. Она всегда осуществлялась от старшего к младшему по возрасту, в противном случае знание не могло иметь силы. В некоторых местах на Русском Севере полагали, что знание переходит от одного человека к другому через взгляд — при пристальном смотре в глаза друг другу. Но чаще знание «сдавали» в форме особого ритуала. Вот одно из описаний подобного ритуала, сделанное на рубеже XX–XXI веков:

Чтобы передать [слова, знание], надо на водичку поделать, вместе встать и обкатиться обеим одной водой. И вот тебе слова будут действовать. Или же можно сделать на водичку и попить обеим.

Иногда для передачи знания достаточно было одной совместной трапезы женщин, в которую включался алкогольный напиток. «Листки со словами», полученные от старшей знахарки или записанные от нее преемницей, хранились обычно в тайном месте. Таким местом могли, к примеру, служить детская зыбка, колокольчик, привешенный к шее коровы, и т. п.



Великомученик и целитель святой Пантелеймон.

Функции знахарей в крестьянской общине были разнообразны. Прежде всего, они лечили людей от всевозможных болезней. Это — зубная боль и кровотечение, «родимчик» и «грудник», грыжа и чирьи, «ломота» и «золотуха», и многие другие недуги. Обычно знахари специализировались на лечении того или иного типа болезней: например, детских заболеваний или зубной боли. К лекарям приходили также в случаях боязни покойников, любовной тоски, душевного беспокойства, бессонницы. Для каждого случая существовал специальный заговор, который наряду с магическими действиями знахаря, согласно народным представлениям, помогал страждущему. Однако чаще всего к «знающим» обращались при болезнях, причина которых в традиционной культуре квалифицировалась как

колдовство. К таковым относились порча, сглаз, оговор (или «озык»), а также испуг и подобные. Исцеление от недугов такого рода требовало, как правило, неоднократного посещения специалиста.

Поле деятельности знахарей было чрезвычайно широко и не ограничивалось лишь целительством. Так, к ним обращались с проблемами, связанными с домашними животными: просили найти заблудившуюся скотину, совершить магическое действие, обеспечивающее беспрепятственное заведение ее домой после пастьбы. В некоторых местностях знахари участвовали в обрядах, направленных на предохранение скота от порчи в течение всего сезона пастьбы. По народным поверьям, сведущий специалист, обладающий достаточной магической силой, мог остановить падеж скота. В сферу умений многих знахарей входило также обезвреживание закруток и заломов хлеба в поле, совершенных колдунами.

Помимо непосредственно лечения людей, знахари брались за обеспечение их благополучия во всевозможных жизненных ситуациях: обнаружение украденных вещей, совершение обряда со чтением молитвы при проходах в армию и на подход к судьям, проведение очистительных действий с приговорами от клопов и тараканов и т. д. О разнообразии крестьянских проблем, которые обслуживали специалисты-знахари, свидетельствуют их профессиональные заговоры: «на красоту» (любовная магия), свадебные, «от воров», «на дорогу», «на работу», «на гостей», «на спокойный день», «от лихих людей». Подчас знахари владели также текстами промысловых, производственных и хозяйственных заговоров.

К знахарям нередко обращались при проведении свадеб. Подобно дружке или колдуну в севернорусской свадебной традиции, знахарь во время свадьбы оберегал молодоженов от порчи. По поверьям, лиходеи могли подсунуть в свадебную повозку или зашить в подушки или перины для новобрачных опасные предметы — женский волос, скатанный в комок, взятую с кладбища косточку, три лучинки, опаленные с двух сторон, стручок с четным количеством горошин и т. п. Знахарь, определив порчу, устранял ее тем, что опалял подложенный предмет на огне, уносил его на реку и пускал в воду.

Деятельность знахарей захватывала также область гаданий о будущем. Молодые крестьянки ходили к бабкам-ворожейкам узнавать про своих мужей, которые служили в солдатах или находились на далеких заработках, как они живут, думают ли о своих женах и детях. Пожилые женщины и старухи спрашивали их о своей смерти, гадали о сыновьях, пойдут ли они в солдаты. Девушки старались узнать о своем замужестве. На все эти

вопросы «знающие» давали более или менее подробные ответы, пользуясь при этом своими профессиональными средствами и предметами — от «цвета» папоротника до старинных книг. Гадания, касающиеся сферы личных отношений и будущего, знахари часто осуществляли с помощью карт, бобов, воды.

Профессиональная этика запрещала знахарям отказывать в помощи страждущим. Однако брались лечить не всякого: если специалист чувствовал, что его сила не превозможет саму болезнь или силу того, кто ее наслал, то отступался, зачастую объясняя причину отказа, и советовал, к кому можно обратиться. Так, к примеру, если вырезанная из следа человека земля была брошена на воду, что знахарь устанавливал с помощью особых приемов, то объяснение невозможности помочь было примерно такое: «Сделано крепко и завязано туго — мне не совладать; одна тебе надежда на спасение, если была в сапогах соломенная подстилка». Не всякому также знахари брались и гадать.

Согласно традиционным представлениям, знахари имели разную силу. Сила «знающего» человека состояла не только во владении тайным знанием, но и в наличии у него жизненных сил и энергии. В обрядах, верованиях, фольклорных произведениях сохранились представления о том, где в человеке сосредоточивается жизненная сила. Наибольшей концентрацией ее наделялись в первую очередь те части человеческого тела, которые дольше всего сохраняются и после смерти — кости; то, что зримо изменяется в течение жизни (зубы, волосы, ногти) или может выделяться из организма (слюна, кровь, слезы, молоко, моча и т. п.). Кроме того, по древним поверьям, особая энергетика содержалась также в некоторых жизненно важных органах человека, например, в глазах, сердце. Исходя из этих представлений, в народе считали, что передавать магические умения следовало людям в расцвете сил, особенно тем, у которых были хорошие волосы и зубы. Считалось, что именно такие люди сильны как знахари. По поверьям русских, знахарка или знахарь утрачивали свои профессиональные способности, как только у них выпадали зубы. В записях этнографов и фольклористов второй половины XX — начала XXI веков многократно фиксировались собственные ощущения «знающих» в связи с подобными обстоятельствами: утрата зубов и жизненных сил вообще неминуемо приводит к утрате и магической силы. Даже если знахарка теряла всего один или два зуба, из ее практики сразу выпадало лечение довольно большого количества болезней, при котором требовался такой существенный профессиональный прием, как загрызание зубами. Этот прием использовался, в частности, при лечении

таких болезней, как грыжа, ногтоеда, костоеда и подобных. Для врачевания некоторых болезней действенным считалось также опрыскивание больного водой сквозь зубы, поэтому их отсутствие резко снижало возможность выздоровления. При утрате зубов «знающим» даже лечение заговорами считалось неэффективным. Известны, однако, случаи, когда беззубая знахарка для прибавления своим действиям верности и магической силы во время лечения и произнесения заговора брала в рот предметы, наделенные в традиционном сознании признаком силы и крепости, — нож или монету. Переставали практиковать и ослепшие знахари и знахарки, что также объяснялось утратой магической силы. О таких в народе говорили: «Ни зуба во рте, ни глаза во лбе».

Крестьяне старались обращаться к тем специалистам, которые слыли в местной округе наиболее могущественными и могли осилить как тяжелые и опасные недуги, так и вредоносное воздействие колдунов и лихих людей на обычного человека.

В традиционной культуре время и место лечения всегда были значимы. Лечебные сеансы проводились, как правило, рано утром до восхода солнца или вечером на закате, то есть в то время, которое в мифологическом сознании наделялось признаком границы и потому считалось наиболее эффективным. В рамках лунного календаря подходящим временем было новолуние, когда нарождался новый месяц. Актуальность этого временного момента для лечебного действия прослеживается и на уровне текстов заговоров. В заговоре от зубной боли, например, изображается встреча старого и нового месяцев, которая позволяет им переговорить о болезни страждущего:

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Пришел старый месяц к новому и говорит: «Возьми у раба Божия (имя рек) репя-ный зуб, а дай ему костяной».

С понятиями рубежа, предела соотносились и места, выбираемые для целительных действий. Внутри избы таким местом чаще всего служили красный угол, порог, пространство около входа в погреб или около окна, иногда — конкретно перед окном, выходящим на восход или закат. Подчас важным объектом в жилом пространстве оказывалась матица: так, при ночном беспокойстве больного ребенка его несли под матицу и с молитвой трижды прикасались к ней его ногами. За пределами жилья самыми распространенными местами для врачевания являлись баня, межа, перекресток, поле. Место лечения зачастую зависело от типа болезни. Так, недуги, возникшие от испуга, лечили около проточной воды, на перекрестке дорог; детские болезни — на пороге дома, в бане, на меже. В

некоторых случаях место для лечения выбиралось в связи с соотношением его по тому или иному параметру с названием или особенностями болезни. Например, «трясцу» — лихорадку — лечили около осины, так как она «вечно трясется». При недуге, приводящем к образованию струпьев на лице и носящем название «летучий огонь», знахарь выводил больного на улицу и дожидался первого зажженного в селении огня.

Основным инструментом знахаря, обладающим, согласно мифологическим представлениям, магической силой, являлось заговорное слово. В нем содержалось обращение к Богу и другим высшим силам за помощью, а также к природным стихиям. Произнося заговор, знахарь совершал мысленное путешествие в иной мир, необходимое для воздействия на болезнь и получение исцеления. Тексты заговоров изображают это путешествие как последовательное движение из «своего», освоенного, пространства в другой, сакральный мир, где находятся потусторонние высшие силы. Вот, к примеру, заговор от полуночницы — бессонницы младенца:

Встану я, раб, Божий, благословясь, пойду перекрестясь из избы в избу, из дверей в двери, из ворот в ворота, под восток под восточную сторону; под восточной стороной ходит матушка утренняя заря Мария, вечерняя заря Маремьяна, мать сыра земля Пелагея и сине море Елена. Я к ним приду поближе, поклонюсь им пониже. «Вояси ты, матушка заря утренняя Мария и вечерняя Маремьяна, приди к нему к рабу Божию, ко младенцу, возьми ты у него полуночника и щекотуна из белого тела, из горячей крови, из ретиваго сердца, изо всей плоти, из ясных очей, из черных бровей, изо всего человеческого составу, из каждой жилочки, из каждой косточки, из семидесятисеми жилочек, из семидесяти-семи суставчиков; понеси их за горы высоки, за леса дремучи, за моря широки, за реки глубоки, за болоты зыбучи, за грязи топучи, к щуке-белуге в зубы; понеси ее в сине море!» Щука в море, язык в роте, замок в небе, а ключ в море; заткнул и ключ в воду бросил! Из текстов заговоров видно, что знахарь выступает в роли посредника между людьми и высшими силами. В заговорах, как можно заметить, сама болезнь страждущего отсылается в далекий от человеческого пространства мир, где нет людей, а есть мифологизированные животные и существа, а также мертвые. В этом мире боль не может никому причинить вреда, и с помощью заговора осуществляется мысленный перенос этой особенности потустороннего существования на больного:

На море Океане, на острове Буяне лежат тридцать три мертвеца, у них зубы век не болели; так не боли они и у раба Божия (имярек).

Из тактических приемов воздействия на болезнь, изображаемых в заговорных текстах, помимо отсылки в иной мир или на другой объект, встречаются отгон от больного, отпугивание недуга опасностью, обезвреживание его, уничтожение, обмен — предложение болезни чего-либо, чтобы она ушла, соблазнение угощением и подобные.

Обычно заговор наговаривался, или даже нашептывался, на разнообразные предметы и продукты. Их выбор зависел от вида болезни и действий, которые затем совершал с «наговоренным» объектом знахарь или сам больной уже после сеанса лечения. Так, только что приведенный заговор от зубной боли знахарь наговаривал на кусочек воска, который затем следовало положить на больной зуб. Для нашептывания чаще всего употребляли квас, пиво, вино, хлеб, соль, пряники, сливки, растительное или животное масло (иногда встречаются указания об использовании постного масла, если больной родился в пост, и коровьего, если он родился в мясоед), скипидар, скатерть, платье, кольцо, крест. Универсальным материалом для наговора была вода, освященная или обычная проточная, но собранная и принесенная специальным образом. Правила приноса воды для лечения были следующие: за ней следовало отправляться до восхода солнца и черпать вниз по реке, домой нести, не оглядываясь, и давать пить больному с креста. Для обмывания больных мест нередко использовали воду из росы, собранной в Иванову ночь.

Кроме обмывания, знахари применяли такие приемы, как обливание, обрызгивание водой или напитками, втирание «наговоренных» веществ (сливок, масла или скипидара), окуривание дымом, обведение больного места углем или веткой с дырочкой от сучка, битье пациента чем-либо. Процесс врачевания знахарь сопровождал особыми жестами и действиями: неоднократно сплевывал, размахивал руками, дул, совершал поклоны. Многие движения знахарь производил крестообразно: например, смахивал болезнь с разных частей лица и тела больного, одувал даваемое ему питье.

При лечении знахари использовали также травы и их настои, отвары, которые давали пить страждущему. Среди магических предметов и веществ, с которыми совершались те или иные действия, следует упомянуть землю, «громовые стрелы», острые металлические и деревянные предметы (нож, топор, веретено и другие), медные вещи. Особая сила приписывалась веревке с определенным количеством завязанных на ней узлов, обычно — девятью, которой били больного, чтобы выгнать болезнь. В мифологическом сознании магической силой наделялись также ритуальные предметы, которые использовались в свадебной, похоронной и календарной обрядности. Чаще всего целебные



свойства приписывались венчальной свече, свадебной одежде и фате, «мертвому» мылу, то есть пользованному при обмывании умершего, и веревкам, которыми завязывали руки или ноги покойного, земле с могилы. Среди атрибутов календарных праздников в знахарской практике широко использовались «святая» вода, пасхальное яйцо, обрядовые печенья, освященная верба.

С верой в целительные свойства растений связано частое употребление при врачевании не только освященной вербы, но и других растений, народные представления о которых имели мифологическую основу. Это ржаные колосья, рябина, черемуха, осина, липа, дуб, береза. Использовали обычно прутья, кору дерева, место на ветке, где образовалась дырочка от сука. Незаменимым при лечении многих болезней считался веник или голик, изготовленные из веток того или иного дерева. По народным поверьям, в этот предмет переходил недуг человека. Так, при «утине» — боли в спине — знахарь укладывал больного на порог отворенной двери, лицом вон из избы, помещал ему на спину голик, направляя его прутьями в сени и три раза ударял по нему топором. После этого лекарь бросал топор и голик в сени, трижды плюнув туда же. От «внутренней нутрянки» (опухоли живота) больного в бане парили веником «тридевять», то есть двадцать семь, раз с заговором:

Стану я, раба Божия (имя рек), отговаривать у раба Божия (имя рек): Нутряная нутрянка, выйди с раба Божия (имя рек), из его белого тела, с его живота. Выйди в чистое поле, где пустота; там стоят столы дубовы, скатерти браны, питья медовы, яства сахарны. Тебя в гости звали! Затем веник выбрасывали в поле на запад. Для обведения больного места на поверхности и внутри тела использовали вытащенный из веника прут.

Нередко при лечении знахарями использовалась слюна, что свидетельствует о приписывании ей магических свойств. Слюной смачивали указательный или безымянный пальцы и смазывали больное место, плевали ею в определенную область на теле больного, неоднократно сплевывали в процессе врачевания.

Важное место в знахарстве занимала христианская атрибутика. Из предметов например, знахарь в своей деятельности часто использовал церковные свечи, крест, который обычно находился на божнице в красном углу, уже упоминавшуюся выше освященную воду, ладан. В качестве исцеляющего средства специалист мог давать больному на время

записанную на бумаге молитву, которую тот, при клятве не разворачивать ее, носил в виде амулета рядом с нательным крестом до окончательного выздоровления. По прошествии же «урочного» времени бумагу следовало обязательно вернуть знахарю. Магическое действие знахаря, те или иные приемы, конец сеанса предварялись, сопровождались или завершались чтением молитвы, зачастую неоднократно. Наиболее часто употребляемыми молитвами при лечении, в том числе произносимыми прямо перед текстами заговоров были «Да воскреснет Бог», «Отче наш», «Богородице». Многие молитвы и заговоры с упоминанием тех или иных святых соотносились с определенными типами болезни. В заговорных текстах знахарь обращался за помощью к высшим силам. И нередко образы святых изображались в заговорах как непосредственные врачеватели:

Аминь. На мори на Окияне, на острове на Буяне лежит камень; на том камне сидела Пресвятая Богородице, держала в руке иглу золотую; вдевала нитку шелковую, зашивала рану кровавую; тебе, рана, не болеть и тебе, кровь, не бежать; аминь. Более древним в заговорах является обращение к природным стихиям и явлениям: к заре, воде, земле, месяцу. Так, например, при заговаривании зубной боли во время новика — молодого месяца — к ночному светилу обращались с вопросом:

«Князь молодой, рог золотой, был ли ты на том свете?» — «Был». — «Видал ли ты мертвых?» — «Видал». — «Болят ли у них зубы?» — «Нет, не болят». Дай Бог, чтобы и у меня, раба Божия (имярек), никогда не болели.

При произнесении заговора с обращением к той или иной природной стихии знахарь совершал также неоднократные поясные поклоны ей. В одном тексте архаичные образы стихий могли сочетаться с более поздними христианскими.

Лечение, чтобы быть эффективным, требовало от знахаря прежде всего, а также иногда и от больного соблюдения предписанных традицией норм поведения. К ним, в частности, относилось воздержание. Так, например, при лечении от порчи знахарь обращался с молитвой к Илье Пророку. В этом случае, согласно народным представлениям, и лекарю, и больному весь «Ильинский» месяц — июль — следовало жить «в чистоте души и тела и не иметь блудного греха», без чего лечение не могло быть успешно. К особенностям лечебной практики относилась неоднократность совершения тех или иных действий: знахарь произносил тексты заговоров, клал поклоны, дул, обливал больного и т. д. три, девять, двенадцать,

двадцать семь раз — как того требовало учение, переданное ему старшим мастером. Некоторые детали облика знахаря и его действия во время сеанса подчас были странны, с обыденной точки зрения: для врачевания он надевал верхнее платье задом наперед, при произнесении заговора ступал ногами не вперед, как обычно, а назад, плевал через левое плечо или в сторону, шептал или бормотал. Все это в традиции осознавалось как необходимые меры, обеспечивающие успех в лечении.

Если человек, лечившийся у знахаря, начинал зевать во время сеанса, а потом, после посещения, хорошо спал, это воспринималось как показатель хорошего лечения и выздоровления. В народе считали, что с зевотой выходит болезнь. В современных записях этнографов отмечается, что сами знахари после лечения тоже зевают, а иногда болеют несколько дней, плохо себя чувствуют.

Вознаграждение за работу традиционно почти никогда не обговаривалось. Бывало, что знахарь его не всегда и брал, объясняя больному: «Дело божеское — за что тут брать». Иногда лишь он просил принести что-либо, необходимое для лечения: масло, сливки, скипидар и т. п. Вместе с тем, согласно народным представлениям, труд знахаря должен был обязательно быть вознагражден, иначе лечение могло стать нерезультативным. В мифологическом сознании оплата воспринималась как необходимая часть акта обмена, на другой стороне которого выступала деятельность знахаря, обеспечивающая выздоровление. Вознаграждение обычно представляло собой продукты крестьянского труда или что-либо из одежды.

Болезнь самого «знающего» расценивалась в народе как наказание его за что-то несправедное, совершенное им. Бытовало также представление о том, что неблагополучие детей знахаря напрямую связано с владением им магическим знанием. Вместе с тем знахари всегда пользовались большим уважением в крестьянской общине. Во многих местах «знающих» почитают до сих пор.

## **Пастух**

Пастух был одним из важнейших людей в деревне. Само название этой «специальности» образовано от слова «пасти», означающего «беречь, хранить, держать в целостности, охранять». Осознание значимости роли пастуха в обеспечении благополучия скота, жизненно важного для крестьянского хозяйства, нашло отражение в русской пословице: «У

пастуха вся деревня в долгу».

К пастуху, однако, в деревенской общине почти всегда относились неоднозначно, что могло объясняться рядом причин. Как правило, пастухи отличались от обычных крестьян рядом особенностей. Чаще всего пастух был чужаком, его нанимали из другого селения, а иногда и из довольно далеких мест. Так на Новгородчине ценились пастухи — выходцы из Псковской или Витебской губерний, в Каргополье — пошехонцы из Ярославской губернии и ваганы, жители окрестностей реки Ваги, протекавшей в Архангельской и Вологодской губерниях. Это соответствовало мифологическим представлениям о том, что выходец из чужих земель всегда сильнее своего «специалиста». Нередко в пастухи выбирали человека, не имевшего своей земли, — пришлого или переселенца, а также бобыля, сироту или одинокого старика, то есть не занимавшихся земледелием. Кроме того, зачастую в пастухи шли увечные, калеки и даже люди с психическими отклонениями и странностями в поведении, не способные к обычным крестьянским работам. В народе таких называли «неумственные», «нехитренькие». Все это снижало статус пастуха в общине. Вместе с тем крестьяне были уверены, что пастух силен не телом, а своими необыкновенными магическими знаниями и силой, позволяющими уберечь целое стадо в течение сезона пастбы: с Егорьева дня до Покрова. Согласно пастушьему заговору, пастух может защитить вверенную ему скотину «от лютого зверя черного, от широколапого медведя, от переходжего пакостника-волка, рыскуньи-волчицы, от рыси и росوماхи, от змеи и всякого зверя, и гада, и злого и лихого человека». Эти представления о пастухе в значительной мере компенсировали его общественную неполноценность. Сложность отношения к пастуху обуславливалась и тем, что его профессиональная деятельность, по мнению крестьян, была тесно связана с колдунами и колдовством, а также с миром нечистой силы.

Пастуха в деревне знали все. Его выбирали всем миром, в течение сезона он по очереди столовался и ночевал в каждом из крестьянских домов; иногда количество проведенных ночей под одной крышей зависело от числа голов скота, взятых пастухом под опеку из данного хозяйства. Ежедневно из того дома, где пастух ночевал, ему выдавали еду на день и, если бывало холодно, верхнюю одежду на время пребывания на пастбище. Все же общиной ему собирали вознаграждение за работу, тоже в соответствии с количеством животных, которых он брал из каждого хозяйства. Вознаграждение давалось, как правило, три раза за сезон: в день первого выгона скота, в середине срока, который приходился на Петров или

Ильин день, и по завершении пастьбы в день Покрова Богородицы. Обычно для оплаты пастушьей работы собирали продукты крестьянского хозяйства: зерно, картошку, яйца, творог, пироги, иногда мясо. Помимо выполнения хозяевами условий заключенного договора об оплате за пастьбу, пастуха за хорошую работу могли также всем миром отблагодарить дополнительно: например, покупали ему в складчину необходимую одежду.

По представлениям крестьян, пастух знал специальные слова и заговоры, имел особые предметы, владел механизмами магических действий, и все это обеспечивало благополучие его деятельности, а также возможность соотноситься с нечистой силой. Магические характеристики приписывались пастушьим предметам, многие из которых изготавливались только на один сезон, а по завершении пастьбы их уничтожали, как в традиции это обычно делали с ритуальными вещами. Так, к примеру, в свитый из бересты рожок пастух помещал кусочек пасхальной свечи: считалось, что при звуке такого рожка коровы должны собираться в стадо быстрее, а дикие звери разбегаться прочь. По народным поверьям, прикосновение кого-либо, кроме пастуха, к этому музыкальному инструменту разрушало его магическую силу и могло привести к беде со стадом. Одним из важных пастушьих предметов был посох. Посох вообще считался атрибутом колдунов и людей, наделенных магическими способностями. На пастушьем посохе, который тоже использовался лишь в течение одного сезона, отмечалась численность стада и сколько голов с какого двора принято пастухом под опеку. В Ярославской губернии верили, что пастух спокойно может отдыхать целый день, стоит лишь ему воткнуть свою палку в землю и произнести заговор. Эти действия, по народным представлениям, обеспечивают сохранность стада и не позволяют ему разбредаться. Аналогичная функция приписывалась поясу или ремню пастуха, на который был произнесен специальный заговор: утром пастух развязывал пояс или ослаблял ремень, и стадо спокойно расходилось по пастбищу, а в конце дня или в случае необходимости завязывание пояса или подтягивание ремня приводило к дружному сбору всей скотины. Если на поляну, где стадо пас пастух с заговоренным ремнем, заходил медведь, то он видел вместо коров камни или кочки, а коровы при этом вовсе не видели и не чувствовали присутствия зверя. Пастуший кнут, один из профессиональных атрибутов, изготавливался ежегодно. В некоторых местностях его делали особым образом. Так, во Владимирской губернии, после того как пастух был выбран, он обходил все избы деревни и в каждой брал пучок льна, из которого и плел себе кнут. Считалось, что по хлопку кнута как предмета, наделенного магической силой, коровы быстро

собирались вместе.

Любая вещь пастуха, над которой знающим человеком был произнесен заговор, на Русском Севере имела специальное название — «обход» — и получала особую силу. В качестве «обхода», помогающего пасти стадо, были и предметы, специально изготовленные пастухом или колдуном: бумажка с молитвой, воск с закатанной в него шерстью животных, хлебный шарик, моток бересты, бутылочка с водой, ветки или выструганные палочки и т. п. Такой «обход» на какой-либо предмет необходимо было брать каждый сезон. Для этого пастух шел к колдуну, и тот трижды читал длинный заговор над тем или иным предметом. Из заговора колдун сообщал пастуху только часть, необходимую для проведения пастушьих ритуалов, и сведения о нормах поведения. Чаще всего полный текст заговора пастуху известен не был. Знание его считалось колдовским умением и могло быть передано колдуном или старым пастухом только перед смертью. При этом даже «знающий» пастух, то есть владеющий всеми знаниями, отраженными в заговорном тексте, но продолжавший пасти, не имел права заговаривать предметы для себя сам и должен был обращаться к колдуну.

Обретение магических свойств пастушьими предметами связывалось не только с произнесением на них заговорных слов, но и с воздействием нечистой силы. Повсеместно крестьяне были уверены, что пастух вступает в договорные отношения с такими мифологическими существами, как леший и луговые духи. Они-то и помогают ему стеречь стадо. Считалось, что договор с нечистой пастух заключает накануне или в день первого выгона скота. Для этого он в определенном месте — в лесу под елью или около водоема — вызывает специальными словами лешего и отдает ему дар: одно, два или три яйца или молоко. Этот дар символизирует жертву — одну, две или три скотины или молоко нескольких коров, — которую леший может взять себе за помощь в пастьбе стада и за охрану его от диких зверей. Знаком договоренности были следующие действия: пастух запирает ключом замок, который прятал в укромное место, например под корнями лесного дерева, чтобы его никто не смог обнаружить. Один или несколько замков, брошенных в лесу, отмечали границу, за которую пастух не имел права перегонять стадо или заходить сам.

Иногда же, соответственно договору с лешим, замок знаменовал собой непреодолимую преграду для диких зверей, которую те, согласно мифологическим представлениям, не могли перейти, чтобы попасть в деревню.

По поверьям, после такого договора леший находился на посохе,

кнуте, рожке пастуха или в его шапке или сумке. Ярославские крестьяне полагали, что леший невидимо сидит на одной из коров или на колокольчике, который на нее надел пастух. Эта корова становилась вожаком стада, ее так и называли «стадоводни-ца». По народным представлениям, помогающая пастуху нечистая сила могла показаться в виде следящих за стадом лисицы, зайца или кошки. По сигналу пастуха — удару кнутом или втыканию посоха в землю на пастбище — нечисть распускала или собирала стадо. В некоторых местностях верили, что знающему пастуху самому и пасти не надо: за него это делает леший. Пастух спит весь день на пастбище, а коровы не расходятся, пасутся вместе и по первому сигналу идут по домам. В одном из мифологических рассказов повествуется о том, как пастух, заключив договор с лешим, целый день спал дома на печи, а леший в его обличье ходил за коровами, заботясь о них, выгоняя в поле и приводя домой.

В безлесных местах, например, в Ярославской, Тверской губерниях, пастухи договаривались с полевыми и луговыми духами, обращаясь с заклинанием: «Полевой хозяин-батюшка, полевая хозяйка-матушка Призрите, напоите, сохраните и на двор пригоните». Кое-где на Русском Севере демоническими помощниками пастуха считали мелких бесов: в некоторых деревнях Новгородской губернии их представляли в виде рыжих чертенят, в Архангельской губернии — в облике маленьких человечков в красных колпачках на голове или подпоясанных красными поясками.

Свое профессиональное знание, в рамки которого входило и умение общаться с нечистой силой, пастух получал от колдуна или более опытного старого пастуха. Обычно передача знания шла устным путем, но заговорные тексты и правила поведения пастуха иногда закреплялись письменно. Бумага с такими записями являлась своеобразным документом, который назывался «отпуском». Эта бумага, по поверьям, обладала мощной магической силой. Никто, кроме пастуха, не должен был ее ни видеть, ни держать в руках. Поэтому свои «отпуски» пастухи прятали в тайном, никому не известном месте. В некоторых местностях «отпуск» называли еще «спуском», «обходом», «оберегом», «словом», «знатьём» (от слова «знать» в значении «владеть особым знанием»). Для каждого пастуха в «отпуске» были определены свои правила поведения и запреты. К наиболее распространенным относились такие: не брать из леса ягод (черных или любых) и грибов, не собирать яйца из гнезд лесных птиц, не ловить рыбу, не разорять муравейники, не убивать кротов, не копать землю, не драть лыка и не плести из него лапти во время пастьбы, не ругаться в лесу, не стричься, не бриться, не пить алкогольные напитки; если пастух женат, то

не вступать в супружеские отношения в течение всего сезона пастьбы; не подавать никому руки, не перелезать через изгороди и т. п. По представлениям крестьян, до тех пор пока пастух соблюдал все правила и запреты, нечистая сила помогала ему в пастьбе, а «отпуск» сохранял силу.

В народе считали, что каждый «отпуск» и вина за его нарушение берутся на чью-либо голову: на скотину или на самого пастуха. Архангельские крестьяне полагали, что если «отпуск» взят на скотину, а пастух нарушил запрет, то «животина сгинет»: или корову съест медведь, или леший погонит ее в чащу, или она «встанет на рога», то есть свернет себе шею, зацепившись рогом о землю. Существовало поверье, что в отместку за «провинность» леший выбирает лучшую корову в стаде, непременно черной масти и без единого белого пятнышка. В народе бытовало множество мифологических рассказов на тему о наказаниях. Так, в одном из них повествуется о том, как пастух, несмотря на запрет, наловил 13 рыб, и на следующий день медведь задрал в его стаде 13 коров. В другом сообщается о нарушении обозначенного в «отпуске» запрета заносить в избу хомут, вследствие чего коровы перестают слушаться пастуха и своих хозяев. Согласно третьему мифологическому рассказу, нарушается запрет копать землю, чтобы не задавить жука или лягушку; и оттого, что пастух накопал три мешка картошки, леший в первый же после этого выгон погубил трех коров: одна запуталась в ограждении и задохнулась, а две другие «встали на рога». Если «отпуск» был взят на пастуха, то он, нарушив какое-либо из предписаний, категорически отказывался пасти, заявляя, что ему нельзя. В Архангельской и Вологодской губерниях говорили, что такого пастуха мог «захлестать лес», так что тот от ударов ветвями мог потерять глаза, а то и вовсе лишиться жизни. В одном из мифологических рассказов повествуется о том, что пастуха, «испортившего отпуск», леший до смерти забил дубиной. Другая история сообщает, как молодой пастух дал своему знакомцу поиграть на заговоренном рожке, и вскоре после этого неосторожного пастуха нашли в лесу со свернутой шеей; односельчане этот случай объясняли так: «Ему леший голову отвернул». Работа пастуха, вопреки представлениям народа, все-таки требовала большой осмотрительности. Если «отпуск» был взят на коровий колокольчик, его нельзя было снимать с шеи коровы без риска быть наказанным хозяином леса. Когда колдун наговаривал заговор на какую-либо вещь пастуха, ее пропажа или повреждение сказывалась на владельце. Так, крестьяне были уверены, что если пастух не найдет на своем месте оставленный в лесу посох, то он вскоре заболеет или умрет.

В народном сознании пастух, его магические предметы и стадо



воспринимались как единое целое. Поэтому любое неправильное или неосторожное действие пастуха грозило серьезными последствиями и для вверенных ему животных. Так, например, в Архангельской губернии считали, что пастух в продолжение пастбищного сезона должен остерегаться пораниться до крови. Согласно мифологическим представлениям, кровотечение из раны у пастуха может привести к нарушению целостности и сохранности стада: медведь или другой дикий зверь задерет кого-нибудь из скотины. В этом же плане опасным для всего стада считалось досрочное извлечение из него по каким-либо причинам — будь то неудовольствие работой пастуха или необходимость продать животное — той или иной скотины хозяевами. Увод даже одного животного означал как нарушение целостности стада, так и условий договора между пастухом и крестьянами, что, согласно традиционным представлениям, обуславливало потерю пастухом магической силы. Это, в свою очередь, могло привести к дальнейшим потерям скота. Особенно плохо было, если скотину забирали из стада на убой, поскольку считалось, что дикие звери обязательно почуют кровь и переведут много других животных. В таких случаях ответственность за нанесенный в стаде ущерб возлагалась не на пастуха, а на нарушителей договора. Судьба стада зависела также от сохранности предмета-«обхода», спрятанного пастухом в лесу или другом месте. «Обход» терял свою защитную силу и переставал действовать, если кто-либо случайно или специально обнаруживал и уничтожал этот пастуший предмет. Тут уже следовало ожидать самых разнообразных несчастий: у коров могло пропасть молоко, они могли одна за другой погибнуть. Если пастух замечал, что «обход» потревожен, он обычно отказывался пасти и снимал с себя ответственность за стадо. Выйти из сложившегося положения можно было лишь с помощью нового «обхода», который разрешалось теперь взять только в Ильин день. Чтобы не нарушить договора с лешим, пастух сам тоже не имел права перемещать заговоренный предмет.

Благополучие всего стада и каждой скотины зависело от проведения пастухом предписанных традицией магических приемов и обрядов. Их совершение приурочивалось к началу и концу пастьбы ежедневно, а также ко дню первого выгона стада и дню завершения сезона. Так, в день св. Егория пастух собирал все стадо, у каждого животного выстригал по клоку шерсти между ушей и с крестца и закатывал их в воск. С этим шариком в одной руке и замком в другой он произносил специальный заговор, после чего прятал воск с шерстью где-нибудь рядом с водопоем. Восковой шарик с шерстинками пастух мог поместить и в другое потайное место, укрыть в

головном уборе или сумке, а также прикрепить к посоху, кнуту, рожку или барабанке — музыкальному инструменту в виде доски, крепящейся на переброшенной через шею веревке, с двумя палочками.

Один из самых важных обрядов Егорьева дня — обход пастуха со всем стадом вокруг пастбища. Собирая по деревне всех взятых под опеку животных, пастух стучал в барабанку и пел песню, слова которой, согласно народному восприятию, имели магическую силу:

Батюшка Егорий,  
Спаси нашу скотинку,  
Всю животинку.  
В поле и за полем,  
В лесе и за лесом  
Волку да медведю  
Пень да колода,  
Нашей-то скотинке —  
Доброго здоровья.  
Хозяин с хозяйшккой,  
Встань, пробудися,  
Богу помолися,  
Богу-ту на свечку,  
А нам по яичку.

Когда все животные были выгнаны из дворов, пастух направлял стадо к месту выпаса и приступал к обряду обхода. При этом пастух шел впереди и нес в решетке икону св. Георгия — покровителя домашних животных и повелителя диких зверей, крест, пасхальную свечу, освященную в Вербное воскресенье ветку вербы, хлеб, в некоторых местностях — два яйца, замок и ключ, а также некоторые другие магические предметы. Во время обхода пастух произносил по памяти хранившийся у него в рукописном виде «отпуск» или читал его по бумажке, так как иногда текст был очень длинным. Если же пастух был неграмотным, то обходил стадо молча, но обязательно имея при себе рукопись. Во многих местах знание текста заговора было обязательным условием при найме пастуха, а владение рукописным «отпуском» повышало его статус. В Вологодской губернии только пастух, владевший рукописью, признавался знающим.

После троекратного обхода пастбища «по солнцу» бумажку с заговором пастух тщательно прятал от посторонних глаз: в фуражке или в

пастушьей трубе, за иконами, в дверном косяке около порога избы; часто ее зарывали или прятали в дупле дерева в лесу. Совершались также манипуляции и с некоторыми другими предметами. Запертый после обхода стада замок пастух бросал в лесу, символически замыкая тем самым границу, которую не должны преодолеть дикие звери. В некоторых местностях совершался обряд перекидывания яйца через стадо, которое зарывалось на том месте, где упало. Этот обряд был направлен на целостность и благополучие стада во время пастьбы. В Вологодской губернии пастух одно яйцо зарывал в муравейник, чтобы скотина, подобно муравьям, всегда знала свое стадо, а второе яйцо помещал в лесной ручей так, чтобы оно было покрыто бегущей водой: это должно было способствовать увеличению молока у коров. Удой и плодовитость коров, по мнению крестьян, напрямую зависели также от места, в которое помещался и хранился тот или иной заговоренный пастуший предмет — «обход»: если место влажное, сырое — молока у коров будет много; сухое — удои будут плохие. Поэтому «обход», например, в виде веток опускали, как и яйцо, в ручей, а бутылочку с наговоренной водой спускали на веревке в колодец.

Нередко в Егорьев день совершались два обряда обхода стада. Первый обход происходил на глазах всей деревни, и здесь хозяевам скотины демонстрировалось знание магических приемов, поскольку крестьяне были убеждены, что значимость и действенность ритуала зависит от пастушеского «знания». Вторым обрядом, тайным, совершался на дальнем пастбище, чтобы никто не мог видеть.

В каждой местности пастуший обряд обхода в день первого выгона скота имел свои особенности. Так, в некоторых местах Смоленской губернии обход проводился в два этапа. Сначала пастух прямо на деревенской улице обходил все стадо с иконой Николая Чудотворца с обращением к святому: «О святой Никола-батюшка, сдаю на поруки все стадо и прошу тебя, сохрани его от зверя лютого». После этого хозяева выгоняли скот в поле. Здесь хозяйки благодарили пастуха и одаривали его и подпасков салом и яйцами, из которых они тут же на костре приготавливали яичницу. Как только блюдо было готово, пастух расставлял подпасков вокруг стада, назначал каждому из них свою роль — «зайца», «слепца», «хромого», «замка» и «колоды», — и разыгрывалось ритуальное действие, направленное на обеспечение благополучия стада в течение сезона пастьбы. Взяв яичницу, пастух подходил к «зайцу» и задавал вопрос: «Заяц-заяц, горька ли осина?» — «Горька». — «Дай, Бог, чтоб и наша скотинка для зверя была горька». Переходя к «слепцу», он спрашивал: «Слепой-слепой, видишь ли?» — «Не вижу». — «Дай, Бог, чтоб и нашу скотинку не

видела зверина». Далее пастух обращался к «хромому»: «Хромой-хромой, дойдешь ли?» — «Не дойду». — «Дай, Бог, чтоб и зверина не дошла до нашей скотины». Следующему персонажу задавался такой вопрос: «Замок-замок, разомкнешься ли?» — «Не разомкнусь». — «Дай, Бог, чтобы у зверя не разомкнулись зубы на наш скот». Завершая круг, пастух спрашивал «колоду»: «Колода-колода, повернешься ли?» — «Не повернусь». — «Дай, Бог, чтобы и зверь не повернулся к нашей скотинке». Таким образом пастух обходил стадо трижды, после чего все участники действия садились около костра и съедали яичницу.

В течение сезона пастьбы пастух в случае необходимости применял и другие свои знания и магические умения. В Ярославской губернии, если терялась корова, хозяева обращались к пастуху, и он отправлялся в лес. Здесь он, расщепляя ветку дерева зубами, делал лучинки, а из них — крест, который и оставлял на перекрестке. Это должно было способствовать обнаружению животного.

В народе считали, что пастух обладает умением общаться с животными и растениями. Крестьяне в Олонецкой губернии, к примеру, верили, что он может напустить медведя на чужое стадо и, более того, сам превратиться в этого зверя, чтобы задрать коров и навредить другому пастуху. Благодаря своему знанию и профессиональным приемам пастух исполнял роль посредника между миром людей и миром природы. Он мог символически, в одних случаях, приоткрыть завесу между этими мирами, а в других — воздвигнуть преграду между ними. Так, когда хозяева не могли отыскать пропавшую скотину, полагали, что это леший или колдун «закрывает» ее от человеческих глаз, то есть она находится в том самом месте, где ее ищут, но люди просто не видят животное. В подобной ситуации обращались к пастуху, веря, что он может договориться с лешим и «открыть» корову, сделать видимой. Вместе с тем на Вологодчине, когда пастух обнаруживал появление на покотине медведя, то ложился на землю лицом вниз, вследствие чего ни коровы не видели зверя, ни он их: вместо скотины медведю казались неподвижные камни. В некоторых местных традициях важная роль отводилась пастуху во время падежа скота: он добывал очищающий от болезней «живой» огонь, прогонял стадо через костер или «сквозь землю» — через вырытый в земле ров.

Пастух следил не только за вверенными ему животными, но также имел право предъявлять особые требования к их хозяевам, так как благополучие при пастьбе зависело и от поведения владельцев скотины. Они не должны были нарушать правил, оговоренных между ними и пастухом в день его найма. К числу наиболее распространенных запретов,

касающихся поведения хозяев и прежде всего женщин, которые в большей степени были связаны с уходом за скотиной, относились следующие: ругать и бить скотину, бросать в нее камешки при отправлении на пастбище, выгонять коров босиком и без головного убора, поминать нечистую силу при выводе скотины со двора, использовать для выгона голик или метлу и т. п. Если пастух видел нарушителя, то наказывал его, ударяя веткой и прогоняя домой. Обычно хозяйки старались не портить отношения с пастухом, опасаясь, что он может определить их скотину в жертву лешему или просто навредить ей.

По завершении сезона пастьбы пастух уничтожал часть принадлежавших ему профессиональных предметов и снимал с себя ответственность за скотину. После получения им вознаграждения за работу договор считался выполненным обеими сторонами — пастухом и деревенской общиной. Пастуха чествовали, как и в день первого выгона скота, одаривая пирогами, яйцами, маслом, домашним сыром. До следующей весны он был свободен. В этой связи показательна русская поговорка: «Коровки с поля — и пастуху воля».

## **Мельник**

Мельник, как и другие «специалисты», труд которых не был земледельческим, имел особое положение в крестьянской общине. Многие причины обусловили мифологические представления о нем, в которых он предстает необычным человеком. Специфическое расположение мельниц, водяных — на реке, пруду или другом водоеме, а ветряных — на высоком месте, но в любом случае — в отдалении от поселения, породило веру в связь мельника с нечистой силой: духами воды и теми, которые заведуют ветрами. Умение мастера совладать с природными стихиями, приводящими в движение мельничный механизм, послужили основой для наделения его в крестьянском сознании магическим знанием сродни колдовскому. Кроме того, особое отношение к мельнику складывалось в связи с причастностью его работы к основному продукту крестьянского труда — хлебу.

От профессиональных знаний и умений мельника зависело не только качество и количество получаемой из зерна муки, но и долговечность работы мельничной постройки. Неслучайно в народе говорили: «Мельник не бездельник, хоть дела нет, а из рук топор нейдет». Секреты в работе мельника относились простыми людьми к области необычного. В связи с этим знаменательны сведения о получении профессионального опыта,

которые содержатся в одном из мифологических рассказов, записанном в селе Новиковка Самарской губернии: умелый местный мельник перенял все свои знания от нерусских мастеров, у которых ему пришлось учиться пять лет. Согласно мифопоэтическому сознанию, «специалисты»-инородцы всегда считались в народе более умелыми, сильными, «знающими».

Крестьяне были уверены, что мельнику в работе помогает нечистая сила, что хозяева водяных мельниц вступают в договор с водяным, а работающие на ветряных мельницах — с лешим или вихрем. В Симбирской губернии даже считали, что мельник продает свою душу водяному и каждую ночь отправляется спать к нему на дно водоема. Договор поддерживался постоянными жертвоприношениями. Обычной жертвой были продукты, связанные с мельничной работой: крошки хлеба, часть муки или зерна из каждого мешка. Остановка механизма мельницы нередко связывалась с несоблюдением мельником своевременного принесения жертвы. Так, в Вятской губернии бытовал рассказ о том, как женское мифологическое существо «шишига» не давала мельнику работать, садясь на мельничную шестерню и останавливая все устройство. Перебои в работе продолжались до тех пор, пока тот не привез табак и не бросил его в пруд для шишиги. По праздникам в качестве жертвоугощения водяному в воду лили водку. В Белоруссии при заморозках под мельничное колесо помещали кусок сала, чтобы водяной не слизывал смазку с мельничного колеса.

Более серьезные и даже страшные жертвы, по поверьям, приносились или бывали обещаны мельником непосредственно при строительстве мельницы, а также ежегодно перед наступающим паводком, грозящим снести плотину, и накануне весеннего запуска мельницы. В этих случаях жертвой служили не только хлеб, но и домашний скот, люди. В Новгородской губернии при постройке мельницы под водяное колесо бросали шило, мыло, голову петуха. В некоторых местностях в основание самой мельницы или под ее порогом нередко зарывали живьем какое-нибудь животное: кошку, собаку, петуха, ворону. При поломке механизма или плотины этих животных бросали в воду для водяного. В Смоленской губернии для этой цели мельники специально держали на мельнице животных черной масти. Если в деревне начинали переводиться кошки или гибнуть лошади, крестьяне связывали это с постройкой мельницы. Они верили, что мельник за сохранность своего строения обещает водяному этих животных.

В крестьянской среде широко бытовали истории и о том, что мельники специально заманивают припозднившихся путников и сталкивают их в

омут или под колесо мельницы. Иначе, по поверьям, может утонуть сам мельник или разрушится его мельница. В Вятской губернии при обещании жертвы нечистой силе, мельник говорил: «Возьми сколь людей, чтоб только мельница стояла». Подобные представления о жертвенных договорах с водяным поддерживали страх односельчан по отношению к мельнику. Иной раз его обвиняли в произошедшей около мельницы гибели людей и животных. Вместе с тем в крестьянской среде признавалась необходимость и неизбежность жертвы при строительстве мельницы, как и любой другой постройки. Распространенной жертвой при возведении мельницы, по мнению крестьян, была часть зерна, которое они привозили для помола. Существовало даже такое понятие, как «поставить мельницу на девятом зерне». Это означало, что девятая часть зерна постоянно будет отдаваться водяному или лешему за помощь в работе.

Если мельник не ладит с водяным, и последний сердится на него, то мельничная плотина всегда будет прорываться. Поломка деталей мелющего механизма приписывалась нечистой силе. Один из крестьян Ярославской губернии рассказывал об этом так:

Раз молот мой дядя на мельнице вдруг слышит он, что один жернов мелет не так, как следует — то попойдет, то остановится. Пошел дядя к жернову, глядит, а на жернове сидит большущий черный кот, и жернов то попойдет, то остановится, словно его задевает что. Подошел дядя ближе, хотел схватить кота, а тот убрался дальше, на другую сторону, дядя туда, а кот опять прочь. Наконец кот вдруг с треском провалился сквозь землю, и жернов пошел ровно и плавно. На другой же день после этого дядя умер. Считалось, что в подобных случаях мельник должен суметь договориться с нечистой силой. Зачастую мельник сам поддерживал слухи о своих отношениях с нечистой и сверхъестественных способностях. Делалось это подчас для личной выгоды. Так, в Вятской губернии полагали, что «знающему» мельнику следует платить большую плату. Вознаграждение за работу мельник получал зерном. В зависимости от местной традиции, репутации мельника, а также обстоятельств клиентов доля за работу могла варьировать от одной десятой до одной третьей с мешка. Больше платили не только мельнику «знающему», но и надежному, тому, который, по мнению крестьян, знал толк в своем деле и был честен с людьми в вопросах соблюдения очередности и оплаты. По поверьям, сила мельника пропадала, если он обсчитывал крестьян или изменял обычаю обслуживать их по очереди. Нарушение этих сложившихся в традиции обязательств могло, по народным представлениям, навлечь на мельника гнев помогающей ему в работе нечистой силы с соответствующими

последствиями: помехи в процессе помола, разрушение механизмов, а также утаскивание в воду самого мельника. Среди ограничительных действий, касающихся мельника, известен был запрет отряхиваться от муки. Его несоблюдение грозило тем, что мельник заболеет лихорадкой и весь «век будет трястись».

Вера в наделенность мельника магическим знанием и его авторитет среди односельчан поддерживались также благодаря его способности определять по виду привезенного зерна колдуна или ведьму, которые «пережали» чужое поле и забрали себе хлеб. В Ярославской губернии считали, что у пережинщика зернышки с одного края обломаны, обкусаны или обожжены. По характеру работы мельничных механизмов знающий мастер мог также указать на то, что у хозяина зерна кем-то был сделан «пережин»: «стал молот, а камень не так ходить. Мельник говорит: «У вас хтось спор забрав с хлеба»». Таким образом, от мнения мельника могла зависеть репутация того или иного жителя деревни.

Обычно, стараясь задобрить нечистую силу, мельник вместе с тем сам мог иметь власть над нею. Для этого ему следовало добыть чародейственную траву, которая называлась «адамова глава», или другую. Согласно рассказу из села Новиковка Самарской губернии, у мельника в подчинении были четыре мельничных беса «морлютки». Крестьяне полагали, что власть над ними дает распускающийся один раз в году цвет «спрыг»-тра-вы, или папоротника, который мельнику удалось добыть накануне Иванова дня «на самой вершине Жегулевских гор». Мор-гулютки не только постоянно помогали мельнику удерживать все четыре мельницы, находившиеся в его ведении, но и пришли на выручку, когда того решили отправить в солдаты: по просьбе своего «хозяина» бесы разрушили барские мельницы, и мельника возвратили к его занятию — поправлять мельничные постройки.

Мельничные бесы, по поверьям, не дают покоя мельнику, оставляя его без сна и требуя все время работы. Избавиться от нечисти можно лишь с помощью трудных даже для нее заданий: считать песок, перемеривать воду в море, пересчитывать пенки в лесах, некоторые из которых рублены с молитвой, что обычно сбивает бесов со счета, и т. п.

Среди мифологических рассказов был распространен сюжет о том, как мельник получает власть над самим водяным, который случайно заскакивает в его лодку в виде рыбы. Мельник набрасывает на водяного крест и отпускает лишь тогда, когда нечистый дает обещание по весне не размывать мельницу.

Мельник, водящийся с нечистыми духами, нередко наделялся статусом



колдуна. В русских заговорах, в частности, мельник и мельничиха упоминаются в ряду колдунов и других опасных и вредоносных персонажей. Наряду с представителями других неземледельческих специальностей, которые, согласно традиционным представлениям, знают с нечистой силой, мельник в народной христианской культуре мог определяться как грешник. Так, на одной иконе XVIII века мельник с другими персонажами-грешниками изображен в аду, где все танцуют под музыку скрипача. В приведенном выше рассказе о мастере с помощниками-моргулютками сообщается, что во время добывания волшебной травы, дающей власть над мельничными бесами, мельнику был представлен ад, где мучаются грешники и где он приготовил место и себе: «Ужас как там маются, а мне хуже всех». В некоторых мифологических рассказах повествуется о страшной, как у колдуна, смерти мельника, что объясняется его греховными отношениями с нечистой силой:

Не очень давно еще жил на одной деревне богатый человек. Имел он водяную мельницу. <...> Но вот, пришло ему время помирать. Он и говорит работнику: «Закладывай тройку лошадей и вези меня на мельницу: я буду сегодня ночью умирать».

Работник увез хозяина. А когда поехал домой, то подумал: «Почему же хозяин знает, что он сегодня умрет?» — Остановил лошадей и пошел обратно на мельницу. Приходит и тихонько смотрит в окно. И что же? Сидит его хозяин и горько плачет. Открывается подпольная западня, и выходят оттуда дьяволы. И содрали с него кожу, а мясо съели. Потом один дьявол влез в его кожу и остался там. В Вятской и Самарской губерниях верили, что мельник, заключивший договор с водяным, на сорок дней после своей смерти становится еретиком — ходячим покойником, опасным и вредоносным для людей. С другой стороны, фольклорные тексты, в частности загадка, указывают и на противоположную оценку деятельности мельника и его вознаграждения за нее по смерти:

Коптил, коптил,  
Много лет коптил,  
Много душ кормил,  
Много спасенья залучил  
(Мельник).

Мельник-хозяин, владевший мельницей, был, как правило, зажиточным человеком, что определяло его высокий социальный статус в

рамках деревенского общества. Народные загадки о мельнице зачастую рисуют ее работу через отрицание видов крестьянского труда, но при этом как чрезвычайно прибыльную:

Стоит кулик на болоте,  
Не жнет, не молотит,  
Только денежки колотит  
(Мельница).

Специфика достижения мельником достатка отражена в русской поговорке: «Не ворует мельник, а люди сами носят». Вместе с тем, состоятельность даже самого работающего мельника в значительной мере зависела от природных стихий, о чем свидетельствуют пословица: «Богат мельник шумом!» — и загадки о мельнике: «Есть вода — пью винцо, / Вода убежит — винцо улетит», «Какие люди питаются ветром и водой?» (Мельник). Крестьяне считали, что зависть к богатству мельника могла послужить причиной нарушения мельничной плотины. Завистнику стоило лишь бросить в воду около мельницы какой-либо предмет, который, согласно традиционным представлениям, был опасен для мельничного хозяйства. К таковым относились, например, свиное рыло, овечья кость, наполненная ртутью, и некоторые другие предметы.

Разнообразные и подчас противоречивые представления о мельнике-специалисте в традиционной культуре в значительной степени обуславливались особенностями его труда, в том числе и местом работы. Известны загадки, в которых очевидно самое уважительное отношение к мельничной постройке: «Весь мир кормит, сама голодна» (Мельница). Мельница сочетала в себе и культурное, и природное начала: с помощью этого сооружения происходило превращение одного вещества в другое, причем для осуществления этого процесса использовались силы природных стихий. Несмотря на изображение мельницы в загадках как подательницы пищи — она «весь мир кормит», — а соответственно и жизни, в народном сознании она воспринималась, прежде всего, как «нечистое» место, что объяснялось ее и пространственной закрепленностью в отдалении от жилого пространства и постоянным шумом при работе. Согласно украинскому преданию, мельница вообще была придумана чертом, хотя ему не удалось установить жернов, так как крылья постройки имели форму креста. Место близ мельницы считалось небезопасным. В народе говорили: «Со всякой новой мельницы водяной

подать возьмет», то есть утопит человека. Восприятие мельницы, не только водяной, но и ветряной, как опасного объекта отразилось в традиционной загадке: «На горе-горище стоит беленище, в этом беленище деготь и ле-готь и смерть недалеко» (Ветряная мельница).

На мельницах, особенно старых, заброшенных, по народным верованиям, живут мифологические существа, о присутствии которых можно узнать по шуму и музыке. Это, прежде всего, водяной, или мельничный, а также русалки, которые любят мыть или расчесывать свои волосы, сидя на столбах разрушенной постройки или на рабочем колесе, черти, мелкие бесы «ичетики», женский дух «шишига». Верным знаком пребывания таких персонажей на водяной мельнице являются неожиданная остановка ее работы или, напротив, внезапный запуск механизма.

По поверьям, около плотин водяных мельниц водилось много рыбы. Вместе с тем, рыбачить здесь опасались, полагая, что в виде налима или щуки можно вытащить самого водяного, а то и он сам может откусить палец или утянуть рыбака на дно. Верили также, что как ни лови у плотины, ничего не поймает, поскольку водяной из вредности отведет рыбу. Кроме того, он еще и рассердится: сорвет плотину, сломает мельничное колесо и т. д. Поэтому рыбную ловлю близ мельницы устраивали только с разрешения мельника — посредника между людьми и мифологическими персонажами, а водяному при этом приносилась жертва в виде табака или водки.

С мельницей как опасным пространственным объектом были связаны некоторые принятые в традиции запреты. Так, на мельнице запрещено было ругаться и брать что-либо без спроса. Жители Архангельской губернии во время пребывания на воде старались никогда не упоминать об этом сооружении, иначе, по местным поверьям, можно накликать бурю. В Заонежье при запуске мельницы к ней уважительно обращались за разрешением на работу. В Вятской губернии было известно закрепленное за определенной календарной датой почитание мельниц-«шумих»: в девятую пятницу после Пасхи совершался ритуал, называемый в народе «шумному богу молиться». На месте, где прежде стояла мельница, никогда не ставили жилой дом, так как, по поверьям, здесь не станет вестись скот. Да и остатки от мельницы никогда не использовали в качестве материала для построек, за исключением свинарников, поскольку мельничные бесы боятся свиней.

Отличительная особенность работы мельницы — постоянный шум — легла в основу соотнесения ее образа в мифопоэтической речи и текстах с понятием безмерного говорения — болтливостью. Иногда мельничный

шум изображается в фольклоре через образ нерусской, то есть необычной речи. Например, в загадке:

Тыло-тыло, мотвило,  
По-немецки говорило  
По-французски лепетало,  
В поднебесье улетало  
(Мельница).

В этой связи показательно, что о болтливом человеке до сих пор в народе говорят, что он «мелет языком», и называют его «пустомелей». Соотнесение языка болтливого человека с мельницей нередко встречается и в пословицах: «Язык — безоброчная мельница», «Язык — жернов, мелет, что на него ни попало».

Если место работы скорее бросало тень на образ мельника, в традиционной культуре способствовало восприятию его как опасного персонажа, то продукт его труда — мука, напротив, обеспечивал высокий статус этого специалиста в рамках мифо-поэтических представлений. Ведь мука в народной традиции воспринималась как символ богатства и плодородия, что нашло отражение во множестве обрядов и поверий. У восточных славян, например, был известен свадебный обычай «бить» новобрачных мучным мешком, это действие было направлено на избежание бесплодия молодых. У русских в северо-восточных районах таким мешком слегка похлопывали только что родившегося теленка, чтобы он выжил, а также обтирали корову или свинью, чтобы отвести от скотины порчу. Родившихся слабыми детей сквозь мучной мешок протаскивали. О продуцирующей силе муки свидетельствует бытовавший в Заонежье запрет на Русальной неделе просеивать ее через сито прямо в дежу: по народным поверьям, это могло привести к чрезмерной рождаемости детей в семье.

В древних представлениях, характерных для всех славянских народов, мука осмыслялась как первоэлемент, из которого был сотворен человек. Неслучайно до сих пор существует выражение — «сделаны из одного теста». Мотив творения человека из муки сохранился в детской дразнилке «Тили-тили тесто, жених и невеста». Сама технология изготовления муки, основанная на принципе вращения, по всей видимости, воспринималась в народном сознании как операционный прием, соотносимый с актом творения. Неслучайно в святочное время, когда, по народным представлениям, происходило формирование мира вновь, существовал

запрет на осуществление человеком любых трудовых действий, основанных на этом и подобных операционных приемах — прядение, витье веревок, тканье, плетение лаптей, гнутье изгородей, взбивание масла, помол муки, — близких космогоническому процессу. Эти действия возможны были только в инсценированном виде в рамках игр ряженных в Святки. Действительно, в некоторых местных традициях были известны святочные игры «в мельника», «смазывать мельницу», имеющие ярко выраженную эротическую символику — девкам задирали палкой подошвы, а мельницу изображал старик, на обнаженный зад которого клали решето, — что соотносится с идеей творения. Жизнеутверждающий характер имела и распространенная кое-где у русских святочная игра, в которой ряженный мельник мог «перемолоть» старика на молодого.

## **Кузнец**

Одна из древних, профессия кузнеца была чрезвычайно важной в деревне. Практически каждый крестьянин не раз в году обращался в кузницу для починки сельскохозяйственного инвентаря, изготовления каких-либо предметов или утвари из металла, а также для подковывания лошадей. Но, несмотря на свой сугубо утилитарный характер, кузнечное ремесло в народном сознании было овеяно тайнами и наделялось совершенно необычными свойствами. Это отношение к кузнечеству сложилось в давние времена и объясняется тем, что оно воспринималось как высшее умение, искусство, связанное с преобразованием такого непростого материала, как металл.

В мифологических представлениях обработка железа и создание оформленных предметов из него, наряду с некоторыми технологическими процессами в других областях человеческой деятельности — типа выпекания хлеба, тканья полотна, изготовления горшков и подобного, — соотносится с актом творения мира и преобразования его из хаотического состояния в космическое, то есть упорядоченное. Преобразовательная сущность кузнечества оказывается, согласно мифологическому мышлению, одной из черт, определяющих божественное начало этого ремесла. Не случайно в мифопоэтических текстах прослеживается даже причастность кузнечества к созданию ландшафтных объектов. Эта идея реализуется, в частности, в восточнославянских преданиях этиологического характера о возникновении рек и Змиевых валов — древних укреплений в Северном Поднепровье. Так, согласно украинскому преданию, Бог послал на землю

чудовищного змея, который стал требовать здесь принесения ему в жертву людей. Когда пришел черед царевича, тот, читая молитву, бежал от змея и укрылся в кузнице, где в это время святые Борис и Глеб выковывали для людей первый плуг. Змей вышиб языком дверь кузницы, но святые успели ухватить его раскаленными клещами за язык и запрягли в плуг. Этим плугом они провели борозду, которая и получила название Змеиного вала. Другой вариант этого предания рассказывает о Божьем ковале Кузьме-Демьяне, который заставил Змея подобным же образом пропахать землю до самого Черного моря, после чего дал ему выпить полморя воды, и тот лопнул, превратившись во множество мелких змей.

В народной среде кузнечное дело воспринималось как магическое действие: оно было связано со стихией огня, с умением использовать ее силу при обработке одного из самых твердых материалов, а также со способностью придать металлу большую, чем природная, крепость путем закаливания в воде. Сам кузнец в крестьянском сознании наделялся необычной силой. Предполагалось, что он владеет тайными знаниями, не доступными простому человеку. Представления о мастерстве и особом знании кузнеца отразились в народной пословице: «Не кует железа молот, а кует кузнец».



Борис и Глеб на конях (вторая половина XIV в.).

Секреты кузнечного дела были связаны с термической обработкой металла, с испытанием металлических изделий на излом и другими технологическими процессами. Обычно знание ремесла передавалось по наследству, но, в связи с необходимостью, продиктованной спецификой кузнечного труда, мастер мог брать в подмастерья подростков и со стороны. Основные профессиональные приемы осваивались непосредственно во время работы, при наблюдении за старшим и следовании его указаниям. Вместе с тем, согласно рассказам кузнецов, ученик получал не только технические умения, но в какой-то момент во время работы ему вдруг открывалось и магическое знание. При этом оно исходило не из наставлений мастера; нередко подмастерье сам не понимал, каким образом

знание входило в его сознание. В попытках объяснить этот феномен мотив получения магического знания приобретает мифологическое звучание через образ какого-либо видения или голоса. Так, один ярославский кузнец следующим образом передавал рассказ своего отца об этом: «У меня отец кузнец был, только начал работать в кузнице. Топор ковали, а никак не получалось. Тут-то и услышал голоса, дескать, один одного и спрашивает: «Ковали?» — «Ковали». — «А в песок совали?» — «Совали». Вышел — никого нет. А кто подсказывал, не знаю. И дошло до него, что надо в песок совать! Вот работаешь, и предьявлением каким-то явится. А выйдешь — никого и нету»





## Фрагмент «Благовещения». Мозаика Софийского Киевского собора

Каждый кузнец, действительно, имел и тщательно оберегал свои профессиональные секреты. Любой мастер без труда мог отличить свою работу от чужой. При этом в отношениях между кузнецами прослеживались четко установленные этические нормы, не позволяющие, в частности, переманивать клиентов. Когда в кузницу приходил новый посетитель, мастер, увидев чужую работу, по негласному обычаю отправлял пришельца к тому, кто его обслуживал раньше.

Простые люди были уверены, что у кузнецов есть и специальные заклинания. Однако и сам кузнец, помимо использования иррациональных приемов и профессионального чутья, должен был владеть силой и быть ловким. Неслучайно в народных говорах, например в тверском, «ковалем» называли бывалого, ловкого, опытного человека вообще. О силе же кузнечных дел мастера в шутку говорили: «У кузнеца рука легка? Была бы шея крепка!»

В традиционном сознании образ кузнеца и кузнечный труд были мифологизированы. Об этом свидетельствуют сохранившиеся в фольклорных произведениях — сказках, обрядовых песнях и приговорах, заговорах — мотивы перековывания кузнецом грубого голоса в тонкий, старого человека на молодого, а также выковывания брачных уз, судьбы или жизни вообще. У украинцев, например, повивальная бабка, обмывая новорожденного сразу после появления его на свет, приговаривала: «Спасибо, тебе, коваль, что ты нам дитину сковал». Мифологизированная картина возникновения жизни под ударами кузнечного молота изображается в сказке, где обычно фигурируют волшебные кузнецы: «Сорок кузнецов, как ударят сорок раз — и родятся тотчас сорок военных солдат, вооружены и на бой готовы». Функцией этих кузнецов является создание необычной воинской силы, защищающей сказочное государство от «чужих». Продуцирующая символика кузнеца отразилась и в русской поговорке о рождении детей: «Был бы коваль да ковалиха, будет и этого лиха!» В этом плане показательны также, что в народных говорах слово «ковач» применялось для обозначения самца любого животного. Связь образа кузнеца с эротической символикой, а соответственно и с идеей жизни обнаруживается в устойчивой для святочной традиции ряженья игре «в подковывание девок» «кузнецами». В связи с этим примечательно, что народное выражение «подковать девку» означает «вступить во внебрачную связь».

В фольклоре овладение кузнечным мастерством подчас осмысливается как необходимость для воплощения в жизнь судьбы «настоящего» героя. Так, в волшебных сказках встречается мифологический образ мужичка с ноготок с бородой с локоть, который насильно заставляет молодых героев «молотовничать», то есть учиться кузнечному ремеслу. Этот мотив в сказке, по-видимому, связан с архаическими обрядами переходного характера, санкционирующими повышение социовозрастного статуса индивида. Научение же сказочного героя искусству «молотовни-чания» дает ему возможность проникнуть в тридевятое царство, где не дозволено быть простому человеку, и познать то, что неизвестно никому. Сказка о Лихе одноглазом рассказывает о любопытном кузнеце, который, благодаря хитрости и своему мастерству, оказывается способен победить персонифицированный образ Горя, пожирающего, как и Смерть, людей, и тем самым спасти свою жизнь:

Кузнец и портной шли, шли, зашли в лес, в густый, темный, <...> видят: изба стоит большая. Ночь; некуда идти. «Сём, — говорят, — зайдем в эту избу». Вошли; никого там нету, пусто, нехорошо. Сели себе и сидят. Вот и идет высокая женщина, худощавая, кривая, одноокая. «А! — говорит. — У меня гости. Здравствуйтесь. <...> Ну, хорошо; будет что поужинать мне». Они перепугались. Вот она пошла, берем дров большое принесла, <...> поклала в печку, затопила. Подошла к ним, взяла одного, портного, и зарезала, посадила в печку и убрала.

Кузнец сидит и думает: что делать, как быть? Она взяла — поужинала. Кузнец смотрит в печку и говорит: «Бабушка, я кузнец». — «Что умеешь делать-ковать?» — «Да я все умею». — «Скуй мне глаз». — «Хорошо, — говорит, — да есть ли у тебя веревка? Надо тебя связать, а то ты не дашься; я бы тебе вковал глаз». <...> Взял он толстую веревку да этою веревкой скрутил ее хорошенько. <...> Вот он взял шило, разжег его, наставил на глаз-то ей на здоровый, взял топор да обухом как вдарит по шилу. В мифологических рассказах кузнец выступает как «знающий», то есть обладающий магическим знанием. Так, согласно поверьям, он мог опознать среди местных жителей ведьму: в народе считали, что черти ездят на «бабах»-ведьмах и подковывают их у кузнецов. Вот в такой-то ситуации кузнец и мог узнать по ноге кого-либо из деревенских женщин. Рассказ кузнеца об этом вполне мог послужить реальному обвинению в колдовстве и привлечь названную женщину к наказанию.

Владение магическими знаниями и силой в крестьянском сознании нередко объяснялись связью кузнеца с демоническими существами. До начала XX века сохранялись представления о том, что кузнец вступал в

особые отношения с нечистой силой — лешим, водяным, чертом. Народная пословица гласит: «Умудряет Бог слепца, а черт кузнеца». Опасная, согласно народным представлениям, сущность самого кузнечного ремесла обнаруживается и на уровне фактов языка. Так, в местных говорах известны слова «ков» и «ковы», означающие соответственно «вредный замысел» и «коварные, злые намерения»; а слова «кознь» и «коварный» произошли от глагола «ковать». Все это объясняет тот факт, что в народе профессия кузнеца приписывалась инородцам и иноверцам, прежде всего цыганам. Демонологизация кузнечного дела объясняется соотнесенностью профессионального орудия труда горна с адским пеклом. Не случайно в одной из русских легенд кузнец называет черта «земляком». Увидев в церкви изображение черта в сцене страшного суда, он «намалевал» себе в кузнице такого же и всякий раз, приходя работать, приветствовал нечистого: «Здорово, земляк!» Это доброжелательное отношение кузнеца к черту обеспечивало благополучие в его работе. Традиционно женщины старались обходить деревенскую кузницу стороной, полагая, что там манит нечистый.

Кузнец и черт — довольно устойчивая пара персонажей в русских сказках, легендах и быличках. Здесь черт выступает в качестве подмастерья кузнеца, попутчика или клиента, которому нужна кузнечная работа. В вологодской сказке рассказывается, например, о деловых отношениях этих персонажей:

Ночью приехал на Кузьму и Демьяна, цорт приехал на ве-шаном цоловеке к кузнецу. «Куй», — говорит. Кузнец посмотрел, а нога-то цоловецьа, сразу и страшился, а цорт говорит: «Куй, куй, паря, не бойся». Подобные рассказы основаны на поверьях, что черти для езды вместо лошадей использовали самоубийц, утопленников, удушенных, умерших от опоя, ведм. В таких повествованиях, как правило, отмечается, что лошадь не дает себя подковать, и не всякий кузнец может с ней справиться. Крестьяне также полагали, что если клиент ушел от кузнеца, не сказав ни слова, не поблагодарив за работу, не расплатившись, то это был не человек, а черт. Истории о невозможности подковать лошадь служили своеобразным оправданием для неудачливого кузнеца: если с лошастью никак не справиться, то утверждали, что она чертова, да и не лошадь вовсе. Однако в народе считали, что настоящий профессионал, который обладает магическим знанием и специальными приемами, должен справиться и с демонической, и с обычной, но норовистой лошастью. Вот одно из описаний необычного мастерства кузнеца:

С приметам кузнецы ковали. Мне дядя рассказывал: «Возил я лошадь

к трем кузнецам. За ногу не могут взять: дикая. Привел к четвертому. Тот говорит:

Ко мне не к первому ведешь?

Нет, к четвертому.

Провел кузнец рукой от головы лошади до ног. И все ноги она дала, не сопротивлялась: знал что-то кузнец. С приметам!» Наряду с благосклонным отношением кузнеца к черту в фольклоре в большей степени представлены мотивы соперничества и противоборства этих двух персонажей. В тамбовском поверье Илья Пророк выступает в роли кузнеца, который кует громовые стрелы и поражает ими чертей: поэтому черти не любят кузнецов, а молния никогда не ударяет в кузницу. Распространенным в фольклоре является мотив «кузнецы бьют молотами плененных чертей». В сказках и мифологических рассказах кузнец нередко обманывает и прогоняет черта. Зная нелюбовь к себе, черт старается с помощью своих необычных умений перехитрить кузнеца и поставить в безвыходное положение на грани смерти, и только при обещании перестать издеваться над ним и относиться к нему с уважением он спасает кузнеца от неминуемой казни. В легендах и сказках черт-подмастерье иногда знает кузнечное дело лучше самого хозяина. Он может выполнять работы, вероятность которых допустима только с точки зрения мифопоэтического сознания: перековывает старых на молодых, калек на здоровых, уродливых на красивых. Вот как это описывается в одном из текстов:

Раз как-то не было хозяина дома, а в кузнице оставался один работник. Видит он — едет мимо старая барыня, высунул голову из дверей и давай кричать: «Эй, господа! Вы пожалуйста сюда; здесь новая работа открывается, старые в молодых переделываются». Барыня сейчас из коляски да в кузницу. <...> «Ну, вот тебе деньги, сделай из меня молодую». Нечистой взял деньги, посылает кучера на деревню: «Ступай, — говорит, — притащи сюда два ушата молока»; а самоё барыню схватил клещами за ноги, бросил в горн и сжег всю дочиста, только одне косточки и остались. Как принесли два ушата с молоком, он вылил их в кадушку, собрал все косточки и побросал в молоко. Глядь — минуты через три выходит из молока барыня, да молодая, да красивая! Не зная «чертовых» хитростей, кузнец попытался «перековать» старого барина, но от того остались только обгорелые косточки. Тут-то работник и пришел на помощь хозяину, потребовав, однако, с кузнеца клятву не бить черта молотом и «держаться честь» к нему. В другом варианте этого сюжета черт под видом цыгана нанимается к кузнецу и показывает невиданное мастерство: сковывает ногу хромоту атаману, перековывает калек в здоровых,

безобразных в красавцев. Он оказывается отменным подмастерьем — десять против него не сработают. А сам кузнец-хозяин только смотрит и деньги за работу пересчитывает. Сказка тем не менее завершается тем, что кузнец после помощи «цыгана» в переделывании дряхлого старика в молодца швыряет изображение нечистого в огонь: «...с той поры черт почернел еще хуже, и любимым местом его стали кузнечные трубы».

Постоянная надобность крестьян в кузнечной работе, отразившаяся в поговорке: «Кузнецу, что козлу, везде огород», а также хорошая оплата за труд обусловили представление о зажиточности кузнецов. Статус кузнеца как богатого человека запечатлен в русских поговорках: «У кузнеца, что стукнул, то гривна», «Муж кузнец, жена барыня». В подблюдных песнях образ кузнеца символизирует богатого жениха:

Идет кузнец из Питера,  
Одна пола — во сто рублей,  
Другая пола — во тысячу,  
Самому кузнецу — и цены нет.

При рассмотрении образа кузнеца нельзя не обратить внимания на мифологические характеристики материала, с которым связана кузнечная работа. Железо — один металлов, который в традиционной культуре издревле наделяется не только положительными свойствами, но и высоким сакральным статусом. Этот металл является одним из универсальных оберегов, что объясняется его прочностью, твердостью, долговечностью, связью с огнем. Железные предметы часто применяют в качестве оберега людей, находящихся в переходном состоянии: беременных, рожениц, новорожденных, молодых на свадьбе. Так, чтобы избежать сглаза, беременные носили кусок железа за пазухой. Для предотвращения порчи предметы из железа клали в постель или под кровать роженицы, а также в колыбель новорожденного или под нее. Для этого могли использовать колющие и режущие вещи, имеющиеся в любом крестьянском хозяйстве: иглу, нож, ножницы, топор и подобные. Оберегом от нечистой силы и дурного глаза служили металлические украшения и звенящие бубенчики на некоторых деталях костюма невесты, поддужные колокольчики в упряжи свадебных повозок. В Святки девушки, отправляясь гадать в особенно опасные, согласно народным представлениям, места, обязательно захватывали с собой кочергу, сковороду или сковородник, чтобы защититься от активной в это время нечисти. При обряде опахивания

женщины, составлявшие процессию, с помощью металлической утвари и орудий труда — печных заслонок, сковородок, лезвий кос и других — создавали лязгающие звуки, что должно было, по поверьям, отогнать коровью смерть от деревни. Подчас спасти человека могло не наличие у него металлических вещей, а лишь упоминание о них. Так, на Русском Севере верили, что если человек тонет, чтобы его водяной не затянул в воду совсем, надо вслух перечислять любые известные ему железные предметы. Как обладающие защитной силой предметы из железа часто упоминаются в текстах заговоров: это «высокие железные тыны», «крепкие замки» и подобные.

Соответственно признакам крепости, прочности, долговечности железо в традиционной культуре считалось символом здоровья; не случайно существует метафорическое выражение «железное здоровье». В связи с этим железо, как и другие металлы, широко использовалось в лечебной практике.

С другой стороны, из-за признаков холодности, неподвижности железо в мифопоэтическом сознании противопоставлялось живой природе и воспринималось как элемент «мертвого мира». Поэтому в народных представлениях оно нередко выступает как атрибут нечистой силы. Согласно севернорусским верованиям, атрибутом русалок являются железные крюки, которые они держат в руках; у полудениц — сковороды, у лешачихи — железный гребень, у шуликунов — железные колпаки и палки с крюками. Иногда даже образы мифологических существ и мифологизированных персонажей в народном воображении наделяются железными частями тела: у колдунов и чертей — зубы, у полесских русалок — груди. Представления о потустороннем происхождении железа связаны, кроме того, с добычей железа из-под земли, а также с полудемоническим статусом кузнеца, превращающего бесформенный металл в предметы человеческого быта.

Покровителями кузнецов и кузнечного ремесла в народной традиции считались святые Косма и Дамиан. Ко дню их памяти — 1/14 ноября — мастера кузнечного дела обычно выполняли обет-ные работы, а вырученные деньги раздавали нищим или покупали на них свечи, чтобы поставить к иконе своих святых покровителей. Сам день Кузьмы и Демьяна, как полагали в народе, был опасным для кузнецов. В этот день они никогда не работали. Неслучайно в приведенной выше вологодской сказке клиентом, приехавшим к кузнецу в ночь на Кузьму и Демьяна, оказывается черт, а его «лошадь» — «вешаным цоловеком». В народном календаре день памяти этих святых воспринимался как начало зимы и

связывался с наступлением холодов и установлением санного пути. Отсюда многочисленные пословицы, относящиеся к этому дню: «Козьма и Демьян с гвоздем», «Козьма-Демьян с мостом», «Козьма-Демьян подмостят» и другие. Все эти пословицы изображают святых как особых кузнецов, работающих не в рамках кузницы, а в природном пространстве.

После празднования Кузьминок, посвященных Кузьме и Демьяну, для кузнецов наступала жаркая пора работы, связанной с приведением в порядок орудий труда после уборочного сезона, а также с подковыванием лошадей и ремонтом средств передвижения, предназначенных для зимнего периода.

## **Гончар**

Гончарство — одна из самых древних специальностей, обслуживающих не только быт, но и обрядовую сферу жизни крестьян. В местных традициях гончара называли также «горшеней» и «горшечником» по названию одного из основных изделий ремесла — горшка, «глинником» — по главному материалу ремесла. Само слово «гончар» произошло от древнерусского «гърньчар», восходящего к названию горшка — «гърньць», которое, в свою очередь, образовалось от «гърнь», означающего профессиональное орудие труда — горн.

Гончар, как и представители других архаических профессий — кузнец, мельник, пастух, — в мифопоэтическом сознании занимает особое место. Известно, что в народной среде существовало представление о гончаре как ремесленнике, наделенном божественной природой: он лепит горшки, подобно тому как во времена первотворения Бог создал из земли человека.

Гончарное ремесло, как и кузнечное, основано на использовании мощнейшей стихии — огня — и на умении управлять ею. Поэтому в народных представлениях гончару, как и кузнецу, приписывались владение необычным знанием и магической силой. Некоторые факты традиционной культуры указывают на бытование в народной среде представления о гончарах как распорядителях адского пламени. Так, о соотношении гончарной печи с преисподней, пеклом ада свидетельствует русская пословица-шутка: «Быть тебе в раю, где горшки обжигают!» Иногда это соотношение находит отражение в конкретных явлениях той или иной местной традиции. Например, в селе Богородском Горбатовского уезда Нижегородской губернии, где гончары жили в отдаленном конце поселения, носящем название Вадского, местные жители в насмешку

называли это место Адским концом, намекая на средоточие здесь печей горшечников.

Общеизвестно, что обжигательная печь и место рядом с ней, откуда гончар регулировал процесс термообработки своих изделий, устраивались ниже уровня земли. Профессиональная привязка гончара к подземному пространству, а также использование стихии огня в этом ремесле обусловили традиционные представления о связи гончарства с миром мертвых. Это отразилось, например, в таком языковом явлении, как замена конкретного слова «умер» описательным выражением, в котором соединяются мотив работы гончара и топоним, имеющий звуковую форму, близкую слову «могила». Так, костромские крестьяне об умершем человеке говорили: «В Могилевской губернии горшки обжигает». Идея соотнесения гончарства с потусторонним миром воплощается также в мифологических рассказах и сказках, где герой-горшечник встречается с ходячими покойниками и побеждает их. Сам гончар осмыслялся в народном сознании как посредник между мирами.

Профессия гончара требовала значительных познаний в области преобразования различных природных веществ и четких представлений о специфических химических процессах, что далеко не всегда было доступно крестьянскому сознанию. Крестьяне видели, как правило, только результат работы гончара — керамическую утварь. Даже при пристальном слежении за действиями гончара и их последовательностью у наблюдателя всегда существовала уверенность в наличии особых секретов ремесла. В народе считали, что в посуде гончара, не владеющего профессиональными тайнами, не будет получаться хорошая сметана или не смогут храниться продукты.

Действительно, изготовление гончарных изделий обставлялось множеством правил и запретов, которые были неизвестны обычным людям. Знающий гончар отправлялся за водой для изготовления посуды только в субботу, до восхода солнца. Придя к источнику, он говорил: «Я пришел по воду, делать кувшины для сыра, для сметаны, для масла». Возвратившись домой, мастер тут же заливал глину водой и начинал ее месить. Традицией предписывалось начальные этапы обработки материала совершать только до восхода солнца, иначе, по поверьям, посуда не будет удачной. При формовке каждого сосуда следовало сказать вслух, для какой цели он делается: для сметаны ли, для масла ли, для чего-либо еще. Во многих славянских традициях гончары в конце дня, завершая работу, чертили на оставшемся на гончарном круге куске глины крест, чтобы нечистая сила не вращала круг ночью. Клейма в виде крестов на днищах горшков известны



из археологических находок. К особым знаниям гончара относилось умение чувствовать качество материала и придавать ему форму, правильно расставлять многочисленные изделия в горне и регулировать температуру обжига. Отсутствие знаний и профессионального чутья могли на любом этапе работы свести усилия ремесленника на нет. Изделия могли получиться некрасивыми, непрочными, пойти трещинами, разбиться вовсе или просто оказаться неудачными уже при использовании в хозяйстве.

Некоторым видам молочной посуды, в зависимости от времени ее изготовления, получения в результате обжига специфической формы и использования мастером особого материала, приписывались магические свойства. Так, в Подольской губернии ценилась посуда, которая изготавливалась в полнолуние: по поверьям, в ней получалась хорошая сметана. Удачными считались кувшины «с пупом», то есть с небольшим возвышением внутри на днище: крестьяне полагали, что они хороши для молока. Необычными качествами, согласно поверьям, наделялись сосуды, которые были слеплены из остатков глины, снятых гончаром с пальцев. Магическими свойствами обладали также кувшины, специально сделанные для ведьм, которые «отбирали» молоко у чужих коров. На Черниговщине особыми считались кувшины, изготовленные в субботу на первой неделе Великого поста во время, когда шла церковная служба. Эти кувшины гончар помечал орнаментом в виде креста, и женщины стремились приобрести именно такие сосуды, так как верили, что только в них сливки могут отстояться на высоту целого горлышка.

Купля-продажа гончарных изделий, как и технологические процессы их создания, сопровождалась обрядовыми действиями, направленными на программирование удачного использования покупки в хозяйстве. Так, на Гомельщине крестьяне, приобретая кувшин, клали в него сено или солому с воза горшечника. Это делали для того, чтобы в сосуде хорошо отстаивалась сметана. В некоторых местах в Полесье гончар сам, продавая посуду, клал в горшки немного сена, объясняя, что содержимое в них никогда не будет убывать. На Житомирщине, покупая горшок, брали его не снаружи, а запуская руку внутрь: тогда, по мнению крестьян, в сосуде всегда будет много сметаны. При покупке старались выбрать горшок, который при постукивании об него давал тонкий, звонкий звук: считали, что в таком сосуде будет вкусно все сваренное.

В традиционной культуре широко бытовали представления о существовании взаимоотношений гончаров и нечистой силы. Формированию этих представлений могли способствовать многие особенности, отличающие гончарное ремесло. Это и связанная с

расположением обжигательной печи привязка гончара к подземному пространству, и временные рамки работы, захватывающие ночь, когда, как известно, особенно активна нечистая сила. Так, цикл обжига посуды продолжался, как минимум, 1215 часов, а по мере необходимости, в зависимости от качества глины, он мог длиться 24–48 часов. При этом гончару нужно было постоянно, через определенные промежутки времени проверять температуру в горне. Все это располагало к мысли о причастности нечисти к работе гончара. В связи с этим показательно, что у украинцев богатство горшечника приписывалось помощи нечистой силы: о гончарном мастере говорили, что на него работает черт. Известна и русская сказка о том, как черт нанялся помощником к гончару. Вот как в ней описывается работа нечистого: Вот порядились, ударили по рукам и поехали вместе. Приезжают домой, работник и говорит: «Ну, хозяин, приготовь сорок возов глины, завтра я за работу примусь!» Хозяин приготовил сорок возов глины; а работник-то был сам нечистый, и наказывает он горшечнику: «Я стану по ночам работать, а ты ко мне в сарай не ходи!» — «Отчего так?» — «Ну да уж так! Придешь — беды наживешь!» Наступила темная ночь; как раз в двенадцать часов закричал нечистый громким голосом, и собралось к нему чертенят видимо-невидимо, начали горшки лепить, пошел гром, стук, хохот по всему двору. Хозяин не вытерпел: «Дай пойду — посмотрю!» Приходит к сараю, заглянул в щелочку — сидят черти на корточках да горшки лепят; только один хромой не работает, по сторонам смотрит, увидал хозяина, схватил ком глины да как пустит — и попал ему прямо в глаз! Окривел хозяин на один глаз и вернулся в избу, а в сарае-то гам да хохот пуще прежнего!

Наутро говорит работник: «Эй, хозяин! Ступай горшки считать, сколько за одну ночь наработано». Хозяин сосчитал — сорок тысяч наработано. «Ну, теперь готовь мне десять сажень дров; в эту ночь стану обжигать горшки». Ровно в полночь опять закричал нечистый громким голосом; сбежались к нему со всех концов чертенята, перебили все горшки, покидали черепа в печь и давай обжигать. А хозяин закрестил щелочку и смотрит. «Ну, — думает, — пропала работа!» На другой день зовет его работник: «Погляди, хорошо ли сделал?» Хозяин приходит, смотрит — все сорок тысяч горшков стоят целы, один одного лучше! На третью ночь созвал нечистый чертенят, раскрасил горшки разными цветами и все до последнего на один воз уклал.

Дождлся хозяин базарного дня и повез горшки в город на продажу; а нечистый приказал своим чертенятам бегать по всем домам, по всем улицам да народ скликать — горшки покупать. Сейчас повалил народ на

базар: обступили со всех сторон горшечника и в полчаса весь товар разобрали. Приехал мужик домой и полон мешок денег привез. «Ну, — говорит ему нечистый, — давай барыши делить». Поделили пополам. Черт взял свою часть, распрощался с хозяином и пропал. Через неделю поехал мужик с горшками в город; сколько ни стоял он на базаре, никто не покупает; все обходят его мимо, да еще всячески ругают: «Знаем мы твои горшки, старый хрен! С виду казасты, а нальешь воды — сейчас и развалятся! Нет, брат, теперь не надуешь!»

В мифологических рассказах гончар бывает связан отношениями не только с нечистой силой, но и с колдунами и мертвецами. Так, в харьковской быличке рассказывается о том, как гончар встречается с умершим колдуном, сам обучается колдовству, превращает в волков участников свадебного поезда и в конце концов сам оказывается побежден другим колдуном. Известны также рассказы о том, что гончар напускает порчу на женщину, укравшую у него горшки.

Красть посуду у гончара считалось большим грехом. Так, в Полесье широко бытовали рассказы, истолковывающие запрет на такое воровство. Согласно местным представлениям, при нарушении запрета на том свете придется просить у гончара забрать горшок обратно, но он не возьмет и скажет: «Грызи сама его замес хлеба!» Существовали и другие варианты объяснения запрета: если украсть у гончара горшок, то, когда умрешь, глаза накроют черепком, или придется на том свете пролезать сквозь сворованный горшок, или носить там его вечно привязанным к поясу.

В народных поверьях магическая сила, приписываемая гончару, могла восприниматься и как отрицательная и как положительная. В Воронежской губернии, например, считали, что если горшечник проедет по улице с горшками, то местных девушек никто не будет брать замуж. В Белоруссии же, в районе Бреста, напротив, появление гончара в деревне на Святки приветствовалось, так как сулило замужество многим девушкам. То же поверье, только относящееся к дню Покрова, бытовало и на Черниговщине. В Витебской губернии, когда в село заезжал гончар, девушки гадали: они подкладывали в его повозку с горшками лапоть с правой ноги и смотрели, куда она направится. Полагали, что именно с той стороны следует ждать сватов. В некоторых местах в Полесье появление горшечника в селе использовали для защитных целей. Женщины подсовывали ему в воз деталь ткацкого стана — нит, полагая, что волки перестанут бродить вокруг поселения. Туда же незаметно клали и какую-нибудь вещь человека, страдающего лихорадкой, чтобы горшечник «завез лихорадку за границу».

Продукция гончарного ремесла была чрезвычайно многообразна и применялась в разных сферах крестьянского быта. Это различная утварь для хранения продуктов, готовки и подачи пищи на стол: кринки, кувшины — для молока, сметаны, сливок; корчаги — для воды; емкости для хранения масла и других продуктов; сковороды и горшки для варки и жарки, всевозможные миски и тарелки для еды, квасники и прочие сосуды для напитков. Гончарами же изготавливались кирпичи и изразцы для кладки и облицовки печей. И наконец, мастера этого ремесла находили возможность создавать из остатков материала просто игрушки и свистульки на радость детям.

Одним из наиболее мифологизированных предметов гончарного производства издавна являлся горшок. В мифопоэтическом сознании этот предмет домашней утвари связывался с символикой печи, очага, земли; в рамках ритуальной практики он осмыслился как вместилище души и духов. Так, у русских и белорусов при новоселье горшок использовали для того, чтобы перевезти домового на новое место: «жар» из печи в старом доме собирали в горшок и, перенося его в новую избу, приглашали «домового дедушку». Здесь угли высыпали в новую печь, а горшок разбивали и ночью закапывали черепки под передним углом. Соотнесение горшка с жилым пространством нашло отражение в русской загадке: «Плотники без топоров срубили горенку без углов» (Горшок).

Разнообразные манипуляции с горшком широко были распространены в обрядах, сопровождавших переломные моменты жизни человека: рождение, свадьбу, похороны. Это, прежде всего, обряд битья горшка, символизирующий обретение человеком нового статуса и знаменующий начало следующего этапа жизни, даже если речь идет о погребальной обрядности.

Использование горшка в похоронных ритуалах восходит к глубокой древности. Так, в «Повести временных лет» сообщается, что родимичи, вятичи и северяне сжигали своих мертвецов «и посемь собравше кости вложашу в сосудину малу, и поставляху на столпе на путех». Отголосками древнего восточнославянского обряда исследователи считают такие действия, как помещение в гроб сосуда с пищей, битие горшка при выносе покойника из дома и в других ситуациях похоронно-поминальной обрядности, оставление перевернутого горшка на могиле. На Смоленщине, например, когда гроб с покойником везли в церковь, то на перекрестках стелили солому и ставили там старый горшок, чтобы, увидев его, люди поминали умершего. Во Владимирской губернии для обмывания покойника использовали новый горшок, а если умирал «озорной» мужик, то брали

горшок, обвитый берестой, называемый здесь «молостов». В случае, когда умирал хозяин дома, то горшок, из которого его обмывали, закапывали под красным углом, «чтобы не переводился домовый»; если же умирал простой домочадец, сосуд после обмывания относили на границу поля, «чтобы покойник не являлся и не стращал». Из приведенных обычаев очевидно, что в сознании крестьян горшок соотносился с человеком вообще, а подчас — с конкретным индивидуумом. В связи с этим показательно традиционное восприятие горшка через антропоморфные признаки, то есть через черты, свойственные человеку. Это восприятие нашло отражение на уровне названий частей горшка: горло, носик, ручка, черепок. Через обозначение этапов и особенностей жизни человека горшок загадывается в многочисленных загадках, например: «Не родился, а взят от земли, как Адам; принял крещение огненное, на одоление вод; питал голодных, надселя трудяся, под руками баушки повитухи снова свет увидел; жил на покое до другой смерти, и кости его выкинули на распутье». Или:

    Был я на копанце, был я на хлопанце,  
    Был на пожаре, был на базаре,  
    Молод был — людей кормил,  
    Стар стал — пеленаться стал,  
    Умер — мои кости негодящие бросили в ямку,  
    и собаки не гложут.

Горшки широко употреблялись в лечебной практике: знахарь накидывал их на живот больного, бабка-повитуха зачастую таким же образом «правила» роженицу. Не случайно у русских сложилась пословица: «Горшок на живот — все заживет». С горшком в печи связывалась также примета, предсказывающая погоду: в народе верили, что горшки легко перекипают через край к ненастью.

Не только горшку, но и другим изделиям гончара приписывалась магическая сила. В Полесье, на Гомельщине, несмотря на существовавший запрет, у гончара специально воровали посуду и били ее или бросали в колодец, когда хотели вызвать дождь. С этой же целью глиняную посуду вообще вешали на забор или на кол. А если дождь был слишком сильным, хозяйке кричали с улицы, чтобы она сняла горшок с кола. В некоторых местах, напротив, считали, что перевернутая глиняная посуда «закрывает» дождь, и поэтому во время засухи горшки и кувшины, висящие на заборе, специально разбивали. У приехавшего в село гончара иногда посуду крали

и девушки: они били горшок на улице, чтобы поскорее выйти замуж, а не сидеть, «как горшки», в девках. В Киевской губернии для мытья девочки воду грели в кувшине, полагая, что у нее стан будет тоненький, как горлышко сосуда.

Нередко горшки использовали и для защиты домашней птицы. Так, в Вятской губернии в Великий четверг, до восхода солнца, хозяйка дома нагишом бежала на огород со старым горшком и переворачивала его на кол, где он оставался в течение всего лета, защищая, согласно поверьям, кур от хищных птиц. Повсеместно у русских отбитое горлышко от кувшина или горшка называлось «куриным богом» и считалось магическим предметом, предохраняющим домашних птиц от любых напастей. Поэтому такой амулет часто помещали в курятнике. Кое-где горшки употребляли и для предохранения человека. Так, на Витебщине при встрече похоронной процессии или после прощания с умершим, вернувшись домой, старались дотронуться до горшка, чтобы смерть касалась его, а не человека.

Гончары, как и многие другие ремесленники, имели в глазах крестьян репутацию пьяниц. Согласно украинской легенде, они, возвращаясь с ярмарки, отобрали у апостола Петра золотые ризы, продали их в селе, а деньги пропили. А вместе с деньгами горшечники пропили и свое счастье, так как Петр проклял их, и они стали обречены на никчемность и пьянство. Потому-то гончар — не хозяин, как считают в народе. Русская сказка, приведенная выше, тоже заканчивается тем, что горшечник, у которого из-за обманных горшков, сработанных нечистым, перестали покупать товар, совсем обеднел, «запил с горя и стал по кабакам валяться».

Вместе с тем гончарство как ремесло пользовалось значительным уважением, что, в частности объяснялось тем, что оно связано с огнем и землей — стихиями, которые в народном сознании осмыслялись как чистые и святые, а потому — почитаемые.

### **Глава 3**

## **ХРИСТИАНСКИЕ СВЯТЫЕ В НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ**

*Пресвятая Богородица. — Николай Чудотворец. —  
Илья Пророк. — Егорий Храбрый. — Власий — скотий  
бог. — Флор и Лавр — лошадиники. — Касьян  
Немилостивый. — Параскева Пятница. — Кузьма и  
Демьян — божьи кузнецы*

Долгое сосуществование у славянских народов языческих верований и христианского вероучения привело к их взаимовлиянию, а подчас и соединению. Христианство, например, восприняло довольно большой ряд слов, понятий, атрибутов и структур обрядовых действий, восходящих к языческой традиции. Так, к дохристианским временам относятся многочисленные славянские слова: «бог», «спас», «святой», «пророк», «молитва», «жертва», «крест», «воскресити», «обряд», «треба» и другие. Современные люди скорее всего соотнесли бы их с христианской культурой. Еще до крещения славянским народам было известно понятие «чудо», а в качестве обрядовых атрибутов широко использовались хлеб, вино, яйцо, сырная пища, тканевые покровы и т. п. Ритуалы молитвы, жертвоприношения, поста также входили в обрядовую практику язычников.

Процесс взаимовлияния языческой и христианской культур обусловил трансформацию образов христианских святых. Они оказались заменителями языческих богов, и соответственно впитали черты языческого происхождения. При этом в народном сознании «уходящие» языческие боги могли ассоциироваться не с одним, а с несколькими христианскими святыми, что обычно объясняется распределением функций высших сил. В связи с этим в народном восприятии подчас обнаруживается пересечение характеристик некоторых святых и представлений о закреплённой за ними роли. Народный календарь внешне подчинен церковному, то есть циклическому празднованию господних и богородичных праздников, а также дней памяти святых и церковных событий. Однако параллельно с христианским годовым циклом продолжала существовать языческая календарная обрядность, связывающаяся порой уже с именами христианских святых. Некоторые обряды такого рода, восходящие к глубокой древности, продолжали совершаться вплоть до середины XIX — начала XX веков. Все это делает народные культы святых важным источником для реконструкции языческих представлений.

Канонические образы святых и их судьбы иногда очень сильно расходятся с народными представлениями о них. Сами святые в фольклорных текстах изображаются подчас ленивыми, завистливыми и даже злыми, то есть наделенными человеческими страстями и характеристиками. В сказках и легендах некоторые из них иногда органично выполняют функцию добрых помощников, а иные — даже роль вредителей по отношению к такому персонажу, как крестьянин.

## Пресвятая Богородица

Богородица в народе была особо почитаема. Вознесенная на небеса, она все же воспринималась близкой к простым людям, их первой заступницей перед Сыном, по-матерински переживающей за всех, утешающей, милосердной, отзывчивой к любому несчастью и облегчающей боль. Постоянными эпитетами Богородицы у православных славян были «Пресвятая», «Пречистая», которые зачастую заменяли ее имя. Богородицу называли в народе также «Владычицей», «царицей неба и земли», «избавительницей от скорбей», «скорой помощницей», «небесной заступницей» и т. д. К ней обращались с заговорами, молитвами и заклинаниями в разных случаях жизни.





Фрагмент «Благовещения». Мозаика Софийского Киевского собора.

Народное почитание Богородицы соотносилось с церковным. Четыре из дней ее чествования входят в ряд двенадцати особо почитаемых христианами праздников — двенадцатых — и называются Богородичными: Рождество Богородицы, Введение, Благовещение и Успение Богородицы.

Рождество Богородицы — день памяти рождения Пресвятой Девы Марии, Матери Господа Бога Иисуса Христа — отмечается 8/21 сентября. Источником сведений об истории рождения Девы Марии, которые легли в основу литургической, иконографической и фольклорной традиций, считается раннехристианское предание, зафиксированное в апокрифе II века «Книга о рождестве Марии», известного под названием «Первоевангелие Иакова Младшего», и в апокрифе «Евангелие от Псевдо-Матфея». Согласно преданию, родителями Девы Марии были праведные Иоаким из Назарета в Галилее (северная часть Палестины), из царского рода Давида, и Анна — из Вифлеема, из архиерейского рода Аарона. Они были женаты 50 лет, но Бог не дал им детей. Иоаким ушел в пустыню, постился и возносил молитву Господу в течение сорока дней и ночей. По прошествии этого времени ангел возвестил ему о будущем рождении дочери Марии. Анна, оставшись одна, тоже молилась Господу о даровании ей ребенка и дала обет посвятить его Богу. Пред Анной появился ангел Господень и сказал: «Анна, Анна, Господь внял молитве твоей, ты зачнешь и родишь, и о потомстве твоём будут говорить во всем мире». Родившейся девочке было дано имя, указанное ангелом Божьим, — Мария, что в переводе с еврейского языка означает «превосходящая», «госпожа», «надежда».

В праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы, отмечаемый 21 ноября / 4 декабря, церковь вспоминает о событии, связанном с обетом родителей Девы Марии посвятить ее Богу. Согласно обычаю, свершение обета заключалось в обряде введения посвящаемого в иерусалимский храм. По исполнении Пресвятой Марии трех лет первосвященник Захария, отец Иоанна Предтечи, ввел ее в храм, где она с этого времени воспитывалась, служа его святыням.

Благовещение Пресвятой Богородицы — это праздник, в который церковь вспоминает возвещение архангелом Гавриилом

Пречистой Деве Марии о предстоящем рождении ею Иисуса Христа. Об этом событии повествует лишь Евангелие от Луки (1: 26–38). Праздник

отмечается 25 марта / 7 апреля. Приурочение его именно к этому времени произошло около IV века: дата была установлена в соответствии с исчислением девяти месяцев, отделяющих Благовещение от Рождества Христова (25 декабря). Благовещение считается церковью третьим по важности праздником после Пасхи и Рождества. Если на 25 марта приходится Пасха, сначала служат благовещенскую литургию и только затем приступают к пасхальной. В связи с этим в крестьянской среде бытовал рассказ, повествующий о том, что однажды, когда Благовещение совпало с Пасхой, священники забыли отслужить благовещенскую службу и начали сразу пасхальную. Уже отслужили заутреню и обедню, а света нет как нет — солнце не встает. Несколько раз принимались за пасхальную службу, но ничто не помогло, пока не догадались отслужить благовещенскую. Лишь только тогда стало светать. Смотрят все, а солнце уже на западе — не пожелало оно светить в этот день. В народной среде в XIX–XX веках Благовещение нередко сопоставляли с Пасхой, а иногда даже ставили выше нее: «Благовещение — самый большой праздник у Бога, даже грешников в аду не мучают».

Успение Богородицы отмечается 15/28 августа. Этот праздник был установлен в память о преставлении и вознесении Богородицы. Согласно апокрифическим сказаниям и легендам, с помощью молитвы Божией Матери ко времени ее смерти в Иерусалим собрались апостолы и окружили ее ложе. Сошедший с небес Иисус Христос забрал душу Пресвятой Девы. Этот сюжет стал одним из широко распространенных в иконописи и жанре духовных стихов. За Успением, знаменовавшимся «разлучением души Богородицы с телом», последовало их соединение, то есть воскресение, и вознесение Пресвятой Девы на небеса. Свидетелем этого события стал апостол Фома, не присутствовавший при погребении Богородицы. Пребывая в скорби, он просил открыть гроб, чтобы приложиться к святому телу Приснодевы, но гроб оказался пуст. За вечерней трапезой апостолы увидели Деву Марию, благословляющую их, и воскликнули при преломлении хлеба: «Пресвятая Богородица, помогай нам!» Народные представления об Успении Богородицы воплотились в легендах, сюжеты которых восходят к апокрифам. Так, согласно вологодской легенде, когда гроб с телом Богоматери несли на кладбище, выбежавший из дома еврей хотел опрокинуть его, чтобы осквернить христианскую святыню, но слетевший с небес ангел отсекал ему огненным мечом руки. Видевшие это уверовали в Богородицу. Уверовал и сам еврей, он стал молиться ей, и отсеченные руки приросли обратно. Эта легенда восходит к апокрифическому сказанию о первосвященнике Афонии, пытавшемся

опрокинуть одр с телом Богородицы, когда апостолы несли его через Иерусалим в Гефсиманию. Его руки были отсечены невидимой силой, а после раскаяния Афонии они были исцелены, а сам он стал исповедовать учение Христа. Успенъев день был очень почитаем на Руси. Он считался траурным днем: в некоторых деревнях пожилые женщины в знак кончины Богоматери одевались в темные и черные одежды.

Почитали Богородицу не только в двенадцатые Богородичные праздники, но и в другие дни, связанные с событиями из ее жизни или прославляющие ее: Собор Пресвятой Богородицы — всенародное торжественное собрание для прославления Матери Божьей (26 декабря / 8 января); Положение честной ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах (2/15 июля); Положение честного пояса Пресвятой Богородицы — в честь исцеления супруги императора Льва VI Мудрого Зои от этой святыни (31 августа / 13 сентября). Особо почитаемым у православных является праздник Покрова Богородицы, который был установлен в память о явлении Богородицы во Влахернском храме в Константинополе в середине X века, в царствование императора Льва VI Мудрого, и отмечается 1/14 октября. Согласно преданию, явление Богородицы в церкви во Влахернах — императорской резиденции — произошло, когда во время войны с сарацинами жители Константинополя обратились к ней с молитвой и просьбой о защите. Во время всенощной присутствовавшие в храме св. Андрей Юродивый и его ученик Епифаний увидели явление Божьей Матери, которая простерла над молящимися христианами свой омофор (головной плат) и вознесла Господу молитву о спасении мира и об избавлении людей от бед и страданий. У русских праздник



Нерушимая Стена — запрестольный образ Софийского Киевского собора. Мозаика.

Покрова Богородицы отмечался, как великий. В народном сознании он получил иное осмысление, далекое от христианской истории. Русские крестьяне создали свою легенду, согласно которой странствующей Богородице в одной из деревень отказали в ночлеге, за что Илья Пророк наслал на ее жителей гром и молнию, огненные и каменные стрелы, град величиною с человеческую голову. Богородица же пожалела людей и спасла их, развернув покров над деревней. После этого люди стали добрыми и гостеприимными. Образ необычного покрывала Богородицы, наделяемый магической защитной силой, нередко встречается и в русских заговорах: «Зорька — зоряница, красная девица, Мать Пресвятая

Богородица! Покрой мои скорби и болезни твоей фатою! Покрой ты меня покровом своим от силы вражьей! Твоя фата крепка, как горяч камень — алатырь!»

В русской традиции особенно торжественно праздновали также дни памяти чудотворных икон Богородицы — Владимирской (23 июня / 6 июля); Тихвинской (26 июня / 9 июля); Казанской (8/22 июля; 22 октября / 4 ноября); Смоленской (28 июля / 10 августа); Донской (19 августа / 1 сентября); Иверской (12/25 февраля) и других. В России насчитывается свыше 700 Богородичных икон, из них чудотворных, празднуемых во время службы, — 260, а по другим сведениям — 468.

В народной культуре Богородичные праздники считались женскими и девичьими. Сама Богородица воспринималась как покровительница женщин, женских работ, рожениц. В этом плане она, как и св. Параскева, унаследовала функции языческой богини Мокоши. Покровительство роженицам обусловлено традиционным восприятием материнского начала в образе Богородицы, что подчеркивается и этимологической связью ее именования со словом «роды». К Богородице обычно обращались с просьбой о помощи при трудных родах, в день Рождества Богородицы беременные молились о легком разрешении от бремени. Богородицу воспринимали также не только как Божью Матерь, но и как родную мать для всех людей. В этом смысле она в крестьянском сознании соотносилась с Матерью-сырой землей. Эта связь обнаруживается также в традиционных представлениях о матерной брани: в народной среде полагали, что она оскорбляет трех матерей человека — Богородицу, Мать-сыру землю и родную мать. До сих пор в деревнях помнят наставления стариков не ругаться матом, так как от этого «Богородица падает лицом в грязь». В фольклорных текстах звучит мотив страдания Богородицы от каждого прозвучавшего матерного слова:

Матерно не бранитесь  
Мать Пресвятая Богородица  
На престоле встрепенулася,  
Уста кровью запекаются.

Соединение культов Богородицы и земли как подательниц плодов земных, свойственное крестьянскому сознанию, и даже их отождествление неожиданно яркое проявление нашли уже в довольно позднее время в Переславль-Залесском уезде Владимирской губернии. Здесь в 20-е годы XX

века во время сильной засухи мужчины в отчаянии стали бить колотушками сухие комья земли на пашне, на что женщины потребовали остановиться, говоря, что тем самым они бьют «саму Мать Пресвятую Богородицу». О связи Богородицы с земледелием свидетельствует и приуроченность в некоторых местах у русских обрядов, относящихся к началу сева, именно к дню ее почитания — Благовещенью. Так, например, чтобы был хороший урожай, в этот день, освящая предназначенные для посева семена, икону с образом Богородицы ставили в сосуд с зерном, и произносили приговор:

Матерь Божья!  
Гавриил Архангел!  
Благовестите, благоволите,  
Нас урожаем благословите.  
Овсом да рожью, ячменем, пшеницей  
И всякого жита сторицей!

В Московской губернии с той же целью во время обряда выноса запрестольного креста и иконы Богородицы в первый день Пасхи в крестьянские дворы эту икону ставили в лен и сыпали «в глаза» Богородице горсть овса. Особое значение для успешного сева имела и благовещенская просфора, которую клали в семена. А во время самого сева зажигали свечи у иконы Богородицы и трижды читали молитву, обращенную к ней. В Полесье вместо просфор пекли особое благовещенское печенье, имеющее форму сельскохозяйственных орудий: плуга, бороны и серпа. «Серпы» доставались девушкам, чтобы они быстро жали, а «бороны» и «плуги» — парням, тоже для спорой работы. Такое печенье также брали с собой в поле во время пахоты. Соотнесение образа Богородицы с мифологическими представлениями о земле обнаруживается в представлениях о Благовещенье как одной из важных для крестьян календарных точек года. Этот праздник приходится на сроки весеннего равноденствия, и, по поверьям, в этот день земля «просыпается», «открывается» и выпускает наружу все живое.

В народном календаре важные вехи земледельческого цикла связывались также с днем Успения Богородицы. К нему, в частности, приурочивались обряды, завершающие жатву. В некоторых же местах в Сибири с Успения только начиналась жатва ячменя, вслед за которым убирали пшеницу, о чем в народе говорили: «Девушка — пшеничка, ячмень

— старичок». Значимость дня Успения Богородицы в плане сельскохозяйственных работ нашла отражение в приметах и традиционных рекомендациях: «До Успенья пахать — лишнюю копну нажать»; «Озимь сей за три дня до Успенья и три после Успенья».



Богоматерь с младенцем. В. Васнецов (1885–1896).

Связь культа Богородицы с идеей плодоношения в русской культурной традиции прослеживалась не только на уровне земледельческих занятий, но и применительно к жизни людей. Помимо того что Божья Матерь считалась покровительницей беременных и родовспомогательницей, ее воспринимали и как заступницу детей на этом и том свете. Соответственно к ней обращались в заговорах и молитвах и при родах, и при детских болезнях, и при благословении детей. Таков, например, архангельский заговор, который читали, укладывая детей спать:

Мать пресвятая Богородица,  
С золотыми ключами, с золотыми замками,  
Спаси, сохрани моих сыновей, моих дочерей,

Моих внуков, моих правнуков  
Ото всех горестей, ото всех напастей,  
Ото злых людей,  
От хвори спаси, сохрани,  
Пресвятая мать Богородица.  
Да дай им моготы и здоровья,  
Чтобы все беды мимо их проходили.  
Аминь.

На Тамбовщине верили также, что мать, «заспавшая» своего ребенка, могла облегчить его судьбу на том свете как умершего неправильной смертью. Для этого ей следовало несколько ночей подряд молиться одной в церкви в очерченном кругу. По поверьям, в первую ночь Богородица показывала матери ее ребенка, находящегося полностью в крови, во вторую ночь крови становилось меньше, дальше — еще меньше, и так до полного очищения.

В особой чести Богородица была у девушек на выданье, так как ее считали покровительницей браков. Девушки обращались к ней с просьбами о ниспослании жениха. Нередко имя Богородицы упоминалось и в любовных заговорах, направленных на приворот парня: «Матушка Пресвятая Госпожа Богородица, от ради радости Твоей, от мила милости Твоей и благи, создай несносной тоски и печали раба Твоего (имярек), чтоб в еде не заедал, в питье не запивал, во сне не засыпал, в ходьбе не заходил. Аминь, аминь, аминь». С Богородичного праздника Успения в деревнях начинались посиделки, на которых молодежь обоего пола проводила время вместе, и у девушек была возможность присмотреть себе жениха. Старшие по этому поводу обычно говорили: «С Успенщины не успеешь присмотреть — зиму тебе в девках просидеть!» А с праздника Покрова Богородицы наступал период свадеб. Образ Покрова Пресвятой Божьей Матери в народном сознании соотносился не только со снежным покровом земли, но и с атрибутом брачной обрядности — головным покрывалом, или фатою, платком, которым невеста была покрыта во время венчания и в другие моменты свадебного обряда. Поэтому день Покрова Богородицы воспринимался как «покровитель свадеб», девичий праздник и даже олицетворялся: в заклинательных приговорах он именовался «Мать-Покров» или, в паре с образом самой Богородицы, — «Матушка Богородица, батюшко Покров». В народе об этом празднике говорили: «Придет Покров, девке голову покроет»; «Покров землю и девку покроет:



землю снегом, а девку платком». Установление зависимости количества браков от особенностей погоды в день Покрова Богородицы нашло отражение в народных приметах. Так, крестьяне полагали, что «если на Покров ветрено — будет большой спрос на невест»; «если на Покров выпадет снег, то это предвещает много свадеб»; «если снег выпадет на Покров — счастье молодым».

Накануне Покрова и в сам праздник девушки гадали о своем «суженом-ряженом». В Ярославской губернии, например, ночью перед Покровом отправлялись в овин и оставляли там предметы для гадания — специально испеченный небольшой ржаной хлебец и обтрепанный пучок льна. При этом говорили: «Мой суженый, мой милый, приходи сегодня в ригу, на работу насмотришься, из окошка покажись». Затем девушка должна была молча дожждаться видения суженого. Утром же хлеб и лен забирали из овина. По поверьям, они получали привораживающую силу. Чтобы полюбил понравившийся парень, девушка угощала его кусочком хлеба и тайно клала ему в карман нитку из «вороженного» льна. Накануне Покрова перед сном девушки молились, обращаясь к Богородице: «Ты, Покров — Богородица, покрой меня, девушку, пеленой своей — идти на чужую сторону! Введенье — Мать — Богородица, введи меня на чужую сторонушку! Сретенье — Мать — Богородица, встреть меня на чужой сторонушке!», а утром как можно раньше старались поставить в церкви свечу перед иконой Покрова Богородицы со словами: «Покров-батюшка, покрой землю снежком, а меня женишком!» По поверьям, кто раньше поставит свечу, тот раньше и замуж выйдет.

В Вологодской губернии существовал обычай, согласно которому девушки ко дню Покрова совместно изготавливали так называемую обыденную пелену: в течение одних суток они проделывали все операции по обработке льна — теребили, чесали волокно, — выпрядали нитки и затем из них ткали кусок холста. В Покров перед обедней «пелену» несли в церковь, украшали ею праздничную икону и молились: «Матушка Богородица!

Покрой меня поскорее, пошли женишка поумнея! Покрой ты, батюшко-Покров Христов, мою победную голову жемчужным кокошником, золотым назатыльником!»

В праздник Покрова девушки не работали, одевались в нарядную одежду, собирались вместе в избе, танцевали, пели песни, устраивали игры, а также угощенье в складчину. В некоторых местностях специальным блюдом таких складчин было мясо петухов. На Алтае, например, сама трапеза называлась «петухов варить». Для этого девушки собирали по селу

молоко, масло, муку для блинов, а также пшено для каши и птицу для приготовления главного блюда. На Покровскую вечерку к девушкам приходили парни, принося гостинцы: конфеты, пряники, орехи. На этих собраниях все особенно внимательно примечали, кто за кем ухаживает. Удачливой называли ту девушку, которая в праздник Покрова получала от парня какой-нибудь подарок. Про не вышедшую замуж в сроки, близкие к Покрову, говорили: «Не покрыл Покров, не покроет и Рождество».

Тема брака, но уже свершившегося, звучала в другой Богородичный праздник — Введение Богородицы. В этот день обычно устраивались первые выезды на санях. К выездам приурочивался обряд «казания молодой». Родные и знакомые собирались в доме, где были молодожены, чтобы посмотреть, как поедет «молодой князь со своей княгинюшкой». Пришедших гостей угощали за столом, а в середине трапезы все смотрели, как, отправляясь на гулянье, молодые переступают через порог по вывернутой мехом наружу шубе. Во время катания молодые кланялись по сторонам, «показывая себя», а гости, ехавшие вслед за ними целым «санным поездом», пели, пили хмельные напитки и выкрикивали благопожелания молодым. После выезда все возвращались, «князь и княгиня» так же переступали через порог по шубе, и праздничное угощение возобновлялось.

Повсеместно у русских Богородицу считали исцелительницей от самых разнообразных недугов. В случае болезни не только обращались к Божьей Матери с молитвой, но и использовали магическую силу почитаемых природных объектов, связанных в легендах и преданиях с ее именем. Это камни, на которых, согласно поверьям, отпечатался след Богородицы, водные источники, оказавшиеся местом явления ее икон. К таким святыням крестьяне отправлялись в паломнические путешествия по обету, в большие праздники в подобных местах совершали крестные ходы и молебны. Защитную и целебную силу в народе приписывали также так называемой благовещенской соли. В благодарность за помощь в исцелении или в трудных делах замужние женщины в день Рождества Богородицы выполняли данные «обеты»: посетить святое место, оставить в храме в качестве «приклада» к иконе то или иное ценное украшение, принести в храм или часовню к иконе Божьей Матери подвеску из золота и серебра, в форме той части тела, которая при обращении к Богородице с молитвой была чудесно исцелена. С идеей чудесного исцеления и архаичным обычаем принесения изображений больных частей тела в священное место соотносится христианское предание о возникновении иконы Божьей Матери Треручицы. Согласно преданию, Иоанну Дамаскину —

известному противнику иконоборчества, жившему в VIII веке во время царствования Льва Исаврянина, — по клеветническому навету отсекли руку. Забрав руку в свою келью, Иоанн приставил ее к телу и молился об исцелении перед иконой Божьей Матери, пока не уснул. Во сне ему явилась Богородица и сказала, что рука его здорова. В благодарность Иоанн сделал из серебра изображение кисти руки и приложил ее к иконе. Другое предание об иконе Трое-ручицы, известное на Афоне в XVII веке, повествует о живописце из Хилендара, который, решив написать икону Богородицы, очертил изображение мелом. Выйдя из кельи на некоторое время, он вернулся и увидел очертание третьей руки. Полагая, что над ним решила посмеяться братия, он стер это очертание, но ночью оно появилось снова. И так было до трех раз, пока наконец иконописец не услышал глас: «Не дерзай стирать третьей руки, на то Моя воля». И художник написал образ Троеручицы, прославившийся большими чудесами. В России списки иконы Троеручицы появились в XVII веке, а объяснение третьей руки в изображении, далекое от христианского предания, получило форму народных легенд. Согласно одной из них, третья рука выросла у Богородицы, когда она, убегая от разбойников с младенцем на руках, бросилась в реку, чтобы переплыть на другой берег, но грести одной рукой было трудно, и она взмолилась: «Сын мой милый, дай ты мне третью руку, а то плыть мне не вмоготу». По другой легенде, Богородица шла мимо водоема и увидела тонущего ребенка. Так как обе руки у нее были заняты, то по ее молитве появилась третья рука, и ей удалось спасти утопающего.

В XVIII–XIX веках в некоторых местах Вятской губернии широко бытовал приуроченный ко дню Рождества Богородицы архаичный обряд, называвшийся «троецыплатницей». Он совершался обычно «по обету» в связи с тяжелыми родами или болезнью, являлся сугубо женским обрядом и заключался в совместной трапезе женщин, старух, вдов, повивальных бабок. Свое название ритуал получил соответственно блюдам трапезы, включавшим навар из троецыплатниц — кур, трижды выведивших цыплят, селянку из яиц, печенки, сердец и пупков этих кур, а также просто яиц троецыплатниц, которые ели как отдельно, так и в наваре. Согласно обычаю, кости куриц должны были оставаться целыми, поэтому их варили целиком, а во время обеда аккуратно ломали руками. Особенностью трапезы являлось сохранение торжественного молчания участниц, которое прерывалось лишь тихим произнесением молитвы и земными поклонами. Горшок с останками троецыплатницы ставили на голову, «чтобы не болела голова». Затем остатки обрядового блюда бросали в проточную воду или закапывали в землю в чистом месте.

Повсеместно в России, как и у других славян, сильным защитным средством считалось ношение в виде амулета списка апокрифического текста «Сон Пресвятой Богородицы». Он бытовал в устной и в рукописной форме и мог восприниматься и как духовный стих, и как заговор. Списки «Сна Богородицы» хранили дома, носили в ладанке на груди вместе с нательным крестом, что, по поверьям, обеспечивало сохранение человека в пути, помощь женщине в трудных родах и в других сложных ситуациях. Крестьяне верили, что тот, кто имеет при себе рукопись и читает ее каждый день три раза, будет спасен от суда, рекрутства, сглаза, болезней, защищен в дороге и т. д.

Защитой от пожара — одной из самых больших угроз в русской деревне — считался образ Богородицы Купины Неопалимой, день празднования которой приходится на 4 / 17 сентября. По народным представлениям, она может уберечь от огня. Поэтому ей молились, прося о защите дома от молнии и пожара. Образ Купины Неопалимой восходит к ветхозаветному преданию о видении Моисею горящего, но не сгорающего тернового куста, из которого воззвал голос Божий и призвал его вывести израильский народ из Египта в землю обетованную (Исх 3: 110). В христианской традиции несгорающий куст осмыслялся как символ Богоматери, родившей Христа, но не потерявшей невинности. В крестьянской среде икону Богородицы Купины Неопалимой во время пожара выносили на улицу и обходили с нею вокруг загоревшейся постройки. При этом молили Богородицу, чтобы она отвела огонь. В некоторых местностях у русских этот обряд практикуется до сих пор. На Урале, в Сибири и на Дальнем Востоке широко бытуют рассказы о том, как благодаря иконе Богородицы Купины Неопалимой были спасены отдельные дома, улицы и целые селения от ураганов с огнем.

В фольклорной традиции Богородица — один из персонажей, наиболее часто встречающихся в заговорах, духовных стихах, преданиях и легендах. Согласно севернорусским легендам, Богородица на Пасху «ходит по земле». Белорусские тексты повествуют о том, что плачущая Богородица бывает видима перед какой-либо бедой. Существуют также сказания об особенностях птиц и животных, связанных с действиями Богородицы. Так, в Сургутском крае известна легенда о рябчике, который испугал в лесу Божью Матерь, за что она, рассердившись, превратила его в «малую птицу с большим шорохом», чтобы любой охотник мог быстро его найти. Но все же большей частью народные легенды и предания посвящены рассказам о спасении и исцелении Богородицей людей, особенно тех, кто ведет благочестивый образ жизни.

Немало существует и рассказов, связанных с поверьями о запретах, приходящихся на Богородичные праздники, в особенности — на Благовещение. Так, широко распространены рассказы о наказании девушки, которая прядла в этот день, и Бог превратил ее в кукушку, и о кукушке, свившей в Благовещение гнездо, за что Господь проклял ее и лишил своего гнезда навеки. Известна легенда и о граче, который, забыв о празднике, принялся строить гнездо и удавился прутиком, принесенным для своей постройки. Во многих местах верили, что, если птица все же сошьет гнездо, то в него или ударит молния и погубит птенцов или у самой птицы отнимутся крылья, отчего она будет ходить по земле до праздника в следующем году. Работающего на Благовещение человека, по поверьям, ожидали неудачи, несчастья и даже смерть. В народе говорили: «Кто не чтит праздника, с огнем за работой сидит, у того убьет летом молнией близкого родственника». Народная поговорка — «На Благовещение птешечка гнезда не вьет, а девица косы не плетет» — подкреплялась традиционным запретом расчесывать волосы и заплетать косы в этот день, иначе, по поверьям, куры испортят посевы, «расчесав» грядки. Верили также и в то, что если днем в Благовещение спать, то «уснут» под землей и семена, не дав всходов. Крестьяне считали Благовещение тяжелым и несчастливым днем, в который происходят ссоры и недоразумения. Ребенка, зачатого или родившегося в этот день, называли «благовестником», «праздничком» и полагали, что он будет калекой, малоумным или злодеем. Подобное представление распространялось и на животных: повсеместно бытовало поверье, что из снесенных накануне Благовещенья яиц выведутся уродливые цыплята. Тульские крестьянки были уверены в том, что если корова принесла первого теленка на Благовещение, то весь ее приплод не будет жить, хотя молока у нее может быть много. Даже день недели, на который приходилось Благовещение, в течение всего года считался неблагоприятным для начала любого дела: пахоты, сева, выгона скота, строительства дома и т. д. Вместе с тем день недели, следующий за праздником, полагался удачным для любых начинаний.

Богородичные праздники вообще в народном календаре выступали как важные временные вехи и границы. Благовещение, совпадавшее по времени с днем весеннего равноденствия, в народе считалось началом весны, и о нем говорили: «Щука хвостом лед разбивает», «Весна зиму поборола». В этот день проснувшаяся земля выпускала на поверхность гадов — змей, лягушек, мышей, насекомых. По поверьям, в этот праздник должны были прилететь птиц, пробудиться ото сна пчелы, мухи, медведи.

Во многих местах на Благовещение «кликали» весну, зазывали ее песнями и угощением — хлебом и пирогами. На Русском Севере девушки в Благовещенье скакали на досках, подпрыгивая высоко в воздух и махая руками, изображая прилет птиц. О восприятии крестьянами этого дня как временной границы свидетельствуют поверья о том, что все дела, завершённые до Благовещения, будут удачны весь год, а человек, закончивший важную работу, будет счастлив в ней до следующего Благовещения.

С Успеньева дня, по крестьянским представлениям, лето решительно поворачивало на осень. Считалось, что «с Успенья солнце засыпается», т. е. поздно всходит. В народе полагали, что Успение — последний день отлета ласточек; верили также, что с Успеньева дня у лягушек зарастает рот, и они перестают квакать. В этот день происходили проводы лета и встреча осени — первые осенины. Вечером в Успенье в избах впервые «вздували огонь» и садились ужинать при свете.

К праздникам Успения и Рождества Богородицы приурочивался период, называемый в народе «бабьим летом». Во многих местах словосочетанием «бабье лето» обозначали время, когда женщины дергают лен или когда совершается уборка хлеба и трав. В Костромской губернии так называли женское гуляние, связанное с окончанием полевых работ. Если в это время выпадала хорошая погода, говорили со смехом: «Ныне бабы умолили Бога». Нередко же вообще несколько погожих осенних дней именовали «бабьим летом».

День Рождества Богородицы соотносился с днем осеннего равноденствия, и к нему приурочивали вторые осенины. Женщины собирались рано утром и выходили на берег рек, озер и прудов встречать матушку Осенину с песнями и специально испеченным овсяным хлебом. Затем хлеб делили на всех собравшихся и кормили им домашний скот. В этот день также обновляли огонь в избах: старый гасили и зажигали новый.

Покров день в народной традиции — праздник, связывавшийся с началом зимы. Пограничное положение дня Покрова Богородицы между осенью и зимой обусловило его восприятие как определяющего погоду на предстоящую зиму. Крестьяне говорили: «Какова погода на Покров — такова и зима»; «Откуда ветер на Покров, оттуда начнутся морозы». В народных пословицах отмечается двойственный характер погоды в этот день: «На

Покров до обеда осень, а после обеда зимушка-зима»; «Покров кроет землю, то листом, то снегом». После праздника Покрова Богородицы молодежные гулянья переносились с улицы в избу, что отразилось в его

народном определении: «Покров — конец хороводам, начало посиделкам». В этот день ставили также на двор скотину на всю зиму до Егорьева дня. При этом, чтобы уберечь скотину от бескормицы и болезней, ее закармливали последним сжатым снопом; а чтобы корма хватило на весь год, в ночь на Покров день скотине клали столько сена, сколько она не могла съесть. В день Покрова Богородицы над воротами вешали ведро без дна, чтобы отел у коров прошел благополучно. Все эти действия указывают на то, что праздник считался важной временной границей, с которой связывалось будущее крестьянского хозяйства. С Покрова крестьяне начинали конопатить и чинить свои избы, подготавливая к зиме. В этот день в первый раз топили печи в жилых помещениях. В Тамбовской губернии в связи с этим пекли «блинцы», что называлось «запекать углы». Хозяйки приговаривали: «Покров, натопи избу без дров». По местным поверьям, «если на Покров истопить печь яблонью, то в доме всю зиму будет тепло».

Праздник Введения в народной традиции соотносился с «вводом» — приходом настоящей зимы, о чем свидетельствуют поговорки: «Введенье пришло — зиму привело», «Введенские морозы рукавицы на мужика недели, стужу установили, зиму на ум наставили».

### **Николай Чудотворец**

Св. Николай занимает особое место в религиозном сознании русских. У них он является наиболее почитаемым святым, и это отношение нередко приближается к почитанию Богородицы и Иисуса Христа. Согласно письменным источникам XVI–XVIII веков, содержащим наблюдения иностранцев о русском народе, Николе русские воздавали поклонение, соответствующее Богу, в случае важной просьбы для убедительности молили не ради Бога или Христа Спасителя, а ради Николы, и дни памяти этого святого считались иногда выше Господских праздников. Кроме того, даже в XIX–XX веках в народной среде широко бытовало представление, что Троица состоит из Спасителя, Богоматери и Николы Угодника. По сведениям иностранцев, посещавшим Россию в конце XVII века, русские в некоторых местах воспринимали св. Николая и как четвертое лицо Троицы.

В фольклорных текстах — заговорах, причитаниях, былинах, духовных стихах, молитвах — имя св. Николая сочетается с наименованием Господа, Троицы, Богородицы, соединяясь с ними в единое целое:

Теперь благослови, боже Господи,  
Божья Мать, Пресвята Богородица,  
Свет сударь Микола Многомилостивой.

Или:

Ой, у Миколы милосливого батюшка,  
У святой Троицы-Богородицы  
Не в большой колокол ударили,  
Не к обеденке зазвонили

Нередко образ Николы вообще смешивается с образом Бога:

Ты не дай-же Бог, Микола да на тихом Дону,  
На тихом Дону середь лета о Петрова дни да пересохнути,  
Ты не дай-же Бог,  
Микола во крещенские морозы перемерзнути.

В русской традиции слово «бог» зачастую входило в наименования Николая Чудотворца: «морской бог», «бурлацкий бог», «пивной бог».

В сказках и легендах известен образ Николы, независимый от Бога: так, например, заступаясь за бедных, он может безнаказанно обманывать Господа. Более того, по народным поверьям, зафиксированным иностранцами в XVII веке, бытовавшим еще в XIX веке и иногда встречавшимся даже в проповедях священнослужителей, когда Бог умрет, св. Николай должен занять его место.

В традиционной культуре русских прослеживается и соотнесение Николы с Иисусом Христом. Так, в принятых в народном быту словах напутствия перед отправлением в дорогу их имена стоят рядом: «Никола в путь, Христос подорожник!», «Бог на дорогу, Никола в путь!» В коротеньких текстах божбы и поговорок имена Христа и Николы выступают как взаимозаменяемые: «На то те Христос!» — «На то те Микола!»; «Христос с нами!» — «Никола с нами!» Это соотнесение обнаруживается не только в фольклорных текстах, но и на уровне обрядовых атрибутов и других явлений традиционной культуры. Например, в свадебной обрядности при совершении ряда ритуальных действий



использовались определенные иконы для жениха и невесты, и, если последней полагалась икона Богоматери, то жениху — икона с изображением либо Спасителя, либо св. Николая. Начало зимних Святков, знаменующих окончание рождественского поста, во многих местах на Русском Севере приурочивалось не к Рождеству Христову, а к Николину дню.

С введением христианства св. Николай на восточнославянской почве явился преемником языческого бога Волоса и, соответственно, воспринял его функции. Поэтому естественно, что на народные представления о св. Николае значительное влияние оказал культ Волоса. Это соотнесение подтверждается тем, что в географическом отношении прослеживается совпадение привязки культа Волоса на восточнославянской территории и распространения особого почитания Николы, в значительной мере включающего элементы язычества. Это в основном северные и центральные территории расселения русских. В этом плане показательны, что на Украине Николу считали «породы московской». Нередко места почитания Волоса позже связывались с именем Николая Чудотворца. Так, по письменным источникам XIV века известен Волосов Николаевский монастырь на реке Колочке во Владимирском уезде, в 16-и верстах от г. Владимира. По народному преданию, этот монастырь был основан на месте языческого капища, посвященного Волосу, и оттого получил название «Волосова». В монастыре находилась чудотворная икона св. Николая, которая, по преданию же, неоднократно являлась на дереве висящей на волосах.

Русские воспринимали Николу как народного и, более конкретно, как крестьянского святого. В русских переделках греческих сказаний о св. Николае он именуется «смердовичем» и «мужицким заступником». В фольклорных текстах он может называться также «бурлацким богом». В таком отношении к Николе отразилось восприятие Волоса как бога «всей Руси», в отличие от Перуна — бога княжеской дружины. Противопоставление и Волоса, и Перуна в социальном аспекте во времена, последующие за принятием христианства, нашло свое продолжение в том, что имя Николы как преемника Волоса было нехарактерно для княжеской среды.

Отражение основного мифа восточных славян, связанного с противоборством Перуна и Волоса, усматривается исследователями в широко распространенной у русских легенде о споре Ильи Пророка, преемника бога-громовержца, и Николы, когда св. Николай неоднократно обманывает Илью, спасая урожай мужика. Вообще в народных

представлениях грозному, карающему с небес Илье противостоит добрый, защищающий «земной» Николай Угодник. Не случайно постоянным эпитетами в именовании Николы являются слова «милостивый», «многомилостивый».

Кроме того, что Никола считался народным святым, он воспринимался и как национальный святой, покровитель русского народа. В этом плане особо почитаемым можно назвать иконографический тип Николы Можайского, характеризующийся изображением святого с мечом в одной руке и храмом или городом — в другой. Древнейшее резное изображение этого типа находилось в г. Можайске Московской губернии в храме во имя святителя Николая; его почитание связывалось с событиями нашествия татар. Согласно местному преданию, когда враги устремились к Можайску, они и жители города увидели над церковью явление св. Николая с мечом и обнесенным стеной храмом в руках. Неприятель бежал, а после этого события у врат храма было сделано резное изображение Николы Можайского, почитаемого как градоспасителя.

Особое отношение к св. Николаю прослеживается в области иконографии и народном взгляде на изображения святого на иконах. В крестьянской среде, например, считали, что любая икона св. Николая является чудотворной. Имя святого нередко использовалось в значении иконы вообще, что, в частности, отразилось в поговорке: «На тебе полотенце — ты утрися, на тебе Николу — помолися». В русской иконописи Никола — единственный святой, изображение которого могло использоваться в «Деисусе» (в переводе с греческого — «моление») — трехфигурной иконографической композиции, включающей обычно образ Христа на троне в центре, а по бокам — молящихся ему Богородицу и Иоанна Крестителя. Изображение св. Николая наряду с Богородицей, вместо Иоанна Предтечи, свидетельствует о восприятии его, как и Богородицы, в роли посредника между человеком и Господом, заступника за людей перед Господом. В этой связи показательна русская пословица: «Проси Николу, а он Спасу скажет». Известны также псковские иконы «Воскресения» XIV–XV веков, на полях которых в центре деисусной композиции изображен сам Никола.



Никола. Икона (XV в.).

У русских широко распространены резные изображения Николы, что резко отличает его от большинства святых. Это необычно, особенно если учесть борьбу православной церкви со скульптурными изображениями. В этом плане знаменателен исторический факт, нашедший отражение в Первой псковской летописи: когда в 1540 году в г. Псков привезли резные образа св. Николая (икону Николы Можайского) и св. Параскевы Пятницы, то народ усмотрел в их почитании «болванное поклонение», отчего в людях была большая молва и смущение. По мнению исследователей, псковичи в этих резных изображениях увидели идолов Волоса и Мокоши. На основе этого и других сведений ученые склоняются к мнению, что статуи Николы,

вероятно, восходят к идолам Волоса. Так, например, даже в начале XX века в одном селе в Новгородской губернии крестьяне почитали главного из нескольких идолов, сохранившихся с глубоких времен на «жальнике», как Миколу и в определенные сроки приносили к нему в качестве жертвы собранное в складчину зерно с просьбами о ниспослании плодов земных. Очевидно, что в данном случае произошло отождествление языческих богов с христианским святым. Несмотря на то что в православной культуре действительно, как правило, не признаются скульптурные изображения, у русских тем не менее высоко чтится резной образ Николы Чудотворца. Собственно, само бытование резных икон св. Николая и объясняется его особым почитанием, что издавна учитывалось церковью.

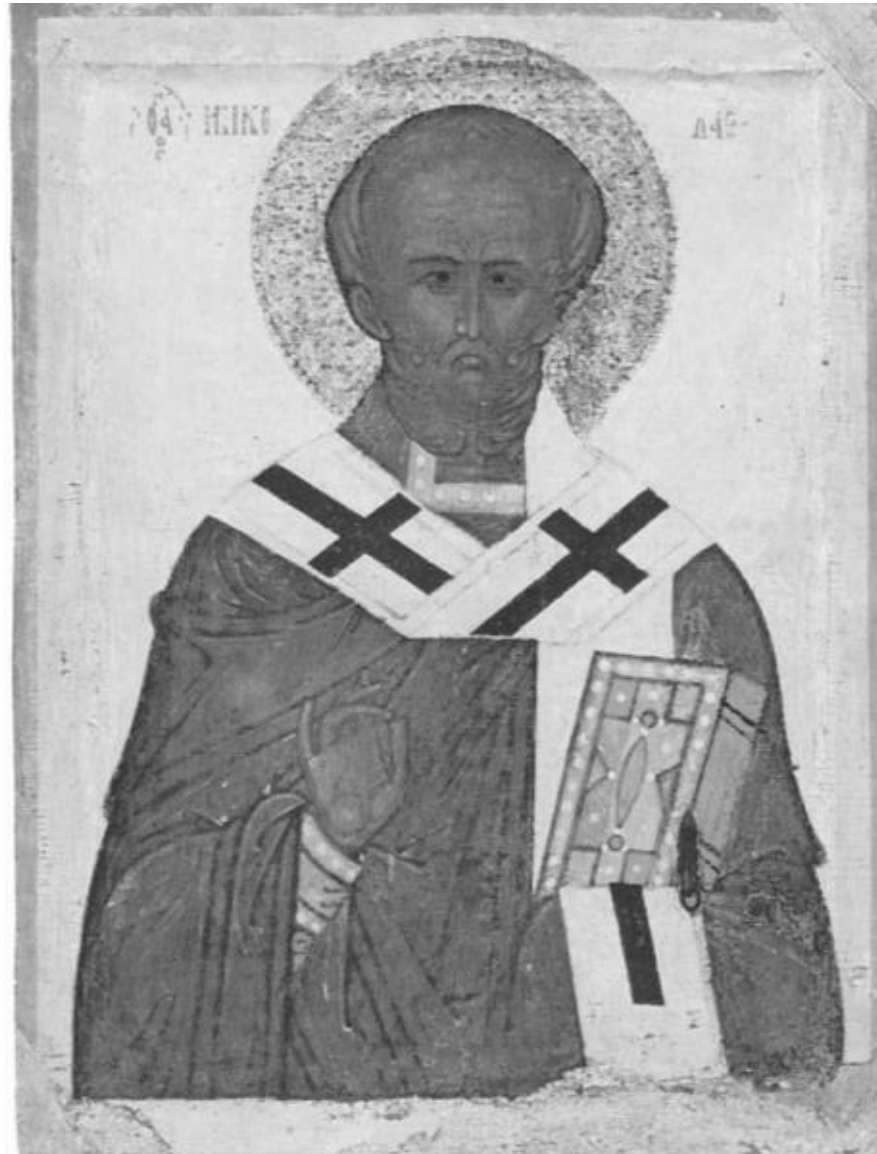
Соотнесение Волоса и Николы прослеживается не только в характере почитания, типе изображения, но и в функциях.

Св. Николай, наряду с некоторыми другими христианскими святыми, унаследовал от языческого божества функцию покровительства скоту. По народным поверьям, Николай Угодник охраняет от бед крестьянский скот: незаметно для пастуха святой приходит в стадо, чтобы защитить его от лешего, диких зверей, лихих людей. У русских при приветствии пастуха было принято говорить: «Микола в стадо!», что означало пожелание, чтобы св. Николай всегда оберегал стадо, находясь при нем. Показательна также русская поговорка: «Наше стадо чудотворец Никола пасет», о скотине, пасущейся без пастуха.

Связь традиционного образа св. Николая со сферой скотоводства прослеживается в обрядовой практике и в характере жертвоприношений в дни его памяти, носящих ярко выраженный языческий характер. При падеже скота в некоторых местностях совершали опахивание селения с иконой св. Николая. В некоторых местах при эпизоотиях крестьяне общиной давали обет «повеличать Великому Миколу». Для этого новорожденного бычка, посвященного Николу и называемого «миколец», растили три года, откармливая перед закланием зерном, которое собирали со всей округи. Лучший кусок мяса жертвовали в церковь, а остальное съедали всем миром. Эта трапеза, как и все празднование, называлась «микольщиной»; кроме трапезы устраивался молебен и окропление скота святой водой.

В некоторых местностях в первый день выгона скота стадо обходили с иконой св. Николая, а сам выгон в поле или в ночное мог приурочиваться к дню Николы вешнего. Нередко св. Николай воспринимался непосредственно как покровитель лошадей. Так, в Белоруссии первый выгон коров совершался в день св. Егория, а первый выгон лошадей в

ночное — в Николин день. В этой связи показательна и русская поговорка: «Святой Юрий запасает коров, а Никола коней». В некоторых местах Николин день считался праздником конюхов. У русских нередко в конюшне вешали икону св. Николая.



Никола. Икона (начало XVI в.).

Подобно Волосу, Никола считался также покровителем урожая и земледелия в целом. Русские считали, что Николай Угодник дарует плодородие и соответственно богатство. Не случайно народная поговорка гласит: «До Миколы — нет добра нико-ли». В фольклорных текстах — обрядовых песнях, притчах, легендах — часто встречается мотив хождения

святого по домам: он заглядывает в амбары и погреба и старается их наполнить разным добром.

Согласно народным представлениям, Николу «любит Матушка-сыра земля», и благодаря именно его заботам колосится рожь, цветет гречиха, созревает ячмень. Покровительство святого земледелию отражено в поговорке «На поле Микола один Бог». В обрядовых песнях он предстает как рачительный хозяин, который во время жатвы ходит по полям:

Как Николушка-то по полю ездит,  
Суслончики пересчитывает  
Оржанные, пшеничные.

О переходе функции покровителя земледелия от языческого Волоса к христианскому святому свидетельствуют данные обряда завивания «Николиной бороды». Связь обоих образов очевидна в одном новгородском обряде, при котором выбранной жнее говорили: «Ты верти бороду Волосу», а она, выполняя это действие, пела:

Благослови-ка меня, Господи,  
Да бороду вертеть:  
А пахарю-то сила,  
А севцу-то коровай,  
А коню-то голова,  
А Микуле — борода.

В обрядовой сфере образ св. Николая очевидно связывается с идеей продуцирования урожая. Так, например, в Харьковской губернии в течение трех дней — 4, 5 и 6 декабря — праздновали «Николины святки»: для праздника готовили кутью и узвар с определенной целью — чтобы на следующий год был хороший урожай ячменя и плодов. У русских празднование микольщины могло иметь не только скотоводческую направленность, но и земледельческую — в благодарность за уже полученный хороший урожай и чтобы обеспечить его в будущем году.

На связь св. Николая с земледелием указывает также то, что «именины земли» нередко приурочивали к 10 мая, то есть на следующий день после Николы вешнего. Ночью накануне именин земли, чтобы был хороший урожай, исполняли специальные песни, включающие обращение и к св.

Николаю, и к Матери-сы-рой земле:

Микула-свет, с милостью  
Приходи к нам, с радостью,  
С великою благостью!  
Держимся за сошку,  
За кривую ножку  
Мать Сыра Земля добра,  
Уроди нам хлеба,  
Лошадушкам овсеца,  
Коровушкам травки!

Перешедшая от Волоса к св. Николаю функция покровительства богатству и благополучию в значительной мере объясняет и его роль покровителя скотоводства и земледелия. Благополучие и довольство сулила, например, исполняемая во время подблюдных гаданий песня:

Еще ходит Никола по погребу,  
Еще ищет Никола неполного,  
Что неполного, непокрытого  
Еще хочет Никола дополнити.

Воры считали св. Николая своим покровителем и молились ему об удачном воровстве.

С идеей прибыли в широком смысле, достатка, плодородия соотносится обрядовое приготовление в дни памяти св. Николая специального ритуального блюда — вареных крашенных яиц или яичницы. На Николу вешнего существовал обычай приносить в церковь «для святого Угодника» яйца, окрашенные в красный, желтый, зеленоватый цвет. К этому дню в некоторых местностях приурочивался обряд кумления девушек и молодых женщин, во время которого они также обменивались крашеными яйцами, а также готовили и ели яичницу. В Белоруссии в день Николы вешнего конюхи обходили лошадей с яйцом в руке, а потом гладили им животных по спине. Все эти обрядовые манипуляции имели целью обеспечить плодородие и благополучие.

Связь Николы с плодородием и жизненным началом находит отражение в родильной и свадебной обрядности. При родах роженица

обращалась к св. Николаю, в ряду других святых: «Господи Иисусе Христе, Николай Угодник, Пятница Параскева, Варвара великомученица, простите меня все православные христиане, мать сыра земля, небо синее, солнце ясное...» По свидетельствам иностранцев, в XVI веке во время крещения священник подносил младенца к иконам Николы и Богородицы и поручал им взять дитя под свое покровительство. Подобным образом и в свадебном обряде дружка обращался к присутствующим, упоминая и Богородицу, и св. Николая: «От великого Николы канун (мед) пей, а от Пречистыя Богородицы хлеб кушай». Нередко Никола вообще мог восприниматься как покровитель и устроитель свадеб. Выходя замуж, девушка обращалась к Николаю Угоднику с надеждой на счастливый брак:

Помолюся я, красна девица,  
Я Николе Многомилостиву:  
Сохрани, помилуй девицу,  
Святой Николай Многомилостивый!

В народе считали, что Николаю Угоднику можно молиться «во всех нуждах», что он всегда и всем поможет и защитит от всякого зла. Женщины обращались к нему при трудных родах. Ложась спать, просили у него защиты от нечистой силы: «Около нашего двора Иисусова молитва, Николина ограда — тын медный, врата железны, аминем заперты, а на хоромах святая вода».

Провожая сына в солдаты, мать благословляла его иконой Николы и причитала:

Да хранит тебя Микола многомилосливой,  
И от бури да хранит тебя — от падары,  
И от холода тебя да Он от голода,  
От тычков-пинков ведь Он да от затыльников!  
Во бою да сохранит Он с неприятелем,  
От оружица ведь Он да завоенного;  
И от искры сохранит тебя трескучей,  
И от этого огня да Он от палящего.  
Впереди да Он Микола щитом берё,  
Позади да Он Микола мечом секё,  
Посторонь да Он Микола огнем палит;  
Тучи нет, а быв как гром гремит,



Грому нет, а искры сыплются.

Русские верили, что Николай Угодник помогает людям даже без специального обращения к нему. Легенды повествуют, например, о том, как Николай Угодник подсобил крестьянину вытащить застрявшую в грязи телегу, помог бедной вдове покрыть крышу соломой, защитил женщину от разбойников, спас урожай мужика.

У многих народов, в том числе и у русских, св. Николай почитался как покровитель путешественников. Не случайно его имя всегда упоминалось в молитвах и приговорах при отправлении в дорогу. В северных губерниях Европейской России св. Николая особенно чтили рыбаки и мореходы. В этом плане показателен обряд, распространенный среди жителей около Онежского озера. Каждый год накануне зимнего Николы перед всенощной из каждой рыбацкой семьи собирались старики и делали на берегу антропоморфное чучело, сажали его в дырявую лодку и пускали по воде, где оно тонуло. Старики пели песню с обращением к озеру Онего, чтобы оно забрало чучело, без материнских слез и причитаний, так как у него нет ни жены, ни детей; при этом призывали имя Николы Морского. Нередко Николу называли «морским богом». В некоторых местах к Николину дню приурочивалось также жертвоприношение водяному.

В народном сознании образ св. Николая соотносится с земными водами, в отличие от пророка Ильи, связанного с небесной водой. Соотнесение обоих святых с водой прослеживается в украинском запрете купаться до Николина дня и после Ильина. Этот запрет объясняется поверьем, что в это время в воде водятся черти. При купании же принято было вспоминать св. Николая, который, по поверьям, спасает от утопления. Во многих местах полагали, что св. Николай заботится о земных водах — реках, озерах, морях, — а также обо всех находящихся в них людях и судах со дня Николы Вешнего по Ильин день, а Илья Пророк — в остальное время года.

Св. Николай считался в народной традиции и проводником душ умерших в загробном мире. Наряду с архангелом Михаилом, в поверьях, легендах, сказках он изображается начальником рая. В Архангельской губернии верили, что ключи от неба находятся у Николая Чудотворца. Подобный образ встречается в фольклоре скопцов:

Николай-то чудотворец,  
Чудеса тут он творил:

Седьмое небо отворил,  
Ко Христу часто ходил.

В новгородском «Сказании о чудеси великих чудотворец Варлаама и преподобного чудотворца Николы» св. Николай изображается взвешивающим добрые и злые дела усопшего. По свидетельствам иностранцев, относящимся к XVI–XVIII векам, русские вкладывали при погребении покойнику в правую руку «письмо к св. Николаю» — свидетельство, выдаваемое священником для удостоверения св. Николаю, которого считали небесным привратником, что умерший — христианин, с описанием жизни и поведения покойного. Это «письмо» — так называемая «разрешительная молитва», которая и в настоящее время присутствует в русском православном похоронном обряде. Лист с этой молитвой, разрешающей умершего от бывших на нем клятв и запрещений и испрашивающей отпущения тех грехов, в которых он не каялся, кладется с покойником в гроб, а в случае заочного отпевания может просто зарываться в землю. В народной среде до сих пор этот лист с молитвой называется «подорожной» или «пропуском». Образ св. Николая-проводника встречается и в русских сказках, легендах и рассказах об обмираниях.



Святая Варвара. М. Нестеров (1894).

С образом Николая Угодника традиционно связывалась идея исцеления при любой болезни. Среди знахарей было распространено мнение, что Николин день — самый благоприятный для лечения наиболее тяжелых заболеваний. Имя святого часто встречается в заговорах от самых разных недугов: «На окияне-море стоит золот стул, на золоте стуле сидит св. Николай, держит золот лук, натягивает шелковую тетивку, накладывает каленую стрелу, станет стрелять уроки и призоры, станет стрелять отцеву думу и материну думу и братьевы думы, всех людей думы»; «Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святой Николае, отворяет морскую глубину, поднимает железные врата, а залучает от раба Божия (имярек) усови [название болезни] аду в челюсти». Стремясь оберечь себя от порчи, читали заговор: «Спускается с небес Николай скорый помощник с двенадцатью учениками, садил Николае на три пещеры каменные, емлет Николае скорый помощник три лука золотые и три стрелы золотоперья, стреляет Николае и сберегает меня раба Божия (имярек) от

порченика, от порченицы, от колдуна и колдуньи». В Черниговской губернии перед любым заговором для лечения болезни обязательно обращались к св. Николаю: «Николай, угодник Божий, помощник Божий! Ты й у поли, ты у й доми, у пути й у дорози, на небеси и на земли; заступы и сохрани од усякого зла!» В русских легендах широко распространен мотив излечения смертельно больных Николой Угодником: как правило, он ведет больного в баню, рассекает его на части, промывает их, составляет вновь и дует, после чего тело оживает, а больной выздоравливает.

Заперлись они в особую избу, клали царевну на большой стол, рассекали ее вострой саблей на мелкие части, кидали в обрез с водой, мыли, полоскали; потом стали складывать штука к штуке; как старичок дунет, так штука с штукой и склеиваются. Склал он все штуки как надоть, в последний раз дунул — царевна встrepенулась и встала жива и здрава

Образ Николая Угодника в русских поверьях мог восприниматься также в качестве хозяина леса. Согласно народной пословице, «в поле да в лесу один Никола бог». Не случайно в Ярославской губернии обращались к нему в приговоре, когда отправлялись в лес за грибами:

Никола Микола,  
Наполни лукошко  
Стогом верхом,  
Перевертышком!

Николу как хозяина леса могли почитать и покровителем охоты и обращаться к нему за помощью. В охотничьем заговоре на горностая говорится: «Сам Исус Христос Небесный Царь посылает св. Николу на пособ и на помощь Отмыкает святой Никола земную широту, небесную вышину и рoспускает белых зверей горносталев чернохвостых». Преследуя зверя, охотники обычно обращались к святому со словами: «Николай Чудотворец! Создай его моим».

Наряду со свв. Савватием и Зосимой, Николу считали покровителем пчеловодства. В заговорах пчеловодов нередко упоминается имя святого: «обращается моя пасека Николиною милостию, железным тыном, каменною стеною от земли до неба; покрывается моя пасека Николиною милостию чужим пчелам чтобы полету не было» В легендах о происхождении пчел иногда сообщается, что Господь обещал Николе первый рой пчел. На Смоленщине «микольщина» называлась также «праздником свечи», и, согласно обычаю, здесь в Николин день «сучили

свечу»: после молитвы, обращенной к св. Николаю, ели мед в сотах, а последние выплевывали в чашку с водой. Из этого воска затем делали мирскую свечу Николе Угоднику.

Церковь чтит память святителя Николая Мирликийского, архиепископа г. Миры в Ликий, дважды в год — 9/22 мая и 6/19 декабря. В русской народной традиции эти праздники получили названия соответственно «Николы Вешнего» и «Николы Зимнего». В народе сложились и легенды, объясняющие причину установления двух праздников в честь святого. В них описывается, какие добрые дела для простых людей совершает св. Николай, не гнушаясь грязной и тяжелой работы; при этом он чаще всего противопоставляется народным образам св. Касьяна и пророка Ильи.

В крестьянской среде оба Николиных дня осмыслились как большие праздники. Вплоть до начала XIX в. они в русских деревнях считались важнейшими после Пасхи. На эти дни приходились мужские братчины, а также престольные праздники, справлявшиеся всей деревней три-четыре дня и знаменовавшиеся приездом гостей, появлением паломников и нищих. К Николину дню как большому празднику варили большое количество пива, иногда всем миром, чтобы как следует почествовать святого. С этим обычаем, вероятно, связано именование св. Николая «пивным богом». Не случайно также в XIX веке в деревнях и городах среди ремесленников широко были распространены слова «николить» в значении «пить, гулять, пьянствовать» и «нани-колиться» — «напиться пьяным, празднуя Николин день».

## **Илья Пророк**

Илия — единственный ветхозаветный пророк, которого православная церковь чтит, как и своих святых. Илия, родом из города Фесвы, жил в IX веке до Рождества Христова, двадцать пять лет пророчествовал в Галааде. В его образе соединились черты аскета-подвижника, проповедника, предсказывающего будущее от имени Бога, и чудотворца, имеющего почти божественную власть. Он проповедовал религию Яхве; в переводе с еврейского имя Илия означает «Бог мой Яхве».

В Ветхом Завете и в многочисленных апокрифических текстах образ Илии Пророка связывается с небесным огнем и животворным дождем. В Третьей и Четвертой Книгах Царств, где описываются деяния пророка, присутствуют повествования о неоднократном низведении им огня с неба с

помощью молитвы. Так, в споре со жрецами финикийских языческих божеств Илия трижды сводил огонь на жертвенник, который те использовали для поклонения Ваалу и Астарте (3 Цар 18, 38; 4 Цар 1, 10 и 12).

Среди деяний Илии известны также такие чудеса, как удержание бездождия (3 Цар 17, 1); разделение вод Иордана милотью (плащом из овчины) (4 Цар 2, 8); воскрешение мертвого отрока (3 Цар 17, 22).

Основным из библейских преданий об Илии, унаследованным народной традицией, стал сюжет об огненной колеснице, в которой пророк живым был вознесен Богом на небо (4 Цар 2, 11). Этот сюжет послужил основой для многочисленных вариаций народных рассказов о пророке. «Огненное восхождение пророка Ильи» стало также наиболее популярным фрагментом и его иконографического жития. В изображении этой композиции обязательной деталью является красный ореол вокруг возносящейся с пророком колесницы.

Библейское повествование о вознесении Илии породило представления о том, что он не умер и должен вернуться на землю перед вторым пришествием Христа (Откр 11:3—12). До тех пор Илия облетает мир на своей колеснице и появляется там, где требуется божественное вмешательство; пророк выступает как чудесный исцелитель, советник в брачных спорах, примиритель детей и родителей.

Православная церковь отмечает день памяти пророка Илии 20 июля / 2 августа. Придя из Византии на Русь, культ пророка Илии соединился здесь с дохристианскими славянскими верованиями и приобрел ярко выраженный народный характер.

В русской традиции, особенно на Севере — в Новгороде и Пскове, Илья Пророк принадлежал к числу наиболее чтимых святых. Его образ на иконах, а также в многочисленных апокрифических текстах, легендах, пословицах и поговорках соответственно народным представлениям почти всегда предстает суровым и грозным. В народе Илью называли «могучим», «страшным», «опасным», «сердитым», «тученосным», «громовым», «огненным». Вместе с тем крестьяне, надеясь на милость и покровительство пророка, должным образом почитали его: приносили жертвы в честь святого, соблюдали сложившиеся в традиции запреты, молились ему и совершали крестные ходы в день его памяти. В народном календаре значимой датой был не только сам Ильин день, но и Ильинская пятница. В Вологодской губернии большое значение придавалось также четвергу на Ильинской неделе, который здесь называли «баским» (красивым) и отмечали приготовлением специального обрядового пирога с

саламатой.

Образ Ильи в народной культуре впитал в себя черты двух персонажей, принадлежащих к языческой и христианской традициям. Один из них — бог-громовержец Перун, другой — библейский пророк Илия. Св. Илье приписывалась власть над грозой, громом, молнией, дождем, ветром. И в этом плане он являлся преемником функций Перуна. Неслучайно один из эпитетов, сопровождающих имя Ильи, — «громоносный», — как и традиционное определение Перуна, а день памяти пророка назывался «громовым» праздником. В народе широко бытовало выражение: «Илья грозы держит». Услышав гром, крестьяне обычно говорили: «Илья-пророк по небу на колеснице едет». Связь пророка с громом и дождем обнаруживается и в повествовании Третьей Книги Царств: Илья предсказал израильскому царю Ахаву, поклоняющемуся языческим богам, засуху, а затем большой дождь; во время разразившегося ливня пророк бежал перед колесницей нечестивого царя (3 Цар 17:1; 18:43–46).

По народным представлениям Илья Пророк производит гром и молнию, катаясь по небу в колеснице, запряженной огненными конями. По поверьям, если молиться Илье, то он сойдет со своей колесницы, и тогда пойдет дождь. Крестьяне верили также, что молнии возникают оттого, что Илья бросает стрелы в дьявола, в нечистую силу, которые прячутся от него в земле, под деревьями. Когда часто сверкают молнии, в народе говорят, что Илья прогоняет нечисть, карает бесов.

Связь пророка Ильи с громом и молнией предопределила его роль в мифопоэтических текстах и представлениях как змеборца, унаследованную от языческого бога-громовника. Так, по поверьям, огненные или каменные стрелы Ильи направлены против гадов и нечистой силы. Московские крестьяне считали, что пораженная стрелами пророка нечисть глубоко уходит в землю и выходит обратно только через семь лет. Чтобы скрыться от его преследований в Ильин день, нечистая сила прячется под деревьями и на межах, оборачивается в гадов, в рыбу в воде. Отсюда широко распространенные в народе запреты во время грозы и в Ильин день купаться в водоемах или находиться под деревьями, на межах и перекрестках дорог. Известен был также запрет громко кричать и петь, так как нечистая сила через рот может проникнуть внутрь человека, и в него попадет молния. В некоторых местах считали, что нечисть входит в человека, на котором во время грозы нет креста. Вместе с тем существовало представление, что Илья, преследуя нечистого духа, проникшего в человека, может убить и невинного. С этим представлением связано поверье, что убитые громом попадают в Царство Небесное.



Огненное восхождение Ильи. Икона (XVI (?) в.).

Чтобы нечистая сила, спасаясь от Ильи Пророка, не проникла в человеческое жилище, крестьяне предпринимали разнообразные охранительные меры. Так, во время грозы хозяева не пускали в дом кошек и собак, поскольку, по поверьям, нечисть могла спрятаться внутри них; плотно закрывали двери и завешивали окна; перед иконами зажигали лампаду, а также крещенскую или четверговую свечу; совершали крестное знамение, направленное на себя и окружающее пространство, со словами: «Свят, свят господь бог Саваоф». Обращались также с просьбой к самому Илье: «Илья-пророк, избавь от грома трясучего, от стрелы летучей». Женщины обязательно повязывали голову платком, даже в доме, так как



непокрытые волосы, по поверьям, притягивают громовые удары.

В устной народной прозе Илья Пророк зачастую выступает не только в роли громовника, преследующего бесов, но и судьи, карающего огненными стрелами грешных людей за несправедное поведение: за обман, корысть, богохульство. Такова, например, история о двух братьях, записанная тюменскими старообрядцами в 1930-е годы:

В пределах Тюменских есть деревня Лучинкина, где жили два по плоти брата. И сперва обои были християне, а по сем един от них уклонился в безбожество. Жили в разных домах и были соседи между собой. Тот и другой имели своего скота, и во время лета скот обоих собирался в скотский двор предре-ченнаго безбожника. И вот однажды в праздник святого пророка Илии сей безбожный дерзновенно взял образ сего свята-го пророка Илии и сказал: «Пойду на игрище и разыграю пророка Илью». И не послуша свою мать, много увещевавшую его не творить сего поругания святому пророку Божию. Но вскоре после сего беззакония прият окаянный достойное себе возмездие от огненнаго оружника, казнившего иногда нечестивых пятьдесятников огнем. Не укусне и сему послати казнь. На дру-гий бо день явное бысть ему наказание: сниде бо с небесе с мол-ниєю огонь, и сгоре дом его и скотский двор со скотом его. И бе видете наказание воистину достойно удивления, ибо точию сего единого сгоре дом со своими приделами и скот его. А его соседа — брата християнина дом остался в целости, тако же и скот его, бывший во дворе безбожника, избеже невредим от огня. Сие чудное событие бысть около 7440 [1932] года. В духовных стихах и легендах Илья Пророк провозглашается установителем святого Божьего закона на земле. Неслучайно в народе об Илье говорили: «Илья — это гнев Божий», «Илья-пророк несет гнев Божий». Богом же ему даются и сила, и власть над природными стихиями, и знание предсказателя. Согласно орловской легенде, Илья Пророк, не могущий ходить до 33 лет, исцеляется самим Господом: выпивая два с половиной ведра воды, данной ему Богом, он чувствует непомерную силу. Илья говорит Богу: «Я могу поворотить весь свет по-иному, если бы был столб средь неба и земли, то разрушил бы я всю землю», и Господь убавляет силу Ильи, посадив его на шесть недель под землю. По истечении этого срока Бог дает Илье огненную колесницу с ангелами, веля владеть ею до его прихода на землю. С тех пор гром и молния находятся в руках Ильи Пророка, а перед концом света он на колеснице спустится на землю и три раза объедет ее, предупреждая всех о Страшном суде. Очевидно, что в этой легенде соединены образы Ильи Пророка и самого необычного былинного богатыря Ильи Муромца —

наделенного силой, мудростью и бессмертием в бою.

В народе о святом Илье сложено множество легенд и преданий, повествующих о его гневе и милости, о совершенных им чудесах и о небесных знамениях, связанных с ним. В воображении народа Илья виделся не только грозно разбрасывающим свои огненные стрелы, но и спокойным, мирно проливающим на землю щедрый дождь.

Помимо функции громовержца Илье в народе приписывали роль «хозяина дождя» и вообще «хозяина над водой». Его поездка по небу нередко объясняется как путешествие за водой. В Оренбуржье до сих пор шутят: если идет дождь, значит, Илья Пророк расплескал воду из полной бочки, а если дождя нет, а только гремит гром, значит, он возвращается с пустой бочкой. В XIX веке на Смоленщине считали, что Илья развозит по небу воду для святых и, если расплескает немного, так на земле идет дождь. А зимой, когда не бывает грозы с дождем, святые сидят без воды. Владимирская легенда повествует о крестьянине, решившем узнать, отчего идет дождь. Для этого он залез на небо и увидел: Илья Пророк разъезжает на своей колеснице, и от ее движения происходит сильный гром, а из-под копыт крылатых коней вылетает молния. Дождь же на земле идет, когда Илья подъезжает к большому чану с водой, черпает воду ковшом и поливает небо.

Храмы, построенные в честь Ильи Пророка, нередко различались как «Ильи Сухого» и «Ильи Мокрого». Соответственно к Илье Сухому обращались с мольбой о сухой и ясной погоде, а к Илье Мокрому — с просьбой о ниспослании дождя. Во время засухи ходили также к святым источникам, опускали в воду источника икону. Во многих местностях у русских вплоть до 1950-х годов действенной мерой для прекращения засухи считалось совершение молебна в поле с обращением к Илье Пророку. При этом священник обычно окроплял поля святой водой. Нередко такие молебны совершали по обету, то есть если в Ильин день происходило какое-нибудь несчастье: смерть человека или пожар от молнии, градобитие посевов и подобное.

Считавшийся мощным распорядителем водной стихии, Илья Пророк соответственно воспринимался крестьянами и как посылающий на землю плодородие. От воли Ильи, как верили в народе, зависел урожай. Отсюда, несмотря представления о строгости пророка, его образ в обрядовой лирике — это образ подателя благ и кормильца. Так, в подблюдных гаданиях, определяющих судьбы людей на следующий год, образ Ильи Пророка связывается с богатством и благополучием, и песни, в которых он изображается как бережливый хозяин, предвещали хороший урожай в

новом году:

Ходит Илья-пророк по полю,  
Считает суслончики.  
В первом-то поле — сто суслончиков,  
Во втором- то — тысяча,  
А в третьем-то полюшке — сметушки нет.

В жнивных песнях Илья Пророк изображается кормильцем-поильцем («Илюшка и накормил, / И накормил, и напоил»), в колядках — сеятелем («Ходит Илья на Василья/ Сюда мах-не — / Жито расте»), в песнях, сопровождающих обряд обхода домов на пасхальной неделе, — зажинальщиком:

Илья-пророк  
по межам ходить,  
Рожь зажинает,  
Ярь наливает.

То, что в мифопоэтическом сознании образ Ильи наделяется продуцирующей силой, очевидно в народной поговорке: «Пророк Илья куда ни махнет, всюду жито растет», а также в песне, исполнявшейся во время обхода домов в Егорьев день:

Святой Илья  
По межам ходит,  
Святой Илья!  
По межам ходит,  
Жито родит,  
По межам ходит!

Ильин день был важной вехой в земледельческих занятиях крестьян. К этому дню во многих местах поспевала рожь и начиналась жатва, что отразилось в поговорке: «Илья жниво зачинает, лето кончает». В южных губерниях ко дню Ильи Пророка жатва уже заканчивалась: когда на Ильин день случалась гроза, в народе говорили, что «Илья-пророк поехал копенки

считать». Известна и другая поговорка: «На Илью мужик копны считает». Завершение жатвы знаменовалось обрядами, которые связывались с именем Ильи. Один из них — дожиночный обряд, целью которого было обеспечение урожая на следующий год. Обряд назывался «завивание бороды» и заключался в том, что на убранном поле оставляли пучок соломы и говорили: «Вот тебе, Илья, борода, на лето уроди нам ржи да овса». Нередко этот обряд связывали также с именем св. Николая, а «бороду» называли «Николиной».

В некоторых местностях на юге России на Ильин день пекли «новую новину» — хлеб из нового урожая. Это событие отразилось в многочисленных пословицах:

Новая новина на Ильин день;  
Петр с колоском, Илья с колобком;  
Знать бабу по наряду, что на Ильин день с пирогом;  
У мужика та обнова на Ильин день, что новинкой сыт;

То и веселье ильинским ребятам, что новый хлеб. Обычно хлеб из новой муки освящали в Ильин день в церкви. На Орловщине его клали перед иконой св. Ильи. В тех местах, где начинался посев озимых, в этот день в церковь приносили чашки с зерном и освящали «для плодородия». В случае засухи выходили также в поле служить молебн, чтобы пошел дождь.

В Ильин день освящали и огородные растения — огурцы и горох, которые традиционно не разрешалось собирать до этого срока. Народная рекомендация в области огородничества гласит: «С Ильина дня защипывай горох — а репу с Ивана Постного». В некоторых местностях в день Ильи Пророка было принято разговляться свежими огурцами. В Костромской губернии грехом считалось есть до этого дня и морковь, которую тоже приносили для освещения в церковь, а св. Илью в связи с этим называли «морковником».

Почти повсеместно к Ильину дню завершался сенокос, что отразилось в поговорке: «Илья-пророк — косьбе срок». Собранное до этого дня сено считалось самым хорошим. В народе говорили: «В ильинском сене сладимая яства в цветах для скотины». Пермские крестьяне считали, «кто до Ильина дня соберет 100 копен сена, у того в сене будет собрано 12 пудов меду». Как правило, сушка сена после Ильина дня из-за возможных дождей и убывания тепла становилась проблематичной, поэтому народная

мудрость гласила: «Сенокос надобно кончать до Ильина дня: после Ильи на вилах сено сушить». А владимирцы и костромичи категорично подмечали: «До Ильина дня сено сметать — пуд меду в него накласть, после Ильина дня — пуд навозу».

Несмотря на то что именно в это время был разгар уборки хлеба и других полевых занятий, крестьяне старались соблюдать один из основных запретов Ильина дня — выполнять какую-либо работу. Традиционные рекомендации гласили и предостерегали: «На Ильин день в поле не работают», «Кто робит в Илью, того гром убьет». Согласно одной из распространенных русских легенд, Илья Пророк жалуется св. Николаю на крестьянина, который в его праздник и молебен забыл отслужить, и вышел в поле работать. С гневом он выговаривает: «Как спалю я молнией, как выбью градом все поле, так будет мужик твой правду знать да Ильин день почитать!» И только помощь Николая Чудотворца, милостивого святого, который в народной традиции противопоставлялся грозному Илье Пророку, спасла мужика от беды. Св. Николай научил крестьянина поставить большую свечу Илье и отслужить молебен.

Не разрешалось в Ильин день работать и в огороде: крестьяне верили, что если в этот праздник даже просто зайти в огород, то огурцы сгниют на корню, а капуста станет мягкой. Запрет распространялся и на косьбу. Пермские крестьяне были уверены, что скошенная в этот день трава непременно сгниет, а сметанное сено разнесет по полю ветром. Во многих местах считали, что в наказание за метание стогов в Ильин день, а также за перевозку сена св. Илья сожжет его.

В народе свято верили в то, что при нарушении запрета и непочтительное отношение к своему празднику Илья может сурово покарать: наслать проливные дожди на не убранные еще поля, поджечь молнией и сено, и хлеб, и дом, убить громом. Поэтому сами крестьяне строго следили, чтобы в этот день никто не работал, так как отвечать за это придется всем — Илья может сжечь всю деревню. В Калужской губернии односельчане могли выпрячь лошадей из телеги нарушителя, снять хомут и сбрую и пропить всем обществом в кабаке. В деревнях до сих пор очень часто рассказывают страшные истории о наказании пророка Ильи за работу в его день. Не случайно Ильин день называли «страшным» праздником.

Один из запретов Ильина дня касался скотины: ее не разрешалось выгонять на пастбище, так как, по поверьям, рассерженный Илья Пророк может подбить и животных, и пастуха. Согласно другому поверью, звери и гады, выходящие в Ильин день из своих нор и бродящие по лугам и лесам, являлись убежищем для прячущейся от Ильи нечистой силы. А она может

принести вред людям и домашнему скоту, если они будут находиться вне дома.

Единственная работа, которая допускалась в Ильин день, это осматривание и подчищение ульев, перегонка пчел и первое под-резывание сотов. В связи с этим в народе говорили: «На Илью-пророка улья заламывают». Известно также народное выражение, связанное с подрезыванием сотов в Ильин день: «Богат, как ильинский сот». Исключительное отношение к пчеловодческим работам объясняется представлениями о пчеле как «божьей работнице», что и защищает ее от гнева Ильи Пророка. По поверьям, даже нечистую силу грозный святой не сможет настигнуть «громовыми стрелами», если она проникнет в пчелу или спрячется в улье.

Чтобы оградить от опасности свои дома, поля и скот, крестьяне накануне Ильина дня вечером окуривали все домашние постройки ладаном. На Вологодчине также закрывали тканью или выносили из дома все блестящие предметы — самовары, зеркала и подобное, так как, по местным поверьям, Илья Пророк мог спалить дом, считая роскошью иметь такие предметы в крестьянском хозяйстве. В Вятском крае для предотвращения последствий сильного дождя с градом и молнией крестьяне в Ильин день выставляли хлеб и соль за окно, а затем относили их к реке и опускали в воду. У русских широко было распространено представление о том, что при пожаре от ильинской грозы избу нужно тушить не водой, а молоком.

В некоторых местах милость Ильи Пророка старались вызвать принесением ему жертвы. Так, в Вятской губернии в праздничный день крестьяне приносили в церковь ногу барана, пчелиный мед, колосья свежей ржи и зеленый горох. Часть приноса оставляли в церкви, а остальное несли домой и разговлялись.

С идеей жертвоприношения св. Илье был связан существовавший во многих местах у русских обряд заклания барана или быка, завершавшийся коллективной трапезой. Этот обряд Ильина дня был с известен под разными названиями: «мольба», «жертва», «мирская складчина», «братчина». Он проводился следующим образом. В Ильин день животное, купленное односельчанами в складчину или выращенное и выкормленное всей общиной, приводили к церкви, освящали, а после молебна закалывали.

В Олонецкой губернии жертвенным животным был нехолощенный бык, причем старались выбрать быка красной масти, что, по народным поверьям, должно было обеспечить ясную погоду на период сенокоса и

уборки хлеба. В Пермском крае это мог быть и бык и теленок. В Калужской губернии в жертву приносили молодых барашков, а в Вятской — баранов и овец, которых называли «ильинчиками».

Жертвенное животное закалывал либо старейший член общины, либо наиболее почтенный человек. В некоторых местах это делал колдун. Мясо варили в котле и ели все вместе. Трапеза устраивалась прямо на улице, а угощались не только жители деревни и их гости, но и нищие, собиравшиеся к празднику из окрестных мест. Деньги, вырученные за покупку жертвенного животного, поступали в пользу церкви.

Кровью жертвы мазали глаза и лоб, а детям — щеки; по поверьям, сила и здоровье животного передавалась людям. Продуцирующие свойства приписывались и костям съеденной жертвы: «ильинская» кость способствовала удачной охоте.

В Вологодской губернии заклятие животного совершалось в крестьянских дворах, а в церковь приносили уже печеные и жареные козьи и бараньи головы с горохом или говяжьей ляжки. Здесь об Ильине дне говорили: «Илья — бараний рог», «На пророка Илью баранью голову на стол».

Зачастую к дню Ильинской «мольбы» в складчину, всей деревней, готовили сусло и варили пиво. Братчины устраивались каждый год в разных деревнях или всегда в одной, где Ильин день был престольным или обетным праздником. В этот день из церкви в деревню приносили икону Ильи Пророка и служили молебен. Основными участниками ильинских братчин были мужчины. Праздничная трапеза заканчивалась обычно гуляньями молодежи: играми, хороводами.

Обряд жертвоприношения в Ильин день имел определенное магическое значение — избавление от дождей и гроз и, следовательно, обеспечение урожая, а также обеспечение плодovitости скота, здоровья и благополучия в каждой семье крестьянской общины.

Этот обряд, несомненно, имеет языческую основу и восходит к древним временам. Он еще раз подтверждает, что предшественником народного образа св. Ильи являлся языческий бог-громовник, так как в древние времена, по свидетельству византийского историка VI века Прокопия Кесарийского, именно ему славяне приносили в жертву быков и других животных. Согласно легендам, распространенным на Русском Севере, раньше жертвенными животными были выходившие сами из леса или из озера дикие животные: олени, лоси, быки необычной породы. Когда однажды люди не дождались прихода жертвенных животных и зарезали домашнего быка, те перестали приходить. Версии легенды называют и

другую причину: однажды люди, не зная меры, убили сразу двух прибежавших животных, и с тех пор они перестали появляться.

По народным представлениям, покровительство Ильи Пророка распространялось на охоту, а отчасти — и на лесных зверей. В Вологодской губернии Ильинскую неделю называли «звериною», так как именно в это время медведь не давал покоя скоту. Со дня Ильи Пророка охотники начинали устраивать выезды на волков. Согласно охотничьим приметам, если удастся затравить волка в Ильин день, то весь год будет удачным. Олонецкие охотники и рыбаки держали при себе кость ильинского быка, так как она, по поверьям, утраивает добычу.

Образ св. Ильи, многие из деяний которого были чудотворными, воспринимался в традиционном сознании как один из значимых в области народной медицины. Легенды и предания приписывают ему сотворение святых родников, не замерзающих зимой, которые, по народным поверьям, появились от удара копыта коня пророка или его «громовой» стрелы о камень. Над такими источниками обычно ставили кресты и часовни с иконами св. Ильи, к ним совершали крестные ходы, а вода в них считалась целебной. Целительную силу в народе приписывали и дождю, собранному в Ильин день. По поверьям, он избавлял «от очного призора и всякой вражей силы».

Белемниты — «огненные» или «громовые» стрелы Ильи Пророка, которыми он, по народным представлениям, бил гадов и всякую нечисть, широко использовали в лечебной практике: водой, политой с такой стрелы, лечили больных и умывались в профилактических целях. Самими «громовыми» стрелами растирали опухоли. Чудодейственную силу приписывали также свечам, вытопленным из змеи, убитой в день Ильи Пророка. По народным поверьям, сам св. Илья помогал от укуса змеи.

К св. Илье обращались с просьбой об исцелении от самых разных болезней: икоты, уроков, притки, прикоса, падучей и других, а также от порчи, сглаза, осуда. При лечении от этих недугов произносили заговор, в котором упоминается Илья Пророк:

На том Окияне море стоит Божий остров, на том острове лежит бел горяч камень Алатр, а на камени святой пророк Илия с небесными ангелами. Молюся тебе, святой пророче Божий Илия, пошли тридцать ангелов в златокованном платье, с луки и стрелы, да отбивают и отстреливают от (имярек) уроки и призоры, и притки, щипоты и ломоты, и ветроносное язво, туда, куда крылатая птица отлетает, на черные грязи, на топучия болота Образ Ильи Пророка встречается также в воинских заговорах, охраняющих в бою: «Именем святого пророка Ильи от порчи и



от стрел, и пуля, и дробь, и ядро стой, не ходи ко мне».

В пермском заговоре от порчи яркое отражение нашли основные атрибуты и функции св. Ильи, фигурирующие в народных представлениях о нем:

Еще покорюсь я, раб Божий (имярек), Илие пророку: свет ты, Илья пророк, огненна карета и огненна колесница, туго ты тянешь, метко стреляешь, врага и супостата убиваешь и огнем опаляешь, чтобы меня, раба Божия (имярек), не испорчивать, не исколдовывать ни колдунье, ни злomu и лихому человеку, ни злой крови и думе злой, помышлению, встречному и постижному, и на питье и на еде в пиру, в беседе, во всякой смертной потехе.

В традиционной культуре Ильин день осмыслялся как важная сезонная граница. В народе говорили, что на Илью конец лета: «Зима с летом борются, до обеда — лето, после обеда — осень». Восприятие Ильина дня как рубежа между летом и осенью нашло отражение в многочисленных народных приметах, касающихся изменений, происходящих в природе. Так, издавна было замечено, что жизнь растений переходила в стадию увядания: «С Ильина дня на деревьях лист желтеет», «Придет Петрок — отщипнет листок, придет Илья — отщипнет и два». В Пермской губернии крестьяне считали, что трава растет до Ильина дня; смятая до этого дня, она поднимается, а после — так смятою и остается. С Ильина дня становилось особенно заметно, что темнеть начинало раньше. Поэтому в народе говорили: «Петр и Павел на час день убавил, а Илья-пророк — два уволок», «С Ильина дня ночь длинна: работник высыпается, а кони наедаются». На Вологодчине о ночной темноте замечали: «После Ильина дня в поле сива коня не увидишь — вот до чего темны ночи». Заметно становилось и холоднее, что отразилось в поговорках и приметах: «На Ильин день и камень прозябнет», «С Ильина дня начинаются утренники». Ильин день приносил с собой ненастную погоду и дожди, по поводу чего в народе говорили: «Придет Илья, принесет гнилья», «До Ильи и поп дождя не намолит, а после Ильи и баба фартуком нагонит», «До Ильина дня и под кустом сушит, а после Ильина дня и на кусте не сохнет». С Ильиным днем связывалось и изменение в поведении насекомых и птиц: «Муха до Ильина дня кусается, а после — запасается», «С Ильина дня комары и пауты пропадают», «С Ильина дня всякой мухи по решетку убудет», «До Ильи грачи поодиночке, а после Ильи большими стаями».



Илья Муромец и Соловей-разбойник. Раскрашенная литография (1868)

Крестьяне считали, что с Ильина дня вода в водоемах становится холодной. В местных традициях по-разному объясняли это явление. Широко было распространено представление о том, что в Ильин день пророк бросает в воду камень или лед. Отсюда поговорка: «Илья-пророк пустил в воду ледок». На Ярославщине полагали, что одна из лошадей Ильи Пророка от быстрой езды по небу роняет подкову в воду, и вода от этого холодеет. В Новгородской губернии существовало много вариантов толкований: и Илья бросает кусочек льда в воду, и лось обмакивает в нее рога, олень переплывает через реку и остужает воду. А в Пермском крае говорили, что в воде медведь лапу обмочил. Еще одной причиной похолодания воды считали «открытие» родников: Илья открывает родники, и вода становится холодной. Кроме того, по поверьям, вода с Ильина дня портится и делается непригодной для купания потому, что «Илья написал в реку» или «олень в воду насикал». В Вологодской губернии верили, что вода после Ильина дня осквернена выкупавшимся в ней чертом-водяным. Во многих местах полагали, что в этот день купается только нечистая сила, и крещеному человеку после этого нельзя заходить в воду.

С Ильина дня повсеместно у русских существовал запрет купаться в водоемах. В этой связи показательна поговорка: «До Ильи мужик купается, а с Ильи с рекой прощается». Нарушение запрета грозило, по народным поверьям, тем, что человек может заболеть, утонуть, на него может напасть нечистая сила. Вместе с тем, в некоторых местностях именно в Ильин день старались последний раз в сезоне окунуться двенадцать раз в реке. Возможно, поэтому сохранились такие названия Ильина дня, как «купальня», «обливушки». В некоторых местах в этот день купались прямо в одежде, не раздеваясь. И обязательно стремились искупаться в Ильин день колдуньи-«пережинщицы», те, что делали заломы на крестьянских полях. Между заутреней и обедней они спешили к реке, чтобы очиститься от своего греха.

### **Егорий Храбрый**

Георгий Победоносец, или Егорий Храбрый, как его называли в народе, у русских был одним из наиболее почитаемых святых. Согласно церковному преданию, св. Георгий родился в конце II века в Каппадокии — области в Малой Азии. Житие святого повествует о том, что он был военачальником при императоре Диоклетиане, известном своими безжалостными гонениями на христиан. За исповедание христианской веры Георгий был подвержен жестоким пыткам, но перенес истязания с терпением и мужеством. В 303 году он, в возрасте около тридцати лет, был казнен.

В житии и апокрифической литературе описаны чудеса, совершенные св. Георгием. Наиболее популярным в народной среде стало «Чудо о змие». Сказание о победе св. Георгия над чудовищем — «огненным змием», пришедшее на Русь из Византии, было широко распространено в памятниках древнерусской письменности. Оно повествовало о спасении юношей-воином царевны Елисавы, которая была обречена в жертву дракону, поселившемуся в Лаодикийской земле. Именем Божиим Георгий заклял чудовище и велел царевне накинуть ему на шею девичий пояс, отчего змей покорно последовал за Елисавой и Георгием в город. Здесь, на большой площади, святой пронзил копьём чудовище на глазах множества горожан, которые, увидев чудо, уверовали во Христа.



Святой Георгий.

Соответственно житийному описанию мучений святого и апокрифическому сказанию о его змееборстве Георгий воспринимался официальным христианством как идеальный воин. Ему поклонялись как мученику и небесному покровителю воинов. Примерно с V века византийские императоры стали воспринимать св. Георгия и как своего патрона. Их примеру последовали русские князья. Имя Георгий было одним из любимых у киевских князей. Для утверждения культа св. Георгия на Руси особенно много сделал Ярослав Мудрый, получивший при крещении имя Георгий. В честь своего покровителя в 1030 году он основал город Юрьев, в 1037 году — начал строить Георгиевский монастырь в Киеве. День освящения первого на Руси храма Св. Георгия — 26 ноября 1051 года — был отмечен установлением ежегодного празднования. С X по

XIII век храмы в честь этого святого были построены также в Новгороде, Юрьеве-Польском, Старой Ладогe и других городах. Во время служб в них читали отрывки из жития и чудес святого.

Традиционные представления о св. Георгии нашли отражение в духовных стихах, где он осмысливается как заступник христианской веры на Руси. В текстах этого жанра, наряду с воспроизведением описаний мученичества Егория, звучали также мотивы устройства святым земли русской и освобождения ее от «ба-сурманщины» — язычества. При этом образ св. Георгия испытал влияние русской эпической традиции, в том числе и ее мифологической основы. Святой наделяется обликом, отличающим сказочных и былинных персонажей мифологической природы: «По колена ноги в чистом серебре, по локоть руки в красном золоте, голова у Егория вся жемчужная, по всем Егорие часты звезды»; «Во лбу красно солнышко, / В затылочке светел месяц». В духовных стихах на сюжет об освобождении Егорием Храбрым Руси святой именуется сыном иерусалимской, а иногда русской, царицы Софии Премудрой, что объясняет его необычную природу, так как «София» — это «Премудрость Божия».

В духовном стихе повествуется о захвате власти на Руси «басурманином царищем Демьянищем», образ которого соотносим с историческим лицом — императором Диоклетианом. Демьянище нападает также на Иерусалим, разрушает его и под угрозой смерти предлагает Егорию отречься от христианской веры. Чтобы заставить Егория перейти в «басурманскую» веру, его пилят пилами, рубят топорами, варят в смоле, но, несмотря на мучения, Егорий продолжает молиться — «петь стихи херувимские, произносить все гласы ангельские». Ничего не добившись, Демьянище бросает Егория в глубокий погреб на 30 лет. По прошествии этого времени святой освобождается чудесным образом: во сне ему является Богородица и сообщает, что он за свои мучения удостоен Царства Небесного. Тут же по Божьему повелению буйные ветры разметали двери и запоры Егорьевой темницы. А сам Егорий по благословению матери отправляется на Русь утверждать христианскую веру. Проезжая по Руси, Егорий именем Божиим заново устраивает землю, как когда-то, до прихода «басурманина», ее создал Бог. По повелению Егория дремучие леса расступаются, высокие горы расходятся, и на их месте встают соборные церкви. Чтобы окончательно освободить Святую Русь от «басурманства», Егорий Храбрый приезжает в Киев, вступает в поединок с Демьянищем и побеждает его.

«Чудо Георгия о змие» из эпизода жития святого превратилось в самостоятельный сюжет и стало популярной темой не только в

древнерусской литературе, но и в иконописной традиции. Св. Георгия изображали на иконах не только в образе юного воина в доспехах, с копьем в одной руке и мечом — в другой, но и как всадника на белом коне, побивающего копьем змея. Сюжет «Чудо Георгия о змие» на иконах часто располагали в окружении сцен мучений святого.

Православная церковь дважды в год чтит память святого великомученика Георгия Победоносца. В народе говорили: «На Руси два Егория: один холодный, другой голодный». Первый день — 23 апреля / 6 мая — был установлен церковью еще в эпоху раннего христианства в память о мученической смерти святого. Народные названия этого дня — «Егорий Вешний», «Летний», «Теплый», «Голодный». Второй день — 26 ноября / 9 декабря — был установлен, как отмечалось выше, русской православной церковью в честь освящения храма Св. Георгия в Киеве в 1051 году. Крестьяне называли этот праздник «Егорий Осенний», или «Зимний», «Холодный», а также «Юрьев день».

К св. Георгию всегда обращались с просьбой о помощи и заступничестве в борьбе с врагами родной земли, об ограждении от козней дьявола, а также с просьбой о здравии душевном и телесном, о плодородии земли.

В народном сознании образ св. Георгия воспринимался неоднозначно. С одной стороны, соответственно житию, апокрифическим сказаниям и духовным стихам, он осознавался как змееборец и «христоробивый воин», а с другой — как хозяин земли и весенней влаги, покровитель скота, распорядитель диких зверей. В обоих случаях основой образа является древняя языческая традиция, испытавшая позже влияние христианства. С утверждением православия на Руси на образ св. Георгия перешли нашедшие отражение в ритуальной практике функции языческих божеств скотоводческого и отчасти земледельческого культов. В частности, св. Егорий стал преемником славянского божества плодородия Ярилы и «скотьего бога» Велеса / Волоса.

Весенний день св. Георгия воспринимался в традиционной культуре как важная веха земледельческого календаря. О связи святого с земледелием свидетельствует значение его имени: Георгий в переводе с греческого языка — «возделывающий землю». У восточных славян оно имеет несколько вариантов: Юрий, Егор, Егорий.

В представлениях крестьян св. Егорий выступал как зачинатель весны, способствующий весеннему пробуждению и обновлению природы. В народном календаре с днем Егория Вешнего, по поверьям, приходило настоящее весеннее тепло. Поэтому в народе говорили: «Теплый Егорий

весну начинает, а Илья лето кончает», «Егорий Храбрый — зиме враг лютый», «Чего-чего боится зима, а теплого Егория больше всего», «Пришел Егорий — и весне не уйти», «Юрий на порог — весну приволок», «Егорий — с теплом, а Никола — с травой». Крестьяне считали, что Егорий начинал весну, «отмыкая землю» и «выпуская на белый свет росу».

В южнорусских губерниях, а также у украинцев и белорусов «юрьевская» роса считалась целебной и плодородной. В Егорьев день коров старались выгнать в поле как можно раньше, по росе, которая, по народным представлениям, обеспечивала рост скотины и обилие молока. О юрьевой росе говорили: «На Юрия роса — не надо коням овса», «Ягорьева роса выкормит скотину лучше всякого овса». Знахарки и простые женщины в этот день ходили собирать росу, водя по траве тканью. Выжатой из ткани влагой умывались для здоровья и красоты. Знахарки собирали росу про запас и лечили ею от сглаза, «от семи недугов». В Тульской губернии существовал обычай ранним утром кататься на меже по росистой траве. По народным поверьям, тот, кто в Егорьев день покатался росе, весь год будет силен и здоров.

В области земледельческих работ день Егория Вешнего знаменовался поздней пахотой, севом яровых, посадкой некоторых огородных культур, а также рядом ритуальных действий, которые были направлены на обеспечение плодородия земли и получение хорошего урожая. Так, в среднерусской полосе, где к Егорьеву дню появлялись первые озимые всходы, крестьяне совершали крестные ходы на поля, которые завершались молебном, обращенным к св. Георгию. В Тверской губернии по окончании молебна по земле катали священника, полагая, что от этого хлеб родится высокий. На Смоленщине женщины на Егория выходили в поле и сами катались по земле раздетыми, приговаривая: «Как мы катаемся по полю, так пусть хлеб растет в трубку». Катание, или кувыркание, по земле — архаичный магический прием, сообщающий, согласно народным представлениям, земле плодородие. Здесь же в некоторых местах женщины после молебна оставались в поле и устраивали совместную трапезу. В ходе пирушки также совершалось ритуальное действие: одна из женщин срывала с другой платок и дергала за волосы. При этом обычно приговаривали: «Чтобы у хозяина жито было рослое и густое, как волосы».

В Чембарском уезде Пензенской губернии обход полей в Егорьев день совершался молодежью ближе к вечеру. В поле отправлялись с песнями, а впереди процессии шел украшенный свежей зеленью парень, который на голове нес большой круглый пирог. После трехкратного обхода поля на перекрестке двух меж молодежь разводила костер, около которого на землю

клали пирог. Все рассаживалась вокруг костра, и начинался дележ пирога. Девушки тут же гадали по количеству начинки в куске пирога: та, у которой начинки оказывалось больше, по поверьям, должна была осенью выйти замуж. Во время обхода полей и по пути в деревню молодежь пела специальные «юрьевские» песни земледельческого характера:

Юрий, вставай рано,  
Отмыкай землю,  
Выпускай росу

На теплое лето,  
На буйное жито,  
На ядренистое,  
На колосистое.

Во Владимирской губернии поля обходили мужчины-хозяева. Они шли с образами и вербами в руках. Установив иконы около пашни, зажигали перед ними свечи и пели:

Воскликнемте, братцы,  
Святую куралесу!  
Дай же, Боже, нам,  
Ячмень усатый,  
Пшеницу колосисту.

Не менее яркими в Егорьев день были скотоводческие обряды. Повсеместно св. Георгия почитали как покровителя домашнего скота и пастухов. В некоторых местах его называли даже «скотным богом». В народе считали: «Поклонишься святому Юрию, он ото всего обережет животину». А пастухи говорили: «Хоть все глаза прогляди, а без Егория не усмотришь за стадом».

Рано утром совершался обряд первого выгона скота на пастбище. Этот обряд состоял из нескольких действий, включавших обход скота хозяевами во дворе, ритуальное кормление домашних животных, выгон скотины в стадо, обход стада пастухом, одаривание пастуха хозяевами и трапезу на выгоне пастухов, а иногда и хозяев. Целью всех этих действий было обеспечение сохранности скота в течение сезона пастьбы и получение от него здорового



приплода.

В Верхнем и Среднем Поволжье, если к Егорьеву дню трава еще не появлялась из-под снега, скот выгоняли на Макария (1/ 14 мая) или на Николу Вешнего, но сам Егорьев день все равно отмечали как праздник пастухов. На Русском Севере и в Сибири в таких случаях в Егорьев день устраивали символический выгон с проведением всех основных обрядов. В некоторых местах Архангельской губернии заменой ритуалов первого выгона скота в Егорьев день был обход деревни детьми. Они, позвякивая коровьими колокольчиками, обходили все избы, за что получали от хозяев угощение. В южнорусских губерниях, где зачастую скотину выпускали пастись уже в начале или середине апреля, в Егорьев день все же устраивали обрядовый выгон.

Подобно любой магической акции, ритуалы первого выгона скота проводились до или во время восхода солнца. В южнорусских губерниях считали, что св. Георгий сам объезжает поля рано утром и поэтому лучше сбережет от болезней и диких зверей ту скотину, которую застанет в поле.

Прежде чем отправить скотину на выгон, хозяева с магическими предметами и заклинанием осуществляли охранительный обряд обхода скота во дворе. На Смоленщине хозяин при этом приговаривал: «Святой Ягорий, батюшка, сдаем на руки Тябе свою скотинку и просим Тябя, сохрани ее от зверя лютого, от человека лихого». В некоторых местах при тоекратном обходе скота произносили заговор: «Господи, благослови! Выпускаю в чисто поле скотинку — животинку, в чистое поле, в зелено дуброво, под красно солнышко, под луну Господню, под небесную колесницу. С восхода Царица Небесная заставляет золотым тыном с неба до земле; с полуден сам Господь становит тын серебряный; Микола Чудотворец с западу; Егорий победоносец с полуночной тын бронзовый. Прошу и молю, сохрани мою скотинку-животинку. Аминь!»

Среди предметов, которые в народном сознании наделялись охраняющей магической силой, при обходе использовали хлеб, соль и яйцо — пасхальное или специально окрашенное к дню св. Егория в зеленый цвет. Их обычно клали в решето, лукошко или миску, иногда — за пазуху. В обряде использовали также различные металлические предметы. Топор, как правило, затыкали за пояс. В Псковской губернии хозяин при обходе в левой руке нес миску с зерном, яйцами, иконой св. Георгия и зажженной свечой, а правой рукой волочил по земле косу. Этой косой он очерчивал магический круг вокруг животных, что должно было обеспечить им защиту. В Костромской губернии к иконе, свече и хлебу добавляли ладан и угли.

В Вологодской губернии хозяйка при обходе коров старалась покачивать решето с иконкой, хлебом и яйцом так, чтобы последнее все время крутилось вокруг остальных предметов. При этом она приговаривала: «Как кругом яичко катается по решету, так бы скотинка кругом своей избушки знала и ходила домой, нигде не оставалась».

После троекратного обхода скотины проводили иконой крест-накрест по спине коровам, топор трижды перебрасывали через спину, солью или зерном обсыпали животных, яйца с четырех сторон подкатывали под корову с приговором: «Иди у поле, / корм собирай, / от хищников убегай, / а домой прибегай!»

Хлебом, с которым совершался обход, чаще всего закармливали скот, полагая, что это обеспечит ему силу, здоровье и приплод. Обряд закармливания являлся также магическим приемом, направленным на то, чтобы скотина держалась вместе и возвращалась после пастбы домой. В некоторых местах обрядовый хлеб изготавливали еще в Чистый четверг. На Русском Севере хозяйки прежде, чем замесить тесто, брали у всех животных во дворе по клоку шерсти и запекали ее, в зависимости от местной традиции, в один каравай на всю скотину или в маленькие хлебцы для каждой животинки. Во многих местностях скот закармливали зерном; обычно для этого использовали зерна последнего — дожиночного — снопа.

Повсеместно при выгоне со двора скот хлестали ветками вербы, освященными в Вербное воскресенье, а в западнорусских губерниях — колосьями первого сжатого в прошлом году снопа, которые считали целебными и хранили весь год в красном углу за иконами. Кроме того, на пороге двора или в воротах на улицу хозяева помещали наверху икону св. Георгия, а на землю клали пояс, яйцо, замок, топор, косу, сковородник и подобные магические предметы, через которые скотина должна была переступить.

В Архангельской губернии хозяйка, положив через порог хлева коромысло и пояс и выгоняя коров, говорила: «Один конец на воле, другой — в доме, часу не часуйте, ночи не ночуйте, дом почитайте, хозяйку знайте!» Сила пояса и замка, согласно народным представлениям, состояла в их свойствах: принимать форму магического круга и замыкать что-либо. Металлическим предметам также приписывалась магическая сила: так как железо нельзя есть, то, если через вещи из него переступит скотина, хищные звери не тронут ее. Подобное значение придавали также камням, которые раскладывали на пороге. Нередко топор или клещи оставляли лежать в воротах до осени, иначе, по поверьям, звери могли напасть на скот. Сами хозяйки при выгоне скотины за ворота строго соблюдали

запреты прикасаться к скотине голой рукой, а также выходить босиком и с непокрытой головой.

Во многих местах элементом обрядности первого выгона было освящение скота около церкви и окропление его святой водой после молебна и водосвятия. Только после этого стадо выгоняли за пределы деревни. Нередко молебен над стадом служили прямо на выгоне, перед пастушеским обходом. Рано утром сам пастух заказывал молебен в церкви, а после службы он, проходя по деревне, останавливался у каждого двора, трубил в рожок или бил в барабанку, чем подавал хозяевам сигнал выгонять скотину.

Самым важным обрядом первого выгона скота считался обход стада пастухом. Он трижды обходил стадо в поле, с молитвой и магическими предметами: иконой св. Егория, освященной вербой, яйцами, хлебом, зажженной свечой, замком с ключом, ножом, — а также с атрибутами пастушеской работы: посохом, кнутом, барабанкой или рожком. Обязательным для обряда был также «обход» — бумажка с молитвой, полученная пастухом у колдуна.

За обход пастухов обязательно чествовали и благодарили хозяйки. Для этого они, празднично одетые, отправлялись за скотом в поле и одаривали пастуха яйцами, пирогами, мясом, выпивкой, деньгами, как только обход был завершен. Дары, по народным представлениям, имели магическое значение. Так, на Новгородчине пастух, сложив угощение и деньги на большое блюдо, обращался к св. Егорию: «Дарую тебе хлеб-соль / И зла-ты серебры, / Храни мою животинушку, / Во поле, во зеленом дубровье. / Сохрани ее от змея ползучего, / От медведя могучего, / От волка бегучего. / Поставь до самой небы изгородочку, / Штобы было не перелезти, / Не перешагнуть через нее...» Все это действие символизировало жертвоприношение св. Егорию.

Здесь же устраивалась праздничная трапеза. В некоторых местных традициях за трапезу вместе с пастухом усаживались хозяева скотины. Кое-где из собранного угощения праздничную пирушку устраивали несколько пастухов.

В Костромской губернии к празднику в честь св. Георгия приурочивался обряд «окликанья Егория», относившийся к скотоводческим ритуалам. Окликание представляло собой обход всех дворов с пением специальных песен, напоминающих по структуре и значению колядки. Участниками обхода — «ок-ликальщиками» могли быть женщины, молодежь (парни и девушки вместе), только взрослые парни или мальчики и подростки. Группу окликальщиков из нескольких человек

возглавлял «мехоноша», который собирал угощение за исполнение песен. Обход совершали поздно вечером или ночью накануне Егорье-ва дня или на следующую ночь. Пение «окликальных» песен нередко происходило под звуки барабанки — музыкального инструмента пастуха, а также колокольцев. В конце окликальной песни, имевшей характер магического заклинания с обращением к св. Егорию о защите скота, окликальщики требовали вознаграждения за труды. В благодарность за угощение исполняли благопожелание:

Дай всем вам Бог,  
Надели Христос,  
Двести коров,  
Полтора ста быков,  
Семдесят телушек,  
Лысеньких,  
Кривеньких,  
Они в поле-то идут,  
Все помыкивают.  
Они из поля идут—  
Все поигрывают.

Если вознаграждения не последовало, окликальщики желали хозяевам беды и несчастья: «Кто не даст яйца, / Всю скотину со двора / Под медведюшка». Или:

Неспасибо тебе, тетка,  
На плохом подаянье!  
Дай тебе Бог,  
Подольше пожить  
Да побольше нажить —  
Вшей да мышей,  
Тараканов из ушей!

Собранное угощение участники после обхода делили между собой или устраивали общую трапезу и съедали.

По представлениям крестьян, св. Егорий был защитником всей домашней скоты, но в некоторых местах его почитали прежде всего как

покровителя лошадей, что, возможно, связано с особенностью иконографии святого — его частым изображением на коне. У русских в Приангарье Егорьев день называли лошадиным праздником. В Вятской губернии 23 апреля считалось днем лошадиных именин. Крестьяне старались угостить лошадей — дать им «сена до колена, овса — до ушей!» Во многих местностях существовал запрет в день праздника запрягать лошадей и работать на них. В Архангельской и Вологодской губерниях в Егорьев день коней гоняли к часовне или к церкви и кропили святой водой. В некоторых же местах лошадей в этот день обязательно купали. На Рязанщине вечером в Егорьев день парни делали ряженого «коня»: двоих ребят накрывали пологом, один из них брал в руки мешок с соломой на палке, изображавший голову животного. На «коня» садился пастух и играл на жалейке. В сопровождении односельчан «конь» обходил всю деревню и направлялся за околицу, куда прибывал также «конь» из соседней деревни. Между ними начинался бой. Ряженные «ржали» и бились до тех пор, пока один из «коней» не побеждал, разрушив другого.

Егорий Храбрый считался покровителем и распорядителем не только домашних животных, но и диких зверей. О святом говорили: «Все звери, вся живая тварь у Георгия под рукой». В народе верили, что он в день праздника выезжает в поля и леса и раздает животным наказания. Это представление особенно связывалось с волками, которых в народе называли «псами» св. Егория. В духовном стихе о борьбе Георгия с цариком Демьянищем повествуется, как святой берет волков под свою власть: однажды, когда Егорий ехал по лесу, к нему выбежал волк и вцепился зубами в ногу коня. Святой пронзил волка копьем, но зверь заговорил человеческим голосом: «За что ты меня бьешь, коли я есть хочу?» — «Хочешь ты есть, спроси у меня. Вон возьми ту лошадь, ее хватит тебе на два дня». С тех пор каждый год накануне праздника святой собирает диких зверей в условленном месте и определяет каждому добычу на год. Егорий приказывает им и есть только «повеленное», «благословенное от Святого Егория». Поэтому в народе говорили: «Что у волка в зубах — то Егорий дал», «Без Юрьева наказания и серый сыт не будет», «На что волк сер, а и тот по закону живет: что Егорий скажет, на том все и порешит-ся». В зимы, когда размножалось много волков, крестьяне говорили, что их распустил св. Егорий.

В Среднем Поволжье хозяева старались узнать заранее, какое животное св. Егорий обрек на съедение диким зверям. Для этого перед первым выгоном скота старший в семье выходил на луг и кричал: «Волк, волк, скажи, какую животинку облубуешь, на какую от Егория наказ тебе

вышел?» Возвратившись домой, он заходил в овчарню и в темноте хватал первую попавшуюся овцу. Ее и считали обреченной. Эту овцу резали и бросали в поле голову и ноги. Остальное мясо готовили и угощали им пастухов, а также ели сами. В Орловской губернии существовало поверье, что Егорий отдает волку только ту скотину, хозяева которой забыли поставить в церкви свечу к образу святого в день праздника.

Согласно традиционным представлениям, сохранность стада во время сезона пастъбы в значительной степени зависела от профессиональных и человеческих качеств пастуха. Крестьяне верили, что св. Егорий сам следит за тем, чтобы пастухи соблюдали нормы поведения, в том числе и нравственные, и наказывает злых, нерадивых и нечестных. Так, в южнорусских губерниях широко бытовал рассказ о том, как св. Егорий приказал змее ужалить пастуха, который продал овцу бедной вдовы, а вину приписал волку. Только тогда, когда пастух раскаялся в своем поступке и во лжи, св. Егорий явился и исцелил его.

В некоторых местах св. Егория особо почитали охотники, считая его своим покровителем. В Егорьев день они обращались к святому: «Егорий Храбрый, Свят мой помощник! Гони белого зверя зайца по моим ловушкам через поля чистые, своему рабу Божию (имярек) гони белого зверя зайца со всех четырех сторон». С произнесения этого заговора всякий раз начинали и саму охоту.

Во многих местностях Егорьев день отмечался как большой праздник — в течение двух-трех и более дней, которые знаменовались варкой пива и хождением в гости к родственникам и соседям. В Новгородской и Вологодской губерниях празднование начиналось с того, что хозяин отправлялся утром в церковь с суслом, которое называли «кануном». На время обедни его ставили перед иконой св. Георгия, а затем жертвовали причту. Там, где Егорьев день был престольным праздником, его отмечали целую неделю.

В Сибири накануне праздника — «канун Егорию» — пиво варили в складчину всем миром. Утром крестьяне отправлялись на службу в церковь, а после совместно распивали «канунно пиво». В доме церковного старосты за столом собирались женщины и девушки, а во дворе — мужчины и парни. Пивом поили и всех приезжих гостей. Выпивая меру пива, каждый оставлял деньги, которые поступали на покупку свечей для св. Егория и на нужды церкви. В день праздника община заказывала молебны, которые служили на площадях, в полях, а также на скотных дворах. После молебнов допивали канунное пиво, при этом в каждом доме мужчины и женщины рассаживались за отдельные столы, устроенные в

разных половинах избы.

Если с Егория Вешнего активизировались земледельческие работы, то Егорий Зимний заканчивал хозяйственные хлопоты. В народной традиции он не был отмечен какими-либо важными ритуальными действиями. Лишь в некоторых местах к осеннему дню Егория, как и к весеннему, приурочивались обрядовые действия скотоводческого характера. Так, например, в Рязанской губернии хозяйки в этот день пекли печенье, называвшееся «кони». Его с каждого двора, обходя деревню, собирали группы парней. После обхода они отправлялись в поле, где оставляли печенье в жертву святому с приговором: «Егорий милостивый, не бей нашу скотинку и не ешь. Вот тебе принесли коней!»

В средневековой Руси этот день имел особое юридическое значение. В XV веке Судебником Ивана III неделя до и неделя после Юрьева дня были учреждены как срок перехода крестьян от одного владельца к другому. Приуроченность этого перехода именно к Егорию Зимнему обуславливалась тем, что к этому времени крестьяне заканчивали земледельческие работы и выплачивали повинности за землю ее владельцам. Это право в начале XVII века было устранено Борисом Годуновым, что привело к окончательному закрепощению крестьян. Об этом событии в народе сложилась поговорка: «Вот тебе бабушка и Юрьев день».

### **Власий — скотий бог**

Власий — христианский святой, великомученик епископ Севастийский. Согласно житию, во время гонений Диоклетиана, а затем Ликиния Власий скрывался в пустынных местах и жил в пещере на горе Аргеос. К его жилищу кротко подходили дикие звери, которые во всем подчинялись ему. Святой же давал им исцеление от болезней и благословение. За отказ отречься от Христа был казнен в 312 году.

Представления о св. Власии как покровителе животных отразились в его иконографии. На иконах его часто изображали в окружении коров, овец и лошадей, а на некоторых — в виде всадника.

День памяти св. великомученика Власия отмечается церковью 11/24 февраля.

Традиционные представления о св. Власии генетически восходят к образу языческого скотьего бога Волоса (Велеса). Соединению образов языческого божества и христианского святого



Власий. Икона (XV в.)

в народном сознании способствовала, вероятно, звуковая близость их имен. На Руси с принятием христианства на местах прежнего языческого поклонения Волосу нередко воздвигались церкви Св. Власия: уже в XI веке храмы во имя этого святого были поставлены в Новгороде, Киеве и Ярославле. Св. Власий явился одним из многочисленных христианских преемников функций Волоса как скотьего бога.

В число христианских патронов различных домашних животных входили также: св. Василий — «свиной бог» (день памяти — 1/14 января), Флор и Лавр — покровители лошадей (18/31 августа), Кузьма и Демьян — «курьи боги» (1/14 июля), Вукол-те-лятник (6/19 февраля), Агафья Коровница (5/18 февраля), Они-сим-овчар (15/28 февраля), Никита-гусятник (15/28 сентября) и другие. Св. Власий же почитался у русских, по большей части, как покровитель рогатого скота: самого святого в народе называли «коровьим богом», а Власьев день считали «коровьим праздником». Домашнюю скотину обычно называли «Власьевым родом», а коров нередко именовали «Власьевнами». Иконы с изображением св. Власия ставили в коровниках и хлевах для благополучия скотины.



Вместе с тем покровительство св. Власия не ограничивалось только рогатым скотом. Так, например, у белорусов праздник Ав-ласа, то есть Власия, назывался «конское свято», а сам святой выступал как патрон коневодства. В этот день в Белоруссии было принято не давать работу лошадям. При этом существовал обычай именно в день памяти святого объезжать молодых лошадей и устраивать для этих животных специальную «трапезу». В некоторых местностях у русских верили, что на Власия домовой заезжает лошадей. Чтобы обезопасить лошадь от мучений домового, к ней, по народным представлениям, следовало привязать кнут, рукавицы и онучи. О восприятии св. Власия как «скотьего бога» в широком смысле свидетельствуют иконы, на которых он часто изображен в окружении не только коров и овец, но и лошадей; на некоторых из икон Власий изображается сидящим на коне.

Во время эпизоотий — эпидемий скота, помимо других святых, часто обращались непосредственно к св. Власию: «Святой Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков, чтобы со двора шли — играли, а с поля шли — скакали». В Сибири, после того как телилась корова или ягнилась овца, хозяйки, окуривая их «богородской» травой, произносили приговор с упоминанием имени св. Власия: «Святой Власей (или Васса), дай здо-ровица теленочку (ягненочку)». В Иркутской губернии к Власию обращались с помощью заговора и во время первого выгона скота в поле: «Угодник Божей Власей! Не оставь скотинку в путе и в дороге, итить безо всякова препятствия. Ключ и замок — крепкие слова».

Власьев день во многих местах у русских считался первым по значимости «скотным праздником» и его отмечали широко и разгульно. Так, например, в Вологодской губернии гуляли три дня и больше, варили пиво, приобретали водку, приглашали в гости всю родню. В Власьев день крестьяне совершали обряды, которые должны были обеспечить скоту здоровье и получение от него хорошего приплода. Во многих местностях скот выгоняли из хлевов на деревенскую улицу, что отразилось в тамбовской поговорке: «С Власьева дня полоз санный покотился и корова бок греет». В этот же день совершалось обрядовое кормление скотины. В Вологодской губернии в Власьев день крестьяне приносили в церковь специально испеченные караваи ржаного хлеба; здесь хлеб освящали крещенской водой, а дома хозяйки скармливали его всем домашним животным. В Орловской губернии пекли так называемые трубницы — пышки с кашей на молоке, которые отдавали коровам, чтобы они были здоровы, принесли приплод и давали хорошие удои.

От предохранения от «коровьей смерти» в некоторых местах в Власьев

день совершался обряд опахивания; он мог также приурочиваться и к дню Агафьи Коровницы. В конце XIX века в Пензенской губернии обряд опахивания выглядел так: «С иконою св. Власия обходят без священника больных: овцу, барана, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на деревенскую площадку. По обходе зараженных гонят их за село, в овраг и там <...> побивают животных камнями и припевают: «Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — кровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься в село». Затем на трупы набрасывают усердно столько щепы и соломы, чтоб сделать костер, способный спалить всех четырех жертвенных животных без остатка».

С предохранением от падежа скота в некоторых местностях, например на Тамбовщине, связывался запрет на выполнение каких-либо работ во Власьев день.

Почитая св. Власия как одного из основных заступников домашней скотины, крестьяне Новгородской и Вологодской губерний в день его памяти приносили в церковь коровье масло и клали его перед образом святого.

В крестьянском календаре с Власьевым днем соотносилось представление об отступлении сильных зимних холодов. В народе считали, что около Власия бывает семь морозов: три до Власия, один на Власия и три — после него. Поэтому этот день называли «Власий — сшиби рог с зимы». Помимо обрядов, направленных на благополучие скота, имя св. Власия связывалось с обычаями, относящимися к сфере земледелия. Так, на следующий день после Власия на утренний мороз было принято выставлять зерно, предназначенное для посева, и приготовленную пряжу. Считали, что зерно, тронутое морозом, даст лучший урожай, а пряжа станет белее. Это выставление на мороз называлось «зорнить». В народе о зорнении пряжи говорили: «Позорнишь пряжу после Власия, будешь с деньгами на маслену».

### **Флор и Лавр — лошадики**

Житийные тексты повествуют о том, что родные братья Флор и Лавр, родом из Византии, жившие во II веке, занимались каме-нотесным ремеслом. От своих учителей Прокла и Максима они усвоили христианское мировосприятие и приняли крещение. Позже, поселившись в Иллирии (ныне Хорватия), они нанялись к местному правителю Ликаону строить языческий храм. По завершении возведения храма Флор и Лавр поставили

в нем вместо изваяний языческих богов большой мраморный крест. За это братьев по приказу Ликаона схватили и подвергли жестоким истязаниям. За Флора и Лавра вступился жрец Мамертин, благодарный им за то, что они сохранили зрение его сыну, которому в глаз попал осколок камня. Однако жреца приговорили к сожжению, а Флора и Лавра живыми бросили в безводный колодец и засыпали землей. Место казни братьев долго почиталось иллирийскими христианами; впоследствии мощи Флора и Лавра были обретыены нетленными и перенесены в Константинополь. Церковь чтит память святых мучеников 18/31 августа.



Святые Флор и Лавр.

Некоторые факты из жизнеописания свв. Флора и Лавра были выделены народным сознанием и послужили основой для отдельных легенд и преданий, бытовавших у русских. Так, согласно смоленской легенде, Флор и Лавр как каменщики участвовали в строительстве стен Киево-Печерской Лавры. Во время каменосечных работ осколок камня попал в глаз единственному сыну и наследнику князя. За это князь велел

закопать Флора и Лавра в землю по пояс и держать там до тех пор, пока не произойдет исцеление глаза. В случае утраты княжичем зрения братьям-каменотесам грозило быть закопанными в землю заживо. Эта легенда связывалась в народной среде с обычаем молиться свв. Флору и Лавру об исцелении глаз.

Орловское предание повествует о том, что Флор и Лавр ходили по деревням и зарабатывали себе на хлеб, роя колодцы. Однажды во время работы земля обвалилась и засыпала обоих братьев, чего никто не заметил. Но из-под обвала стала вытекать лужица, которая обнаружила в себе чудотворную силу: один из крестьян заметил, что его чахлая лошаденка, выпивая воду из этой лужи, стала добрень. Совету крестьянина гонять сюда на водопой ослабленных лошадей последовали односельчане, и их лошади от чудодейственной воды тоже стали исправны. Тогда мужики решили рыть в этом месте колодец, а когда приступили к работе, обнаружили внизу Флора и Лавра, причем братья оказались целыми и невредимыми.

Это предание связывает образы братьев Флора и Лавра с традиционными представлениями о них как «конских богах», защитниках и покровителях лошадей. Святых мучеников в народе называли «лошадниками», а день их памяти — «конским» или «лошадиным» праздником. Об установлении этого праздника рассказывает одна из пензенских легенд:

На второй день Третьего Спаса пахал мужик свой «пар», чтобы посеять озимую рожь. Лошадь заартачилась и остановилась; принялся мужик хлестать ее кнутом, а потом стал изо всех сил колотить палкой. Лошадь пала на колени и заржала. Хозяин осыпал ее бранью и проклятиями и пригрозил вспахать на ней целую десятину в один день. На этот сказ, откуда ни взялись два странника с посохами. «За что ты бьешь лошадь? — спрашивают они мужика. — Ведь ты ответишь за неё Богу, всякая животина на счету у Бога, а лошадь и сама умеет Ему молиться. У вас, вот, на каждой неделе полагается для отдыха праздник, а у коня твоего в круглый год нет ни единого. Завтра наш день — Флора и Лавра: вот мы и пришли заступиться и посоветовать свести твою лошадь на село к церкви и соседям то же наказать, если хотят, чтобы лошади их были здоровы и в работе крепки и охотливы. Мы приставлены к лошадям на защиту. Бог велел нам быть их заступниками и ходатаями перед Ним». Связь Флора и Лавра с покровительством коневодству отразилась в иконографии этих святых в русской традиции. Их часто изображали с лошадьми, а в центре между святыми — архангела Михаила. Кроме того, на русских иконах обычно вместе с образами братьев-мучеников бывают изображения

каппадокийских мучеников братьев-близнецов Спевсиппа, Елевсиппа и Мелевсиппа (день памяти 16/29 января), имена которых указывают на их занятия: в переводе с греческого эти имена означают соответственно «погоняющий лошадей», «всадник» и «заботящийся о лошадях». Братья-конюхи изображаются в нижней части икон в виде всадников, гонящих табун лошадей. Известны также иконы с трехчастными композициями, на которых объединено еще большее количество образов скотоводческих святых: кроме Флора и Лавра с архангелом Михаилом в одной части, каппадокийскими братьями-конюхами — во второй, в третьей изображаются еще сидящие против друг друга свв. Власий и Модест — покровители рогатого скота. При этом соответственно патронажу рядом со святыми изображаются либо лошади, либо рогатые животные.

Иконы Флора и Лавра нередко встречались не только в часовнях и церквях, но и в крестьянских домах. В некоторых местностях образ этих святых помещали в конюшне над яслями с правой стороны. Им молились о здоровье и благополучии лошадей. Соответственно представлениям о патронах коневодства сложились поговорки: «Фрол и Лавёр до рабочей лошади добёр», «Умолил Фрола и Лавра, жди и лошадям добра». К святым Флору и Лавру обращались за помощью в уходе за скотом вообще. Так, в Костромской губернии только что родившегося теленка приносили в избу и касались им трижды об угол голбца — дощатой пристройки около печи; при этом обращались к Флору и Лавру с просьбой, чтобы «пустили скотину вдоль всего двора», то есть чтобы скотинка пришлась ко двору.

В день памяти свв. Флора и Лавра не использовали для работы лошадей, давая им отдых. В народе верили, что любая работа на лошадях в конский праздник не будет впрок. Более того, она может повлечь за собой падеж животных. До дня Флора и Лавра существовал запрет выжигать клейма на молодых лошадях. Все обряды в день Флора и Лавра были направлены на обеспечение благополучия и приплода скота и прежде всего лошадей.

Утром в конский праздник лошадей кормили свежим сеном и овсом «в полную сыть», а также тщательно чистили и мыли. К этому дню специально пекли печенье в форме конского копыта и закармливали им лошадей. В некоторых местах лошадей кормили круто посоленным яичным хлебцем или ржаной «фролов-ской» просфорой. Такую просфору каждый хозяин приносил из церкви и, разломив ее на несколько частей, давал по кусочку всей домашней скотине. В Белозерье обрядовое печенье называлось «фролы» или «хролы» и имело форму круглых шариков. Его готовили из толокна, ячневой или пшеничной муки, замешивая тесто на

масле и добавляя сметану, яйца, сахар. Затем из теста раскатывали жгуты, разрезали их на части и скатывали небольшие шарики. Это печенье пекли в большом количестве и не только давали его скотине, но и ели сами, и угощали всех, кто в праздник заходил в гости.

Во многих местностях в «Фролов день» было принято совершать купание лошадей в реках, озерах, других водных источниках. Это купание нередко приобретало форму торжественного обряда: специально для него надевали праздничную одежду и чинно вводили украшенных лошадей на поводе в воду. Обычно это делали мужчины, реже — женщины.



Архангел Михаил, апостол Петр и мученик Флор. Икона (XVI в.).

Особенностью праздника был обряд «конской мольбы». Для этого тщательно украшали лошадей: расчесывали им гривы и хвосты, вплетали в них яркие ленты и лоскутки ткани. Лошадей со всех окрестных деревень пригоняли к церковной ограде, где совершался молебен с водосвятием. После обедни и молебна в честь свв. Флора и Лавра священник выходили из церкви и окроплял животных освященной водой. По народным представлениям, этот обряд должен был охранять коней «от всякого лиха».

Молебны нередко сопровождалась крестными ходами с крестами и иконами к часовням и святым источникам.

В некоторых местностях — на Вологодчине, Новгородчине, в Костромской губернии — особые часовни для чествования мучеников Флора и Лавра и для совершения «конной молебны» возводились в лесу, в значительном отдалении от жилья. В обычные дни сюда редко кто приходил, но в день Флора и Лавра здесь собиралось множество людей с лошадьми. С одной из таких часовен в Ветлужском крае Костромской губернии связывалось предание, согласно которому на ее месте бил из горы источник: в нем три века назад случилось явление иконы святых мучеников Флора и Лавра. Там была выстроена часовня, а затем и церковь в честь святых, и с тех пор люди из окрестных селений приезжали туда для водосвятного молебна.

Во многих местах на Русском Севере, в Сибири, Поволжье и южнорусских губерниях молебен в день свв. Флора и Лавра сопровождал обряд прогона скота через «живой» огонь, добытый с помощью трения дерева о дерево. Обычно священный огонь разводили во рву, овраге или в специально прорытом в земле тоннеле. При прогоне лошадей или всего скота через огонь священник кропил животных святой водой.

Особенностью лошадиного праздника в ряде местных традиций был обычай устраивать скачки на лошадях, отчего одно из названий дня свв. Флора и Лавра — «скакалки». При этих скачках было не принято седлать животных. Обычно состязания устраивали за деревней или около часовен. В некоторых местах и скачки, и молебен о лошадях приурочивались не к дню свв. Флора и Лавра, а к другому времени. В Вельском уезде Вологодской губернии, например, эти действия совершались в первое воскресенье после Петрова дня. Вместе с тем они все равно соотносились с образами патронов коневодства: участие в скачках, в частности, называлось по имени одного из братьев-мучеников — «фролить».



Красный всадник. И. Билибин (1900).

После скачек обычно следовало обильное угощение. В некоторых местностях «Фролы» отмечали не один день, заранее заготовив вдоволь еды и пива. Для табунщиков и конепасов пекли специальный «именинный» пирог и миром варили пиво.

На Вологодчине, в деревнях, где Фролов день был престольным праздником, его отмечали особенно широко. Пиво варили крепче обычного, крепче даже, чем в Ильин день. Гуляли и плясали в овинах три дня, а на четвертый и пятый день ходили по дворам, по всем соседям «сшибать» — пить оставшееся с праздника пиво. Входя в дом, спрашивали: «На дрожжах не осталось?». Если приглашали за стол, гости говорили: «Пока не допьем — не уйдем!»

День свв. Флора и Лавра был значим для крестьян не только как лошадиный праздник, но и в области земледелия. Им, в частности, заканчивался сезон полевых работ. Это был срок завершения сева озимых, и поэтому Фролов день в некоторых местах называли «досевками». По традиционным поверьям, кто будет сеять после этого дня, у того не будет урожая. Об этом говорят и народные приметы: «Сей озимь от Преображения до Флора», «Коли до Фрола не отсеешь, фролы [сорняки] и родятся», «Кто сеет на Фрола, у того фролки и будут». В некоторых местах с дня Флора и Лавра всем миром начинали «помочи» — помощь в хозяйственных работах — вдовам, сиротам, одиноким старикам.



Ко дню Флора и Лавра приурочивали бабьи «засидки», то есть начало посиделок: женщины собирались вместе в одну избу для рукодельных работ. Об этой приуроченности свидетельствует народная поговорка: «С Фролова дня засиживают ретивые, а с Семена — ленивые».

### **Касьян Немилостивый**

В истории христианской церкви св. Кассиан известен как основатель монашества в Галлии и один из главных теоретиков монашеской жизни. Он родился в Скифии около 360 года; монашество принял в Вифлеемском монастыре в Палестине; с 390 года около десяти лет странствовал по монастырям и скитам в Египте, изучая правила и обычаи монашества. Около 400 года в Константинополе Кассиан был посвящен в сан диакона, а через пять лет представлял в Риме константинопольскую церковь с целью защиты Иоанна Златоуста. Позже в Массилии (ныне Марсель), где Кассиан был назначен пресвитером, он основал два монастыря — мужской и женский — по типу египетских монастырей. Здесь Кассиан выработывал основы устава для южно-галльских монастырей, ориентируясь на восточное пустынножителство как на идеальную форму монашеской жизни. Кассиан написал 12 книг, посвященных нормам жизни монахов, и 24 «Собеседования» с настоятелями египетских монастырей о нравственных вопросах христианского учения. Церковь чтит память св. Кассиана 29 февраля.

Образ этого святого в народных представлениях предстает совершенно иным, чем в действительности. Это в значительной степени обусловлено датой дня его памяти, которая в календаре вообще и в крестьянском, в частности, занимает исключительное место. Во-первых, 29 февраля бывает один раз в четыре года. Во-вторых, если учесть, что в Древней Руси Новый год начинался с марта, то именно после Касьянова дня наступал високосный год. Эти обстоятельства, несомненно, негативно повлияли на народное восприятие Кассиана, несмотря на то что его жизненный путь был преисполнен благочестия.

В народных поверьях, идущих вразрез с реальной биографией и житийной литературой, образ св. Касьяна рисовался исключительно с помощью отрицательных характеристик: Касьян немилостивый, злопамятный, немилосердный, скупой, остудный, Касьян-завистник, Касьян-корыстник. В Саранском уезде Пензенской губернии Касьян даже не признавался крестьянами святым, а само имя считалось позорным. Оно

приобрело нарицательный характер по отношению к угрюмым и тяжелым в общении людям (о таких говорили — «Касьяном смотрит»), а также к тем, кто может сглазить: «Касьян косоглазый, от него, братцы, хороните все, как от Касьяна — живо сглазит, да так, что потом ни попы не отчитают, ни бабки не отшепчут». На Вологодчине о злом человеке говорили: «Эдакой ты Касьян! Видно, в тебе нет крови-то человеческой».

Одна из основных тем народных легенд о Касьяне связана с объяснением причин, по которым день святого празднуется лишь один раз в четыре года. Особенностью ряда легенд является то, что в них Касьян, нелюбимый в народе, противопоставляется св. Николаю, одному из наиболее почитаемых святых на Руси и, что существенно в отношении крестьянского календаря, покровителю земледелия. Так, у русских широко распространена легенда о путешествии Касьяна и Николая к Богу в рай, во время которого им повстречался мужик, увязивший свой воз посреди дороги. В ответ на просьбу помочь вытащить воз Касьян отказывается мужику, мотивируя отказ боязнью испачкать свои одежды и в грязном виде предстать перед Богом. Николай же, не говоря ни слова, помогает мужику. В раю Бог оценил по достоинству поступок Николая, а в поведении Касьяна усмотрел лукавство, отчего и определил св. Касьяну быть именинником один раз в четыре года, а св. Николаю два раза в год — за его доброту.

По одной из народных легенд о Касьяновом дне, распространенной в Новгородской губернии, св. Касьян три года подряд в день своих именин был пьян и лишь в четвертый год праздновал именины в трезвом виде; за это и был наказан тем, что ему стало быть положено именинником через три года раз.

Наряду с темой необычности отмечаемого дня св. Касьяна в ряде легендарных сюжетов звучит мотив связи этого святого с дьяволом и адом. Так, по вологодской легенде, Касьян сначала был светлым ангелом, но, соблазнившись на обещания нечистой силы, предал Бога. Он рассказал дьяволу о намерении Бога свергнуть сатанинскую силу в преисподнюю. Позже Касьян раскаялся в предательстве и пожалел о прежней близости к Богу и житью на небе. Господь сжалился над грешником, уменьшив его наказание: Бог приставил к Касьяну ангела, которому велел заковать его в цепи и в течение трех лет бить тяжелым молотом в лоб, а на четвертый год выпускать на волю.

Объяснение традиционного взгляда на 29 февраля как на опасный день встречается в легендах, где образ св. Касьяна соотнесен с чертями и пространством ада. По одной из легенд, Касьян является стражником ада, и

лишь раз в четыре года Господь дает Касьяну отпуск; 29 февраля, пока Касьян находится на земле, его работу стража выполняют 12 апостолов. По другой легенде, Касьян почти непрерывно бьет по голове дьявола; лишь 29 февраля в честь именин он свободен от работы, но как раз в этот день сатана и успевает напустить невзгоды и болезни на людей; после празднования именин Касьян возвращается к своему занятию.

Мотив битья дьявола связывает образ св. Касьяна с комплексом традиционных представлений о кузнеце как творце, преобразователе, сдерживателе злых сил. Эти представления нашли отражение в повествовательных жанрах русского фольклора (сказке, легенде), в святочных играх (игра в кузнецов, перековывающих старых на молодых, и других). Мотив выпускания дьявола на волю в определенное время — 29 февраля — сближает эту легенду с другой, касающейся времени Святков, согласно которой, Господь забывает в Рождество закрыть ворота ада, и нечистая сила на весь святочный период выходит на землю. Типологическая близость этих легенд неслучайна: и Святки, и Касьянов день, по традиционным представлениям, отмечены признаками хаотичности, стихийности, опасности как периоды перехода от старого времени к новому. Независимо от отказа празднования Нового года в марте конец февраля в крестьянском быту продолжал осмысляться как граница между временами года — зимой и весной.

По преданию из Пермской губернии, не Касьян бьет дьявола, а черти бьют Касьяна молотом; только 29 февраля ему дают возможность взглянуть на белый свет; и на что он не взглянет, то повянет.

Легенды, повествующие о длительном пребывании Касьяна в аду и об однодневном выходе на землю в течение четырех лет, проливают свет на записанные В. И. Далем поговорки об этом святом, в которых он предстает как источник смертоносной силы: «Касьян на скот взглянет — скот валится; на дерево — дерево сохнет»; «Зинул Касьян на крестьян»; «Касьян на что взглянет — все вянет»; «Касьян на народ — народу тяжело; Касьян на траву — трава сохнет; Касьян на скот — скотдохнет».

Не трудно заметить, что, согласно поговоркам, вредоносной силой обладает именно взгляд Касьяна. Зависимость «дурного глаза» от почти непрерывного пребывания Касьяна в аду подтверждается традиционными представлениями о разном качестве видения живых и мертвых (или потусторонних сил). Последние нередко, по поверьям, обладают губительным для всего живого взглядом: в быличке, например, умершая мать возвращается с того света покормить своего грудного ребенка, но от взгляда мертвой младенец умирает. В этом плане показательны также

традиционные представления о том, что человек, напускающий сглаз, связан с нечистой силой; а любая патология глаз у человека — слепота, одноглазость, «мясное», то есть большое, третье веко и подобное — является признаком причастности к «иному» миру или свидетельствует о близости перехода в другой мир. Не случайно Касьян в народном определении — косоглазый. Прикрепление этого эпитета к образу Касьяна, возможно, связано со звуковой близостью самих слов «Касьян» — «косой».

Представления о необычности глаз Касьяна и их мертвящем взгляде нашли отражение в украинской легенде, по которой он неподвижно сидит на стуле с опущенными ресницами: длина их достигает коленей и не дает возможности Касьяну видеть Божьего света. Лишь в високосный год, 29 февраля, утром он поднимает ресницы и оглядывает мир; на что он в этот момент взглянет, то погибает. Подобное описание Касьяна сближает его с персонажами украинской демонологии — Буняком и Виём. Основной чертой внешнего облика этих персонажей являются закрывающие глаза веки или брови до земли, которые ни тот ни другой не в силах поднимать самостоятельно. Народные рассказы о Виё легли в основу известной одноименной повести Н. В. Гоголя.

Несколько особняком от отмеченных народных представлений стоит народно-книжная повесть о Касьяне, относящая его рождение ко времени царствования Константина Великого. Особенность «книжной» судьбы Касьяна отмечена и необычным рождением — «по сновидению», то есть рождению предшествовал вещий сон, — и тем, что в младенчестве его украли и воспитали в своем жилище бесы. Согласно повести, однажды в церкви во время литургии служивший ее Василий Великий заметил Касьяна в бесовских одеждах и ударил его крестом по голове. На челе Касьяна запечатлелось крестное знамение, которое с тех пор стало жечь бесов, как только Касьян приближался к ним. По молению св. Василия Бог дал Касьяну человеческую речь, после чего он стал чтецом, а впоследствии достиг епископского сана. Книжная версия, как и устно-поэтическая, сближает образ Касьяна с миром бесов, но его губительный взгляд заменяет крестным знаменем, сила которого направляется против демонов.

Сложные представления о Касьяне, отразившиеся в фольклорных жанрах, книжных источниках, поверьях, отчасти проясняют сведения о дополнительных, кроме 29 февраля, днях поминовения этого святого в русской календарной обрядности. Это три четверга: на масляной, пасхальной и семицкой неделях. Объединяющим эти дни является принятое в народной традиции поминовение покойников, связанное с верой в их магическую силу. Эту силу с помощью почитания, выразившегося в

ритуалах кормления умерших, посещения кладбищ, крестьяне старались направить для достижения своего благополучия, в частности — в сфере земледелия. Прикрепленность образа св. Касьяна к дням поминовения покойников еще раз указывает на сложившуюся в традиционном сознании связь этого святого с потусторонним миром, что обуславливало восприятие его как опасной силы. Одна из конкретных форм этого восприятия — представление о том, что св. Касьян повелевает ветрами, которые он держит на двенадцати цепях за двенадцатью замками, и в его власти спустить ветер на землю и наслать мор как на людей, так и на скот.

Широко распространенной мерой безопасности от «Касьянова глаза» у русских было стремление 29 февраля не выходить из дома, особенно до восхода солнца. В Орловской и Рязанской губерниях крестьяне, пережидая опасное время, старались спать до обеда. День недели, на который приходился Касьян, считался, по народным представлениям, несчастливым; поэтому в течение трех лет в этот день не начинали никаких работ.

## **Параскева Пятница**

В христианском календаре отмечаются дни памяти четырех святых Параскев: римской мученицы, пострадавшей со своими двумя сестрами при Нероне; преподобномученицы, родившейся в 138 году близ старого Рима и погибшей от меча Тарасия в 161 году; преподобной Параскевы Сербской (Тырновской), прославившейся святостью и подвигами в Палестине в середине XI века; великомученицы Параскевы Пятницы, родившейся в III веке в Иконии (Южная Турция) и погибшей через отсечение головы по приказу Диоклетиана. Дни памяти святых церковь отмечает соответственно 20 марта / 2 апреля, 26 июля / 8 августа, 14/27 октября, 28 октября / 10 ноября.

В русской народной культуре особенно почитаемой была св. Параскева Пятница. Представления о других святых Параскевах в крестьянском сознании слились с комплексом характеристик образа Параскевы Пятницы. Этому смешению способствовала близость функций, закрепленных в традиции за этими святыми, в частности — покровительство женщинам и женским занятиям; а также само имя Параскева: в переводе с греческого оно означает «пятница».

Культе св. Параскевы Пятницы, сформировавшийся у восточных славян после принятия христианства, восходит к языческому почитанию персонифицированного образа Пятницы и, наряду с народными культурами

Николы и Богородицы, имеет исключительное значение для традиционной культуры.



Параскева Пятница, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и Василий Великий.

Особое отношение к этой святой отразилось в специфике ее иконографии и в представлениях об изображениях Параскевы. Так, на старых севернорусских иконах встречается изображение лика св. Параскевы на обороте иконы Божьей Матери, что свидетельствует о равной степени почитания обеих. Соединение их в одном образе встречается в духовном стихе о милостивой жене:

Стояла милослива жена да милосердна  
Во край пути да край дорози.  
Во сне ей и Пятница явилась,  
Сама пресвятая Богородица

Подобно иконам св. Николая, иконы Параскевы Пятницы могли в принципе считаться чудотворными. В сравнении с изображениями других святых показательным является также распространение резных икон св. Параскевы, как и икон св. Николая. В случаях с обоими святыми исследователи возводят почитание их скульптурных изображений к языческой традиции поклонения идолам. В этой связи знаменательно, что в определенных случаях именно резным образам Параскевы Пятницы, как и Николы, отдавалось предпочтение перед обычными иконами. Любопытно также еще и то, что в некоторых местах раскрашенные деревянные резные изображения святых Параскевы и Николая Угодника, которые ставили в церквях в особых шкафчиках, в народной среде объединялись под общим названием «пятниц».

На живописных иконах св. Параскева предстает в виде суровой женщины высокого роста с лучезарным венком на голове. Нередко св. Параскеву изображали в паре с преподобной мученицей Анастасией Римляныней, которую в народе называли Анастасией-овечницей (день памяти 29 октября / 11 ноября). Иконы св. Параскевы хранились в церквях, откуда в праздничные дни или по случаю выносились на крестные ходы, и во многих крестьянских избах. Их украшали вышитыми полотенцами, лентами, бусами, разнообразными подвесками, а также в особые дни — цветами и душистыми травами.

Храмы во имя святой Параскевы издавна назывались Пятницами. Такое же название имели небольшие придорожные часовенки на столбах, кресты, а в древние времена — столбы с изображением св. Пятницы, которые устанавливали на распутьях и перекрестках дорог и считали священными. Сами перекрестки тоже носили названия «пятниц»: около них встречали и до них провожали родных и знакомых.

Особое место св. Пятницы, как и Николы, в религиозном сознании русских нашло отражение в использовании ее имени в текстах божбы как особых клятв, в которых чаще всего упоминались Бог, Иисус Христос, Божья Матерь. Так, в повести А. С. Пушкина «Барышня-крестьянка» между главными героями — Алексеем и Лизой, изображающей крестьянку, — происходит следующий диалог:

И ты не обманешь меня?  
Не обману.  
Побожись.  
Ну вот те святая пятница, приду.

В традиционном сознании Параскева Пятница представлялась в образе красивой девушки или молодой высокой худощавой женщины. Особенность ее роста отразилась в сложившемся в народной среде обычае называть высоких женщин «долговязой пятницей». Отличительными чертами народного образа Параскевы Пятницы были также длинные распущенные волосы (в украинских ритуалах Пятницу представляла женщина с распущенными волосами, которую водили по деревне) и белая одежда — сорочка, плахта, шушпан. Нередко ее могли представлять вовсе нагой. Все эти характеристики сближают Пятницу с образом русалки. В этой связи показательно, что в украинской бы-личке Пятница изображается в виде женщины «на гусячьих ногах», с огромными грудями, которые она забрасывает за спину — эта черта часто приписывается русалке. Нередко св. Пятницу представляли с кровавыми ранами, которые она, по поверьям, получала от укулов спиц и веретен, используемых женщинами во время работы в пятницу — день, когда существовал запрет на прядение и другие женские рукодельные занятия.

Народный культ св. Параскевы впитал в себя не только языческие черты поклонения св. Пятнице, но и особенности дохристианских культов богини Мокоши и Земли. В украинской традиции св. Пятница сближалась также с персонифицированной Долей, наделяясь ее функциями. По украинским представлениям, женщин, почитающих пятницу, св. Пятница извещает о приближающейся кончине, а когда женщина умирает, Пятница ходит вокруг дома и плачет.

В народных воззрениях Параскева Пятница представала покровительницей одноименного дня недели (хотя не всегда на него приходилось чествование памяти святой), поэтому все поверья, касающиеся пятницы, связывались с ее образом. В традиционном сознании пятница воспринималась как «несчастливый» день, особенно для каких-либо начинаний. В народе говорили: «Кто дело в пятницу начинает, у того оно будет пятиться». Ни одна хозяйка в пятницу не сажала курицу на яйца, так как, по поверьям, цыплята не будут жить. Верили также, что из ребенка, зачатого в этот день, «выйдет детище недоброе». В известном в народной среде во множестве списков «Поучении иже во святых отца нашего Климента папы Римского о двенадцатипятницах» о влекущих за собой зачатие супружеских отношениях в 12-ю пятницу (пятница перед Богоявлением) как о проявлении непочтения к этому дню говорится: «Аще который человек в сию Великия Пятницы с женою своею, или с девицею сотворит блуд и от них зачнется, то будет (младенец) слеп, или нем, или глух, или тать, или разбойник, или всякому делу злой начальник».



С принятием христианства пятница осмыслялась как день страданий Христа, с чем связывалось соблюдение строгого поста в этот день, а также объяснялся ряд запретов, о которых будет речь чуть ниже. В народном сознании этот факт дал определенное осмысление образа Параскевы Пятницы — «Параскевия Пятница Христовым страстям причастница» — и оказал влияние и на специфику культа святой как строгой и беспощадной к тем, кто не соблюдает запреты и установления, сложившиеся в традиции относительно пятницы.

С наибольшим уважением к Параскеве Пятнице относились девушки и женщины, так как эта святая была покровительницей женщин и их занятий. Крестьянки повсеместно считали ее «бабьей святой» — своей заступницей, а праздники Параскевы Пятницы получили название «бабьих», или «женских».

Прежде всего, Параскева была покровительницей прядения и прях. Отсюда широко распространенное именование св. Параскевы «льняницею». Эта функция была унаследована христианской святой от языческой Мокоши. Согласно сложившейся в народе традиции, на Парасковию-льняницу (14/27 октября) начинали мять и трепать лен. В связи с погодными условиями в этот день св. Параскеву называли также «порошихой», «грязнихой», замечая: «На грязнуху не бывает сухо», «На гряз-ниху большая грязь — четыре седмицы до зимы», «Мни и толки льны с Грязнихи». В канун Параскевы Пятницы, отмечаемой 28 октября / 10 ноября, — тоже «льняницы», приготавливали первое обтрепанное льняное волокно — кудель-первину и приносили для освящения в церковь, а затем прикрепляли к образу св. Параскевы. В этот день устраивали также «льняные смотрины»: женщины выносили вытрепанный лен-первак на улицу и демонстрировали его друг другу. Девушки старались показать свою работу парням и будущим свекровям.

На Украине тоже был известен обряд принесения в жертву Параскеве Пятнице кудели или пряжи: предметы женского рукоделия бросали в колодец, полагая, что таким образом жертва дойдет до святой. Показательно, что этот обряд, исполнявшийся еще в XIX веке, носил название «мокрида», которое так же, как и имя языческой покровительницы прядения Мокоши, имеет общий корень со словами «мокрый», «мокнуть».

Соответственно сфере покровительства Параскевы Пятницы основные запреты в пятницу распространялись на прядение и другие женские рукодельные и домашние работы. В Воронежской губернии считали, что в пятницу нельзя не только пряхать, но даже иметь в доме «конопель».

Согласно народным поверьям, в дни памяти Параскевы и по пятницам не допускается прясть и ткать потому, что у Параскевы Пятницы засорятся глаза. А тот, кто прядет в пятницу, у того на том свете будут слепы отец с матерью — «кострыкой глаза запорашивает». Поскольку в процессе прядения пряжа обязательно использует свою слюну, одно из поверий объясняет запрет на эту работу следующим образом: «Не прясть в пяток, потому что в этот день Спаситель претерпел оплевание, а на пряжу нельзя не плевать». В случае нарушения запрета на ткаческие работы Параскева Пятница, по народным представлениям, сурово карает женщин. С ткавших в пятницу она сдирает кожу и вешает ее на станок, пряхам же на обеих руках скручивает пальцы и покрывает их заусенцами. Украинцы верили, что от прядения в пятницу у женщины закоченеют руки, сторит прялка, а ее саму унесет ветер. Широко было распространено поверье о том, что Параскева может подбросить веретено в окно женщине, прядущей накануне пятницы, и одобрительно отнесется к ней, если пряжа выбросит веретено обратно за окно.

В пятницу, кроме занятий, связанных с изготовлением и украшением тканей, — прядение, тканье, шитье, вышивание и т. п. — существовал запрет на многие домашние работы. Нельзя было стирать и «золить» белье, то есть мыть его с золой или щелоком, иначе «на том свете будет Пятница гоняться». Запрещалось выносить золу из печи и «трусить сажу», то есть чистить трубы, а также печь хлеб. Если кто-либо в этот день выметает из избы сор и моет полы, тот, по поверьям, «после смерти будет в помоях ворочаться». Не разрешалось также мыться и купать детей, чтобы не напала болезнь «сухотка», или «сушец». Если ребенка в пятницу все же искупали, то, чтобы он не стал «сохнуть», прибегали к специальному обряду: мать отдавала своего ребенка соседке или посторонней женщине, а та подходила с ним к окну и «продавала» его матери. Мать, взяв ребенка через окно, отдавала за него грош. Для верности дела эти деньги, согласно народным представлениям, следовало потратить в пользу св. Параскевы Пятницы. При манипуляциях с «куплей-продажей» ребенок как бы получал статус «нового», «чужого» и, следовательно, того, на кого не за что посылать наказание.

В поверьях и легендах Параскева предстает суровой святой, наказывающей нарушителей запретов, не почитающих ее день. Она может отнять зрение, не прийти на помощь роженице, если та не соблюдала заповедей. Широко был распространен мифологический рассказ этиологического характера о том, как обиженная Пятница наказала «бабу-непочетницу», превратив ее в ляшку, — с тех пор лягушки и появились на

земле. Показательна и такая легенда, записанная в Ярославской губернии:

В одной деревне жила женщина. Женщина эта была хорошая работница, только совсем она не почитала пятницы: и пряла, и ткала в пятницу, и белье мыла, и всякую работу в пятницу делала. Вот раз осталась она в избе одна-одинешенька, а дело было в пятницу вечером. Сидит баба да прядет <...> Вдруг, тихонько начала отворяться из сеней дверь в избу, и вошла женщина, страшная и безобразная. На ней были все лохмотья да дыры; голова вся платками рваными укутана, из-под них клочья волос вылезли растрепками; ноги у ней были все в грязи, руки тоже в грязи, и вся она, с головы до ног была осыпана всякой нечистью и мусором. Вошла эта страшная женщина в горницу, начала молиться на образа и плакать. Потом подошла к хозяйке и говорит: «Вот та, женщина негодная, как ты меня обрядила. Прежде я в светлых ризах ходила, да в цветах, да в золотом одеянии, а твое непочтение вот до какой одежды меня довело. Громом бы тебя разразить мало. Ты преступила закон и за это будет тебе огонь неугасимый и тьма кромешная. <...> Я через твой поступок в такой горести состою, что целый день не пью, не ем, не сплю, не почиваю — все слезами обливаюсь. А ты, безумная баба, никакой жалости ко мне не имеешь и дня моего не почитаешь».

Тут баба догадалась, что в избу к ней вошла сама Пятница, и стала было прощения просить. А Пятница: «Нет, — говорит, — тебе мало прощения», — да взяла железную спицу, которой кудель льну к копылу привязывают, и стала тыкать ей бабу. Тыкала, тыкала, пока до полусмерти не истыкала. Утром нашли бабу всю в крови и насилиу в чувство привели. Да только с тех пор баба по пятницам уже работать ни-ни: стала почитать праздничный-то день. Известны, однако, рассказы и о том, как к нарушившему запрет возвращается здоровье или он избавляется от смерти, если у иконы св. Параскевы совершена молитва, а самой святой принесено извинение. Такова, например, тамбовская легенда:

Когда-то одна баба не пачла [не почтила] матушку Пятницу и начала прядево мыкать да вертеть <...> и вдруг сон не нее нашел — такой могучий сон! Уснула она, вдруг отворилась дверь и входит, вишь, матушка Пятница <...> в белом шушуне, да сердитая такая! И шмыг прямо к бабе, что пряла. Набрала в горсть кострики с пола <...> и ну посыпать ей в глаза, и ну посыпать! Посыпала да и была такова: поминай как звали! Ничего и не молвила, сердешная. Та баба как проснулась, так и взвыла благим матом от глаз, и не ведая, от чего они заболели. Другие бабы <...> учили вопить: «Ух ты, окаянная! Заслужила казнь лютую от матушки Пятницы» — и сказали ей все, что было. Та баба <...> ну просить: «Матушка Пятница! Взмилуйся

мне, помилуй меня грешную; поставлю тебе свечку, и другу-недругу закажу обижать тебя, матушка!» И что же ты думаешь? Ночью, видишь, опять приходила она и выбила из глаз у той бабы костру-то

По пятницам существовали также ограничения на мужские работы. Так, нельзя было пахать и боронить землю, что отчасти отразилось в народной поговорке: «По пятницам мужики не пахут, бабы не прядут». Этот запрет, возможно, объясняется влиянием архаичного культа Земли на народные представления о св. Параскеве Пятнице. Кроме того, распространен был запрет смеяться в пятницу: в народе верили, что тот, кто в пятницу много смеется, в старости будет много плакать. В русских духовных стихах о страшном суде говорится, что соблюдение пятницы отворит человеку райские врата, а пренебрежение к ней уготовит адские муки.

Св. Параскеву, наряду с Богородицей, считали покровительницей брака. В день Покрова Богородицы девушки обращались к Параскеве Пятнице с просьбами о ниспослании жениха, близкими по форме к приговорам, адресованным к Покрову: «Матушка Пятница Параскева, покрой меня поскорее», «Матушка Парасковья, отдай замуж поскорее!» В Вятском приговоре в обращении отмечался особо почитаемый девушками день — 9-я пятница (пятница перед днем свв. Кузьмы и Демьяна — покровителей свадеб): «Девята Пятница — Парасковья, пошли мне жениха поскорее, да к тому же поласковее».

Важнейшей функцией св. Параскевы Пятницы считалось покровительство беременным женщинам и родам. «Ходящие на сносях» обращались к ней с просьбой о легких родах, как к Богородице и к некоторым другим христианским святым: Анастасии Узорешительнице (22 декабря / 4 января), св. Екатерине (24 ноября / 7 декабря); св. Варваре (4/21 декабря). В народных легендах Параскева Пятница иногда предстает повивальной бабкой. С этой ролью в одной из легенд, записанной во Владимирской губернии, связывается народное объяснение мученической смерти святой и получения ею именованья Пятницей. Согласно повествованию, Параскева повела ребенка у девки, которая жила с чертями, и с помощью креста и молитвы отняла новорожденного у нечистой силы. Черти в отместку смутили нечестивого царя, который потребовал от Параскевы отречения от христианской веры. Параскева отказалась повиноваться, и по приказу царя ей отрубили голову. Казнь состоялась в пятницу, поэтому и зовется мученица Параскева Пятницей.



Параскева Пятница. Дерево. Вологда (XVI в.).

В традиционном сознании св. Параскева осмыслялась и как покровительница полей и плодородия, земли и скота. Ее образ, как и образ Богородицы, связывался с Землей. Отсюда упоминавшийся выше запрет на земледельческие работы, который в некоторых местах объяснялся также народными представлениями о событиях казни Иисуса Христа: в пятницу — «матушку Прасковью» — грех «тревожить землю, ибо во время крестной смерти Спасителя было землетрясение». К св. Параскеве нередко обращались в ритуалах начала жатвы. В Калужской губернии, например, перед первым днем жатвы одна из старух, славившаяся «легкой рукой», выходила ночью в поле, сжинала сноп, связывала его и три раза клала на землю, приговаривая: «Пятница-Параскева, матушка, пошли рабам Божиим (имярек) без скорби и болезни окончить жатву; будь им заступница от

колдуна и колду-ницы, еретика и еретицы!» Затем старуха, взяв этот сноп, старалась никем не замеченной пройти до своего двора. В некоторых местностях 28 октября / 10 ноября, когда чтится память Параскевы Пятницы, крестьяне клали под ее икону зеленые плоды и хранили их до следующего года.

Образ св. Параскевы соотносился со стихией не только земли, но и воды — земной влаги. Во многих местностях у русских бытовали предания о явлении иконы Параскевы Пятницы на воде — в ручье, роднике или колодце, — отчего вода приобретала особую животворящую силу и почиталась святой и целебной. При таких источниках и колодцах, которые в народе называли «пятницкими», или «Пятницами», вешали иконы св. Параскевы, ставили часовни и кресты. К святым местам в 9-ю по Пасхе и Ильинскую пятницу и день св. Параскевы совершали крестные ходы, около них служили молебны, читали молитвы; люди приходили сюда, чтобы исцелиться от болезни.

Обычно заболевший человек «завечался на пятницу», то есть давал зарок сходить к источнику св. Параскевы и оставить какой-нибудь «завет» — жертвенное приношение. Чаще всего к источнику приносили деньги и бросали в воду, а также детали одежды, как правило с больной части тела: рубахи, платки, чулки. Характерным приносом были предметы женского рукоделия: полотенца, вычесанная льняная кудель или выпряденные нитки, а также «волна» (овечья шерсть). При оставлении «завета» громко говорили о цели жертвования: «Угоднице на чулочки!», «Матушке Пятнице на передничек!» Считалось, что принесенный «завет» дойдет до Параскевы и она поможет выздоровлению. Водой же из источника мыли больные места и обливались полностью. О чудесах исцеления больных святой пятницкой водой сохранилось множество легенд. Воду брали также домой, чтобы в случае необходимости использовать ее в течение всего года.

Не только источники Параскевы Пятницы, но и сама святая связывалась с идеей исцеления. День, покровительницей которого она была, считался удачным для магического избавления от сглаза и других болезней. Сфера влияния Параскевы Пятницы распространялась, по народным представлениям, на женские и детские болезни, бесплодие, недомогания глаз, зубную и головную боль, лихорадки, душевное расстройство. В честь св. Параскевы составляли специальные молитвы, писали их на листках бумаги и носили на шее в охранительных целях или привязывали к больной голове для исцеления. Чтобы освободиться от нечистого духа перед иконою св. Параскевы Пятницы ставили свечи. По поверью, целебным свойством обладали травы, цветы и другие предметы,

которые какое-то время находились привешенными к образу Параскевы. Их сохраняли весь год и использовали в случае болезни: делали отвар трав и давали больному пить как верное средство для выздоровления. В Ильинскую пятницу и в день св. Параскевы в некоторых местностях у русских для исцеления совершался обряд протаскивания больных через расщепленные от природы или специально распиленные деревья.

При этом к дереву приносили икону св. Параскевы Пятницы и совершали «молебные пения».

В Белорусии в 10-ю пятницу после Пасхи из церкви выносили икону св. Параскевы и шли к источнику, где освещали ею воду; затем постилали на дороге плат, и все страждущие исцеления становились на него на колени, и над ними проносили икону. Здесь было принято, чтобы икону несли девушки с распущенными и аккуратно расчесанными волосами. Кроме того, местная традиция предписывала возможность прикосновения к иконе только девственницам. При этих обрядах присутствовал батюшка. Подобные обряды осуществлялись и у русских. Для таких ходов с иконой св. Параскевы Пятницы и обряда исцеления нередко собирались многотысячные толпы людей.

Параскеве Пятнице крестьяне молились и для обеспечения благополучия домашних животных: о защите от коровьей смерти, о сохранении скота от падежа. При этом к иконе «приносили кисель в гробу».

Еще одной функцией св. Параскевы было покровительство торговле. У русских было принято отмечать девять торговых пятниц, следующих одна за другою на протяжении девяти недель после Пасхи. Действительно, в городах и деревнях по пятницам обычно устраивались торги и ярмарки, в название которых иногда включалось слово «пятница»: в Звенигородском уезде Московской губернии, например, ярмарка носила название «Берендеева пятница».

У восточных славян в православной традиции значительными праздниками считались дни памяти Параскевы Тырновской (26 июля / 8 августа), Параскевы Сербской (14/27 октября) и Параскевы Пятницы (28 октября / 10 ноября). В течение года особо почитали также так называемые «временные», или «именные», пятницы, то есть связанные с определенным временем — перед главными годовыми праздниками — и именовавшиеся соответственно этим праздникам. Перечисление их содержится в средневековом апокрифе о 12 пятницах, почитавшемся наравне со «Сном Богородицы», «Хождением Богородицы по мукам», сказаниями о двенадцати лихорадках. В русской традиции перечисление 12 пятниц было широко известно из упоминаемого выше «Поучения иже во святых отца

нашего Климента папы Римского о двенадцатницах». Это: 1-я пятница — в первую неделю Великого поста; 2-я — перед Благовещеньем; 3-я — на Страстной неделе; 4-я — перед Вознесением; 5-я — перед Троицей; 6-я — перед Рождеством Иоанна Предтечи; 7-я — перед Ильиным днем; 8-я — перед Успением Богородицы; 9-я — перед днем Кузьмы и Демьяна; 10-я — перед днем Архангела Михаила; 11-я — перед Рождеством Христовым; 12-я — перед Богоявлением. Каждая из этих пятниц имела особое преимущество, обещаемое тому, кто ее соблюдает. Эти преимущества, или «благодати», соотносились с событиями из ветхозаветной истории или народными поверьями и приметами. Так, например, пятница перед Благовещеньем связывалась с памятью об убийстве Авеля Каином, поэтому человеку, почитающему ее строгим постом, была обещана защита от внезапной смерти. Кто постится в пятницу перед днем Иоанна Предтечи, тот, согласно «Поучению», будет сохранен от сухоты и трясовиц (лихорадок). Соблюдение Ильинской пятницы сулило спасение от огня и грома и т. д. В народных представлениях все двенадцать пятниц олицетворялись в образах девушек, к которым обращались с молитвой и просьбами. Среди двенадцати старшей считалась десятая «пятница», которая, вместо девятой, согласно поверьям, раньше остальных «пятниц» доносит до Бога молитвы людей, так как стоит ближе к Богу, святым угодникам и Богородице. По поверьям украинцев, после шестой из двенадцати пятниц св. Пятница явится во сне почитающему ее человеку и откроет половину его будущего, а после двенадцатой пятницы — все будущее.

Кроме «временных» пятниц, в народном календаре значимыми были Страстная пятница, 9-я и 10-я пятницы после Пасхи. Эти дни отличались особыми запретами и предписаниями, а также знаменовались совершением некоторых ритуалов — крестных ходов, посещений святых источников. В Никольском уезде Вологодской губернии существовал обычай на 9-ю пятницу изготавливать обыденную пелену: девушки собирались в одну избу и в течение одних суток по обету теребили лен, пряли его и ткали пелену, которую относили в церковь к иконе св. Параскевы.

Как особые отмечали и так называемые «обетные» пятницы: в случае больших несчастий — падежа скота, неурожая хлеба, эпидемии, стихийного бедствия, пожара — крестьяне всем селением давали обет соблюдать строгий пост в некоторые пятничные дни, почитая их как праздничные. В обетные пятницы, собираясь в назначенное место, выносили из церкви образ Параскевы-мученицы, обвешанный платками и лентами. Строгий пост и воздержание полагалось соблюдать во время всех



пятниц: народная поговорка гласит о том, что «все 52 пятницы важны». В одном из духовных стихов повествуется о завете св. Пятницы, включающем еженедельное почитание пятницы:

Во пустыне святой труженик трудился,  
Не владал он ни рукою, ни ногою.  
Во сне ему Пятница явилась,  
Крестом она его окрещала,  
Свечой она его осветила,  
Гласом она его оглашала:  
«Ты встань, раби Божий, подымися,  
Ты встань, раби, Богу помолися.  
Поди, раби, по всему свету,  
Прославь, раби, всему миру,  
Чтобы в неделе по три дня поминали,  
А пятницу, среду почитали,  
В воскресный бы день не работали,  
Во пятницу пыли не пылили,  
А в среду золы б не золили,  
К обедне, к заутрене ходили,  
Усердно бы Богу помолились».

В народной среде сложилось двойственное отношение к пятнице: с одной стороны, этот день считался несчастливым, а с другой — «легким», поскольку следовало не работать физически, а лишь поститься и молиться. Это представление о пятнице отразилось в поговорке: «Вторник да пятница легкие дни».

### **Кузьма и Демьян — божьи кузнецы**

Согласно православной традиции, различаются три двоицы святых братьев-бессребреников, носящих имена Космы и Дамиана. Соответственно православной церковью отмечаются три дня памяти в году каждой из двоиц. Это 1/14 июля — чествование римских врачей-бессребреников Космы и Дамиана, мучеников, убитых, согласно житию, по зависти их учителем-врачом в 284 году; 17/30 октября — день памяти мучеников бессребреников Космы и Дамиана, живших при царях

Диоклетиане и Максимилиане, известных своими гонениями на христиан, эту двоицу святых называют аравлянами по происхождению (Аравийская страна) или киликийцами по месту страданий (г. Киликия); 1/14 ноября — почитание бессребреников и чудотворцев Асийских, родившихся в Малой Азии и воспитанных матерью-христианкой Феодотией. В житии последних приводятся многочисленные сказания о чудесах, совершенных братьями. Это и исцеление тяжелобольных, и вылечивание от бешенства верблюда, и спасение жнеца, в рот которому во время сна вползла змея, и избавление женщины от угрожавшего ей бесчестья и другие.

Мнения ученых относительно действительного количества двоиц святых братьев расходятся. Некоторые, в отличие от последователей православной церкви, полагают, что могло быть только две двоицы или одна, что по причине особого чествования святых в разные дни по случаю перенесения мощей, освящения церквей и тому подобного появились разные сказания, способствовавшие формированию представлений о трех разных парах братьев-бессребреников с приписыванием отличных друг от друга дат и мест их рождения и деятельности.

В народной традиции святые братья-бессребреники были чрезвычайно почитаемы, без особого различия трех двоиц. С принятием христианства на Руси в их честь строилось множество храмов и монастырей. В одном Великом Новгороде с XII по XVI в. существовало пять церквей Космы и Дамиана. Об их деяниях слагались легенды, одна из которых — «Чудо святых чудотворцев и бессребреников Козмы и Дамиана о братчине» — появилась в Великом Новгороде в XIV веке и вошла в Четвы-Минеи.

В иконографии святых отражалась их причастность к врачебному мастерству: их изображали держащими в руках коробочки для хранения лекарственных средств.

Традиционное сознание сохранило представление о Косме и Дамиане как «безмездных» врачей. В народе из Четый-Миней было известно, что они «прияша от Бога дар исцелений и подаваху здравие душам же и телесам, врачующе всякия болезни, и исцеляюще всяк недуг и всяку язю в людях». Соответственно этому Кузьму и Демьяна почитали как покровителей лекарей и знахарей и обращались к ним с просьбами и молитвами об исцелении людей или животных. Имена святых нередко встречаются в заговорных текстах, направленных на избавление от кровотечений, грыжи, трясовицы (лихорадки), ураза (ушиба), уроков (сглаза), укуса змеи, скорби, а также от «ногтя» (падучей болезни скота) и других недугов. Вот как, например, выглядит обращение в тобольском заговоре от зубной боли, где святые братья превращаются в единый

персонаж: «Батюшка Козьма Демьян лежит в пещере, его белые зубы не болят, и у меня раба Божия (имярек) не боли».

Вместе с тем в народном восприятии свв. Кузьма и Демьян наделялись значительно более широким, чем в церковной традиции, спектром функций, а дни их памяти соотносились с кругом занятий крестьян и кузнецов — ремесленников, обслуживавших крестьянский труд.

В народе Кузьму и Демьяна считали «рукомесленниками», называя кузнецами-бессребрениками, а также святыми или Божьими кузнецами. Кузнечные мастера почитали их своими покровителями и отмечали осенний день их памяти — 1/14 ноября — как профессиональный праздник, в который никогда не работали. Представления о свв. Косме и Дамиане как кузнецах отчасти могут объясняться созвучием имени Космы в русской огласовке — Кузьма — со словами «кузня», «кузнец» и однокоренными им, если также учесть, что в народном сознании образы братьев зачастую сливались в одно лицо, называемое «Кузьма-Демьян». В загадке через имя Кузьма загадывается даже продукт работы кузнеца — кованая цепь: «Узловат Кузьма, развязать нельзя». Кроме того, для крестьянина, основным занятием которого являлось земледелие, ремесло братьев — врачевание, по церковной традиции, и кузнечество, по народной, — в равной степени связывалось с представлениями об особом магическом знании, недоступном обычному человеку. Еще одним основанием для восприятия святых братьев кузнецами послужило, вероятно, то, что в рамках крестьянского календаря день их памяти в ноябре соотносился с наступлением зимы и соответственно холодов. Поэтому народ воспринимал Кузьму и Демьяна как природных кузнецов, заковывающих воду и землю в ледяные оковы и создающих зимнюю стужу. В русле этих представлений с днем памяти святых связано значительное число русских пословиц и поговорок, народных примет:

Кузьма-Демьян — божий кузнец, дороги и реки кует;  
Невелика у Кузьмы-Демьяна кузница, а на всю святую  
Русь в ней ледяные цепи куются;  
Из Кузьмодемьяновой кузницы мороз с горна идет!;  
Козьма-Демьян с гвоздем, Никола с мостом;  
Кузьминки — от осени одни поминки;  
Кузьма и Демьян — проводы осени, встреча зимы, первые  
морозы;

Если на Козмодемьяна лист остается на дереве, то на другой  
год будет мороз.

Образы Кузьмы и Демьяна как кузнечных мастеров встречаются также в легендах и сказках. Согласно повествованиям, они куют сохи и плуги и раздают их людям, учат человека земледельческому труду. У восточных славян известны также поверья этиологического характера, в которых Кузьма и Демьян рисуются как кузнецы, выковывающие на небе звезды.

Через причастность святых братьев к кузнечеству и соответственно к стихии огня образы Кузьмы и Демьяна в народном сознании могли быть соотносимы с языческим культом бога-гро-мовника Перуна и, в частности, с его функцией противоборства с противником хтонической природы. Мотив противостояния святых братьев врагу, например, присутствует в северном поверье, согласно которому, цепи, скованные божьими кузнецами Кузьмой и Демьяном, Михаил-архангел налагает на дьявола. В восточнославянских фольклорных текстах противником святых кузнецов может выступать нечистая сила, Змей, черт. Так, в белорусской сказке «Иван Пупялов» заглавный герой, убив трех змеев и трех змеевых дочек, прячется в кузне Кузьмы и Демьяна от летящей за ним матери-змеихи, «раззявившей рот от неба до земли»; кузнецы убивают змеиху, защемляя ее язык раскаленными щипцами и колотя по нему молотами. Мотив спасения людей от змеи или змея Кузьмой и Демьяном и использования ее (его) силы во благо встречается в южнорусских, белорусских и украинских легендах. Вот как этот сюжет представлен в гомельской традиции:

Были некогда ковали Кузьма-Демьян. И была змея. Так она поедала людей. И добирается уже до них. «Что, брат, сделаем мы железную соху!» Сделали они соху и говорят змее: «Пролизнешь трое этих дверей, так мы тебе сядем на язык, ты нас и съешь!» Она раз лизнула, другой лизнула, и третий — и пролизала трое дверей. Они ее тогда цап! Да за язык ее клещами. Да один гвоздит по голове, а другой запрягает ее в соху. Как запрягли ее, так пахали на ней лес, пахали они поля, пахали все и не давали пить, пока не припахались к Непру. Как подошли к Непру, она как вырыла ров, как стала пить — и отпряглась.

В некоторых легендах братья-кузнецы первым плугом, выкованным ими, пахут землю на лютном змее «от моря до моря».



Чудо-Юдо. Русский рисованный лубок.

Как и в христианской традиции, в народных поверьях свв. Кузьма и Демьян почитались как покровители браков. При этом их воспринимали как кузнецов, которые выковывают свадебные венцы и сами свадьбы. Это представление отразилось в народном определении святых: «Кузьма-Демьян — свадебный кузнец». Благополучие и долговечность брака считались зависящими от качества работы святых кузнецов. Эта идея нашла воплощение в мотивах «изготовления» свадьбы в свадебной лирике, где сами Кузьма и Демьян зачастую изображаются как одно лицо, причем женского пола, что, возможно, связано с наследованием ими функции женского языческого божества, покровительствующего браку. Так, в свадебной песне к ним обращались:

Матушка, Кузьма-Демьян!  
Скуй нам свадьбу  
Крепко-накрепко,  
До седой головушки,  
До долгой бородушки!  
Кузьма-Демьян  
По сениям ходила,  
Гвозди собирала,  
Свадьбу ковала!

Или:

Ты и скуй нам, Кузьма-Демьян, свадебку!  
Чтобы крепко-накрепко,  
Чтобы вечно-навечно,  
Чтобы солнцем не рассушивало,  
Чтобы дождем не размачивало,  
Чтобы ветром не раскидывало,  
Чтобы люди не рассказывали!

В некоторых случаях через образ «Кузьмы-Демьяна» обозначается непосредственно свадьба:

Батюшка посаженный  
И матушка посаженная <...>  
Благословите все от старого до малого  
Кузьму-Демьяна сыграть.

Осенний день памяти Кузьмы и Демьяна — 1/14 ноября — входил в один из традиционных периодов проведения свадеб. В нижегородской традиции именно с него начинался свадебный сезон. Этот день назывался «Кузьминки» или «Кузьмоде-мьянки» и повсеместно в России считался девичьим праздником. Многие обряды и действия, которые совершались девушками в этот день, соотносились со свадебной обрядностью и идеей смены статуса представительниц взрослой девичьей группы.

В Кузьминки девушка, достигшая брачного возраста, становилась хозяйкой дома: она готовила еду и угощала свою семью; основным блюдом в этот день была куриная лапша. Вечером, а иногда и на протяжении трех дней девушки устраивали «кузьминскую» «ссыпчину», для чего заранее снимали избу, вместе собирали по деревне продукты — картофель, масло, яйца, крупу, муку — и готовили праздничные блюда, среди которых обязательно была каша. Нередко для девичьей трапезы варили и козьмодемьянское пиво.

В Нижегородской губернии в Кузьминки девушки группами ходили по дворам с украшенным веником, точно таким же, какой в свадебном обряде

символизировал девичью красоту, и просили пшено, муку и тому подобное: «Подайте на Кузьму-Демьяна, на девичий праздник!» Продукты отдавали хозяйке, у которой снимали избу, и та варила кашу, делала «черепешники» (караваи с пшеном), блины. На Новгородчине девушки-подростки, собрав по домам крупу и масло для каши, варили ее в нескольких горшках и совместно ели: сначала съедали блюдо каши с постным маслом, затем блюдо со скоромным маслом, а «на заглот-ку» — со свиным салом. В некоторых местностях девушки продавали кашу парням за несколько копеек, накладывая ее в чашки, а полученные деньги делили между собой.

После угощения начинались пение, пляски и игры молодежи, среди которых обязательно были так называемые «поцелуйные» — завершавшиеся поцелуем парня и девушки. В Нижегородской губернии девушки делали куклу: на ухват или сковородник надевали шушпан, приставляли руки из палочек, вели ее «на ходилках». С этой куклой они по очереди плясали, парни в пляске не участвовали, а лишь наблюдали за ней.

Кузьминская посиделка могла продолжаться всю ночь. Когда заканчивалось угощение, парни отправлялись «на промысел» — воровали соседских кур, причем традиционно кражи подобного рода крестьянами не осуждались.

Нижегородские девушки праздновали Кузьму-Демьяна три дня: два дня рядились молодцами, ходили на посиделки, пели, плясали. На третий день все снова рядились мужиками, а одна девушка изображала невесту. За деревней, на дороге, ее «венчали» с «парнем».

В Пензенской губернии и ряде других мест вечером в последний день праздника осуществлялся обряд «свадьбы и похорон Кузьмы-Демьяна», который до этого мог проводиться и во время летних Кузьминок (правда, летний день чествования Кузьмы и Демьяна отмечался, как правило, женщинами и считался «бабьим» праздником). Для совершения ритуала девушки изготавливали чучело, набивая соломой мужскую рубаху и штаны, приделывая к этой конструкции голову. На чучело надевали верхнюю одежду из сукна, опоясывали его кушаком и обували в старые лапти. Затем чучело усаживали посреди избы и устраивали шуточное «венчание» — «женили Кузьку» на одной из девушек. Действо завершалось тем, что «женатого Кузьку» укладывали на носилки и несли в лес, где его раздевали, разрывали на части, плясали на разметанной соломе от чучела и наконец сжигали ее. Значение этого обряда, близкого по структуре к характерным для земледельческих культур ритуалам проводов-«похорон» — провода Масленицы, уничтожение троицкой березки, похороны Костромы и Ярилы и подобные, — соотносится с идеей продуцирования как применительно к

силам природы, так и к человеку.

В целом девичий праздник, отмечаемый в день Кузьмы и Демьяна, характеризовался знакомством молодежи, играми и ухаживаниями, способствуя возникновению новых брачных пар. Тема брака поддерживалась также на уровне обрядовой пищи: основным угощением на Кузьминках были такие свадебные блюда, как каша, куриная лапша, жареные куры и петухи.

Приготовление в Кузьминки ритуальных блюд из курицы не только для девичьих трапез, но и во всех домах связано также с традиционными представлением о Кузьме и Демьяне как «курятниках» и «кочетятниках» — «куриных богах», покровителях кур. Поэтому день памяти святых братьев называли еще «курячьими именинами», «куриным праздником».

В Саратовской губернии в этот день «ломали кочетов» (резали петухов), во всяком доме считали обязанностью иметь на столе зажаренного петуха или курицу. Здесь и девушки для своей кузьминской ссыпчины приносили с собой жареных петухов и кур, которых, по заведенному обычаю, крали накануне вечером у своих родителей и родных. При этом считалось важным, чтобы никто не видал похищения, хотя никто и не стал бы преследовать этой кражи.

В Калужской губернии праздник в день Кузьмы и Демьяна назывался «Самокур». Здесь в этот день ходили по избам ряжеными — одевались цыганками, выворачивали шубы. Подходя к дому, ряженные пели песни, имеющие магическое значение:

Чтобы курочки водились,  
На насеточку садились,  
Ушастенькие, головастьенькие!  
Ку-ка-ре-ку, ку-ка-ре-ку, ку-ка-ре-ку!

Ряженым подавали хлеб, сало, деньги. Если скупые хозяева не одаривали обходчиков, то им пели: «Самокур, дери кур!»

Обычай отмечать «куриные именины» существовал у русских издавна. В Москве, например, женщины утром отправлялись с курами к церкви Космы и Дамиана. После обедни пожилые женщины служили молебны для благополучия домашней птицы. В народе говорили: «На Кузьму-Демьяна — курица именинница, и ей Кузьме-Демьяну помолиться надо». Хозяева отправляли родственникам кур в качестве подарка.

В деревнях Воронежской и Пензенской губерний «куриные именины»



знаменовались молебнами, проводимыми в курятниках или около них, окроплением птицы святой водой, а также приношением кур и цыплят в церковь. В некоторых местах у русских было принято, чтобы женщины приходили с курами на барский двор и «с челобитьем» подносили их своей барыне на «красное житье». Та в ответ одаривала крестьянок лентами на «убрус-ник» (головное полотенце). «Челобитных кур» не убивали, а приносимые ими яйца считали целебными: их давали больным, страдающим желчной болезнью.

В день памяти святых братьев обязательно резали кур для приготовления обеда, что отразилось в народных поговорках: «На Кузьму-Демьяна куриная смерть», «Кузьма-Демьян да Жены-мироносицы — куриная смерть». На Тамбовщине говорили: «На Козмодемьяна курицу на стол!» По народным представлениям, приготовление блюд из кур и петухов являлось жертвой курьим покровителям Кузьме и Демьяну, способствующей тому, чтобы в крестьянском хозяйстве весь год велась птица. В Курской губернии с этой же целью было принято забивать трех курят, которых готовили и ели утром, в обед и вечером. Праздничная трапеза сопровождалась специальной молитвой: «Кузьма-Демьян — сребреница! Зароди, Господи, чтобы писклятки водились». Во время еды старались не ломать кости птицы, так как в противном случае, по поверьям, цыплята в хозяйстве будут рождаться уродливыми. В Ярославской губернии петуха для приготовления обрядового блюда выбирал и отрубал ему голову топором старший в доме. Ноги птицы бросали на крышу избы, чтобы водились куры. Самого петуха варили и съедали за обедом всей семьей.

В Рязанской губернии о жертве Кузьме и Демьяну было принято заботиться еще с весны. Для этого ходили по деревне и просили у каждой хозяйки по два яйца со словами: «пожалуйста мне курочку да кочетка!» Яйца бережно клали за пазуху, а собрав штук двадцать пять, возвращались домой. После заката солнца яйца складывали в шапку и молились: «Матушка Кузьма-Демьян, зароди цыпляток к осени; курочку да петушка тебе зарежем!» После этого яйца клали в кошелку, куда сажали курицу. А осенью, в день Кузьмы и Демьяна выполняли данное обещание: резали и жарили курицу и петуха, либо двух петухов и съедали их. Этот обычай назывался «кур молить».

Святые братья нередко воспринимались как покровители не только домашней птицы, но и всего скота, о чем упоминал еще протопоп Аввакум в своем «Житии»: «Кузьма и Дамиян человеком и скотом благодествовали и целили о Христе. Богу вся надобно: и скотинка, и птичка во славу Его,

Пречистаго Владыки, Его же и человека ради». В связи с этим известен обычай в день Кузьмы и Демьяна задабривать мучающего скотину лихого дворового, прикармливая его. А если тот не успокаивался, то брали помело, садили лошадь, которую дворовой особенно не любил, и ездили на ней по двору, размахивая помелом и крича: «Батюшка дворовой! Не разори двор и не поби животину». К Кузьме и Демьяну обращались также пастухи с просьбой сохранить скот во время пастьбы.

За свв. Кузьмой и Демьяном в традиции закрепились функции покровительства не только мужского ремесла — кузнечества, но и различных женских работ. Этих святых особо почитали женщины и девушки в связи с типичными женскими занятиями. Так, к ним обращались с просьбами о помощи, когда начинали жатву: «Кузьма и Демьян, идите с нами жать». Те, кто осенью позже начал сезон прядения, чтобы не отстать от тех, кто начал работу раньше, принимаясь за пряжу, говорили: «Батюшка Кузьма-Демьян! Сравняй меня позднюю с ранними». На Ярославщи-не девушки-подростки молились в день Кузьмы и Демьяна: «Научи меня, Господи, и прядь, и ткать, и узоры брать». В Саратовской губернии женщины в этот день приносили в церковь к концу обедни мотки ниток и, целуя крест, складывали свое рукоделье на амвон, отмечая таким образом «запрядки» — начало прядильного сезона. В тульской традиции к дню Кузьмы и Демьяна было принято завершать «обетные» работы: хозяйки продавали свои изделия из холста, а вырученные деньги использовали для покупки свеч к иконам и для подачи нищим и странникам. На Рязанщине женщины перед началом любого дела обращались к святым братьям: «Кузьма-Демьян, матушка, помоги мне работать!»

Сфера покровительства свв. Кузьмы и Демьяна распространялась также на земледельческие работы. При засеве нередко обращались к святым: «Кузьма-Демьян — матушка полевая заступница, иди к нам, помоги нам работать!» В Ярославской губернии перед тем, как начать сеять лен, устраивали службу в честь Кузьмы и Демьяна. Во многих местах к осеннему дню памяти святых приурочивалось завершение молотьбы. Домолотки традиционно знаменовались приготовлением и вкушением праздничной каши. Одно из народных объяснений обычая варить «домолотную» кашу содержится в вологодской легенде. Согласно повествованию, Кузьма и Демьян были простыми работниками,

которые охотнее всего нанимались молотить. При этом они никогда не требовали платы, а работали с уговором, чтобы только хозяева вдоволь кормили их кашей. Поэтому святых братьев называют «кашниками», а «домолотная каша» — обязательное блюдо, которым хозяева по окончании

работы угощали молотильщиков. Работники, домолачивая последний овин, приговаривали: «Хозяину ворошок, а нам каши горшок», а садясь за угощение, обращались к своим покровителям: «Кузьма-Демьян, приходи к нам кашу хлебать». В Московской губернии в день памяти святых хозяин на гумне произносил просьбу: «Кузьма-Демьян, батюшка ремесленный, пошли, Господи, счастья и талантов, для всех доброе здоровье, для всех братцев, сестриц и для всей нищей братии».

## ПРИЛОЖЕНИЕ



### Народный календарь

#### А

##### **агафья коровница**

День памяти св. мученицы Агафии, казненной в 250 г.; отмечается православной церковью 5/18 февраля. В народной традиции св. Агафья считалась покровительницей домашнего скота и пособницей в уходе за ним. Крестьяне верили, что св. Агафья оберегает от болезней коров, отсюда ее народное прозвище «Коровница». К дню ее памяти во многих местах у русских приурочивался обряд опахивания деревни с целью уберечь скот от «Коровьей смерти».

##### **аграфена купальница**

День памяти св. мученицы Агриппины, жившей в III в.; отмечается церковью 23 июня / 6 июля. В русской традиции св. мученица известна под именем Аграфены. Прозвище «Купальница» связано с предшествованием дня ее памяти празднику Ивана Купалы. День Аграфены Купальницы зачастую осмыслялся как начальный этап действ Купальской ночи и считался женским праздником. Девушки и женщины совершали в этот день

ритуальные обходы полей и устраивали в них обрядовые трапезы. День Аграфены Купальницы открывал сезон купания в реках и других водоемах, а также сбора трав и сенокоса; с него начинали вязать метлы и банные веники.

### **акулина-гречишница**

День памяти св. мученицы Акилины (в русской огласовке — Акулины) отмечается церковью 13/26 июня. В русской традиции день св. Акулины связывался с зерновым растением гречихой: в этот день старались не работать, пучками гречихи украшали иконы святой и молились ей о хорошем урожае гречи. В некоторых местах готовили мирскую кашу, то есть всем миром, для нищих и странников. Крестьяне считали, что со дня св. Акулины начинается лето.

## **Б**

### **«бабьи каши»**

Праздник повивальных бабок и рожениц, справлявшийся 26 декабря / 8 января. Приходившийся на второй день Рождества Христова, праздник связывался с народным восприятием образа Богоматери-роженицы. В церквях в этот день совершались службы иконе Богоматери «Помощь в родах». В деревнях в этот день роженицы угощали повитух кашей и одаривали их подарками.

### **благовещенье**

Великий двенадцатый богородичный праздник православной церкви Благовещенье Пресвятой Богородицы, отмечаемый 25 марта / апреля. В этот день церковь вспоминает возвещение архангелом Гавриилом Пречистой Деве Марии о предстоящем рождении ею Иисуса Христа. Праздник появился в одной из церквей восточной части Римской империи и был приурочен к 25 марта в IV в. Дата была установлена исчислением девяти месяцев, отделяющих Благовещенье от Рождества Христова. После Пасхи и Рождества Христова этот праздник считается церковью третьим по важности народном календаре Благовещенье было одним из самых почитаемых праздников. Это связано отчасти с тем, что оно приходилось на весеннее равноденствие — одну из четырех важнейших точек года, связанных с цикличностью жизни солнца. В народном сознании Благовещенье воспринималось как весеннее пробуждение природы: земля пробуждалась, птицы прилетали, просыпались мухи, пчелы, медведи. В

Благовещенье не трогали землю, так как в этот день она «открывалась», выпуская на поверхность змей, мышей, насекомых. Во многих местах в Благовещенье «кликали» и встречали весну. Работы в этот день были запрещены.

### **богоявление**

Второе название праздника Крещения Господня, так как во время этого события произошло явление всех трех лиц Божества: Отец из отверзшихся небес гласом свидетельствовал о крещаемом Сыне, и Св. Дух в виде голубя сошел на Иисуса, подтверждая таким образом Слово Отца. См. Крещение Господне.

## **В**

### **васильев вечер**

Канун Нового года, приходится на 31 декабря / 13 января. Свое название получил по имени св. Василия Великого, архиепископа Кесарийского, память которого христианская церковь чтит 1/14 января (Васильев день). Васильев вечер делил святочный цикл на две части: «святые вечера» и «страшные вечера». Как граница между старым и новым годом Васильев вечер знаменовался очистительными обрядами, обильной трапезой, множеством гаданий, примет. С именем св. Василия Кесарийского связано название обязательного ритуального блюда для ужина в Васильев вечер — «кесаретский» поросенок. Накануне встречи Нового года, 30 декабря, было принято закалывать свиней и готовить к праздничному столу разные блюда из свиного мяса. В некоторых местностях, например в Вологодской губернии, еще в XIX веке сохранялся обычай рано утром в первый день нового года, Васильев день, всем миром около церкви готовить в складчину и затем есть щи из свинины и вареное мясо. Этот обычай воспринимался как жертва Богу за благополучие скота в прошедшем году. В Васильев вечер девушки гадали с помощью свиных хвостов, запасенных после разделки туш. Св. Василий в русской традиции считался покровителем свиней, и его особенно почитали пастухи.

### **введение**

Народное название великого двенадцатого богородичного праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы, который отмечается 21 ноября / 4 декабря. Праздник установлен в память приведения Пресвятой Девы Марии в церковь Господню. В народном сознании праздник утратил

непосредственную связь с образом Богородицы и стал соотноситься с наступлением, или «вводом», зимнего периода. К этому дню приурочивались зимние гулянья, катанья на санях. С праздника Введения начинались первые зимние ярмарки. Кое-где этот день воспринимался как «бабий праздник».

### **великая пятница**

Пятница на Страстной неделе. В память о распятии и крестных муках Иисуса Христа во время вечерни из алтаря выносят обычно лежащую на престоле плащаницу (покрывало-«воздух» с изображением снятого с креста Спасителя) и кладут на стол в центре храма. Священник кадит плащаницу, читает над ней молитвы, затем ее украшают цветами и зажигают рядом свечи, и прихожане подходят «прощаться со Спасителем», целуя образ Христа. В народном сознании плащаница иногда воспринималась как образ Божьей Матери. Под один из углов плащаницы крестьяне клали ладан, который освящался на следующий день в процессе субботней службы. Его использовали в качестве оберега от удара молнии, а также как лекарство от болезней. Повсеместно в Великую пятницу соблюдался строгий пост и запрет на работу.

### **великий пост**

Семинедельный период строгого воздержания, покаяния и молитвы, время духовного очищения и совершенствования. Великий пост является подготовкой к встрече Пасхи. Он состоит из святой Четы-редесятницы — 40 дней, посвященных памяти молитвенного поста Иисуса Христа во время его пребывания в пустыне, и Страстной недели, знаменующейся наиболее строгим шестидневным постом в память о событиях последних дней земной жизни Иисуса Христа, его пленении и распятии. В народном календаре на время Великого поста приходились многочисленные обряды закликания весны, подготовки и проведения пахоты и сева. Молодежные посиделки прекращались, запрещались гуляния, пение песен, игра на музыкальных инструментах. Дозволялось лишь исполнение духовных стихов, былин.

### **вербное воскресенье**

Воскресенье на шестой неделе Великого поста. В этот день церковь отмечает двенадесятый господний праздник Вход Господень в Иерусалим. Свое название праздник получил по праздничному атрибуту — вербе, которая на русской почве заменила ваии — пальмовые ветви, которыми когда-то люди приветствовали въезд Иисуса в город. Русские крестьяне не

работали в этот день, молодежь обходила дома с окликанием молодоженов, домочадцы и соседи хлестали друг друга и домашних животных ветками освещенной вербы, которая в народном сознании наделялась магической силой.

### **власьев день**

День памяти священномученика Власия, отмечаемый церковью 11/ 24 февраля. Во многих местах у русских Власьев день считался первым по значимости «скотным праздником», и отмечали его несколько дней. В некоторых местностях в этот день совершали обряд опа-хивания селения для профилактики болезней скота.

### **воздвижение**

Народное название великого двенадцатого праздника православной церкви Воздвиженья Честного и Животворящего Креста Господня, который отмечается 14/27 сентября. Праздник установлен в первой половине IV в. в честь обретения св. равноапостольной Еленой Честного Креста Христова. В летописях этот день именовался «Ставровым днем». С давних пор на Воздвижение совершались крестные ходы вокруг селений, чтобы защитить их от несчастий на весь год. Служились также молебны и совершались обходы полей с молитвой о будущем урожае. В этот день было принято поднимать кресты на строящихся храмах, устанавливать придорожные кресты, строить обетные часовни. К Воздвиженью завершались полевые и огородные работы. В народе Воздвижение воспринималось как окончание летнего периода, когда змеи и другие гады отправлялись на зимовку в мифическую страну «вырий». В этот день запрещено было ходить в лес, существовал запрет на начало каких-либо работ. После Воздвиженья начинался ряд осенних девичьих вечеринок, посвященных рубке капусты, совместным трапезам и пению песен с хороводами.

### **вознесение**

Двенадцатый праздник православной церкви Вознесение Господне, отмечаемый на сороковой день после Пасхи и завершающий пасхальный цикл. В средней полосе России в Вознесение крестьяне ходили в поля смотреть посевы и устраивать совместные трапезы. В восточнославянской традиции Вознесение связывалось с представлениями о посмертном пребывании души на земле и вознесении ее на небо через сорок дней после смерти. Поэтому Вознесение и его канун почитался как праздник умерших. Во многих местах крестьяне ходили на кладбище с угощением для



покойных, а также раздавали милостыню нищим. В народном сознании Вознесение соотносилось также с идеей конца весны и начала лета.

### **всесвятская неделя**

Неделя, начинающаяся после Троицкого воскресенья. Воскресенье Всесвятской недели посвящено памяти всех святых. Всесвятская неделя примыкает к праздничному циклу Семика и Троицы и является его завершением. В течение этой недели проводились ритуалы проводов — похорон русалок, Костромы, Ярилы и подобных образов, воплощающих идею плодородия. К Всесвятской неделе приурочивалось поминовение умерших — посещение кладбищ, ритуальные трапезы на могилах, оставление там еды. В течение всей недели также угощали нищих. Последний день Всесвятской недели являлся заговеньем Петровского поста. В этот день совершали разные очистительные обряды: купание, разжигание костров.

### ***второй, яблочный спас, или преображение***

Народные названия двенадцатого праздника Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, установленного в память о чудесном преображении Иисуса Христа при учениках во время молитвы на горе Фавор. Праздник отмечается 6/19 августа. В народной традиции он получил название Второго Спаса, или Яблочного Спаса, так как это был срок поспевания яблок и других садо

вых и огородных плодов. В день Преображения крестьяне несли в церковь для освящения яблоки, горох, картофель, огурцы, репу, брюкву и т. п. Во Второй Спас было принято разговляться освященными яблоками и горохом, а до праздника существовал запрет на их вкушение. Спасовские яблоки обязательно подавали нищим, угощали ими больных. К празднику приурочивались народные гулянья и ярмарки. С Яблочного Спаса начиналась жатва ярового хлеба, а также посев озимой ржи. Этот день воспринимался как рубежный между летом и осенью; в народе говорили, что «со Спаса Преображения — погода преображается».

### ***Г***

**герасим гра чевник**

Народное название дня 4/17 марта, в который церковь чтит память двух Герасимов: преподобного Герасима, жившего в V в. в Ликии (Малая Азия), и преподобного Герасима — первого вологодского чудотворца, жившего в XII в. В центральных и северных областях России срок празднования памяти преподобных совпадал с прилетом грачей, отсюда название дня «Герасим Грачевник».

## Д

### **день иоанна лествичника**

День памяти преподобного Иоанна Лествичника, автора богословского сочинения «Лествица райская», повествующего о ступенях восхождения человека к нравственному совершенствованию. Церковь чтит память преподобного Иоанна Лествичника 30 марта / 12 апреля. В этот день крестьяне пекли печенье в виде лесенок, которые должны были обеспечить Царство Божие как уже умершим, так и живым. По народным поверьям, в этот день бесится домовая, поэтому крестьяне вечером тщательно запирали скотину в хлевах, а сами не ходили по двору.

### **день пророка малахии**

День памяти последнего из ветхозаветных пророков — Малахии, отмечаемый 3/16 января. Этот день в крестьянском календаре приходился на время святочных «страшных вечеров». По поверьям, в этот день голодные ведьмы до смерти задаивают коров, поэтому хозяйки произносили специальные заговоры и совершали очистительные обряды для оберега скотины; с той же целью обращались за помощью к домовому. В день пророка Малахии также отчитывали страдающих от сглаза и припадков.

### **духовдень**

Первый понедельник после Троицы. Церковь в этот день славит Святого Духа как подателя жизни. Этот праздник особо почитался у русских, так как в Духов день земля считалась именинницей. Повсеместно существовал запрет ее трогать: пахать, боронить, рыть, втыкать колья, сажать овощи. В некоторых местностях в Духов день обходили поля с крестным ходом, осуществляли обряд кормления земли. Согласно народному календарю, Духов день завершал цикл троицко-семицких празднеств. В некоторых местных традициях этот день приравнивался к

Троице, а кое-где его даже почитали выше. В ряде мест у русских Духов день начинал или завершал русальную неделю, и потому считался опасным из-за пребывания русалок на земле. В некоторых местностях в Духов день совершали проводы русалок, а также троицкой березки. По народным поверьям, только после Духова дня прекращаются заморозки до самой осени.

## Е

### **евдокия плющиха**

Народное название дня памяти святой преподобной мученицы Евдокии, жившей во II в. в римской провинции Финикии Ливанской. Православная церковь отмечает день памяти святой 1/14 марта. В старину Евдокию называли «Весновкой», полагая, что она заведует весной и хранит ключи от весенних вод. Во многих местах этот праздник считали «бабьим», и женщины-хозяйки, державшие овец, заказывали перед иконой святой молебен. В ряде местностей с этого дня начинали белить холсты, чему, по поверьям, способствовали закипающие подземные ключи св. Евдокии. Повсеместно праздник называли «Евдокией Плющихой», так как к его приходу начинал оседать, плющиться снег. Кое-где на Евдокию Плющиху кликали весну.

### **егорьев день**

Народное название праздника православной церкви в честь великомученика Георгия. День памяти отмечается дважды в год: 23 апреля / 6 мая и 26 ноября / 9 декабря. Первый день чествования св. Георгия был установлен в эпоху раннего христианства в память о его мученической смерти, по преданию, через усекновение головы. Второй день памяти, осенний, является установлением русской православной церкви. В этот день в 1051 г. великим князем киевским Ярославом Мудрым, получившим при крещении имя Георгий, и митрополитом Иларионом было совершено таинство освящения храма Св. Георгия в Киеве. Для других православных народов второй датой памяти св. Георгия является 3/16 ноября — день обновления храма св. Георгия на месте его предполагаемого погребения в г. Лид-де (Палестина). В народном представлении св. Егорий воспринимался как зачинатель весны. В весенний день св. Егория в первый раз выгоняли в поле скот. Повсеместно этот день считался пастушьим праздником. В среднерусской полосе к этому дню были приурочены земледельческие

обряды: крестные ходы на засеянные поля, молебны с обращением к св. Егорию, катание по земле и егорьевской росе рано утром. Егорий Зимний завершал хозяйственные хлопоты и сроки наймов. В прошлом этот день имел особое юридическое значение. Судебником Ивана III (XV в.) Юрьев день был постановлен как срок перехода крестьян от одного владельца к другому (неделя до и неделя после Юрьева дня). Это обуславливалось тем, что к этому сроку заканчивались земледельческие работы крестьян и выплачивались основные повинности за землю их владельцам. Право перехода в Юрьев день было отменено Борисом Годуновым в начале XVII в., что привело к окончательному закрепощению крестьян.

### **ефрем сирин**

День памяти одного из известнейших богословов и проповедников конца IV — начала V в., отмечается церковью 28 января / 10 февраля. В народной традиции день Ефрема Сирина связывался с образом домового. Крестьяне полагали, что в этот день у домового-«хо-зяина» именины, и особо чествовали его, угощая кашей.

## **З**

### **захарий серповидец**

День памяти св. Захария, отмечаемый церковью 8/21 февраля. Прозвище Захария было принято как в церковной, так и в народной традиции. Согласно церковной легенде, святой в одном из пророческих откровений видел летающий по воздуху свиток, изогнутый, подобно огромному серпу. В крестьянском быту прозвище святого осмыслялось в связи с подготовкой в это время сельскохозяйственного инвентаря к новому сезону полевых работ. Этот день крестьяне посвящали осмотру своих серпов.

## **И**

### **иван купала**

Народное название праздника в память о Рождестве св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня. Отмечается церковью 24 июня / 7 июля. В крестьянском календаре эта дата значима как день летнего солнцестояния. В русской традиции праздник в честь Рождества св. Иоанна Крестителя

был приурочен к языческому празднику Купалы. В рамках народного календаря день Ивана Купалы входил в единый цикл с праздниками Аграфены Купальницы и Петрова дня — дня памяти свв. Петра и Павла. День Ивана Купалы считался самым длинным в году. В народном сознании в этот день особая сила приписывалась всем природным стихиям — огню, воде, земле, а также растительности. Крестьяне совершали многочисленные обряды с использованием охранительных, очистительных и продуцирующих свойств растений и природных стихий: возжигали купальские огни, купались в водоемах, обливали всех встречных водой, катались по росе и земле, собирали целебные травы и проч. С Ивана Купалы начинали заготавливать банные веники на весь год. В то же время ночь накануне Ивана Купалы считалась опасной, так как особую силу приобретала и нечистая сила. В этой связи для праздника были характерны так называемые ритуальные бесчинства, устраиваемые ночью молодежью: шум, драки, закладывание печных труб, заваливание ворот и проч.

### **ильин день**

День памяти ветхозаветного пророка Илии, отмечаемый церковью 20 июля / 2 августа. День почитания Ильи Пророка приходился на жаркий и грозовой период, очень важный для созревания и уборки урожая. На это время нередко приходились бурные ночи с грозой и раскатами грома, получившие в народной традиции название «во-

робьиных». Чтобы отвести опасность от своего дома, полей и скота, крестьяне совершали обряд окуривания дома и хозяйственных построек ладаном, прятали светлые и блестящие предметы. Кое-где крестьяне приносили в церковь в качестве жертвоприношения Илье баранью ногу, новый мед, колосья свежей ржи, зеленый горох. Повсеместно в этот день существовал строжайший запрет работать, особенно в поле или в огороде. Нарушение его грозило смертью от молнии — громовой стрелы Ильи Пророка. В полях в день памяти Ильи осуществляли молебны с водосвятием и обращением к пророку об урожае. В народном сознании Ильин день воспринимался как завершение летнего периода, начало ненастных дней. С этого дня крестьяне соблюдали запрет купаться: считалось, что вода уже становится холодной, не летней. Во многих местах у русских в день памяти Ильи Пророка устраивались коллективные трапезы с закланием барана или быка, называвшиеся «мирской складчиной», «братчиной» и т. п.

### **исаакий-змеевник**

День памяти преподобного Исаакия-исповедника, отмечаемый церковью 30 мая / 12 июня. Согласно народным поверьям, в этот день совершаются змеиные свадьбы, поэтому во многих местностях на Исаакия-змеевника старались не ходить в лес. Кое-где этот день считали удачным для посадки бобов, что и делали с особыми приговорами.

## К

### **каस्याнов день**

День памяти св. Кассиана, приходящийся на 29 февраля. В крестьянском календаре он занимал особое место: после него в Древней Руси наступал високосный год, что повлияло на народные представления об образе святого: его называли «злопамятным», «завистником», «корыстником», «немилосердным». Касьянов день считался опасным и несчастливым: крестьяне старались не выходить из дома, чтобы не пострадать от «Касьянова глаза», а в течение трех лет в день недели, на который выпал Касьян Немилосердный, не начинали никаких работ.

### **красная горка**

См. Фомино воскресенье.

### **крещение господне**

Великий двенадцатый праздник, приходящийся на 6/19 января. В этот день церковь вспоминает Крещение Иисуса Христа от Иоанна в Иордане. В народной среде этот праздник называется «водо-крещи», так как в навечерие его и в сам день Крещения Господня совершается великое водосвятие. В крестьянском календаре день Крещения Господня был одним из важнейших праздником начала года, осмысляемый в мифологическом сознании как рубеж, за которым создаваемый в святочное время мир приобретал качественно новые характеристики: четкость, упорядоченность, устойчивость. Крещение завершало Святки, «страшные» святочные вечера, отмеченные особым разгулом «нечистой силы». Поэтому большая часть крещенской обрядности имела очистительный характер. Подготовкой к празднику являлся строгий пост накануне. Вечером после службы и совершения водосвятия крестьяне возвращались домой со святой водой и пили ее всей семьей, окропляли дом, хозяйственные постройки и скот. Во многих местностях окуривали ладаном все места в хозяйстве, а также ставили кресты мелом или углем на косяках всех окон и дверей,

заслонке печи, воротах, калитках и т. п. В крещенский сочельник (канун) устраивался праздничный ужин, называемый «голодной кутьей». Главным торжеством дня Крещения Господня являлось «хождение на иордань» и водосвятие. Воду, почерпнутую из проруби-«иордани», хранили в течение всего года. Многие крестьяне с целью очищения от грехов и для приобретения здоровья ныряли в «иордань». Нередко сюда пригоняли для окропления освященной водой и скот. Как и в сочельник, в день Крещения после водосвятия осуществляли очистительные обряды в доме. Считалось, что это способствует выгону всей нечистой силы. До богоявленской обедни девушки совершали последние святочные гадания. К празднику Крещения во многих местах России приурочивался обычай смотрин девушек, достигших брачного возраста. После Крещения начинался мясоед — время свадеб.

#### **кузьма и демьян, кузьминки**

Народные названия дней памяти свв. Космы и Дамиана, отмечаемых православной церковью, соответственно житиям святых, три раза в году: 1/14 июля, 17/30 октября, 1/14 ноября. Летний день памяти — «летние кузьминки» — чтили женщины и обращались к святым за помощью в жатве. Осенний день памяти — 1/14 ноября — особо почитали кузнецы, считавшие свв. Кузьму и Демьяна своими покровителями, и потому соблюдали запрет на работу в этот день. По всей России этот день считался и «девичьим» праздником: девушки устраивали праздничную трапезу в складчину. С Кузьминок во многих местностях начинался период свадеб. В народе свв. Кузьма и Демьян считались «куриными богами», и 1 ноября крестьяне устраивали молебны в курятниках или окропляли домашнюю птицу святой водой; во всех домах также для праздничной трапезы резали кур, считая это приношением жертвы Кузьме и Демьяну и полагая, что от этого в хозяйстве будет весь год вестись птица.

## **М**

#### **масленица**

Праздничный недельный цикл, осмысляемый в традиционном сознании как рубеж между зимним и весенним сезонами и направленный своими обрядами на проводы зимы. Масленица относится к подвижным праздникам народного календаря: ее отмечают за семь недель до Пасхи. Этот срок выпадает на период от второй половины февраля до начала

марта, то есть время, близкое к весеннему равноденствию. Масленичная неделя предшествует Великому посту и сама уже является подготовкой к нему: во время Масленицы соблюдается запрет на употребление мяса, что в народной среде дало ей такие названия, как «мясопуст» и «белая мясоедь», то есть пища из молочных продуктов. Каждый день масленичной недели имел свое название: понедельник — «встреча»; вторник — «зайгрыши»; среда — «лакомка»; четверг — «перелом», «разгул», «широкий четверг»; пятница — «тещины вечерки»; суббота — «золовкины посиделки»; воскресенье — «проводы», «прощеный день», «целовальник». В масленичном цикле нашли отражение языческие верования и христианские представления, а его обрядность включала действия и аграрного, и семейного характера. К числу существенных относились поминальные обряды, связанные с культом предков. Суббота накануне масленичной недели называлась «маленькой Масленицей» и являлась поминальным днем: для умерших родственников пекли блины и клали их на божницу, слуховое окно или крышу, оставляли на кладбище на могилах, раздавали нищим и монашенкам около церкви. Накануне Прощеного воскресенья во многих местностях крестьяне также посещали кладбища и на могилах оставляли поминальное угощение. Важными и обязательными для масленичной недели были катание с гор на донцах прялок и ритуалы встречи и проводов-похорон Масленицы, направленные на обеспечение хорошего урожая льна и хлеба. Яркую сторону праздника составляло также чествование молодоженов: на улице, около катальных гор, в гостях. Брачные пары, образовавшиеся в текущем году, обязательно должны были посетить всех родственников и участников их свадьбы, одарить хозяев подарками. Очистительное значение придавалось возжиганию масленичных костров на возвышенных местах, на берегах водоемов и рек или прямо на льду. В сооружении костра участвовали все жители деревни, принося из каждого хозяйства старые, вышедшие из употребления вещи. Помимо множества ритуальных действий масленичная неделя была насыщена разнообразными развлечениями: гостевание у родственников и соседей, катание с ледяных гор и на лошадях, смотры молодоженов, строительство и взятие снежных городков, кулачные бои, посещение ярмарок. Отличительной особенностью Масленицы являлись обильные трапезы в течение всей недели.



### **неделя жен-мироносиц**

Четвертая неделя после Пасхи, посвященная в церковной традиции Женам-Мироносицам, свидетельницам воскресения Спасителя. Воскресенье накануне недели Жен-Мироносиц повсеместно считалось «бабьим праздником» и отмечалось женскими гуляньями и трапезами, называвшимися «моргосье», на которых не допускалось присутствие мужчин. В южнорусских губерниях к этому дню приурочивались девичьи обряды кумления, а также «крещения» и «похорон» кукушки.

### **никита водопол**

Народное название дня памяти преподобного Никиты, святого исповедника, игумена Мидикийского монастыря в Вифании, жившего в IX в. Церковь чтит память св. Никиты 3/16 апреля. Никитин день — одна из дат начала ледохода, которую рыбаки отмечали как начало промыслового сезона. В некоторых местностях в этот день рыбаки приносили водяному в жертву старую лошадь, которую покупали в складчину и с условием не торговаться.

### **николин день**

Дни памяти св. Николая, архиепископа Мирликийского, умершего около 350 г. Церковь чтит память Николая Угодника и Чудотворца два раза в году: 9/22 мая и 6/19 декабря. В народной традиции эти праздники получили названия соответственно «Никола Вешний» и «Никола Зимний». На Николу Вешнего варили и красили яйца, готовили обрядовое блюдо — яичницу, которую женщины и девушки, отправляясь в лес и устраивая праздничную трапезу, съедали в честь святого. Крашеные яйца приносили также в церковь «для свя-

того Угодника». К этому дню во многих местностях приурочивался первый выгон лошадей в ночное. В дни памяти святого было принято всем миром в складчину варить пиво и устраивать мужские трапезы «братчины», чувствуя таким образом св. Николая. В северных губерниях на Николу Зимнего существовал обычай закалывать жертвенного бычка «микольца», которого покупали и откармливали три года всей деревней. Часть мяса крестьяне передавали в церковь «для святого Николы», а часть съедали во время коллективного пиршества, которое устраивали в этот день мужчины. Кое-где на Русском Севере рыбаки и мореходы старались накануне Николы Зимнего умиловить святого, считавшегося покровителем всех путников и находящихся на воде. Для этого в жертву водной стихии приносили чучело из соломы и молились Николаю Угоднику, чтобы он хранил

промысловиков от смерти в море и даровал удачу.

## О

### **олена-льняница**

Народное название христианского праздника, установленного в память святых Константина, римского императора в 323–337 годах, и его матери Елены. Церковь чтит память свв. Елены и Константина 21 мая / 3 июня. В народной традиции день Олены-льня-ницы осмыслялся как важный момент в сельскохозяйственном календаре. К нему завершали посев хлебов и начинали сеять лен и коноплю, а также позднюю пшеницу, овес, просо, гречиху. Хозяин начинал сеять лен и коноплю после ритуального вкушения вареных яиц, которые ему давали с собой все женщины семьи. Кое-где женщины во время сева совершали обряд «обманывания льна»: раздевались на поле донага, полагая, что лен сжалится над «бедной бабой», у которой даже рубашки нет, и уродится лучше. На Олену-льняницу было также принято сажать огурцы, в народе говорили: «Льны — Олене, огурцы — Константину».

### **онисим-овчар**

Отмечаемый 15/28 февраля день памяти одного из семидесяти апостолов св. Онисима, побитого противниками христианской веры камнями до смерти в 109 г. в Риме. В народной традиции св. Онисим воспринимался как покровитель овец. В некоторых местах у русских в этот день существовал обычай окликать звезды, чтобы овцы хорошо ягнились. В южнорусских губерниях на Онисима-овчара соблюдался обычай «зорнения пряжи»: ее вывешивали на утренний мороз, считая, что она от этого станет белой, чистой и крепкой.

## П

### **параскева**

Народное название дней памяти четырех святых Параскев: римской мученицы, пострадавшей со своими двумя сестрами при Нероне; преподобномученицы, родившейся в 138 г. близ старого Рима и погибшей от меча Тарасия в 161 г.; преподобной Параскевы Сербской (Тырновской), прославившейся святостью и подвигами в Палестине в середине XI в.;

великомученицы Параскевы Пятницы, родившейся в III в. в Иконии (Южная Турция) и погибшей через отсечение головы по приказу Диоклетиана. Дни памяти церковь отмечает соответственно 20 марта / 2 апреля, 26 июля / 8 августа, 14 / 27 октября, 28 октября / 10 ноября. В народной традиции особенно почитаемой была св. Параскева Пятница, считавшаяся покровительницей женского труда, брака и родов, одноименного дня недели, заступницей женщин, охранительницей семейного благополучия. Иконы св. Параскевы украшали вышитыми полотенцами, лентами, украшениями, в летнее время — цветами и душистыми травами. Кое-где в день Параскевы Пятницы совершали обряд приношения жертвы святой, называвшийся «мокри-да»: бросали в колодезь кудель. Около святых источников и колодцев Параскевы Пятницы в день памяти святой совершали крестные ходы, служили молебны; люди, приходившие сюда по завету, обливались водой и мыли ею больные места, а также бросали в источник деньги, оставляли рядом на деревьях полотенца, предметы одежды как жертву «матушке Пятнице» и молились об исцелении. Покровительницей женщин и женских работ считалась и преподобная Параскева Сербская, образ которой в крестьянском сознании слился с образом Параскевы Пятницы. День памяти Параскевы Сербской — 14/27 октября — получил в народе названия «Параскева Грязниха», из-за грязи на дорогах в октябре, и «Параскева

Льяница», так как к этому сроку приурочивалось начало мятья и трепания льна. Первый обтрепанный пучок льна — «первину» — женщины освящали в церкви и прикрепляли затем к иконе св. Параскевы.

### **пасха, светлое христово воскресенье**

Великий праздник церковного календаря, символизирующий обновление и спасение мира и человека, торжество жизни над смертью и добра над злом. В православной традиции Пасха — самый важный праздник, соответственно получивший название «царь дней», «праздник праздников». Это подвижный праздник и вычисляется по лунному календарю. Согласно постановлению I Вселенского собора в Никее в 325 г., христианская Пасха празднуется в первое воскресенье после иудейской, которая отмечается в первое полнолуние после весеннего равноденствия. Одним из важнейших моментов праздника была утренняя пасхальная трапеза, во время которой происходило разговение после долгого и самого строгого Великого поста. Обязательной принадлежностью пасхального стола были освященные накануне крашеные яйца, кулич и в некоторых местах творожная пасха. Кое-где начинали разговляться не со скромной, а

с постной пищи: с овсяного киселя, приготовленного в Чистый четверг; с ложки растительного масла или тертого хрена, который находился на божнице за иконами с четверга Страстной недели. Большинство из этих блюд были известны как ритуальные и дохристианской традиции. С Пасхи начинались молодежные гуляния и девичьи хороводы на улице. Вся неделя после Пасхи по церковному календарю считается праздничной. Во время нее крестьяне совершали обряды, направленные на обеспечение благополучия в каждом хозяйстве и в деревне в целом. На второй-третий день Пасхи девушки и женщины с иконами, украшенными полотенцами, производили ритуальные обходы селений с целью охранения их от разных несчастий, особенно от ураганов и пожаров. То же значение в западных и юго-западных губерниях придавалось так называемым волочебным обходам всех домов в день Пасхи или на пасхальной неделе. Этот обряд совершали женатые мужчины, парни, дети. Пасха — одна из важных дат поминовения умерших, которое в традиционном сознании связывалось с культом предков как подателей благ. Церковь запрещала посещение кладбища в первый день Пасхи, предназначая для этого вторник на Фоминой неделе, следующей за пасхальной. В западных и южнорусских губерниях этого запрета не придерживались, и крестьяне заходили на кладбище сразу после праздничной литургии и христосовались с покойными. Пасха начинала сорокадневный период до Вознесения, в течение которого, согласно народным представлениям, ворота рая оставались открытыми.

### **первый спас, медовый спас, мокрый спас, спасов день**

Народные названия дня, когда церковь вспоминает Происхождение Честных Древ Животворящего Креста Господня и чтит Всемиловитового Спаса и Пресвятую Богородицу. Эти два торжества приурочены к 1/14 августа. Важными церковными обрядами в этот день были крестный ход к водоемам, чин водоосвящения и погружение креста в воду. Отсюда такие народные названия праздника, как «Спас на воде», «мокрый», или «водный», Спас. После освящения воды крестьяне купались для здоровья и для «прощения грехов», купали лошадей, а пастухи с особыми приговорами загоняли в реку стадо, чтобы защитить животных от болезней. Пчеловоды в этот день вырезывали в первый раз соты и освящали мед, что в народной среде дало празднику названия «медовый», или «пчелиный», Спас. В первый Спас было принято разговляться свежим медом, пирогами с пшенной кашей, сдобренной медом. В южных губерниях к этому сроку завершали уборку хлеба и овощей, здесь же и в Центральной России

начинали ранний посев озимой ржи. С первым Спасом связывались проводы лета, окончание летних хороводов и начало Успенского поста.

### **петров день, петры и павлы, петровки**

Народные названия православного праздника, посвященного памяти первоверховных апостолов Петра и Павла и отмечаемого церковью 29 июня / 12 июля. Подготовкой к великому празднику является двухнедельный пост, называемый Петровским. В народной среде Петровки отмечались два-три дня. Петров день особенно почитался рыбаками. Промысловики в этот день устраивали крестные ходы и молебны, собирали с населения деньги «Петру-рыболову на мировую свечу», которую ставили в храме перед иконой святого. Праздничная трапеза в Петров день обязательно включала блюда из свежей рыбы. С Петров и Павлов начинался летний сезон ловли рыбы. Кое-где у русских Петровки считались праздником пастухов, в этот день община расплачивалась с ними за прошедшую часть сезона пастыбы. В крестьянском календаре Петров день завершал единый цикл, начинаемый праздниками Аграфены Купальницы и Ивана Купалы и связанный с представлениями о наивысшем расцвете природных сил. С этими представлениями соотносился обычай купания в реках, воде которых в эти дни приписывалась магическая очищающая сила. Молодежные группы устраивали обходы посевов, гремя заслонками, сковородами и другими металлическими предметами, чтобы выгнать оттуда русалок и нечистую силу. В южных губерниях женщины и девушки совершали обряд, направленный на стимуляцию роста льна и приобретения растением белизны: для этого в льняные поля бросали творог и втыкали в землю палку с особыми приговорами. В дни празднования Петровок молодежь устраивала веселые гуляния с песнями, плясками, с качанием на специально установленных качелях, с трапезой в складчину. В этот период традицией допускалось гадание о замужестве. Характерной чертой Петровок были ритуальные бесчинства и воровство молодежи. После Петрова дня повсеместно переставали водить хороводы, качаться на качелях. Петровки воспринимались в крестьянской среде как открывающие вторую половину лета, связывающуюся с новым циклом хозяйственных работ: сенокос, вывоз навоза на поля, подготовка к жатве.

### **покров богородицы**

Народное название праздника православной церкви Покрова Пресвятой Богородицы, отмечаемого 1/14 октября. Праздник установлен в память о явлении Богородицы во Влахернском храме в Константинополе в

середине X в. во время войны с сарацинами: Богородица простерла над молящимися свой головной плат и вознесла молитву Господу о спасении мира и избавлении человека от бед и страданий. В крестьянском календаре Покров являлся важным осенним праздником и связывался с завершением сельскохозяйственных работ и началом зимы. Во многих местах крестьяне с Покрова начинали подготавливать свои избы к зиме: конопатить, утеплять. В этот день впервые после лета протапливали печи в жилых горницах. В традиционной культуре Покров считался девичьим праздником: девушки накануне этого дня гадали о женихах, а утром ставили в храме свечу перед иконой Покрова Богородицы с просьбой к Божьей матери о ниспослании жениха. Кое-где к Покрову девушки совместно ткали «обыденную пелену», которой украшали в храме праздничную икону. С этого дня молодежные гуляния переносились с улицы в закрытое помещение. Женщины в Покров как рубежный праздник совершали охранительные обряды: сжигали старые соломенные матрасы, маленьких детей обливали на пороге водой сквозь решето — от простуды, старухи сжигали изношенные лапти, чтобы «прибавить себе ходу на зиму». Покров день завершал сезон пастьбы, и скотину на всю зиму ставили во двор; для благополучной зимовки ее закармливали последним сжатым в поле снопом. В Сибири с этого дня охотники уходили в тайгу промыслять белку, соболя. Покров считался днем завершения и заключения наймов: производился расчет пастухов и разных срочных рабочих, а также наем их на следующий год.

### **преполование**

Народное название церковного праздника Преполовения Пятидесятницы. Преполование относится к подвижным праздникам, так как отмечается в середине четвертой недели после Пасхи. Церковь вспоминает в этот день наставления Иисуса Христа о значении спасения, принесенного им людям и называемого «источником бессмертия». Праздник Преполовения Пятидесятницы знаменовался малым водосвятием на реках и источниках. Крестьяне освященной водой окропляли скот, хранили ее как целебную. В народной среде Преполование считалось преимущественно женским праздником и связывалось с образом Богородицы, приплывающей по воде «на камню» или «на святой льдинке».

### **прощеное воскресенье**

Последний день Масленичной недели. В народе его называли еще «проводами», в связи с обрядом проводов Масленицы, а также «прощеным

днем» и «целовальником», соответственно особенностям ритуала взаимного прощения грехов и обид, который в народном сознании осмыслялся как очистительный. Действо прощения грехов распространялось не только на живых, но и на умерших родственников: накануне Прощеного воскресенья крестьяне посещали могилы и отбивали по три поклона с просьбой к предкам о прощении. Кое-где к этому дню приурочивался обряд, направленный на обеспечение урожая льна: замужние женщины до начала церковной службы трижды объезжали вокруг деревни, закрывшись с головой платками.

## Р

### **радуница**

Один из наиболее важных дней поминовения умерших, приуроченный к Пасхе. Радуница отмечается чаще всего в десятый день после Пасхи — во вторник после завершения Светлой недели; реже — в Фомино воскресенье или понедельник. Во вторник Фоминой недели в церквях после литургии совершалась вселенская панихида, по завершении которой крестьяне семьями отправлялись на кладбище «угощать родительские душеньки», «христосоваться с родными». На кладбище устраивали семейную трапезу, приглашая к угощению и мертвых, считая, что в этот день они разговляются после Великого поста. Обязательно оставляли на могилках пасхальные яйца, закапывая их около креста, кладя на землю целиком или раскрошенными. Несмотря на поминальный характер Радуница считалась радостным праздником. Поэтому кое-где крестьяне пировали на могилах с песнями и даже с плясками. Весеннее поминовение умерших восходит к культуре предков и связано с желанием обеспечить их покровительство в земледельческом труде.

### **рождество богородицы**

Народное название двенадцатого богородичного праздника Рождества Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии, отмечаемого церковью 8/21 сентября. Во многих местах Рождество Богородицы попадало в число дней празднования окончания жатвы, называемого «дожинками», «оспожинками» и т. п. и знаменующегося варением пива, хождением в гости, гуляньями. Замужние женщины считали праздник Рождества Богородицы «обетным» днем, завершая к нему все обещанные Богородице дела в благодарность за ее помощь в женских занятиях и превозможении

болезней. Они приносили в храмы к иконам Богородицы обетные привески и «приклады» (кресты, кольца, ожерелья и под.), устраивали ритуальные трапезы в честь нее. Праздник Рождества Богородицы совпадал с днем осеннего равноденствия, в который, как и в весеннее равноденствие, в крестьянских домах «обновляли» огонь: старый гасили и зажигали новый. В некоторых местах пасечники убирали ульи с пасеки в закрытое место на зиму. Нередко к Рождеству Богородицы приурочивались «засидки», начинающие сезон девичьих рабочих посиделок. В Сибири начинались «капустки» — совместная рубка капусты для заготовки ее на зиму.

### **рождество христово**

Народное название двенадцатого праздника Рождества по плоти Господа, Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, отмечаемого 25 декабря / 7 января. Празднованию Рождества Христова предшествует сорокадневный пост. В рамках крестьянского календаря Рождество Христово открывало двухнедельный период главного зимнего праздника — Святки, наступление которых связывалось с завершением старого и началом нового годового цикла. Встречать праздник Рождества Христова было принято в новой одежде. Перед закатом солнца в сочельник домочадцы собирались около стола и молились, а затем в торжественной тишине приступали к постной трапезе, основным блюдом которой была кутья. В некоторых местностях к моменту праздничного ужина приурочивался обряд кликанья и кормления мороза. После трапезы со стола ничего не убирали, чтобы души умерших тоже могли поесть. С ложками, которыми ели в сочельник, гадали о судьбе. Утром в день Рождества Христова в южнорусских губерниях совершали обряд возжигания костров на улице, носивший название «греть покойников». Утром же дети, молодежь и взрослые мужчины артелями отправлялись в обход по домам славить Христа. После рождественской литургии крестьяне, возвратясь домой, разговлялись. Церковный причт после службы во время праздничных обедов совершал обход домов прихожан, славя праздник. Во второй половине дня дети и молодежь участвовали в колядовании.

### **русальная неделя**

Согласно народным представлениям, период пребывания на земле русалок. Он совпадает с Троицкой, или Семицкой (см. Семик), неделей, но чаще начинается после Троицы и длится от Духова дня до дня Всех Святых. В Русальную неделю крестьяне соблюдали запрет на работу в поле, на хождение в лес в одиночестве, особенно в полдень и в полночь, так



как в этих местах и в означенное время можно было встретить русалок, опасных для человека. Женщины также не ходили на реку полоскать белье, не белили холсты, не выполняли ткаческих работ, как и во время зимних Святок. В некоторых южнорусских губерниях на Русальной неделе девушки рядились русалками и ходили по деревне, пугая детей и взрослых. В воскресенье на Русальной неделе осуществляли обряд вождения и проводов русалки.

## С

### **СВЯТКИ**

Главный зимний праздник в крестьянском календаре, знаменующий собой переход от старого года к новому. Святки длились две недели, начинаясь в рождественский сочельник (24 декабря / 6 января) и завершаясь днем Крещения Господня. Кроме Рождества Христова и Крещения большим праздником в Святки был Новый год (1/ 14 января). В кануны этих дней вечером в каждой крестьянской семье совершались торжественные трапезы, включающие ритуальную пищу, часть которой после ужина оставляли на столе для душ умерших, а также ставили на окно или порог для угощения мороза. Во время Святок совершалось множество обрядов. В первый день Рождества дети, парни и девушки, а кое-где и взрослые мужики артелями со сделанной в складчину звездой обходили дома и славили Христа: пели специальные песни и требовали вознаграждения за них. Маленькие мальчики, а в некоторых местах пастухи рано утром в Рождество или Новый год в каждом доме совершали магический обряд посева, разбрасывая зерна разных злаков внутри изб и желая хозяевам удачного нового года. С этой же целью по деревне ходили колядовщики, исполняя специальные песни-колядки. Через два-три дня после Рождества молодежь начинала устраивать веселые игрища с песнями, плясками, играми. Широко был распространен обычай рядиться и обходить все избы деревни или устраивать игры ряженых на молодежных посиделках. Парни и взрослые мужчины в течение святочного периода устраивали многочисленные бесчинства: стаскивали в огромные кучи, перекрывающие дорогу, оставленные односельчанами без присмотра орудия труда и разную утварь, забрасывали крупные вещи на крыши домов, будили ночью и пугали спящих, засыпали снегом и заливали водой входы в избы и т. п. Молодежь нередко в Святки безнаказанно воровала дома и у соседей еду и разные предметы для гадания. Повсеместно Святки были

временем самых разнообразных гаданий: об урожае, о жизни и смерти, о поворотах судьбы в новом году. Девушки гадали о замужестве, женихах, количестве детей в семейной жизни. К святочному времени, чаще всего к Крещению Господню, во многих местностях приурочивались смотрины невест. В рамках культа предков кое-где соблюдался обычай «греть покойников», заключающийся в специальном протапливании печи или возжигании на улице около ворот костра из соломы или навоза. Святки традиционно делились на «святые» и «страшные» вечера. С наступлением нового года крестьяне старались вечерами не выходить на улицу, полагая, что нечистая сила, разгул которой начинался в это «страшное» время, может испортить человека. В Крещение Господне, завершающее святочные «страшные» вечера, совершалось великое водосвятие. Крестьяне использовали святую воду для очищения всех хозяйственных и жилых построек, а также мылись ею сами, окропляли домочадцев и скотину для здоровья и благополучия.

#### **селиверстов день**

2/15 января — день памяти преподобного Сильвестра Печерского, жившего в XII в. В крестьянской среде день св. Сильвестра считался куриным праздником. В хозяйствах чистили курятники, подправляли и строили насесты, окуривали помещения для домашней птицы. В Селиверстов день принято было также заговаривать страдающих разными болезнями, которые в традиционном сознании олицетворялись в образах двенадцати сестер-лихорадок.

#### **семенов день, семен-летопрободец**

Народные названия дня памяти преподобного Симеона Столпника; отмечается церковью 1/14 сентября. Преподобный Симеон, поставивший свою келью на четырехметровом столпе, стал известен во всей Римской империи как мудрый духовный наставник. Он умер в 459 г. в возрасте 103 лет, более сорока из которых провел на столпе. На Руси с днем памяти святого совпадало окончание старого лета (года) и начало нового. В крестьянской среде Семенов день воспринимался как рубеж между летом и осенью. Кое-где считали, что с него начинается «бабье лето», которое длится до Рождества Богородицы. С Семенова дня в некоторых местностях девушки устраивали «засидки» — начало посиделок с рукодельной работой. Кое-где в Семенов день совершали обряд добывания «нового» огня с помощью трения дерева об дерево, который потом разносили по всем избам. К этому же сроку старались завершить уборку яровых и посев

озимой ржи. Семенов день считался праздником псарных охотников, которые совершали первый выезд в поля и притравливали зайцев. Во многих местностях к Семену-летопроводцу приурочивали обряды похорон насекомых — мух и тараканов: девушки «торжественно» укладывали их в гробики из репы, моркови, капустной кочерыжки и зарывали в землю, чтобы те не водились избе.

### **семик, четверток, зеленые святки**

Четверг на седьмой неделе после Пасхи, за три дня до Троицы. Семик открывает троицко-семицкий празднично-обрядовый цикл. В народном сознании он знаменовал собой переходный период от весны к лету, характеризующийся в природе зеленением растений. В некоторых местностях с Семиком связывался посев ячменя. Семицкие аграрные обряды и ритуализованные действия — обходы полей, гуляние и трапезы девушек и молодых женщин на поле, величание ржи, «вождение колоска», качание молодежи на качелях, исполнение круговых игр с мотивами сеяния, роста, созревания мака, льна, проса — были направлены на стимуляцию роста посевов. Девушки и молодухи, не имеющие детей, устраивали в Семик обряд кумления, направленный на получение ими продуцирующей силы, необходимой для деторождения. Участие девушек-подростков в семицких девичьих гуляниях, кумлении, хороводах закрепляло за ними статус достигших брачного возраста. Семик являлся единственным в году днем поминовения заложенных покойников — самоубийц, опоиц, умерших без покаяния, проклятых родителями, казненных преступников, колдунов. На кладбищах и местах массовых погребений служили вселенскую панихиду. На могилы заложенных покойников приносили ритуальную пищу: крашеные яйца, вино, блины и булки, испеченные из муки, собранной «по завету» по всем домам селения. Прямо на кладбище после панихиды устраивали гуляние с «дурачествами». В качестве поминовения также раздавали нуждающимся милостыню. С принятием христианства функции Семика в значительной степени перешли на Троицу, обрядность которой впитала в себя множество языческих ритуалов.

### **сОроки**

Народное название дня памяти сорока мучеников, погибших за христианскую веру при Ликинии, соправителе императора Константина, в 320 г. в г. Севастии. Сороки отмечаются 9/22 марта. Близость этого дня к весеннему равноденствию определила значение праздника как временной

границы между зимой и весной. Во многих местностях к Сорокам приурочивался обряд кликанья весны. Хозяйки пекли в этот день «жаворонков» из пресного или кислого теста и давали детям, а те рассаживали «птичек» на проталинках, крышах, деревьях, стогах или просто подбрасывали вверх и пели песни-«вес-нянки». Хотя Сороки считали началом весны, по народным приметам, за ним еще сорок дней могли быть заморозки. Поэтому в некоторых местностях женщины выпекали в этот день сорок булочек и в течение сорока дней бросали по булочке в огород с обращением к морозу, чтобы он уходил и не морозил посевы.

### **средокрестие, средопостье**

Среда или четверг на четвертой, Крестопоклонной, неделе Великого поста. Средокрестье знаменовало середину поста. В этот день повсеместно из пресного или кислого теста пекли печенье в форме крестов, которое ели сами, скармливали домашней скотине, клали в зерно, приготовленное для посева. В Рязанской губернии на средо-крестной неделе «кликали лето»: надевали на вилы пышки, забирались на крыши и звали лето.

### **сретенье господне**

Двунадесятый праздник православного календаря, отмечаемый 2/ 15 февраля. В этот день церковь вспоминает события, связанные со встречей в иерусалимском храме богослова Симеона и младенца Иисуса Христа, символизирующей встречу Ветхого и Нового Заветов. В народном сознании название праздника связывалось с представлением, что в это день встречаются зима и лето. В этот день хозяйки начинали усиленно кормить кур, чтобы они сносили больше яиц. В северо-западных губерниях в Сретенье относили в церковь свечи для освящения. Такие свечи называли «громницами»; их зажигали во время грозы, чтобы обезопасить себя от удара молнии. Громницу, кроме того, использовали для отгона дождя и града от селения, а также давали ее в руки умирающему, чтобы спровадить от него нечистую силу.

### **страстная неделя**

Последняя неделя Великого поста, предшествующая Пасхе. В это время церковь вспоминает события последних дней земной жизни Иисуса Христа, страдания Спасителя. С понедельника крестьяне начинали готовиться к Светлому Христову Воскресенью: мыли избу, прибирали двор. В Страстную среду в некоторых местностях скотину обливали талой водой

от сглаза. В конце Страстной недели красили яйца, пекли куличи, варили пиво, а также украшали пол половиками, а божницу, окна и стены — праздничными полотенцами. В Великий четверг (см. Чистый четверг), в Великую пятницу и в Страстную субботу все старались обязательно присутствовать на церковных службах. В эти дни соблюдали особо строгий пост.

## Т

### **третий спас, спас на холсте, хлебный спас, ореховый спас**

Народные названия праздника православной церкви, посвященного Спасителю и установленному в честь перенесения Нерукотворного образа Господа Иисуса Христа из Эдессы в Константинополь в 944 г. Праздник отмечается 16/29 августа. В народной среде он имел много разных названий, соотносившихся с крестьянскими заботами. В некоторых местностях к Тетьему Спасу приурочивались ярмарки, на которых основным товаром были холсты и полотно: отсюда такие названия праздника, как «Спас на полотне» или «Спас на холсте». Поспевание орехов к Третьему Спасу обусловило название этого дня «ореховым Спасом». Кое-где с этой датой совпадали дожинки, что дало празднику название «хлебный Спас». В этот день крестьяне старались досеять озимую рожь, завершая работу вкушением обрядовых блюд — пирога и гречневой каши, которые съедали прямо на поле всей семьей.

### **трифонов день**

День памяти мученика Трифона из Фригии, отмечаемый церковью 1/14 февраля. В народном сознании св. Трифон воспринимался как пособник в земледелии и охранитель полей и садов от вредителей. Поэтому в Трифонов день было принято совершать обход полей с молебном, а также «заклинать» мышей, чтобы сохранить хлеб в скирдах от их нашествия. В этот же день был распространен обычай закармливать домашнюю птицу. Девушки, которых еще не просватали, молились в Трифонов день святому мученику о хороших женихах.

### **троица**

Двунадесятый праздник православного календаря, отмечаемый на пятидесятый день после Пасхи. В этот день церковь вспоминает событие сошествия Святого Духа на апостолов и чествует Святую Троицу. В

некоторых местах крестьяне воспринимали Троицу как образ Божественной семьи: Бога Отца, Богоматери, Бога Сына. В народном календаре Троица воспринималась как праздник растительности, а ее символом была березка. С ветками этого дерева, а иногда и целыми молодыми деревцами совершали обходы засеянных полей, сел, изб. Зеленью украшали дома и внутри и снаружи. В некоторых местностях крестьяне считали, что в Троицу лес — именинник, поэтому в этот день соблюдали запрет рубить и ломать деревья; разрешалось выносить из леса только обрядовое деревце, «заломленное», то есть замеченное заранее. Троица считалась также девичьим праздником. Девушки в Троицкую неделю надевали специальные праздничные наряды и совершали обряды кумления, «крещения» или «похорон» кукушки, «похорон» Костромы, ритуалы с березкой (украшали ее, водили вокруг хороводы, носили деревце по деревне, а затем разрушали на поле или топили в реке), устраивали праздничные трапезы в складчину, собирали лекарственные растения, гадали. Троицкие молодежные гуляния, продолжавшиеся в ночное время, сопровождалась качанием на «релях» — качелях, возжиганием костров, играми и хороводами, обходами деревень. Кое-где в ночь на Троицу девушки и парни совершали опахивание селения для предотвращения падежа скотины. Парни также «строили новую деревню»: стаскивали на уличную дорогу сани, плуги, бороны и другие предметы земледельческого инвентаря и разную утварь так, чтобы утром скотина не могла пройти. Воспринимаемая с народным сознанием как граница между весной и летом, Троица знаменовала завершение весенних земледельческих работ. Праздник Троицы и весь троицкий цикл воспринял значение и функции архаичного празднества Семика.

### **троицкая суббота, родительская**

Один из четырех общерусских дней поминовения умерших, входящий в комплекс троицко-семицкого празднования. В Троицкую субботу в церкви служили вселенскую панихиду по всем умершим. Свое значение дня, когда поминаются не только обычные предки-«роди-тели», но и «заложные» покойники, умершие «не своей» смертью, Троицкая суббота унаследовала от Семика. В некоторых местностях она стала почитаться как самый важный день поминовения умерших. В Троицкую субботу обязательно посещали кладбище, принося на могилы родственников и знакомых поминальную еду, троицкие березки, венки, веники, цветы. Во многих местностях совершался обряд «опахивания могил»: могильные холмики обметали ветками березы и цветами, которые затем втыкали в

очищенную от сора землю. В разных местах этот обряд назывался также «мертвым глаза открывать» или «прочищать», «парить родителей». После этого устраивали ритуальную трапезу, обязательными блюдами которой были кутья, окрашенные березовыми листьями яйца, блины. Эти блюда оставляли на могиле для душ покойных. Поминование продолжалось и по возвращении домой. Для душ «родителей» около домов расставляли срубленные березки, под которыми помещали сосуды с водой, чтобы души могли очиститься и попить. Кое-где для «родителей» топили бани.

## У

### **успение богородицы, госпожа пречистая**

Народные названия двенадцатого богородичного праздника православной церкви Успения Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии, установленный в память о преставлении и вознесении Богородицы и отмечаемый 15/28 августа. В народном календаре Успение Богородицы воспринималось как завершение лета и как дата, знаменующая собой окончание жатвы: во многих местностях к этому дню старались приурочить обряд дожинок и праздник сбора урожая. Осмысление Успения Богородицы как временной границы, с которой начинался осенний период, очевидно из обычая впервые зажигать огонь вечером в этот день и ужинать при свете. С Успения Богородицы многие хозяйки начинали заготовку на зиму соленых огурцов. В некоторых местах Успеньево разговенье считалось началом осенних девичьих посиделок с работой.

## Ф

### **федор стратилат**

Народное название дня памяти св. великомученика Федора Стратилата, отмечаемого церковью 8/21 июня и установленного в честь перенесения мощей святого. Русские крестьяне называли Федора Стратилата «колодезником»: к дню его памяти приурочивалось рытье колодцев, а специалисты этого дела в Вологодской и Пермской губерниях считали эту дату своим «профессиональным» праздником. В земледельческом календаре день Федора Стратилата знаменовал начало прополки и «навозницы» — вывоза навоза на поля. Навозница в форме «толоки», т. е. коллективных помочей, сопровождалась шутками,

обливанием друг друга водой, веселыми молодежными гуляньями и трапезой, которую устраивал хозяин для помощников.

### **федосья-колосьяница, федосья-гречишница**

Народные названия дня памяти св. мученицы Феодосии, отмечаемого церковью 29 мая / 11 июня. К этому времени, по приметам крестьян, начинала колоситься рожь. Хозяева на Федосью-колосьяницу ходили в поля, чтобы осмотреть всходы. Молодежь участвовала в обрядах величания ржи, «вождения колоска». К обрядовым действиям относилось также катание парней и девушек по ржи, чтобы обеспечить хороший урожай. С той же целью с Федосьи-колосьяницы молодежь начинала «скакать на досках» — своеобразных качелях в виде доски, положенной на бревно. До этого дня подобные забавы были запретными, так как до Федосьи-колосьяницы земля считалась «тяжелой». Кое-где с Федосьи начинали сеять гречиху, что дало святой народное прозвище «гречишница».

### **флор и лавр, хролов день, конский праздник**

Народные названия дня памяти святых мучеников Флора и Лавра, отмечаемого церковью 18/31 августа. В народном календаре этот праздник считался «лошадиным», так как свв. Флор и Лавр почитались как покровители лошадей. В этот день лошадей не использовали в работе, давая им отдых. Известен также был запрет до дня Флора и Лавра ставить тавро на молодых лошадях. В конский праздник лошадей рано утром кормили свежим сеном и овсом досыта. Специально для них пекли обрядовое печенье. К обеду лошадей со всего селения сводили к церкви, где осуществлялись молебны и водосвятие, после чего животных окропляли освященной водой. Во многих местностях устраивали также ритуальное купание лошадей в реках и озерах. Кое-где лошадей прогоняли через «живой» огонь. День свв. Флора и Лавра осмыслился крестьянами также как срок завершения полевых работ: к нему старались окончить посев озимых, который отмечали праздничной трапезой и гулянием.

### **фомино воскресенье**

Первое воскресенье после Пасхи. В православной традиции этот день посвящен воспоминанию о явлении Христа на восьмой день после воскресения апостолу Фоме, которого не было накануне со всеми апостолами, видевшими воскресшего Иисуса, и потому не поверившего в истинность случившегося. Только после прикосновения к ранам явившегося Христа Фома уверовал в Воскресение и признал Учителя. В



народной среде Фомино воскресенье, а иногда и вся неделя после него назывались Красной Горкой и были более связаны с языческой традицией празднования начала весны. В Древней Руси в этот день на возвышенностях зажигали костры в честь Дажьбога, совершали здесь мольбища и жертвоприношения. В XIX веке к Красной Горке приурочивались обряды встречи весны, начало девичьих хороводов на улице, а также ритуалы окликания-чествования молодоженов, носившие название «выюнишник». Кое-где в Фомино воскресенье устраивали смотрины невест. Элементом празднования Красной Горки было крашение яиц и разнообразные игры с ними. С Фомина воскресенье в церкви были разрешены венчания. В некоторых местностях

Красная Горка считалась девичьим праздником: девочки-подростки собирались рано утром на берегу реки или в саду и в складчину делали ритуальное блюдо — яичницу. Кое-где во время начинавшихся с Фомина воскресенье хороводов происходил обряд символического перехода молодух из девичьего сообщества в круг замужних женщин.

## Ч

### **чистый понедельник**

Народное название первого дня Великого поста. В народном сознании Чистому понедельнику придавалось большое значение как дню, разделяющему разгульную Масленицу и Великий пост. В этот день соблюдался особенно строгий пост — «сухоястие». Лишь кое-где готовили оладьи с льняным маслом, вкушение которых называлось «тужилки по масленице». В некоторых местах парни устраивали кулачные бои, называемые «блины вытрясать», «выколачивать лепешки». Хозяйки в этот день перемывали со щелоком посуду, пережигали ее в печи и натирали речным песком, очищая от скоромной пищи. Остатки скоромной пищи сушили, оставляя до Пасхи, или скармливали скоту и птице. Очистительный смысл вкладывался в обычай топить в Чистый понедельник баню и мыться. Кое-где существовал запрет в Чистый понедельник смотреться в зеркало: это, по поверьям, предвещало смерть человеку, поэтому накануне, в Прощеное воскресенье, все отражающие поверхности в избе закрывали платками.

### **чистый четверг**

Четверг на Страстной неделе. В этот день церковь вспоминает Тайную

вечерю (последний ужин Иисуса Христа с учениками в день иудейской Пасхи), во время которой Спаситель совершил символическое жертвоприношение, преломив хлеб и сказав: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое», а затем подал ученикам чашу с вином со словами: «Пейте из нее все. Ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов». Смысл действий и слов Иисуса Христа лег в основу таинства евхаристии, или причащения, которое перед Пасхой принято принимать в Чистый четверг. В народной среде идея духовного и физического очищения нашла отражение во множестве бытовых действий и обрядов очистительного характера. Готовясь к Пасхе, крестьяне в Чистый четверг приводили в порядок избу, чистили двор и огород. Особенно тщательно мыли в доме полы, лавки, стены, потолок. Хозяйки перемывали также всю посуду, стирали все белье, постельную и домашнюю утварь. В Чистый четверг топили баню, чтобы помыться самим, а также для символического омовения «родителей». В некоторых местностях для избавления от болезней и нечистой силы совершали окуривание жилых и хозяйственных построек, людей и скота. Для этого использовали можжевельник, который специально рвали в лесу рано утром в Чистый четверг. К очистительным обрядам относились и совершаемые в этот день действия изгнания из дома насекомых: клопов и тараканов. Для предотвращения вредного воздействия нечистой силы и колдунов, хозяин или хозяйка рано утром в Чистый четверг осуществляли архаичный обряд «очерчивания» дома или всего хозяйства магическим кругом, трижды обходя вокруг со специальным приговором. С той же целью производили «закрещивание»: вырезали или рисовали углем, мелом, копотью от четверговой свечи кресты на всех дверях, окнах, на матице, заслонке печи. Чистый четверг в народном сознании наделялся значением границы между Великим постом и Пасхой. В этот день пост был самый строгий. В то же время хозяйки в Чистый четверг начинали стряпать пасхальное угощение: пекли куличи, делали творожную пасху, красили яйца, варили пиво, готовили мясные блюда. В этот день вообще все в доме старались встать пораньше и переделать побольше разной работы, чему придавалось магическое значение: весь год должны удаваться все дела, совершаемые в Чистый четверг.

## **Использованная литература**

Агапкина Т. А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с

плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.

Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988.

Азадовский М. К. Верхнеленские сказки. Иркутск, 1938.

Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. Пг., 1914.

Апокрифы древних христиан. М., 1989.

Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. Т. 1, 3. СПб., 1904, 1910.

Архив Российского Этнографического Музея.

Архив Кабинета фольклора и русской литературы СПбГУ.

Астахова А. М. Заговорное искусство на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928.

Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Т. 1–3. М., 1957. Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Новосибирск, 1990. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1865–1869.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Балов А. Народные гадания. Болезни и их лечение; смерть, похороны и поминки; загробная жизнь (Очерки Пошехонья) // Этнографическое обозрение. 1898. № 4.

Барсов Е. В. Причитанья Северного Края. Ч. I–III. М., 1872–1886.

Барсов Е. В. Памятники народного творчества в Олонецкой губернии. СПб., 1873.

Барсов Е. В. Слово о Полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси. Т. I. М., 1887.

Барсов Е. В. Народные предания о миротворении: К сказанию о Тивериадском море // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. IV. М., 1886.

Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901.

Бернштам Т. А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982.

Богатырь Н. В. Из полевых материалов Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции // Живая старина. 2002. № 4.

Богораз-Тан В. Г. Христианство в свете этнографии. М.; Л., 1928.

Болонев Ф. Ф. Масленица у семейских Забайкалья во второй половине XIX — начале XX в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX века. Новосибирск, 1975.

Боряк Е. А. Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (Середина XIX — начало XX в.) / Афтореф. дисс. канд. истор. наук. Л., 1989.

Булашев Г. О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.

Бурцев А. Е. Полное собрание этнографических трудов: Мой досуг // Художественно-этнографический сборник. Т. I–XI. СПб., 1910–1911.

Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1–2. СПб., 1861.

Буслаев Ф. И. Народная поэзия. Исторические очерки // Сб. Отд. рус. яз. и слов. имп. АН. Т. 42. № 2. СПб., 1887.

Былины Пудожского края / Подг. текстов, статья и примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Предисл. и ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941.

Былины Севера / Записи, вступит. статья и коммент. А. М. Астаховой. Т. 1–2. М.; Л., 1938–1951.

Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.

Васильев М. А. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // Славяноведение. 1994. № 2.

Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.

Вендина Т. И. Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (Макрокосм). М., 1998.

Веселовский А. Н. Еще к вопросу о дуалистических космогониях // Разыскания в области русского духовного стиха. Разд. XI. Дуалистические поверья о мироздании // Сб. Отд. рус. яз. и слов. АН. 1889. Т. 46. № 6.

Веселовский А. Н. Миф и символ // Русский фольклор. XIX. Л., 1979.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Разд. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян // Сб. ОРЯС.

1889. Т. 46. № 6.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Разд. XXIII. К развитию народных представлений о Доле // Сб. ОРЯС. 1891. Т. 53. № 6.

Виноградов Г. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильческого населения Сибири // Сб. трудов профессоров Иркутского ун-та. Т. 5. Иркутск, 1923.

Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. // Живая старина. 1907. Вып. 2; 1908. Вып. 3.

Виноградов Н. Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости Костромского уезда. Кострома, 1904.

Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

Виноградова Л. Н. Что мы знаем о русалках? // Живая старина. 1994. № 4.

Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.

Власова М. Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.

Волжский фольклор / Сост. В. М. Сидельников и В. Ю. Крупянская. М., 1937.

Вологодский фольклор (Народное творчество Сокольского района) / Сост., примеч. и вступит. ст. И. В. Ефремова. Вологда, 1975.

Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1–2. М., 2000.

Гвоздикова Л. С., Шаповалова Г. Г. «Девья красота» (Картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Герасимов М. К. Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1894. № 1.

Гринкова Н. П. Красота // Серия «Русский музей». Этнографический отдел. Вып. IX. Л., 1926.

Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 1. Чернигов, 1895.

Громыко М. М. Весенний цикл русских традиционных развлечений

молодежи (обычай завивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII — начала XX века. Новосибирск, 1985.

Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986.

Гура А. В. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда // Этнография и фольклор. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1974.

Гура А. В. География группы восточнославянских названий свадебного дерева // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983.

Гура А. В. Символика животных в славянских народных верованиях. М., 1997.

Гуревич А. В., Элиасов Л. Е. Старый фольклор Прибайкалья. Т. 1. Улан-Удэ, 1939.

Гуревич А. В. Русские сказки Восточной Сибири. Иркутск, 1939.

Гуревич Ф. Д. Збручский идол // Материалы института археологии. М.; Л., 1941. № 6.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. СПб.; М., 1882.

Денисевич К. Н. Охотничья и рыбацкая магия Каргополья // Живая старина. 2001. № 3.

Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995.

Дерунов С. Я. Обрядность обыденной жизни (Очерки Пошехонья) // Этнографическое обозрение. 1898. № 4.

Добровольский В. Н. Культ зернового хлеба в поверьях крестьян Рязанской губернии // Изв. Отд. рус. яз. и слов. имп. АН. Т. XI. Кн. 4. СПб., 1906.

Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. I–VI. СПб.; М., 1891–1903.

Добровольский В. Н. «Егорьев день» в Смоленской губернии // Живая старина. 1908. Вып. 2.

Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подг. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилова. М., 1977.

Дубровина С. Ю. Представления об Илье-пророке в традиционной

культуре Тамбовщины // Живая старина. 2002. № 1.

Дубровина С. Ю. Материалы по теме «Народное богословие на Тамбовщине» // Живая старина. 2002. № 2.

Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1995.

Едемский М. Б. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда // Живая старина. Т. XIX. 1910. Вып. IV.

Енговатова М. А., Пашина О. А. По реке Вашке: Календарные обряды на Русском Севере // Живая старина. 1994. № 2.

Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1–4. СПб., 1901–1905.

Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1–2. // Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском ун-те. Т. 30.

М., 1877–1878.

Жаворонок С. И. Знающий: мифологический персонаж и социокультурный статус // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. СПб., 2002.

Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.

Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3, 4.

Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. Пг., 1914.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин Д. К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Имп. РГО. Т. 13. Петроград, 1914–1916.

Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. М., 1995.

Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // Известия АН СССР. Серия 7. Отделение общественных наук. 1933. № 8.

Зеленин Д. К. Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ, 1932. № 3.

Зилотина Е. А., Смирнова О. В. Материалы по детскому фольклору: Из собрания Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской

консерватории // Мир детства и традиционная культура: Сб. научных трудов и материалов. Вып. 1. М., 1994.

Зорин Н. В. Символы невесты в русских свадебных обрядах (По материалам Казанского Поволжья) // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья (Историко-этнографические очерки). Казань, 1990.

Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском ун-те. Т. 69. М., 1890. № 7.

Иваницкий Н. А. Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные в Вологодской губернии. Вологда, 1960.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Иванов П. В. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Ку-пянского уезда Харьковской губернии) // Этнографическое обозрение. 1891. № 2.

Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сб. Харьк. ист. — филол. об-ва. Т. 17. Харьков, 1907.

Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

Ильинский Г. И. Из истории древнеславянских языческих верований // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. Т. 31. Казань, 1922.

Ильинский Я. Обрядность обыденной жизни (Очерки Пошехонья) // Этнографическое обозрение. 1898. № 4.

Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918.

Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929.

Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997.

Кедрина Р. Обряд «крещения» и «похорон» кукушки в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. Кн. 92–93. 1912.

№ 1–2.

Колесницкая И. М., Телегина Л. М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями. Л., 1977.

Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. Кн. 42. 1899. № 3.

Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л., 1960.



- Коргуев М. М. Сказки. Кн. I–II. Петрозаводск, 1939.
- Коринфский А. А. Народная Русь. Самара, 1995.
- Коробка Н. И. Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности. 1. Сказание о Тивериадском море и колядки о двух голубях, творящих мир // Изв. Отд. рус. яз. и слов. имп. АН. 1909. Кн. 4. 1910. Кн.1.
- Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Крашенинникова Ю. А. Заговоры Вилегодского района Архангельской области // Живая старина. 2001. № 3.
- Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
- Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. Криничная Н. А. Нить жизни (Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях). Петрозаводск, 1995.
- Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Кузнецова С. В. Пророк Илья и Богородица Купина Неопалимая в Урало-Сибирском патерике // Живая старина. 2002. № 1.
- Куклин М. Свадьба у великоруссов Вологодской губернии // Этнографическое обозрение. Кн. XLV. 1900. № 2.
- Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края (Болезни. Смерть и представления о душе. Погребение. Поминки) // Этнографическое обозрение. Кн. 4. 1890. № 1.
- Куликовский Г. И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М., 2000.
- Легенды. Предания. Бывальщины / Сост. Н. А. Криничная. М., 1989.
- Лирика русской свадьбы / Подг. изд. Н. П. Колпаковой. Л., 1973.
- Листова Т. А. Похоронно-поминальные обычаи русских // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
- Логинов К. К. Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии // Живая старина. 2002. № 4.
- Ляцкий е., Ивановский А. К космогоническим легендам дуалистического типа // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3.
- Магницкий В. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.

Мазалова Н. Е. Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. 1994. № 4.

Макаренко А. А. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.

Макаров Н. А., Чернецов А. В. К изучению культовых камней // Советская археология. 1988. № 3.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа. М., 1958.

Мелетинский Е. М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970.

Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971.  
Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.

Мендельсон Н. К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1.

Миловидов Ф. Ф. Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском // Сб. Харьковского историко-филологического о-ва. Т. 19. Харьков, 1913.

Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861–1888 гг. // Записки РГО по отд. этнографии. 1890. Т. 19. Вып. 2.

Митрофанова В. В. Загадки. Л., 1968.

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1–2. М., 1992.

Мороз А. Б. Пастух и леший // Живая старина. 2002. № 4.

Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. Часть 1. Святки и масленица // Российский этнограф. № 8. М., 1993.

Мыльникова К., Цинциус В. Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.  
Назирова Р. Г. Избушка на курьих ножках // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1990.

Народные сказки, собранные сельскими учителями Тульской губернии / Изд. А. А. Эрленвейна. М., 1863.

На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии север-

ноуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989.

Народные песни Вологодской области (По материалам студенческих фольклорных экспедиций). Песни средней Сухоны / Сост. А. Мехнецов. Л., 1981.

Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Зап. Зап. — Сиб. Отдела ИРГО. Кн. XXX. Омск, 1903.

Неклюдов С. Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972.

Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956.

Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.

Никифоров А. И. Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.

Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Никольский Н. М. Дохристианские верования и культы поднепровских славян. М., 1929.

Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

Новик Е. С. Фольклор — обряд — верования: Опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры / Афтореф. д. ф. н. М., 1996.

Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975.

Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подг. В. И. Жекулиной, А. Н. Розова. М., 1989.

Озаровская О. Э. Пятиречие. Л., 1931.

Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию // Россия XV-XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986.

Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. М.; Л., 1950.

Ончуков Н. Е. Масленица // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. Вып. 4.

Ончуков Н. Е. Северные сказки // Зап. РГО по отд. этнографии. Т. 33. СПб., 1909.

Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков. М., 2002. Песни

Псковской земли. Вып 1. Календарно-обрядовые песни (По материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории) /

Сост. А. Мехнецов, Л., 1989.

Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т.М., 1909–1910.

Печорские былины и песни. Архангельск, 1979.

Повесть о горе-злочице / Подг. Д. С. Лихачева, Е. И. Ванеевой. Л., 1985.

Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Полное собрание русских летописей. Т. 5. СПб., 1851.

Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М. 1975.

Померанцева Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.

Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1985.

Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914.

Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989.

Поэзия крестьянских праздников / Вступит. ст., сост., подг. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970.

Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте (на материале былин и юнацких песен) // Славянский фольклор. М., 1972.

Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. М., 1988.

Причитания / Вступ. ст. и примеч. К. В. Чистова. Л., 1960.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Ученые записки Ленинградского государственного университета. № 81. Серия филологических наук. Вып. 12. Л., 1941.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1995.

Пропп В. Я. Космогонические легенды // Пропп В. Я. Поэтика фольклора: Собрание трудов. М., 1998.

Пясецкий Г. Исторические очерки города Орла. Орел, 1874.

Радченко К. Ф. Этюды по богомилству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомилству // Изв. Отд. рус. яз. и слов. имп. АН. 1910. Кн. 4.

Разумовская Е. Н. Егорьев день в западнорусской деревне // Живая старина. 1994. № 1.

Рейли М. В. Былички и поверья об «отпуске» пастуха (По материалам Архангельской области) // Русский фольклор. Т. XXV. Л., 1989.

Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. III. Сказки. Витебск, 1887.

Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. VI. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.

Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986.

Россия XVIII в. глазами иностранцев. Л., 1989.

Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.

Русский эротический фольклор / Сост. А. Л. Топорков. М., 1995.

Русское ведовство, колдовство, знахарство / Сост. М. Северов, Н. Ушаков. СПб., 1994.

Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края // Зап. РГО по отд. этнографии. Т. XII. СПб., 1884.

Садовников Д. Н. Загадки русского народа. М., 1959.

Сергий, архиепископ Спасский. Полный месяцеслов востока. Т. III. Святой восток. Ч. 2–3. М., 1997.

Сборник великорусских сказок архива РГО / Изд. А. М. Смирнов // Записки РГО. Т. 44. Пг., 1917.

Северные предания. Беломорско-Обонежский регион / Подг. Н. А. Криничная. Л., 1978.

Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.

Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1953. № 50.

Селиванов В. В. Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887.

Сказки и предания Северного края / Зап. Карнауховой. Л., 1934.

Сказки разных мест Сибири / Под ред. М. К. Азадовского. Иркутск, 1928.

Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / Зап. текстов, вступ. ст. и коммент. Н. И. Рождественской. Архангельск, 1941.

Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1–3. М., 1995–2004.

Словарь русских народных говоров. Вып. 1–2. М.; Л., 1965–1966; Вып. 3–26. Л., 1968–1991; Вып. 28–38. СПб., 1994–2004.

Смирнов М. И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Труды Переславль-Залесского Историко-художественного и краеведческого музея. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927.

Смирнов С. Исповедь земле // Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913.

Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913.

Соболевский А. И. К истории народных праздников в Великой Руси // Живая старина. 1890. Вып. 1.

Соболевский А. И. Ярило // Сб. Отд. рус. яз. и слов. имп. АН. Т. 88. 1910. № 3.

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подг. текстов, коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991.

Судник Т. М., Цивьян Т. В. О мифологии лягушки (балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982.

Сумцов Н. Ф. Очерк истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.

Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1980.

Терещенко А. В. Быт русского народа. Ч. I–VII. СПб., 1848.

Терновская О. А. Пережины в Костромском крае (По материалам анкеты «Культ и народное хозяйство 1922–1923 гг.») // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000.

Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Топорков А. Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: У истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Топорков А. Л. Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993.

Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования. 1998–1999.

XIV. М., 2000.

Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб, 1993.

Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.

Трушкина Н. Ю. Русалки и подобные им в традиционной культуре Ульяновской области // Живая старина. 2001. № 3.

Турилов А. А., Чернецов А. В. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография. 1986. № 1.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. Кн. 29–30. 1896. № 2, 3.

Ушаков Д. Н. Сведения о народных поверьях и обычаях в Ростовском у. Ярославской губ. // Этнографическое обозрение. 1904. № 2.

Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1995.

Федосова И. А. Избранное / Сост., вступ. ст. и коммент. К. В. Чистова. Петрозаводск, 1981.

Фольклор Приангарья начала XX века // Живая старина. 2000.

№ 2.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983. Худяков И. А. Великорусские сказки. М.; Л., 1964. Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в

Западно-Русский край. Т. 1. СПб., 1872.

Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.

Шаповалова Г. Г. Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике // Фольклор и этнография: У истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Шевелев В. В. Культ камней в Каргополье // Каргополь: Историческое и культурное наследие. Каргополь, 1996.

Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. СПб., 1898.

Шейн П. В. Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1–3. СПб., 1887–1902.

Шереметева М. Е. Масленица в Калужском крае // Советская этнография. 1936. № 2.

Шорин М. В. О религиозных представлениях в связи с культом камней // История и археология Новгородской области. Новгород, 1987.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи и лекции. Л., 1936.

Шумов К. Э. Кто живет за печкой // Живая старина. 2001. № 3.

Щепанская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика. Мужской фольклор. М., 2001.

Щепанская Т. Б. Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое поведение (Севернорусская зона. XIX — начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 1. М., 1990.

Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1–30. М., 1974–2003.

Этерлей Е. Н. О семантике слов с корнем яр- (в связи с наименованием славянского божества Ярилы) // Диалектная лексика. 1975. Л., 1978.

Яворский Ю. А. Omne vivum ex ovo. К истории сказаний и поверий о яйце. Киев, 1909.