ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ
(Дополнения)

АА — Архангельский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

Алм.АМЗЗ — *Алмазов А. И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной литературы). Одесса, 1901.

Аф.ПМ — *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. М., 1995.

Байб.РТК — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Балуш.СС — *Балушок В.* Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. Кит, 1993.

Банд.НРС — *Бандић Д.* Народна религија Срба у 100 појмова. Београд, 1991.

Барс.ПСК — *Барсов Е. В.* Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1, 2. Изд. 2. Издание подготовили Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1, 2.

Барт.МС — *Барташэвіч Г. А.* Магічнае слова. Мінск, 1990.

БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.

БЕ — Българска етнология. София (до 1994 г. — Българска етнография)

Бен.ЗБФ — *Беновска-Събкова М.* Змеят в български фолклор. София, 1992 [Репринт - 1995].

БИ — От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.

БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Составител А. Стойнев. София, 1994.

Болт.УНМ — *Болтарович З.* Українська народна медицина. Історія і практика. Київ, 1994.

Бос.ГОСВ — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.

Вал.КД — *Валенцова М. М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Канд. дисс. М., 1996.

Вас.ВОС — *Васиљевић А.* О веровањима и обичајима из Сврљига. Сврљиг, 1996. [Културна историја Сврљига. К». IV].

Вет.ЗЗО — *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли) // РФВ 1901. № 1-2, № 3-4; 1902, № 1-2; 1903, № 1–2, № 3-4; 1904, № 1-2, № 3-4; 1905, № 2, № 4; 1906, № 1-2, № 3-4; 1907, № 1, № 3.

Вин.ЗОСМ — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (по старинным рукописям и современным записям). СПб., 1907—1909. Вып. 1-2.

Влас.НА — *Власова М.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

Влах.НБОК — *Влаховић М.* Неки божићни обичаји у Кртолама // Записи. Цетиње, 1931. Књ. XI.

Враж.НДМ — *Вражиновски Т.* Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1995.

Враж.НММ — *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Кн. 1-2.

ВС — Ветлужская сторона / Общая ред. А. В. Кулагиной. Кострома, 1996. Вып. 2.

ВФЗИ — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

ВФМ — Вятский фольклор. Мифология. Котельнич, 1996.

ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.

Ган.НСН — *Ганудель З.* Народні страви и Hanoi. Братислава, 1987.

Георг.БНМ[2] — *Георгиева И.* Българска народна митология. Второ преработено и допълнено издание. София, 1993.

Грац.С — *Грацианская Н. Н.* Словаки. М., 1994.

Гром.ВСК — *Громыко М. М.* Дохристианские верования в быту сибирских

крестьян XVIII–XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII — нач. XX в. Новосибирск, 1975. С. 71-109.

Гура СЖ — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль ПСП — *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.

Денис.КСД — *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.

ДКСБ - *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.

ДОО — Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.

ДПФ — Детский поэтический фольклор. Антология / Сост. А. Н. Мартынова. СПб., 1997.

Дяк.НК — *Дяков Т.* Народният календар (празници и вярвания на българите). София, 1993.

Ъап.ЗВР — *Ваповић Л.* Земља. Веровања и ритуали. Београд, 1995.

ЕКЗ — Етно-културолошки зборник. Сврљиг, **1995-.** Књ.1—.

ЕМ — Етнография на Македония. Извори и материали. София, 1992. Т. 1, 2.

ЕПНК — см. ЕПНДК (София; начиная с т. 4 заглавие серии: Етнографски проблеми на народната култура).

Етнолог — Етнолог. Списание на Здружението на етнолозите на Македонија. Скопје, 1993—. Год. 1—. Бр. 1-.

Журав.ДС — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.

Заб.РН — *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.

Зав.КД — *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира (на материале литовских и белорусских лечебных заговоров). Канд. дисс. М., 1999.

Заговор — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Зел.ИТ 1 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994.

Зел.ИТ 2 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917–1934. М., 1999.

Зел.ОРМ[2] — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.

ЗРНМЧ — Зборник радова народног музеја Чачка. Чачак, 1971. Књ. 2.

Ивл.РРК — *Ивлева Л. М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

ИСФНК — Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинскои. Oakland, 1997. Вып. 1, 2.

Кацва ДР — *Кацва М. С.* Глагольная мифологическая лексика в русском и украинском языках. Дипл. раб. МГУ, 1993.

КДЯК — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Кит.МНЛ — *Китевски М.* Македонска народна лирика. Обредни песни. Скопје, 1997.

Кит.МНП — *Китевски М.* Македонски народни празници и обичаи. Скопје, 1996.

Клим.КОУ — *Климець Ю. Д.* Купальска обрядовість на Україні. Кит, 1990.

Кляус УС — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Конст.ЖМД — *Константинов Д.* Жеравна в миналото и до днешно време. София, 1948.

Костом.СМ — *Костомаров Н.* Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. М., 1994.

КПО — Календарни празници и обичаи на българите. Енциклопедия. София, 1998.

Краин.ПКБ — *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.

Крин.ДД — *Криничная И. А.* Домашний дух и святочные гадания. (По материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993.

Крин.ДОД — *Криничная Н. А.* Дом, его облик и душа: К вопросу о тождестве символов в мифологической прозе и народном искусстве. Петрозаводск, 1992.

Крин.ЛН — *Криничная Н. А.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.

Крин.ПРС — *Криничная И. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Крин.СБ — *Криничная Н. А.* Сынове бани. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» бани. Петрозаводск, 1995.

Крин.СК — *Криничная Н.А.* На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.

КСК — Кодови словенских култура. Београд, 1996-. Бр. 1- .

Кузн.ДЛ — *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

Куроч.УНО — *Курочкін О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок). Опішне, 1995.

Кух.РЗАБ — *Кухаронак Т. І.* Радзінныя звычаі і абрады беларусаў. Мінск, 1993.

Левк.ДР — *Левкиевская Е. Е.* Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа. Дипл. раб. МГУ, 1988.

Левк.КД — *Левкиевская Е. Е.* Славянский вербальный оберег: семантика и структура. Канд. дисс. М., 1995.

Лог.МКЗ — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.

Лог.СОЗ — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Майк.ВЗ[2] — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / Послесловие, примечания и подготовка текста А. К. Байбурина. СПб., 1994. Изд. 2.

МДАБЯ — Малый диалектологический атлас балканских языков. Архивные материалы.

МЗМ — Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.

Мин.ЖС — *Миненко Н. А.* Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVII — первой половине XIX в. Новосибирск. 1989.

Миц.ННГ — Невидими нощни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.

Млад.БПНК — *Младенов О.* Български празничен народен календар. София, 1997.

Мор.ЖДМ - *Морозов Я. А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы». М., 1998.

Мор.Слеп.ПК — *Морозов И. А., Слепцова И.* С. Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.

МП — Мифология Пинежья. Карпогоры, 1995.

МПНТ — Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.

МФФ — Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.

Наум.ЭД — *Науменко Г. М.* Этнография детства. М., 1998.

Неклеп.ПОСК — *Неклепаев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края. [Переиздание очерка 1903 г.] // Русская традиционная культура, 1996, № 1-2. С. 5-66.

НЗ — Народознавчі зошити. Львів, 1995-. [Зошит] 1-. [6 тетрадей в год.]

Ник.УНК — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Никиф.Н[2] — *Никифоровский Н. Я.* Нечистики, свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995.

Никол.ГД — *Николић Д.* Горње Драгачево. Етнолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.

Нос.ТОР — *Носова Г. А.* Традиционные

обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993 [Российский этнограф. Вып.6].

НП - Народная проза. М., 1992.

НХЛ — Нижегородские христианские легенды. Нижний Новгород, 1998.

ОИКС — Очерки истории культуры славян. М. 1996.

ОЛА — Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. М., 1988. Вып. 1: Животный мир.

ООФМ — Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997 [Фольклорные сокровища Московской земли].

Павл.КД — *Павлова М. Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Канд. дисс. М., 1990.

Панч.НП — *Панченко А. А,* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Паш.КЦВС — *Пашина О. А.* Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.

ПЗП — На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.

Плот.МЭБА — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

Поп.БНК — *Попов Р.* Български народен календар. София, 1997.

Поп.КПНК — *Попов Р.* Кратък празничен народен календар. София, 1993.

ПП — Пирин пее'85. Изследвания и материали. София, 1990.

ППО — Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.

Проц.ЗНМ — *Проценко Б. Н.* Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Духовная культура донских казаков. Ростов-на-Дону, 1998.

ПСА — Проблеми сучасноТ ареалогіі. Київ, 1994.

ПСЭ — Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина. А, 1979.

Раден.НБЈС — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.

Раден.ССНМ — *Раденковић Љ.* Симболика света у народно] магији Јужних Словена. Ниш, 1996.

Радун.ОР — Остала је реч. Српске народне умотворине из Метохије. / Скупио, записао и приредио М. Радуновић. Београд, 1988.

Райч.РНК — *Райчевски* С. Родопски народен календар. София, 1998.

РДС ~ Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.

РЗ — Русские заговоры / Составление, предисловие и примечания Н. И. Савушкиной. М., 1993.

РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.

РКВЗ — Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.

Ркс. — Рукописные дипломные работы, выполненные под руководством С. Романского (хранятся в библиотеке Софийского Университета им. св. Климента Охридского, Болгария).

РНТС — Русские народные традиции и современность. М., 1995.

Род. — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

РР — Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.

РСев-95 — Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.

Рус. — Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997.

РСОБ — Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989.

РЭФ — Русский эротический фольклор. М., 1995.

РязЭВ — Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. Т. 2. Лебедева Н. И. Научные труды.

Садов.ЗРН — *Садовников Д. Н.* Загадки русского народа. М., 1959.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А—Г.

СК — Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 1, 2.

Скур.УНК — *Скуратівський В.* Місяцелік. Український народний календар. Київ, 1993.

Слащ.ДР — *Слащев В. В.* Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических народных персонажей і сербов, черногорцев, хорватов и мусліман. Дипл. раб. МГУ, 1992.

СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.

СМР[2] - *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., ПантелићН.* Српски митолошки речник. Друго допуњено издање. Београд, 1998.

Сос.РЦВ — *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера. Львів, 1928. Київ, 1994. 2-е изд.

СТК — Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998.

Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.

Страх.КХ — *Страхов А. Б.* Культ хлеба у восточных славян. München, 1991.

Сумц.ССО — *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.

Сыс.БПА — *Сысоў У. М.* Беларуская пахавальная абраднасць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.

СЭт — Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.

СЭРТК — Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.

СЯ ~ Славянское языкознание. Доклады российской делегации. [Сборники к Международным съездам славистов]. М.

СЯТК — Символический язык традиционной культуры. М., 1993.

Тез.ГР ~ Голос и ритуал. Материалы конференции. Май 1995. М., 1995.

Тез.МиК — Миф и культура: Человек — не-человек. Тезисы конференции. М., 1994.

Тол.ЯНК — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Тор.РНМ — *Торэн М. Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.

ТРВ — Традиционные ритуалы и верования. М., 1992; 1995. Ч. 1, 2.

ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века/ Сост. С. Адоньева, О. Овчинникова. СПб., 1993.

Усп.ИТ — *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1996-1997. Т. 1-3. Изд. 2.

УЗ РПУ — Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4.

ФЕ — Фолклорен еротикон / Сост. Ф. Бадаланова. София, 1993-1996. Т. 1-3.

Харит.ТММП — *Харитонова В. И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995.

ХСК — Хлябът в славянската култура. София, 1997.

Чаг.ОСУ — *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1993.

Чајк.СД — *Чајкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије у пет књига. Београд, 1994. Књ. 1—5.

Череп.МРРС — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

ЭРП — Этносемиотика ритуальных предметов. Сборник научных трудов. СПб., 1993.

ЭСП — Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

ЭЭИ — Этноязыковая и этнокультурная история народов Восточной Европы. М., 1995.

Юд.ОРЗ — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Čič. — Čičmany/Zost. E. Munková. Žilina, 1992.

EK — Encyklopedia katolicka / Pod red. F. Grygulewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego. Lublin, 1973—. T. 1—.

EL'KS — Encyklopedia l'udovej kultúry Slovenska. [Bratislava], 1995. T. 1, 2.

God.RDO - *Godula R.* Od Mikołaja do Trzech Króli: o roli dam w obrzędzie. Kraków, 1994.

Han.BK — *Hanuš J.* Bájeslovní kalendář

Slovanský, fiili pozůstatky pohansko-svátečních obřadů slovanských. V Praze, 1860.
HE — Hrvatska enciklopedija / Glavni urednik M. Ujević. Zagreb, Sv. 1. 1941; Sv. 2. 1941; Sv. 3. 1942; Sv. 4. 1942; Sv. 5. 1945.
Ivaniš.P — *Ivanisevic F.* Poljica // ZNŽO, 1905. Knj. 10. № 1. S. 11-111.
Jind.Ch — *Jindřich J.* Chodsko. Praha, 1956.
Kel.BPSL — *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ludstva. Celje, 1930.
Kubin LČK — *Kubin J.* Lidomluva Čechů kladských. Praha, 1913.
Kur.PLS² - *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Druga izdaja. Ljubljana, 1998. Knj. 1-2.
Kutl.IK — *Fra Kutleša S.* Život i običaji u Imotskoj Krajini. Imotski, 1993.
Lig.ŚKL — *Ligęza J.* Śląska kultura ludowa. Katowice; Wrocław, 1948.
Łęga ZM — *Łęga W.* Ziemia Malborska. Toruń, 1933.
Machek CSJR - *Machek V.* Česká a slovenská jména **rostlin. Praha, 1954.**
Mosz.AKL - *Moszyński K.* Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków, 1934—1936. Zesz. 1-3. (= AKLP)
Nieb.PSL — *Niebrzegowska St.* Polski sennik ludowy. Lublin, **1996.**
PhS — Philologia Slavica. К **70-летию** академика Н. И. Толстого. М., 1993.
Sim.KG — *Simonides D.* Od kolebki do grobu. Opole, 1988.
SMS — Studia mythologica slavica. Ljubljana, **1998 [T.] 1; 1999 [T.] 2.**
Smol.TZ — *Smolińska T.* Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Opole, 1994.
Sobol.SOW — *Sobolev A.* Sprachatlas Ostserbiens und Westbulgariens. Marburg; Lahn, **1998. T. III. Texte.**
SSSL — Słownik stereotypбw i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996- 1999. T. 1. Kosmos. [Cz. 1] Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie. [Cz. 2] Ziemia. Woda. Podziemie.
Svorc S. - *Švorc P.* Strba. Košice, 1979.
TL — Twórczość ludowa. [Kwartalnik stowarzyszenia twórców ludowych]. Lublin. 1985—. R. 1—.
Vyhl.RH - *Vyhlídal J.* Rok na Hané. Praha, 1906.
Vyk.RSS - *Vykoukal F. V.* Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha. 1901.
Węż.ML - *Wężowicz-Ziółkowska D. Milose* ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII — XX wieku. Wrocław, 1991.
Zab.ZG — *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, Sege in navade na Koroškem. Celovec, 1990.
Znam.PMWR — *Znamerowska-Prüfferowa M.* Przyczynek do magii i wierzeń rybaków// **Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1947. T. IV. S. 1-37.**

СЛОВАРИ

ФСУМ — Фразеологічний словник української мови. Київ, **1993. Кн. 1, 2.**
ESJČ — *Holub J., Kopečný F.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1952.
Ripka — *Ripka I.* Vecný slovnik dolnotrenčianskych nárečí. Bratislava, 1981.
SJPD — Słownik języka polskiego/ Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958 — 1969. T. 1-11.

Исправления к списку источников в I томе

Бор.ЖОЛК ... 1983 - должно быть: Бор.ЖОЛК ... 1985.
Bar.KUW ... 1963 - должно быть: Bar.KUW ... 1981.
NSL — должно быть: NSI
Schnaid.KN — должно быть: Schnaid.KH

Д

ДАВАТЬ — БРАТЬ — семантическая оппозиция, концепты, связанные с верованиями о возможности передачи (или получения) блага вместе с передаваемыми (получаемыми) предметами. Как правило, действие «давать» соотносится с семантикой убывания, ущерба, лишения прибыли, в то время как «брать» означает приумножать, увеличивать, способствовать росту и т. д. Частное проявление концепта «давать» представляют собой поверья, касающиеся одалживания предметов (см. **Давать взаймы).** С понятием Д.-Б. связаны отношения **обмена, купли-продажи,** дарения (см. **Дар), выкупа, жертвоприношения,** вредоносные действия передачи **болезни, бесплодия;** получение магических знаний (см. **Колдун),** порча и т. п.

Существуют определенные правила, регламентирующие время и способы передачи ряда предметов, символизирующих благополучие дома и хозяйства. Если отдаешь из дома пищу (например, хлеб, молоко, сыр и пр.), следует часть оставить себе, чтобы не лишиться всего. Не следует ничего давать (а гостю — брать) в большие праздники, после захода солнца, при начале сельскохозяйственных работ, иначе у хозяев изведется скот или домашняя птица, возникнет недостаток в деньгах и пр. Женщины, которые что-либо берут или просят в канун праздников (например, на Юрьев день) или после захода солнца, считаются в селе ведьмами, поскольку таким образом они забирают себе урожай, «вод» скота, молоко (см. **Отбирание молока, Вестись, плодиться).** Чтобы не навлечь тяжелых последствий, дающие прибегают к **оберегам,** например, подсаливают молоко, гасят в нем угли, мочат большой палец или рисуют им крестик на печи и т. д.; хлеб никогда не передают через **порог** дома, чтобы из дома не «ушел» достаток (пол.). Особые меры предосторожности соблюдали при передаче (или переносе в свой дом) **огня:** его не давали никому ни под каким предлогом (серб. воевод.); не давали в праздники (на Новый год, Пасху, Юрьев день); при необходимости разжечь печь после захода солнца несколько взятых у соседей угольков сначала перекидывали через порог своей хаты, чтобы дети смогли уснуть и не плакали бы в течение ночи (Покутье). Нередко встречается *запрет* передавать из рук в руки **соль,** орудия труда (например, серп), которые следовало класть на землю.

Правила общения с пастухом при выпасе коров на Рус. Севере включают запреты подавать ему из рук в руки угощение, деньги (все это кладут на землю), а также и здороваться за руку, чтобы избежать потерь скота.

Опасность может исходить от дома, откуда берут какие-либо вещи, или от особы, которой дают часть своего имущества или продукты питания: нищие, больные приносят вред хозяйству, сами того не желая. Нищим во время отела коровы или рождения ягненка не дают хлеба, полагая, что скот будет разбегаться по селу, как расходятся по селу просящие подаяния (Покутье). Пасечники не дают и не продают больным людям меда, чтобы не погибли пчелы (пол., морав.). Особые предосторожности соблюдаются при контакте с покойником: пока тело находится в хате, соседи не должны ничего брать из этого дома, чтобы не перенести к себе смерть (бел. Могил. губ.). В сновидениях дать что-либо мертвому означает смерть кого-либо из близких (серб, Фрушка Гора).

Ритуальная раздача вещей и пищи совершается с целью способствовать благополучию дома, задобрить умерших предков, духов болезни и т. д. (ср., например, поминальную раздачу еды на кладбище, одаривание встречных и ритуальное угощение соседей как способ лечения больного в доме). В этих случаях действует запрет отказы-

ваться от угощения. Известны и обязательные предписания отдавать какие-либо вещи, продукты питания, предметы одежды, деньги, в частности нищим (чтобы способствовать процветанию дома и домочадцев), беременной женщине (с целью избежать ущерба в хозяйстве).

Лит.: Аф.ПВ 1:41-42; Крач.БЗРС;107; Бог. ВТНИ:228; ПА; ГЕМБ 1932/7:88; Шк.ЖОП: 131,137; Фил.СК:397; Вак.ЕБ:473; Kolb.DW 31:150–151; Kub.ChTL:133; Święt.LN:556,561; Olej.LT:135.

А. А. Плотникова

ДАВАТЬ ВЗАЙМЫ — действие, сопряженное с опасностью магической передачи благосостояния и урожая в чужое хозяйство (ср. Свой — чужой, внутренний — внешний), одна из актуализаций концепта давать — брать. Чтобы избежать возможных последствий, соблюдалось множество запретов, касающихся времени одалживания и самих передаваемых предметов.

В начале или в первый день полевых работ (пахоты, сева, посадок в огороде) ничего не дают взаймы из дома (о.-слав.), «бо не бу́дэ урожаю» (ПА, брест.), «бо не бу́де собе́ роди́ць» (ПА, ровен.), урожай или рост овощей перейдет к соседям вместе с одолженными предметами (рус., полес., пол., ю.-слав.). В серб. селах следили за тем, чтобы ничего не давать и не продавать в день выноса из дома зерна для посева. В Пловдивском крае в день сева на изгородь специально вывешивали красный пояс или моток красных ниток, давая соседям знак, что из дома вынесено зерно, поэтому никто не должен просить взаймы. Белорусы не дают ничего взаймы в день засева и в день зажина. Во время молотьбы не следует давать взаймы зерно ни из первой, ни из последней порции обмолота (болг. пловд.). Чтобы дом был богат хлебом, следует первый раз в новой деже месить тесто из одолженной муки (бел. витеб.).

Нельзя ничего Д. в. в день первого выгона скота, особенно молоко (с.-рус., полес.), иначе «обеднеет скот» (с.-рус.). В Словакии (Липтов и Спиш) ничего не давали из дома в день, когда можно было первый раз после отела коровы употреблять в пищу молоко *(den otvorenia mlieka)*, иначе вместе с одолженным предметом из дома «уйдет» молоко. В Силезии хозяйки, опасаясь ведьм, не одалживают парное молоко, а дают его слегка подсоленным. Ничего не дают взаймы в день отела (в.-слав., з.-слав.), чтобы не исчезло молоко, не было потерь в скоте (пол.), чтобы не нанесла вред *čarodovnyca* (словац. Горняцко), *колдуха* (с.-рус.). Ведьмы вредят хозяйству также в первый день месяца, на молодом месяце или в канун праздников, когда просят что-либо взаймы, отбирая тем самым молоко, урожай и пр. (о.-слав.), см. Отбирание молока.

Бытовой этикет включает также предписание ничего не давать из дома в день, когда кто-либо из домочадцев отправляется в дальнюю дорогу, чтобы не помешать ему вернуться домой (черногор. Кучи).

В Сочельник, Рождество и на Новый год особенно важно ничего не давать взаймы (о.-слав.). В закарпатских селах ничего не дают в долг в первый день Нового года, опасаясь, что у хозяина весь год не будет удачи («бо би винесли всьо за рік», Бог. ВТНИ:228). По чеш. и словац. поверьям, ничего нельзя одалживать на Рождество; если хозяин даст пастуху половину рождественского пирога, то в течение года его хозяйство будет благополучным только наполовину. В Татрах в Сочельник и на Новый год не одалживают огня (а также угольки из печи, лампу из хлева), чтобы не вынести из дома счастья (ср. Свет — тьма). По поверьям поляков Розвадова, в Сочельник не следует ни просить, ни давать ничего взаймы, «иначе бы целый год все только брали друг у друга в долг» (Gaj.KLR:22). Все, что было отдано в долг в течение года, следует возвратить в дом до Рождества, чтобы «в чужих руках» не осталась удача (серб., босн.), чтобы не быть весь следующий год в долгах (пол. белостоц.). -У поляков считалось, что возвращение долгов из дома в Сочельник или на Рождество, наоборот, приведет к уходу из дома счастья (Лович, Лодзь).

Болгары не дают ничего взаймы на св. Варвару, чтобы не лишиться урожая (Родопы), на св. Игната, чтобы не утратить удачу в разведении кур. Чтобы не навредить скоту, гуцулы ничего не дают взаймы по понедельникам, если на понедельник в этом году приходится Благовещение (день

выгона скота). Юж. славяне накануне и в день св. Георгия не дают взаймы молочные продукты, чтобы ведьмы не **отняли** молоко у овец и коров. Болгарские **хозяйки** из окрестностей Пловдива, давая в этот день взаймы молоко, гасят в нем уголек. Остерегаясь ведьм в Юрьев день, сербы Косова ничего не давали взаймы, но старались в этот день что-нибудь получить, чтобы их хозяйство процветало. Опасаясь порчи со стороны ведьм, ничего не отдают из дома в Страстную пятницу (з.-слав.).

Особенно опасным считается время после захода **солнца**, с которым соотносят «уход» удачи и достатка из дома, ср. пол.: *całe szczęście zabierze* [все счастье заберет] (ArchKEUW:6). В исторических свидетельствах XVI века отмечается «обычай по **заходе** солнца ничего не давать из своего дома, ни огня, ни сосуда» (Гальк. БХОЯ:297–298). Считается, что после захода солнца не следует давать взаймы хлеб, чтобы не лишиться богатства и счастья (пол.), соль, чтобы избежать в доме несчастья (пол. Хелм), соль и дрожжи, чтобы не лишиться урожая (з.-болг. Самоковско), молоко (з.-слав.), яйца (словац. Замагурье), орудия труда и утварь — бердо, сито (полес. ровен.) и др.

Не дают также взаймы в день появления на свет **ребенка** (гуцул.); в течение трех дней после родов, иначе ребенок будет слоняться по чужим домам (бел. витеб.); в первые сорок дней после родов, чтобы у ребенка не появилась страсть к кражам (макед. Скопска Котлина) или чтобы у роженицы не пропало грудное молоко (болг. пловд.). Беременная женщина остерегалась брать взаймы (вологод.) или давать взаймы (босн.), чтобы ребенок не был бедняком. Вместе с тем, беременной женщине не отказывают в просьбе и одалживают любые вещи, иначе они будут потеряны для хозяев: их сгрызут мыши (в.-слав., з.-слав.), уничтожит пожар (бел. витеб.). См. Беременность.

В дом, где находится **покойник**, ничего не дают взаймы (бел.); из этого дома также не просят ничего **взаймы**, чтобы не перенести к себе смерть (бел., пол.).

Опасности при передаче в чужие руки подвергаются **орудия труда**, особенно **ткаческие**. Под угрозой пожара, гибели пчел и других несчастий в Полесье не дают взаймы ни в чужой дом, ни в соседнее село прялку, бердо, веретена, основу, **нить**, гребень. Если же какой-нибудь из этих предметов необходимо одолжить, то его покрывают полотном, тряпкой, отрезанными концами основы или обвязывают ниткой, чтобы его никто не сглазил и «спор не потянул» (ПЭС:246). Иголку дают взаймы с длинной ниткой, чтобы лен был «долгим» (полес. брест., ПА). См. Голый. По поверьям с Витебщины, одалживая иголку, следует уколоть ею просителя, чтобы предупредить «укол словом», т. е. избежать оговора, словесной перепалки (Никиф.ППП:80).

Повсеместно соблюдаются запреты на одалживание **соли**. В зап. Болгарии (Самоковско) считается, что отданную взаймы соль следует потребовать обратно на следующий день, чтобы вернуть себе урожай, а человек, взявший соль, заинтересован как можно скорее вернуть ее, чтобы у него не заболели глаза и чтобы хозяева не проклинали его словами: «Кáкто се тóпи солта, така да се **стопиш** и **ти**!» [Как растворяется соль, так раствориться и **тебе**!] (ИССФ 1948/8-9:249). См. **Соль.**

Мотив одалживания известен в магических действиях, связанных с **распознаванием ведьмы**. В Покутье, если у коровы пропадает молоко, то обнаруженную в хлеву жабу подвешивают на нитку: тогда наславшая ее женщина приходит в дом просить что-либо взаймы. Ведьме следует отказать в просьбе, и молоко вернется к корове (Lud 1907/13:227). Подобные магические действия практикуются в разных регионах Польши, в Полесье. В Среме (серб. Воеводина), где распространены поверья о том, что **вештица** ночью душит человека, садясь ему на грудь, считалось, что нужно набраться храбрости и сразу, как только она слезет с груди, крикнуть: «Приходи завтра, получишь **соли**!» На следующее утро соседка-вештица приходит просить взаймы соли (Баб.О:82).

Лит.: ЖС 1890/1:119; Никиф.ППП:5,15,80, 94; Ром.БС 8:299,309; Бог.ВТНИ:228; Шух.Г 4:214; ПА; ГЕМБ 1960/22–23:150,152; Нед. ГОС:19; Дуч.ЖОК:326; СЕЗб 1925/32:109, 370; Vuk.SK:398; Фил.СК:373,397,400,413; Вак.ЕБ:473; ЕБ:98; Кап.:202; Кол.ГЮС:69, 75; Пир.:326,469; Плов.:214,246,269,285,287; ArchKEUW:4,6,O/30,O/147,S/145,S/148; Gaj.

KLR:22,23; Kolb.DW 31:153; Kub.ChTL:133, 140; Lud 1907/13:116,325, 1910/16:79,80; Święt. LN:524; ZOZŁ:25,137; Horn.:289; Olej.ŁT:135, 140,144,146; Zamag.:255; ČL 1893/2:698–699, 1905/15:136; Nah.ČLP:83; Vanč.KOJS:14.

Л. А. Плотникова

ДАР, **дарить** — один из универсальных способов регулирования **отношений** внутри социума (реже между человеком, потусторонними силами и миром природы); ритуализованная передача некоего предмета от одного лица к другому, а также сам этот предмет. Дар заключает в себе представление о благе (добре) и **является** материализацией этого блага. Среди разнообразных **форм** дарения выделяются: **обмен дарами** (т. е. дарение в обмен на дар или иные **виды** ценностей и услуг: работу, похвалу, благопожелание, помощь, ср. серб. *дар* и *уздарје* 'ответный подарок', рус. *дар* и *отдарок*); **раздача** (разделение) неких предметов, пищи между многими людьми, также потенциально в обмен на некие услуги или обязательства со стороны принимающего (материальные, моральные), и собственно **передача** дара адресату. С функционально-семантической точки зрения дар может получать **значение** жертвы, вознаграждения (угощения, платы или выкупа), может быть магическим средством наделения благом и умножения благосостояния и знаком определенного отношения к адресату (ср. укр. *подарить гарбуза* 'отказать при сватовстве').

Основной **предмет** дара у славян — хлеб (зерно, мука, хлебные изделия), воплощающий богатство, жизненную силу и долю и в свою очередь представляющий собой «Божий дар» (ср. **в.-слав.** «хлеб — дар Божий», чеш. *Bozi dar* 'хлеб', *Bozi dárky* 'пасхальное фигурное **печенье**'). К числу предметов дарения принадлежат также скот, домашняя птица, полотно, одежда, посуда, мед, молочные продукты. Особое место занимают деньги, заменяющие другие предметы дарения или сосуществующие с ними.

Наиболее широкий круг ритуализованных контекстов дара связывает его с **мифопоэтическим** концептом **доли**. Сама судьба мыслится как данная человеку Богом, ср. Бог *судьбу лает* (*дарит, наделяет*), или полученная от родителей, ср. в свадебном **причитании**: «Ты скажи, скажи, моя матушка родная, ты **каким** меня и счастием наделила?» (см. Доля). Дарение как ритуальная форма чаще встречается в семейных обрядах: **родинно-крестинном**, свадебном и похоронном. Среди иных **сфер функционирования** дара отметим обходные **обряды**, Пасху и Юрьев день, а также многие окказиональные и **этикетно-бытовые** ситуации.

Для традиционной культуры характерно принципиальное **неразличение** понятий «**дарить**» и «**давать**», ср. рус. *дары давать* 'подавать милостыню', болг. *подавки* 'хлебы, предназначенные для одаривания родственников и знакомых в Юрьев **день**', рус. *платки давать* 'дарить жениху платок после **рукобитья**', *Даруй, Господи* и *Дай, Господи* как взаимозаменяемые **начальные** формулы заговоров и молитв. Однако в отличие от отдавання чего-либо из дома (в том числе давания взаймы) дар воспринимается не как потеря, а как залог будущей прибыли. Поэтому у славян практически отсутствуют запреты дарить что-либо в наиболее ответственные праздники семейного или календарного цикла и **хозяйственного** года (Сочельник, родины, свадьбы, похороны, день первого удоя, улова), столь актуальные для одалживания. См. Давать взаймы, Угощать.

В **мифопоэтическом** аспекте дарение соотносится с идеями **приумножения**, ср. в пол. *darzyć się* 'умножаться, плодиться', чеш. *dařiti se* 'родиться, расти', а также 'ладиться, удаваться', и является магическим способом обеспечения прибыли и богатства. На Витебщине кумовья, возвращающиеся после крестин из церкви, по дороге обменивались символическими подарками, чтобы и их крестнику в течение жизни *подарунки ишли*. В подобных случаях Д. резко противопоставлен реальному обмену ценностями (аналогичному ситуации «дар=плата»). В Заонежье полагали, что, если после продажи у бывшего хозяина скот перестал вестись, значит, покупатель похитил навоз, а с ним и «счастье» скота. Избавление от этого могло *принести* только «безвыкупное» (от *всего сердца*) дарение кем-либо из родственников хотя бы одной овцы.

С идеей приумножения обычно связывается обязательное **дарение** кому-нибудь

первых продуктов или плодов (фруктов, молока, овощей, зерна, меда и др.). Повсеместно считалось, что торговые операции могут отрицательно сказаться на пчелах и производстве меда, поэтому мед (особенно первый), а также первый рой предпочитали дарить кому-нибудь в надежде, что пчелы будут роиться и принесут много меда. Успех будущего и всех следующих урожаев (приплодов и др.) зачастую ставился в зависимость от адресата дарения. Вот почему, например, первые фрукты с плодовых деревьев дарили многодетной матери или беременной женщине, но никогда — старухе или бездетной.

Однако чаще дарение первых плодов и пр. приобретало в обрядах характер жертвы. Их предназначали церкви и священнослужителям: например, в Силезских Бескидах первое надоенное весной у овец молоко отдавали ксендзу; посторонним: в южной Болгарии первый кусок курбана отдавали путнику, проходившему через село; а также нищим: в Заонежье по возвращении с первого лова рыбак одаривал «одиноких и убогих, чтобы впредь ловилась рыба» (Лог. МКЗ:41). Обычай одаривания первыми плодами нищих, гостей и посторонних в славянской обрядности соотносится с представлениями о странствующем боге и обратимости дара (см. Гость, Посторонний).

Дар как жертва занимает особое место в кругу отношений человека с духами и миром природы. Особенно популярным у славян было «одаривание воды», практикуемое в оздоровительных, профилактических, апотропеических целях. Чехи кидали в колодец остатки рождественского ужина, говоря: «Studničko, *nesu* ti štědréhо večera, *abys* nam dobrou vodu *davala*» [Колодец, несем тебе рождественский ужин, чтобы ты нам давал хорошую воду] (Vyk. RSS:16), ср. бел. заговор «Крынічка Магдалина<...> *дарую я* цябе хлебам і соллю, *надары* рабую кароўку добрым здароўем, жоутым маслам, белым сырам» (Зам., № 194). У старообрядцев Верхокамья сохранился обычай *дарить речку*, т. е. бросать в нее нитку при начале ледохода. На русском северо-востоке на третий день свадьбы молодые *дарили воду* — бросали в колодец хлеб, чтобы вода с любовью приняла нового члена семьи. Дар — одна из форм общения с демоническими существами, рассчитанная на получение чего-либо взамен подарка, ср. в заговоре: «Криксы, криксы, *дарую* я вас хлебом-солью..., *даруйця* мойго дзицяци добрым здоровьем и сном» (Ром. БС 5:32).

Особое место среди жертв занимают дары, приносимые в церковь, а также к различным культовым местам. В России было популярно одаривание Параскевы Пятницы нитками и шерстью. Женщины, приносящие эти дары, сопровождали их пожеланиями: «Угоднице на чулочки!», «Матушке-Пятнице на передничек!». В Словении дети, первый раз пришедшие в церковь в Страстную пятницу к «Божьему гробу», приносили монету и клали ее перед крестом, сыпали пшеницу на гроб Господен, ставили к алтарю масло. Большой известностью пользовался обычай возлагать дары (в виде одежды, полотенец, пищи, денег) к почитаемым деревьям, в рощи, к камням, источникам (см. Места культовые).

Во множестве бытовых, этикетных и ритуальных ситуаций дар становился знаком установления определенных отношений между дарителем и реципиентом, в результате чего каждый из партнеров приобретал новую для себя социальную роль, статус. Обмен подарками составлял существо народного обычая кумления, ср. взаимное одаривание девушек на Троицу кольцами или платками, обмен нательными крестами при установлении побратимства. У западных славян, хорватов и словенцев крашеные яйца на Пасху выступали в функции любовного знака: даря их друг другу, девушка и парень тем самым выражали взаимную симпатию, а непринятие такого подарка расценивалось как отказ в чувстве. На крестины и на свадьбу повсеместно было принято приглашать гостей, приподнося им хлеб, полотенце, яблоки, носки, платки, ср. серб. *звати јабуком, звати колачем*.

Дарение как один из видов оплаты фигурирует во всех семейных, календарных и окказиональных обрядах. Жницы, участвующие в толоке, по окончании работы получают не только угощение или прямую оплату, но и нередко специальные подарки (вязаные чулки, полотенце, хлеб). Одаривание/вознаграждение колядников является структурообразующим элементом календарного обхода: хозяева (хорошо или плохо) одаривают колядников, пастушьих дома,

м. Київ РІС КСУ БІБЛІОТЕКА

в ответ на что колядники произносят в адрес хозяев благопожелания или проклятия. Подобным способом одариваются и исполнители разнообразных магических операций. У македонцев в Сочельник отец по очереди посылал детей к очагу посмотреть, не прогорел ли бадняк, за что одаривал их сладостями, фруктами и деньгами. На Пинщине *подарить слепца* означало дать пасхальное яйцо слепцу, читающему на кладбище молитвы в Светлый четверг. Аналогичный характер имеет и вознаграждение священнослужителей. В Штирии перед Пасхой священник сам обходил дома прихожан и благословлял пасхальные кушания, получая в дар еду и деньги. См. Выкуп.

Одной из наиболее известных форм дарения была раздача продуктов, пищи, вещей и др. Идея приобщения каждого к общей доле и представление о возможности ее перераспределения между членами социума, выраженное в форме дарения каждому части того, что принадлежит всем, буквально пронизывают семейную обрядность, а также некоторые календарные ритуалы, ср. пасхальные обычаи, имеющие отчетливые новозаветные аллюзии: делить скоромную пищу за завтраком во время разговления; разрезать одно яйцо на части по числу членов семьи; «молить пасху», т. е. наделять в церкви всех прихожан кусочками доры в Фомино воскресенье; обмениваться подарками при хождении в гости в течение всей пасхальной недели; разносить на Пасху еду в дар соседям. У гожных славян был широко известен обычай «преломления» обрядового хлеба (калача и др.) и разделения его между всеми членами семьи во время некоторых календарных праздников (особенно часто в Сочельник, Юрьев день и семейно-родовой праздник **«слава»**). Так, у болгар окр. Лозенградско кукеры во время обхода села разламывали лепешку с запеченной внутрь старой монетой и одаривали всех кусками; по этим кускам предсказывали хозяйственные успехи. Если кусок с монетой доставался земледельцу, то ожидали хорошего урожая; если овчару — много молока и шерсти; если ремесленнику — рассчитывали, что будет удачно продаваться посуда.

Важным аспектом ритуалов, связанных с раздачей (прежде всего *пищи*), является приобщение к доле тех, кто отстранен от нее вообще или в данный момент жизни. У македонцев накануне «славы» хозяйка варила коливо и посылала его вместе с просфорами своим ближайшим друзьям и родственникам, которые не праздновали «славу» в этот день.

Раздача подарков, адресованных главным образом детям, широко практиковалась в цикле зимних и пасхальных праздников преимущественно на западе славянского мира. Среди зимних обычаев наиболее заметны подарки «от св. Николая», который якобы кладет детям подарки в *выставленную* детскую обувь. Эти подарки состояли из сладостей, сушеных фруктов или из прутиков, символизирующих розги, если ребенок плохо вел себя. Подарки подкладывали сами матери или участники обходных обрядов, посещающие дома в адвент. Святочные подарки приносил «Божич» (словен.), «гвяздка» (дружина обходников, *пол.*), «*куляши*» — черти (*вологод.*), «Христос» (словац.) и др. Рождественские и новогодние подарки часто помещали под деревцем рождественским. Пасхальные подарки для детей (в виде сладких пряников, конфет и пасхальных яиц), также популярные на западе, выкладывались родителями на свежую Зелень, специально пророщенную детьми в маленьких коробочках или же прямо на землю, в саду или на поле. Обычно детям объясняли, что эти подарки принес зайчик (пол.), жаворонок (чеш., морав.). Якобы от животных (зайчика, лисички и др.) исходили и небольшие подарки, которые родители приносили домой детям, вернувшись откуда-то со стороны: с поля по завершении жатвенных работ (это могли *быть* остатки хлеба), из города, с промыслов.

Чаще раздача даров (пищи прежде всего) имела место в комплексе поминальных обрядов (сороковин и календарных), связанных с приобщением умерших к доле, с передачей им того, чем они обделены на «том свете», а также с символическим объединением социума перед лицом постигшей его утраты. По болгарским поверьям (Самоковско), в раю перед каждой душой стоит стол, на котором лежит все то, что умерший дарил другим при жизни, и то, что раздавали и подали его близкие в память о нем. Аналогичные представления известны всем славянским народам: «Если я даю нищему, так когда я умру, мой стол не *буде* голый на том свете. Бог так скажет: как ты давал, так

и тебе надо дать» (ПА, гомел.). Поминальное угощение нищих и посторонних — способ обеспечить душе умершего место в царстве небесном. Гуцулы, например, в Троицкую субботу одаривают на могилах бедняков, говоря: «"Най Бог прийме перед душі мого тата (имя), мами...!"<...> "Перед душі" представляют собі гуцули так, що тото усе, чим обдарували других, стоіть там у небі перед Господом Богом, а за тим душа того, за чию подали» (Шух.Г 4:251).

Широко распространен обычай раздавать во время поминок *коливо* или *дару* (воспринимаемых как дар по усопшему), хлеб и кашу — *za dusze zmarłych* (пол.), а во время похорон — милостыню: «дары» на помин души с тем, чтобы каждый принявший ее взял на себя часть грехов умершего или молился за последнего (рус.). В Македонии весной на могилах раздавали цветы, хранимые затем у икон. У южных славян во время весенних праздников у церквей раздавали маленькие хлебцы на помин умерших, а в Юрьев день — молоко и ягнятину.

Семейные обряды — родинно-крестинный, свадебный и похоронный — реализуют, как правило, не одно, а несколько значений и функций дара.

Во время похорон дар, предназначенный умершему, связан с представлениями о его посмертном существовании. Вещи, продукты и деньги помещают в гроб, вешают на дерево, посаженное на могиле, или кладут сначала рядом с гробом, а затем убирают и раздают нищим, детям (если это фрукты и сладости). Вещи покойного раздавали его друзьям, родственникам и всем, кто присутствовал на похоронах; делали это в память об усопшем, а также с целью возложить на принявшего подарок моральную обязанность поминать умершего. Подарки для пришедших на похороны иногда готовили заранее. В Приуралье на похоронах женщины раздавали подшальники или ткань на фартуки, а на похоронах мужчины — носовые платки или ткань на рубашку. Особый подарок полагался человеку, первым встретившему на дороге похоронную процессию (см. Встреча).

Среди старообрядческого населения имел хождение обычай «тайной милостыни», когда родные покойника, желая, чтобы он был помянут кем-либо, относили еду односельчанам или незаметно оставляли на пороге. Это делали после похорон, в поминальные дни или по случаю: если, например, кому-нибудь из домочадцев снился умерший. На похоронах принято было вознаграждать подарками (а не деньгами) тех, кто принимал участие в обряжении и обмывании покойника, копал могилу, делал гроб, читал над ним по ночам молитвы, пел псалмы и т. д. Им отдавали одежду покойного: рубаху, платок, белье, штаны, реже зерно, хлеб, вино и т. д.; им же переходили вещи, бывшие в соприкосновении с покойным, например, полотно, из которого были сделаны погребальные носилки (рус.), полотенца, которым был обвязан крест, полотно, которым выстилали дорогу перед гробом (з.-укр.). Эта практика получала разнообразные символические толкования: владимирский обычай *дарить одежу* объясняли тем, что якобы «покойник зябнет там», и, чтобы он не мерз, кто-то должен носить его одежду (ЭО 1914/3–4:93). В Пермском кр. одежду покойника складывали в специальную котомку и отдавали обмывальщице, а затем падали ей в ноги и, обращаясь к ней как к умершему, причитали: «Прощается с тобой твое дитятко (мама, тятя и т. д.)» (ПЗП:304).

В комплексе родинно-крестинных обрядов актуализировались смыслы, связанные, во-первых, с наречением и наделением новорожденного долей и судьбой, а, во-вторых, с его социализацией, установлением отношений с окружающими. Сама доля нередко воспринималась как дар — либо со стороны божеств судьбы типа орисниц, либо непосредственно от Бога, ср. общераспространенную практику с охотой идти в крестные к незаконнорожденному, поскольку якобы не только он сам получает счастье от Бога, но и дарит это счастье и долю своим крестным родителям. Во время всех обрядовых эпизодов родинно-крестинного комплекса имело место одаривание новорожденного, часто в лице его родителей. Одаривание начиналось с первых визитов к роженице ее родственниц и соседей и продолжалось вплоть до крестин, когда любой пришедший проведать роженицу с новорожденным обязан был «подарить ребенка» чем-либо (хлебом, зерном, пирогом, калачом, деньгами, молочными продуктами, ложкой, рубашкой, носочками, мясом, квасом, тканью и др.), ср. название таких ритуальных визитов: рус. *приносить на зубок, при-*

носить на *кашу,* морав. *do vinka, do podusky, na košelku.* Того, кто не принес подарка, наказывали, например, забрасывали его шапку за печь, а лицо чернили сажей (серб.). От соблюдения правил обращения с даром, предназначенным новорожденному, зависела его судьба и здоровье: еду роженица должна съесть быстро и с охотой, чтобы ребенок хорошо ел (рус.) и впоследствии начал бы делать все, чему его учили, быстро и умело (бел.). Ленту, которую новорожденный получил от крестных родителей, мать сохраняла весь первый год его жизни, чтобы у нее было много молока, а ребенок хорошо рос (серб.). В родинно-крестинных обрядах происходил постоянный обмен подарками между родителями новорожденного и крестными, а также родственниками и знакомыми; между родителями и гостями на крестинах или при первом пострижении волос и т. д. Таким способом ребенок включался в систему отношений — с родственниками, соседями, что было первым этапом его социальной адаптации.

В той же группе обрядов дарение выступает и как форма оплаты за услуги повитухи, которой давали хлеб, зерно, ткань, рубаху, полотенца, мыло. Одаривание повитухи продолжается и позже: в первую годовщину ребенка мать приносит ей хлеб и материю на одежду, а затем каждый год в определенный день матери вместе с детьми, которых она «бабила», навещают и одаривают ее (см. **Бабин день,** Повитуха).

Наиболее сложной и многоступенчатой представляется система дарообмена в славянском свадебном обряде, в котором выделяются, во-первых, обмен дарами между всеми участвующими в свадьбе сторонами и лицами и, во-вторых, одаривание новобрачных.

Стороны жениха и невесты постоянно обмениваются подарками, что является способом преодоления исходного отчуждения между родами невесты и жениха и установления родства. Обмен между семьями ведется как в течение всего предсвадебного периода, так и на свадьбе и даже по ее завершении. У сербов в обл. Фрушка Гора при сватовстве отец, обращаясь к дочери, говорит: «Ајдете, децо, ако сте по вољи једно другом, дарујте се» [Давай, дитя, если вы хотите один другого, даруйте друг друга]. Если девушка согласна, она дарит жениху сумку или рубашку, а он ей деньги, после чего они отправляются на исповедь в церковь и там вновь обмениваются: это называется *обновити дар* (Шк.ЖОП:104). Во время предсвадебных церемоний невеста одаривала родителей жениха (например, при входе в дом жениха) и его самого, а жених — невесту, ее родителей, дружку, а также подруг невесты: он посылал угощения и сладости на девичник, одаривал девушек после исполнения величальных песен молодым. Сама невеста одаривала своих подруг после приготовления приданого, после бани, после ее наряжения к венцу. Не менее активными участниками обмена дарами были родители жениха и невесты: мать невесты несколько раз одаривала жениха, а свекровь — невестку, особенно при появлении той в доме мужа (чтобы молодые богаче жили). Подарки, которыми обменивались стороны на свадьбе, нередко имели специальный смысл. В окр. Ниша после сговора жених дарил теще *дремнину* — дар в виде денег и продуктов за то, «што се мучила — дремала, док је перку чувала» [что она мучилась — недосыпала, когда берегла дочь] (ГЕМБ 1936/11:163). Если после свадьбы выяснялось, что невеста нечестная, жених привозил теще в дар разорванный платок (рус.).

Одаривание же самих молодоженов имеет место преимущественно на свадебном пиру, т. е. совершается тогда, когда обе стороны пришли к согласию и когда жених и невеста представляют уже не два отдельных рода (семьи), а самостоятельную социальную единицу. Каждый дар, преподносимый молодоженам, имеет не просто материальную ценность, он сопровождается **благопожеланием,** раскрывающим его смысл, а также становится символом связей новой семьи с социумом, знаком богатства, престижа. Именно поэтому отношение к свадебным подаркам было бережным: их сохраняли в течение всей жизни, передавали по наследству сыну или дочери.

Иногда одаривание молодоженов начиналось с того, что невеста обращалась к отцу и всем родственникам с просьбой одарить (*наделить*) их: «Радительница, ронная матушка, кармилиць ронный батюшка, падый-дити к дубову столику, к убранай скатерьти, *надялити мяне, младёшыньку, на Божай путь пайти, щасьтя атведать*!» (Ром, БС 8:441). После этого молодых одаривали

родители, затем родственники жениха и невесты, а потом гости. При этом гостей угощали куском каравая или калача (ср. морав. *dařiti do kolače*, з.-рус. *дарить на каравай)* или водкой, в обмен на что они вручали подарок или объявляли о нем. В Белоруссии, выпивая рюмку, гость, говорил: «Напивая вам авечку! Приижжайтя и выбирайтя!» (Ром.БС 8:391). См. также Приданое.

Дары молодоженам продолжались и после свадьбы, обычно в течение первого года. У русских на масленицу молодым дарили посуду, окончательно «отвязывая» их от родителей. В Поволжье отец и мать посещали вышедшую замуж дочь в Петров день, привозя ей специально сделанные вилы и грабли ~ для первого покоса в новой семье. В Шумадии родители посещали молодоженов Б день Сорока мучеников, называемый *Младенци*, и носили им *поновак* — дар, состоящий из овцы с ягненком, а также посуды. Во многих ю.-слав. традициях посещение и одаривание молодоженов было приурочено к Юрьеву дню. На свадьбе положено было подносить подарки гостям. Эти подарки (платки, рубахи, носки и иные предметы одежды) невеста готовила вместе с подругами (называемыми, например, у поморов *даровщицами*) накануне свадьбы.

Лит.: Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар И обмен // СБЯ-75:50-78; Рикман Э. А. Место даров **и жертв в** календарной обрядности // **КОО 4:173-182; Fijak Z.** Analiza systemu wymiany darów we wsi Odrowaz na Podhalu // Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne 1981/14:45-57; Maj M. Rola daru w obrzedzie weselnym. Wrocław, **1986;** Kulturowa funkcja daru. Krakow, **1988;** Godula R. Od Mikołaja do Trzech króli. O roli daru w obrzedzie. Krakow, **1994.**

Т. А. Агапкина

ДВА — элемент числового кода (см. Число), символизирует парность, четность (см. Чет-нечет), удвоение и раздвоение, двойничество; в народных верованиях получает противоречивую оценку: считается опасным, дьявольским числом, ассоциируется со смертью, но может иметь и положительное значение единения, удвоения блага и т. п. (в матримониальной, хозяйственной, отгонной и др. магии).

Два одинаковых предмета, двойные или сдвоенные предметы могли, по народным поверьям, принести несчастье и смерть. Белорусы на Витебщине верили, что если курица снесет в один день два яйца, то это сулит смерть одного из членов семьи. Болгары ожидали смерти также и тогда, когда курица несла яйцо с двумя желтками (родоп.). Сербы в этом случае предсказывали рождение близнецов у хозяйки, что оценивалось негативно (см. Близнецы). Опасным считалось одновременное пребывание на небе двух светил — солнца и луны: в это время нельзя было сеять, иначе погибнет урожай (пол., серб.). Карпатские овцеводы запрещали вносить второй источник света в дом («бо хліб попукае [потрескается], а як хліб пукне, та тото не на добре») и в загон для овец («бо шкода ся робит»), считая, что это делают лишь колдуны (СБФ-84:263). Болгары в окрестностях Видина в случае, если по недосмотру в доме горели две свечи, говорили: «роди се еврейче» [букв. «родился еврейский ребенок», так называли некрещеного или внебрачного ребенка, см. Инородец] (СбНУ 36:156). Сербы следили за тем, чтобы лучина не была зажжена с обеих сторон; если же это случалось, надо было бросить огарок в воду.

Точно так же считалось опасным и запрещалось двум лицам одновременно совершать одно и то же действие. Сербы не позволяли двоим одновременно пить воду, полагая, что в этом случае пьющие вместе и умрут, так как «один у другого пьет кровь» (Тимок, ГЕМБ 1933/8:66), вставать из-за стола, разжигать огонь и др. Широко распространен запрет вдвоем переносить или качать колыбель, т. к. это могло нанести вред младенцу; у всех славян не рекомендуется мести пол в две метлы, не позволяется вытирать руки одним полотенцем и т. п. На Карпатах запрещалось двум женщинам вместе стирать (бить вальком) белье в период от Введения до девятого четверга по Пасхе из опасения, что град побьет посевы.

Плохим знаком считалась и встреча двух лиц, тождественных по своему социальному или иному положению, например, двух сватов или двух невест (по серб. поверью, одна из них останется бездетной), двух рожениц, в один день разрешившихся от бремени (им

вообще предписывалось не видеться друг с другом, чтобы у них не пропало молоко, — серб.), двух матерей с младенцами на руках (о.-слав.; по полес. поверью, от этого у ребенка может быть болезнь *знос*). При встрече двух свадебных процессий ни одна из них не хотела уступить другой дорогу, и между ними нередко затевалась драка, вплоть до побоищ со смертельным исходом (ср. серб. *сватовско гробље* «кладбище сватов»), столь же остро могла протекать встреча двух *кукерских* дружин и других обрядовых групп (см. **Кукеры**).

Тот же смысл имеет запрет **дважды** совершать какое-либо действие, **повторять** его. Повсеместно у славян распространено верование в дурной глаз тех, кого ребенком дважды отнимали от груди (болг. повторено *дете*), кто «обмирал» (впадал в летаргический сон), а затем вернулся к жизни (серб.). Исполнение магических ритуалов не поручалось женщинам, бывшим замужем дважды (болг. *повторена жена)*. Украинцы остерегались повторно сажать в печь хлеб, избегали этого, даже если вынутый хлеб оказался недопеченным, так как верили, что сделавший это будет «дважды умирать» (Загл.ХСЧ:142). Вместе с тем человек, поевший хлеб, дважды побывавший в печи, приобретал магическую способность противостоять водяному (словац.). По широко распространенному представлению, нельзя, не доев одного куска хлеба, начинать другой, нельзя дважды задавать вопрос о благополучии скота (карпат.) и т. п. В ряде случаев повторение какого-либо действия применялось как способ нейтрализовать его нежелательные последствия или «отменить» его. Например, по серб. верованиям, нельзя переступать через ребенка, иначе он перестанет расти; если же это случилось, необходимо переступить еще раз (ср. распространенный в быту обычай, по которому нечаянно столкнувшиеся головами должны во избежание неприятности сделать это еще раз; ср. также относящееся к подобной ситуации серб. выражение *молим и други пут* [прошу еще раз]).

Отрицательное отношение к подобным действиям, лицам и ситуациям объясняется страхом перед всяким «удвоением», трактуемым в свете кардинальной оппозиции земного и загробного мира как опасная неопределенность, существование одновременно в обоих мирах, непризнание границы, разделяющей эти миры и гарантирующей их устойчивость. С этим связана и «потусторонняя» символика зеркала, трактовка отражения в воде (в колодце) и др. К этому же кругу представлений относится восприятие беременной женщины как опасной из-за присутствия в ней двух душ. По серб. обычаю, женщина, ожидающая ребенка от первого мужа, не должна венчаться со вторым мужем, так как в этом случае «венчались бы две души с одним человеком» (Мил.ЖСС: 194). См. Беременность. Еще ярче отношение к раздвоенности выражено в народных верованиях о демонической природе **двоедушников**, об упырях, обладающих двумя сердцами (укр.) или двумя душами (пол.). Ср. также устойчивую отрицательную оценку вторника в традиции юж. славян (макед. *вторник-повторник*).

Особенно большое значение придавалось символике числа «два» в погребальных обрядах и в верованиях, относящихся к **смерти**. Сербы были убеждены, что в семье, где в течение одного года случились две смерти, непременно будет третий покойник, ибо «первые два его зовут» (Мил.ЖСС: 336). Для предотвращения этого, при похоронах второго умершего закапывали в могилу куклу, «замещающую» третьего покойника; закалывали барана или петуха, а голову жертвенного животного хоронили вместе со вторым умершим. Из того же страха перед двумя смертями болгары Каменицы (Кюстендилский край) в день погребения не кололи курбан, так как нельзя было допустить, чтобы «две души вместе отправлялись на тот свет» (Зах.К:261). По поверьям сербов Вост. Сербии (Сврљиг), третья смерть должна наступить потому, что «на том свете не принимают четное число» (Вас.ВОС:54). В то же время в ритуалах, «адресованных» миру мертвых, часто использовалась символика двоичности. Сербы Неготинской краины, желая облегчить агонию умирающему, поили его «двойной» водой, взятой с места слияния двух рек или потоков, вытекающих из двух источников; водой, принесенной с двух холмов, и т. п. В Лесковацкой Мораве перед выносом тела из дома ставили в ноги умершему скамеечку с двумя зажженными свечами и на поминках также зажигали две свечи. На Рус. Севере было принято, обмывая покойника, дважды натирать его мылом

(Барс.ПСК 1:247). В ю.-слав. обрядах похорон детей числовая символика могла использоваться для передачи половозрастных различий, причем *три* ассоциировалось с мужчиной, *два* — с женщиной и *один* — *с* ребенком.

Демонический и иномирный характер числа «два» выражен в болг. поговорке: «Ако палиш Богу една свещ, на дявола две пали» [Если возжигаешь Богу одну свечу, то черту ставь две]. Желая расположить к себе лешего, надо было пойти в лес, срубить толстую сосну, так чтобы она при падении уронила две хотя бы небольшие осины, на которые надо было встать и, оборотясь лицом к северу, предложить лешему дружбу (Майк.ВЗ²:161). Особенно опасным оружием двоедушников-здухачей были лучины, зажженные с двух сторон, которыми наносились смертельные ранения. Опасными и принадлежащими миру нечистой силы считались деревья с раздвоенными стволами или два дерева, выросшие из одного корня, рогатые палки и т. п. Но эти же раздвоенные предметы служили магическим орудием против злых сил: при опахивании пользовались ралом, изготовленным из раздвоенного дерева, двуствольной палкой погоняли волов-близнецов; через раздвоенный ствол дерева трижды протаскивали больного и т. п.

По верованиям словенцев, собака с «двойными» глазами (с темными кругами под глазами) способна увидеть смерть, при этом она начинает выть и скулить. Болгары-мусульмане в Родопах уверены, что с демоном «дракусом» может расправиться такая «четырехглазая» собака. По бел. поверью, человек, обратившийся в волка по собственному желанию, обладает двумя парами глаз — на лице и на затылке (Богд.ПДМ: 145).

Демонический характер двоичности ярко проявляется в верованиях о том, что черта и другую нечисть можно сразить только одним ударом: если же ударить дважды, он снова оживет и даже удвоится. Сербы уверены, что если ударить дьявола один раз, он станет просить, чтобы ты ударил еще раз, и тогда из одного дьявола получится два; если же не ударить второй раз, то он погибнет. Так же, одним ударом, следует убивать змею. Близкие к этому представления известны в Закарпатье, где существует такой способ опознания ведьмы: «Надо взять палку и, увидев перед собой собаку или кошку, ударить ее один раз левой рукой. Больше одного раза бить нельзя. Как только ее ударишь, она примет человеческий облик и будет умолять: "Миленький мой, ударь меня еще раз!" Но этого никак нельзя делать!» (Бог.ВТНИ:282). Подобные верования были обнаружены и у русских (Курская губ., Зел.ОРАГО 2:676).

Мотив «черта-с-два» нашел отражение в фольклоре юж. и вост. славян. В э.-болг. эпической песне добрый молодец ударяет своего противника булавой, тот падает с коня и умоляет ударить его еще раз, но молодец отказывается, и его противник погибает. В рус. былине богатыри сражаются с «силой нездешней» и терпят поражение, потому что от каждого удара противники удваивались, и их число все росло и росло, богатыри же побежали в горы и окаменели; «с тех пор и перевелись богатыри на Святой Руси» (ЖС 1996/4:36–37).

Вместе с тем, число «два» наделяется отгонной магической силой и используется для защиты от демонов. По нар. верованиям, черти боятся петуха потому, что он дважды рожден, ср. загадку о петухе: «Два раза родится, ни разу не крестится, а черт его боится». Если в семье «не держались» дети, новорожденному следовало дать два имени, например Петро и Адам, или дважды окрестить его (полес.). Русские Пензенской губ. для исцеления ребенка от «собачьей старости» купали в одной воде щенка и ребенка, затем парили их вместе на полке, ударяя веником по ребенку раз, а по щенку — два раза (Попов // РЗ:242). Защитный ритуал опахивания села в случае эпидемии чумы совершался у юж. славян двумя братьями-близнецами на двух волах-близнецах; обыденное полотно для подобных же охранительных и отгонных целей должны были изготовлять две сестры, и т. п. В Купянском у. Харьковской губ. в обряде опахивания участвовали две девушки, которые запрягались в борону, и еще две девушки, сопровождавшие их. Для лечения «навьей кости» рекомендовалось, увидев двух людей, едущих на одной лошади верхом, сказать: «Двое вас, двое нас, возьмите навью кость у нас» (Попов // Тор.РНМ:387); аналогично лечат бородавки. У сербов магической силой наделялся хлеб, замешенный на молоке одновременно кормящих матери и дочери.

Широко распространен отгон *нечистой* силы и болезней с помощью двух предметов или орудий, между которыми пропускается, протаскивается или помещается защищаемый объект: скот прогоняется между двух огней (костров, факелов или свечей), между чесальными гребнями; новорожденного укладывают между составленных гребней, и т. п. В любовной магии сербские девушки, чтобы привлечь к себе парня, незаметно заставляли его пройти между двумя косточками испеченной специально для этой цели лягушки. Двойные или парные предметы могли использоваться и во вредоносной магии: те же гребни ставили по обеим сторонам пути жениха и невесты во время свадьбы, а затем соединяли их и прятали, чтобы молодые ссорились; так же могли использоваться замок и ключ и др.

Другой ряд негативных символических значений числа «два» связан с представлением о парности, о паре (предметов, лиц, состояний) как нераздельном целом, на которое приходится одна «доля», единая порция земного блага. Ярким примером такой трактовки служат о.-слав. верования о близнецах, ю.-слав. верования и обряды, относящиеся к **одноднедневникам, одномесячникам** (лицам, родившимся в один день недели или в один месяц), побратимам (см. Побратимство), тезкам и др. лицам, наделенным, по народным представлениям, единой судьбой и одной на двоих жизненной силой. В народном понятии о «двужильных» людях (и лошадях) можно видеть «обратное» отражение этого же верования (там одна доля на двоих, здесь две доли на одного). См. Доля. Считалось, что у таких людей кровь проходит по двум жилам, поэтому они живут двумя жизнями (Поп.РНБМ: 14). Во всех слав. традициях встречается запрет называть двух детей а семье одинаковыми именами или вообще давать новорожденному имя, которое уже носит кто-либо из членов семьи или рода, т. к., по поверью, один «сживет со свету другого» (см. Имя).

Особый характер родственной связи, основанной на идее парности, придается в народном календаре так называемым «парным» святым и посвященным им дням (Афанасий зимний и летний, Никола вешний и зимний, Юрий весенний и осенний и т. п.), так же как и некоторым другим симметричным в годовом цикле дням и периодам, не подкрепленным общностью имен. См. Календарь народный. К этому же кругу представлений можно отнести некоторые более частные случаи. У белорусов Могилевской губ. «существует поверье, что если на двух соседних полях одновременно посеяно зерно одного вида, то на одном поле ничего не родится, на другом же будет необычайно богатый урожай» (Зел.ВЭ:68). Сербы верили, что «если бы кто-то принес от знахаря лекарство для двух больных, не сказав, что их двое, то одному из них лекарство бы помогло, а другому — нет» (Мил. ЖСС:329).

Сходную трактовку получает в народной традиции явление двойничества, т. е. верование в существование двойников человека в мире растений (особенно деревьев) и животных (особенно часто змей), откуда проистекают запреты на нанесение вреда этим природным двойникам, чтобы тем самым не пострадал породненный с ними человек. Ср. также у русских восприятие домового как двойника хозяина дома.

Значительно слабее выражена положительная символика числа «два», связанная главным образом с мотивами брака (в обрядах, гаданиях и т. п.) и с продуцирующей хозяйственной магией, где Д. осмысляется соответственно как символ брачной пары (например, увидеть весной пару аистов — к свадьбе, укр., см. Брак) и как знак преумножения благ: двойной колос *(спорыш, двойчатка, близнята* и т. п.) ритуально скармливается скотине ради повышения ее плодовитости; двойной орех «спорыш» рекомендуется носить в кошельке, чтобы деньги «спорились» (*бел.*); двойной каштан (словен.) служит талисманом; в юрьевский венок вплетают два прута ежевики, росшие по обеим сторонам ручья, чтобы молоко текло, как вода, (серб.) и т. п. Наконец, Д. может иметь свое прямое числовое значение, как, например, в рус. обычае в Чистый четверг до солнца давать корове два семечка капустной рассады, чтобы она принесла двух телят, или девятого марта угощать овец двумя галушками, чтобы они приносили по два ягненка.

Лит.: Толстой Н. И. Мифологическое в славянской народной поэзии. 1. Между двумя соснами (елями) // ЖС 1994/2:18–19; Он же // ЖС 1996/4:36-37; Filipović M. Čovekov

dvojnik u narodnom verovanju Ju2nih Slovena // Radovi. Sarajevo, 1966. T.30; Mosz.KLS:334,559, 595,611; БЕ 1989/14:22; ГЕМБ 1936/11:34; 1940/15:61; 1984/48:345; Гура СЖ; Ъор.ВДБ: 100; Ъор.ЖОЛМ:548; Журав.ДС; УЗам.:280-281; Мил.ЉЧ:69; МУРЕ 1900/3:51; ПА; Поп. СБ; Раден.ССНМ:327–331; Радун.ОР:338; Разв. 8/2:60; Раск. 1987,49:64–65; Род.:194; Страх.КХ:29; Чајк.СД 2:129-131; Raj.ČDŽ: 37; SSSL 1/1:143; Václ. LZ:418; Vuk. SK:312.

С. М. Толстая

ДВЕРЬ — часть жилища, трактовка которой определяется прежде всего символикой границы. В отличие от ворот, дверь относится к границе жилого пространства (ср. заговорную формулу: «пойду из избы дверями, из двора воротами»), так как обеспечивает связь с внешним миром (открытая Д.) и защиту от него (закрытая Д.). Как часть дома Д. может противопоставляться окну: со времен Средневековья известен обычай выносить из дома покойника (или только «нечистого» покойника, колдуна, некрещеного младенца) не через Д., а через окно или специально проделанный проем в стене (Ануч.СЛК). Так поступали (в некоторых местах почти до наших дней, ср. Странджа: 302) в случае мора и повальных болезней. «Положительная» семантика Д. находит параллель в ее христианской трактовке как входа в царствие небесное, в эпитетах «Дверь Спасения», относящихся к Богородице («Радуйся, двере едина...») или Христу («единая Дверь Спасения»), а также в соответствующем оформлении Царских врат в храме.

В народных верованиях Д., как и дом в целом, получает метафорическое осмысление в анатомическом коде, уподобляясь рту (ср. каргопол.: «если болят верхние зубы, нужно на них положить щепку с верхнего порога, т. е. с верхней балки дверного косяка, а если нижние — с нижнего», — ЖС 1996/3:31) или женскому детородному органу (ср. болг. приговор при родах: «Както се отваря вратата, така да се отвори и тая жена» [как открывается дверь, так бы отворилась и эта женщина] — Пир.:382; или рус. загадку о новорожденном: «Какой зверь из двери выходит, а в дверь не входит?»).

В обрядовой практике Д. служит объектом и локусом магических действий (прежде всего — защитных), направленных на обитателей дома и относящихся к важнейшим моментам семейной жизни (рождение, свадьба, смерть) и повседневному быту. Утилитарное назначение Д. предусматривает как соблюдение, так и преодоление границы; последнее, по народным представлениям, опасно для человека и требует особой регламентации и предупредительных мер.

Открытая и закрытая дверь. Нормальным считалось положение закрытых Д. Украинцы Харьковской губ. при строительстве дома, вставляя дверную раму, говорили: «Двери, двери, будьте вы на заперти злому духови и ворови», — и делали топором знак креста (СХИФО 1889:54). Открытые Д. символизировали свободный выход и ассоциировались прежде всего со смертью (но также и с браком, и с родами). Если в доме находился умирающий, Д. открывали, чтобы помочь его душе покинуть тело (особенно в случае трудной смерти), и держали ее открытой до тех пор, пока родные не возвратятся с кладбища после похорон. Д. в доме вновь начинали закрывать лишь по прошествии 40 дней после смерти (юж. Болгария, Вак.ПО:140). Иногда Д. и окна держали открытыми только при выносе тела из дома, чтобы душа могла покинуть дом и уйти вслед за покойником, зато после выноса гроба (или после погребения) Д. тщательно закрывали или даже запирали на замок, чтобы не дать душе вернуться в дом. Так же поступали при приближении к дому похоронной процессии. В некоторых селах Среднего Урала после выноса тела «всех домашних затворяют на короткое время в доме, чтоб только один из дома вон, а прочие оставались бы живыми и здоровыми <...>, потом, отворив комнату, следуют за гробом в церковь» (Чаг.ОСУ:30–31).

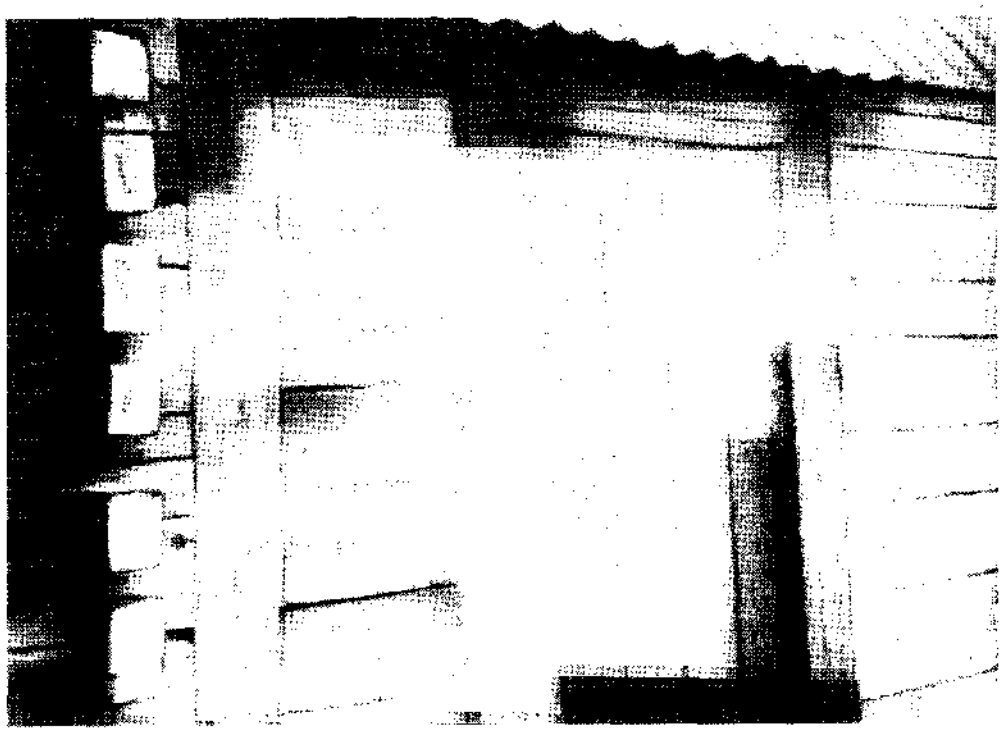
В Сербии и Черногории было принято при выносе покойника снимать Д. с петель. Черногорцы из племени кучи до недавнего времени снимали с петель входные Д. и переворачивали их, если в семье, где вымерло мужское потомство, скончался молодой мужчина. Хорваты Истрии укладывали умершего на снятую Д. (Mik.IŠ:205). В ю.-серб. области Косово при выносе гроба Д. снимали и ставили ее на место только тогда, когда умершего выносили со двора: таким образом защищали от смерти других членов семьи. Не положено было так делать лишь в случае,

если в доме еще не рождались дети. Там же считалось, что пришедшим проститься с умершим следует непременно выйти из дома через ту же Д., в которую они вошли.

В Рождественский сочельник Д. приоткрывали или хотя бы оставляли незапертой, чтобы души умерших могли прийти на ужин (хотя известны и противоположные предписания — запирать Д. в это время во избежание проникновения в дом злых духов). В зап. Сербии (Драгачево), когда надвигалась градовая туча, в пустом заброшенном доме открывали все Д. и окна, чтобы туча и град «вошли туда». В верованиях и фольклоре открытые Д. нередко символизируют несчастье или опасность (ср. «пришла беда — отворяй ворота»). Считается, что увидеть во сне, как открывается дверь дома, — не к добру.

Особенно строгие регламентации на этот счет содержит ритуал свадьбы. В зап. Сербии (Чачак) девушке, когда она выходит замуж, не положено закрывать Д. родительского дома, если у нее есть незамужние сестры, чтобы они могли выйти замуж. У сербов же, когда сваты входят в дом невесты, они стараются затворить дверь спиной, и тогда девушка будет «затворена» и примет предложение (в обычной ситуации закрывать дверь таким способом запрещено).

В родинном обряде открывание Д., окон, шкафов и т. п. используется как магическое средство для облегчения родов. При входе в дом роженицы повитуха приговаривает: «Отпирайте, отпирайте! Отперли, отперли! Запрягайте, запрягайте! Поезжайте, поезжайте! Поехали, поехали! Едут, едут!» (Заб.РН:421). Женщина, которая не хотела больше иметь детей, после родов закрывала Д. дома ногами своего новорожденного ребенка (серб.). У русских в Нижегородской губ., когда роды происходят в семье, где часто умирали дети, «выбивают в избе косяки с дверью; женка рождает в сенях, а бабка, взяв младенца, подает его в избу, стоя задом к двери, которого в избу также принимают, стоя к двери задом» (Зел.ОРАГО 2:751).



Дверь дома с изображением апотропейных знаков — меловых крестов (с. Осовая Малоритского р-на Брестской обл. 1977 г.). Фото О. А. Терновской

Объектом охранительной магии могла выступать как Д. в целом, так и ее части: прежде всего порог, затем косяки, притолока, ручка, дверные петли, замочная скважина. Особое внимание уделялось внешней стороне Д.: для защиты дома от нечистой силы на Д. со стороны улицы втыкали предметы-обереги (ножи, вилы, обломки серпов и кос) или рисовали охранительные знаки. У юж. славян как отгонное средство против вампира часто использовались ветки колючих кустарников либо на Д. укрепляли решето. Русские крестьяне с той же целью прибивали к косяку или к порогу найденную конскую подкову. У поляков принято было на весь период от родов до окончания шести недель держать воткнутый в Д. нож как оберег роженицы и новорожденного. Для защиты дома от вредоносных сил использовались и вербальные обереги: «Будьте благословенны все дырочки, щелочки, окна и двери» (ВС:176).

В праздники весенне-летнего цикла Д. и окна дома и всех хозяйственных построек были главными объектами украшения растениями-оберегами: венками, букетами, «пальмами», которые затыкали в щели, под крышу, в окна, привязывали к ручке входных дверей, прибивали над дверной перекладиной и т. п.

В роли апотропея выступали и христианские символы: в Рождество освященным мелом на Д. дома и всех хозяйственных построек чертили кресты или выжигали знак креста особой («пасхальной», «громничной») свечой. Иногда кресты рисовали на внешней стороне Д. смолой, дегтем, углем или тестом, предназначенным для пасхального хлеба. Оберегом считалась и заткнутая в дверную щель или укрепленная на дверной ручке свеча. На Вологодчине верили, что усмирить домового могут «христовские свечки», воткнутые во все дверные косяки и проходы.

Изнутри дома предметы-обереги размещались в Д. или возле них: на ночь рядом с Д. выставляли перевернутую вверх прутьями метлу, ухват; клали топор, нож и др. острые металлические предметы; Д. и окна закрещивали и «зааминивали». Особая выделенность Д. и окон в магии защиты жилища может быть отмечена в следующем русском поверье: чтобы предохранить дом от молнии и пожара, надо обмыть косяки и рамы молоком (Макс.ННКС:219).

Д. часто выступала и объектом очистительных ритуалов. По прошествии праздников или опасных календарных периодов, в случае массовых болезней, а также в заключение свадьбы Д. обмывали, окуривали, кропили св. водой. У русских в Васильев день совершали обычай «смывания лихоманок»: знахарки ходили по домам со специально приготовленной водой (в которую подмешивали золу из семи печей, четверговую соль) и обмывали ею притолоки (верхнюю перекладину Д.), — после чего дом, как считалось, на весь год был защищен от вторжения лихорадки (Сах.СРН 2/7:4). В Болгарии в конце свадьбы молодая приносила в дом воду и обливала ею столбы ворот, Д. дома и углы. У капанцев (Болгария) обрядовое обливание Д. в Иванов день совершали в тех домах, где жили молодожены, вступившие в брак в течение года. Через разложенные в Д. железные предметы и горящие угли проходили женщины, приглашенные на празднование родин (БМ:66).

Почтительное отношение к Д. проявляется в известном у болгар запрете сжигать и вообще уничтожать старую непригодную Д. Особые способы обращения с Д. отмечаются в ю.-слав. свадьбе при входе молодой в дом жениха: у сербов (Титово Ужице) новобрачная должна была при входе поцеловать Д. либо правый дверной косяк; у болгар же в подобной ситуации молодая мазала медом и маслом сначала Д., а затем порог дома и очаг. У юж. славян кровью жертвенных животных принято было обливать порог и Д. дома. (см. Кровь, Жертва).

В обычае ритуальных бесчинств Д. дома (как и ворота) являлось излюбленным объектом «деструктивных действий»: ее подпирали телегой, камнями, дровами, привязывали к Д. полено, трещотку; мазали Д. грязью, дегтем и т. п. У сербов-граничар во время брачной ночи молодоженов участники свадьбы разбирали телеги, сани, кладки дров, приносили все это к Д. помещения, где спали новобрачные, и нагромождали целые баррикады, которые обычно разбирали на рассвете, чтобы выпустить молодых (Бег.ЖСГ:139).

К ритуальным бесчинствам примыкает и обрядовое битье о Д. глиняной посуды (пустой или с каким-нибудь содержимым), из-

вестное в польской традиции (см. Битье посуды, Жур). В предпасхальных и средопостных обрядах молодежь в ночное время с грохотом разбивала о Д. чужих домов старые горшки, наполненные *«журом»* (постной похлебкой) либо пеплом, а иногда и нечистотами. Мотивы отпугивания злых сил ритуальным шумом можно отметить в сходных свадебных обычаях, когда считалось необходимым бить горшки и другую посуду о Д. дома, где готовились к свадьбе, с той целью, чтобы «у молодых все бы ладилось». У лужицких сербов при входе молодой в дом жениха было принято бросать в Д. глиняный горшок и лишь затем новобрачную вводили в дом.

Дверь как обрядовый локус. К месту входа и выхода из жилища приурочено большое число ритуальных действий, связанных главным образом с социальными контактами и защитой «своего» пространства от внешней опасности. В Д. (у порога) хозяева встречают соседей, гостей, обрядовых посетителей. Провожают гостей тоже до Д. или ворот, за порог или за ворота (см. Гость). У всех славян в свадебном обряде перед Д. (или воротами) разыгрывается сцена «выкупа дверей». В Болгарии (Странджа) для этих целей назначалось особое лицо, которое преграждало путь всем участникам свадьбы, говоря: «Вратата е малка» [Дверь слишком мала]; получив обещание что-нибудь подарить, оно позволяло входящим сделать очередной шаг *к* Д. (Странджа:287). В Д. обычно происходит передача окрещенного младенца матери. В погребальном обряде при выносе гроба через Д. применяются различные способы защиты дома. Так, у белорусов Мозырского у. две женщины становились по разные стороны Д. (одна в сенях, другая у печи) и в момент выноса гроба из комнаты стоящая в сенях передавала через гроб в комнату хлеб и соль, что должно было означать: «покойник из хаты, а хлеб-соль в хату» (Шейн МИБЯ 1/2:540). В поминальных обрядах, приглашая к столу души умерших родственников, хозяин обращается к ним, стоя в Д. или возле них (см. Приглашение ритуальное).

Отношение к Д. как сакральному локусу особенно характерно для рождественской обрядности (что связано с ключевой для нее семантикой «входа») и наиболее ярко выражено в ю.-слав. традиции в ритуалах внесения в дом бадняка, соломы, а также встречи полазника, приглашения «Божича» на рождественский ужин и др. и сопровождающих их магических диалогах, которые произносятся в Д. или по обе стороны закрытой Д. По серб. обычаю, перед рождественским ужином хозяин, внося в дом солому, стучал в Д. и, стоя в Д., поздравлял домочадцев с праздником. К Д. дома подводят вола или другое животное-«полазника» (см. Полазник) и в Д. кормят или осыпают его житом, надевают ему калач на рог и т. п. Пастухи раскладывают в Д. хлева или загона свой пояс и прогоняют через него скот.

Дверь в лечебной магии. В дверном проеме клали больного, заговаривая болезнь, перешагивали через него, «обметали» веником или били им, обливали наговорной водой и т. п. Через открытую Д. вели магический диалог, направленный на избавление от недугов. Для лечения детского испуга ребенка ставили в дверном проеме и на высоте его роста просверливали в притолоке дырку, куда закладывали срезанные у ребенка волоски и ногти; забивали дырку осиновым колком в уверенности, что как только дитя перерастет эту отметину, — испуг пройдет. Пытаясь избавить младенца от ночного плача, заговаривающий открывал и закрывал Д., чтобы они громко скрипели, и говорил: «Скрип-скрип, возьми Ванин крик!» (Манс.ОРЭА 2:15). На дверные петли лили молоко «испорченной» коровы, считая, что тем самым наносят вред виновнице порчи. Орловские крестьяне, если в хозяйстве не велись телята, проносили новорожденного теленка через Д. «около дверной пятки» (Зел.ОРАГО 2:958). При лечении покусанного бешеной собакой животного срезали с него клок шерсти и затыкали в дверные петли в уверенности, что при открывании и закрывании Д. «яд» будет вытекать из раны. Чтобы «снять уроки» с пострадавшего, знахарка выливала наговорную воду «под пяту дверей», чтобы «лыхо так крутылось, як крутятся двери» (укр. харьк., СХИФО 1889:54–55). С другой стороны, для того чтобы получить особенно целебное питье против порчи, проливали воду (из сосуда в сосуд) сквозь ручку Д. и давали пить больному (с.-рус.). У сербов (Титово Ужице) таким же образом проливали воду сквозь дверной засов и поили ребенка, если он долго не мог научиться говорить.

В гаданиях и приметах символика Д. связана прежде всего с идеей «выхода» из дома — как замужества и как смерти. Согласно рус. поверью, если незакрытые глаза покойника обращены к входной Д., то в доме будет еще умерший. По направлению дыма от погашенной свечи пытались угадать будущее: тянущийся в сторону Д. дымок предвещал смерть или замужество. Загадывая о свадьбе, девушки, стоя спиной к Д., перебрасывали через голову башмаки или другие предметы и по их положению по отношению ко входу судили о возможном замужестве; измеряли (ботинком или поясом) пол от «красного угла» до Д., — если предмет упирался в дверь, то это сулило свадьбу. Словацкие девушки (р-н Верх. Спиша) приносили во рту воду из ручья, выпускали ее на дверные петли и по скрипу Д. старались угадать характер будущего мужа (SN 1972/3:492).

Поскольку Д. изнутри дома символизировала уход из «своего» пространства, то при уборке нормальным считалось мести сор от дальней стены и углов к Д.; нарушалась эта норма лишь в особых случаях: от порога к центру дома мели в период святок, или если в доме был покойник, или в течение трех дней после выгона овец на пастбище, чтобы они благополучно вернулись обратно.

Лит.: Байб.ЖОВС:134–145; Зел.ИТ 1:107, 109-112,114.216-217; Зел.ВЭ:391; **Зел.ОРАГО 1:314; 2:751: 3:1160; ПО:120;** СХИФО 1889/3: 54-55; **Крачк.БЗРС:178;** ППГ:122; ЖС 1996/4:40–41; KLW:146; Bystr.SOR:119; Кап.: 209; БМ:66–67; Милошевич-Бревинац М. Обичај скидања кућних врата пред изношење мртваца у Студеници // ГЕИ 1952/1/1—2:512-514.

Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

ДВОЕДУШНИКИ - в з.-укр. и пол. традиции люди, рожденные с двумя душами: человеческой и демонической (или двумя сердцами) и поэтому обладающие демоническими свойствами. Из Д. происходят вампир, змора, волколак, босорканя (см. Ведьма), человек со «злым» глазом (карпат.), у поляков — topielnik (см. Водяной), а также персонажи, управляющие градовыми тучами и ливнями.

Основной мотив, сближающий всех Д., — способность второй души покидать спящее тело и вести самостоятельное существование обычно для того, чтобы приносить вред людям: отнимать у людей здоровье или жизнь, если это *вампир* (пол.) и аналогичные ему з.-укр. персонажи: босоркун, опырь, *ночник;* душить спящих людей, если это *zmora* (пол.); отнимать молоко у чужих коров и портить людей, если это *босорканя* (карпат.); оборачиваться волком и нападать на людей, если это *волколак* (карпатоукр., пол.).

К Д. причисляются люди, способные управлять градовыми тучами и ливнями, а также умеющие контролировать урожайность и плодородие следующего года. На укр. Карпатах они называются *чорнокнижниками* (см. Духи атмосферные). Сила и необычные свойства, которыми обладают чернокнижники благодаря наличию второй души, дает им возможность отводить град и ливни от полей своего села и вести тучи в нужном направлении. Души закарпатских ведьм-двоедушниц, пока их тела спят, слетаются в полночь к водоемам и дерутся друг с другом хлебными лопатами. Ведьмы, побежденные в таких битвах, умирают.

Душа Д. ходит по свету в своем человеческом облике или оборачивается собакой, кошкой, конем, змеей, мышью, летучей мышью и др. животными, а также предметами: колесом, кочергой, вальком (з.-укр.). Гуцулы полагают, что душа ведьмы летает в виде светящегося шара, который можно поймать мужскими исподними штанами.

В то время, как вторая душа блуждает по свету, Д. крепко спит и разбудить его, пока она не вернется назад в тело, невозможно (ср. Обмирание). Обычно душа покидает и возвращается в тело через рот в виде мухи, мыши и т. п. Если изменить местоположение спящего Д. (например, повернуть его головой на то место, где были ноги), душа не сможет вернуться, и Д. умрет, если тело не повернуть обратно. Обычно считается, что Д. ничего не помнит из того, что происходит с ним во время сна, и днем его поведение ничем не отличается от поведения обычных людей. Как правило, вторая душа Д. блуждает по ночам (з.-укр., пол.), иногда от полночи до трех часов утра (пол.), а под утро возвращается, но души чернокнижников покидают тело всякий раз

перед приближением тучи и возвращаются назад после ее ухода (карпат.). Полагают также, что потребность второй души покидать тело и вредить людям не зависит от личной воли Д., что это происходит, когда наступает определенный момент, тогда Д. вынужден это делать, иначе он умрет.

Причину рождения Д. чаще всего объясняют неправильным поведением его родителей: Д. становятся люди, зачатые женщиной во время месячных (карпатоукр.); рожденные женщиной, которая во время беременности посмотрела на *священника*, несущего чашу во время «великого выхода» (*галицк.*); если мать, отняв ребенка от груди, второй раз начинала кормить его грудью (пол.). Если в семье подряд рождаются девочки, то седьмая становится Д. (пол.). Считают также, что двоедушничество определяется судьбой, рождением под определенной звездой, что ни сам Д., ни его родители в этом не виноваты (карпатоукр.). Если человеку, рожденному с двумя душами, при крещении дали только одно имя, он начинает вредить людям (пол.).

Узнать Д. можно по признакам, отличающих его от обычных людей: Д. рождаются с зубами (*пол., з.-укр.*), разговаривают сами с собой (пол., з.-укр.), у них красная шея (пол.), на голове два вихра или два завитка волос на макушке (пол.), хвост (закарпат.), они — лунатики, гуляющие во сне по крышам (пол.). На укр. Карпатах двоедушникам приписывают гомосексуальные наклонности или способность менять свой пол — такие люди месяц пребывают в качестве мужчины, месяц — в качестве женщины.

После смерти Д. его вторая душа не умирает, второе сердце не истлевает, а продолжает жить (*з.-укр., пол.*), поэтому одна половина тела Д. живая, другая мертвая, одна половина лица румяная, другая — синяя (карпат.). Умерев, Д. становится вампиром, бродит по ночам и пьет кровь у людей и скота (з.-укр., пол.). От выпитой крови оставшаяся в живых нечистая душа Д. набирает силу и материализуется (закарпат.). Умерший Д. является причиной сильных бурь, ливней, града (карпат., пол.), иногда считают, что после смерти Д. становится атмосферным демоном *ветреником,* который способен забирать воду, задерживать дожди, превращать их в бури и отправлять их на поля (закарпат.). Умерший Д. встает ночью из гроба и оглядывает все вокруг — от этого вода затопляет все пространство, которого достиг его взгляд (пол.). Утонувший Д. становится *topielcem* и топит других людей (пол.). Вредоносными являются и гвозди из гроба Д. — если три таких гвоздя забить в каком-нибудь месте дороги, это повлечет за собой большие несчастья для проезжающих (карпат.).

Чтобы умерший Д. не вредил после смерти и не стал вампиром, его хоронят с предосторожностями: в гроб ему кладут различные предметы, чтобы его нечистая душа могла с ними играть, а также мак, чтобы он, собирая его, был занят (з.-укр.); гроб с Д. трижды обносят вокруг стола справа налево и ставят под матицей; на кладбище его несут не по дороге, а по обочине; хоронят на краю кладбища (закарпат.). Если Д. вредит после смерти, могилу разрывают, отрубают ему голову, переворачивают тело ногами туда, где была голова, или оборачивают лицом к земле, сердце пробивают липовым, осиновым или боярышниковым колом (карпат., пол.). Если подозревают, что Д. «забирает воду» и является причиной засухи, на его могилу льют воду, чтобы он напился досыта (закарпат.). Если ведьма-двоедушница после смерти вредит людям, то чтобы убить вторую душу ведьмы, вырывают из ее могилы крест и в отверстие, оставленное в земле от креста, стреляют из ружья, заряженного освященной пшеницей и гвоздем из подковы коня, рожденного от впервые ожеребившейся кобылы (закарпат.).

В других славянских традициях представления о двоедушничестве не сформированы, однако существуют поверья о возможности души временно покидать тело и возвращаться в него. В Полесье этот мотив связывается с ведьмой, волколаком, а также с обычным человеком, у которого душа во время сна вылетает изо рта в виде мухи, а перед пробуждением возвращается обратно (ПЭС:69–70). В районах центральной Украины считают, что упыри прячут свою душу под камень — пока душа снова не войдет в тело, упырь не сможет умереть (харьков.). У юж. славян нет прямых свидетельств о Д., но известны типологически сходные сюжеты о персонажах с демонической душой, которая способна покидать спя-

щее тело и вести самостоятельное существование (см. **Духи** атмосферные, Здухач, Змей летающий). У вост. славян известны поверья о двужильной лошади, имеющей вампирические свойства отнимать жизнь у других домашних животных: появление такой лошади в хозяйстве влечет за собой гибель других домашних животных (Журав. ДС:26,59).

Лит.: ЕЗ 1898/5:182,187; КА; Потуш.1:33–44; 3:361; 4:21-22,31-32,61-62,69-71,136-138; 6:4; Санн.КД:13; Тол.ЗСЯ 5:117; Явор. ГРС:261; Bar.KUW:57; Bieg.MD:99,125; Kolb. DW 7:75; Kot.PU:181; Pei.PDL:155,158,164, 166-168.

Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова

ДВОР — огороженное место вокруг дома, включающее хозяйственные постройки и осмысляемое как часть жилого, освоенного пространства (ср. слав. **dvor* в значениях 'дом', 'изба', 'семья вместе со своим домом'). Вместе с тем, Д. примыкает к чужому, внешнему миру, а потому может быть опасным для домочадцев, особенно в определенное время суток и некоторые календарные периоды и дни.

Если для дома границами служат стены, то для Д. — изгородь, забор, плетень, тын. Наличие ограды или хотя бы условного обозначения границы делает Д. местом, защищающим жилое пространство от вредоносных внешних сил, и объектом разнообразных охранительных ритуалов. Чтобы защитить Д. от злых сил, болгары, например, обязательно сажают там вяз, поскольку считается, что в этом случае во Д. «не входит никакое зло, никакая болезнь, а сам дом — никогда не опустеет» (Марин.ИП 1: 86). Запрещалось, однако, сажать во Д. лавровое дерево; если же оно вырастало там самопроизвольно, это считалось благоприятным знаком. В черниговском Полесье со Д. выкидывали попавший туда *голый* кол (сук без коры), чтобы хозяйство не осталось «голым», «пустым», а на Ивана Купалу забивали во дворе «кол с корою» и насаживали на него коровий череп, «шоб ураж*а*й, дуор бага*т*ый буў» (ПА). Для защиты Д., как и дома, от злых сил, сглаза, порчи и т. п. предпринимались различные магические действия. У всех славян распространен обычай в дни календарных праздников окроплять святой водой дом, все хозяйственные постройки и углы Д. Чтобы защитить Д. от «гадов» и насекомых, следовало обежать вокруг Д. со звонком в руке или подмести его до захода солнца новой (не использовавшейся ранее) метлой (словац.), окадить дымом и посыпать пеплом от костра, в котором собран мусор со всего Д. (серб. Хомолье). Охраняя амбар и гумно от ведьмы, стремящейся «переманить» к себе урожай, болгары рассыпали во Д. просо. Поляки Хелмского воев. сыпали вдоль ограды освященную соль, чтобы обезопасить Д. от злых сил. С целью защиты скота от сглаза русские крестьяне вывешивали на скотном дворе целую связку старых лаптей, отвлекая таким образом внимание опасного человека от животных.

Целый ряд поверий и магических действий связан с представлением о том, что все предметы, находящиеся во Д. или случайно туда попавшие, принадлежат «дому», «хозяйству», поэтому вынос их со двора ведет к нанесению вреда, ущерба благополучию дома и всего хозяйства. С этими поверьями связаны многочисленные запреты отдавать, выносить, передавать что-либо со двора во время важных для хозяйства событий, например, при отеле коровы, перед первым выгоном скота в поле, и особенно — во время продажи скота (см. Давать взаймы). Русские крестьяне, передавая скот покупателю, следили за тем, чтобы к копытам животного не прилипла грязь, навоз, солома, щепки со двора и чтобы покупатель не прихватил чего-либо подобного с собой. Считалось, что таким образом успех в разведении скота переносится с одного двора на другой. Ср. магическое предписание собрать щепки (солому или другие предметы) «с девяти дворов», чтобы, используя их, вылечить свой скот (рус., полес., морав.). С аналогичными представлениями связаны некоторые погребальные ритуалы. Так, вещи умершего хозяина дома закапывают во дворе, тут же выливают воду после того, как обмоют покойника, гроб с усопшим оставляют на время во дворе, иначе покойник «унесет с собой» достаток и благополучие дома (рус., словац., болг. Пирин край).

В пределах Д. совершаются многие обряды, способствующие благополучию

дома и хозяйства: колядование (о.-слав.), дожинки (з.-слав.). В юж. Сербии ради процветания хозяйства колядующие танцуют вокруг каравая, кудели и куска сухого мяса, положенных в середине Д., изображают борьбу с невидимыми злыми силами, выгоняя их из всех строений и углов дома. В пол. Поморье на дожинки к дому пана приносили последний сжатый сноп и девять раз возили его по двору. Во Д. исполняются магические действия, благоприятствующие разведению скота и домашней птицы. У зап. славян известен святочный обычай сметать к стене мусор со двора, чтобы не разбегались куры, а у юж. славян с той же целью на Рождество кормят домашнюю птицу во Д., окружив веревкой, цепью; рассыпают зерно в доме или во Д., заставляя детей собирать его с квохтаньем и кудахтаньем, чтобы было много цыплят.

У русских во Д. совершались ритуалы задабривания домового, *дворового.* По в.-слав. поверьям, от дворового зависело благополучие скота и домашней птицы; выбор животных при купле-продаже связывали с предполагаемым «вкусом» дворового. В Костром. кр., чтобы защитить от него купленую скотину, брали хлеб с солью и шли на Д., где, кланяясь, приговаривали: «Батюшка, домовой, настоятель дорогой, люби нашу скотину» (Журав.ДС:153). Ср. рус. диалектные фразеологизмы, относящиеся к разведению скота: ко *двору, по двору,* что значит ~ скот хорошо ведется в хозяйстве, и *не ко двору, не по двору,* т. е. 'скот не ведется, болеет, дохнет' (Журав.ДС:82–84). См. Вестись, **плодиться.**

Многие обряды должны исполняться непременно в центре, в середине Д. На свадьбе посреди Д. разжигали костер (в.-слав.), при встрече молодых там ставили квашню и обводили вокруг нее молодых (укр.). Болгары в центр Д. выкидывали утром на Рождество угли из очага, чтобы обеспечить прибыль в хозяйстве на весь следующий год. Жители Владимира в день первого выгона скота вбивали посреди Д. осиновый кол, чтобы защитить скот от несчастий и болезней во время выпаса.

Восприятие Д. как «не своего», чужого пространства связано с представлением о том, что вне стен дома, в том числе и во Д., человеку угрожают опасные духи-демоны, души умерших, проходящие мимо люди с «дурным» глазом и т. д. По верованиям жителей пол. Поморья, души умерших начинают бродить после захода солнца, поэтому вечером нельзя выливать на Д. воду, особенно в поминальные дни, иначе можно облить кружащих там духов. Кашубы после захода солнца не берут воду из колодца, не выливают во Д. грязной воды, не выбрасывают мусор, не спускают псов, не стоят под крышей у водостока во время дождя. По укр.-карп. поверьям, нельзя спать во Д. на *Розыгры,* т. е. в понедельник после Русальной недели, потому что в это время живущие в лесу духи кружат около хат и могут утащить в лес спящего во дворе человека. Пеленки, случайно оставленные во Д. после захода солнца, уже не используются (болг., бел.). Колдуны и знахари во Д. оставляли или закапывали различные предметы с целью нанесения порчи хозяевам, например, *koltun,* вызывающий болезни и другие несчастья (варм.-маэур.)

Считается, что во Д. есть несколько особенно «плохих» мест: это место под стрехой; водосток; место, куда сливают помои; мусорная куча. По болг. поверьям, человек, прошедший по этим местам или наступивший туда ночью, заболеет, подвергнется действию злых сил, порче. Лечат подобные болезни в других частях Д.: около свинарника и рядом с кладкой дров. Д. мог стать и местом погребения «заложных покойников»: в Полесье висельников, утопленников иногда хоронили во Д. под сараем, под хлевом (ПА); болгары около плетня во Д. хоронили некрещеных детей (Свиштовско). В этих случаях старались выбирать такие места во Д., где не ходят люди.

В ряде ритуалов и обычаев Д. выступает в роли медиатора, как некое «среднее» пространство, в котором стирается преграда между «своим» и «чужим» миром. Подобное восприятие Д. находит отражение, например, в обычае приглашения диких зверей, мифических существ и персонифицированных природных явлений на рождественский ужин: столик с едой, каравай, молоко и другую пищу выносили для них во Д. В ряде серб. и болг. регионах **«полазником»** мог стать любой из домочадцев, вышедший утром на Рождество первым во Д. и затем возвратившийся в дом. В ю.-рус. областях во Д. совершался обычай, называемый «греть **покойников»**: на святки по-

среди Д. жгли огромные костры, полагая, что согревают души родителей, скитающиеся в это время вокруг своих домов. В полесских селах на Русальной неделе матери умерших девочек и девушек выносили для них во Д. одежду, ожидая появления покойных дочерей-русалок: если одежда оставалась нетронутой, то считалось, что они не пришли на встречу (ПА).

Лит.: Байб.ЖОВС:106,108; Ив.Топ.СЯМС: 168-169; Журав.ДС:82–84,153; Зел.ВЭ:89; Зел.ИТ:164-167; СРНГ 7:294-299,300-302; Вак.ЕБ:472,500–501,504,510; Марин.ИП 1:86, 90; Пир.415,440; Плов.:226,248,253,264,265; СбНУ 1914/28:112; Тор.ЖОАМ:332–334; Нед. ГОС:159-160,257; Фил.СК:393,413; Stelm. ROP:193,235,240,603; Sychta SK 1:206-207; Szyf.ZOW:137,162; ČL 1892/2:52,603, 1905/ 15:135; Horň.:287,299; Horv.RZL:61.

А. А. Плотникова

ДВОРОВОЙ - см. Домовой, Двор.

ДЕВИЧНИК – см. Канун свадьбы.

ДЕВОЧКА — лицо женского пола до наступления совершеннолетия. В слав. традиции рождение Д. — носительницы женского начала, женской судьбы оценивалось негативно: в будущем ей суждено покинуть дом и унести с собой часть достатка, поэтому ее называют «убыточно животно» (Поморье). Как говорят пословицы, серб. «Кого Бог хочет проклясть, он дает тому Д.» [Кога Бог хоће да прокуне, даје му женску децу], «Д. — чужое имя» [Женске дете — туђе име], «Лучше сын из праха, чем девочка из золота» [Боље син од кала него девојка од злата], болг. «Девочка смотрит на чужой дом» [Момичето гледа за друга къща], «Девочка выносит, а мальчик приносит» [Момичето износи, а момчето уноси], бел. «дочки оставляюць матку без сорочки», рус. краснодар. «родилась девка — на радость соседке». Гуцулы говорят, «як хлопиц уродит сі, то вугла сьмиют сі, раги, шо то хлопиц, шо не будут гнити, шо хлопец поправит, а як гиука, то вугла плачут, бо гіучьи ни поправит» [когда родится мальчик, то углы (дома) смеются, потому что не будут гнить, мальчик их починит, а если девочка, то углы плачут, так как девочка их не починит], а боснийцы даже утверждают: «лучше родить мертвого сына, чем живую дочь». Рождение одних девочек в семье считают результатом вредоносной магии. Поэтому уже на свадьбе избегают звать в посаженые отцы человека, у которого рождались только девочки (о. Хвар); программируя будущее молодой пары, невесте желают: полес. «От я стелю тебе постель, чтобы были мальчики, потому што мальчики лучше, а девочки — это черепки» (ПА). В постель подкладывают «мужские» или «женские» предметы, тем самым символически способствуя рождению ребенка того или другого пола. Среди «женских» атрибутов чаще всего встречаются платок, спица, гребень, серп или трепалка. При беременной нельзя упоминать о кукушке или сове, так как мальчик, которого она носит в утробе, может превратиться в девочку (о. Хвар).

Контакт с такого рода предметами происходит в первые минуты жизни ребенка. При отрезании пуповины родители или повитуха прикладывают к новорожденному орудия и инструменты труда с тем, чтобы символически приобщить его к будущим занятиям. Прялка, гребень, веретено, челнок, холст, иголка, ножницы указывают на ткацкое дело, шитье, рубель — на стирку. Или же стараются отрезать пуповину так, чтобы она упала на женскую работу (шитье, прядку, вязанье) (в.-слав.). Отрезанную пуповину Д. прячут в отверстия в стене, куда обычно вставляют кросна (гомел., ПА). Повитуха еще во время родов, в своих молитвах рисует будущие занятия ребенка: «Шла Ева через морэ, залатыми ключами отмукала, две душэчки на этой свет узволяла. Кали девачка, дак чэшыся, грэбыся, на этый свет явися. А кали мальчик — сечыся, рубайся, на этый свет яўляйся» (гомел., ПА), новорожденной девочке она желает стать доброй пряхой: «щоб уже ты мички микало хорошо» (черниг., ПА). Те же пожелания произносились на родинах: «чтобы была хороша вышивальница, тонко пряла, часто ткала, рукодельничала» (смоленск., Наум.ЭД:66).

Уже в первые минуты жизни младенца с ним обращаются в соответствии с матримониальной стратегией. Плаценты Д. и маль-

чика закапывают в разных местах дома: в девочкину кладут иголку и нитку и зарывают под порогом, чтобы она вышла замуж и покинула дом, или под печью, чтобы была хорошей кухаркой, мальчикову — в центре дома (полес.). Пуповину Д. не хранят, чтобы она не стала «везана за породицу», т. е. не осталась в девках (серб.).

При первом купании Д. в воду добавляют любисток, чтобы «любили хлопцы» (чещ., укр.), ромашку — чтобы была румяна, калину — чтобы была красной, ветку вишни (укр.), мед — чтобы была красива и хорошо пахла (чеш., Покутье), пуговицу (волгоград.).

Символическая «половая идентификация» происходит и во время крещения. На крестильную подушку Д. кладут наперсток и иглу (Скерневицке). Д. передают крестной через прялку (курск.) или гребень (укр.). Девочку не крестят перед алтарем, так как на ней уже лежит первородный грех; считают, что поп мажет разным миром мальчиков и девочек (гомел., укр., пол.). Если поп ошибется, у Д. вырастут усы, а мальчик, напротив, останется безбородым (гомел.). В Болеваце мать, ожидая дома ребенка, выполняет те женские работы, которыми должна овладеть ее дочь.

По возвращении из церкви Д. кладут на ткацкий станок, чтобы она умела прясть (Косово), или на загнет (полес.), перед тем как положить в колыбель. В Розвадове (Польша) крестная мать по возвращении из церкви приносила кудель, иглу и нитки и принималась за работу. На Руси в средние века в колыбель девочке клали прялку. По окончании крестин кума выбегала из дома и хваталась за «женский» предмет — ведро, коромысло и т. п. (смолен.). Женские или мужские предметы давали детям в первые **именины.**

Термин *девочка* начинает применяться к ребенку не с самого рождения, а позднее: с 3 до 7 (10) лет: *девојче*, диал. *чора, чорче* (Косово), *цурица, кевица* (Босния), *момичка* (Гевгелия), *девојчурак* (Фрушка гора), *мальчица* (Герцеговина); с 6—8 — в белорусском (*блазновка, блазнотка*); с 7—8 в рус. диалектах (воронеж. *кутырка*, олонец. *ярица*, архангел. важенка). Термины также отсылают и к тем трудовым функциям, которые доверялись Д., прежде всего нянчению детей: рус. *пестунья, смотрея* (олонец.), *нянька* (сибир.).

Серия обрядов инициационного типа продолжает формирование Д.: у гуцулов обряд первой стрижки, который устраивают, когда Д. минет 5—6 лет, сопровождается пожеланиями хороших женихов. С этого момента Д. впервые обряжают в соответствующую ее полу одежду. Чем больше Д. сопротивляется при первом надевании юбки, тем дольше она проживет на свете. Первую «настоящую» одежду нельзя выбрасывать. Взросление отмечается и появлением первых украшений: в 10 лет девочке прокалывают уши и вдевают серьги (бел.). У сербов первые бусы надевают девочке в день св. Георгия (Оток).

Торжественно обставлялось и начало трудовой деятельности Д.: первый предмет, изготовленный ею (нить, пряжа), надо либо сжечь и заставить Д. съесть золу, чтобы работа у Д. «в руках горела»; либо пустить по воде, чтобы болг. «върви като по вода» («текла как по воде») (в.-слав., болг.); либо бережно смотать в клубок, чтобы Д. не «моталась», либо пустить в основу, «чтобы Д, не сновалась по свету» (полес.). Когда Д. начинает **вязать,** ей кладут на пальцы саламандру, чтобы **вязала** красивые пестрые носки. Первую сладкую булку, замешенную Д., раздают по трем домам, «чтобы хлеб всегда удавался» (Пнринский кр.).

У католиков существенным этапом в жизни Д. становится конфирмация и первое причастие, приуроченные к первому воскресенью после Пасхи. Д. в девичьем венке с этого дня считается полноправном членом религиозной общины, в качестве «Д. девы Марии» (*марийна мумичта*) *в* воскресенье и **праздники** она носит статую девы Марии и поет «песни Марии» (болгары-католики Баната).

Д. повсеместно участвует в тех обрядах, где необходима ритуальная чистота: напр., в обрядах **«Еньова буля»,** вызывания дождя (см. Герман, Пеперуда), и т. п.

Лит.: Байбурин А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991; Наум.ЭД; МУРЕ 1912/15:96; Гавр. КЯДК:74; Треб.ПДСК:204—230; СЕЗб 1975/87:17; Пир.:387; Тел6.ББВ:218; Марин.ИП 2: 322; Bieg.MD:137.

Г. И. Кабакова

ДЕВСТВЕННОСТЬ — в народных представлениях главное качество девушки, которое ассоциируется в первую очередь с понятиями «чистоты», «хрупкости», ср. хорв. поговорки: «Девушка — это стеклянный сосуд» [Djevojka je cklena čaša], «Стыд — наилучшее украшение девушки» [Stid je najlepše ruho devojačko], «Стыд — зеркало девичьего достоинства» [Stid je ogledalo dobrote djevojačke]. Каждая девушка обязана блюсти свою честь (ср. болг. «чува свой образ и свое поштене»). Если обозначения целомудренной девушки подчеркивают ее честь, «доброкачественность» (рус. *хорошая, честная, невинная,* с.-рус. *безвинная,* укр. *учтива,* с.-х. *часна,* болг. *арна, чесна, читава, убава*), «целостность» (рус. *непочатая, целка,* укр. *нерушеная*), то в названиях девушки, утратившей Д. (с.-рус. *балованная,* укр. *нехороша, негарна, несправедлива, прогуляна,* болг. *лоша,* серб. *нечестна, непоштена*), подчеркивается нарушение целостности (рус. *целка ломаная,* перм. *нецельная,* оренбург. *неуцелевшая,* олонец. колотое *копыто,* яросл. порушена, *криночка снятая,* укр. *розворушена,* бел. *праклён,* серб. *разбијена*).

Известны некоторые запреты и превентивные меры, , направленные на то, чтобы девушки не «скурвились». Украинцы молились св. Касьяну о сохранении дочерей от соблазна, о чистоте и целомудрии (киев.). Поляки не разрешали жечь в печи старые метлы, словаки — надевать на девушку мужскую шапку. Нечестная девушка подвергалась разного рода наказаниям, особенно строгим у юж. славян: ее изгоняли из дома, не брали замуж (Черногория), по Грбальскому закону (1427) родные побивали девушку камнями, такому же наказанию подвергался и ее партнер. Такая девушка не имела права скакать через костер на Ивана Купалу, так как она тем самым осквернила бы его (киев.), собирать папоротник, так как папоротник «не дастся», не будет иметь никакой силы (русины). Полагали, что нечестная девушка приносит несчастье: если она первой войдет в дом на Рождество, в доме все пойдет трещинами, начиная со стен и до утвари, даже у обитателей дома «потрескаются все члены» (витебск.).

Для мужчины же, напротив, считается большой удалью лишить девушку невинности. Сербы Лесковацкого края говорят, что того, кто этого не сделал ни разу в жизни, на «том свете» будут насиловать дьяволы. Соблазнить девушку не считается грехом, так как она еще «ничья» (полес.). Неловкость девушки, не умеющей сохранить свою Д., становится темой в.-слав. заветных сказок (АТ 1542** Мать велит девушке беречь свою честь; портной берется зашить ее).

Основное испытание Д. происходит в рамках свадебного обряда, недаром одно из рус. диалектных обозначений свадьбы — *бесчестие.* В Полесье, чтобы доказать свою «честность», невеста садится или становится на дежу, на ней ей расплетают косы. Нецеломудренная невеста добровольно признает свой грех и обойдет дежу, в противном случае разного рода несчастья постигли бы ее семью и всю деревню: градобой, засуха, неурожай, мор и т. п. Чтобы защитить село от этих бед, в такую невесту бросали камнями, грязными лаптями. Точно так же она проходит испытание огнем: обжечься может лишь нечестная невеста (волын. Полесье). Болгары, чтобы узнать, девственна ли невеста, бросали через крышу дома палку, мешающую скоту сбросить ярмо: если палка задевала за что-нибудь, значит, невеста нечестна (Кюстендилский окр.), или ее заставляли толкнуть ногой горшок с водой: если он упадет и разобьется, значит девушка целомудренна (долина р. Места).

О нецеломудрии невесты судили и по некоторым косвенным признакам, например по упавшему перед алтарем венцу (Лухачовске Залеси). Отождествление венка (см. **Венок свадебный**) и Д. широко распространено у вост. и зап. славян. О «нечистой» девушке говорят, что она «загубыла венчык» (брянск.), «пролежала, продрала, протерла венок» (гуцулы), *utraciła wianek* (пол.). Такая невеста не имела права венчаться в венке, класть цветы на алтарь (Лодзь), или ей надевали венок из аспарагуса, а не миртовый (Бескиды).

Девичья честь (*девья красота, девичья краса*) олицетворялась на свадьбе в виде ленты (реже — украшения или цветка), которую невеста передавала своим подругам. Таким образом, честь не утрачивалась вместе с Д., а переходила по наследству к другим, для того, чтобы они вступили в брак и в свою очередь избавились от нее. См. Воля.

У всех славян был обычай демонстрировать сорочку, в которой молодая провела

первую брачную ночь. Если на ней были видны следы крови, ее раскладывали в доме, били на ней горшки и плясали. Пятно крови так и называется *девичество, девичник* (болг.) или *червець* (укр.), *червен* (болг.), рубаха — *целошной, калин(к)ой* (курск.), последний образ возникает и в других терминах: укр. «сломать, зробить калину» 'лишить невинности', «утратить калину» 'потерять невинность', рус. диал. калинка 'пирушка для родителей невесты' (Оренбург). Другие знаки, зачастую красного цвета, символически отмечают сохраненное до брака целомудрие (флаг, ленты, красные ягоды, в том числе калины, привязанные красной нитью к бутыли со спиртным, подслащенная водка). Свахи наполняли сорочку житом, клали в нее серебряную монету и преподносили в дар матери невесты (минск.). Ее могли подносить и на чашке с рожью или на крышке от дежи. В Сербии рубашку кладут в сито и обходят гостей, чтобы они бросали туда монеты. Знаки внимания дополняют хвалебными песнями в адрес молодой и ее семьи. У македонцев, например, в Гевгелии, объявляют о невинности выстрелами в воздух.

В противном случае участники свадьбы хулили невесту и ее родителей, предаваясь разного рода бесчинствам: били посуду, разламывали печь, крышу, мазали дегтем стены и т. д. (Впрочем те же бесчинства могли иметь и прямо противоположный смысл — прославление невесты). Во время застолья семья жениха проделывала отверстия в еде (блине, хлебе, пироге, яичнице), подавала напитки в худой посуде или в черепках. Угощали пирожками с точеным маком, пеплом, давали гостям вместо подслащенной теплой ракии холодную (болг., серб.). Невесте (и ее родителям, иногда брату) надевали хомут, обливали невесту водой, помоями, купали в реке, подкладывали ей в постель толкач, заставляли толочь воду, крупу, отправляли за водой с дырявым ведром; ее матери надевали на голову решето, хомут, подавали жареную курицу с яйцом. Невесту сажали задом наперед на осла и отправляли назад к родителям (Черногория, Македония, Болгария).

Чтобы грозящие дому беды перешли на животных или на растительность, невесту вели из дома в стойло, в лес и вслух объявляли о ее грехе. Свекровь танцевала босиком, приговаривая: «Каквото е лошото, в земята да иде!» [Чтобы все плохое ушло в землю], в Михайловградском окр. она обращалась к птицам, чтобы защитить дом и скот от напастей.

В наказание за нечестность невесты на мать надевали незапятнанную рубашку дочери и водили в таком виде по селу (гомел,). Или невесту саму выводили на публичное место в рубашке, испачканной испражнениями животных (ю.-рус.). Из рубашки делали чучело и привязывали к подолу морковку. В знак покаяния невесту заставляли три раза проползти на коленях вокруг церкви (правобережная Украина).

Рубашка, несущая следы дефлорации, становится символом готового к деторождению женского тела. В Тимоке и Пловдивском кр. свекровь стирает эту рубаху и выливает воду на фруктовое дерево, чтобы молодая была «плодовита». На Украине сожженная в печи рубаха (или ее ворот) может, наоборот, оставить женщину бесплодной. Невесте советуют утереться окровавленной простыней, чтобы «муж всегда желал» (русские Заонежья). Обвенчанная невеста, оставшаяся почему-либо девственной (*неприлежана*), как и умершая до свадьбы невеста, становится русалкой (Бургас).

Лит.: Толстая С. М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // СЭРТК: 192–206; Кистяковский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа // ЗРГО 1878/8:17—191; Шейн В:546,630,714.754; Куз.ДЗВ 1; 73–74; Зел.ОРАГО:174,616,691,1137; Масл. НОВО:43–44; ЖС 1905/1–2:162; ЭО 1891/8:133; 1901/48:120; Никиф.ППП:226; ПЭС: 56-57; Ястр.МЭН:116; Ђорђевић Т. Девојачка невиност у нашем народу // ГЕМБ 1928/3:14-19; ZNŽO 1971/45:680-681; Anth. 1904/1:2–3; Вак.БЕТБ:391; Доб.:285; Арх.ЕИМ №82:18; 879/II:31; 880/II:93; От Тимок до Искър. София, 1989:122; Пир.:405; ИМЮИБ 1977/3:157–158; БНЕ:126-127, 152; РММАЕ 1964/8:213–214; Lud 1897/3: 23–24; Václ.LZ:373.

Г. И. Кабакова

ДЕВУШКА — лицо женского пола с момента наступления совершеннолетия, критерием которого выступает половая зрелость,

до вступления в брак (ср. Возраст). Возраст первой менструации (т. е. 13—15 лет) назывался *девоченье* (олонец.), Д.-подросток воспринимается как «недодевушка», ее называют рус. недоросленка (архангел.), *середены, подевье* (вологод., владимир.), серб. *девојчица, девојчурак, девојче, мањица* (Герцеговина), *шипарица* (Гружа, Болевац), *швигарица* (Фрушка Гора), *цура, кева* (Босния), болг. *момиче, подсека, под корито, коритана*. О Д., созревшей для замужества, говорили, что она рус. *в самой поре, порóвая, набольшины, на замужьи, невеститься, девочит, дéвчится*, болг. *мома, девокя, момее се*, серб. *задевојчила се;* что она *девонька, девка, большая, поспелка, человековата* (архангел. олонец.), *славница* (вологод.), *мамица, момица* (смолен.), макед. *чупа*, серб. *удавача, мома за армасуваjне, девојка на полицу*, пол. диал. *dziora*, з.-укр. *дзюба*. Термины *невеста, деваха, девака, девица* применялись в разных местах по-разному, но чаще к старшей группе (15—20 лет). Засидевшаяся в невестах Д. считалась «переспевшей» и называлась *дивчина* (яросл.), *дев(к)а* (с.-рус., сиб.), *вековуша, вековуха* (с. и ср.-в.-рус.), *залетная* (архангел.), *перегодница* (олонец.), *посиделка, засидок, косник* (архангел.), *пожитая* (Поморье), *домовня* (новгород.), *дохожалая* (ю.-рус.), *надолба, застарелая, перестарок, подстарок* (рязан.), укр. *стара дiва, лiтня дiвка*, говорили, что она *сидит маком, в пук пошла* (брянск.). Растительные термины относятся также и к девичьим группам: рус. сад, *роща, вьюн*. Растительные метафоры девичества характерны также для песенного и игрового фольклора славян.

С подросткового возраста Д. начинали звать по имени, сначала с уменьшительным суффиксом *Машка,* затем аугментативным *Машуха*, затем только полным именем *Марья.*

Переход в подростковый возраст связан с половой зрелостью, началом менструации. Соответствующие физиологические признаки давали повод к различным прогнозам. Раннее развитие грудей заставляло опасаться, что Д. не сохранит целомудрие до брака, напротив, ранняя зрелость указывает на то, что «девство» будет продолжительно; раннее половое развитие предвещало неудачу в браке: Д. не будет любить будущего мужа, дети у нее будут рано умирать, ранняя менструация означает большое количество детей, поздняя грозит бездетностью (витебск., поляки Галиции). В соответствии со специфическими представлениями о женской физиологии украинцы считали, что у невинной Д. месячные прекращаются во время жатвы и в сильные морозы (ср. Девственность).

Д. должна сообщить о наступлении месячных матери, а иногда и всему селу. Так, в Родопах Д. ходит и раздает по селу хлеб. Если она встретит в этот день смуглого человека, ее жизнь плохо сложится, если русого — это хорошая примета. Первые регулы Д. праздновались всеми женщинами села: они сообща устраивали угощение, а Д. должна была плясать на своей рубашке (орлов.) или же подруги выносили «нечистую» Д. в снег, обливали водой и поджигали грязную рубашку. Там же, во Владимирской губ., по этому случаю устраивали игру «в молодые»: Д.-подростка с «женихом», старшей Д., отводили на ночь в овин «молодиться». Игра в свадьбу происходила на посиделках, в «таночных» (плясовых) шествиях (курск. «молодцев водить»).

Праздник совершеннолетия Д. празднуют в день ее именин: на Украине Д. возят по селу в корыте с криками: «Поспела! Поспела!», а на доме выкидывают белый флаг (чернигов.); сербы Мачвы ставят на окне нарядно одетую куклу в знак того, что здесь живет девка на выданье. У русских первую паневу, сшитую старшей сестрой, надевали на Д. в первую после наступления регул Пасху, затем ее возили по селу и предлагали прохожим как невесту: «Надо вам ее или не надо?» (рязан.). Переход в новую возрастную группу отмечался торжественным надеванием женской одежды: Д. 15—16 лет должна была прыгнуть в паневу со скамьи (тул.). У словаков девочки впервые появлялись перед односельчанами во взрослой одежде, которая также называлась *nanebovstúpenie*, в Вознесение. В Банате Д. в 14 лет надевает на Пасху длинную юбку. У мусульман Д. с этого возраста начинает носить чадру, феску (Родопы).

Меняется и прическа Д.: когда Д. «заневестится», она отпускает косу (Черногория), укладывает ее вокруг головы (Поморавье), заплетает косы «на леса» (банатские болгары), носит «делик» (косу), висящей вниз (Моравская Словакия), вплетает в косы

ленту (рус.), втыкает в волосы голубиное перо (серб.).

Вступление в девичество предполагало участие в общих сборищах молодежи, ср. с.-рус. эпитет Д.: «*игрима девка* — гулять ходит на игрища» (Карелия). Д.-подросток 12—14 лет начинает посещать хоровод, **коло**, где она учится танцевать. Как правило, подростки устраивают отдельные от старших девушек посиделки — болг. *мънака седенка*, а летом *мънен излаз* (Банат), укр. *мали вечурки*, рус. *младшие беседы*. Они получают право в церкви садиться вместе с девушками, а не с родителями.

Поскольку хоровод и посиделки были не просто увеселением, но и необходимым этапом подготовки к браку, при приеме в собственно молодежную группу соблюдалось главное условие: Д. не могла стать ее полноправной участницей, если там находилась ее старшая сестра (те же ограничения касались и парней). В противном случае возникал риск нарушить очередность выхода замуж. По-русски правило старшинства определялось как «через сноп не молотят»; о младшей сестре, раньше *старшей* вышедшей замуж, говорилось, что она «под корито сховала» (укр.), «отлупила коритото» (болг.). Поэтому ей следовало держаться в тени, ей запрещалось отпускать косу (Черногория, Герцеговина), следовало одеваться в повседневную одежду, избегать разговоров с потенциальными женихами.

Роль инициации играли и некоторые весенне-летние обряды: обходы **лазарок**, троицкое **кумление**, после которых Д. считалась невестой. Д. на выданье участвовала в т. наз. «девичьих смотринах»: на Крещение, после освящения воды *славутницы* выстраивались в ряд, а женихи с матерями ходили вдоль ряда и выбирали невесту (архангел.). В др. местностях смотрины проходили на второй день Рождества (брянск.).

Девичество в фольклоре постоянно противопоставляется замужеству как свобода несвободе, например, в серб. песне его воспевают так: «Дјевованье, Моје царованье! / цар ти бијах док дјевојком бијах» [Девичество, царство мое, я царствовала, пока была в девках, Кар.СНП 1987/1:263], НО по сути оно подчинено только одной цели: найти брачного партнера, ср. с.-х. «Все девушки от мала до велика сватов ждут» или «Парень женится, когда захочет, а Д. выходит замуж, когда ей суждено». В противном случае ее ожидает стародевство, которое повсеместно оценивается негативно, ср. серб. «Спрашивали деда: Что красивее всего на свете? Молодая девушка. А что уродливее всего? Старая девушка» (СЕЗб 1975/87: 20). Необходимостью замужества и обусловлена строгая кодификация поведения Д.: по тому, как Д. работает, ест, одевается, делают выводы о ее будущем замужестве.

Ориентация всего периода девичества на будущее проявляется в гаданиях как типичном обрядовом занятии Д., в почитании святых покровителей брака (Кузьма и Демьян, Андрей, Трифон).

Как существо непорочное Д. участвует в очистительных обрядах, наряду с девочками, старухами и т. п. Невинная Д. способна облегчить роды, переступив через роженицу (брест.), ее посылают в случае трудных родов за попом (олонец.). Но она может рассматриваться и как потенциальная угроза для роженицы: известие о происходящих родах особенно тщательно скрывается от «девичьего глаза», в противном случае роженица будет мучиться за каждый ее волосок (вологод.). Девственность не только достоинство Д., но и средоточие ее силы: серб. «Дивојке не носе оружје, већ поштење пред лицем својим» [Д. не носит оружие, а честность на своем лице], ср. также эпические образы воинственных дев-поляниц.

Практически везде **девственность** как гарантия законности будущего потомства считалась необходимым требованием к невесте, даже если представления о допустимой свободе поведения сильно различались от одной локальной традиции к другой. Контроль над моральным обликом Д. осуществляли чаще всего либо старшие женщины, либо парни. Именно они наказывали забеременевшую вне брака Д. На Украине ей насильно меняли девичий головной убор на женский или обматывали голову старыми штанами, откуда и прозвище рус., укр. *покрытка, накрытка*, укр. *скрытка, накидка, обвитка*. В юж. и вост. Малопольше эту функцию брали на себя крестные родители Д. или войт: незадолго до родов они обрезали ей волосы и привязывали их к шесту, который затем выставляли перед ее домом или корчмой. Это публичное наказание могло служить предлогом для комического суда над всеми девушками села: парни

заочно делили между ними дохлую лошадь, при этом называя проступки и дефекты каждой Д. (карпат.).

Д.-мать (рус. диал. *ребятница*, карел. *рóжена девка, недолбо*, псков. *незамужница, богданиха*, полес. *байстручница, дяучурка, самакрытка, подвугольница, подпластница, крапиўница*, укр. *зведениця, пльоха, бьега, фльоша, копилиця, волоюга*, болг. *копилана*, з.-болг. *копиларка, копилуша*, банат. *изуодна*, родоп. *набидена мома, лефтерка, сюргун*, серб. *копиљуша*, макед. *копилка*, пол. диал. *skoca, przeskoczka, przechódka, przespanka, samodajka, dajucha, wlóka, zawitula, zawitka, bosówka, poródka*), по верованиям юж. славян, могла нарушить равновесие в природе. На Балканах после рождения ребенка женщины обливают девушку святой водой или купают в реке, чтобы не было засухи, побивают камнями (ср. полес. обычай кидать камнями в беременную невесту, чтобы избежать градобития). Особо строгому наказанию подвергается Д.-мать, убившая своего ребенка и вызвавшая тем самым гнев стихий. Считалось, что в поле, где закопан младенец, будет бить град или идти дождь, пока не вымоет труп из земли, или наоборот, наступит продолжительная засуха (з.-болг., в.-серб., гуцул., полес.). По Магдебургскому праву, за подобное преступление Д.-мать закапывали живьем или наказывали плетьми, отрывали подол у рубахи и изгоняли из села. В песенном фольклоре история «грешной девки» также кончается тем, что Д.-мать уходит под землю.

В соответствии с укр. этиологической легендой Д.-мать происходит от тринадцатой дочери Адама (Ноя), не нашедшей себе пары (подол., галиц.). В сказках женская инициация отражена в сюжете о мачехе и падчерице (АТ 480): «Морозко», «Гуси-лебеди», «Кобылячья голова», «Испытание в лесной избушке», «На службе у колдуньи», «Женская работа», «За огнем к бабе Яге», «Тербень-тербень», «Двенадцать месяцев» (см. также Девочка, Женщина).

Лит.: Зеленин Д. К. Обрядовое празднование совершеннолетия девицы у русских // Зел. ИТ:179–192; Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994/1:437–438; Браг.ДР:25; П-цкий С. Покрытка как народное явление юго-западного края // Руководство для сельских пастырей 1877/38:84–90; Нос Ст. фон. Покрытка // КС 1882/2:427–429; ЕЗ 1902/12:20; Левченко М. Казки та оповідання з Поділля. Кит, 1928 (Збірник історично-філологічного відділу Української Академп Наук, № 68):64; Толстая С. М. Полесские версии стиха о «грешной девке» // ЖС 1997/2:57–58; Берн. МОЖ; Гром.МРД:383–433; Караџић В. С. Српске народне пјесме, I. Београд, 1987:263; Треб.ПДСК:222–232; Бобчев С. Сборник на българските юридически обичаи. Ч. 1. Пловдив, 1896:276–282; Шимчак // Славянская лексикография и лексикология. М., 1966: 284–288.

Г. И. Кабакова

ДЕВЯТЬ – см. Число.

ДЕГОТЬ (в.-слав., з.-слав. **degъtь*, ю.-слав. турцизм *катран;* иногда также **kolomazь*) — апотропей, отгоняющий нечистую силу резким запахом, и лечебное средство; противоположное толкование получает черный цвет Д. как примета потустороннего и демонического мира и знак негативной оценки (ср. болг. разг. и диал. пловдив. *катран* 'ад': «праведните отиват в рая, а грешните — в катраня», Арх.ЕИМ).

Юж. славяне с помощью Д. защищали рожениц и новорожденных в течение первых 40 дней после родов: ставили в изголовье постели черепок или рог (Хомолье) с Д., смазывали дегтем лоб родильнице; на третий день мазали Д. шею и подмышки ребенку, чтобы расположить к нему орисниц (болг.); чертили на люльке дегтем крест, ставили под нее сосуд с Д., клали под ребенка пропитанную Д. тряпку или кожу; давали роженице для защиты от демонов кочергу, смазанную Д., когда ей надо было выйти из дома (болг.); окуривали младенца дымом от горящего Д. или просто подкладывали Д. на очаг, чтобы его запах отгонял навий, вештиц и хал. Сербы Срема сразу после рождения ребенка мазали Д. крест-накрест притолоку, порог и косяки дверей.

В случае эпидемий на воротах и дверях чертили дегтем кресты (или писали, обращаясь к болезни: «Дома никого нет. При-

ходи вчера»); это же делали при наступлении мора и падежа скота (часто вместе с обходами и опахиванием), а также для защиты от демонов в «опасные» дни. Зап. славяне оберегались от ведьм в день св. Люции, для чего рисовали дегтем или чесноком кресты над входом в дом и хлев. Болгары в Родопах чертили кресты на Ивана Купалу, а в дни святок так же защищались от караконджул; в канун зимнего дня св. Анны — от ведьм и колдуний. В Полесье в Чистый четверг обмакивали мочало в Д. и трижды мазали им третий венец дома (Стодоличи Гомельск. обл.).

В ю.-слав. очистительных обрядах прогона скота или прохождения людей сквозь «живой огонь» (или через прокоп в земле) в качестве дополнительного средства защиты использовался Д.: сербы варили его на огне (часто вместе с чесноком), смешивали со свиным или медвежьим жиром, отрубями от муки, из которой пекли рождественский хлеб, и т. п.; кормили этим людей (Левач) и скот или же смазывали гребень или кизиловый прут и прикасались им к каждому прошедшему сквозь огонь (Пчиня). Тот же защитный (и отгонный) смысл имели и ритуальные костры, на которых поджигали Д.: русские в Поволжье, когда сжигали Масленицу, прикрепляли на кол бочонок с Д.; болгары в районе Пловдива и Средней горы тоже на Масленицу раскладывали костры, на которых сжигали кожаные меха из-под Д., веря, что такой огонь отгоняет нечистую силу и приносит здоровье и плодородие; в Полесье на Ивана Купалу дегтярные банки водружали над костром на шесте; в зап. Моравии «палили чародейниц» в ночь на 1 мая, для чего привязывали на жердь горшок, наполненный Д., поджигали его и бегали с ним по холмам.

Для защиты скота от порчи в день первого выгона (или в Юрьев день) мазали Д. хлеб и давали его съесть корове (полес., кашуб., словац.); поляки Поморья давали скоту Д. в день Ивана Купалы, а кашубы тогда же бросали Д. в озера и пруды, считая, что это убережет гусей от ведьм. Чтобы защитить скот от болезней и сглаза, животным мазали Д. лоб, ноздри и пасть, вымя, спину, рога, копыта; русские в Енисейском крае мазали скоту стегна дегтем, в котором предварительно «растворяли» убитую змею. Подобные меры могли быть и превентивными: сербы Гружи крестообразно мазали скоту дегтем спину на Воздвиженье (14/27 IX), в Капаонике это делали на Вознесение, «чтобы скот был здоров, как Д.» (ГЕМБ 1937/12:208); болгарские скотоводы перед летним Тодоровым днем мазали дегтем кресты на хлевах и загонах, чтобы предохранить животных от болезни «влас»; украинцы предварительно освящали Д., которым писали кресты на дверях от чаровниц; русские крестьяне в конце зимы подвешивали во дворах обмазанные Д. лапти, чтобы не подпустить «коровью смерть». Болгары во время жатвы выливали немного Д. на поле, чтобы ведьмы не могли отнять урожай и плодородие. Украинцы Покутья для отгона змей бросали в них Д. «Антидемонические» способности Д. используются в укр. обычае класть в рот покойнику Д., чтобы он не превратился в упыря.

Лечебные свойства Д. известны всем слав. народам; его применяют и как внутреннее, и как наружное средство (главным образом для лечения простудных и кожных болезней), но он широко применяется и в магических приемах исцеления. На Рус. Севере с помощью Д. изгоняют икоту, считая, что она выходит из больного, выпившего Д., в виде лягушки, которую нужно немедленно сжечь. От холеры владимирские крестьяне избавлялись тем, что одежду спрыскивали Д. и притворялись умершими. Украинцы считали болезнь куриную слепоту родственной Д. (по признаку черноты), и потому для избавления от болезни советовали нагнуться над мазницей и просить Д. отозвать куриную слепоту (УНВ:121); подобным образом белорусы лечились от бессонницы (перед сном долго смотрелись в Д., пока не увидят свое отражение).

Причастность Д. к демоническому миру подтверждается некоторыми верованиями: кашубы считают, что ведьмы, собираясь лететь на Лысую гору верхом на метле, мажутся дегтем; словаки верят, что избавиться от выведенного из яйца черта («змока») можно разными магическими приемами, благодаря которым это опасное существо «разливается в деготь»; то же представление («обращается в Д.», «расплывается в виде Д.») может относиться к зайцу и летучей мыши (Гура СЖ:77,188,605).

В русской традиции (отчасти и у других вост. славян) Д. известен также как знак

общественного поругания, посрамления, применяемый преимущественно по отношению к девушкам, потерявшим невинность до свадьбы, ср. поговорку: «И рада б идти (замуж), да зад в дегтю» или угрозу: «Распишут тебе ворота дегтем!» (Даль 1: 1053). Самый распространенный прием в этом случае — мазание или расписывание Д. ворот (даерей, окон) провинившейся девушки. Изредка такое наказание применяется к виновным в воровстве. В Малороссии встречалось также обмазывание дегтем головы как наказание за прелюбодеяние.

Лит.: Mosz.KLS 2/1:315–316; Гура СЖ; БВКЗ:143; Журав.ДС; Зел.ВЭ:366; Макар. СНК:73; Сумц.КП:292,294; ТОРП:28; ПА; Никиф.ППП:273; Ром.БС 8:314,316; БМ:165–166; Вак.ПО:182; Георг.БНМ²:67,139,152; Ъор. ЗО:180; Мил.ЖСС²:123; Пет.ЖОНГ:254; Troj. B:42,99,112,162; Ястр.ОТС:459–460; Kolb.DW 31/3:125; Sychta SGK **1:154,260;** 2:79; Václ.VO: 70.

С. *М. Толстая*

ДЕД — о.-слав. термин родства, одно из ключевых слов в словаре народной культуры, особенно в мифологии, демонологии, астрономии и метеорологии, календаре, народном праве. Д. означает не только 'дедушка', 'старик', но и 'нищий', 'покойник', во мн. ч. — 'предки', 'духи предков', 'тени на стене'; употребляется в паре со словом *баба*, заменяется дериватами от основы *стар-* (см. Старик).

Д. у всех славян служит эвфемизмом нечистой силы: рус. *дед, дедерь*; укр. *дідько*; пол., кашуб. *dziad* 'черт, бес', различных низших демонов — домового: рус. *дедка, дедок, дедушка, дедушко домовой,* дедушка-*суседушка*; укр. *дід*; ю.-болг. *дедейко, дядо;* словац. *dedkovia*, в т. ч. 'змея, охраняющая дом' — *stare dedo*; чеш. *dedek, dedy, dedky*; пол. *dziadunio, dziaduś*; лешего: *белый дедушка, лесной дедя*; водяного: *дедушка водяной, дедко вольный;* полевика: с.-рус. *дедушко-полёвушко*; кашуб. *zëtni žåd*; вампира: *деделар* (болг., Южная Фракия); духов умерших некрещеными младенцев (см. Нави): *дедекавац* (серб., р-н Пирота); хранителя кладов: бел. *дзедка, дзедзя гарыць* «клад светится», духов болезней: рус. *дедюхна, дедюха* 'лихорадка', болг. *дедейко* 'сибирская язва'.

«Дедом» (рус. *дедом-бабаем, дедушкой-соседушкой,* пол. диал. *dedko, dydok*, кашуб. *žåd*) пугают детей, чтобы они не шалили и не подходили к колодцу или к реке, говоря при этом: «Дед с бородой сядить да ухапить» (гомел. полес.), «Ружит he те дедо» [Д. тебя будет ругать] (серб.), ср. также укр. *баштанный дід*, рус. приамур. дед 'огородное пугало'.

Человека, обладающего магическим знанием, умеющего лечить, ворожить, заговаривать, именуют: рус. дедок, *дедусь;* бел. *дзед* 'колдун, знахарь', *дедила, дедухна* 'повитуха', ср. смолен. *дедить* 'колдовать'.

Д. часто встречается в в.-слав. и пол. поминальной (в том числе календарной) терминологии, отражающей культ предков: *дзеды правяць, дедовать* (полес.) 'справлять поминки' (см. Деды). Реже Д. обозначает праздники: *Дядовден* в с.-зап. Болгарии — это день Иоанна Крестителя (7.1./20.1.), когда совершают ритуальное купание стариков, ср. также болг. хрононимы: дядо *Коледа, дядо Великден, дядо Благовец* и названия месяцев: серб. Деда *Сечко* — 'январь'.

С культом предков связано и именование рождественских и новогодних ритуалов и реалий дериватами от *дед-*: укр. *дідуха палити* 'новогодние костры' («чтобы грелись предки») (Зел.ВЭ:401), болг., макед. *дедник* 'бадняк'; *дедове* 'остатки обрядовой пищи, которые предназначаются Богородице или умершим' (макед., р-н Дебара); болг. дядо 'колбаса из рождественского поросенка'; укр. *дід* 'угощение из пшена и муки'. Д. часто обозначает солому, сноп в рождественской (укр. *дідо, дідух;* з.-болг. дедо: 'солома, которой устилают пол в Сочельник') и в жатвенной обрядности: *dedova brada* (в.-словац.), *dziad* (пол.), *ded* (чеш.), *ded* или *dedek* (словен.), *житни дед* (серб.) — 'последний сноп', см. «Борода», ср. деда полоть (гомел. полес.) 'обжинки'.

Развлечения и игры именуются с помощью лексемы Д.: в.-луж. *bĕły died* ~ 'снежная баба', серб. *ђед и баба, дедулак*, укр. поскачу *діда* ~ 'танцы', 'танцевать'. Процессии ряженых у южных славян называются *дедерци, дедици* (болг.), *ђедови* (серб.). Д. — обязательный (часто главный) персонаж ряженых, нередко в паре со ста-

рухой: рус. *святочный дед,* серб. *дедица* (Косово), *дид* (Ливаньско поле), пол. *dziad,* чеш. *ded.* Ряженый *дедом* на свадьбе выкупает место для жениха (полес.). В Белоруссии Д. на Рождество водит козу, в Словакии в обряде, идентичном выносу Морены, парни ходят с соломенным чучелом *dedko, d'adko. Dziad* — название куклы, которую поляки ставят 1 мая у ворот дома девушки как знак предстоящего Замужества.



Маска «деда» — персонажа пасхального ряженья (1966 г., Петрковское воеводство, Польша)

Д. встречается в терминологии и фразеологии народной астрономии и метеорологии: болг. *дядо месечина,* дядо *Мешко* 'дед Месяц'; серб. *деда, дедичка* (Косово Метохия, в «дедах»-месяцах исчисляется у сербов возраст грудных младенцев); *дедо Бог* (Тимок) 'месяц'; чеш. *Ded Vseved* 'солнце'; болг. дядо *господьов пояс* 'радуга'.

Народные названия животных частично связаны со словесными табу: рус. урал. *дедушка* — 'медведь' (*дедушковато место* — «где водится много медведей»).

Некоторые термины с компонентом Д. обозначают растения — в.-слав. дед, *дедовник, дзядоуник*; серб. *дедовац*; хорв. *djedovac* — колючие кустарники (татарник и др.); рус. *дед колючий* — репейник, чертополох, которые применяются в народной медицине, в магии и колдовстве.

В болг. дериватах от *дед-* акцентируется мужское начало: *дядовец, дядовият* — *'penis'* (БЕР 1:471), ср. и пейоративные выражения «Ще му вземе дядовият» [Ни шиша не получит]. У словенцев Д. символизирует мужественность: «Ali je se kaj dedca v tebi» [Хватит ли у тебя мужества]. «Физиологическая» метафора реализуется в наименованиях бытовых предметов и их частей, где мужское — Д. противопоставляется женскому — *бабе* (крючок и петля; части мельницы, ткацкого станка и т. д.). Аналогичное значение получает Д. в загадках с эротическим подтекстом.

В фольклоре Д. нередко обозначает Бога и святых, ср. мотивы легенд, сказок и быличек о том, как «дедушка» (Господь Бог или св. Николай) показывает благочестивому христианину муки грешников в аду, см. Обмирание. Д. также имеет прямое отношение к наделению судьбой, счастьем (см. Судьба): в народных рассказах именно он показывает повитухе, кто из родившихся в этот день какой смертью умрет (Русский Север, ср. также серб. *Усуд*). Прямое называние Бога, персонажей Ветхого Завета и святых «дедом» зафиксировано у болгар: дяло *Боже, дядо Господ,* в тайных говорах *Дядката* (родоп.), а также дяло *Адам, дядо Ной,* ср. словац. *dedičný hrieh* 'первородный грех'. Болг. *Дядко* — это св Симеон, день которого отмечается 3.II/16.II (Странджа). Д. обозначаются персонажи сказок: о.-слав. *Дед Мороз;* пол. *Dziadek* — Щелкунчик, *Dziad Kościany* ~ Кощей.

Д. употребляется в роли обращения в кратких фольклорных жанрах-формулах — в приглашениях (домового при переезде в новый дом; душ умерших на поминальную трапезу, на Рождество); в толковании языка птиц, в обращениях к ним (Гура СЖ:639, 645,655), в приговорах ряженых и колядчиков: чеш. «Koleda, Koleda, Dedku, daj orišku k snedku».

Д. и его дериваты часто используются в бранных выражениях: рус. приамур. *легкий дедок* — 'проныра'; пол. *dziadyga*; чеш. *plesnivy dedek* ~ 'хрыч'; болг. *дедеин* ~ 'оборванец'; серб. *дедак* — 'болван' и др.; в угрозах и проклятиях: укр. «А іді ти до дідька!», «Дідька лисого!». «Хай йому дідько!»; рус. «Дед его знает» (курск.),

«Дед те убей!» (тул.). Д. входит в состав многих *слав.* фразеологизмов и паремий.

В русском речевом этикете именовать стариков бабушкой и дедушкой считалось великим грехом, «т. к. эти слова чертовские» (Зел.ОРАГО 2:763). У украинцев, наоборот, вежливость требует использования слова дед в разговоре с пожилым человеком.

Всем славянам известны **топонимы** (рус. *Дедов* луг. пол. *Dziadowo*, , хорв. *Djedovarijeka.)* и **антропонимы** (серб. имена *Деда. Дедага*, фамилия *Ђедовић* и *др.*), восходящие к Д.

Лит.: ЭССЯ; СРНГ; АОС 10:404-420; ПОС; Гринч.; Лис.; Бяльк.; БЕР; РСКНJ; ПА; Грунцо А. П. Вытворныя ад корана ДЂД // Беларуская лінгвістыка. Вып. 15. Мінск, 1979:54–61; Череп.МЛРС; Череп.МРРС; Помер.МП; Марин.НВ; Поп.КПНК:32; Ястр.ОТС:46; Пир.:424; Номис УПП; СбНУ 1892/8:280; 1935/40:192; 1963/50; Санн.КД; Терн.КД; Азим.КД; Сед.И.КД; Влас.НА:123–124; Гура СЖ; Усп.ФР; Зел.ОРАГО 2:763; Зел.ВЭ; КОО 1:210; КОО 2:202; СБЯ-86:98–131; JS 1965/4–5; Sychta SGK; Sychta SK; Zíbrt VCh; Ног. 1973/2:206; Soch.SZSR:180; ДКСБ:271; НП; Словарь рус. говоров Ср. Урала. Свердловск, 1964/1:133.

И. А. Седакова

ДЕДЫ́ — поминальные дни в народном календаре белорусов и украинцев, которые отмечаются несколько (от трех до шести) раз в году; их число я значимость различны по регионам. Согласно верованиям, в эти дни умершие (деды, души, *родители, мертвые)* приходят в свои дома на поминальный ужин (который тоже может называться *дедо́й*). Во многих случаях в число поминальных Д. не входит Радуница, когда покойников, как правило, поминают на кладбище. Главными Д. считаются: 1) последняя суббота мясоеда перед сыропустной неделей (*мясоедные, зимние, великопостные* деды, *товстая суббота, масляные, першія дзяды*); 2) суббота перед Троицей (*сеймка, семуха, духовские* или *троецкие деды, духовская суббота);* 3) осенние Д., приуроченные к различным субботним дням — перед Дмитровым днем (26.X), Михайловым днем (8.XI.), днем Кузьмы и Демьяна (1.XI.) (*асяніны*, осенние, *змітроўскія дзяды, змітроўка, Михайловы деды, кузьминыя, пилипоўчаные, роздвяные, остатние).* Там, где Радуница включается в число Д., ее называют *радосные, радушные деды* и считают одним из главных поминальных дней. К менее распространенным Д. относятся *покровские, никольские* (перед Николой вешним и зимним), *стауры* (з.-бел., 13–14.IX); вторая, третья и четвертая суббота Великого поста (Килим.УР 3:225).

Празднование Д. часто начиналось с пятницы, когда подавался постный ужин и начинались приготовления к субботней изобильной трапезе; реже эти обряды совершались в субботу вечером и в воскресенье утром. Каждые Д. посвящались всем умершим членам семьи, но в некоторых районах Полесья отдельно поминались мужчины (в пятницу вечером) и женщины (в субботу), причем субботний день назывался *бабы.* Умерших «не своей» смертью, особенно самоубийц, поминали лишь раз в году — перед Троицей.

Верования и обрядность Д. определяются всеобщими представлениями, что только в эти дни умершие выходят из могил и приходят в свои дома на поминальный ужин- Это случается в сумерках или в полночь, и тогда живому человеку опасно оказаться на кладбище, т. к. мертвые могут задавить его и утащить в могилу. Крестьяне Зап. Белоруссии считали, что в дом приходят только те покойники, которые в нем умерли; причем праведные души входят в дом, осматривают хозяйство, скот, участвуют в трапезе, а грешные души, выходящие из ада, могут лишь заглянуть в хату через окно (Fed.LB 1:221). Там же не принято было справлять Д. в новом доме до тех пор, пока в нем кто-нибудь не умрет (Fed.LB 1:267).

Считалось, что тем, кто плохо поминает предков, они мстят бедами и убытками в хозяйстве. Согласно многочисленным рассказам, у хозяев, забывших отметить Д., внезапно пропадает скот, волки задирают корову, случаются болезни и раздоры в семье. Если не оставить еду для Д., мертвые якобы выражают свое неудовольствие стуком в окно, ночным хождением по дому, укоряют своих родных во сне и т. п.

В пятницу с самого утра хозяйки старательно моют лавки, столы, пол, наводят по-

рядок в доме и во дворе. Утром в субботу готовят обильный обед (ужин), включавший обычно нечетное количество блюд (5, 7, 9), а у зажиточных крестьян оно доходило до 12—13. За поминальным столом следовало отведать все кушанья, «иначе покойники будут сердиться». В число блюд непременно входили: канун (сыта, коливо), кутья, иногда овсяный кисель и блины. В селах Могилевщины на Д. готовили такую же еду, как на похороны; если же в семье часто умирали дети, то дополнительно пекли оладьи, «каб жывыя дзеці не паміралі» (Шейн МИБЯ 1/2:610). Когда в хозяйстве плохо велась домашняя птица, к Д. резали курицу или гуся как жертву для предков; случалось, что специально к осенним Д. кололи «дедовского» кабана, а кровь от него собирали и подмешивали в тесто для блинов (Крач.БЗРС: 157; ППГ:175). Начав печь блины, хозяйка первый блин еще горячим рвала на куски и раскладывала на все окна «для дзядоў», веря, что они насыщаются паром от пищи (могилев.).

В с.-вост. Белоруссии считалось обязательным всей семье до ужина помыться в бане, а затем оставить там ведро воды и веник для дедов. Если кто-то из домочадцев слишком долго мылся, его торопили словами «пуститя ужо покойников» (Шейн МИБЯ 1/2:610). Непосредственно перед ужином старший в семье открывал печную задвижку, дверь или окно, зажигал свечу, ставил ее на божницу или на стол, окуривал освященными травами стол и горшки с едой. В Пинском Полесье хозяин обходил вокруг дома с горящей свечой; после его возвращения вся семья в полном молчании ждала вдали от стола, когда поедят души, и только тогда домочадцы садились к столу (ППГ:177). В ожидании прихода душ перед началом ужина все молча следили за пламенем горящей свечи и по ее миганию старались определить, сколько душ пришло в дом (полесск. — ППГ:183).

Ужин начинался с общей молитвы по умершим. Затем хозяин или хозяйка, стоя у стола или повернувшись к окну, *вызывали души:* «Мама, деду, прадеду и вси душечки, которые сте на сем месте пребывали, хлеба и соли заживали, — просимо до обеду!» (Крач.БЗРС:123); «Правядныя радитяли! Хадитя к нам вячерать, и сами, и вядитя с сабою малых детак, и тых, кому не к каму ити!» (Ром.БС 8:549); «Святыя дзяды, просім за пачэсны стол!» (ППГ:167). Случалось, что вместо общепринятого обращения «святые дзяды», приглашали умерших, называя их по имени.

На Могилевщине поминальный обед начинался с ритуального диалога. Хозяйка ставила на стол стопку блинов; хозяин, сидя за столом, прятался за ними и говорил: «Баба, а баба! ти бачишь ты мяне?». — Та отвечала: «Ни бачу». — «Дай же, Божа, штоб ты и на лето меня ни бачила» (Шейн МИБЯ 1/2:607).

Обязательным ритуалом было выделение первой ложки еды, первых капель напитков, первого блина «для дедов». Обычай *кормления душ* имел в разных традициях многообразные формы: часть поминальной еды бросали за окно со словами: «Будь здоров, дзеду!»; выкладывали на стол или бросали под стол; ставили пустую миску, куда откладывали понемногу от каждого блюда для душ; соблюдали правило есть *покладаючись*, т. е. после кажого глотка пищи ложку обмакивали в миску и клали на некоторое время рядом с собой, выжидая, чтобы и души поели, причем ложку надо было класть выемкой вверх, «иначе покойники перевернутся в могилах». Часть еды раскладывали по окнам; не убирали и не мыли посуду после ужина, оставляя ее «ночевать» на столе. Во время застолья вели себя чинно, поминали умерших родных, запрещалось шуметь, вставать до окончания ужина, пользоваться ножом; хлеб не резали, а ломали руками; случайно упавшую ложку не поднимали. Любой стук, скрип, летающее в доме насекомое воспринималось как свидетельство присутствия душ. За ужином гадали о своей судьбе по теням на стене, по дыму от потушенной свечи, по ложкам, оставленным на ночь вокруг миски с кутьей.

. В ряде мест соблюдался обычай *выпроваживания дедов*: хозяин поливал водой весь пол от стола до двери со словами: «Святые дзяды! Вы сюда приляцели, пили и ели. Ляцице ж цяпер до сябе!» (Шейн МИБЯ 1/2:597). В Полесье (Лельчицкий р-н) духов изгоняли иначе: хозяин брал горшок с остатками кутьи и, пятясь к двери задом, говорил: «Дзяды, дзяды! Паелі куцці, — ідзіце дадому», после чего он открывал входную дверь, бросал горшок во двор и быстро захлопывал дверь (ППГ:178).

ч Большим разнообразием отличаются обычаи обращения с остатками поминальной еды и крошками от ужина: утром следующего дня хозяева должны были поесть из миски, в которую накануне была отложена еда для дедов; этой пищей кормили детей, чтобы они не боялись грозы, или ее ели взрослые, чтобы у них зубы не болели; еда с *дзедаўской* миски отдавалась нищим или скармливалась скоту; остатки от ужина забрасывали на крышу дома «для птиц», ходили бросать в реку, сжигали в печи, относили на гумно или под фруктовые деревья; жидкие кушанья выливали на дрова, «щоб згорало, а дым до Бога шоу» (Толстая:105–106; ППГ:177): По некоторым свидетельствам, выделенную для духов пищу относили утром следующего дня на кладбище и оставляли на могилах родственников,

Считалось, что существовали особые способы, с помощью которых можно было увидеть пришедших в дом умерших, хотя, по поверью, тот, кто увидит дедов, долго не проживет. Отважившийся на это должен был весь день на Д. соблюдать пост и обет молчания, а вечером во время ужина сесть на печь — тогда среди собравшихся за столом он сможет различить умерших родных; в полночь надо было сесть на пол или на печь и смотреть через хомут на дверь, выйти во двор и посмотреть в дом сквозь замочную скважину или в окно. По другим поверьям, увидеть души могли только безгрешные люди или те, кому суждено умереть в ближайшее время.

Как и в другие поминальные дни, *в* период Д. соблюдались запреты на полевую и хозяйственную работу; особенно строгие из них касались прядения и ткачества: «На деды не можно сноваты, бо деды як ити будуть ў хату, то запутаюца ў кроснах» (ПА, Спорово Брестской обл.). Нельзя было оставлять висящей на перекладине в доме одежду; подбеливать печь, «чтобы не замазать дедам очи», подметать пол и выбрасывать мусор; супруги воздерживались от половой близости. (См. также: Поминальные дни, Задушки, Задушницы, Родительские дни.)

Лит.: Зел.ВЭ:356–357; ППГ:160–180; Шейн МИБЯ 1/2:505-620; Богд.ПДМ:55–59; Крач. БЭРС:123–124,156–160; Ром.БС 8:546-550; Сыс.БПА:157–162; Fed.LB 1:221–267; Вор. ЗНН:247-248; Килим.УР 5:193–195; Толстая С. М. Полесский народный календарь: Материалы к этнолингвистическому словарю. Д–И // СБЯ-86:100–107; Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ "заложных" покойников» // Проблемы славянской этнографии. М., 1979:123-129.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ДЕЖА — деревянная кадка для выпечки хлеба, в традиционной культуре вост. и зап. славян наделяется продуцирующей символикой. У юж. славян для заквашивания теста использовался другой вид домашней утвари — деревянные долбленые ночвы. Д. активно функционировала в свадебном обряде, при переходе на новоселье, в обрядах, направленных против града и пожара, а также в народной медицине. Д. является символом богатства и благополучия, изобилия и здоровья. Она воплощает собой жизненную полноту и долю в их противостоянии смерти, скудости и пустоте. Наряду с печью и столом она связана с приготовлением и хранением хлеба как наиболее сакрального вида пищи. Д. обеспечивает заквашивание теста и увеличение его объема, что осмысляется символически как проявление специфически свойственного ей качества (см. Спор), а также как зарождение новой жизни и рост изобилия. Связанная со сферой женских занятий, Д. осмыслялась как атрибут женщины и наделялась чертами одушевленного существа женского пола.

У поляков, украинцев и белорусов с изготовлением дежи связывались поверья, которые регламентировали породу дерева, количество клепок, время и скорость работы. В Польше полагали, что клепки для Д. следует брать из одного дерева и устанавливать их так же, как они были расположены в дереве, иначе хлеб не будет удаваться (Седлец. губ.). Там же считали, что хлеб будет быстро расти в Д., сделанной за один день из сосны, разбитой молнией. В окр. Радома просили бондаря, чтобы он работал как можно быстрее, — тогда и хлеб в Д. будет быстро расти. В Польше и в Полесье Д. иногда делали из дерева, разбитого молнией.

По укр. поверьям, Д. может быть «женской» и «мужской», причем «женская» обозначалась общеупотребительным словом *дижа (дижка)*, а «мужская» — образованным от него словом мужского рода: *диж, дижун*, реже — *дижур, дыжак, дяжон*. Считалось, что в «женской» деже хлеб удается, а в «мужской» — нет. На Украине «женской», как правило, считалась дежа с четным количеством клепок, а в Белорусском Полесье, наоборот, с нечетным количеством. Для того чтобы отличить *дижу* от *дижа,* при покупке пересчитывали клепки на чет-нечет: *дижка — диж* и т. д.; если счет заканчивался на слове *дижка,* то считалось, что хлеб в ней будет удаваться, а если на слове *диж,* то не будет. Если в новой Д. не заквашивалось тесто, то предполагали, что по ошибке или незнанию куплен *диж,* и его переделывали в *дижу,* вставляя или вынимая одну клепку.

С Д. обращались осторожно и даже почтительно. На Украине и в Белоруссии Д. с тестом ставили на столе или на лавке под образами в красном углу. В волынском Полесье Д., покрытая скатертью, на которой лежал хлеб, находилась в красном углу постоянно. Считалось, что даже в том случае, если Д. совершенно обветшала, ее нельзя употребить ни на что, кроме хранения хлеба. Садиться или вставать на Д. разрешалось лишь в особых ситуациях (на свадьбе, при **постpижинах**) и только при условии ритуальной чистоты. Д. обычно не мыли, а скребли; если же мыли, то часть Д. оставляли нетронутой, чтобы в ней всегда сохранялись остатки квашеного теста. В Подлясье в Д. оставляли зимой комочек сырого теста (*zakwas*) и покрывали ее соломенным веком или переворачивали. В Слуцком у. говорили, что без остатков теста на дне дежа проголодается и у нее «взыграет норов» (Серж.ПЗ: 82) (см. Закваска).

Согласно поверьям, подход теста зависит от состояния Д. в такой же мере, как от усердия хозяйки, ср. укр. пословицу о дурно выпеченном хлебе: «Чи діжа здіжилась, чи хазяйка сказилась». В Польше говорили, что Д. имеет свои «пристрастия и обычаи»: она приучена стоять в тепле, не любит шума, ее нельзя ударить или поставить на землю. В Витеб. губ. Д. с тестом ставили на одежную подстилку — шубу, армяк или балахон, причем если под Д. была женская одежда, то сверху на нее клали мужскую и наоборот. Чтобы тесто не выплывало из Д., на ночь клали на нее сверху мужскую шапку (Седлец. губ.).

Хлеб в Д. не удается, если подержать ее в жаре или залить кипятком, если ее понюхает свинья, кот или собака, а также от недобрых глаз человека (Подлясье, Вилен. губ.). По рус. поверью, хлеб «не взойдет», если через Д. перелетит курица или к ней подойдет корова (воронеж.). Чтобы Д. исправилась, ее протирали луком, чесноком, подкуривали воском, мукой, старым полотенцем (Гомел. обл.), перьями — «чтобы хлеб был легкий, как перья» (Радом. воев.), старой подошвой (Седлец. губ.), бросали в печь старый лапоть (Подлясье). В Польше, на Украине и в Белоруссии Д., в которой не удавался хлеб, подкуривали освященными травами; клали ее на порог кверху дном, наливали на дно кипяченую воду и втыкали в него нож. В Волын. губ. хозяйка трижды ударяла по дну Д. старым веником, угрожая, что станет бить еще, если та не поправится. В окр. Радома хозяйка била перевернутую Д. веником, приговаривая: «Pamiętaj, żebyś mi się sprawiła» [Помни, чтобы ты мне исправилась] (Ziemia 1913/10:157–158). В Гродненской губ. неудачливую Д. на Похвальной неделе выносили на ночь под звезды, положив в середине хлеб: «to jena pachwalićsie pierad Boham, szto chlieb maje i znuou budzie dobra» [то она похвалится перед Богом, что у нее есть хлеб, и снова будет хорошей] (Fed.LB 1:378–379).

У вост. и зап. славян повсеместно известен запрет давать дежу взаймы (ср. пол. пословицу: «Dzieża boi się cudzych progow» [Дежа боится чужих порогов]). Украинцы Карпат опасались одалживать Д., так как из-за этого семью покинет достаток. В Вилен. губ. этот запрет объясняли тем, что только хозяйка Д. «знает ее норов». Если Д. все же одалживали, то это обставлялось запретами: не разрешалось выносить Д. из дома после захода солнца, требовалось возвращать ее не пустой, а с куском теста.

В вост. Полесье, а также в Гродненской, Могилевской и Курской губ. известен ритуал очищения дежи. Он приурочен обычно к четвергу на Страстной неделе, кое-где также к среде или пятнице этой недели; к субботе или пятнице на первой неделе Великого поста; к «градовой» среде; к кануну

Нового года или Крещения, к празднику Введения Богородицы во храм. Д. мыли, иногда натирали солью, чесноком, луком, подкуривали воском и хмелем, чтобы она весь год была чистой и в ней удавался хлеб. Вымытую Д. накрывали крышкой или переворачивали и как бы «наряжали»: подвязывали красным женским поясом, реже — полотенцем или хмелем, застилали скатертью, сложенной вдвое или вчетверо, сверху клали хлеб и соль, которые впоследствии использовали в магических действиях. После этого Д. выносили из дома и ставили во дворе, иногда на боковом столбе ворот или на заборе. Через некоторое время после восхода солнца Д. забирали домой. Основной смысл ритуала заключался в том, чтобы приобщить ее к силе весеннего солнца. Реже Д. оставляли с вечера на столе, где она и стояла до утра.

Ритуал имел названия: *дежа говеет, дежа исповедуется, дежа идет на отдых, дежа торгует, дежа идет на базар.* В Черниговской губ. под Новый год хозяйка ставила «на покути» Д., клала на нее хлеб и соль, обвязывала красным поясом и произносила: «Иды, дижка на базар, торгуй на хлиб, урожай и на все добре» (Малин. СМФ:248). Объясняя детям смысл ритуала, о Д. говорили как об одушевленном существе: «Рассказываў дзед, што бачиў, што шли дзежки к споведзи. Адна дзежка була с хлебам, так вельми стагнала, важко [тяжело] ей було» (ПА).

Д. считалась женским атрибутом, а заквашивание теста — исключительно женской работой. По бел. поверью, у мужчины, который заглянет в Д., перестанет расти борода. Треск Д. предвещает смерть кого-нибудь из семьи, лопнувший обруч — смерть хозяйки. Как женский атрибут, связанный с браком, Д. выступает в русских святочных гаданьях. На Брянщине девушки выносили под Крещенье Д. на улицу и двигались к ней задом; считалось, что та, которая сядет на Д., выйдет в этом году замуж. В Казан. губ. девушка надевала Д. на голову и, отворив ворота, шла на улицу; если ей удавалось выйти наружу, ни на что не наткнувшись, то это означало, что она скоро выйдет замуж; если же девушка споткнулась или упала, то это сулило ей затянувшееся девичество. На Полтавщине в Д. сажали петуха и ставили ее в красном углу, а на полу помещали миску с водой и насыпали кучки зерна; если петух из Д. кинется на зерно, то жених будет славным хозяином, а если к воде, то пьяницей.

Д. играла значительную роль в двух эпизодах свадебного обряда: при изготовлении каравая и в ритуале посада. В Черниговской губ. каравайницы прикрепляли к Д. накрест 4 свечки, а вынув тесто из Д., в середину ее втыкали нож. Каравайницы носили Д. по дому на руках, поднимали ее над головой, подбрасывали к потолку, иногда даже разбивали. В Воронежской губ. каравай сажали в печь супруги, которые потом становились по разные стороны Д. и целовались через нее друг с другом. Д. упоминается во многих свадебных песнях, имеющих эротическую направленность: «Чи я жена гожа,/ Языком дзежу гложа; / Чи я жена хижа, / Языком дзежу лижа» (Крач. БЗРС:43); «Коло нашої діжки / Зародили сироіжки...» (Чуб.ТЭСЭ 4:315) и др.

Ритуальное сажание невесты на Д. широко известно у вост. и зап. славян, особенно характерно оно для свадебного обряда в Белоруссии и Польше. Часто Д. ставили на кожух или прикрывали ее вывернутым кожухом сверху. Непременным условием обряда считалась девственность молодой. Посадив молодую на Д., ей расплетали волосы, а позднее сажали на Д. во второй раз, делали женскую прическу и надевали женский головной убор. В Житомирской губ. в воскресенье по возвращении из церкви «бояре» сажали молодую на Д. и расплетали ей косу. Рано утром в понедельник ее выводили из каморы и вновь сажали на Д. (посреди хаты под матицей), бабы завязывали ее, «как молодуху».

В Белоруссии на Д. сажали также молодого. В Вилен. губ. ему подрезали при этом крестообразно волосы, а затем подпаливали их. На Смоленщине после возвращения из церкви жениха сажали на Д., покрытую вывернутым тулупом, а вокруг него располагался свадебный поезд. На Украине в ходе свадебного обряда дружка во дворе трижды обводил по солнцу жениха вокруг дежи или стола, а мать жениха в это время посыпала его зерном, орехами и т. п. (Херсон. губ.).

В Полесье существовал также обычай вставать на Д. В Ровенской обл. перед выездом молодой из дома выносили Д., на которую «честная» невеста вставала, подни-

маясь на воз; «нечестной» же вместо Д. ставили какую-нибудь другую кадку, корыто и т. п. Считалось, что если «нечестная» невеста наступит на Д., то семь лет не будет родить хлеб, не будет вестись скот, не будут жить дети у молодых (ПА). В Гродненской губ. «честная» невеста переодевалась, стоя на крышке от Д. У лужичан невесту причесывали на Д., потом ставили в нее и одевали к свадьбе. После этого невеста выпрыгивала из Д.; по поверьям, если она не выпрыгнет с первого раза, то это принесет ей несчастье, а если выпрыгнет, то будет легко рожать детей.

Д. использовалась как оберег при граде и пожаре. В Черниговской губ. при пожаре выставляли на улицу Д., клали на нее хлеб с солью, помещали тут же икону и молились. В Полесье женщины во время пожара выносили из хаты хлебную Д. и стол, накрытый скатертью, желая показать, что они готовы принимать огонь как гостя и желают его угостить.

Моравane, чехи, лужичане при пожаре обращали Д. отверстием против огня, чтобы его не разнес ветер. Русские Карелии полагали, что если дом загорится, то надо прежде всего спасать образа (см. Икона) и дежу. В Жолковском пов., близ Львова, чтобы отвернуть ветер при пожаре, хозяйка с распущенными волосами, спустив до пояса сорочку, ходила по двору с Д. и буханкой хлеба. Там же при приближении грозовой тучи носили по скотному двору специальную Д., предназначенную для изготовления пасхальных куличей. В Слуцком у., чтобы прекратился град, выносили на улицу Д., хлебную лопату, а иногда крышку от Д., положив на нее икону св. Николая.

Перебираясь на новоселье, русские, украинцы и белорусы вносили в дом прежде всего иконы, хлеб с солью и расчиненную Д. Во Владимирской губ. впускали сначала в дом кошку и толкали в дом Д. от порога. В Могилевской губ. хозяин вносил Д. в дом на новоселье, чтобы не выводился хлеб, в Минской губ. — чтобы дом был веселым и богатым. В Харьковской губ. хозяин говорил, внося Д. в новый дом: «Як у сий дижи повно хлиба, дай, Господы, шоб так повно було и в сий хати хлиба и всякой худобы!» (ХСб 1889/3:59).

В скотоводческих обрядах Д. используется как символ производительности и привязанности скота к своему дому. Приведя домой купленную корову, ее кормили с Д.; чтобы корова понесла теленка, клали под Д. поводок, на котором вели ее к быку (морав.). Если новая корова убегала из дома туда, откуда была куплена, то чтобы отучить ее от этого, хозяйка обмывала Д. и поила этой водой корову (ярослав.). На Полтавщине, заквашивая тесто, чтобы первый раз кормить кабана, говорили: «Як ся дижа исходыть и хлиб росте, и так шоб на кабанови сало росло» (УНВ:297).

Д. в народной медицине. В Казанской губ. ребенка, больного «собачьей старостью», сажали под Д., приговаривая: «Как тесто всходит, так на младенце тело всходило бы!» (Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889/1: 27). В Гродненской губ. младенца, подверженного порче, клали в Д. поверх теста и, прикрыв его крышкой, держали там полчаса, чтобы он хорошо пропотел. На Смоленщине больного ребенка сажали на Д., посыпали вокруг зерно и пускали куриц клевать его.

Д. использовали также в погребальных обрядах. Вернувшись с кладбища, брались за Д., чтобы покойник не был голодным на «том свете» (харьков.), заглядывали в Д., «коб у вочах не стаяло тэе нежывое» (ПА).

Крышка дежи использовалась в качестве обрядового подноса: с хлебом и солью, положенными на нее, встречали молодоженов, приехавших от венца; клали на нее свадебный каравай, подарки молодым; несли на нем чепец для невесты, а после брачной ночи — ее рубашку. В Белоруссии молодые входили в дом под крышкой Д., которой встречающие дотрагивались до их голов. В Витебской губ. на крышку Д. накладывали до верха разной закуски, тысяцкий брал ее на голову, нес в дом и ставил перед свекровью, при этом пели: «Што на этом веку / Дай, Божа, до веку» (ЗСЗО 1912/3:290). Сняв с крышки Д. свадебный каравай, «веко» катили по деревне: в какую сторону оно покатится, в ту сторону девушки замуж пойдут (ПА). На крышке Д. несли святить в церковь пасху (чернигов.), с нее кормили корову, чтобы она «погуляла» (брест., волын.).

Рус. подблюдные песни, в которых упоминается Д., предвещают богатство и счастье: «На печи дежа / Высока взошла,

«Растворю я квашонку / На донышке, / Я покрою квашонку / Черным соболем,/ Опоясшу квашонку / Красным золотом...» (ПКП:147).

У русских, украинцев и белорусов стряпуху приветствовали словами: «Спорынья в квашню!». В рус. духовных стихах о Страшном суде грешная душа обвиняется в смертных грехах, между прочим в том, что она вынимала спорину из квашни.

Лит.: Никиф.ОПЖБ:82; Никиф.ППП:94; ЭО 1898/4:74; Добр.СЭС 2:93; Довн.ИС:98–105, 118–121 и др.; ЭО 1914/3–4:78,116; См.ГКК: 42,47,66; Масл.ОРВ: 43,47-49,106,108; Байб. ЖОВС:114–118; Топор.КД:42–71; ЭТ:69–77; СБЯ-93:55–59; Сумц.ССО:115–116,245; Крач. БЗРС:43; Шейн МИБЯ 3:334; ЭО 1899/1–2:274; Ром.МЭГ:193; Серж.ПЗ:13,81–82,174; КС 1884/4:698; ХСб 1889/3:59; ХСб 1893/7: 419; МУРЕ 1900/3:84-86; Загл.ХСЧ:131; Кравч.ПОПЗУ:70–77; Гонтар Т. О. Народне харчування українців Карпат. Київ, 1979:37–38; УНВ:66,190–191,297; Fed.LB 1:378–381; Wisła 1898/12/1-2:336-343; 1904/18/1:48-50; Ziemia 1912/35:571-574; 1913/10:157–158; Bieg.W:222; Kub.ChTL:12–14,77–78,89–90, 183-184; Bart.ML:134–137.

А. Л. Топорков

ДЕКАБРЬ. Наряду с названиями, восходящими к лат. *december* (болг. *декември*, словац., словен. *december),* употребляются о.-слав. **prosiпьсь*: др.-рус. *просеньць*, рус. диал., болг., макед. диал. *просинец*, укр. диал. *просинець*, чеш., словац., с.-х. *prosinec*; о.-слав. *grudьnь* (от смерзшейся комьями земли): др.-рус., рус., укр. *грудень*, др.-чеш., словац. *hruden*, пол. *grudzień*, болг. диал. *груден*, *с.-х.* диал. *грудан*, словен. *gruden*; о.-слав. *studьnь*: рус. и укр. диал. *студень*, с.-х. и болг. диал. *студени*, словац. *studen*; а также бел. *снежань*, рус. диал. *солноворот*, укр. диал. *мочарець*, *трусим*, луж. *wjelci*, чеш. *vlcenec*, луж. *zimski*. По главным праздникам месяца названы с.-х. *коледар*, *божични месац*, болг. *никулски месец*, луж. *hodownik*, *godownik*. Год кончается, а зима начинается.

Рождественский пост у православных (15.XI — 24.XII), адвент у католиков (30.XI - 24.XII).

1.XII. Рус. Наум-грамотник. «Пророк Наум наставляет на ум». Служат молебен *в* церкви, испрашивают у священника благословение на ребенка, которого отдают в учение. Дома после первого урока грамоты устраивают угощение для учителя, одаривают его подарками. Родившийся в этот день будет умным (харьков.).

4.XII. Варвара.

5.XII. Савва.

6.XII. Никола.

7.XII. Абросим. Считается отцом св. Николая. «Абросим — праздники отбросил» (Ангара). Хорв. *Mikulina sestrica.*

9.XII. Зачатие св. Анны.

10.XII. Мина.

Третье воскресенье перед Рождеством — серб. *детињци*.

11.XII. Даниил Столпник. Запрет работать острыми предметами.

12.XII. Спиридон. Рус. *Спиридон-солноворот*, *Спиридон-поворот*. Солнце на лето, зима на мороз, ночь убавляется, а день прибавляется. По укр. легенде, Господь укоротил ночь, чтобы спасти св. Спиридона от ведьм (харьков.). Медведь в берлоге поворачивается на другой бок. Кормят кур гречихой из правого рукава, чтобы раньше неслись (рус.). В средних Родопах св. Спиридон защищает от нарывов, прыщей, струпьев, ран и порезов. До восхода солнца женщины пекут калачи и раздают их соседям: «На, возьми ради святого Спиридона, чтобы избавил от струпьев» (Ахы-Челебийско, Родопы). В Пирин. кр. пироги раздают ради здоровья скота, лошадей. Воздерживаются от всех женских работ, не варят зерна (болг.), не сверлят (укр.), чтобы не было прыщей и ран. В Асеновградском и Смолянском окр. Спиридон — патрон ремесленников; портные, сапожники, плотники, суконщики колют в его честь курбан. У сербов Спиридон — покровитель сапожников и кожевенников.

На Украине ставят в воду вишневые ветки: если они распустятся к Рождеству, будет хороший урожай фруктов. «Спиридоньев день, подымайся вверх!», — кричат садовники, встряхивая яблони (рус.).

12.XII. или последнее воскресенье перед Рождеством. С.-х. *Материце*. Дети ходят с обходами по домам, матери дарят ям пироги, фрукты, сладости и деньги (Фрушка гора). Обрученные дарят друг другу подар-

ки, жених дает будущей теще «откуп» (орех или сигарету) (хорв., Синьска Краина).

13.XII. Катол. **Люция**.

13—25.XII. Серб. *Претезарне Мученице*. Старики гадают о погоде в следующем году. Женщины не прядут и не шьют детскую одежду (Хомолье), беременные не работают, чтобы у детей не было падучей.

15.XII. Степан. День найма батраков: бел. «на святы Сцяпан кожны себе пан».

16.XII. Аггей. Приметы о морозе (рус.).

17.XII. Даниил, катол. Лазарь. Рекомендуют сажать бобовые (хорв.).

Неделя перед Рождеством — серб. *бадња неделя*. Нельзя никого в семье бить, иначе высыпят чирьи. В противном случае тот, кого ударили, должен сказать «Чири-мири, двадцать четыре» или «Чире-мире, около тебя девять братьев было» (Черногория). Не стригут волосы, ногти, не бреются, чтобы не «засечь» здоровья (серб.).

18.XII. Симеон, Модест, Марк. «Марка да Варка — няхай будзе парка» (бел.), болг. *Молус, Молусту, Модус, Модю, Моюс*. На иконах св. Модест изображается пастухом овец, его чтят как хозяина отар. В России, Родопах и Странджe почитается как покровитель рогатого скота; волов и быков не впрягают в ярмо, хозяин раздает за их здоровье вареное жито и нечетное количество хлебцев. Вешают им на рога маленькие караваи и прикрепляют к хомуту горящие свечи, приносят из церкви остатки хлебов и дают их скоту (Пиринский кр.). В средних и восточных Родопах св. Модест покровительствует и пахарям.

Воскресенье перед Рождеством. С.-х. *Оцеви(ци), Очичи, Очица, Отцовица* [святые отцы]. Дети привязывают отца к скамье, он откупается подарками. Обрученная девушка получает «откуп» от жениха или его отца: одежду и сладости. Старшие говорят друг другу: «Всего тебе лучшего на святых отцов» («Na dobre ti došli sveti oci») (Полица, Хорватия).

19.XII. Вонифатий. Почитается русскими как целитель от пьянства.

20.XII. Игнат.

21.XII. Петр, Прокоп. Рус. *Петр-полукорм*. Половина зимнего корма съедена. Бел. «Пракоп па снегу ступае, дарогу капае». Св. Фома.

22.XII. Анастасия, болг. св. *Чьорна, Нашташа*. Почитают в Родопах и Странджe. Женщины не берутся ни за какую работу, чтобы не «почернел» дом, т. е. чтобы никто в семье не умер (ср. Екатерина).

23.XII. Нифонт. Заступник от козней и наваждений нечистого духа (рус.). Серб. *Туцин дан*. Колют скот (*туци*), дают скоту кровь, смешанную с солью (Черногория). Готовят *туцаник*, блюдо из фасоли, остатки которого хранят как лекарство весь год (Ярменовци), Никого нельзя бить в этот день, иначе этот человек заболеет.

24.XII. Евгения, катол. Евгений: пол. «Если Евгений даст снег, зима переменится». Навечерие Рождества Христова. См. Коляда.

25.XII. **Рождество Христово.**

Среда и пятница после Рождества — болг. *Цихурки*. Нельзя есть скоромного, а если ешь, нельзя работать (Фракия).

26.XII. Собор Пресвятой Богородицы. В России женщины навещают с пирогами рожениц, угощают повитуху (воронеж., калуж. *Бабьи каши,* брян. *Бабинцы*, бел. *Молодёны*). В ю.-зап. России носили пироги в церковь. Катол. Стефан. Начало найма работников: бел. «на святога Сцяпана вышей слуга за пана».

С 26(20).XII. начинается период «поганых» дней: болг. *мръсни дни, поганото, пуганците, буганците, буганата неделя, буганите* дене, *черната неделя, куруконджови дни* (Родопы), луж. *mjez hody*, пол. *gody*, словац. *hody*. В зап. Болгарии женщины празднуют 26—29 декабря, чтобы роды были легкими.

27.XII. Рус. пензен. *Бабин день*, воронеж., калуж. *Бабьи каши*. Служба иконе «Помощь в родах», «Чрево рождения». Катол. Иоанн. Чехи, банатские болгары освящают в церкви вино. Нельзя прясть, работать режущими предметами. Словен. Sentajanž, Janeževo, Janeč. В Гореньско это праздник батраков, прислуги; день, когда заключаются новые договоры. Ходят по домам с колядными песнями (Прекмурье), жгут костры (Далмация), обвязывают деревья соломой (Хорватия). Праздник виноделов, хозяева кропят виноградники. Все пьют по глотку вина, в Прекмурье вино дают и коровам, у которых пропало молоко.

28(29).XII. Катол. День Невинных младенцев. Болг. *40 младенци, Невините младенци*, с.-х. *Младенце, Nevina dječica, Šibarjevo, Herodeševo šibajevo* (кайкавцы),

словен. *Terežni dan, Terežnica, Otepnica, Šapanje, Otročje rodivanje, пол. Młodzianki.* В Банате женщины ходят на кладбище, зажигают и раздают свечи. У болгар-католиков и хорватов дети и молодежь стегают друг друга или взрослых прутьями или плетками. Иногда взрослые хлещут детей еще в кровати, спрашивая: «Сколько младенцев?». Им отвечают: «Сорок» (банат.) или «Сколько в году святых?» (Буневац). Старуха-соседка стегает прутом и желает: «Отпусти зло, возьми добро» и дарит пироги и сухофрукты (Герцеговина, Дервента). Иногда исполнитель обряда *šibar* входит в дом и стегает домашних, желая им: «Будьте живы и здоровы на Младенцев» (Буневац) (см. Бить). Прутиком касались и фруктовых деревьев со словами: «Роди, роди, дерево» (словен.). Обходили дома также *kižari*, которым хозяин выставлял подарки (деньги, мясо, яблоки) (хорв.). В Хорватии пекут калачи для детей — *mladenčice*. В Каринтии ходят колядовать дети, иногда и взрослые. В Люблинском воеводстве девушки плетут венки из вечнозеленых растений, которые затем хранят целый год. Мать, у которой умер ребенок, не должна прясть (Лужица).

30.XII. Анисия, рус. *Онисья-желудочница*. Варят свиные желудки, гадают о зиме по печени и селезенке. Пол. Адам и Ева: «На святую Еву носи высокие голенища».

31.XII. Мелания, рус. *Меланка, Васильевская коляда, Васильев вечер,* укр. *Щедрый, Богатый вечер,* бел. *Жирная кутья, Щедруха, Гоготы*. Под Василия ведьмы крадут месяц (см. Василий, Новый год).

Последняя суббота месяца — болг. погана.

Лит.: Этим. 1971:96; Даль ПРН:№1000–1004; Кал.ЦНМ:59–77; Макар.СНК:127; Лоз. БНК:32; Иван.ЖПК:21–22,179; СЕЗб 1913/19:68; 1939/54:97; СМР:9,13,200,235,264; Ровин.ЧПН 1901/69:167; ZNŽO 1904/9:50,56. 352: NU 1967-1968/5-6:490-491; NU 8:220; VEMZ 4:183; Gavaz.CD 2:58-59; GZM 9: 707; БМ:311; Пир.:423–424; Вак.БЕТБ:457; Телб.ББЕ:254; СбНУ 7:568; КОО 1:256-257; Schn.FVS:73.

Г. И. Кабакова

ДЕМОНОЛОГИЯ НАРОДНАЯ - низшая мифология, система мифологических персонажей ~ демонов, духов, людей с демоническими свойствами. Д. н. затрагивает все сферы слав. традиционной культуры, объясняя все происходящее в мире влиянием демонов: атмосферные и природные явления (см. Духи атмосферные, Духи локусов), посмертное существование человека на «том свете» (см. Вампир, Дети некрещеные, Покойник ходячий, Таласм), хозяйственную деятельность и семейную жизнь (см. Ведьма, Вештица, Домовой, Духи домашние, Змея домашняя, Колдун, Стопан), судьбу человека (см. Доля, Орисницы), причины болезней и под. После принятия христианства, когда языческие божества были провозглашены демонами, Д. н. пополнилась рядом персонажей высшей мифологии (например, *Мокошь*), но переход низших демонов в систему богов никогда не был отмечен. В качестве мифологических персонажей в Д. н. выступает и ряд христианских святых (св. Люция, св. Параскева, св. Юрий и Др.).

Основное ядро Д. н., сложившееся в праславянскую эпоху и общее для всех слав. традиций, развивалось и изменялось в последующие периоды, и этот процесс продолжается до сих пор. Изначальное диалектное членение Д. н. и последующая эволюция сформировали современные этнокультурные ареалы: балкано-карпатский, полесский, севернорусский и др., со значительно отличающимися друг от друга мифологическими системами.

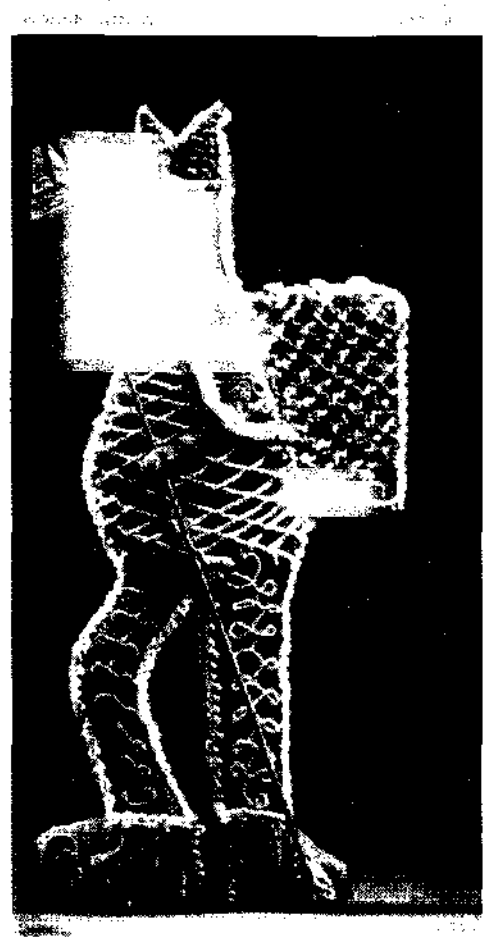
Основным элементом Д. н. является мифологический персонаж, понимаемый как совокупность релевантных, устойчиво повторяющихся в традиции признаков и функций, скрепленных именем. Слав. персонажи обладают разной степенью «мифологизации» — одни из них воспринимаются исключительно как демоны (например, *черт, вампир, кикимора* и под.), другие — как люди, наделенные демоническими чертами (колдун, *кликуша, двоедушник* и др.). В разряд мифологических персонажей включаются персонификации состояний человека и процессов, происходящих с ним (ср. поверья о духах болезней, судьбы, смерти), дней недели или месяцев (*Пятница, Неделя, баба Марта* и др.). Объектами Д. н. являются мифологические локусы (например,

ирий, клад), а также природные явления, воспринимаемые как результат деятельности мифологических персонажей (например, вихрь, град, водоворот, залом и др.).

Среди названий персонажей выделяется слой мифологической лексики с неясной или трудно реконструируемой этимологией *(мора, вампир, черт* и др.), отражающей, по-видимому, наиболее древний этап номинации славянских демонов. Бóльшая часть мифологических имен сложилась в относительно позднее время (XVI—XVIII вв.) и основана на следующих способах номинации: по месту обитания (ср.: рус. *водяной,* укр. *водяник,* пол. *wodnik,* словац. *vodny človek,* луж. *wódny knjež* и др.), по времени появления (рус. *полудница,* луж. *pšezpołnica,* с.-рус. *полуночница,* чеш. *půlnočnice* и др.), по внешнему виду (чеш. *zelenyj mužíček* 'водяной', рус. *волосатик* 'черт', 'водяной' и др.), по функции: рус. *лизун* 'домовой', укр. *блуд,* блудник 'демон, сбивающий людей с дороги', бел. *казытка* 'русалка' (от *казытаць* 'щекотать'), пол. *gniotek* 'змора' и др.

Одна из особенностей Д. н. — множественность наименований одного и того же мифологического персонажа, что связано с боязнью произносить имя демона, т. к. считается, что это одновременно является и его вызыванием. Этим обусловлено табуирование имени — замена «настоящего» имени демона на «безопасные» имена. Табуированные имена строятся: на искажении первоначального фонетического облика слова, перестановке или усечении слогов (ср. рус. *модовейко* вместо *домовейко* — 'домовой', *Анциболот* вместо *Антихрист* 'черт' и др.), на назывании демона «задабривающими» именами и деминутивами (ср. рус. *добруха* 'лихорадка', *домоседушко* 'домовой' и др.), а также именами собственными (ср. рус. *Антип,* укр. *Антипко, Грицко* 'черт'), на определениях, подчеркивающих опасность демона и принадлежность его к «иному» миру (ср. рус. *диконькой, ворог* 'леший'; *вражонок, худой дух, луканька,* 'черт' и др.), а также на заимствовании лексем из других языков (ср. укр. *босорканя,* словац. *bosórka* 'колдунья' из венгер. *boszorkány* 'дух умершего', 'колдунья' и др.).

В Д. н. существует комплекс характерных признаков, маркирующих внешний вид и ипостась мифологических персонажей. Для одних персонажей характерен антропоморфный облик (в.-слав. ходячий покойник, *ведьма,* колдун, *русалка,* з.-слав. и ю.-слав. *мора,* ю-слав. *вештица* и др.), *АЛЯ* других — зооморфный (о.-слав. *змея домашняя, волколак,* ю.-слав. *хала* и Др.), третьи персонажи представляются невидимыми или имеют вид неясных атмосферных явлений (о.-слав. *вихрь,* укр. блуд и др.). Некоторым персонажам приписывается облик человека с зооморфными чертами — рогами, копытами, хвостом, крыльями, перепончатыми лапами, куриными ногами и пр. (например, рус. *водяной* — человек с коровьими копытами). Характерная черта мифологических персонажей — способность из-



Черт. Раскрашенный пряник, изготовленный по технологии 30-х годов XX в. (1981 г., Чехия)

менять свой **облик**, оборачиваться человеком, животным или предметом, поэтому большинство демонов имеет несколько обличий, меняющихся в зависимости от ситуации (например, ю.-слав. *змеи летающий* и в.-, з.-слав. *змей огненный в* воздухе имеют вид змея, а на земле — человека).

Народная традиция приписывает демонам половые различия (в.-слав. *русалка,* пол. *boginka*, з.-укр. *перелестниця* и др. имеют вид женщин; рус. *леший*, пол. *topielec* — мужчин), возрастные характеристики (рус. *домовой* или *леший* часто представляются стариками, полес. *русалки* — девочками или девушками и т. д.), национальные или социальные **признаки** (в.-слав. *черт* часто предстает в облике немца, поляка, еврея, а также пана, барина).

Д. н. выделяет ряд важных особенностей в облике персонажа, указывающих на его принадлежность к «иному» миру: **телесные аномалии** (хромота, горбатость, слепота, кривизна, беспалость, отсутствие спинного хребта, волос, уха; а также избыточность органов — два ряда зубов, две макушки, гипертрофированные части тела, волосатость, лохматость; слишком большой или слишком маленький рост и т. д.); **особенности одежды** (отсутствие одежды, обуви, рваная или грязная одежда, лохмотья, шляпа, венок, покрывало, пояс или его отсутствие, кафтан с золотыми или стеклянными пуговицами, мундир военного, лесничего и пр.); **цветовая характеристика** — наиболее значимыми цветами для Д. н. являются красный (ср. красную одежду у рус. *домового,* в.-слав. и з.-слав. *водяного,* з.-слав. *карликов,* хорв. *тинтилина*, ю.-слав. *вампира* и др.), белый (в частности, белые рубашки — отличительная черта полес. *русалок),* черный (черный цвет характеризует в.-слав. *черта*, пол. *topiec* — мужскую ипостась зморы и др.), реже — зеленый (зеленые волосы у в.-слав. *русалок,* борода у в.-слав. *водяного* и пр.), синий (у рус. лешего кровь синего цвета) и др. Отличительным признаком принадлежности персонажа к потустороннему миру является пестрота (ср. пеструю одежду з.-слав. *карликов,* окраску о.-слав. *змеи домашней,* ю.-слав. *змея летающего* и т. д.).

Облик демона часто дополняется характерными **атрибутами**, с которыми он обычно появляется: коса, серп, хлыст, кочерга, ступа, веретено, валек для стирки белья, гребень, трость, музыкальный инструмент и др.

В слав. Д. н. **взаимоотношения между персонажами**, а также иерархия внутри одного класса персонажей выражены довольно слабо. Случаи, когда разные персонажи связаны одной сюжетной линией, в слав. традиции относительно немногочисленны. Ср., например, балкано-карпат. сюжет о демонах — предводителях градовых туч (см. Хала) и борьбе с ними персонажей — **облакопрогонников**, а также з.-укр. мотив погони лесного демона *чугайстера* за женскими персонажами *нявками,* рус. **былички** о борьбе *банника* с *овинником, о* неприязни *домового* и *водяного* и др. Чаще встречаются представления о семейных отношениях персонажей (ср. в.-слав. поверья о семье *домового, лешего,* о брачных отношениях между *водяным* и *русалками;* з.-слав. былички о семьях *карликов* и пр.), а также такая характеристика, как одиночность/множественность появления персонажей (ср. с.-рус. представления о **шулику**нах как о демонах, появляющихся стаями; з.-укр. поверья о женских демонах *витреницах*, группами танцующих на полонинах; полес. рассказы о хороводах *русалок;* пол. былички о *богинках*, появляющихся группами; луж. представления об общественном устройстве жизни *карликов* и др.).

Иерархичность внутри одного класса демонов, т. е. деление на старших и подчиненных, в Д. н. проявляется спорадически даже в рамках одной традиции. Например, в одних рус. и бел. поверьях признается существование у *леших* царя, а также старшинства в зависимости от типа леса, в котором они обитают, а в других этот признак отсутствует.

Важной чертой слав. демонов является их **генезис**: происхождение из душ предков (в.-слав. *домовой,* о.-слав. *змея домашняя);* из душ грешников, самоубийц, умерших до вступления в брак, во время родов, некрещеных детей, выкидышей, людей, похороненных с нарушением ритуала, и других видов «заложных» покойников (о.-слав. *вампир,* в.-слав. *русалка,* рус. *кикимора,* серб. *караконджул*, пол. *lopielec, boginka* и др.); людей, проклятых родителями (рус. *леший);* принесенных в строительную жертву (ю.-слав. **таласм**); людей, родители кото-

рых нарушили правила принятого поведения, — зачали ребенка в период запрета на половое общение, неправильно вели себя s церкви, во время беременности ели запрещенную пищу (з.-укр. *ведьма, опырь,* пол. *мора,* ю.-слав. *вампир* и Др.); людей, родившихся с аномалиями (с двумя рядами зубов, в кровавой сорочке, как з.-, ю.-слав. *мора,* ю.-слав. *вештица,* з.-слав. *вампир*); родившихся в результате сожительства женщины с демоном (укр. *волколак,* Ю.-слав. *змей летающий, вампир* и др.); специально выращенных (о.-слав. *дух-обогатитель*); ставших мифологическими персонажами в результате колдовства (в.-слав. *волколак*) и др.

В Д. н. выделяется ряд *локусов*, которые связаны с постоянным или временным пребыванием мифологических персонажей. Обычно это места, пограничные с «иным» миром или осмысляемые как потусторонние и связанные *с* пребыванием там душ умерших. В доме такими локусами являются порог, печь и запечье, печная труба, подпол, чердак, угол. Из хозяйственных построек наиболее маркированы хлев и баня, а также периферия усадьбы — мусорная куча, место рубки дров. Среди природных пространств выделяются лес и отдельные деревья (кривые, одиноко стоящие, сухие), особенно дуб, верба, бузина и др. растения (например, болг. *самовилы* появляются в местах цветения растения *росена*). Местами пребывания демонов считаются также поле, водоем, гора, тучи, а также различные виды границ — межа, дорога, перекресток, мост и т. д. Характерной чертой многих слав, демонов является сезонная смена локусов, что связано с представлением о возвращении на землю душ умерших в определенные календарные даты. Ср., например, поверья о том, что рус. *леший,* в.-слав. русалки, пол. *boginki,* ю.-слав. *самовилы* находятся на земле лишь в весенне-летний период, а на зиму уходят на «тот свет» — в воду, могилы, под землю и др. локусы нежилого пространства.

Наиболее характерными *путями проникновения* мифологических существ из загробного мира на землю и обратно являются растения, водные пространства, в частности колодец, водоворот и омут, а в доме — окно, порог, дымоход.

В Д. н. четко отмечено *время появления* и активности мифологических существ. В сутках это ночь и особенно период с полночи до первых петухов, считающийся временем разгула нечистой силы, а также утро до восхода солнца и вечер после заката. Часто в поверьях отмечается связь активности демонов с фазами луны (в лунные ночи появляются на берегу з.-слав. *topielec, boginki,* в.-слав. русалки и т. д.). Реже как опасное время выделяется полдень. Ср. в.-слав., з.-слав. поверья об активности в это время полевых демонов, в частности *полудницы*. В годовом цикле мифологически маркированными являются «переломные» периоды, связанные с днями летнего и зимнего солнцестояния (в календаре совпадающие с купальско-троицким и святочным периодами), время цветения злаков, а также некоторые календарные даты, например, день св. Люции, Юрьев день, Благовещенье, Пасха и др. Активность нечистой силы может связываться с периодами непогоды («воробьиной» ночью, бурей, выпадением града).

Наиболее существенным элементом мифологического персонажа, формирующим его образ и обеспечивающим ему устойчивость в традиции, является набор *функций и действий*, приписываемых тому или иному демону. Среди них выделяются действия, направленные на человека и его мир, как вредоносные, так и попечительные, а также действия, которые характеризуют поведение и привычки самого персонажа.

В перечне *действий* демонов, направленных на *причинение вреда* человеку, наиболее распространенными являются: умерщвлять человека (убивать, топить, выпивать у него кровь, сдирать кожу, съедать и т. д.); вредить здоровью человека (насылать на него болезни, порчу, укорачивать его жизнь, вселяться в человека и мучить, душить по ночам, бить и пр.) — на это направлена деятельность большинства демонов; вредить семейной жизни и хозяйству (вызывать несчастья, разлад в семье, подменивать детей, вступать в половую связь с людьми, отнимать урожай, «спор», молоко у коров, насылать болезни на скот, мешать в работе, портить вещи, уничтожать богатство, насылать насекомых и т. д.); глумиться над человеком (пугать, заманивать в непроходимые места, сбивать с пути, преследовать, мерещиться, заставлять совершать ошибки и т. д.); воздействовать на природу и стихии (вызывать град, вихрь, наводне-

ния, засуху, съедать и красть светила, изменять ландшафт и пр.).

В перечне положительных действий, приписываемых демонам, выделяются следующие: воздействовать на жизнь человека (обеспечивать «правильный» уклад всей жизни, наделять долей, удачей, здоровьем, детьми, профессиональным мастерством, предвещать будущее и пр.); воздействовать на хозяйство (обеспечивать богатство, урожай, здоровье и плодовитость скота, нянчить детей, помогать в домашних делах и пр.); защищать человека и его мир (от других демонов, болезней, зверей, природных явлений).

В группе действий мифологических персонажей, характеризующих их самих, наиболее существенными являются следующие: речевое и звуковое поведение демонов (заумь и глоссолалия, ритмическая организация речи, пение, хохот, плач, свист, вой, стон, стук, хлопанье в ладоши и т. д.); знаки и следы их присутствия (светиться, поднимать ветер, оставлять после себя мокрое место, выжженное пространство, неприятный запах и т. д.); типичные занятия и образ жизни (семейная жизнь, взаимоотношения с другими персонажами, склонность к определенным видам пищи, хозяйственная деятельность — стирка, подметание, прядение, шитье, плетение лаптей; игры, танцы, расчесывание волос, купание и пр.); способы перемещения в пространстве (бег, полет, езда на колесе, верхом на человеке и т. д.).

Основной перечень мифологических функций, формирующих образ персонажа, является общим для всей слав. Д. н., что свидетельствует о генетическом единстве слав. мифологии. Но одна и та же функция в разных традициях может приписываться различным персонажам. Например, мотив «демон обменивает человеческого ребенка, оставленного без присмотра, на своего безобразного детеныша» на Рус. Севере связан с образом *банника* или *обдерихи*, на укр. Карпатах приписывается *повітрулі* или *дикой бабе*, в пол. традиции — *богинке* или *мамуне*, а у лужичан — *карликам*.

В Д. н. важное место занимают способы коммуникации человека с мифологическими персонажами, регулирующие его отношения с потусторонним миром: различные формы задабривания демонов (почитание, вежливое обращение, кормление, жертвоприношение, кумление и т. д.); обереги и способы нейтрализации (распознавание демонов, соблюдение запретов и предписаний при контакте с ними, выполнение охранительных действий и обрядов, использование заговоров и др. текстов, апотропеических предметов и растений и др.); инициация контакта с демоном (вызывание, приглашение, заключение договора, выращивание и содержание у себя в качестве помощника и т. д.).

Объектом воздействия мифологических персонажей, прежде всего, является человек и его мир (семья, хозяйство, скот, урожай), однако в Д. н. выделяется ряд объектов, которые наиболее уязвимы для демонов. Прежде всего, это люди, находящиеся в «переходном» состоянии (беременные, роженицы, новорожденные, молодожены, умирающие, а также души умерших), нарушители ритуальных запретов и предписаний (выполняющие работу в неурочное время, провоцирующие контакт с демоном своим неправильным поведением и др.), а также представители определенных профессий, обладающих «пограничным» статусом приближающих их к потустороннему миру (музыканты, пастухи, мельники, строители, кузнецы и др.). Под воздействие демонов попадают животные и растения в период плодоношения, а также жизненно важные для человека виды хозяйственных работ (пахота, сбор урожая, ткачество, животноводство и под.).

В сферу воздействия мифологических персонажей входят стихии и природные явления: демоны поедают и крадут светила, доят месяц, вырабатывают град и разносят его в тучах, являются причиной ветра, вихря, засухи, ливней, заморозков, миграций животных, эпидемий и т. д. В в.-слав. традиции демоны могут считаться покровителями различных пространств — дома, леса, водоема, поля, межи и т. д., в пределах которых они являются безраздельными хозяевами всего живого и неживого.

Набор персонажей, составляющих мифологическую систему в отдельных слав. традициях, определяется, с одной стороны, родством этих традиций и наличием общих персонажей, восходящим к праславянским инвариантам (ср., например, образ о.-слав. *вампира*), а с другой — последующим само-

стоятельным развитием этих традиций, повлекшим изменение многих мифологических образов (ср., например, ю.-слав. и в.-слав. варианты образа *змея летающего),* заимствованием элементов из соседних неславянских мифологий (например, з.-слав. карлики), забвением и разрушением отдельных образов. В результате этих процессов в настоящее время отдельные слав. демонологические системы обладают своими особенностями, например, доминирование атмосферных демонов и связанных с ними сюжетов в ю.-слав. Д. н. и сравнительно слабое развитие подобных образов в в.-слав. Д. н.; развитие под угро-финским влиянием ряда в.-слав. образов духов-«хозяев» локусов и их отсутствие в других слав. традициях.

В число источников, содержащих сведения о Д. н., входят тексты различных жанров: поверья, былички, легенды, заговоры, загадки, пословицы, проклятия, формулы устрашения детей, обряды, в том числе с участием ряженых, игры, а также лексика и фразеология, описывающие различные природные сферы, в том числе: метеорологическая и астрономическая терминология (ср., например, полес. название белемнита *чертов палец*), зоологическая и ботаническая (ср. словац. *vlkolak* 'гриб волнушка', *čertí tabák* 'гриб дождевик', чеш. *čertův spar* 'плаун', рус. *чертополох* и Др.), а также топонимическая терминология (ср. названия долин и возвышенностей, связанные с лужицким наименованием карликов: *Lutkowe doły, Lutkowe dziury, Lutkowa górka* и др.).

Лит.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. и др. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1989:78-85; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Там же:86–114; Гура А. В. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей (серболужицкие параллели) // Там же:115–132; Левкиевская Е. Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // СЭт.:243–257; Левкиевская Е. Е. Славянская мифология: проблемы диалектного членения // Истоки русской культуры. М., 1997:111–126; Толстая С. М. Демонология // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993:56-58. Азим.ДР; Зайц.МЛЧС; Левк.ДР; Санн.ДР; Санн.КД; Слащ.ДР.

Е. Е. Левкиевская

ДЕНЬ — см. Сутки.

ДЕНЬГИ — символ богатства, предмет обмена, дара, выкупа, платы, жертвы и т. п. Основные сферы функционирования Д. — семейные обряды (крестины, свадьба, похороны), обходные обряды календарного цикла, некоторые окказиональные ритуалы (в частности, закладка дома), лечебная магия и гадания.

В слав. обрядах используются по преимуществу монеты, в связи с чем ритуалы с Д. приобретают часто очистительное, апотропеическое и другие значения, свойственные символике металлов (ср. Золото, Серебро, Медь). Д. в приметах, гаданиях и снотолкованиях связываются с мелкими и круглыми предметами: зерном, крупой, орехами, горохом, а также каплями, слезами (рус., пол.), мелкими насекомыми, в основном — вшами, например: если снятся Д., то в доме заведутся вши, а увидев во сне вшей, приобретешь Д. (бел., пол., словен.).

В качестве символа Д. выступает также огонь и относящиеся к нему предметы и явления: угли, горячие головешки, мерцающие огоньки и т. п. Обладание большим количеством Д. нередко объясняется контактом человека с нечистой силой.

Д. в обрядности родин и крестин. При первом посещении роженицы пришедшие дарят ей и новорожденному Д. (наряду с др. подарками). У русских Д. часто клали в горшок с зерном или под пироги, посылаемые роженице на блюде. Одаривание деньгами роженицы, сопровождаемое тостами-благопожеланиями, имело место и во время крестинного обеда. Например, в селах Закарпатья повитуха ставила на тарелку стакан водки и угощала по очереди всех гостей, начиная с кумовьев. Гость выпивал водку, клал на тарелку Д. и желал роженице: «Дай, Боже, здоровья, чтобы сына вырастили, свадьбы дождались» (ZWAK 1889/13:119).

Иногда Д. предназначались непосредственно ребенку (ср. рус. *дарить на зубок*) и должны были обеспечить ему в будущем

богатство и успех. У вост. и зап. славян встречается обычай класть Д. (обычно золотые, серебряные или в крайнем случае медные монеты) в пеленку, в которой ребенка несут крестить, а также в его первую купель, чтобы он был здоров и богат, когда вырастет (ср. апотропеические свойства металлов, особенно серебра). Хорваты о-ва Брач, в первый раз увидев новорожденного, клали ему в пеленки Д., чтобы он был богат.

Д. были также одной из форм вознаграждения повитухи. У вост. славян на крестинах повитуха варила кашу и в конце крестинного обеда выносила горшок гостям. Они по очереди клали на кашу Д. (у русских это называлось продавать кашу), после чего гость, давший больше Д., разбивал горшок (полес.).

В свадебном обряде Д. по преимуществу регулируют отношения между семьями жениха и невесты. В большинстве случаев в ходе свадьбы Д. переходят со стороны жениха на сторону невесты (к ней самой, ее родне, подругам), см. Выкуп. Д. сопровождают практически все этапы свадьбы — от сватовства и сговора до послесвадебных церемоний. В Болгарии сваты носят в дом к девушке «букет» с привязанной к нему серебряной или золотой монетой (зажиточные семьи носят монисто): в знак согласия девушка должна принять этот букет. У белорусов во время сговора жених кладет в рюмку деньги и наливает туда водки; если девушка согласна, то она должна выпить водку, а Д. взять себе. Когда после удачного сватовства сваты собираются уезжать домой, невеста сама выводит их коней со двора, за что они также дают ей деньги (рус., бел.).

Одаривание деньгами молодоженов, связанное с пожеланием богатства и процветания, происходило на свадебном пиру. В момент угощения водкой, при делении каравая или раздаче свадебных хлебов гости и родители — наряду с подарками — давали молодым Д. (рус. *дарить на каравай, положить на косу).* Так, в Ярославской губ., молодых «серебрили» за свадебным столом: «Вот тебе серебро, чтобы иметь добро, / Вот тебе медь, чтобы детей иметь» (ТОРП:274). В разных местах России на второй день свадьбы молодая угощала гостей, в ответ на это каждый, выпив рюмку, клал ей на поднос деньги. Кроме того, Д. вкладывали в одежду молодых, в обувь, в сундук с приданым; клали их на подножник в церкви на время венчания. Деньги (монеты) составляли обязательную часть свадебного убранства невесты, ее украшений, головного убора и т. п.; при расплетении косы и смене головного убора деньги клали на голову молодой, вплетали их в косы и волосы и т. п. У юж. славян подобные украшения нередко составляли главную часть убранства невесты: в Софийском крае, например, новобрачная надевала монисто из монет в несколько рядов, а на ее лицо спадали нити с нанизанными на них монетами. Наряду с зерном, хмелем, изюмом и др., Д. (монеты) использовались для осыпания молодых в момент возвращения их с венчания или перед первой брачной ночью.

В похоронном обряде Д. кладут в гроб умершему или кидают в могилу с целью выкупа места на кладбище, на «том свете» и т. д. У вост. славян считалось, что Д. могут понадобиться умершему, чтобы заплатить за перевоз на «тот свет», в частности через «огненную реку», чтобы «св. Петр пустил его в свою ладью» и т. п. В разных слав. традициях монету клали покойнику в рот или закрывали ему глаза монетами, иначе он своим взглядом «wypatrzy kogoś» [высмотрит кого-нибудь и уведет за собой следом], Перед тем, как забить гроб, эти монеты снимали и отдавали нищим, а иногда — как и другие предметы, бывшие в соприкосновении с покойным, — использовали во вредоносной магии, лечили с их помощью пьяниц и др. Деньги наряду с вещами (холстом, хлебом и т. д.) давали человеку, первым встретившему на дороге похоронную процессию (см. Встреча), а также раздавали в качестве милостыни на помин души по завершении похорон.

Во всех славянских традициях существовал обычай класть при строительстве деньги под фундамент будущего дома — под красный угол, под все четыре угла, а также под первое бревно, что сопровождалось приговорами типа: «Катись в угол серебро, в дом на добро» (ВФЭИ, № 15). Подобные обычаи (ср. рус. заонеж. «выкупают землю под дом») представляют собой вариант жертвы строительной. Так, в Архангельской обл., входя в новый дом, по нему раскидывали мелкие деньги, говоря при этом: «Выкупаю квартиру, не людями, а деньга-

ми»; делали это для того, чтобы в доме никто не умер (ТРМ:19).

Д. наряду с иными материальными ценностями (прежде всего — пищей) выступают в качестве платы или одаривания за совершение того или иного ритуала в составе семейных, календарных и окказиональных ритуалов. Д. нередко давали участникам обходных обрядов. Белорусские волочебники получали Д. после исполнения волочебных песен. Болгары давали Д. детям, приносящим под Новый год в дом речные камушки с пожеланием богатства и благополучия, В Полесье на Купалу пастух плел для коров венки, а вечером, когда он пригонял стадо в село, каждая хозяйка платила ему за венок по нескольку копеек.

Д, широко использовались в качестве вступительного взноса в ритуалах, связанных с регуляцией социо- и поло-возрастной структуры общества. Мальчики, впервые допускаемые в сообщество взрослых парней, должны были заработать, собрать или каким-либо иным способом добыть Д. для угощения старших парней (словен., пол., словац.). В Польше на масленицу бабы тащили в корчму молодую женщину, недавно вышедшую замуж, чтобы получить от нее Д. на угощение; это называлось *wkup do bab*.

Д. использовались в качестве жертвоприношения. Широко распространены у славян обычаи кидать деньги на дно родников или вблизи культовых сооружений, связанных с теми или иными святыми. Еще в XVII в. в Петров день совершалось поклонение чудотворному источнику Нижний поток (Вятской губ.): в воду бросали одежду, Д. и др. Собираясь летом в первый раз купаться, люди бросали в воду Д. и просили у воды сохранить им жизнь. Деньги жертвовали и земле: поляки Остролецкого воев. закапывали их на меже, под плодовыми деревьями. Полешуки при посадке или пересаживании деревьев «жыто сыпьют и грошы кладут ў ямку, як садят дэрэво, сливы чы груши, чы яблони. Заплатыли ви за ту зэмлю, дэ ви посадылы» (ПА, житомир.).

Д. служили средством получения благорасположения или помощи от потусторонних сил. Лужичане считали, что если духу, заведшему человека на бездорожье, пообещать деньги, он выведет к дому. На Вятке, переезжая со старого места на новое, бросали деньги и говорили: «Все следы, все несчастья, все плохое осталось позади, а мне, рабе Божьей (имя), счастливая дорога» (ВФЭ, № 566). С помощью Д. можно было, по поверьям, откупиться от болезней. Например, поляки, чтобы задобрить «колтун» и избавиться от него, закапывали, срезав его, в землю вместе с Д.

Д. использовались в ритуалах, связанных с приобретением здоровья и красоты, — таков, например, о.-слав. обычай «умываться с серебра», для того чтобы лицо было белым, чистым, красивым и т. п. У юж. славян Д. — атрибут любовной магии и гаданий, В Шумадии девушка кладет себе на ночь под голову 7 монет и просит суженого придти во сне посчитать их. У сербов Краины девушка, отправляясь на посиделки, кладет себе s обувь серебряную монету и произносит заклинание, чтобы быть самой шустрой среди всех, поскольку у нее теперь «золотые крылья» и «серебряные ноги».

Д. воплощают **богатство,** поэтому многочисленны верования и ритуалы, относящиеся к приобретению Д. и их умножению. Широко известны приметы, предвещающие неожиданное получение денег: горячий уголь, выпавший из печи (бел.), наличие денег в кармане в тот момент, когда человек впервые весной услышит кукование кукушки (пол., полес., словац., словен. и др.), зуд в ладонях, особенно правой (о.-слав.); считается, что если в определенный календарный праздник в дом придет мужчина (а не женщина), деньги не переведутся здесь в течение всего года. Чтобы Д. «велись», приумножались, умываются «с денег» в определенный календарный праздник (обычно в начале года или на Пасху), звякают деньгами в кармане при первом куковании кукушки, при появлении молодого или полного месяца (болгары, например, говорят при этом: «Как полон ты, месяц, так пусть полон будет *кошель*»), помещают в сундук, карман или новый кошелек шмеля, двойные (сросшиеся) плоды, орехи, плюют туда, кладут на короткое время какую-нибудь дорогую золотую вещь и т. д.

Деньги ассоциируются с богатством и в гаданиях. Мораване, придя домой после крещения младенца, кладут на столе перед ребенком разные предметы и в том числе Д.: если его ручка потянется к Д., он будет богат (или жаден). Общераспространенным деви-

чьим гаданием о замужестве у славян был выбор предметов с завязанными глазами; при этом девушке, нашедшей деньги, предсказывали богатую жизнь в замужестве.

С гаданиями о богатстве часто связан обычай запекать в хлеб (каравай, лепешку, пирог, печенье) монету. У южных славян этот ритуал совершается под Рождество или Новый год, чтобы определить «долю», «счастье» каждого домочадца в наступающем году. У сербов считается, что тот, кому при преломлении рождественского каравая достанется монета, будет здоров и счастлив в течение всего года. В Хомолье верят, что он станет хозяином дома. Во многих случаях запеченная в хлеб монета символизирует богатство всей семьи, поэтому, например, в Боснийской Крайне ее хранят как талисман, иначе в доме не будет Д. По болг. приметам монета с прилипшим тестом предвещала богатый урожай, а *гола пара* — монета без теста — означала голодный год (ю.-з.-болг.). Если же монету в хлебе не находили вовсе, то в новом году ожидались большие беды, вплоть до опустошения дома (Пловдивский кр.). Словаки запекали монету в рождественский хлеб *mrvák*: у того, кому она достанется, будет все расти и плодиться в течение года. У русских Поволжья было принято запекать монеты s хлебные «кресты», выпекаемые к Средопостью. Человека, которому достался «крест» с монетой, выбирали в тот год засевальщиком, считая его удачливым. В Ярославской губ. полагали, что получивший «крестик» с монетой должен был в течение года разбогатеть, и т. п.

Широко распространены слав. поверья и мифологические рассказы о приобретении Д. с помощью нечистой силы (см. Духи-обогатители). С ассоциациями деньги — золото ~ огонь связаны поверья о летающем змее, из пасти которого вырывается огонь с золотыми монетами (ср. выражение *деньги жгутся,* а также мотив превращения денег в угли и т. п.). Сюжет о летающем змее, который приносит хозяину (или своей возлюбленной) Д., широко известен вост. и зап. славянам, ср. выражения типа пол. *wón ma zmija* (о богатом человеке), рус. *ему змей, юж деньги таскает* (о людях, которые быстро богатеют) и др. Главным «распределителем» нечистых денег считается дьявол. Кашубы бросали в огонь деревянный башмак, ожидая, что дьявол принесет его обратно, наполнив Д. Сами же Д., особенно зарытые в кладах, «выходят» на поверхность в облике черта, кошки, собаки, черного орла, медведя и др. или же исчезают вообще (ср. кашуб. поговорку *zgïnoc jak zli fienoj* — «исчезнуть, как нечистые деньги», т. е. пропасть без вести, без следа). Д., зарытые в земле, время от времени «сушит» дьявол (чтобы они не заржавели), разводя большой огонь, после чего они еще глубже уходят в землю, а на поверхности остается одна монета. Д., которые стережет дьявол, обычно не даются в руки, «ускользают», откуда их кашуб. название *sm'ëkåče* 'убегающие деньги'. См. Клад.

С нечистой силой связаны чудесные свойства неразменного рубля (укр. *инклюз, инслиза, анталюз, конфлюз,* пол. *inkluz, m'iklus, angluz*) — монеты, притягивающей к себе богатство и во всех ситуациях возвращающейся к прежнему владельцу. Считается, что в неразменном рубле сидит «злой дух», «дьявол», «нечистая сила». Попытки овладеть таким рублем, как правило, сопряжены с опасностью: по бел. поверью, в пасхальную ночь его следует выменять у черта на черного кота, перевязанного шпагатом со множеством узелков, но черт может удушить смельчака, если тот не успеет добежать до дома, пока нечистый не развяжет всех узелков. Другой способ приобретения неразменного рубля связан с чудесным превращением в него собственных денег: на возглас священника «Христос Воскрес» зажавший в руке серебряную монету отвечает: «Анталюз маю», тогда монета получает чудесную силу возвращаться к хозяину (укр.). Если *инклюз* украден, то он сохраняет свои чудесные свойства и при новом владельце. Сознательное избавление от неразменного рубля также грозит человеку опасностью. По укр. поверью, человек, пожелавший оставить «конфлюз» там, где его ранее нашел, вызвал тем самым страшную бурю, от которой сам едва спасся. Народные представления о «бесконечном» богатстве иногда связывают происхождение неразменного рубля с неведомыми странами и народами (в частности, у русских — с «армизонами», «фармазонами» и др.).

Лит.: Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995; Petrtýl J. Peníz a jeho funkce u po-

věrečných zvyklostech // ČE 1962/10:289; Fish. ZP:121–125,221; Байб.ЖОВС:63,68,71; Масл. НОВО:27–29,34,48,59,64,71,91,95,106–107; ВФЗИ:14–15; Лог.МКЗ:82,105; ПЗП:249, 274; ППО:16,21,63,106–107; ТОРП:42-43, 139,211,265,274; Чулк.АРС:188,189; ЭО 3:57, 70; Никиф.ППП:14,19,78; ППГ:102.112; Ром. БС 8:293,307,327,329,380,388,393; Бог.ВТНИ: 194,248,264; Соф.:201,206,236,252,263; СЯТК: 43,52-54; Бег.ЖСГ:255; Raj.ČDŽ:212; SFP: 378-379; Sychta SGK 4:97,192,250-254; Święt. LN:491–493; Horv.RZL:72; Húsek HMS:269–270.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотникова

ДЕРЕВО, куст — один из основных элементов традиционной картины мира, моделирующий его пространственный и временной образы (ср. так. наз. мировое дерево). Д. наделяется свойствами универсального медиатора; одновременно соотносится с верхним (небо, Бог и святые, небесные тела), средним (человек) и нижним (хтонические существа, предки, отчасти демоны) мирами. Важнейшим аспектом мифологии Д. является его связь с человеком (его телом, категориями жизнедеятельности, судьбой и т. д.), о чем свидетельствуют сюжеты о превращении человека в Д., Д. как замена человека в обрядности, символическое отождествление человека с Д., представления о Д. как об инкарнации человека после смерти и др. Д., его части и предметы из него широко используются в семейной, календарной, хозяйственной и окказиональной обрядности и магии, а также в народной медицине.

В основе народных представлений о деревьях и кустарниках лежит ряд признаков, классифицирующих всю совокупность славянских «дендросимволов» и формирующих относительно устойчивые категории (например такие, как крупные, плодовые культивируемые, плодовые дикорастущие, культовые деревья), а также обрядово-мифологический образ каждого конкретного элемента этой системы.

Для мифологии деревьев и кустарников и связанных с ними обрядов и магии важен ряд общих характеристик. Плодовое/неплодоносящее (ср. о.-слав. запрет вносить в дом ветки неплодовых деревьев, иначе в доме не будут вестись скот и домашняя птица; обычай закапывать послед ребенка под неплодовым деревом, если мать больше не хочет иметь детей, и наоборот, см. Дерево плодовое); культивируемое/дикорастущее (ср. дикорастущие плодовые типа кизила или орешника); мужское/женское (чаще всего по грам. роду названия; однако возможно и существование обоих «полов» одной породы: полес. *шелковица — шелкун, дубица* — дуб); счастливое/несчастливое (соху и плуг нужно делать из разных пород деревьев, чтобы счастливые и несчастливые уравновешивали друг друга, бел.); «чистое» («святое») / «нечистое» (ср. деревья, устойчиво связываемые с нечистой силой и отрицательным началом, типа бузины, осины; или, наоборот, ср. у зап. славян липу как дерево Богородицы).

Важны признаки деревьев, проявляющие себя как одиночные, непарные: крупное (на этом основании выделяется группа деревьев культовых типа дуба, вяза, бука, граба); быстрорастущее (в магии сближаемое с плодовыми, типа вербы), вечнозеленое (функционирующее в обрядах как замена плодового в зимнее время, типа ели, сосны); дуплистое; деревья, растущие из одного корня (по двум последним признакам «отбираются» деревья, используемые в лечебной магии); одиноко стоящее (ср. укр. *дуб-недоборе* ‘дуб, растущий сам по себе’ как объект лечебной магии); колючее (связанное с нечистой силой и одновременно ~ используемое в качестве апотропея, ср. Колючий, **Растения-обереги**).

В мифологическом отношении релевантны признаки, специфичные только для определенного вида (напр., невечнозеленое дерево, не сбрасывающее зимой листьев, типа «глухого дуба»), а также окказиональные, обусловленные необычной формой кроны (крона с «гнездом», часто осмысляемым как место обитания демона), ствола (ср. серб. *столовато дрво*), местом, где растет дерево (ср. бел. обычай привязывать клочок одежды парня к кладбищенскому дереву, чтобы причаровать его к девушке), названием дерева и его народно-этимологическим истолкованием (ср. клен, растущий во дворе, якобы *проклинает* живущих в этом доме), и мн. др. причинами: дерево, посаженное человеком и/или растущее вблизи жилья; де-

рево, поверженное бурей или громом (см. **Выворотень, Громобой**); однолетнее дерево или его побег (см. **Лесторосль**).

Дерево как образ пространства и времени. В ряде поверий Д. предстает как мифопоэтическая проекция вселенной (см. **Мировое** дерево). Д. коррелирует с разными вариантами мировой вертикали. — с мировой осью: согласно серб. поверьям, земля расположена на ветвях боярышника, как на столбе (хомол.); тис — ось мира, крона его достигает неба, а корни — ада, у его подножия находятся вода и вход в ад (с.-вост.-серб.); с горой, ср. образ *древа Горова* в слав. заговорах, *Березовую гору* или дерево на Лысой *горе* как место шабашей; с храмом, ср. дохристианский обычай ставить храмы вблизи культовых деревьев или на их месте, а также фольклорные мотивы: «На горе высокой выросла верба золотая... посередке золотой вербы списаны Спаса Пречистая Божья Матерь Богородица» (КИ 2:136, пинеж.). С помощью Д. в фольклоре моделируется и образ времени, ср. загадки о годе (месяце, неделях, днях): укр. «Дуб-дуб довговік, на ему 12 гиллі, на кожнім гіллі по 4 гнізді, а у кожному гнізді по 7 яець и кожному имъя є».

Д. соотносится с верхним миром, а также со значимыми элементами картины мира — с птицами (ср. фольклорный образ птицы на вершине мирового дерева), с солнцем («Стоїть дерево серед села, а в каждім хатці по гілляці») и др.

В фольклоре дерево маркирует центр мира, ср. образ выросшего в центре «этого» мира Д., под которым сидят Богородица, св. Николай или др. святые (в ю.-слав. песнях): «Иэрасло ми йе дърво зелено, дърво зелено дур' позлатено... Под него седи света Мария...» (Милад.БНП, № 39, Панагюриште); Д., стоящего во дворе хозяина (в социально-маркированном центре), куда приходят обходники (в колядках, волочебных, кустовых, вьюнишных, купальских песнях): «А у пана Антона да сярод двара, да стаіць вярба карністая, на ей лісце пазлацістая, вярхом неба ўпірае, лісцем зоры закрывае...»; Д., растущего посредине «того света» — в поле, на горе, на острове, посреди моря и т. д. (в слав. заговорах).

В слав. обрядности Д. — атрибут ритуалов, оформляющих важнейшие этапы календарного года, жизненного цикла (свадьба, похороны-свадьба, уход в рекруты, иногда крестины, именины хозяина, принятие молодоженов в следующую социо-возрастную группу и т. д.); и хозяйственной деятельности (возведение крыши при строительстве дома). Установление **деревца обрядового** в эти порубежные моменты придает ритуалам значение события, происходящего в центре мира (у мирового дерева).

Д. — как один из вариантов мировой оси, «связующей» земной мир с «верхним» и «нижним», «этот» — с «тем», — в обрядах, верованиях и фольклоре выступает в функции универсального медиатора, посредством которого человек (бог, святой, демон, смерть, душа умершего, хтоническое животное, новорожденный и др.) попадает в мир людей и покидает его, перемещаясь на небо, в потусторонний мир, на «тот свет» и т. д.

В магических формулах, с помощью которых детям объясняли, откуда они берутся, одним из наиболее частых является упоминание о том, что детей нашли на дереве («с груши упал», «на вербе тебя словили», вост.-слав.). На Д., выросшем из освященной вербовой ветки, человек сможет спастись при наступлении конца света (укр.). В с.-рус. быличке рассказывается о том, как перед сороковинами женщина видит свою умершую сестру на тополе. По пол. (татран.) рассказам, смерть в виде «белой бабы» посещает умирающего человека, выйдя из куста сирени, и потом в нем же скрывается. В ю.-слав. преданиях об «убиении стариков» общим мотивом является оставление старика-отца в лесу, под Д. Ср. также характерную фразеологию, связанную со смертью, типа *глядеть у дуб, уйти в кокорье*, а также особую роль Д. в погребальной обрядности. По Д. в вырей отправляются змеи с наступлением осени (о.-слав.); на Д., сходя с неба на землю, «отдыхает» Богородица (бел., пол.); по Д. в рус. сказках человек может попасть на небо (СУС 1889К). Чтобы вернуть себе подмененного демонами ребенка, надо было положить «подменыша» под куст или дерево (бузины, осины, шиповника и др.), откуда демоны заберут своего и вернут женщине ее ребенка (рус., укр., бел., пол., болг.).

Медиативные свойства Д. подтверждаются характеристикой его как пограничного локуса. Эта черта мифологии

Д. находит отражение в о.-слав. сюжетах быличек: человек, оказавшись на Д., задержавшись под ним или заблудившись ночью в лесу, вовлекается нечистой силой (чертями, самодивами и др.) в демоническую мистификацию, а наутро все окружавшие человека ночью «культурные» предметы оборачиваются «природными», в т. ч. фитоморфными: дом, в котором справляли свадьбу и где человек нашел ночлег, и верховая лошадь, на которой человек тайком летал за ведьмой на шабаш, оказываются стволом дерева, курительная трубка — сучком, одежда — корой, деньги — старыми листьями, сладости и еда — экскрементами, и т. п.

Особая роль отводилась Д. в похоронном обряде, что, вероятно, связано с медиативным аспектом мифологии дерева. Похороны под деревом, в лесу практиковались у всех славян в отношении мертворожденных и некрещеных детей (их закапывали в саду, под плодовым деревом, вербой, деревом вообще, а также в поле и пр.), обычно никак не помечая могилы. Редкие свидетельства о похоронах под Д. обычных покойников имеют по преимуществу фольклорный характер. Под Д, хоронили колдунов, ведьм, а также самоубийц; похороны под Д. сохранялись в обычае некоторых старообрядческих согласий.

Обычай сажать дерево на могиле известен всем славянам. Чаще всего это были плодовые, вечнозеленые, а также деревья, наиболее популярные в той или иной местности. Дерево сажали либо сразу после похорон, либо на 40-й день (поскольку до этого душа еще находилась внизу, не отлетала вверх); делали это, т. к. верили, что от этого «душе легче» (подол.), или «хлада ради» (серб.); считалось, что в Д. на могиле может обитать душа умершего (болг., серб.). Повсеместно распространено поверье о том, что если Д. принялось на могиле, покойник был праведником, если нет — грешником. Это Д. было неприкосновенным: его нельзя было жечь, рубить, срывать с него плоды, иначе покойники осудили бы обидчика «своим судом», пугали, посещая его дома, наказывали его болезнью и др.

У юж. славян Д. сажали также на могиле молодоженов; на могиле человека, не оставившего потомства (ГЕМБ 1985/49:188, Горње Полимље), вероятно, как символ продолжения преждевременно оборвавшейся человеческой жизни, «неизжитого века»; а также на *празан гроб* — т. е. на могиле человека, погибшего вдали от дома, в которую вместо тела положены его вещи (ЕКЗ 3: 304,310, Ниш). На могилах молодых, умерших до брака, сажали деревце, которое носили во время похоронной процессии (см. Деревце погребальное).

Д. на могиле соотносится со знаменем, а также с крестом, ср. галиц. альтернативный обычай сажать на свежей могиле Д. или ставить маленький необструганный крестик, сажать дерево вместо креста на могиле самоубийцы (полес.), а также делать надгробия в форме Д. с кроной; «процветшие» кресты и др. надгробные сооружения, сочетающие в себе изобразительные элементы «крест» и «дерево». Ср. также апокрифические сюжеты о крестном древе на могиле Адама.

Дерево и человек. Важнейшим аспектом мифологии Д. является его устойчивая соотнесенность с человеком. В частности, медиативные свойства Д. как такового обусловливают его «участие» в судьбе человека. Болгары считали, что одномесячники (два брата или две сестры, родившиеся в один и тот же месяц, но в разные годы) имеют одну, общую, судьбу. Чтобы разделить эту судьбу между двумя людьми, их ставили рядом и сажали между ними Д. Жители Крагуевачкой Ясеницы (Шумадия) в Сочельник относили на Д. свои ложки и оставляли там на ночь, а наутро смотрели — чья ложка упадет с Д., тот из домочадцев умрет в грядущем году.

Д. приписывались категории и этапы жизнедеятельности, тождественные или близкие человеческим. Считалось, что Д. имеет свои «век», моменты рождения и смерти (ср. характерный запрет рубить дерево, которое должно «умереть своей смертью», полес.); периоды расцвета и увядания (ср. загадывание покойника через образ сухого дерева: укр. «Бігунці біжать, ревунці ревуть, сухе дерево везуть»; предсказывание болезней старого человека в рус. подблюдных песнях: «Гнилое дерево клонится, не обломится»); способность к плодоношению (ср. параллелизм в названии дерева и женщины: серб. *неродно дрво* — *нероткиња*, рус. *бесплодное дерево*, пол. *podle drzewo* 'о женщине, не имеющей детей'); «пол» (ср., например, в фольклоре образ березы как женского символа, дуба и яво-

ра — как мужских; вост.-слав. запрет сажать у дома березу и ель, т. к. они «выживают» из дома женщин; серб. обычай относить рубашку роженицы на женское или мужское Д., в зависимости от того, хочет ли она в будущем иметь мальчика или девочку) и «взаимоотношение полов» (ср. использование в любовной магии коры, взятой в того места, где срослись «мужское» и «женское» деревья, например береза и дуб).

К числу фольклорных и мифологических констант принадлежит и символическое отождествление человека и дерева, ср. с.-рус. описание рекрута в причитаниях «И молодешенек, наш свет, да как травиночка, и зелена стоит быв он да деревиночка, и не доросла, как кудрявая рябинушка...» (Барс.ПСК:236); ломание Д., его засыхание, выворачивание с корнем, срубание как метафоры смерти в причитаниях, поверьях, снотолкованиях, приметах и др., в т. ч. в соответствии с возрастными категориями (если зимой ветер вырывает с корнем старые деревья — будут умирать старики, средние — люди среднего возраста, молодые — молодежь).

В фольклоре символически обыгрывается антропоморфность Д. (а также изоморфизм Д. и человека) — как в терминах человеческого тела: ветви дерева — руки, косы девушки, лист клена — ладонь с пятью пальцами (песни, верования); так и в терминах родства: ветки Д. — дети, корень — отец, верхушка — дочь (песни, заговоры), кривой сучок, делающий доску непригодной для строительства, — *примак, пасынок,* два Д., растущие из одного корня, — болг. *близнак,* растущие рядом березки — *сестрички* и др.

Сходные образы встречаются в фольклорных произведениях (песнях, балладах, этиологических преданиях) о превращении человека в дерево (ср. о.-слав. поверье о том, что рябина произошла из девушки, поэтому ее грех рубить; сказочный сюжет типа СУС407* «Девочка в дудочке»; укр. легенду о девушке, которая родила и убила своего ребенка: на могиле ребенка вырос куст бузины, а девушка встала рядом с ним осиной; популярный у славян мотив о превращении в Д. невестки — в орлов. балладе жена, обращенная свекровью в березу, просит мужа: «Не руби ты отросточки — Это мои косточки! Не руби ты веточки — это наши с тобой деточки», РФ 1993/27: 27), а также о вырастании деревьев на могилах невинно убиенных (ср. сюжеты типа «смерть гонимых влюбленных» — в гуцул. балладе рассказывается о Насте, которая любилась с паном и была погублена его женой; на ее могиле, «там, де були бели ноги, там выросли два явора, а де були бели руки, там выросли две сосноньки...»).

Одним из вариантов превращения является представление о Д. как об инкарнации человека после смерти. Обычно оно связывается с Д., растущими одиноко, вне леса: говорят, что в таком дереве заключена душа убитого или умершего молодым, а в Д. вместо соков течет кровь, поэтому такое Д. запрещают рубить (Fischer: 61,67, пол.). Белорусы считали, что душа умершего томится в скрипучем дереве и тем самым просит прохожих молиться о себе; карпат. украинцы верили, что душа заключена и в том дереве, которое трещит в печи при горении.

В мифопоэтической системе жизнь дерева и жизнь человека взаимообусловлены: они либо «параллельны» друг другу (как растет дерево, так растет и человек), либо взаимно избыточны (если растет дерево, гибнет человек).

Как пример подобия Д. и человека ср. обычай сажать Д. при рождении ребенка, встречающийся в ряде слав. традиций (Полесье, лужичане, Рус. Север): считается, что если Д. примется, будет хорошо расти, то и ребенок будет здоров; а также свидетельства о «переносе» на Д. невзгод, болезней и др., ср. бел. сказку о Д., почерневшем от человеческого горя (одинокая женщина делится своими печалями с Д., много лет спустя оно становится черным изнутри, Fed.LB 3:536); по серб. поверью, если несчастливый или больной человек выльет под явор воду, в которой он умывался, явор высохнет. В Заонежье бытовала традиция высаживания около дома «именных» Д. (например, перед отъездом из дома, уходом в армию или на войну, при болезнях человека), загаданных на самого человека и его родственников; верили, что Д. начинает сохнуть с кроны перед смертью того человека, на имя которого оно посажено (Лог. СОЗ:113–114).

Судьбы Д. и человека могут осмысляться и как взаимоисключающие. У

сербов, болгар и македонцев известно поверье о том, что человек, посадивший грецкий орех, умрет тогда, когда дерево сравняется по толщине с шеей этого человека, его талией или когда на нем появятся первые плоды (Фил.ВН:200); ср. у вост. славян — если дерево (чаще дуб), посаженное человеком, перерастет его по высоте, человек умрет (Серж.ПЗ:29). У вост. и юж. славян считается, что если Д., растущее около дома, перерастет дом, если корни прорастут под дом, если Д. вырастет около дома само по себе, тогда дом опустеет, умрет хозяин или хозяйка и т. п. В Полесье говорили, что Д. у дома растет «на чью-нибудь голову».

Д. фигурирует в обрядности и как з а м е н а ч е л о в е к а, его двойник. У вост. славян, а также на западе слав. мира известно символическое «соединение» девушки или молодого человека (не вступивших в брак в положенное время) с куском дерева («бревном», «колодкой», «клоцем», «клатиком» и др.), призванное подвигнуть их к супружеству (см. в ст. Колодка). У юж. славян при смерти одного из одномесячников во время похорон в могилу клали прут, палку или ствол небольшого деревца и закапывали его вместе с умершим, говоря: «Это твой брат». Считалось, что тем самым смерть будет обманута и вместо живого брата заберет с собой кусок дерева. Популярный мотив вост.- и зап.-слав. быличек — упоминание о деревянной чурке (полене), помещаемой демоном в колыбель в качестве подменыша вместо ребенка. В самарском предании говорится о том, как сдавшийся властям Степан Разин околдовал последних, заменив себя в кандалах чурбаном.

О т н о ш е н и я человека с деревом предусматривают такие формы, как просьба, договор (система взаимных обязательств сторон), обмен, жертвоприношение, главным образом в сфере хозяйственной деятельности и народной медицины.

Для слав. мифологии лишь в малой степени характерны представления о Д. как об о д у ш е в л е н н о м с у щ е с т в е. В большинстве случаев это представление актуализируется в связи с запретом срубать деревья. Поляки, согласно редкому сообщению из Пиньчовско, считали, что деревья в лесу имеют души, испытывают такие же чувства, как и человек, так же страдают от боли; а на Страшном суде каждое дерево, бессмысленно срубленное человеком, будет обвинять срубившего его человека (ZWAK 1885/9: 72). Белорусы верили, что в новопостроенном доме непременно должна случиться смерть как возмездие за прекращение жизни тех деревьев, которые использовались для постройки этого дома. В олонец. сказке «От чего пошли медведи?» рассказывается о мужике, который рубит липу, а она просит его сохранить ей жизнь и обещает выполнить все его желания. Липа дает ему все, что он просит у нее по указу своей старухи; наконец, когда он требует сделать так, чтобы их все боялись, липа в наказание превращает их со старухой в медведей (ЭО 1891/4:197).

Связь д е р е в а с х т о н и ч е с к о й с ф е р о й находит выражение в ряде фольклорных мотивов и ритуалов, ср. популярный мотив змея в корнях мирового дерева; поверья о демонах (пол. черт, луж. *bożaglos*), живущих в яме под бузиной; фольклорный мотив о вывешивании убитых человеком хтонических животных на Д. (в рус. былине богатырь Добрыня вешает на осину Змея Горыныча), а также поверья, согласно которым помещенная на дерево убитая змея тотчас же оживает (в.-слав., словац.); болг. поверья о том, что лещина — крестница змеи; рус. твер. запрет топить печь ивой, т. к. на ней *змея щенится* и др. Более массовый характер имеет ю.-, з.-слав. и карпат. запрет на Благовещение, Лазареву субботу, Юрьев день, Страстной четверг (обычно в дни «выхода» змей на поверхность после зимней спячки) вносить в дом или бросать около него ветки, дрова, палки, листву — из боязни привадить змей к жилью на весь год; а также в.-слав. и карпат. запрет топить печь или сажать у дома Д. определенных пород (липу, осину, бузину, рябину, черемуху, вербу и др.), так как от этого в доме заводятся *гады* (насекомые, лягушки, черви и пр.).

Тема «д е р е в о и н а р о д н а я д е м о н о л о г и я» охватывает обширный корпус сюжетов, среди которых: превращение демона в Д. (характерно для лесных духов типа рус. лешего); разнообразные формы жертвоприношений, просьб, одариваний, адресуемых Д. в лесу и самому лесу (см. также Блуждать); Д. или его части как инкарнация демона (ср. в сибир. быличке: хозяева находят в доме осиновый чурбан, при ударе

по которому из него начинает течь кровь; наутро соседку-ведьму находят дома ободранной и избитой); наречение демона по названию Д. (ср. з.-укр. названия черта *осина, осинавец*, а также болг. *глог* 'досл. боярышник; человек, который видит и может убить вампира'); этапы вегетации Д. (цветение, плодоношение) как время появления демонических персонажей (ср. серб. поверье: во время цветения бузины часто видят дьявола) и др.

Д. чаще всего осмысляется как место обитания демона: в местах, где в изобилии растет осина, «вьются» или «гуляют» черти (в.-слав.); под Д. прячется демон, черт; в него бьет гром; под ним нельзя находиться в грозу (о.-слав.); болг. змей-хозяин (*стопанин*) живет в *стопанито дърво*, которое нельзя срубать; серб. вилы рождаются на деревьях, и их мать пеленает их в листья; серб. *сјеновито дрво* 'Д. нечистое, связанное с демонами'; около крупных Д. типа бука играют и водят хороводы карпат.-укр. босорки и др.

Д., его части, предметы из него — инструмент демонической деятельности. Ведьма готовит зелье на огне из осиновых поленьев (бел., укр.); колдун, желающий превратиться в волка, находит в лесу пень, который при срубании Д. забыли осенить крестом, и перекувыркивается через него (бел.); колдун или ведьма наводят порчу с помощью кола из некоторых пород Д., вбивая его под строящийся дом (рус.).

Д. являются объектом и локусом многих ритуалов и магических действий из сферы семейной, календарной, хозяйственной и окказиональной обрядности. В обрядности также используются отдельные части деревьев (ср. **Бадняк, Зелень,** Плоды), предметы или обереги, изготовленные из Д. (ср. Кол, Крест, **Жердь,** Амулет), огонь, разведенный из Д. определенных пород (на огне из терновых веток сжигали колдунов или покойников, подозреваемых в вампиризме; такой же огонь заставлял мучиться ведьму). Части Д. и предметы из него выполняют в обрядности продуцирующую, профилактическую и апотропеическую функции, а также функцию обряжения, украшения (см. Украшать). Чтобы придать Д. искомые магические свойства, его освящали в церкви (ср. Вербное воскресенье), обжигали в специальном огне (напр., в «новом» огне, разводимом в Страстную субботу у церкви), совершали особый обряд, напр., серб. *дворење*, или *чување тису* 'карауление тиса' — во дворе разводили костер, в котором обжигали кусок тисового дерева, бодрствуя поблизости в течение всей ночи (см. Тис).

Действия с деревом. Дерево, ветки и др. втыкали в постройки и в землю (см. Втыкать), помещали их в пределах охраняемого пространства или по его границам, а также рядом с объектом воздействия (ср. обычай класть под подушку плоды кизила как Д. здоровья и крепости); прикрепляли к объекту воздействия (ср, кусочки тиса на рогах волов в качестве оберега) или, наоборот, помещали на Д. некоторые предметы (ср. болг. обычай оставлять на ночь на зеленом Д. новую рубаху), прикасались к Д. (ср. обычай подпирать Д., забор во время первого грома), вывешивали объект на Д. напоказ (ср. пол. обычай выставлять высоко на Д, соломенного «мужика» как форма общественного поношения девушки, живущей по соседству), см. **Вывешивать**; заставляли людей или животных переступить через Д. (скот при эпидемии или перед первым выгоном); «нечестную» невесту водили к неплодовому Д., чтобы все зло от нее перешло на Д. и не множилось; совершали ряд действий с самим Д. или вокруг него (ср. юрьевский обычай качаться на ветвях Д., см. в ст. Качели; заламывать ветку осины, чтобы «перекрыть дорогу» назад или навести порчу); использовали определенные породы для изготовления тех или иных бытовых или ритуальных предметов (ср. обычай делать колыбель в семье, где умирают дети, из боярышника или использовать вместо гвоздей осиновые колышки; изготовлять специальную «борону» из молодых бузиновых веток, сидя под которой можно выследить ведьму); изготовляли из Д. специальные ритуальные символы (куклу, чучело, обрядовое деревце и др.).

В народной медицине нашли применение два основных мифологических «механизма»: заключение договора или установление обменных отношений с Д. (человек обязуется не наносить вреда рябине, *а* взамен просит избавить его от зубной боли, в.-слав.) и «перенос» болезни на Д. и «запирание» ее там; помещали в отверстие в стволе, просверленное на высоте

роста больного, пук его волос и ногтей, его «мерку» (нить, с помощью которой промерили его рост и размах рук, см. Измерение), дули туда и заколачивали отверстие колышком; дотрагивались руками или ногами до Д., садились на свежесрубленный пень; Обходили вокруг Д., тем самым «венчая» болезнь на Д. (*серб.*); дотрагивались кусочком Д. до больного места; согнув дерево, пролезали через щель; вешали одежду больного на Д.; относили к Д. дар-«принос», состоящий из хлеба, вина, денег и др.; закапывали жертву под Д. (напр., цыпленка, серб.); заговаривали болезнь над Д. (о.-слав.). Некоторые из этих методов использовали и в народной ветеринарии.

У всех славян в качестве лечебного, а также профилактического средства практиковалось пролезание (протаскивание) больного через расщепленный ствол дерева, через ветки, дупло, через отверстие между двумя деревьями, растущими из одного корня, или между выходящими наружу корнями Д. (ср. в Житии Адриана Пошехонского: «у рябины сквозе сучие проимаху дети малые и юношы»). Пролезание сквозь отверстие имело «инициальную» семантику: больной как бы оставался по ту сторону отверстия, а по эту принимался (появлялся) его здоровый двойник. У юж. славян это делали при начале эпидемии или в какой-нибудь календарный праздник, всем селом, в надежде уберечь людей от болезней и мора.

Д. является объектом множества разнообразных запретов, среди которых выделяются запреты наносить вред определенным деревьям (прежде всего старым, заповедным, культовым, считающимся покровителями того или иного селения или места; плодовым; демоническим, деревьям, с которыми человек вступил в договорные отношения; последствия нарушения таких запретов сказываются на человеке, его семье и хозяйстве), а также ограничение сферы бытового и ритуального использования дерева (от контакта с конкретным Д. изолируются некоторые сферы жизни; это ограничение актуализируется в отдельные моменты жизни, календарного года, времени суток и т. п., ср. запреты на использование выворотня, громобоя; запрет делать колыбель ребенка из осины, чтобы его не трясло, и под.). Известны и неэксплицированные запреты, когда то или иное дерево просто не используется в определенных ритуалах.

Для слав. мифологии актуальна календарная детерминированность основных этапов ежегодного вегетативного цикла Д. Первым важнейшим рубежом у всех славян является Юрьев день, к которому, согласно приметам и поверьям, деревья должны покрыться листвой, ср. рус. москов. «К Юрьеву дню лист на березе должен быть в полушку»; о.-слав. примета: если кукушка, которая начинает куковать в Юрьев день, закукует «на голый лес», год будет неурожайным и голодным; хорв. и словен. мотивы «Зеленого Юрья», Юрия, приезжающего «на зеленом коне»; гуцул. обычай украшать столбы ворот прутьями в знак того, что «св. Юрій косичить ліси» (Шух.Г 4:247). Второй этап связан с окончанием вегетативного цикла и отменой запретов на рубку Д. У вост. и юж. славян этот этап приходится на троицко-петровские праздники (см. Троица): ср. запрет до Троицы ломать ветки, погонять скот зеленой веткой, заготавливать дрова (в.-, ю.-слав.), рус. поверье о том, что на Троицу лес «именинник»; обычаи украшения домов и др. зелеными ветками на Троицу и в следующие за ней дни; рус. обычай заготавливать березовые веники в Петров день и т. п.

Рассказы о происхождении Д. немногочисленны, имеют почти исключительно легендарный характер и обычно касаются Д., оцениваемых в народной традиции негативно. Создание бузины, вербы, боярышника и др. приписывается в них сатане (дьяволу, черту). Согласно укр. поверью, шиповник и боярышник сотворил лукавый, «щоб люди лаялысь и гришылы, як уколяцця нымы» (ХСб 8:316). Более подробно разработаны легенды об этиологии отдельных свойств Д., объясняющие их событиями христианской истории (в апокрифическом толковании): это я дрожание листьев осины, бесплодие вербы, раннее цветение и позднее плодоношение кизила, горький вкус плодов калины, а также некоторые положительные свойства: красота ветвей березы, масленичность оливкового дерева и др. Так, дьявол, соперничая с Богом, создал козу и, чтобы привести ее к Богу, дернул за хвост; коза вырвалась, хвост оторвался и капли крови попали на ольху, куда в испуге вскочила коза; с тех пор кора ольхи красная

(пол.). Известен небольшой корпус текстов, связывающих происхождение тех или иных свойств Д. с собственно фольклорными сюжетами. Змей женится на девушке, у них рождается дочь Треперушка, которая выдает своим родственникам по материнской линии тайну отца. Они убивают его; умирая, он обращает дочь в дерево, трясущееся день и ночь, и проклинает ее: «Тизе, Треперико, дрво да станеш и ден' и ношк'а мирка да немаш, зиме и лете се да трепереш!» [Треперика, чтобы ты стала деревом, не знала покоя ни днем, ни ночью и трепетала зимой и летом!] (ИССФ 8:138, Самоковско).

Лит.: Зел.ТД; Ил.РБФГ; Ил.РЦ; Манд. ООО; Софрић П. Главније биле. Београд, 1990; Чајк.РВБ; Раден.ССНМ:189–252; КСК 1 (там библ.); Пропп В. Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // СЭ 1934/1-2; Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995; Bul.PSBM; Mor.MR; Mosz.KLS; Sob.RVNP; Fischer A. Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego // Lud 1937/35/15:60-76; Henslowa M. Rośliny dziko rosnace w kulturze ludu polskiego // Archiwum etnograficzne. Wrocław, 1962/25; Karwicka T. Zakazy związane z drzewami i motywujące je wierzenia // EP 1973/17/1:131–140.

Т. А. Агапкина

ДЕРЕВО КУЛЬТОВОЕ, роща культовая — объект почитания и жертвоприношения; место совершения сакральных обрядов; аналог храма.

Почитание деревьев и священных рощ (как и др. природных объектов) представляло собой характерную черту дохристианской эпохи, ср.: «бяху же погане, жруще озером и кладезям и рощением, якоже прочий погани» (Повесть временных лет, легендарный рассказ об основании Киева — I Новг. лет. под 854 г.). Сходным образом описывал чешские суеверия XII в. Козьма Пражский: «До сих пор многие крестьяне подобны язычникам: один почитает огонь и воду, другой поклоняется деревьям и камням...» (Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962:36–37). Подробное описание культовых функций священной рощи у полабских славян содержится в «Слав. хронике» Гельмольда, в 1155 г. принявшего участие в ее уничтожении. В этой роще росли преимущественно священные дубы: «Их окружал дворик, обнесенный деревянной оградой... Здесь был и жрец, и свои празднества, и разные обряды жертвоприношений. Сюда... имел обыкновение собираться весь народ с князем и с жрецом на суд. Вход во дворик разрешался только жрецу и желающим принести жертву или тем, кому угрожала смертельная опасность...» (Гельмольд. Слав. хроника. М., 1963:185 — 186). С принятием христианства священные рощи и культовые деревья уничтожались. По свидетельству Козьмы Пражского, чешский князь Бржетислав II (конец XI — нач. XII в.) «во многих местах выкорчевал и предал огню рощи, почитавшиеся священными простым народом» (Козьма Пражский:172).

Священные рощи как культовые места сохранились и в XIX–XX вв. в ряде архаических областей слав. мира. У болгар рощи состояли главным образом из дубов; они относились к заповедным местам, где запрещалось рубить деревья и ломать ветки, выносить из рощ бурелом и валежник, а всякого, кто посягнул бы на такую дубраву, ожидало несчастье (Илиев:161). Места, напоминающие священные рощи, были известны на Русском Севере и у белорусов (рус. вологод. *кусты*, бел. *прóщи*). Это были участки леса, состоящие из очень старых деревьев; иногда они обнесены оградой, внутри которой, помимо деревьев, находилась какая-нибудь святыня: часовня, крест, особо почитаемое дерево, дерево с явленной на нем иконой, считавшийся целебным источник. Сюда приходили лечиться, пить воду, молиться, оставляли на деревьях вблизи источников, на иконах и крестах одежду, ткань, ленту и др. приношения; здесь же совершались крестные ходы в праздники, особенно в дни освящения местных часовен. Иногда священные рощи находились вблизи старых кладбищ (на жальниках). Рощи также считались неприкосновенными, а нарушивших запреты настигали наказания, рассказы о которых формировали корпус местных легенд.

Близким к священной роще является культовое место, частью которого были деревья. В разных областях слав. мира (особенно широко — у юж. славян) известны комплексы, включающие несколько святынь (источник и дерево), почитае-

мые местными жителями как сакральные локусы (оброчища). В окр. Тырново в Болгарии, например, большой популярностью пользовались *трескави кладенци*. К ним приходили больные лихорадкой и привязывали на кустарники, растущие вокруг источников, или на деревья части своей одежды, нитки, пояса, которых никто не смел тронуть. Группы Д. к., стоявших рядом или выросших из одного корня, расположенные вблизи от целебных источников, у сербов получали названия типа *пет брата, три брата* (Бор.ЖОЛМ:568–570).

У вост. славян отличительной чертой комплекса святынь является соединение христианских и дохристианских (языческих) элементов, получившее особенно широкое распространение на Рус. Севере, в ц.-рус. и поволж. обл. Рядом с природным объектом (Д. к., колодцем, источником, камнем) помещалась икона, устанавливались крест или часовня, день освящения которой или какой-нибудь другой праздник (чаще Ильинская пятница, Троица, Петров день) становился днем массового посещения святыни с крестным ходом и молебном; не связанные с этим индивидуальные посещения сопровождались жертвоприношением (стволы обвязывали полотенцами, поясами, юбками; в дуплах и под Д. к. оставляли монеты) и молитвами об исцелении. Комплексы святынь формировались обычно за пределами поселения, часто в лесу; причиной их создания обычно был общесельский или индивидуальный обет. Выбор места обусловлен наличием там маркированного природного объекта (старого дерева, чаще всего сосны, березы, липы, ели, лиственницы, дерева с необычным стволом или формой кроны и др., камня-следовика); реального или легендарного места захоронения мученика или праведника (в Пензенской губ. рассказывали о трех почитаемых липах, получивших название «Исколена» и выросших из одного корня якобы из колена убитой девушки, приходившей молиться в уединенное место); явлением на дереве иконы или каким-либо иным чудесным событием. Например, одним из наиболее известных в Петербургской губ. была святыня, посвященная Параскеве Пятнице вблизи с. Ильеши, в состав которой входили камень-следовик, источник, часовня и старая береза с вросшим в ствол камнем. Этот камень был якобы брошен дьяволом, преследовавшим Параскеву, которая, убегая, вскочила на эту березу и оставила след на камне (Макс.ННКС).

За порчу Д. к. (сдирание коры, рубка, ломание веток, сжигание и др.) человек наказывался тяжелой болезнью (помешательством, слепотой, параличом), попытка компенсировать ущерб, например посадить новое дерево взамен срубленного, смягчает наказание и приносит облегчение; как и другие святыни, Д. к. «противилось» перемещению в другое место (срубленное в святом месте дерево вновь оказывается на прежнем месте) и т. д. Сгоревшее или повалившееся от старости Д. к. также оставляли в неприкосновенности.

Сербский «запис» (*потпис, миро, богомоље*) — священное дерево, на коре которого был вырезан крест. «Запис» считался местной святыней, освященной в один из календарных праздников, отмечаемый в дальнейшем как *заветина*, т. е. престольный праздник (общесельская «слава»), преимущественно в целях защиты села и посевов от непогоды (поэтому заветины приходились в основном на весенне-летнее время года), а также ради урожая, благополучия скота и др. В качестве «записа» выбиралось либо крупное дерево (дуб, вяз, бук, ясень), либо плодовое (груша, в том числе дикая, орех и др.). «Запис» находился на границах села или на территориях, селу принадлежавших; иногда помимо «главного записа» выбиралось несколько других, окружавших село со всех сторон. Особенное значение «запис» приобретал в тех селах, где не было церкви. Рядом с «записом» обычно устанавливался и крест (часто каменный), а все место огораживалось. Огороженное пространство воспринималось как местная святыня: здесь нельзя было спать и справлять нужду, рубить деревья, ломать или собирать ветки, срывать плоды, взбираться на «запис»; состарившееся дерево оставляли нетронутым. Местные предания рассказывают о несчастьях, случившихся с людьми (часто с иноверцами), нарушившими запреты и пытавшимися срубить, сжечь или продать старый «запис» или «запис», ставший ненужным при перемене места жительства (Чајк РВБ:54 и др.).

Ежегодно в престольный праздник процессия во главе со священником обходила (крестным ходом все «записы», под ними

читалась молитва; на стволе дерева обновлялся крест, дерево окуривали; часто под «записом» приносили в жертву ягненка, причем так, чтобы кровь жертвенного животного брызнула на ствол и на корни; тут же устраивали трапезу с традиционным «преломлением хлеба». В остальное время «запис» служил местом общесельского сбора



Почитаемое общиной дерево в окрестностях сел Гризилевци и Моштица (Македония)

во время празднеств; местом, где можно укрыться во время грозы (считалось, что в освященное дерево не бьет гром); больные оставляли на ночь на «записе» одежду, которая должна была принести им излечение; при отсутствии церкви под «записом» венчали новобрачных, крестили детей и т. п.

Аналогичные Д. к. (не называемые «записом») почитались и в Македонии. В Гевгелии, например, на Пасху причащали грушу: ее окружали иконами, священник читал Евангелие и кропил дерево святой водой, а затем закладывал причастие под кору дерева, после чего его называли *прачестина круша* (Тан.СОЪК:63). В других регионах рядом с деревом, обычно стоявшим на возвышении около воды, располагался также крест, очаг и каменный стол для трапезы.

Превращение дерева *в* культовый объект заметно и в западнославянских обычаях вешать на деревья, признаваемые местной традицией «святыми» (чаще всего на липу или дуб), образки, резные фигурки святых и молиться под ними. Ср. вост.-слав. отшельнические моления под деревом, на котором вырезан крест (Оптина пустынь); помещение икон на деревья вблизи святых мест (озеро Светлояр) и др.

О культовой роли деревьев свидетельствует и распространенная практика возводить церкви там, где стояли деревья, почитаемые местным населением, и наоборот — отмечать деревом место бывшего здесь прежде храма. В преданиях и обычаях Рус. Севера встречаем: обычай строить церкви вблизи дерева, на котором «явилась» икона (часто за невозможностью срубить это дерево, «не поддающееся» топору); вблизи дерева, служившего объектом поклонения; практику крепить свод колокольни на столбе от растущего дерева и др. Имеются сведения о сохраняемых внутри церквей стволах или пнях почитаемых прежде деревьев. В Житии Адриана Пошехонского рассказывается о целительных свойствах рябины, посаженной на могиле святого, там, где прежде стояла церковь. В Словении по липам, растущим рядом с церковью, можно было определить возраст церкви, поскольку старые церкви строили рядом с большими деревьями, чтимыми местными жителями. В пол. Поморье рассказывали о неком месте на высоком берегу, рядом с которым когда-то погиб корабль; спасшийся

моряк поставил на берегу капличку в честь св. Николая; часовенка давно разрушилась, но на том месте была посажена высокая сосна, формой напоминающая эту часовню (Stelm.ROP:200). С другой стороны, соединение в одном локусе христианских и языческих святынь оценивалось как недопустимое, ср. рассказы о вырубке священных деревьев и разорении языческих культовых мест миссионерами, святыми (Житие Стефана Пермского и др.). С.-рус. предание гласит, что при освящении первой православной церкви на Шексне неожиданно «великий гром грянул»; пытаясь выяснить причину, люди обнаружили за ее алтарем мольбище, от которого сохранились береза и камень, выброшенные из церкви силой Божьего гнева (Панч.НП:140).

У зап. славян сакральными считались деревья и кустарники, связанные с памятью того или иного святого. Такие деревья тщательно охраняли, они были окружены заботой и почитанием, служили локусом и объектом индивидуальных обетов, посещений, молитв и др. В Польше, к примеру, было известно несколько Д. к., имевших отношение к различным эпизодам из жизни св. Станислава, культ которого получил особое развитие на юге страны; их остатки (пни) находятся за алтарем в нескольких местных костелах; в Шчепанове за алтарем в часовне Рождества св. Станислава помещены остатки дуба, под которым родился святой (Kubek:21–23).

Дерево могло приобретать культовые функции и быть местом совершения разного рода обрядов и при отсутствии храма. Из разных областей слав. мира имеются свидетельства (исторические и фольклорные) о венчании, совершаемом под деревом. В рус. былине о Добрыне и Маринке ее персонажи венчаются «во чистом поле около кустика ракитова» (Гильф. 2:335—336); ср. рус. «Венчались вокруг ели, а черти пели» как пример антиповедения; аналогичные серб. рассказы см.: Чајк.РВБ:82 и др. Вместе с тем, по болг. данным, в Габрово в XIX в., если в селе не было церкви, венчать могли под местным священным деревом или *под чердак* (т. е. под веткой букового дерева, на которой было сложено сено) (Пир.:404). Ср, в ст. Венчание.

Под Д. к. могли также молиться в Сочельник (словен.), исповедоваться дереву (обычно плодовому) (серб.), зажигать свечи и просить об исцелении (серб., хорв., болг., рус.), об избавлении от ночных кошмаров и домогательств ходячего покойника (з.-укр.), об удачной поездке (заонеж., под «дорожным» деревом), высказывать любые просьбы (о здоровье, ниспослании богатства, решении семейных неурядиц) (с.-рус., под можжевельником) и др.

Старые большие деревья, растущие в селах или поблизости от них и почитаемые неприкосновенными, служили местом сбора во время больших празднеств (особенно широко у юж. славян). Здесь водили хороводы и устраивали игры, жгли обрядовые костры, отсюда начинались обрядовые процессии и ритуальные обходы дворов и т. д.

Лит.: Невский А. Заповедные рощи Вологодского края // Сообщ. ГАИМК 1931/11–12; Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988:224-236 (там лит.); Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995:12–56; Панч.НП; Калуцков В. Н., Иваиова А. А. и др. Культурный ландшафт Русского Севера. М., 1998; Ил.РБФГ; ЖС 1893/2:288; ЭО 1895/4:124; Ђорђевић Т. Остаци обожавања дрвета у нас // Кар. 1901/3, июнь-июль; Петр.КИС 1:299-306; ЕКЗ 3:271; Чајк.РВБ; Troj.ЖО:95-96; Kubek // LL 1989/1; Kur.PLS 1:304, 308.

Т. А. Агапкина

ДЕРЕВО ПЛОДОВОЕ – в народной традиции средоточие плодоносящей силы, объект почитания. Связь с комплексом плодородия, с женским началом (в славянских языках все Д. п. — женские по грамматическому роду своих названий, ср. хотя бы серб. *воћка* ‘дерево плодовое’) сближает Д. п. с рядом предметов и лиц, для которых характерны те же мифопоэтические значения. Среди них женщина и новорожденный скот и домашняя птица, а также хлеб и все что связано с его выращиванием и изготовлением: сельскохозяйственные орудия зерно, солома, тесто, дежа, печь, хлебные изделия. Принадлежность Д. п. преимуще

ственно к сфере культуры отличает его от дикорастущих деревьев и кустарников (ср. Дерево). Д. п. обычно не фигурирует в мифологических и легендарных сюжетах, как, например, бузина или осина; оно не связано с демоническими существами, как верба или береза; ветки Д. п. редко используются в апотропеических целях. Д. п. наряду с дубом, грабом и другими крупными деревьями является одним из почитаемых и охраняемых объектов культурного пространства.

Плодовое дерево и человек. Д. п. выступает иногда в роли мифологического двойника человека. В Зете (Черногория) считали, например, что из двух близнецов, посадивших одновременно два Д. п., первым умрет тот, чье дерево засохнет раньше. Вывороченная с корнем яблоня предвещала смерть хозяину или хозяйке (пол., бел., укр.). В Полесье после смерти хозяев принято было срубать в их саду Д. п.: «Як умре хадзяин ци хадзяйка, треба у селишчы дзеравину ссекци — ци грушу, ци яблуню» (ПА, гомел.). Вместе с тем избыточное проявление жизненной активности со стороны Д. п. отрицательно сказывалось на человеке. Повсеместно у славян считалось, например, что вторичное цветение Д. п. осенью или зимой предвещает мор, голодную и холодную зиму. То же представление объясняет ю.-слав. поверье, согласно которому в семье, где хорошо плодоносят Д. п., дети не будут жить долго (Височская нахия).

Плодовое дерево и женщина. По ю.-слав. поверьям, женщине, чтобы избавиться от бесплодия, нужно было съесть первые почки, цветы или плоды с Д. п., а также пролезть под пригнутыми к земле ветвями Д. п., говоря при этом: «Како ти ниси јалова у свой род, тако и ја да не будем јалова у свой род!» [Как ты не бесплодна в своем роде, так и я не буду бесплодна в своем] (Ъор.Д:19). В других же случаях бездетным женщинам (и мужчинам) возбранялось совершать операции, связанные с Д. п.: сажать их, прививать, выкапывать, собирать плоды.

Беременной женщине запрещалось лазить на деревья, собирать плоды или даже дотрагиваться до Д. п., иначе дерево, по поверью, засохло бы (см. Беременность). Роженице и многодетной матери поручали некоторые начальные операции по прививанию Д. п.; под Д. п. выливали воду, в которой умывалась роженица; именно их старались угостить первыми фруктами нового урожая.

Плодовое дерево и ребенок. У лужичан, в Полесье и др. слав. традициях известен обычай сажать Д. п. при рождении ребенка, чтобы он рос и развивался, как дерево. У всех славян принято было выливать под Д. п. воду, в которой купали новорожденного. Впоследствии дерево получало имя ребенка, и лужичане верили, что он будет расти так же, как дерево, а дерево в свою очередь принесет богатый урожай фруктов. В случае болезни ребенка по этому Д. п. гадали о его судьбе: если ветки начинали сохнуть, он мог умереть, и наоборот. У южных славян известен обычай относить к Д. п. первые остриженные волосы или ногти ребенка, «да дете напредује као воnка» [чтобы дитя развивалось, как Д. п.] (Петр. ЖОГ:264). У болгар плодовым деревьям отводилась особая роль в обрядности Бабиного дня — традиционного праздника повитух, многие магические акты которого совершались под Д. п.

Плодовое дерево в свадебном обряде. У сербов и болгар, а также на Украине и в ю.-рус. областях Д. п. использовали для изготовления свадебного деревца (см. Деревце свадебное). В р-не Лодзи свадебное деревце делали из верхушки ели, ольхи или тополя, но называли его при этом *jabłoneczka*. У болгар из веток Д. п. делали свадебные венцы и древко для свадебного знамени, а в конце свадьбы на плодовое дерево относили фату, венцы, древко знамени, свадебные букеты и др. предметы. Иногда у юж. славян вблизи Д. п. совершались свадебные ритуалы: под Д. п. брили молодого накануне свадьбы, а затем остриженные волосы клали на Д. п., чтобы он у *браку цветао* [в браке цвел] и имел детей (Ъор.ЖОЛМ:453).

Плодовое дерево в похоронном обряде. Одно из ранних свидетельств об обычае хоронить под Д. п. некрещеных и мертворожденных детей (а также иногда и заложных покойников) датируется серединой XVII в. и относится к территории современной Словакии. В XIX–XX вв. в в.-балк. и в.-слав. регионах похороны под Д. п. встречались часто. У юж. славян Д. п. нередко сажали и на могилах, носили украшенное Д. п. при похоронах девушки или

молодого человека (см. в ст. Деревце погребальное).

Плодовое дерево и скот. У юж. славян из веток Д. п. делали большой венок, через который первый раз доили коз и овец в Юрьев день. В Буджаке (ю.-вост. Сербия) в канун Юрьева дня из цветов, оставленных на ночь на Д. п., делали венки и надевали их на шею овце и ягненку; в р-не Плевны венок из грушевых и яблоневых веток надевали первой вышедшей из загона овце; таким же венком украшали овцу, предназначенную для курбана, и т. д. Мораване привязывали теленка к Д. п. при отлучении его от коровы, чтобы он быстрее рос. Словенцы подкладывали на насест хворост и ветки, собранные в чужом саду, чтобы куры лучше неслись.

Плодовое дерево и хлеб, тесто. У юж. славян саду и плодовым деревьям посвящались специальные рождественские хлебы, ср. серб. *градина, шљивар, врт, котарица за воће* [корзинка для фруктов], а также словен. *sadni kruh*. В Польше в Сочельник на Д. п. вешали калачики, крестики и фигурное печенье *powe latko*, изображающее птиц, животных, маленького Христа, Богородицу и др., и говорили при этом: «ja cie daje nowelatko, a ty mi daj owoc za to» [я Тебе даю печенье, а ты дай мне за это фруктов]. В укр. Полесье хлебом, испеченным на Новый год, стучали по плодовым деревьям, чтобы они уродили, а у сербов в Македонии деревья для этого же били калачом.

Обычай дотрагиваться до Д. п. руками, вымазанными в тесте, или выливать под него воду, в которой мыла руки женщина, месившая тесто, широко известен южным и в меньшей степени — вост. и зап. славянам. У болгар это происходило обычно в день св. Трифона или в Юрьев день, у сербов — после замешивания рождественского обрядового хлеба *чесница*. На Украине и в Белоруссии сходный обычай был приурочен к свадебному обряду. После того, как каравайницы сажали каравай в печь, они мыли руки от теста и эту воду выливали под Д. п., чтобы оно лучше плодоносило.

Связь Д. п. с комплексом плодородия заметна в славянских свадебных и календарных хлебах, украшенных на манер сада (ср. полес. *каравай-сад*).

Плодовое дерево в системе ограничений, запретов и обе- регов. Запрет рубить Д. п. известен в всех слав. традициях; срубание Д. п. был включено в списки грехов, бытовавших древнеславянской письменности. Нарушени могли вызвать смерть, увечье, засуху. Д. п практически не использовалось в народно медицине, в частности, на него не «перено сили» «болезни» и «уроки». Считалось вме сте с тем, что Д. п. подвержены «урокам» на них можно навести порчу. У Д. п. можн было отобрать плодородие так же, как мо локо у коров, «спор» с чужих полей. Есл Д. п. становилось жертвой сглаза или наме ренной порчи, с него раньше времени начи нали опадать фрукты, оно переставало пло доносить, могло быть уничтожено градо или непогодой. Среди способов наведени порчи на сад известны: подливание по Д. п. воды, в которой мыли покойника ил больного, или воды, в которой мылась ил стирала белье женщина во время месячны сдирание с дерева коры, кража первы фруктов из нового урожая, а также работ в саду в праздничные дни. Чтобы убереч Д. п. от порчи, на него вешали чеснок, чере коня, красные тряпки, окуривали сад голо вешками от бадняка или рождественской со ломой. Во избежание урона в ряде мест за прещалось справлять под Д. п. естественну нужду, влезать на дерево в обуви, прививать дерево, собирать с него плоды посл участия в похоронах.

В цикле календарных обря дов известно большое количество ритуало призванных благотворно повлиять на рос и урожайность Д. п. В ю.-слав. и отчаст э.-слав. традициях на это была ориентирова на практически вся система календарны примет, запретов и ритуалов. Поляки счита ли, что нельзя работать в «сухие» дни, ина че высохнут Д. п., словаки — что нельз танцевать в адвент, иначе Д. п. не буду плодоносить, чехи остерегались топить печ на Благовещение, иначе на Д. п. «запек ся бы цвет» (Vanč.KOJS:32). В ряде мес Д. п. включалось в сюжеты известных ка лендарных примет и быличек. К традицион ным чудесам, якобы происходившим ежегод но в рождественскую ночь (открытие небе разговоры домашних животных), у словен цев добавлялось еще цветение Д. п.

У юж. и зап. славян к Д. п. часто отно сили остатки ритуальных предметов и пищ У сербов головней от бадняка окуривали са

хорваты и словенцы выбрасывали в сад рождественский мусор и ветку, которая украшала стол на Рождество, скорлупу от орехов, съеденных на Рождество, а также сено, лежавшее на столе в Сочельник, чтобы «сад был так же богат и плодовит, как стол на Рождество» (Rož.P:32). В Польше вешали на Д. п. скорлупу пасхальных яиц. Иногда в отношении Д. п. совершали те же действия, какие в то же самое время «адресовали» людям, домашним животным и др. Поляки, чехи и моравane в Сочельник приглашали Д. п. к ужину: «Všecky stromy, pojd'te k nam k večeri!» (Bul.PSBM:12), так же как в других местах звали к ужину предков, зверей, природные стихии и т. п. (см. Приглашение). В Груже (Сербия) на Рождество к Д. п. подходил полазник и обсыпал его житом. В Болгарии к Д. п. привязывали первомартовские украшения — **мартеницы**.

Действия, направленные на повышение урожайности Д. п., совершались в течение рождественского поста, на святках, на Благовещение, на Страстной неделе, на Пасху, в Юрьев день и др. Обычай бить Д. п. известен преимущественно южным славянам, хотя встречается и в других местах (см. Бить). Д. п. били палкой, хлыстом, розгами, вербовыми ветками, корзинкой, в которой освящали пасхальную пищу, кукурузными початками и при этом произносили магические формулы, ср. серб. «Ја тебе рогом, а ти мене родом» [я тебя рогом, а ты меня урожаем] (СЕЗб 1934/50:33). По неплодоносящим Д. п. чаще ударяли обухом топора и угрожали срубить его, если оно не даст урожая в следующем году. Обычай символического «зарубания» Д. п. сопровождался и исполнением ритуала-диалога. К обещанию срубить Д. п. добавлялась иногда угроза сжечь его, ср. полес.: «Як будэш родыты, то расты, а нэ будэш родыты, то буду сэчы и паску тобою пэчы» (ПА).

У зап. и вост. славян был известен обычай обвязывать Д. п. соломенными или гороховыми перевяслами, чтобы Д. п. лучше плодоносило, не боялось мороза, чтобы спровоцировать завязывание плодов на Д. п.

У славян-католиков популярен обычай на Пасху и Рождество трясти Д. п., как бы побуждая их к плодоношению (см. **Будить**). Обычай основан на представлении о сопричастности природы к событиям христианской истории, ср. пол. формулу, сопровождающую ритуал: «Dziś się Boże Dziecię narodziło, żebyś ty, drzewko, obrodziło. Rós ze drzewko, rós, a teraz trza cię potrząść» [Сегодня родилось Божье дитя, чтобы ты, деревце, уродило. Расти же, деревце, расти, а сейчас надо тебя потрясти] (Kar.OZD:22).

В обрядах, связанных с Д. п., большая роль отводилась ритуальному шуму: деревья не только били и трясли, но при этом еще громко кричали, звонили в колокольчики, стучали по ним, стреляли по кронам и др. Обычай трясти Д. п. приурочивался к колокольному звону на Страстной неделе. В Чехии, например, при первых ударах колокола в Страстную субботу один из домочадцев бежал в сад, говоря при этом: «Ty, jablon', vydej ovoce!» [Ты, яблоня, дай фрукты] (Vanč.KOJS:32).

Для ритуалов, направленных на умножение плодоносящих свойств Д. п., ведущей является символика коитуса. У сербов под неплодоносящими Д. п. супруги совершали половой акт; словенцы били по Д. п. кукурузным початком, называемым «фаллос». У южных славян был распространен обычай вбивать в ствол Д. п. клин другой породы дерева (обычно мужского по грамматическому роду названия, например дуба или кизила), если Д. п. не плодоносило или раньше времени сбрасывало плоды.

См. также Ветки, **Вишня,** Груша, Кизил, **Орешник,** Слива, **Яблоня,** Сад, Фрукты.

Лит.: Bystron J. Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych // Lud 1912–1913/18:92–111; Петров П. Повторното цъфтене на растенията в поверията на българите // ИЕИМ 1972/14:229-239; Агапкина Т. А. Поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, у южных славян и в общеславянской перспективе // СБФ-94:156–184 (там лит.).

Т. А. Агапкина

ДЕРЕВЦЕ ОБРЯДОВОЕ - один из основных ритуальных символов. Встречается в составе календарных, семейных и хозяйственных обрядов. Известно рождественское, масленичное, великопостное, пасхальное, юрьевское, майское, троицкое, купальское, свадебное, погребальное, рекрутское, строительное и нек. др. Д. о. Календарные Д. о.

характерны преимущественно для вост. и зап. славян, а у южных — практически не встречаются; свадебное, погребальное и строительное деревца распространены (дискретно) у всех славян.

Названия Д. о. мотивированы связью с растительностью (пол. *gaik*, рус. куст); породами дерева, из которых делали Д. о. (чеш. *jedlička, břízka*, словен. *smreka*, укр. *ялинка*); формой (укр. *гильце*, рус. *столб*); способом его изготовления (укр. *вільце*); временем установления (пол. *drzewko wigilijne*, **maj*, укр. *купайло*); символикой обрядов, в составе которых оно фигурирует (чеш. *leto*, морав. *scasticka*, пол. *stroz*, рус. *кума, гостеика);* ритуальной функцией (пол. *podłazniczka*) и др. На западе слав. мира названия типа пол. *majik, maj*, чеш. и морав. *máj, máják, majíček*, словен. и хорв. *maj* и под., относящиеся к самому популярному на западе Д. о. — майскому, используются для обозначения календарного Д. о. вообще.

Для изготовления Д. о. использовали деревья самых разных пород: очень часто хвойные — ель, сосну, пихту (в основном у вост. и зап. славян), а также березу, вяз, рябину, тополь и др.; у юж. славян — плодовые деревья.

Основные формы Д. о.: спиленное дерево; верхушка дерева; большая ветка или пучок веток; очищенное от коры и спиленное дерево; гладкий ствол дерева с ветками, оставленными только на верхушке; столб, рогатина, жердь или кол, обмотанные зеленью или соломой, с помещенными сверху предметами типа колеса, сосуда с горючим материалом, конского черепа, и ряд др.

В подавляющем большинстве случаев Д. о. украшали: обматывали ствол другой зеленью или соломой, привязывали к веткам или вешали на них цветы (живые и искусственные), венки, яичную скорлупу, мелкие хлебные изделия, плоды, фрукты, овощи; ленты, бусы, полотенца, предметы женской одежды, пряжу, лен; на верхушку могли помещать куклу, флягу с вином, корзину с пищей и т. д. Известны и сложные символы: обрядовый хлеб с воткнутым в него деревцем (см. Деревце свадебное).

Ритуальные действия с Д. о. зависят от обряда, в котором оно фигурирует. Однако во многих случаях Д. о. носили по селу на обозрение всем (обходили с ним дома, проносили по селу в составе обрядовой процессии), а также устанавливали: посредине села, за селом вблизи обрядового костра или на месте традиционных игрищ, на столе, в красном углу, на крыше, под окном любимой девушки, подвешивали к потолку, прикрепляли к стене и т. д. Обход с Д. о. мог предшествовать его установлению. Значительно реже Д. о. выступает как элемент реквизита того или иного обряда, как часть экипировки ряженых.

Д. о. обычно является объектом определенных ритуальных действий (его носят, украшают, уничтожают) или местом их совершений (ср. трапезу под деревом, хороводы вокруг него, состязания по подъему на Д. о.), однако, в отличие от веток, зелени и под. оно почти никогда не бывает инструментом магических действий.

Для уничтожения Д. о. применяются известные способы избавления от вышедших из употребления ритуальных предметов (разрывание, растерзание, разбрасывание, сплавление по воде, закапывание, сожжение, забрасывание на дерево, вторичное использование в лечебных, апотропеических и продуцирующих целях).

По своей форме и функциям Д. о. сближается с различными видами ритуальной зелени (ветками, листвой, венками, пучками зелени, букетами, «квитками», снопом и пр., а также растущим деревом, специальным образом выбранным и украшенным); с рядом ритуальных предметов типа знамени, жезла, жерди, кола, хоругви и под.; с некоторыми обрядовыми персонажами (типа додолы, Зеленого Юрия, «куста» и пр.), ряжеными в зелень и часто несущими в руках деревце (ветку, букет и пр.). Между этими категориями ритуальных предметов и персонажей нет четких границ; они могут сосуществовать в рамках одного обряда («Зеленый Юрий», ряженый в зелень и держащий в руке елочку); заменять друг друга на смежных территориях (ср. формы полесского купальского деревца; от рогатины, украшенной зеленью, до пучка крапивы); «обмениваться» названиями и функциями (ср. чеш. *léto* 'небольшое деревце, вносимое в село во время Великого поста', и морав. *líto* — украшенная зеленью девушка, которую вводили в село из леса в это же время) и т. д.

По своему значению Д. о. также соотносится с основными «персонажами»

того или иного обряда: на свадьбе Д. о. наряду с «волей» и **крáсотой** символизирует невесту (и жениха); в купальских и великопостных — воплощает «ведьму» или Марену, уничтожаемых или изгоняемых по ходу обряда; в весенних обрядах является материализованной сублимацией наступающего сезона, а также сезонного духа и т. д. (см. **«Гаик»** и «лето», Деревце троицкое).

Д. о. — атрибут ритуалов типа rite de passage: оно сопутствует важнейшим этапам календарного года: Новый год, масленица, 1 мая, Троица, день летнего солнцестояния; на Украине — старый Новый год (день Семиона Столпника, 1.IX); в России — торжественный въезд патриарха в столицу в Вербное воскресенье, воспроизводящий «вход Господень в Иерусалим», и т. п. — и жизненного цикла человека (свадьба, похороны-свадьба, уход в рекруты, в ц.-рус. областях иногда **вьюнишник**; в вост. Польше — именины хозяина). В окказиональных обрядах Д. о. обычно символизирует завершение определенного вида или этапа хозяйственной деятельности (например, возведение крыши при строительстве дома). Д. о. соотносится с образом мирового дерева и в известном смысле является его ритуальным вариантом.

Т. А. Агапкина

Деревце рождественское — ритуальный объект святочной обрядности вост. и зап. славян, известен также болгарам с.-вост. областей (р-н Разграда, Русе и Варны).

Для изготовления Д. р. чаще всего использовались хвойные породы, что нашло отражение в народной терминологии: чеш., морав. *chvůje, chvojka,* словац. *jedl'a, jedl'ina, jedlička, chvojka,* пол. *choinka, jeglijka, jedlaczek, jodłka,* укр. *ёлка, ялынка,* рус. елка, болг. *ела, елха.* Другие термины мотивированы временем обрядового применения Д. р.: чеш. *vánoční stromek,* словац. *vianočný stromček, kračunne drevo,* пол. *drzewko wigilijne* (от названия Рождества ~ см. *в* ст. Рождество), пол. *nowe latko* (познан.) и морае. *nove lèto* («новый год»). Ряд названий имеет значение 'приносящий счастье, богатство, благословение': морав. *štěsti, ščastlička* («счастье»), *polažnička,* словац. *polaznik, polaznica* и др., пол. *podłaźnik, połaźnica* («полазник» — см. **Полазник**), морав. *ščedrák* («приносящий щедрость»), морав. *vinše* («благопожелания»). Пол. *sad* (краков.), болг. *ябълка, търничка* (с.-вост. Болгария) отражают обычай украшать Д. р. плодами или использовать для его изготовления ветки плодовых деревьев. Д. р. может обозначаться теми же словами, что и другие календарные ритуальные деревья: словац. *hajik,* пол. *gaik, goik* («роща»), словац. *majik* («май») (см. Деревце обрядовое). У чехов и словаков используются также немецкие заимствования и кальки типа: чеш. старое *Christenbaum, kristův strůmek,* словац. *krispán, Kriskindel* («младенец Христос»), словац. *jezulan, jezulanka* («младенец Иисус»).

Для изготовления Д. р. срубали небольшие деревца (или верхушки деревьев, ветки). За ними накануне Рождества отправлялся в лес глава семейства, один или с сыном. Кое-где считалось, что добытое собственноручно деревце приносило удачу. Польские девушки (Чешинское воев.) сами ходили до восхода солнца за Д. р. (это называлось «ходить за счастьем»), чтобы удачно выйти замуж. В Мысленицком пов. (Польша) за Д. р. ходили ранним утром накануне Рождества, но если этот день приходился на новолуние, то деревце заготавливали заранее; считали, что у срубленного в новолуние деревца быстро опадут иголки, а это служило плохой приметой. Обычай требовал, чтобы деревце было срублено одним ударом топора, ср. **Бадняк**. В Болгарии в качестве Д. р. могли использовать прямую, без отростков, ветку, а также жердь с крестообразной подставкой, на которую клали позолоченные яблочки.

В некоторых местах хвойные деревца и ветки разносили по домам полазники (пол.), колядники (в.-морав.), пастухи, обходившие село с благопожеланиями (морав., словац.). У болгар Д. р. изготавливалось для рождественских и новогодних мужских обходов и служило отличительным знаком «коледарского царя», который держал его в руках, произнося благопожелания, а после окончания обходов деревце разбирали участники. В сев. (Троян) и ю.-зап. (Банско) частях Болгарии в роли Д. р. выступала сурвачка (см. в ст. **Сурвакары**); она стояла на столе во время вечерней трапезы. В Краковском

воев. елочку, увешанную сластями, приносил девушке ее ухажер.

Обрядовые действия с Д. р. Принесенное в дом деревце украшали фруктами, орехами, колосьями, сладостями, хлебной выпечкой, бумажными цветами, лентами, у болгар — также полосками ткани с нашитыми на них монетами и зеленью. Затем его подвешивали над столом верхушкой вниз или устанавливали на праздничном столе, на скамье около стола. Часто ветки и верхушки деревьев затыкали внутри и снаружи дома: над дверью, за окнами, за образами, на фасаде под крышей, на заборе или на шесте под окнами, вешали над дверями хлевов, овчарен, в амбарах.

Деревце оставалось в доме и во дворе до Нового года, Крещения, чаще до Сретения (2.II) или дня св. Блажея (3.II). На Ораве его снимали с потолка и выносили из дома сразу же после рождественского ужина, в других местах оставляли висеть до конца святок, а затем выносили во двор и втыкали в навозную кучу или сжигали во дворе. Нередко Д. р. сохраняли до следующего Рождества и только тогда сжигали. Словаки Верхнего Гроя относили Д. р. на могилы родственников. В Замагурье запрещалось приносить Д. р. в дом, где недавно был покойник.

Д. р. приписывалось апотропейное значение. В Люблинском воев. принесенную из леса елку называли «стражем» (*stróż*) или «ангелом-стражем» (*Anioł-stróż*):ее устанавливали во дворе для защиты от воров и злодеев (KLW:19). В Словакии (р-н Спиша) хозяева в Сочельник затыкали хвойные деревца над дверями всех хозяйственных построек с целью защиты от вредоносных сил и душ умерших, посещавших в эту пору землю. Верили, что Д. р. способно защитить от болезней и стихийных бедствий, отогнать злые силы. Ветки от него сохраняли в течение года и использовали как средство от градобития, молнии, от сглаза и порчи (сжигали во время бури, клали в первую борозду при пахоте, дымом от сжигаемого Д. р. окуривали от сглаза).

Д. р. имело значение подателя благополучия, здоровья и богатства. Его старались украсить всеми плодами земли, веря, что эти культуры на следующий год будут урожайными. На Верхнем Гроне (ср.-слова.) вешали на него венок из 10 горстей чесаного льна, чтобы лен лучше родился. Колядники в юж. Моравии на Рождество носили по домам большую ветвь (называемую «счастьем»), увешанную лоскутками и яблоками, которая была вставлена в горшок, а под ней размещали подобие «хлева» или «яслей» и фигурку новорожденного Христа; в каждом доме пели поздравительные и благопожелательные песни.

По Д. р. гадали: считалось, что если на деревце-«полазнике» рано увядают иголки, то будет мор; если осыпаются иголки, то в будущем году кто-нибудь умрет (пол.). Девушки бросали венки на Д. р.: если венок повиснет с первого раза, то ожидалось замужество в ближайшем году, если нет, то гадающая просидит в девках столько лет, сколько раз она неудачно забрасывала венок на деревце.

Д. р. обнаруживает сходство с рождественскими соломенными украшениями, подвешенными к потолку (часто в виде пирамидки), которые назывались «свет», «паук», «курица» или так же, как и Д. р., термином «полазник» (см. Паук). У поляков, словаков и украинцев в этой функции мог выступать соломенный сноп. Например, в Сред. Словакии вместо деревца приносили в дом сноп овса, который вешали так, чтобы он свисал колосьями вниз. В Словакии был известен обычай возлагать на Д. р. последние колосья.

Деревцами, ветками, венками из еловых веток в период рождественских праздников украшали церкви.

Более поздняя традиция ставить в доме украшенную елку, появившаяся у славян первоначально в городской среде, была заимствована в нач. XVIII в. из Германии и позже наслоилась на местные формы обычаев с Д. р.

Лит.: СбНУ 1892/8:8–10; ЕБ 3:101; Kar.:203; Bujak LOR:13,15; Kar.OZD:16; Kel.ZOSR:467; Klin.DŚL:44,95–103; KLW:28–29; MM:261; Sew.TZK:17,18; Bart.ML:20–21; ČL 1976/1:65; Frol.VČK:80,84–85; Hanuš BK:14; Václ.VO: 139. 140; Zibrt VCh:501-502,523; Bedn.DKSL: 79–80; Bod.M:286; Hor.:277–278; Horv.RZL: 65-66; Olej.ET:130; Ripka:294; Slov.:1011; SN 1979/4:556,557; Zamag.:199.230,234.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова, Е. С. Узенева

Деревце масленичное. Для его изготовления обычно использовали ель и ее верхушку. На территории брестско-гомельского пограничья в последний день масленицы в лесу срубали небольшую елочку, украшали ее бумажными цветами, вещали на нее овощи (огурцы, капусту, лук и др.), прикрепляли к ее верхушке свечу и в таком виде устанавливали на гумне, пригорке, в саду или сарае. Вокруг елки водили хороводы и иногда «закликали весну» (см. Веснянки). Иногда под Д. м. устраивали обрядовую трапезу, для которой специально пекли блины и готовили кашу. Для праздника могли печь каравай, в который иногда и втыкали елку. Реже с елкой объезжали село или обходили дома родственников и знакомых (ПА).

В русских областях Д. м. иногда делали одновременно с обряжением чучела Масленицы, ставили и деревце, и чучело на повозку или в сани и возили их по селу. Реже чучело вешали на растущую ель и поджигали вместе с деревом.

Д. м. изредка можно встретить и на западе слав. мира. В Прекмурье, например, ряженые *orači* (пахари) во время ритуальной пахоты волочили по земле плуг с прикрепленной на нем маленькой елочкой (Kur.PLS 1:29). В хорв. области Синьска Краина на масленицу по селу проходила процессия ряженых, которую возглавлял человек, несший знамя или деревце. Оно представляло собой верхушку хвойного дерева, с которой сняли кору; на обтесанные ветви были повешаны рубашки, полотенца, а также фрукты (NU 1967-68/5-6:474). У словаков в последний день масленицы в корчме устраивают суд на старыми девами: ряженый «плотник» ставит на стол маленький *ma;* и собирает с девушек деньги (Horv.RZL:38).

T. A.

Деревце вербное. У капанцев (Болгария) s Вербное воскресенье девушка, накануне выбранная своими сверстницами «кумой» (см. Лазарки, Кумовство), устраивала для подруг-лазарок праздничную трапезу у себя дома. Девушки, собравшись *в* доме, делали для «кумы» ритуальное деревце, называемое *трънка,* досл. «терновник». Для этого они брали трехрогую ветку, ставили ее в глиняный кувшин и украшали цветами, распушенными зернами кукурузы, сладкими стручками и др. Деревце выносили к воротам, «кума» садилась около него, а остальные девушки водили вокруг нее хоровод и пели (Кап.:220; БМ:192-193).

T. A.

«Гаик» и «лето» — у поляков, чехов, моравян, словаков и лужичан обрядовое деревце, атрибут обрядовых обходов домов или процессий по селу (преимущественно девичьих), совершаемых в 4-е, 5-е или 6-е воскресенья Великого поста (на Смертной или Вербной неделе), а иногда и после Пасхи (у поляков), ср. окказиональные хрононимы типа пол. *gajowa niedziela,* морав. *majičková neděle* 'пятое воскресенье Великого поста'. «Лето» и «гаик» делали из хвойных пород — ели, сосны, пихты (чеш. и морав. названия деревца *jedlička, borovička, borek, boreček*), реже — из других деревьев (чеш. *břízka*), что отразилось в названиях Д. о., ср. также общие названия типа пол. *gaj, gajik, gajik-majik, majik, drzewko,* словац. *zelený háj,* чеш. *stromek, máj* и под. «Гаик» и «лето» символизировали также наступающую весну, ср. названия типа пол. *wiosna, nowe lat-*



«Лето» — обрядовое деревце. Брно, Моравия

ko, nowe lotko, словац. *leto, letečko*, чеш. и морав. *léto, nové líto* и др.

При изготовлении «гайка» и «лета» верхушку дерева, маленькое деревце или ветку украшали лентами, бумажными цветами, яичной скорлупой, надетой на нитку, перьями, венками (ср. пол. *gajkowywieniec*), фигурками петушков, уточек, куколками, образками и т. п.

Великопостное деревце «л е т о» известно на обширной территории Чехии, Моравии, а также центр. и особенно зап. Словакии. Обходы села с «летом» (чеш. *chodit s létom, chodit létovat, s mojikem chodit'*) были частью обряда, состоящего из двух этапов: сначала девушки делали обрядовую куклу/чучело Марены (Смерти, Зимы) и выносили («изгоняли») ее из села, а затем шли в лес, изготовляли там «лето» и вносили его в село как символ наступившей весны. Внесение в село «лета» происходило после изгнания Марены, иногда сразу, в тот же день, иногда позже, например, в следующее, Вербное, воскресенье.

Противопоставление этих двух символов — куклы Марены/Смерти и деревца-«лета» — часто нивелировалось, и в обряде фигурировал один ритуальный предмет: это было либо деревце, получившее имя чучела и называемое Мареной или Смертью (ср. морав. *Smrtka, Smrtholka* 'деревце'), либо деревце с куклой на верхушке; иногда же наоборот — термин «лето» мог обозначать не деревце, а куклу. Девушки наряжали «лето» и обходили с ним дома, где пели специальные песни, собирали дары. Если «вынесение Марены» как самостоятельный эпизод отсутствовало, то обряд состоял исключительно из обхода домов. Однако и в этом случае песни отражали двучастную структуру обряда: девушки пели о том, что они «вынесли Смерть/Марену» и «внесли в село "лето"», ср. чеш.: «Smrt nesem ze vsi, nové léto do vsi» [Смерть несем из села, новое лето в село], «Lito, líto do vsi, smrt letí ze vsi» [Лето, лето в село, смерть летит из села], «Smrt plave po vodě, novy léto k nam jde» [Смерть плывет по воде, новое лето к нам идет]. К «лету» обращались с вопросами, где оно было («Nove, nové léto, kdes tak dlouho bylo?»), что оно принесло с собой: зелень, цветы, всходы хлебов, пасхальные яйца и многое другое, что ассоциируется с наступающим весенне-летним сезоном: «A ty, novy leto, cos nam doneslo? — Všeho dobrého, kviti modreho», «pentličky zelene, růžičky červené», «obilíčko zelene a vajíčko červene» и т. д. После этого хозяевам желали здоровья, «веселого» лета, хозяйственного благополучия и просили о вознаграждении.

У поляков девичьи обрядовые обходы домов с «г а и к о м» сохранились главным образом в Великопольше, Мазовше, Верхней Силезии. Они назывались *chodzic z wiosną, chodzic z gajikiem* и совершались как во второй половине Великого поста, так и после него, на второй или третий день Пасхи, и иногда связывались с ритуальным обливанием девушек. В этом случае на некоторых польских территориях (главным образом на Мазовше) имело место разделение пасхальных обходов по половозрастному принципу: девушки обходили село с «гаиком», а параллельно парни ходили по домам *z' kogutkiem, z kurkiem* (чаще всего — деревянной игрушкой), собирали пасхальные яйца и присматривали себе невест.

Девушки входили в дом с «гаиком», исполняли специальные песни, получали дары и шли быстрее дальше, чтобы их не успели облить водой. Основные мотивы песен: «приход зеленого гайка, которого украсили девушки» («gajiku zielony, pięknie ustrojony», Kolb.DW 18:49, келец.), «гаик идет из леса», «гаик идет по мосту и все любуются им» («a idzie on, idzie po lipewym moście, przypatrują mu się panowie i goście», Kolb. DW 23:90, калиш.), «ходить с гаиком приятно» («piejcnie ci się chodzi, piejcnie ci się godzi», люблин.), объявление о прибытии «нового лета» («pani gospodyni, nowe lotko w sieni», KLW:52, великопол.), а также типичные благопожелательные мотивы (пожелания счастья, здоровья, хозяйственного благополучия) и просьба о вознаграждении.

У поляков «внесению гайка» в село также иногда предшествовало ритуальное изгнание «Мажаны», «Смерти» или «Зимы», что отразилось в песнях, сопровождавших обряд: «Smircicha ze wsi, nowe lotko do wsi» [Смертичка из села, новое лето в село] (KLW:50, великопол.).

По завершении обряда деревце затыкали над дверьми дома и хозяйственных построек в качестве оберега, хранили для лечения, окуривания скота при болезнях, прибивали под стреху, подкладывали в гнезда домашней птице, втыкали в землю перед домом,

оставляли на пасеке, чтобы пчелы роились и было больше меда, и др. (ср. в ст. Ветки, Зелень).

Лит.: Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // ТЗС 1982/15; Staszczak Z. Śląska forma obrzędu Marzany i gaika na tle porownawczym. Opole, 1964; Dekowski J. Obrzędowe obnoszenie zielonego drzewka na terenie dzisiejszego województwa łódzkiego // PMMAE 1967/11:69-88; Kolb.DW 18,23.28; KLW:50–52; Zibrt VCh: 217–237; EAS XIII–13,14,15; Horv.RZL; SN 1973/21:71.

Т. А.

Деревце юрьевское. Известно словенцам и белорусам. У словенцев (Белая Краина, Каринтия) деревце является атрибутом обходов с Зеленым Юрием. Для его изготовления использовали сосну, осину, тополь или березу. Деревце срубали и украшали целиком лентами, венками, платками. Это был *maj* или *svibanjsko stablo* 'майское дерево'. Среди вариантов юрьевского деревца встречаются также спиленное, но неукрашенное дерево, кол с привязанной к нему сосенкой, кол с надетыми на него венками и цветами. В Юрьев день молодежь, украсив деревце и обрядив в зелень парня («Зеленого Юрия»), двигалась по селу в виде процессии, состоящей из парней, которые трубили в трубы, несли «деревце» и вели «Зеленого Юрия». Д. ю. устанавливали на площади и вокруг него устраивали гуляние, по окончании которого Д. ю. ломали, а украшения разбирали. Иногда в обряде акцентировался мотив вызывания дождя: Д. ю. вместе с «Зеленым Юрием» обливали водой (Kur.PSL 1; Gavaz.GD).

В Белоруссии (брестско-гомельское пограничье) в Юрьев день девушки и парни украшали цветами небольшую елочку, обходили с ней село или поля, «штоб жыто родилось», и при этом пели: «Карагод, карагод, сам Бог наперод...», «Дзе карагод ходзіць, там жыта родзіць, а дзе ён не бывае, там жыта улягае» (ПА, гомел.; Сок.ВЛКО: 184). К обходам полей могло быть приурочено приготовление специального каравая. Во многих случаях вместо деревца на поле носили два знамени, сделанные из жерди или грабель с прицепленными к ним красным и белым фартуками (Шейн МИБЯ 3:169; ПА, гомел.). См. **Хождение в** жито.

Т. А.

Деревце майское — символ роста и вегетации; используется в матримониальной и охранительной магии; атрибут многих календарных (особенно весенних) обрядов у славян-католиков; известно также в зап. областях Украины и Белоруссии.

Названия Д. м. образованы от корня *maj-* (вероятно, по названию месяца): чеш., морав., словац. *maj* (m), *mája* (f), чеш., морав. *májka, máječek, majička,* словац. *majík,* пол. *maj, maik, majówka,* луж. *meja, majštanga,* словен. *maj, mlaj, majsko drevo, majenca, majpan*; хорв. *maj, majuš, maz,* укр. и бел. (полес.) *май;* рус. новгород. *майка* и др. Реже употребляются др. названия: чеш. *bříza,* пол. *gaik,* словац. *háj, hájek,* пол. *wicha*; хорв. *filipovčica.* Особыми названиями выделялись главные, большие деревья, поставленные в центре села для всех жителей: чеш. *král, babská máje.*

Зап. славяне в качестве Д. м. использовали хвойные породы деревьев (сосну, ель, пихту), а также лиственницу (особ. широко у словаков); березу (у поляков), рябину, бук и др. породы; вост. славяне — в основном березу; словенцы — сосну, пихту, черешню.

Время установки Д. м. В Чехии, Моравии, Словакии, Польше, Словении и Хорватии «маи» ставили в ночь с 30 апреля на 1 мая, реже в первое воскресенье мая и в ночь на воскресенье перед Зелеными святками. Деревья стояли весь месяц, до Троицы или до последнего майского воскресенья, когда их «срубали». При этом в Чехии, Моравии (а до XIX в. и в Словакии) установка Д. м. с соответствующими обрядами повторялась на Троицу и Духов день, когда «май» являлся неотъемлемой частью «королевских» обрядов (см. Королевские обряды), а в Моравии — также перед осенним храмовым праздником *hody.* В Вост. Словакии и вост. районах Польши срок установки Д. м. часто сдвигался к середине и концу мая, т. е. к Троице, а у русских в функции Д. м. выступает троицкая березка (см. Деревце троицкое). У чехов и словаков «майские» деревья присутствуют в календарной обрядности начиная с предпасхального периода и вплоть до начала зимних праздников.



«Май» — зеленое деревце и венок на жерди, украшенные лентами. Страконице, Чехия

Установка Д. м. представляла собой особый ритуал. «Маи» рубили в лесу ночью, тайком или, наоборот, с пением, музыкой и шумным гулянием; в Моравии считали, что не грех красть «маи» в лесу. Ночью же парни устанавливали их в деревне. У зап. славян парни обычно ставили одно, два, реже больше общих, самых высоких и красивых деревьев посредине села; большие деревья ставили также перед костелом, трактиром, перед домом старосты. В Моравии вокруг установленного большого дерева (обычно хвойного) ставили в круг несколько деревцев поменьше (чаще всего березки). Каждый парень «сажал» также одно (или несколько небольших деревьев в круг) перед домом девушки, за которой он ухаживал, а остальные березки прикреплял к воротам. В некоторых местах Чехии и Моравии перед домом ставили столько деревьев, сколько взрослых (или «честных») девушек в нем живет. Польские парни накануне Троицы строили перед домами своих избранниц «ворота» (*majnabrama*) из деревьев и веток. В случае, если одна девушка нравилась нескольким парням, они подкарауливали друг друга и, свалив чужой «май», ставили свой. Ветками Д. м. украшали дома и дворы (пол., полес.), деревца также ставили «каждой скотинке» ради защиты от ведьм (Манд. ООО:267), украшали коров листвой Д. м. и венками. Нередко парни охраняли общее Д. м. всю ночь, т. к. верили, что если его украдут, в селе не будет благополучия.

У каждого Д. м. обрубали ветки до половины или на три четверти, стволы очищали от коры, оставляли только зеленую верхушку, которую украшали лентами, красными платками, знаменем красного цвета, цветами, венками (у чехов и словаков — из березовых веток и цветов, у словенцев — из барвинка); нередко укрепляли на верхушке фляги с вином или водкой (чеш., словац., морав., словен., хорв.), сладости, яйца (реже др. съестные припасы) и куклы (чеш., морав.). «Май» должен был быть очень высоким. Если не хватало высоты, дерево привязывали к высокому столбу или шесту. На следующий день после установки Д. м. или позже парни обходили дома с маленьким деревцем, «маиком», украшенным красными и белыми нитками и лентами, и собирали выкуп, нередко сопровождая обход угощением вином и танцами с девушками. После этого молодежь веселилась в трактире, а «маик» подвешивали к потолку или ставили на столе. Обходы домов парнями или девушками с маленькими деревцами-«маями» известны чехам, словакам, полякам, словенцам.

Под Д. м. устраивались танцы, игры и развлечения молодежи. Парни состязались в ловкости, силе и меткости при залезании на «май» или стрельбе ради добывания приза, укрепленного на верхушке. У чехов и мораван поливали «май» пивом и вином, «закручивали в май», т. е. вбивали конский волос в прокрученную в стволе дырку *в* знак осуждения какой-либо девушки или женщины в селе.

Убирали, «срубали, валили» Д. м. торжественно, с участием ряженых: тогда все жители спешили к дереву за веточками, которые, как считали, приносили счастье и ко-

торые использовались для оберега (Морав. Горацко).

Функции Д. м. В Чехии и Моравии было распространено мнение, что «маи» отгоняют градовые тучи: в старину в окр. г. Писки, когда очень боялись града, хозяева побуждали парней ставить весной «маи», и сами им в этом помогали. В Моравии в троицкий понедельник за деревней, под поставленным «маем», устраивали танцы до утра. Около «мая» раскладывали костер из можжевельника, а расходясь, обязательно «сваливали май». Верили, что если бы этого празднования не устраивали, то град побил бы поля. Ветками «мая» и др. зеленью украшали дома внутри и снаружи в ночь перед 1 мая и на Троицу — для защиты от ведьм; обязательно украшались «пограничные» пространства: ворота, крыши, двери, окна.

«Май» мог означать брачное предложение: у словаков если парень рассчитывал на скорую свадьбу, он ставил своей девушке деревце на крышу дома, где оно и оставалось до свадьбы (Гонт). Порода дерева, взятого для «мая», имела символическое значение: если парень имел серьезные намерения, он ставил лиственницу, просто подружке — березку; нелюбимой в селе девушке ставили высохшее дерево (словац., обл. Верхнего Грона).

Лит.: КОО 2:215,233,241,266,267; Зел.ТД: 61,64,65,68-69; Сок.ВЛКО:193; Манд.ООО: 267; СРНГ 17:304; Вал.КД; ПА; Никиф.ППП: 248; Václ.VO:146,148; Zibrt VCh:280,286–290,298-299,300.302-305,313,327,328; Jind. Ch:58; Vyk.RSS:172; Per.RMHP:60,65–67; Václ.LZ:493–396; Vyhl.RH:48–49; Bart.ML: 45-47,54; EL'KS 1:225; Horv.RZL:205,208–215; Hor.:284; KLW:51–55; Kot.PU:11; Kar. OZD:84,88; Kur.PLS 1:299–301,302.

М. М, Валенцова

Деревце **вознесенское** — атрибут пастушеского празднества, устраиваемого на Вознесение в Черногорском Приморье. Рано утром в день праздника чабаны собираются вместе и, прихватив с собой еду, отправляются на холм за селом, где втыкают в землю высокую буковую ветвь, называемую *ранка* (от серб. *ранити* 'рано вставать, просыпаться', *ранка* 'ранний плод'). После этого они завтракают и проводят весь день в играх и развлечениях. К концу дня чабаны примечают — куда склонится верх ветки, там в этом году будет лучше урожай. Рассказывают, что однажды чабаны не поставили «ранку» и в тот год погиб весь урожай (СЕЗб 1922/23:146).

Т.А.

Деревце троицкое — один из главных растительных символов о.-слав. троицкой обрядности (см. **Троица**). Наряду с цветами, венками, ветками лиственных пород деревьев Д. т. используется для украшения дома, двора, улицы, церкви (см. Зелень).

Троицкие обычаи со срубленной и украшенной березкой (см. Береза) широко распространены в центр. рус. областях, в Поволжье и в Сибири. Выбрав за селом (в лесу, вблизи от ржаного поля, у воды) подходящую молоденькую березку, девушки украшали ее каждая своей лентой, платками, бусами, полевыми цветами. Со срубленной и украшенной березкой (называемой в разных традициях: *кума, красота, сад, семик, столб, куст* и т. п.) молодежь ходила по селу, устанавливала Д. т. на месте сельских игрищ, водила хороводы, а затем несла к реке и бросала в воду: «Срубим березку, нарядим цветочками, принесем в деревню, крутимся хороводом с песнями. Хороводы кончили — березку в реку забросим» (Сок. ВЛКО:195). Иногда деревце бросали не в воду, а в ржаное поле, или устанавливали на пахотном поле для охраны посевов от градобития и заморозков (Зерн.ММДУ:30).

По обычаям рус. населения Сибири, березку рядили в женский наряд, называли *гостейкой* и также носили по селу, а потом уничтожали (Макар.СНК:117). В Тобольской губ. наряженную в женское платье березку как бы «водили в гости», т. е. вносили в каждый дом, символически угощали, а вечером, собравшись в одной избе, «отпевали», после чего шли топить ее к реке (Гром.ТНП:191–192).

Обряды с растущим деревом («завивание» и «развивание» березки) — один из центральных эпизодов семицко-троицкого комплекса у русских, известный почти повсеместно. Эти действия совершались двуэтапно в разные сроки: «завивать» березку ходили обычно в Семик, а «развивать» — на Троицу (в др. вариантах: на Троицу и в

Духов день; на Троицу и в Петровское Заговенье и т. п.). В Семик после полудня девушки отправлялись в лес «завивать венки» на березах («заламывать березку»): они закручивали ветки, не срывая их, в кольца и связывали лентами, поясами, нитками; либо сплетали вместе верхушки двух стоящих рядом деревьев («запирали ворота»); либо пригибали ветки к земле, сплетая их с высокой травой; иногда заламывали макушку березы и т. п. Эти действия сопровождались пением обрядовых песен, вождением хороводов, гаданиями, обычаем кумления, совместной трапезой. На втором этапе (на Троицу) вновь сходились к этому месту, чтобы «развить», «распустить», «освободить» березку, при этом каждая девушка старалась угадать (по внешнему виду «венков» и «узлов»), кому какая судьба выпадет в текущем году. В вост. р-нах Белоруссии также ходили «завивать березки» на Троицу или в Духов день, а «развивали» их в Петровское Заговенье (Ром.БС 8:60).

Лит.: см. **лит. к ст. Троица.**

Л. Н. Виноградова

Деревце купальское — один из атрибутов купальской обрядности, объект ритуального украшения и символического уничтожения; известно под названием *купало, купайло, купайлица, купалныk, вильце, гильце* прежде всего на Украине, в Полесье, на юго-западе Белоруссии. Реже фигурировало в обычаях Иванова дня ю.-вост. Польши, у юж. славян — преимущественно в Словении.

Для изготовления Д. к. чаще всего выбирали молодую березку (а также — вербу, черноклен, • деревья хвойных пород) либо срезали верхушку фруктового дерева. Девушки украшали Д. к. венками, полевыми цветами, фруктами, лентами, иногда свечами; затем выносили *купайлу* за село, втыкали в землю на месте, избранном для гуляний, и водили вокруг хороводы, гуляли, пели купальские песни. На заключительном этапе к игрищам подключались парни: они делали вид, что пытаются похитить деревце или украшения с него, поджечь его, разломать, а девушки его защищали. Заканчивалась забава тем, что все вместе шли к реке «топить купалу» или сжигали его в костре (СХИФО 1907/17:157–158). Иногда с «елкой», увешанной венками, девушки садились в лодку и отвозили деревце на середину реки, где под пение обрядовых песен бросали его в воду (ПА, Гомел. обл., Мозыр. р-н).

Наряду с сожжением и сплавлением по воде Д. к. могли разламывать по веточкам, и каждый из участников относил его остатки в свой огород как оберег от вредителей и стихийных бедствий. Известны укр. и бел. обычаи рядить деревце в женский наряд (на верхушку с тремя торчащими ветками — «голова» и «руки» — натягивали женскую сорочку) или насаживать на Д. к. антропоморфное чучело, сделанное из травы, соломы, тряпок. В таком случае деревце вместе с куклой называлось *Марена* (Вор.ЗНН 2:192; Ром.БС 8:208). Как и в других вариантах обряда, его выносили за село и уничтожали обычными способами. В Житомирском Полесье Д. к. *(Купайло)* носили по селу вместе с привязанной к нему тряпичной куклой, называемой *русалка-ведьма*: девушки шли к мосту, там укрепляли деревце на резиновой шине или плотике, поджигали и пускали по воде (ПА, Емильчинский р-н). Единичные случаи сжигания срубленного 2–4-метрового деревца (чаще всего — березки) известны в польских мазовецких селах (Dwor.KSL: 113-114).

В качестве Д. к. могло выступать и растущее дерево. Например, в одном из сел Житомирщины избирали для сожжения сухую сосну, растущую за селом возле реки, украшали ее цветами, бумажными лентами, сверху укрепляли зажженные свечи и сжигали; называли такое дерево *гильце*. Когда оно сгорало, обгорелый ствол бросали в воду и «быстро разбегались от реки, ибо говорили, что догонит ведьма» (ТЗС 1982/15:81).

Во многих р-нах Белоруссии (Витеб., Могилев., Брест. обл.) для устройства купальского костра использовали растущее дерево, которое обкладывали дровами и поджигали. В ряду других купальских символов, уничтожаемых в костре (жердь в центре костра; чучело «ведьмы» или конский череп, насаженные на шест; пучок трав и цветов, укрепленных на палке и т. п.), Д. к. — срубленное или растущее — выступает в качестве ритуального объекта, в характеристике которого отмечается противопоставленность «верха» и «низа». Так, на Могилевщине устраивали купальские костры на самых высоких растущих деревьях, на вершину кото-

рых затаскивали старые бороны, метлы, снопы, чучела и все это сжигали, а само дерево оставалось обожженным и ежегодно служило местом сбора молодежи в купальскую ночь. Контраст между верхом и низом может быть отмечен и в обычаях украшать Д. к.: в Хмельницкой обл. (с. Подонье) *купало* делали из молодой вербы, украшали ее цветами, лентами, зеленью барвинка, причем водружали все это только на самый верх вербы, а нижнюю часть Д. к. обтыкали колючками, крапивой, терном (МФ 1977/19—20:82). По свидетельствам из Житомир. обл., верхушка Д. к. заключает в себе некую магическую силу, и когда деревце сжигают в купальском костре, ведьма пытается сорвать и похитить его верхушку (ПА, Рясное Емильчин. р-на).

В юж. Польше (пов. Лимановский) в обычаях дня св. Яна тоже изредка фигурировало ритуальное деревце, которое вкапывали за селом на выгоне и водружали на вершину большой венок из полевых цветов, — это сооружение и служило основой купальского («свентоянского») костра (Lud 1898/4/3:315).

В некоторых местах Словении с украшенным хвойным деревцем парни обходили село, а затем несли к купальскому костру и сжигали.

Кроме того, Д. к. включалось в ряд купальских растительных символов, т. е. служило — наряду с травами, ветками, венками — зеленым украшением домов и дворов (см. Зелень, Иван Купала).

Лит.: **см. в ст. Иван Купала.**

Л. Н. Виноградова

Деревце свадебное — один из главных атрибутов свадебного обряда, наряду со свадебным венком, караваем и знаменем. Имеет различную символику, соответствующую основным моментам обрядового «перехода» (разрыв с девичеством и создание новой семьи). В семантическом плане связано с живым деревом (ср. заключение брака возле дерева или путем обхода вокруг него при нецерковном венчании), являясь вместе с ним обрядовым воплощением концепта мирового дерева. Известно всем славянам, однако редко встречается у сербов, хорватов, словенцев и лужичан и практически неизвестно на части с.-рус. территории (в Олонец. и Архангел. губ.).

По форме Д. с. представляет собой небольшое дерево (верхушку, одну или несколько веток) или куст, иногда искусственное деревце, изготовленное из палочек, прутиков, соломы; цветок в горшке и т. п. Чаще всего используются хвойные (ель или сосна, реже пихта, можжевельник), иногда другие вечнозеленые растения (олеандр, вереск), нередко плодовые деревья (особенно у юж. славян), а также другие деревья, кустарники и растения (береза, лещина, кизил, репей, пучок колосьев). Число веток у Д. с. часто должно быть нечетным (болг., пол.). Деревцем свадебным могут быть также палочки или веточки, обвитые тестом (укр., бел., пол.) или цветной бумагой (рус.).

Названия Д. с.: з.-укр. *деревце, деревечко,* пол. *drzewko,* чеш.-морав. *stromek, strom života,* чеш. *stromek rajský,* болг. *кумово дръвце*; рус. *куст* (калуж., смолен., нижегород.); в.-слав. *ёлка, ёлочка,* болг. *ела,* пол. *choinka*; з.-укр. *сосна,* болг. бор; пол. *jabłonka, jabłoneczka,* болг. *яболчница*; болг. *дъб,* з.-словац. *lipka,* ю.-рус. *калинка,* пол.-мазов. *jałowiec,* болг. *елха, трън*; рус. *репей* (нижегород., саратов.); пол. *ziele, ziółeczka*; рус. *цветок* (нижегород.), бел.-полес. *квітка,* пол. *kwietka*; ю.-з.-бел. *шышка,* в.-укр. *шишка,* малопол. *szyszka*; рус. *лес, роща, сад,* болг. *бахча,* ср.-рус. *цветник*; ю.-рус. *ветка,* укр.-волын. *галузка,* болг. *вейка, гранка,* чеш.-морав. *ratolest',* пол. *rozga, różdżka, palma weselna*; бел. *рагацінка,* болг. *чатал, льб,* бел.-полес. *веха,* пол. *wiecha, riasa.* Название хвойного дерева *jedl-,* наиболее распространенного в качестве обозначения Д. с., лежит в основе группы в.-слав. названий, к которым, помимо *ёлка, ёлочка,* относятся: *ильце, гильце, вильце* и т. п., отражающие контаминацию корней *ел(ь)-, гіль- (голь-)* (ср. названия ветвей укр. *гилка, гілля,* бел. *галіна, галле)* и *ви-* (вить) (процесс изготовления и украшения Д. с., как и венка, обозначается у вост. славян и поляков как «витье»).

В качестве убранства Д. с. повсеместно используются цветы, ленты и бумажные украшения, вечнозеленые растения (барвинок, базилик, плющ, розмарин, омела, можжевельник, лавр, мирт и др.), а также одно или несколько яблок, перья, орехи, калина, овсяные, ржаные или пшеничные

колосья, разноцветные нитки, бусы из зерен, монеты, яичная скорлупа, мелкое печенье и различные сладости, а также свечки.

Д. с. выступает в обряде чаще всего в сочетании с другими свадебными предметами: венком, хлебом (см. Каравай), знаменем или жезлом одного из главных свадебных чинов со стороны жениха. Венок может выступать в функции Д. с. или его составной части. Д. с. может быть дополнением к свадебному хлебу, его украшением у украинцев, белорусов и поляков. Часто Д. с. с хлебом составляют одно целое, напр. макед. *камара* ~ хлеб с воткнутой в него веткой плодового дерева с тремя отростками, на которые насажено по яблоку; чеш. *radostník* — хлеб, в который вставлена ветка дерева (с.-в.-морав.) и т. п.

С Д. с. по форме и по назначению может сближаться свадебное знамя (особенно у юж. славян, у которых оно обильно украшено зеленью), жезл (отсюда одно из пол. названий Д. с. — *marszałka*); на части с.-рус. территории (в с.-вост. зоне) в функции, близкой к Д. с., выступает банный веник, иногда украшенный.

У всех славян Д. с. может быть вставлено в какой-нибудь сосуд: в бутылку, графин, самовар, кубок с орехами и сладостями, ведро с зерном, находиться в горшке или кадке, украшать флягу с вином и т. п.

Ритуальные функции и символика. Д. с. изготовляется в канун свадьбы, чаще всего у невесты или у ее подруг, которые украшают его и приносят невесте. В канун брака Д. с. служит символом девичества. В с.-рус. обряде оно часто носит названия *красота, краса* или *воля*.

Д. с., как и знамя, имеет иногда и оповестительную функцию: утром перед свадьбой его выставляют на заборе перед домом невесты (словац.), в день свадьбы вывешивают на ее доме (рус. нижегород.).

Роль Д. с. на свадьбе связана с моментами, символизирующими заключение брака и воплощающими идею обрядового «перехода» (см. Брак). Д. с. ставится перед молодыми на свадебном столе (рус., бел., чеш., словац.) или прикрепляется к потолочной балке над местом, где они сидят (словац.). Подруги невесты спускают над столом подвешенное под потолком Д. с., получая за это выкуп (рус. вологод.). У болгар Д. с. ставят на стол перед свадебным кумом.

Последующие ритуальные действия с Д. с. или уничтожение его тоже в значительной степени связаны с ритуалами расставания с девичеством и заключения брака. После дележа каравая Д. с. разрывают (бел.); в конце свадебного пира дружка ломает Д. с. и раздает ветки гостям (рус. тамбов.); *ломают рощу* на свадебном пиру, вынимая из хлеба веточки и раздавая их гостям (калуж.); после благословения новобрачных кумом Д. с. уничтожают, снимая яблоки, ломая хлебы и раздавая их участникам пира (болг.); после венчания Д. с. отдают детям, которые срывают с него украшения и разбирают себе (морав.); сжигают Д. с. (в.-словац., рус. нижегород.); полностью уничтожают, ломают, сжигают, чтобы никто не смог воспользоваться им во вред молодым (пол.); выносят из дома и затыкают на крыше (пол.); невеста выбрасывает Д. с. за границей села (пол.). Ломание Д. с. символически соотносится с актом дефлорации.

С брачной символикой связано использование Д. с. в магических целях: им ударяют девушек на свадьбе, чтобы обеспечить им скорейшее замужество (пол.). Брачной символикой определяется и символика плодородия: перед севом проса Д. с. кладут в костер, мешают им огонь и перекидывают через огонь просо, чтобы оно хорошо уродило (пол. келец.).

Д. с. присуща и апотропейная функция, о чем свидетельствует использование колючих растений в качестве Д. с. — терновника (пол. куяв., ленчиц.) и боярышника (морав.), а также чеснока в составе его убранства (гуцул.).

Лит.: Komor.TSS:200,242–249; БНЕ:17–19, 44,124,146,150; Сумц.СО:176–179; Зел.ВЭ: 335, 337-340; Известия РГО 1929/61/2:229-237; АИЯЭ:198-203; Вяс.; Вес.; Арн.БСО; Ив.БФС: 192-197; РАЕ, тару 581,599-604, 615,618.

А. В. Гура

Деревце погребальное. Присутствует в ритуале похорон неженатой молодежи. Известно в Полесье, на Карпатах, в Словакии, Зап. Болгарии и Вост. Сербии. Наряду с другими элементами свадебного реквизита (одежда, венки, украшения и пр.) и ритуала (состав и поведение участников, особое оп-

лакивание и др.) является репликой свадебного обряда в погребальном обряде (см. Похороны-свадьба). Вместе с тем связано с архаическим обычаем погребения в саду, под плодовым деревом и с широко распространенной практикой сажать плодовые деревья на могиле (сразу по погребении, на 40-Й день, в течение года после смерти и т. п.). Имеет разные формы: это может быть ветка плодового дерева, верхушка дерева, целое плодовое деревце — срубленное или выкопанное с корнем (у сербов это главным образом слива, а также яблоня, вишня, черешня, айва, виноградная лоза и др.). Украшается лентами, цветами, венками, зеркалами, платками, цветной (чаще красной) пряжей, нитками, яблоками, пряниками и т. д.; на него навешивают полотенца и одежду: чулки, рубахи и др. Как и свадебное деревце, изготовляется девушками или парнями соответственно полу умершего, иногда в его доме. Д. п. несут (на Украине парни при похоронах девушки и наоборот) перед гробом (реже за гробом) на кладбище, где после погребения втыкают в могильную насыпь рядом с крестом или позади него.

В с.-вост. Сербии (р-н Неготина) во влашских селах было принято выкапывать из земли сливовое деревце с корнями и вешать на него платок, если умерла женщина, и рубаху в случае смерти мужчины, а затем навешивать на деревце чулки, цветные ленты, шерсть и др. украшения, причем это делалось во всех случаях, независимо от возраста умерших. В отличие от этой традиции, в серб. селах того же региона Д. п. украшали только при похоронах молодежи. Девушки вили венки и пели, а сливу сразу по погребении сажали над головой умершего. При этом опасались, чтобы воткнутое деревце не привилось (это грозило новой смертью в семье), для чего женщины, навещавшие могилу, раскачивали и трясли его (район Болевца — ГЕМБ 1937/12:204). В с.-зап. Болгарии Д. п., хотя и называлось *оруглица*, т. е. 'знамя', представляло собой, в отличие от свадебного знамени, небольшое деревце с подрезанными ветвями, на каждой из которых было насажено яблоко или айва, завернутые в блестящую бумагу или фольгу, и навешены венки, букетики цветов и т. п. В обряде похорон девушки все это приготавливали ее подруги. Деревце втыкали в могильную насыпь позади креста и оставляли там, пока оно само не упадет, после чего на его месте сажали настоящее плодовое дерево — черешню, яблоню, грушу, сливу, но никоим образом не орех, терновник, боярышник или другое дикое дерево (Марин.ИП 2:530).

У юж. славян Д. п. является локальной разновидностью функционально тождественного ему и широко распространенного погребального знамени или флага (*застава, барјак, оруглица, феруглица* и т. д.), нередко изготовляемых из веток или прутьев плодового дерева (Странджа:301); с другой стороны, на Д. п. может переноситься название знамени: так, в Шумадии оно называется *барјак* (ГЕМБ 1970/33:18); в с.-зап. Болгарии — *оруглица* (Марин.ИП 2:530). Нередко в обряде присутствует и Д. п., и знамя. См. Флаг.

Лит.: Агапкина // СБФ-92:89–90; ПЭС:55; Кузеля // ЕЗ 1912/31–32:263; Костић // ГЕМБ 1970/33; Стојковић // Разв. 1968/8/2: 61; EL'KS 2:56.

С. Т.

Деревце строительное. Известно всем славянам. У русских устанавливается преимущественно при закладке дома (начале строительства): растущее дерево (ель, березу,



Деревце, установленное при покрывании дома новой крышей (с. Габров дол, округ Перника, Болгария)

рябину, дубок и др.) выкапывают и сажают посередине сруба или в месте будущего красного угла, где дерево стоит до конца строительства или до подъема матицы. При установке деревца хозяин угощает под ним плотников. У других славян чаще встречается деревце или ветка (простая или украшенная лентами), укрепляемая на только что возведенной крыше нового дома и отмечающая завершение строительства. Иногда вместо дерева или ветки ставили крест.

Обрядовое деревце отмечает заключительный этап иных видов хозяйственных работ: у мораван, например, это была *vicha* (украшенная лентами сосенка), которую по завершении сушки сена везли в село на последней телеге с сеном.

Лит.: Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983: 59-60; ПА; ЕБ:225; Húsek HMS:267,269; Jadr.K:66.

Т. А.

ДЕТИ — см. Ребенок.

ДЕТИ НЕКРЕЩЕНЫЕ - дети с момента рождения до крещения или умершие «без креста» полагаются нечистыми (укр. *маняк, нави, страшче*, болг. *дяволче, шумник, лехусче*), у них нет имени (ср. рус. «без имени ребенок чертенок» Даль ПРН:777, архангел. *безымённый,* болг. *безиманко*). У русских всех детей до крещения звали *Богданами, Богдашками*. Считают, что у Д. н. нет подлинной души, а только «пара», как у животных, нет и пола. Названия ребенка, не прошедшего через обряд крещения, отождествляют его с человеком иной веры: брян. *ирад*, архангел. *лоп* («саам»), болг. *еврейче, поганче, помачета, серб. чоре, турче*, бугарче, *влашче, шилеже, булче, циганчица* (ср. Инородец), с голым младенцем (болг. *голчо*); другие имена: *адамче, кушльо, цурчо. немощийка, моменче.*

Некрещеного ребенка нельзя целовать, кормить грудью, выносить из дома, показывать чужим, В доме до крещения постоянно должен гореть свет, чтобы ребенка не подменили (пол., укр., болг.), не переменили пол. Он в большей мере принадлежит миру предков, из которого он пришел, чем миру людей, что и объясняет двойственность представлений о таком младенце: он уязвим для сглаза, нападения нечистой силы, подмены, и т. п., но в то же время сербы полагают, что демоны не «ударят своего» и поэтому некрещеный ребенок якобы быстрее растет.

Смерть и похороны. В гроб Д. н. кладут все необходимое для обряда крещения: святую воду в стакане, свечу и крестик, освященную пасху (гомел.). считают, что в семь лет такой ребенок сам по себе станет крещеным (херсон.).

Повсеместно считается, что Д. н. нельзя хоронить на кладбище вместе с остальными покойниками. Им отводится место с краю, иногда в восточной части либо за оградой. Или их хоронят на кладбище рядом с другими покойниками, но в ночное время, и посыпают могилу освященным маком (укр., полес.). Каждый, кто проходит мимо, должен перекреститься и сказать: «Хрэст на мінэ і хрэст на земе. І хрэст на той детіне, котора нэхрищэна у земле». Хоронят Д. н. на поле, у реки, у перекрестка дорог, так как он ассоциируется с крестом. На могилы Д, н. (и самоубийц) прохожие бросают ветки (пол., Хелм). Их хоронили также и под домом, сараем, клуней, в саду (Левобережная Украина, курск., *орлов.*). В Семберии (Босния) их хоронят в саду или под окном, часто без гроба. На могиле не ставят обычного креста (пол., серб., полес.), а только связанные крестом палочки (полес.) или простой столб (серб.), сажают яблоню. Кресты в их память ставят у перекрестков.

По верованиям, распространенным в центр. и вост. Польше, а также в Благоевградско (Болгария), в места, где похоронены Д, н., постоянно бьют молнии и выпадает град, пока их не выкопают. Души Д. н. и убитых незаконнорожденных детей бродят на месте захоронения и ждут, когда их окрестят (Словакия), плачут у кладбищенских крестов в день поминовения (Силезия), блуждают, так как без имени у них нет пути (полес.).

Души Д. н. улетают на небо и кружатся в виде пчел или мух вокруг райского дерева, но им запрещено вкушать его плоды (Родопы). Такие дети после смерти попадают в «лимб» (серб.) или бездну-*атхлань*, где пребывают и все «жыдовские души» (бел.

Волковыск). На «том свете» они слепы (перм.), во всяком случае Д. н. «не могут видеть Божьего лица» (серб., пол., рус.). В них кидают камнями (брян.). Они стоят слева, отдельно от крещеных, и страдают от голода и наготы (рус.).

При виде падающей звезды говорят, что это Д. н., изгнанные из рая, падают на землю (пол. седлец., з.-укр., гомел.). Д- н. мчатся вместе с вихрем (в.-слав., пол., кашуб.). Души трех Д. н. появляются в виде трех яблок на неплодоносящей в течение девяти лет яблоне (Освенцим), на могиле убитого некрещеного ребенка вырастает бузина (Галиция).

Чтобы умершие Д. н. перешли в класс обычных покойников, вост. славяне принимают целый ряд мер. На св. Маккавеев в течение семи лет мать брызгает на могилу святой водой, тогда ребенок становится крещеным (Прикарпатье). Поминают Д, н. в Тёмную, т. е. Страстную среду, съедая на пороге опреснок, или на Троицкой неделе в четверг, раздавая детям и старухам кашу (брян.). Некрещеный попадает к нечистому, но его можно освободить, раздав детям 40 крестиков и 40 поясков (костром.) или беременным женщинам ткани на 40 рубашек и 40 крестиков (смолен.) и пять раз послав на Афон просьбу помолиться о нем. С Афона присылают листок с житием святого, именем которого и нужно наречь такого ребенка (нижегород., саратов.). На могилу, из которой доносится плач, приносят булочки (волын.), землю с могилы носят в церковь, чтобы ее окрестили (брян.), затем приносят ее назад (гомел.).

Демоны. Во взглядах на Д. н. просматриваются две противоположные точки зрения: ребенок, умерший без креста, безгрешен, поэтому его называют анголком (волын.), как и любого невинного младенца. Но более распространена точка зрения, что Д. н. превращаются в демонов. Они появляются в определенные календарные периоды, дни недели, время суток: на святки (серб., бел.), в адвент и на святки (пол.), в Страстную и пасхальную недели (Прикарпатье), на Троицу (в.-слав.), под пятницу (Украина). Д. н. приходят в дома на Святые вечера и Троицу и забирают одежду (бел.). На о. Хвар верят, что *мацић* (душа некрещеного ребенка) появляется после вечерней молитвы и остается до первого колокольного звона. На Карпатах *страччуки* тоже появляются на межах и под старыми вербами по ночам. На Черниговщине души *некрестей* купаются в ночь под пятницу в свежем квасе.

Души Д. н. принимают облик: блуждающих огней (*bludička*, чеш., Лугачовске Залеси, *ohnivá deťátka, světylka, světluška*, юж. Чехия; *blud, bludnik*, Шпреевальд; *świeczniki, świycki*, центр. Польша, *światelki*, зап. Галиция), из-за которых можно заблудиться в лесу и на болоте, а также — ветра (з.-укр. зрончи), коней (гомел.), котят (пол.), мышей (пол.), летучих мышей (карпат.) и птиц: воробьев у болгар, черных птиц, белых голубей у поляков; совы, сороки у вост. славян. По верованиям юж. славян, души Д. н. в виде птиц без перьев (болг. *нави, навящи лаусници, свирци*, серб. *некрштенци, навије, луди, самовиле*) прилетают и садятся на доме, где недавно родился ребенок, и стараются причинить вред: забрать у роженицы молоко, вызвать родильную горячку (*навивницата*), лишить сна младенца, особенно того, кто родился в «некрштени дни», отбирают они молоко и у скота. Д. н., превратившиеся в вампиров, носят в с.-х. ареале имена *мацаруо, лорго* (Бока Которская), *мацић, мачић, маљак* (Пач), *тинтилин* (о. Млет), *невидинчићи, невидимићи* (Самобор). У русских известен такой персонаж. как *игоша*, мертворожденный младенец, который проказит, если его не признают за домового, вологод. *проклёнуши*. У вост. славян Д. н. также превращаются в русалок, **мавок**.

В криках птиц слышны упреки и просьбы окрестить (в.-пол., з.-укр., з.-бел.). Если родители или посторонний человек дадут им имя (Адам, Ева, Ян, Анна, Иван, Марья, и т. д., эти имена давали и падающим звездам), произнося формулу типа «Як хлопец, то Адам, а як дивчына — то Ева» (брест., ПА), то они попадут на небо и станут ангелами (их называют «глухими ангелами», прикарпат., Печенижин), ангелами-хранителями своего «крестного» (гуцулы); ангелом может стать и «крестный». В противном случае Д. н. вместе с родителями попадут в ад (пол., Сандомир); душа отца переходит в скотину в наказание за свой грех (Пуща Сандомирская); неокрестивший детей после смерти тоже будет бегать по полям черным псом (пол., Янкув). Подобное символичес-

кое крещение, как и настоящее, должно сопровождаться подарком, чаще всего кусочком ткани, ср. жалобу такого младенца, что мать даже распашонки не дала (чеш.).

У поляков Сандомира *niechrzczeńcy* или *latawcy* бродят по свету в течение семи лет в виде мыши или птицы, и в них бьет молния; у зап. украинцев те же представления относятся к *потерчукам, стратчам* (Д. н., недоношенные дети, выкидыши). Д. н. покидали могилы на св. Мирона (17 августа), и святые ангелы крестили их (*киев.*). Говорят, что в семь лет их окрестит Иоанн Креститель (люблин.). Известен и другой взгляд: если такого ребенка не окрестить заочно до семи (двенадцати) лет, то он тогда станет «лятавцем» (пшемысшл.), *мавкой семилеткой* (Подолье), *нявкой, бесицей, лесной* (гуцулы), *вукодлаком* (Иванич-Град). У украинцев Закарпатья, *змітча* ходит до семи лет чертом, пока его не окрестит мать. Навку съедают «дикие люди», а если этого не произойдет, то на «том свете» ее будет есть ее собственная мать (гуцулы).

Если некрещеного или мертворожденного ребенка, похороненного под порогом, окрестить в семь дней (месяцев или лет), ему можно приказать стать «клобуком», который будет приносить хозяевам богатство (пол. мазуры).

Части тела умерших Д. н. используются в магии. Так, мизинец правой руки помогает ворам при краже. В Лужице палец сжигают и носят с собой пепел, чтобы быть незаметными во время кражи. В России ту же роль играет свеча из жира Д. н. В Самоборе (хорв.) полагают, что ведьмы готовят из тел Д. н. мазь, с помощью которой летают на шабаш. Читая заговор от воробьев, призывали мертвого некрещеного младенца стеречь просо (бел. туров.).

Лит.: Кабакова Г. И. Дети, умершие до крещения // ПСА:312–317; Ястр.МЭН:118; Браг. ДР:112; Бог.ВТНИ:249; Бессар.МЭС:197; ПР 1927/4:190; Малин.СМФ:250; Гнат.ЗУД: 199–207; КС 1889/27:594; ЭО 1911/88-89:255; Зел.ОРАГО 2:796; *Крач.БЭРС*:168–170; Fed.LB 1:220–221; ЗРЕИ 9:338–339; СЕЗб 1939/54:524; 86:464; GZM 9:486; 20:465; ZWAK 1880/4:192-193; 1881/5:159; 1889/12:229; 1890/14:200; 1894/18:78; MAAE 1903/6:248; 1904/7:86; Bieg.MD:227–230; Mosz.AKL 3: k.5; Szyf.ZOW:107; Veck.WSMAG: 452; Schul.WV:109–114; ČL 4/1894:244; Lud 1902/8:56; 1905/11:378; 1907/13:112,204.

Г.И. Кабакова

ДЕТСКОЕ МЕСТО - см. Послед.

ДИАЛОГ-РИТУАЛ — самостоятельный обряд или компонент (нередко основной) обряда, исполняемый двумя или более лицами. Как правило, является трехчленным и состоит из вопроса первого лица, ответа второго лица (лиц) и комментирующей итоговой части первого лица. Обычно повторяется трижды.

Д.-Р. известен всем слав. традициям и многим индоевропейским. Древнейшая фиксация Д.-Р- относится к XII в. Саксон Грамматик отметил, что на острове Рюген после сбора урожая жрец прятался за огромный пирог и спрашивал людей, видят ли они его. Люди отвечали, что едва-едва, на что жрец произносил *пожелание*, чтобы на будущий год за еще большим пирогом его было бы и вовсе не видно. Подобный обряд отмечен в Полесье, в с. Кочищи, ныне Ельск. р-на Гомельск. обл. В Сочельник после ужина все отходили от стола, и хозяин, перекрестившись трижды, садился в красном углу, а его жена садилась напротив и спрашивала: «Чи бачиш ты мене?». На это хозяин отвечал: «Не бачу!». Хозяйка заключала: «Каб же ты не бачіў за стогами, за копами, за возами, за снопами свету!» Затем хозяин спрашивал у жены: «Бабо! Чи бачиш ты мене?» Хозяйка отвечала: «Не бачу!», и хозяин заключал: «Каб же ты не бачила за гурками, за гарбузами, за капустою, за бураками свету!» (Шейн МИБЯ 1/1:47).

Аналогичный обряд совершался у сербов (герцеговинцев, черногорцев) с участием хозяина и челяди в Сочельник, также у словаков, у болгар на Бабин день с участием повитухи и молодок, в иную пору священника и паствы, у украинцев (Черниговщина, Полесье) с действием хозяина и хозяйки на Богатую кутью (31.XII/13.I), у гуцулов на Пасху, у белорусов на Радуницу (вторник Фоминой недели) и на Деды на Дмитровку (26.X ст. ст.), у поляков (Белосточчина) в Сочельник, когда хозяин прятался за сноп. Во всех других зонах прятались за пироги,

блины, яства и т. п. У великорусов в Московской округе на Вознесение такой диалог исполняли дети, прячась с печением-«скворцами» во ржи. У юж. славян (в Пиринском крае и др.) в Трифонов день (1.II ст. ст.) прятались в винограднике и произносили диалог женщины-хозяйки, при этом вопрос «Видишь ли ты меня?» мог заменяться вопросом «Что ты делаешь?» с ответом «Режу» (лозу).

Еще в 1818 г. Вук Караджич описал герцеговинский обряд: двое берут рождественский пирог «чесницу», поворачивают его, находясь Друг перед другом, и спрашивают один другого: «Милам ли се?» [Виден ли я, высовываюсь ли я из-за пирога?], другой отвечает: «Милаш мало» [Слегка виден], тогда первый говорит: «Сад мало, а догодие нимало» [Сейчас немного, а на будущий год — нисколько] (Вук:369). У вост. славян подобный обряд мог исполняться не только на Рождество, но также и на Пасху, на Радуницу (вторник Фоминой недели) и в поминальные дни, когда хозяин прячется за блинами.

Д.-Р. исполнялся и во многих других рождественских ритуалах, например, при обрядовом катании, волочении по земле, сеянии, молотьбе, прядении, внесении в дом кутьи, яств, воды. Такие Д.-Р. известны у сербов, у болгар, у словаков. В ответах часто содержалось пояснение: «валяю для плодородия этого года» или «валяю сыр, масло, всякое добро» и т. п. В Болгарии у южных фракийцев (Гюмурджинско) было принято после каждого из трех рождественских ужинов тянуть трапезный столик или разложенную на нем еду; при этом спрашивали: «Какво влачиш?» [Что тащишь?] и отвечали: «Житу, берекет!» [Хлеб-жито, урожай] (Вак.БЕТБ:457). У словаков Верхнего Спиша (с.-вост. Словакия) в сочельник девушки бегали к источнику за водой. Каждую из них дома ждала хозяйка, которая спрашивала: «Co prinesla?» [Что ты принесла?] и получала ответ; «Maslo, sir a kravam žir» [Масло, сыр, а коровам плодородие] (SN 1972/3:486).

Д.-Р. произносятся при внесении бадняка, при посещении дома «полазником» (у юж. славян и на Карпатах) и приглашении к столу Бога, семьи на сакральный ужин и в другие моменты рождественского обряда. В Полесье Бог (хозяин) выполняет роль гостя. На Мозырщине хозяин выходит из дома и стучит в дверь или стену, а хозяйка спрашивает: «Хто там стукуняе?»; хозяин отвечает: «Сам Бог стукуняе» и добавляет: «Сам Бог стукуняе с теплою мокрою весною, з гарачим небурливым летом, с сухою и корыстною осенью». Вариант из Кобрина; «Хто там ходыт?» — «Сам Буг ходыт». — «А що робыт?» — «Жыто родит!». Аналогичное известно на Украине, в Белоруссии, Карпатах. Хозяин при этом стоит на дворе у окна, что против печи, а хозяйка в хате. Д.-Р. повторяется трижды с троекратным обходом хаты хозяином.

Широко употребителен Д.-Р. в обряде магического удерживания дома птицы и скота. В Полесье (с. Тхорин Житомирск. обл.) на «богатую кутью» перед Новым годом после ужина хозяин оставался дома, а хозяйка выходила во двор, стучала в окно и спрашивала: «Добры вэчур, кума! А де ваши куры несуцца?», на что из хаты хозяин отвечал: «В сараи». Затем следовал вопрос о коровах: «А де ваши коровы пасуцца?» и ответ: «На грудку». Наконец о пчелах: «Де ваши рои седають?» — «На хвои ци на груши» (запись 1981 г.). В русской традиции подобные обычаи известны меньше. В Нерехте Костромской обл. в Страстной четверг утром выходила девушка (девочка) в одной рубашке и на помеле верхом трижды прыгала вокруг дома, а в доме у окошка сидела старшая хозяйка, которую девушка спрашивала: «Бабушка Марфа! Скотинка дома?», на что получала ответ из-за окна: «Дома, дома!». На Пинеге при первом громе диалог вели через трубу: «Илья Пророк, дома ли корова ночевала?» — «Дома, дома». Но чаще всего этот Д.-Р. произносился в Сочельник и касался кур. У сербов он иногда сопровождался подражанием кудахтанью наседки и писку цыплят. Тот же обряд известен болгарам, македонцам, словакам, украинцам, белорусам, полякам (на Карпатах).

Во всех слав. традициях используется Д.-Р. в магическом обряде «заругбания» неплодоносящих фруктовых деревьев. В Закарпатье в сочельник перед ужином хозяин обвязывает соломой фруктовые деревья, а неплодоносные деревья «устрашает», замахиваясь на них топором и говоря: «Рубаю тя», на что хозяйка, стоящая тут же, умоляющим голо-

сом отзывается: «Не рубай його, не рубай, оно буде родити» (ПР 1930 7/1-2:16-17). Поляки, жившие на реке Рабе, подходили поочередно к каждому фруктовому дереву и спрашивали: «Дерево, ты спишь или ты живо? Христос родился. Если спишь, то вставай на Новый год!» После этого они обвязывали дерево перевяслом, крича во все горло: «Будет родить, не руби!» (Święt. LN:66). У македонцев в районе Скопье хозяйка угрожала топором не только деревьям, но и курам, винной бочке, а в районе Гевгелии хозяин «резал» кур, коров, рало, квашню, кобылу и буйволицу, наконец, больного ребенка. В Польше этот тип Д.-Р. распространен в основном на юге и юго-востоке. На великорусской территории ритуал не зафиксирован. Лишь в Орловской губ. он исполнялся окказионально: когда после отела две женщины переносили через порог теленка, шедшая сзади била по голове переднюю и приговаривала: «Будешь телиться каждый год?», — а передняя отвечала: «Буду», — и далее: «Что отелишь?» — «Телушку». — «На тебе полушку» (подавалась копейка).

В тот же Сочельник или на Рождество у сербов произносились Д.-Р., «уничтожающие» или «укрощающие» хищных зверей (волков, медведей, лисиц) и птиц (ястребов, орлов), а также кротов, мышей и т. п. К примеру, хозяйка собирала ложки и вилки и связывала их. При этом ее спрашивали: «Что ты делаешь?», — а она отвечала: «Собираю и связываю, чтобы связать ястребов, ворон и других птиц, чтобы они в течение года не ловили цыплят». Связанные ложки и вилки она вешала затем около курятника. В ритуальных действиях против орла запекались петушиные когти с камнем, против волка — держался камень под языком, завязывалась очажная цепь. Кроме того, плели, шили, кололи иглой, «заплетая», «завязывая», «зашивая» волчью пасть, ястребиный клюв и ноги, «выкалывая» змеиные глаза. Все эти действия сопровождались Д.-Р. Болгары исполняли такие обряды также и в Мышиный день (27.X ст.ст.) и в **Волчьи** дни. Словенцы в Сочельник выгоняли хорьков. У русских в Смоленской губ. на Юрьев день при выгоне скота совершался сложный обряд, в котором «замыкали» зверю (волку) зубы и «закрывали» ему глаза.

Особый и, надо полагать, весьма архаический Д.-Р. исполнялся ради изгнания мух, блох, клопов и т. п. У сербов на Рождество хозяйка со двора обращалась к своему ребенку, находившемуся в доме и занятому поеданием рождественского пирога: «Что ты ешь?», на что получала ответ: «Ем этот пирог и самого себя, чтобы блохи сами себя съели». Болгары изгоняли блох на Бабу Марту (1.III ст. ст.). В канун этого дня происходил диалог перед закрытыми дверями дома. Тот, кто был снаружи, стучал камнем в дверь и кричал: «Блохи, пошли вон!», а находящийся внутри открывал дверь и говорил: «Баба Марта, входи!». В южнорус. областях подобный Д.-Р. исполнялся накануне какого-либо поста. Так, в Зарайском у. на рождественское заговенье (14. XI ст. ст. — ап. Филиппа) после ужина бабы распускали волосы и одна, садясь на помело, оставалась у стола, а другая верхом на кочерге выезжала во двор, объезжала избу и, остановившись у окна, спрашивала, а из избы ей отвечали: «Вы заговелись?» ~ «Заговелись» — «Чем заговелись?» — «Хлебом-солью» — «А клопы чем заговелись?» — «Клоп клопа съел».

Д.-Р. применялся как заговор при лечении болезней скота и людей. Например, в Полесье при лечении истошных криков ребенка *(крикс)* против окна у красного угла («кутнего угла») купают в теплой воде ребенка, а за окном стоит женщина и спрашивает: «Шо ву [=вы] робице?»; ей отвечают: «Варим криксы», на что она говорит: «Варице горш, штоб не варили больш!» (с. Стодоличи Лельчицк. р-н, Гомельск. обл., запись 1974 г.). У сербов на Рождество до восхода солнца скот прогоняли веткой бадняка мимо двух горящих по сторонам свечей и двух гребней. При этом говорили: «Что гонишь?» — «Гоню *шушкавац* (гангрену)» — «Гони, гони, чтобы ее не было!».

Следует отметить хорошую сохранность Д.-Р. в сербской этнокультурной среде, где почти каждый тип представлен в нескольких вариантах и где отмечены Д.-Р., не известные в других традициях. Таковы, например, диалоги, связанные с магией изобилия молока и вытирания живого огня. Первый основан на мифологических представлениях об облаках-тучах (см. Туча) как коровах-говядах (см. Говядо). Так, на Рождество в цен-

тре Сербии, в Шумадии полазника, вошедшего в дом, покрывают толстым шерстяным одеялом (*губер*), символизирующим толстый слой сливок на молоке, и спрашивают, как на дворе — облачно или ведро, на что всегда отвечают: «Облачно!» или «Всюду безоблачно, а над нашим домом туча!». Эта ворожба направлена на то, чтобы в грядущем году было больше сливок. У сербов Д.-Р. употребляется при зажигании живого огня (около гор. Ужице), тушении рождественской свечи (в Поповом Поле), первом доении овец на Юрьев день (в с.-вост. Сербии). Эти Д.-Р. и сопутствующие им обряды не имеют параллелей в других слав. зонах. Не находят параллелей и многие единичные Д.-Р. других традиций.

Функционирует Д.-Р. преимущественно в календарных обрядах в рождественский и новогодний период, частично в период, им предшествующий и за ними следующий, в малой мере — в начале весны, на Пасху, при первом доении овец, при первом громе, крике удода, жаб и т. п. Лишь небольшая часть Д.-Р. связана с поминовением предков или окказиональна, т. е. исполняется по случаю окончания молотьбы, высекания огня, отела, лечения болезней и др. Д.-Р. направлен на вызывание плодородия и изобилия грядущего года, на защиту от хищников, вредных насекомых, болезней, на призвание благодатной силы, охраняющей земные блага, на удержание скота и домашней птицы в пределах дома. Д.-Р. произносится обычно через какую-то преграду: большой пирог или кучу пирогов, блинов, через порог, дверь, окно, сноп, дерево и т. п.

Действия, сопровождающие Д.-Р., обычно называются в самом диалоге; это прятание, катание (волочение), сеяние, хождение, стучание, зашивание, завязывание, угроза и т. д. Действующие лица выделяются попарно или один и множество: хозяин и хозяйка, хозяин и челядь, хозяйка и другая женщина, хозяин и другой домочадец-мужчина, «полазник» и хозяин (или хозяйка), священник и паства, жрец и народ.

Лит.: Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // СБФ-84:5–72; Он же. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // СБЯ-93:82–110.

Я. И. Толстой

ДИВ (праслав. **divъ*) — о.-слав. слово со значениями ‘чудесный, странный, удивительный’ (ср. этимологически тождественное праслав. **divo* и др.-рус. *дивитися* ‘удивляться’) и ‘дикий’ (см. Дикие люди). Славянские лексемы *дивъ, диво* ‘чудо, диво, удивление’ (ср. Чудо) оказались омонимичными ряду иноязычных заимствований, что отразилось в специфике бытования и интерпретации как самих этих слов, так и в мифологических представлениях, связанных с дериватами с корнем *div-*.

Д. как мифо-эпический персонаж упоминается в цикле др.-рус. воинских повестей («Слово о полку Игореве», далее СПИ, «Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище»). Исследователи соотносят Д. с птицей (филин, гриф, удод), предвещающей несчастье (*«Дивъ кличетъ връху древа»*); с птицеобразным демоническим существом («уже *връжеся Дивъ на землю*»); с оборотнем или колдуном (удар Д. о землю как способ оборотничества); с аллегорической фигурой воинственного противника — половца. Более убедительной представляется интерпретация Д. в связи с гипотезой об иранском происхождении образа и его имени (ср. персид. *div, dev,* авест. *daeva* ‘злой дух, демон’). В иранском фольклоре встречаются дословные соответствия формулам СПИ *збися дивъ, уже връжеся Дивъ на землю*: «див бросился (кинулся)», «див треснулся об землю и сдох». Таким образом, лексически Д. из СПИ может быть сопоставлен с ю.-слав. названием мифологического персонажа самодива (см. Вила), которое также является заимствованием (ср. Иран. **asma-daiva* ‘демон, злой дух’).

В ряде списков поучений против язычества (с XIV в.) в перечне славянских божеств Д. появляется на месте Симаргла, что дает возможность предположить некую функциональную преемственность между Симарглом (как иранского происхождения воинским божеством, воплощаемым хищной птицей?) и Д. (ср. в статье Боги). В др.-рус. памятниках иранское имя «див» получает дополнительный оттенок за счет наслоения славянской семантики. Отождествление *дивъ/диво* («уже веръжено *диво* на землю») в «Задонщине» и чередование *Див/Дива* в поучении против язычества XIV в. («Тѣмъ же богом требу кладут и творятъ и словенский язык: вилам и Моко-

ши, и Дивъ, Пероуноу, Хърсу...»; Анич. ЯДР:384) имеют народно-этимологический характер. Таким образом, проблематично объединение праслав. *divъ* с и.-е. *deiuos* 'бог' с дальнейшим развитием на славянской почве перехода 'божество'>'злой дух' (ЭССЯ 5:35-36).

В сербских и болгарских сказках Д. — человекоподобное существо огромного роста и силы (см. Великан), обладающее магическим знанием (Балканско еэикоэнание 1985/2:17-18; СМР:106). Имя этого персонажа (с.-х. *див* 'демон, великан', болг. *дев, лив* 'злой дух, великан', родоп. *дев* 'дьявол') и отчасти его функции обусловлены турец. *dev* 'великан, демон', которое является иранским заимствованием.

Д. — демонологический персонаж. С представлениями о Д. как вредоносном существе (персонификации болезни?) соотносится единичное поверье: «Лыхый дыв в полночь встает из болота, такой сухой, да высокий и с раздвоенной головой; если увидишь его, то тикай скорее, потому что если поймает, то такая пропасныця (лихорадка) нападет, что жизни не рад будешь» (укр.; КС 1895/7:24). Ср. ст.-пол. *dziw* 'чудовище, страшилище, урод', укр. *див* 'злой дух, чудовище' (ЭССЯ 5:35).

Д. фигурирует в укр. проклятьях *Щоб на тебе Див прийшов!, Диво би на тебе зайшло* и поговорке *з доброго дива (сталось)* 'неожиданное происшествие, несчастный случай' (ЕЗ 1905/16:557—558).

Лит.: Трубачев О. Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988:313—321; «Слово о полку Игореве». Энциклопедия. СПб., 1995/2:110—114; Мартынов В. В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // СБФ—89:63—65; Ворт Д. Див — Simurg // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978:127—132; Орел В. Э. «Слово о полку Игореве» и его этимологическое изучение // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988: 134—136; Polak V. Etymologické příspěvky k slovanske demonologii // Slavia 1977/46/3:288—290.

О. В. Белова

ДИКИЕ (ДИВЬИ) ЛЮДИ – персонажи народной демонологии, мифические лесные существа. Названия восходят к двум родственным праслав. корням **dik-* и *div-*, сочетающим в себе значения 'дикий' и 'удивительный, странный, чужой' (ЭССЯ 5: 35-36). См. Див.

Дикарь, дикий, дикой, дикенький мужичок (рус.) — леший; предстает в виде человека небольшого роста, с огромной бородой и хвостом (сарат.). Сходный образ имеют укр. *лісови люди* (бородатые, косматые старики; одаривают серебром того, кто вытрет им нос; ср. Белун). Ср. также костром. *дикий* черт, вятск. *диконький* нечистый дух, вызывающий паралич', укр. *лыхый дыв* 'болотный дух, насылающий лихорадку' (КС 1895/7:24). *Діка баба* (укр., карпат.) — женское демоническое существо, отличается красотой, передвигается с помощью сапог-скороходов; обменивает детей и пьет их кровь, соблазняет молодых мужчин.

Некоторые в.-слав. свидетельства о «диких людях» перекликаются с книжными легендами о *дивиих людях* (чудесных народах с необычным обликом, упомянутых в «Александрии» — средневековом романе о походах Александра Македонского) и поверьях о мифических народах. *Дивые люди* небольшого роста, красивые, с приятными голосами, живут в горных пещерах, обладают даром предвидения (рус. урал.); одноглазые *дзикие людзи* живут за морями, поедают людей и пьют баранью кровь (бел. волковыс.); *дзикий народ* — заморские обитатели, покрыты шерстью, с длинными хвостами и ушами, как у вола; не умеют говорить, только пищат (бел. сокольск.).

З.-слав. и ю.-слав. «дивьи люди» — лесные демоны. *Divi muži, divé ženy, divé ženky* (чеш.), *divožemky, diviženy* (морав.) живут в горах, лесах, подземных норах; мужчины покрыты шерстью (ср. ст.-чеш. *divi muz* 'фавн, сатир'), похищают девушек; женщины — огромного роста, с длинными нечесанными волосами, на лицах — бородавки, правый глаз черный, левый — синий, на голове — красные шапки; бывают очень злобными, обменивают детей, но могут поддерживать с людьми и хорошие отношения (помогают в поле; одалживают утварь; одаривают березовыми листьями, которые превращаются в золото; прядут для людей лен); собирают (просят оставить для них) колосья

в поле; ночью танцуют на лесных полянах; говорят по-чешски, но «наоборот» — с частицей «не» перед каждым словом. «Дивьи люди» огромного роста (ср. **Великан**) — *Zruty, Ozruty* — обитают в Татрах (чеш.). *Dziwożeny* (пол.), *dziwicy* (луж.) — высокие, худые, бледные; огромные груди перекидывают через плечо; похищают молодых людей себе в любовники, девушек — в подруги (ср. **Богинка**). Лужичане представляли себе «диких людей» покрытыми шерстью, с конскими ногами. У словенцев *divje deklevojke* живут в лесу, во время жатвы выходят в поле, где снопы для них вяжут *divji možje* (считается, что именно они научили людей земледелию). *Divja zena* имеет огромную голову, длинные зеленые волосы, короткие ноги, вывернутые пятками вперед ступни; *divji moz* покрыт мхом, обладает большой силой. У словенцев и болгар (*дивите жены, дива, самодива*) эти демонические существа могут соотноситься с вилами.

Лит.: Polak V. Etymologické příspěvky k slovanske demonologii // Slavia 1977/46/3:288–290; Ovsec D. J. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991:336-337,341,359-359, 375-376,466; Влас.НА:124-125; РДС:124–129; ЖС 1898/3-4:439-441; Чуб.ТЭСЭ 1:211; Mách.BS:100–101; Mách.NSB:126-130; ČL 1896/5:585-586; 1899/8:358–359.

О. В. *Белова*

ДМИТРИЯ СВ. ДЕНЬ - рус. *Дмитриев день,* укр. *Дмитра, Змитра*, бел. *Змiцер*, серб. *Митровдан*, болг. *Димитровден*, день памяти св. Димитрия Солунского, отмечаемый православными 26.X/8.XI. Известен главным образом по поминальному дню, приходящемуся на субботу (реже — пятницу) накануне праздника, так. наз. *Дмитровская суббота* (см. **Задушницы**).

Следующий за Дмитриевым днем день св. Нестора у болгар и сербов принадлежал к «мышиным» праздникам (Гура СЖ:409–411). В Лесковацкой Мораве в сам Д. д. совершалось ритуальное изгнание мышей (Ђор.ЖОЛМ:394), см. Мышиные дни. У сербов Косова Поля 27.X/9.XI, в день, называемый «слугой святого Димитрия», запрещалось открывать сундуки, чтобы у змей не раскрывались пасти (Деб. ВКП:211). В некоторых ю.- и в.-слав. регионах Д. д. связывался с волчьей темой. У вост. славян считалось, что с Д. д. до весеннего Юрьева дня «волки распущены» и потому нападают на скот. К Д. д. приурочены запреты шить, кроить полотно, сновать, прясть, ткать, чесать шерсть, работать со скотом или работать вообще, чтобы избежать нападения волков на овчаров и на стадо (Гура СЖ:136–137,139; Странджа: 348, серб., болг.).

Д. д. относился к годовым праздникам, ср. его болг. название *Годинак ден* (Странджа:305–306), а также считался началом полугодия, называемого *митровско* и продолжающегося до Юрьева дня, который открывал второе, *джурджевско*, полугодие (черногор.). Пограничный характер праздника отразился в поверье, согласно которому в ночь на Д. д. (как и на Юрьев день) ведьмы якобы сбрасывают с неба луну, превращают ее в корову и доят (Поп.СБ:23, ю.-болг.).

Д. д. был началом зимы, ср. календарные паремии: «Св. Гьорги лято носи, а свети Димитър — зима» (ЕБ:132, болг.); «В Дмитриев день зима лезет на плетень» (КГ:391, рус.); «Дође нам свети Димитрије на белу коњу» [Придет к нам святой Дмитрий на белом коне] (Шк.ЖОП:97, серб.). По болг. поверью, в Д. д. «дядо Димитър» якобы тряс своей белой бородой, и из нее сыпался первый снег (Поп.СБ:10), а также появлялись другие признаки зимы: начинали дрожать звезды, ложился иней (Странджа:221).

По погоде в Д. д. примечали о характере зимы и погоде на все следующее полугодие. В России считали: «Если Дмитрий в лодке (т. е. еще нет льда), то и Егор в лодке» (т. е. к Юрьеву дню вскроются реки) (ВФНК:117); «Коли Дмитриев день по снегу, то и Святая, т. е. Пасха, по снегу, а Дмитриев по голу, и Святая по тому» (КГ:391). Если в Д. д. тепло и солнечно, то зима ожидается легкой и влажной (болг.). По укр. приметам, если к Д. д. земля уже замерзла и дует холодный ветер, то зима еще некоторое время не наступит, и т. д.

У юж. славян Д. д. считался основной хозяйственной границей года, отделяющей летнюю его часть от зимней. День, следующий за Д. д., назывался во многих местах *разпус* (Доб.;339), ср. тот же

хрононим в отношении Юрьева дня. Тогда заканчивались сроки долговых обязательств и хозяйственных договоров, наниматели расплачивались за полгода работы со слугами, овчарами, пастухами и т. д., после чего заключались новые договоры на следующую половину года. По этому поводу на с.-востоке Сербии говорили, что «Митровдан веже и одвеже» [Д. д. связывает и отвязывает] (ГЕМБ 1993/57:228). В Македонии в Д. Д. в селе устанавливали новый «рабош» — деревянный календарь, на котором обозначали размеры долгов, а также имена должников н заимодавцев (ГЕМС 1960/1: 172). Д. д. обозначал также завершение скотоводческого года, начинающегося в день св. Георгия, а сами святые Юрий и Димитрий считались покровителями скота. В связи с этим овчары, чабаны и пастухи устраивали празднества в корчме, которые длились несколько дней, кололи **курбан**, посещали «сборы» в соседних селах, водили «чобанско хоро», и т. д. (Кап.:229,266 и др.),

У вост. славян Д. д. отмечал завершение осеннего матримониального сезона, т. к. только до этого дня (в преддверии рождественского поста и последующих праздников) можно было засылать сватов, ср. в паремиях: «Святы Зміцер — ён на ўсіх хіцер: салады салодзіць, піва робіць, сыноу жэніць, дачок выдаецъ» (ЗК:379, бел.); «Да Зьмитра деука хитра, а посьле Зьмитра хоть ты задницу вытри ею» (СБЯ-86:116, бел.-полес.); «До Дмитра дівка хитра, а по Дмитрі хоч комин витри», «До Дмитра дівка хитра, а по Дмитрі хоч за старця, аби не остаться» (Скур.УНК:139–140, укр.).

Т. А. Агапкина

ДНИ ДОБРЫЕ И ЗЛЫЕ - единицы календарного времени, наделяемые положительным или отрицательным прогностическим значением в отношении наполняющих их событий и действий. Представление о добром и злом (хорошем и плохом, благоприятном и неблагоприятном, «чистом» и «нечистом» и т. п.) времени лежит в основе народной аксиологии времени (см. Время) и применяется к любым временным единицам — от часа и даже минуты до крупных отрезков годового и жизненного времени. См. Сутки, Лунное время, Календарь народный. Однако в первую очередь объектом оценки и семантнзации в нар. традиции являются дни недели и дни вообще. Выбор правильного, доброго, благоприятного дня считается важнейшим условием успеха любого начинания, и, наоборот, беды, неудачи, болезни и т. п. часто объясняются неправильно выбранным или несчастливо выпавшим днем (например, днем рождения, сватовства, вступления в брак, зачатия ребенка и т. п.).

В нар. традиции получили распространение верования в магию чисел и основанные на них представления о наличии в каждом месяце серии «злых» дней, восходящие к средневековым нумерологическим текстам, проникшим к славянам уже в первые века христианства. Древнейший список таких «злых дней» сохранился в виде приписки к Ассеманиеву евангелию. Следы этих верований обнаруживаются в разных слав. локальных традициях. Так, в Полесье, в заветных тетрадках встречаются перечни «несчастных» дней, например, «Январь — 1, 7, 17; Февраль - 8, 16, 17; Март - 8, 11, 17, 30; Апрель - 3, 10, 13; Май - 8, 10, 17; Июнь - 1, 17, 27; Июль - 3, 17; Август - 13, 17; Сентябрь — 12, 17, 18, 30; Октябрь - 11, 15; Ноябрь - 1, 7, 17; Декабрь — 1, 7, 17» (с. Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл., запись 1983 г., ПА). По местным верованиям, заболевший в эти дни скорее всего умрет, а рожденный в один из этих дней будет несчастлив; посаженное в поле или огороде не взойдет и т. п. У хорватов Истрии такие дни называются *fele*, к ним относят числа 7, 17, 27 каждого месяца; в эти дни избегают начинать сев и любое другое важное дело. Там же считаются несчастными и избегаются «непарные», т. е. нечетные даты (*dišpar*), наряду с днями, когда нарождается новый месяц, и с некоторыми днями недели (вторник, четверг) (NU 1966/4:195-196). Нельзя не заметить, что при всем разбросе локальных «злых» дней, в них чаще всего фигурирует цифра 7, затем 3.

В полесском селе Бостынь на Пинщине верили в то, что в году есть девять несчастливых дней — по три весной, осенью и зимой: «Весной коло Пасхи до страсного четверга, зимою — коло Рожества, а осенью — коло Покровы. В этот день щоб в хозяйстве ничого не робить; як женщина рождает, так

тоже несчастное дитя; молодые женятся — тоже плохо. Яки люди не знают несчастливых дней, так страдают. В плохой день нельзя жито, картошку засевать...» (ПА). В другом селе (Радчицк) начинали строить дом или другие предприятия в третий день третьей недели, считая этот день благоприятствующим успеху. Русские Заонежья опасались четырех недель в году, когда запрещались супружеские сношения; считалось, что дети, зачатые в это время, не будут долго жить. По болгарским верованиям, зимой, около дня св. Афанасия, есть «черные дни» (*черне лене),* когда не справляют свадеб; первые три дня марта тоже считались нехорошими (*дрибнидене*), тогда ничего не сеют (пловдив.).

Лит.: Сперанский М. «Злые дни» и приписках Ассеманова евангелия // Македонски преглед. София, 1932/7/1; Толстая С. М. Полесские рукописные календари // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию В. Н. Топорова. М., 1999. См. также лит. к статьям **Время и Дни недели.**

С. М. Толстая

ДНИ НЕДЕЛИ — единицы недельного счета времени, усвоенного славянами вместе с христианством; в народной традиции объект семантизации, символизации и оценки, а также мифологической персонификации. Предположения о существовании «автохтонной» славянской недели не имеют достаточных оснований; недельному счету времени у славян предшествовал счет времени по фазам луны, сохранивший свое значение в отдельных местных традициях до наших дней (см. Лунное время).

Названия Д. Н. этимологически тождественны во всех слав. языках (единственное исключение — рус. литер. *воскресенье,* сменившее слав. *неделя в* конце XVI в.), авторство их приписывают создателю слав. письменности св. Мефодию. Логика и внутренняя форма этих номинаций указывает на структуру недели, начинающейся с воскресенья (откуда *понедельник* как день, следующий после *недели,* и *среда* как серединный день), однако «порядковые» названия Д. н. *(вторник, четверг* и *пятница)* противоречат этому и предполагают, что неделя начинается с понедельника; об этом же говорят и толкования современных словарей слав. литер. языков, называющие воскресенье седьмым днем недели. Это противоречие, однако, снимается, если принять, что порядковая номинация могла относиться только к будним дням, следующим за воскресеньем.

Двойной счет Д. н. — с воскресенья и с понедельника — применяется как в церковном, так и в народном календарях: недели пасхального цикла (от Пасхи до Троицы) начинаются с воскресенья и именуются и нумеруются по названию и порядковому номеру предшествующего воскресенья (за *Светлым* воскресеньем следует *светлая* седмица, за третьим воскресеньем по Пасхе — третья седмица и т. д.), а недели «троицкого» цикла (от Троицы до Пасхи) начинаются с понедельника и кончаются воскресеньем, в соответствии с которым они называются и нумеруются *(Вербную* неделю завершает *Вербное* воскресенье, *масленую* неделю — *Масленица*, первую неделю Великого поста — первое воскресенье и т. д.). Двойной счет приводит к тому, что в точках переключения с одной системы счета на другую получается одна неделя вообще без воскресенья (такова Страстная неделя: предшествующее ей Вербное воскресенье принадлежит предыдущей Вербной неделе, а последующее — следующей Светлой неделе) и одна неделя с двумя воскресеньями (такова неделя, начинающаяся с воскресенья Троицы и кончающаяся воскресеньем — первым по Пятидесятнице, завершающим первую неделю троицкого цикла). В народном календаре также присутствуют оба типа недель (ретроспективная и проспективная), о чем свидетельствует не только терминология недель и окружающих их воскресений (напр., *Проводной тыждень* и *Проводы, запустный тыждень* и *Запусты* и т. п.), но и разного рода перечни Д. н., встречающиеся в поговорках, приметах, гаданиях, запретах и др. в виде клишированных текстов, например, «Спать ложится неделя с понидилком, уторок с середою, четвер с пятницей, а субота — единица: што мне присница» (ПА); «Кажуть, у понедилок важкий дэнь, а во второк батько ўмэр, у сэрэду ховали, у чэтвэр поминали, а пьятница похатница, а субота ж нэ работа — виходной; а нидиля — то ужэ праздник» (ПА).

Семантизация Д. н. (часто неотделимая от оценки) проявляется в таких относящихся к ним эпитетах, как *счастливый, легкий, благой,* «чистый» или несчастный, *тяжелый,* «нечистый», слабый, *пустой, яловый, кривой, мертвый, черный* и т. п., а также в запретах и предписаниях, касающихся выбора подходящего (благоприятного) дня для совершения (или начала) важных хозяйственных и жизненных акций (иногда и бытового поведения), и даваемых им мотивировках. Так, русские крестьяне Переславль-Залесского у. выбирали «для запахивания понедельник, вторник, четверг или субботу, которые считались "легкими" днями недели» (См.ККХ:50), а калужские — сеяли коноплю «на следующей после троицына дня неделе — в четверг ("легкий" день) и в субботу ("толстый") день» (Зел. ОРАГО 2:592). Словаки-лишоване называют понедельник яловым (*jalovýdeň*) и избегают производить в этот день случку скотины, посадки овощей и т. п. Сербы Лесковацкой Моравы считали воскресенье, понедельник, среду и четверг счастливыми (*срећни дани*), а вторник — несчастным (*лош. несрећан, баксуз*). В зап. Боснии пахоту, жатву, молотьбу и т. п. никогда не начинали во вторник и в тот день недели, на который пришелся праздник Усекновения: первый считался самым несчастливым из всех дней (*najnesrećniji*),а второй — тяжелым (*težak*) днем. Словенцы Штирии вторник, среду и пятницу называли слабыми, скверными (*slabi dnevi*), особенно для рубки леса. У юж. славян часто субботу, иногда и вторник называют мертвыми (серб. *умрли дани, душни дани);* в эти дни поминают умерших и раздают на помин души, женщины не прядут, не моют голову, не расчесывают волос (чтобы не овдоветь) и т. п.

Верования, трактующие Д. н., составляют обязательную часть народной аксиологии (см. Время), например, в местной традиции карпатских украинцев они формулируются следующим образом: «Понеділок тяжкий день. Вівторок добрий на всьо, заорьують. Середа. В середу не мож краяти шматя, бо би вуши ілн. Читвирь также добрий на всьо, заорьують. Пятница. Поедни баби куделю не прьадут, хліба не печут. ... Субота. Як в суботу, не дай Боже, хто заслабне, не хоче подуживати, ай вмирати» (МУРЕ 1900/3: 33—35). Эти верования обнаруживают значительную вариативность как в отношении общей оценки каждого Д. н., так и в отношении их «содержания»: одни и те же дни могут быть благоприятными для одних действий и событий и неблагоприятными для других. К наиболее ярким отличиям в оценке Д. н. относится общая трактовка вторника и понедельника: у юж. славян — как плохого и хорошего дня соответственно, а у вост. и зап. славян — наоборот.

Критерии оценки и основания семантизации н символизации Д. н. многообразны. К наиболее распространенным относятся признаки: мужской — женский, четный — нечетный, постный — скоромный, первый — последний, начало — конец, а также разного рода календарные, исторические и даже языковые ассоциации и мотивировки.

«Мужские» и «женские» Д. н. определяются по грамматическому роду их названий, ср. полес. «Понедельник — важки день, ничого не починай робить. Уторок — мужчински день, жыто зажынают всегда уторак и черверг. Четверг — мужчински день. Среда, пятница, субота — жэнские дни. И неделя — жонка» (СБЯ-86:108). Названия Д. н. совпадают по роду в слав. языках и диалектах во всех случаях, кроме названия пятницы (в.-слав. *pętnica* жен. рода, в остальных языках *pętъkъ* — муж. рода) и рус. воскресенья. «Мужская» семантика пятницы (у юж. и зап. славян) противоречит ее персонифицированному женскому образу св. Пятницы (св. Петка), популярному у вост. и юж. славян. Воскресенье, вопреки своей исконной принадлежности к «женским» дням (*nedělja*), может включаться в ряд «мужских» дней. Например, у русских Заонежья «счастливыми» днями для венчания и брака считались «мужские дни» — воскресенье, вторник и четверг; в «женские» дни, так же как и в канун праздников, половые связи запрещались: дети, зачатые в «женские» дни будут несчастными, а зачатые под праздник родятся уродами.

Положительная оценка «мужских» дней и отрицательная — «женских» известна преимущественно у вост. славян, она менее распространена у западных и практически не встречается у южных. Поляки над Рабой считали «женские» дни (*niedziela, środa, subota*) неблагоприятными для первого выгона скота на пастбище весной; полешуки

«квасили капусту на мушчынски день — вторак, четверьг, понеделок, а ў пьятницу, суботу, неделю — не» (ПА). Однако эта оценка не имеет абсолютной силы и может зависеть от характера оцениваемых событий и деятельности, например, «женские» дни могут считаться благоприятными для каких-то специфически женских занятий или предсказывать нечто «женское». Так, словаки в Венгрии верили, что ребенок, зачатый в «женский» день, будет девочкой, а в «мужской» — мальчиком. В Полесье говорят: «капусту не садят у мужчыньски дзень, это ж жэнско название капуста»; «у мужицки дни свинэй гонять, шоб было побольшэ кабанчиков» и т. п. (ПА). Встречается и противоположная оценка: в некоторых селах Житомирщины лучшими днями для начала работы считают пятницу и субботу (*жіночі дні*), а самым плохим — понедельник (*чоловічий день*) (ПА).

Четным и нечетным Д. н. придавалось значение (соответственно положительное и отрицательное) главным образом у вост. и зап. славян. Поляки Хелмского воев. считали четные (*parzyste*)дни счастливыми, а нечетные (*nieparzyste*) несчастливыми и потому, например, жатву начинали или в субботу, или во вторник. Для юж. славян этот признак не был релевантным, т. к. вторник и суббота имели однозначно отрицательную, а четверг, как правило, положительную трактовку.

По признаку первый — последний иногда противопоставляются в своих толкованиях и оценке понедельник и суббота. Понедельник имеет абсолютную положительную семантику в традиции юж. славян и именно в этот день считается необходимым отправляться в путь, закладывать дом или начинать серьезные предприятия, для того чтобы они были успешными. Но даже и у вост. и зап. славян, где понедельник признается «тяжелым» и неблагоприятным днем, некоторые действия предписывается совершать именно в этот день. Так, например, часто в этот день старались мочить лен, сажать фасоль, тыкву, огурцы, рассчитывая на магию первого дня: «первый день — первые й гурочки, не буде пустацвета» (СБЯ-86: 109). В оценке субботы, обычно окрашенной отрицательно, иногда специально подчеркивается мотив последнего дня недели, ср. «Понедельником или четвртком почиње сетва; уторак је несрепан дан, среда и петак су пост, а субота је последњи дан у недељи, те у те дане не ваља почињати сетву» [В понедельник или четверг начинается сев; вторник — несчастный день, среда и пятница — постные, а суббота — последний день недели, поэтому в эти дни нельзя начинать сеять] (ГЕМБ 1932/7:87). Карпатские украинцы, собираясь в путь, избегали как первого (понедельника), так и последнего дня недели (субботы). Известны, однако, и положительные оценки субботы: на западе Белоруссии было принято начинать закладку дома не в понедельник, а именно в субботу (Fed.LB 1:359); поляки Хелмского воеводства также начинали строительство дома и полевые работы в субботу и т. п.

В некоторых случаях оценка Д. н. определяется признаком «начало — конец» недели. Так, по одному полесскому свидетельству, в начале недели рождаются дети со счастливой судьбой, а в конце — с несчастной (ПА, Ровенская обл.).

В трактовке Д. н. и их персонифицированных образах, как и в народном календаре вообще, представлена семантическая модель родства: пятница считается матерью или сестрой воскресенья: «Св. Петка — Недељина је мајка» (серб. Мил.ЖСС²:55), «Св. Петка се сматра за сестру Св. Неделе» (серб. Тан.СОЂК:77); обе они оказываются тетками св. Димитрия: «Св. Петка му е тетка, и св. Неделя — леля» (болг. Марин.НВ:259); суббота — сестра недели (воскресенья): «Subota — svetica, Nedeljina sestrica» (хорв. ZNŽO 1901/VI/2:317). По полесским представлениям, «пятница, суббота и неделя — дочки сэрэды» (ПА, Черниговск. обл.).

Оценка Д. н. может определяться звуковым обликом названия: по полесским представлениям, снопы следует складывать в те дни, название которых содержит букву *п*, т. е. в понедельник или пятницу; свиней же надо резать в такой день, в названии которых нет буквы р, а во вторник, в среду и четверг нельзя, иначе в сале заведутся черви (ПА). Особенно часто такой звуковой символизм встречается применительно к четвергу, который из-за созвучия *четверг — черви* считается неблагоприятным для посадки овощей, заготовки сала и т. п. В Полесье «капусту тольки у серяду не саджали: у серяду не будзе серца, у чат-

вер — черливе будзе» (ПА). В вост. Польше дни, название которых включало букву *r*, признавались благоприятными (*dobrymi*), в такие дни следовало, например, вступать в брак.

Христианские мотивировки лежат в основе трактовки среды и пятницы: как постные дни, они обычно получают отрицательную оценку и признаются несчастливыми. Вместе с тем, постные дни могут считаться благоприятными для посадки овощей, укладки на зиму зерна и овощей, ибо, по принципу примитивной магии, в этом случае и мыши и черви «будут поститься» и не тронут хлеба и овощей (полес.). Постные дни выбирали и для посадки лука, если хотели, чтобы он был горек (полес.). Пятница часто считается несчастным днем (особенно у славян-католиков), поскольку с ней связывается память о страстях Господних.

Кроме абсолютных значений, Д. н. получают также относительную оценку в зависимости от того, какой из крупных годовых праздников пришелся в текущем году на данный день недели. На Д. н. в этом случае переносится семантика праздника. Например, Д. н., на который пришлось Рождество, в течение всего года считается благоприятным для всякого начала работ. Напротив, Д. н., в который отмечался канун Крещения (вост.-слав. *Голодная кутья),* получает общее значение неблагоприятного дня, но для закладки на зиму овощей, мяса или зерна выбирается как постный, магически защищающий от вредителей. По сербским верованиям, если Рождество придется на пятницу, то это предвещает смерть женщин, особенно смерть родами (Мил.ЖСС[2]:177).

В народном календаре отмечаются в виде праздников или опасных дней многие Д. н., среди которых первое место занимает пятница (9-я пятница по Пасхе, 12 пятниц и т. п., см. Пятница), поминальные субботы, «сухие» и «градовые» среды и четверги и т. п.

День недели, в который человек родился или был зачат, согласно народным представлениям, определяет всю его жизнь. Поляки считали, что рожденный в воскресенье (*niedzielak*) обретает дар видеть умерших и общаться с ними, а болгары Пиринского края ту же способность приписывали родившимся в субботу; в районе Пловдива за ними, кроме того, признавалась способность видеть вампиров, самодив и прочую нечистую силу; сербы называли их *суботьаци* и считали, что никакие демоны не могут им навредить (Тимок). В юго-зап. Сербии верили, что ребенок, рожденный в «хороший» день, будет долго жить. Лужичане родившихся в воскресенье считали способными понимать речь животных в рождественскую ночь. По белорусским верованиям, родившиеся в среду имели счастливую судьбу.

Рождение в один и тот же Д. н., как и тождество имен, может восприниматься как знак некой глубинной связи между людьми, приравниваемой к кровному родству. По представлениям сербов и болгар, дети одних родителей, родившиеся в один Д. н. (см. Однодневники и одномесячники), связаны общей судьбой, подобно близнецам. В случае смерти или болезни одного из них под угрозой оказывается и второй. Для спасения второго применяются специальные ритуалы с участием третьего «однодневника» (из другой семьи).

Дню смерти также придавалось прогностическое значение: считалось, что от него зависит посмертная жизнь; дни смерти близких могли считаться благоприятными для некоторых хозяйственных дел.

Магическое значение придавалось Д. н. и их перечням в заговорах, приговорах-оберегах и подобных вербальных актах. В Полесье, придя летом в лес, говорили, чтобы избежать встречи со змеей: «Благовещение было в такой-то день недели». Украинцы, заблудившись в лесу, старались вспомнить, в какой день недели было Рождество. Сербы в заговорах против ран, глазных и других болезней перечисляли Д. н., например, «Надувеност од суботе, надувеност од неделе, надувеност от понедеоника...» и т. д.

Персонификация Д. н. в образах святых-покровителей или мифологических существ известна всем славянам. Ее объектами служат прежде всего пятница (см. Параскева Пятница) и воскресенье (см. Неделя), реже другие Д. н.

См. также статьи о каждом Д. н.

Лит.: Балов А. В. Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив 1907/1:109–137; Толстая С. М. К соотношению христианского

и народного календаря у славян. Счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимое™. М., 1987:154–168; Успенский Б. А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Finitis duodecim lustris. Сб. статей к 60-летию Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982; Matuszewski J. Słowiański tydzień: geneza, struktura i nomenklatura. *Lodz,* 1978; Durnovo N. La semaine slave // RES 1926 /6:107–108; Flier M. S. Neděla a la Rus' // The langue and verse of Russia. In honor of D.S.Worth (UCLA Slavic Studies. New Series, 1995/ 2:101-109); Skok P. La semaine slave // RES 1925/5:14-23; Stojković M. Sretni i nesretni dni // ZNŽO 1936/30/2:62-64; Waniakowa J. Nazwy dni tygodnia w językach indoeuropejskich. Krakow, 1998.

С. М. Толстая

ДОБРО И ЗЛО — этические и аксиологические категории, которые в традиционной народной культуре выражаются в противопоставлении благоприятных и неблагоприятных (вредоносных) для коллектива и индивида явлениях, доли — недоли *(худа, лиха,* см. также Судьба, Встреча), счастья — несчастья, удачи — неудачи, своего и чужого, правого и левого и т. п. Ср. различение колдуна (по преимуществу вредоносного персонажа) и знахаря (по преимуществу добродетельного) и т. п.

Дохристианские истоки дуалистических представлений о добре и зле, добрых и злых божествах, противопоставлении Белобога и Чернобога неопределенны (см. **Белобог**). Природные языческие божества (см. Боги), как и низшие духи (несмотря на общее наименование нечистая сила) наделялись амбивалентными функциями: ср. о.-слав. Бог как первоначальное обозначение существа, наделяющего долей, богатством (ср. Mosz.KLS: 582–585), при пол. богинка, «злой дух, вредящий роженице и младенцу» (также связанный с духами «злой» судьбы), некоторые «положительные» функции домовых (ср. его наименования *доброжил, доброхот*) и дворовых духов, заботящихся о *добре* — хозяйстве, и т. п. Амбивалентными свойствами наделялись также «чистые» («святые») и «нечистые» животные: ср. статьи Змея (обычное воплощение зла: ср. рус, загадку: *Зло в зле лежит, злом изогнуло* и т. п.), Конь и т. п. (Гура СЖ). Напротив, «злой глаз» (см. Сглаз), недобрая встреча могут быть не связаны специально с негативными функциями вредоносного персонажа: ср. о.-слав. представления о неудаче из-за встречи со священником и т. п. «Оптимистический» вариант такого двойственного отношения к Д. и з. отражен *в* рус. поговорке *нет худа без добра*.

Характерны народные представления о *добре* как о доле, присущей сфере хозяйственных отношений: чтобы продавец не мог *отнять добра у скота,* новый хозяин крадет соломинку из-под ног покупаемого животного (рус., Журав.ДС:65); ср. рус. (др.-рус.) *добро* — «имущество» и праслав. **dobrъ(jь)*, «добрый, хороший, прекрасный», болг. *добър,* «хороший, богатый, состоятельный», *добри гости* (серб.), которые в колядках приносят хозяевам добрую весть (*добар глас)* о приплоде скота и т. п. (ЖС 1998/1:28–30), и эвфемизмы типа *доброхот* 'черт' (калуж., смолен., орл.: ЭССЯ 5: 42,45-46), 'леший' (Гура СЖ:130). Соответственно *злыдни* (в.-слав.) — персонификация злой доли, бедности, болезней и т. п. (ср. рус. поговорку: *Деньги идут к богатому, злыдни к убогому* — Даль 1955/1:686). В бел. легенде Сатана сотворил *злыдню* из змеи, кусавшей черта (витеб., РДС:188). Если долей (добром) наделяет Бог, то зло — недолю производят бесы, черти (ср. наименование этих злых духов — пол. *zły*, укр. *злий*), *лихо* — о.-слав. воплощение злой доли, зла (ср. ЭССЯ 15:89-91).

В наибольшей мере противопоставление добра и зла свойственно духовным стихам, а также дуалистическим легендам о сотворении мира (возводимых иногда к древнеиранскому или средневековому богомильскому влиянию) у восточных и южных (реже — зап.) славян, хотя и в них дьявол, Сатана оказывается не только противником, но и помощником христианского Бога в деле творения (добывает землю со дна океана и т. п.: Вес.РОДС 5). Бог творит землю, Сатана — горы, Бог — ангелов, Сатана — чертей, Бог — чистых животных (человека), Сатана — нечистых, гадов (вместо человека — козла или собаку). Ср. о.-слав. представления о пчеле, как чистой божьей твари, которая жалит грешников (в.-слав.), водится только у добрых людей (бел.), и

шершнях (мухах и т. п.) — пчелах дьявола (Гура СЖ:448–450) и т. п. В одной из рус. (кубан.) легенд именно Сатана создал яблоню — древо познания добра и зла (РДС:202–203), наряду с сорняками, ядовитыми растениями и осиной — деревом Иуды; ср. наименование картофеля, как нечистого растения, созданного чертом, яблоком добра и зла; после смерти человека ангелы приносят на небесный суд книгу с записью добрых дел, бесы — злых: они читают их и взвешивают на весах — если злые дела перевесят, душа отправится в ад (рус., владимир.).

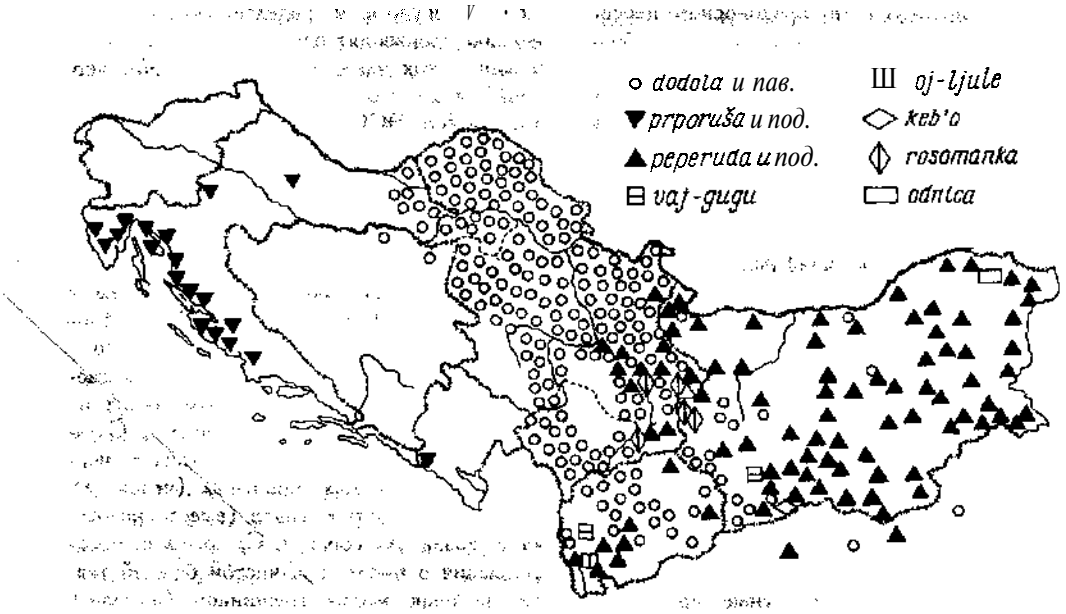
Представлениям о предопределенности добрых и злых явлений соответствовали гадания о грядущей судьбе: ср. средневековую гадательную книгу «Рожденик», в которой указывались добрые и злые дни и часы, влиявшие на судьбу новорожденных (см. также Дни добрые и злые), знамения «на добро и на зло», болг. представления о добром и злом времени, добром и злом месте, от которых зависела удача (Марин.НВ:258–263) и т. п.

Для христианизированной народной этики характерна инверсия традиционных представлений о богатстве как благе и т. п.: ср. рус. поговорку — *Грехом заживешь — и деньги наживешь, да никуда кроме ада* не *придешь; добрыми делами жить — и с сумою ходить, да в раю быть!* См. также ст. **Грех.**

Лит.: ЖС 1909/4: 9; Сумцов Н. Ф. Злыдни в бочке (К сказаниям о заключенном бесе) // Сборник статей в честь семидесятилетия профессора Д. Н. Анучина. М., 1913:47–75; Клеников а Г. П. Понятие 'зла' в памятниках новоболгарской письменности XVII в.// Балканские чтения — 2. Тезисы и материалы. М., 1992:84–88; Новичкова Т. А. Приближение к раю: утопии небесного царства в русском фольклоре // Канун. Альманах: Русские утопии. СПб., 1995: 179–204; Кузнецова В. С. Дуалистические Легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998 (там Лит.); От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998:38-78,91-117; Драгоманов Д. Забележки върху славянските религиозни етични лсгенди // СбНУ 1892/8:257–317; 1894/10:3-68; „Problem zla» // J. Keller et al. Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne. Warszawa, 1978:444-458.

В. П.

ДОДОЛА, прпоруша, пеперуда — в южнославянской традиции весенне-летний обряд вызывания дождя, а также централь-



Названия весенне-летнего окказионального обряда вызывания дождя. Сост. А. А. Плотникова

ный персонаж или участник этого обряда. Название *додола* (и близкие ему *дудула, додулица, додолаш, гойголе, вајдодуле* и т. п.) характерно для серб., зап.-болг. и ряда макед. областей, тогда как в Хорватии (Далмация, Приморье, Жумберак, Кижевцы) название обряда и его участников — *prporuse, preperuse, barbarusa, perelуše* (*prpac* — главный персонаж, предводитель процессии в Боке Которской, Далмации). На большей части болг. территории, а также в макед. и в.-серб. регионах распространено название *пеперуда* (*пеперуна, пеперуга, пемперуга, перперуна, преперуна* и т. п.), см. карту. Обряд фиксируется и в других балканских традициях (греческой, албанской, румынской), где известен под названиями, близкими южнославянским. Название *додола* восходит к традиционным зачинам и рефренам исполняемых во время обряда песен (серб. «Oj додо, oj додоле», з.-болг. «Ой, додуле, дай Боже, дож!»); *пеперуда* 'бабочка' — к песенному мотиву полета бабочки, выпрашивающей у Бога дождь («Пеперуда лятала / как са й Бога молила / Дай ми, боже, дребен дъж...» (Кап.:240)); с припевами песен связаны и з.-болг. (Пирин) *вай гугу*, макед. (Струга) *ой-люле*, (Битола) *олуле, олале, олиле*. Иные названия обряда и его участников (или основного персонажа) мотивированы ритуалом вызывания дождя: з.-болг. (Граово) *росоманка* 'выманивающая дождь' (росу), в.-болг. (Добруджа) *одница* 'просительница' (*идущая*). Более архаический смысл названий *додола/пеперуда/прпоруша* связывает их с именами *Перуна* и его действиями или эпитетами (литов. *Dundulis* букв. «раскаты грома», латыш. *dūdina pēr-kuonińš* «погромыхивает громом») (МСл: 194; Филиповић//GZM 1954/9:182).

Обряд включает обход домов, пение песен, танцы, обливание или обрызгивание участников водой, получение подарков от хозяев. Центральный персонаж процессии, которого водят по селу (см. **Водить**), — обычно увитая зеленью девочка-сирота, ребенок, родившийся после смерти отца, последний ребенок-девочка у матери (если мать впоследствии родит еще одного ребенка, в селе ожидаются большие несчастья), реже — мальчик. После исполнения обрядовой песни и танца перед каждым домом основную участницу (или участника) хозяева дома окатывают водой (ср. с.-х. диал. *покисла кај додолица* «намокла, как додола»), что должно вызвать дождь (в случае продолжения засухи обряд повторяется). Затем хозяева одаривают исполнителей, причем в ряде областей запрещается давать картошку, яйца, бобы, чтобы не вызвать град. Собранные подарки и продукты участники процессии делят между собой (большую долю получает ребенок-сирота); часто устраивается совместная трапеза. Обряд исполняется во время засухи, в основном в период от Юрьева дня до Вознесения или Петрова дня. В некоторых областях он приурочен к определенному празднику, например, — «Рани-поле», следующему дню после дня св. Георгия (Пловдив. край). В зап. областях ю.-слав. ареала участники обряда — преимущественно неженатые парни; в восточных — девушки и девочки.

В селах с.-вост. Болгарии обычай может сочетаться с обрядом Герман, например, у капанцев тот же состав девушек после исполнения обряда *пеперуда* приступает к изготовлению куклы *Герман*. В серб. и з.-болг. областях в обряде Д. зафиксировано ношение, волочение креста, что сближает Д. с другим обрядом вызывания дождя: серб. *крстоноше, литије*, болг. *кръсти* (см. Крест). В с.-хорв. областях (Копривница) элементы ритуала (обливание водой украшенного зеленью участника) обнаруживаются в обряде Зеленый Юрий, на Косово процессия *дојдолице* включает черты известного у юж. славян обхода *краљице* (см. Королевские обряды): выделяются два персонажа — «невеста» и «парень», который несет «знамя» из красной ткани с яблоком и полотенцем на конце древка. Мусульмане Косова для обряда вызывания дождя делают специальную куклу *додола*, обходят с ней дома с песнями, содержащими просьбу о дожде у бога, и разрешают одаривающим их хозяевам полить куклу водой.

Зелень, символизирующая жизнь растений и плодородие, — как правило, необходимый атрибут участников обряда. Ветками, цветами и травами украшают основного участника или несут их во время обхода домов. В обряде используются ветки липы, бука, дуба (хорв.), бузины (хорв., с.-болг., макед.), вербы (ю.-серб., макед.), лоза дикого винограда (Далмация), называемого в селах о-ва Крк так же, как и участники обряда, *barbarusa*, стебли репейника, листья

щавеля (с.-в.-болг.), любисток (с.-в.-босн.), различные травы, бурьян, венки из цветов, лопухов и крапивы (серб.), плющ, дикая герань (болг. Самоковско). При подготовке к обходу главный участник процессии раздевается догола или одевается в лохмотья, после чего его украшают зеленью (девочке обязательно расплетают косы), остальные участники обычно одеты в старую одежду, лохмотья; в вост. Сербии девочки-подростки идут по селу босыми, в белых рубашках. Истрии (Хорватия) главный участник нес в руках веточки, которые хозяева поливали водой. В центр. Сербии, где обряд постепенно исчезает и исполняется только цыганками, украшение зеленью остается его единственным отличительным признаком. По окончании обряда ветки, венки, букетики и др. выбрасывают в реку (с.-з.-болг., Добруджа, Лесковацкая Морава) и купаются сами, прежде чем облачиться в повседневную одежду (с.-з.-болг.).



Обливание додолы (пеперуды) водой (с. Чакаларово, Кырджалийский окр., Родопы, Болгария)

Нередко центральный персонаж процессии настолько закрыт зеленью, что выглядит как большой зеленый куст. В Далмации *прпац*, предводитель процессии *прпоруше*, был увит терновником и ломоносом, а в селах Буковицы поверх зелени он был еще и опоясан ремешком с большим колокольцем для вола. В

Вода, символизирующая в обряде дождь, ~ обязательный элемент ритуалов. В ряде болг. и макед. сел связь с водой подчеркивается дополнением к украшениям иа зелени: главного участника обвешивают сухими или живыми лягушками, а при обливании стараются выплеснуть на него как

можно больше воды (макед., хорв.). В Добрудже нередко поливают водой не только танцующую девочку, но и весь двор и хозяйственные постройки. В Гевгелии (макед.) льют воду даже на крышу дома, чтобы вода капала сверху, подобно дождю. Кроме того, имитируя дождь (капли), обливание Д. нередко совершают через решето или снто (болг., серб.), при этом Д. быстро вертится, чтобы разбрызгать вокруг себя побольше воды (пловдив.). В Хорватии (Жумберак) изображающий Д. парнишка встряхивается во время обливания так, чтобы вокруг падали капли воды, «как будто это дождь» (Muraj:162). В некоторых местах обливание заменяется обрызгиванием украшенной в зелень участницы с помощью букетика базилика, намоченного в воде (болг. самоков.). В Лесковацкой Мораве процессию Д. возглавляют две девочки, несущие чан с водой, которой они обрызгивают окружающих, используя букетики из крапивы и бурьяна. В Хорватии в одном из сел участвующие в обряде девушки за время обхода три раза подходили к реке и пучками веток били по воде, а также зачерпывали оттуда воду и разливали вокруг. Участницы обряда просеивали полученную при обходе муку над водой на берегу реки (болг. самоков.), устраивали совместную трапезу на отмели посреди реки (в.-серб. Тимок). По некоторым свидетельствам из Сербии, часть собранных продуктов бросали в реку. В вост. и центр. Сербии после обхода села Д. топят в реке крест с безымянной могилы, три раза проговаривая: «Крест в воду, дождь в поле, с неизвестной могилы крест, с неизвестной горы дождь» (Левач и Темнич, NU 1963/2:92).

Магия плодородия — сопутствующий структурный элемент обряда Д. В ряде сел с.-вост. Болгарии покрывалом невесты украшали исполнительницу главной роли — не достигшую половой зрелости девочку, называемую *чисто момиче*, поливали водой украшенную цветами и иконкой хлебную лопату, под которой по кругу проходили танцующие участницы обряда. В Софийском крае собранные продукты несут женщине на сносях, она печет для всех хлеб, затем ее купают в реке, веря, что это вызовет дождь и обеспечит плодородие. В ряде областей Сербии и Болгарии визит участников обхода в каждом доме завершается гаданием с ситом — хозяйка бросает пустое сито так, чтобы оно покатилось по двору: если оно переворачивается дном вверх, это сулит плодородный год, в противном случае ожидают неурожая. В Лесковацкой Мораве хозяйка толкает сито, выкрикивая: «Пуно, пуно!» (Полное, полное! - Бор.ЖОЛМ:403).

Танец и пение. Перед каждым домом участники процессии поют, а Д. танцуют все время, пока продолжается пение. У капанцев пеперуда скачет в такт пению или топчется на одном месте, скрещивая руки и хлопая себя по бедрам. В Истрии и Далмации главный участник вертится и скачет, пока его поливают водой. Непрерывное движение (кручение, повороты) Д. во время пения и обливания водой — один из основных элементов обряда. Зачины песен воспроизводят ритуал обхода: «Ми идемо преко поља, а облаци преко неба...» (Косово; Мил.ЖСС:136); «Облак брже, дода брже, роена киша понајбрже...» (NU 1963/2:88); «Прпоруша одила тер је Бога молила» (Нед. ГОС:192); «Пеперуга ходи, ходи та се моли...» (Вак. ЕБ:612); «Лет летела пеперуга...» (Соф.:255). Основное содержание песен — просьба о дожде, о послании «темного облака», которое бы намочило жито в поле, чтобы накормить «бедных сироток», чтобы испечь такой большой хлеб, которым можно накормить сирот и нищих, об открытии небесных врат и т. д. Нередко в песнях перечисляются все зерновые культуры, для которых необходим дождь.

Лит.: Čulinović-Konstantinović V. Dodole i prporuše // NU 1963/2:73-96; Muraj A. Iz istraživanja Žumberka (preperuše, preslice, tara) // NU 1987/24:157–176; МСл: 194; Филипович М. Још о траговима Перунова култа код Јужних Словена // GZM 1954/9: 181-182; Skok 1:421; Арн.СБОЛ 1:181,186-187; Вак.ЕБ:516–517,613; Ангелова // ИССФ 1948/ 8–9:224; Доб.:346-347; Кап.:238–240; Марин.ИП 2:165; Пир.:452; СбНУ 1958/49:739; Соф.:255; ГЕМС 1960/1:174–175,344–345; Тан.СОЂК:434–436; Нед.ГОС:192–193; СМР: 248-249; БХ:287–288; Бор.ЖОЛМ:401–403; Мил.ЖСС:136; Фил.РЕГ:143; Fil.PSB:80,140; Vuk.SK:406; Huz.ZJ:38.

А. А. Плотникова

ДОЕНИЕ РИТУАЛЬНОЕ (серб. *премуз, промуз, премлаз*, в.-серб. *млзигруда*,

музигруда, музи-грудва, болг. *премуз, премлаз, предой, музница*) — балк.-слав. весенний обряд, совершаемый в день св. Георгия с апотропеическими и продуцирующими целями. В магических действиях используются хлеб, яйцо, вода, зелень, ветки, предметы с отверстием и др. У вост. и зап. славян, а также у хорватов и словенцев функционально близкие ритуалы исполняются главным образом при первом выгоне скота в поле. На Карпатах, не только выгон скота на пастбище, но и первое доение овец, как и у балк. славян, сопровождается рядом магических действий. На Рус. Севере Д. р. совершается после отела коровы.

Время Д. р. — день св. Георгия, канун праздника (в.-серб.) или ночь, когда ведьма может отобрать у овец молоко (болг.).

Исполнителями обряда бывают: хозяйка, хозяин, пастух, реже — невеста или жених (з.-болг.). Молодуха не снимает свадебный наряд до дня св. Георгия и совершает Д. р. в свадебном наряде, чтобы обеспечить рождение ягнят женского пола. В с.-зап. Болгарии жених перед началом Д. р. должен коснуться гениталий невесты, чтобы в течение года у овец было много молока. Отдельные ритуалы исполняются детьми, девушками, женщинами. Так, в вост. Сербии (Тимок) перед Д. р. маленькую девочку заставляют обежать отару, чтобы ведьма в течение года не отбирала у овец молоко. В зап. Болгарии ребенок или женщина с обрядовым хлебом в руках голыми обходят справа налево загон с овцами. Хлеб, с которым обходят отару, девушка или молодуха бросает среди овец, чтобы он покатился и упал; окружающие поют обрядовые песни и гадают о количестве молока по тому, на какую сторону упадет хлеб.

Подготовка к Д. р. включает сбор трав, ритуал плетения венков, изготовление украшений и предметов-оберегов для овец, дворовых помещений, молочной посуды, выпечку специального хлеба с отверстием (см. Калач). В вост. Сербии группы молодежи,



Ритуальное доение овец в восточной Сербии (Пиротский край, фото Д. Янковича, 1998 г.). Справа — венок, через который проходят овцы перед доением

а иногда и все село, в канун праздника *мусигруда* выходят к реке или источнику на «плетение венков» (*вијење венаца*). Участники ритуала несут с собой травы, прутья, цветы и цедилку, в которой находятся хлеб, соль и яйцо. Плетение венков сопровождается играми с водой: молодые люди толкают друг друга в реку, брызгаются, а женщины, намочив в воде изготовленные венки, размахивают ими в направлении востока и окропляют окружающих. Во время действий с водой произносят заклинания, например: «Кол'ко капље тол'ко млеко» [Сколько капель, столько молока] (Петр.КИС:268). Венки затем насаживают на молочную посуду, надевают на первую подоенную овцу, украшают ими хозяйственные строения. В тот же день хозяин из шиповника, вербы и прутьев лесного ореха готовит для овец *тр.ьак* — магический проход в виде ворот, через которые во время доения по очереди пропускают животных (в.-серб.). Болгары, пропуская на следующий день отару через украшенные ветками ежевики ворота загона, говорят: «Както ви не закача капината, така и магии да ви не ловят!» [Как вы не задеваете ежевику, так и вас пусть не тронет вредоносная магия] (Арн.БНП:94). В серб. Хомолье вечером накануне Д. р. хозяева рассыпают вокруг загона зерно. На Карпатах пастух перед первым Д. окуривает загон и очерчивает его освященным мелом.

При Д. р. на молочную посуду кладут различные предметы, через которые пропускают первые струи молока: венок или украшения из зелени (серб., макед., болг.), хлеб с круглым отверстием, в который иногда запекают на счастье монетку (Неготин. Край, Джердап в Сербии), детали ткацкого станка (ремизки, челнок, бердо), гребень, перстень (в.-серб., з.-болг.), а также камень с отверстием, монетку, металлический крест (в.-серб.), восковой крестик (пол.-карпат., болг.), свитую в кольцо свечу (Пирин), две сложенные крест-накрест еловые ветки (пол.-карпат.), ножницы для стрижки овец (серб. Болевац). В вост. Сербии для молочной посуды делают также особый «венок»: на красную нитку насаживают три дольки чеснока, по три колечка нескольких видов растений (любисток, крапиву, дикую герань — *здравац* и др.); в болг. областях для украшения молочной посуды используют еще и молочай, веточки плодовых деревьев и другую зелень, перевитую красной ниткой. В в.-серб. и з.-болг. обряде первые струи молока пропускают через все предметы сразу или поочередно через каждый из них. Сербы из р-на Дарувара (вост. Хорватия) украшают подойник цветами, располагая их в виде венка, а после Д. сушат и хранят цветы как лекарство для скота. В юж. Македонии венки для подойника перевязывают мартеницей, а после Д. вместе с хлебом и солью затыкают в доме за матицу, чтобы защитить молоко от сглаза и обеспечить его жирность. Болгары иногда пропускают первое молоко через голову змеи, убитой на Благовещение (пловдив.). Хлеб, который кладут на подойник, может не иметь отверстия, он задерживает первые струи молока, а затем намоченный молоком хлеб дают съесть овце (в.-серб.). Под молочную посуду кладут (или закапывают в землю) хлеб, соль и яйцо (нередко — первое окрашенное на Пасху), которые носили с собой в цедилке к источнику или реке (в.-серб.), иногда — монетку (серб. Буджак). После Д. р. по этим предметам гадают: обнаруженное на них живое существо (насекомое) считается знаком удачи (в.-серб.). Затем предметы из-под молочной посуды тайком относят в муравейник, чтобы «овцы плодились, как муравьи» (в.-серб., з.-болг.), яйцо дают пастуху, кладут у иконы, добавляют в пищу животным, выбрасывают во двор для остановки града, обходят с ним поля (болг.).

У балк. славян первой выдаивают овцу (болг. *сирица, подойница*), которая дала приплод раньше других; впервые оягнившуюся овцу; давшую двойню; овцу, ягненка которой жертвуют св. Георгию; белую овцу, чтобы «молоко было белым и чистым» (в этом случае в последнюю очередь доят черную овцу, у которой ведьмы якобы не могут отобрать молоко); белую овцу с черными кругами вокруг глаз (*вакла овца* — Родопы). В в.-серб. и з.-болг. областях овцу, которую доят первой, украшают веночком. После доения этой овце мажут голову или вымя жиром; трут вымя предметами, которые лежали на подойнике; расчесывают шерсть; разбивают об ее голову сырое яйцо (ю.-вост.-серб.), чтобы «разбилось всякое зло» (Грб.СОСБ:63—64). По окончании Д. хозяева или пастухи стреляют из ружей (балк.-слав.).

Первое молоко (в.-серб. *коластра, куластра*) выливают в реку (вместе с

венком, который лежал на молочной посуде — болг.), чтобы молока у животных было, как воды в реке (серб., болг.). В вост. Сербии бытует запрет давать первое молоко кому бы то ни было, иначе овцы «потеряют» молоко. В Болгарии первое молоко брызгают на овец с помощью веточки розы или боярышника, после чего животных опрыскивают пресной водой. В Средней Зап. Болгарии с целью защиты от ведьмы первое молоко взвешивают на весах или ставят около очага и танцуют вокруг него, образуя замкнутый круг. В селах Враньского округа (ю.-в.-серб.) первое молоко взвешивают, не глядя на весы. В родоп. селах первое молоко символически поджигают угольком, чтобы оно не горчило. В пол. Карпатах пастух, несущий подойник с первым молоком, три раза останавливается на дороге, чтобы и овцы на пастбище двигались так же медленно и успевали наесться.

Пробу молока (*запиване*) совершали самые старые мужчина или женщина (болг.). Первое молоко через стебелек горького или сильно пахучего растения должна была сначала попробовать женщина, чтобы рождались ягнята. В окрестностях Враня первое молоко кипятят на огне, который разжигают чабаны своими прутьями и палками, а котел с кипяченым молоком сначала ставят на мешок, «чтобы топленого масла было больше». Из парного молока готовят различные кушанья, в том числе — кашеобразные (серб. *бел муж,* болг. *бял муж,* болг. серб. *попара*), которые предназначены «для мертвых», «для святого-покровителя» (болг.). Их раздают нищим (серб., макед.) или детям (серб., болг.), вынося на высокое место на краю села (ю.-болг.) или к реке (в.-серб.), отдают в церковь для обрядовой трапезы (ю.-вост.-болг.). В с.-зап. Болгарии детей, которые едят эти кушанья, хозяйка слегка поливает водой, чтобы овцы давали больше молока; в центр. Сербии детям льют воду за воротник, чтобы молока было столько, сколько воды. Первую сыворотку используют в лечебных и магических целях: пускают по воде, «чтобы молоко текло, как сыворотка»; умываются ею, дают глотнуть на следующий день каждому из домочадцев, чтобы они были здоровыми (в.-серб.). В некоторых селах Сврлига сыворотку выливают в помои со словами: «Онај ко прави маћије, прво да ово обере» [Тот, кто занимается вредоносной магией, пусть сначала соберет это] (Петр.КИС:272). В Черногории из первого выдоенного молока хозяйка готовит для пастуха специальное блюдо *усојнак* (крошеный в кислое молоко хлеб с зеленым чесноком), чтобы овцы и пастух были здоровыми. В пол. Карпатах (Бескиды, Силезия) сыр, сделанный из молока первого удоя, носят в церковь, чтобы «выпас был удачным».

Лит.: Кол.ГЮС:31–41,68,123,126,177,192; Нед. ГОС:76–77; ГЕМБ 1936/11:162; ЕКЗ 2:171, 251-253; Петр.КИС:262–277; Драж.Г:26–27; ЕБ:223; Пир.:446; Род.:108; Плов.:270,289; МФ 1973/12:238-239; Lech.OZP:129,131.

А. А. Плотникова

ДОЖДЬ — в народной традиции объект почитания и магического воздействия (вызывания или остановки); связанные с ним верования и обряды сохраняют древнеслав. космологические представления и формы примитивной магии. Символизирует оплодотворяющую силу и ассоциируется с мотивом иерогамии неба и земли.

Власть над Д., как и др. атмосферными явлениями, приписывается обитателям «того света» — умершим предкам и особенно «заложным» покойникам: висельникам и утопленникам, которые считаются хозяевами и предводителями туч — небесных стад коров, быков, волов, иногда овец. Метафора «тучи — говяда» находит продолжение во многих верованиях, приметах и магических действиях, где Д. уподобляется молоку. См. Говяда. Сербы для отгона туч обращались к последнему в селе утопленнику или висельнику, называя его по имени и заклиная отвести своих «говяд» от полей и угодьев, например: «Ей вы, утопленники и висельники, верните белых коров (говяд) туда!» (зап. Сербия, Драгачево). То же делали в Полесье: чтобы вызвать Д., шли в поле, звали по имени утопленника и просили: «Петр (или Иван), дайте нам дождя» (чернигов.). В р-не Мозыря оплакивали утопленника Макарку: женщины или девочки, размешивая или колотя воду в колодце палками, голосили: «Макарко утопился! Макарко утопился! Макарко, сыночек, вылезь из воды, разлей слезы по святой земле!».

В Пиринском крае женщины обращались к мифическому змею, умоляя его «пустить дождь»: «Мило, златно змейче, пусни малко росичка!» (Пир.:462). В с.-зап. Болгарии во время засухи совершали ритуал «изгнания змея»: ночью все парни села, раздевшись догола, обходили дворы и сады, размахивали палками, стучали в жестяную посуду, пугая змея шумом; сербы изгоняли змея стрельбой из ружей. В ю.-слав. фольклоре широко распространен мотив зловещего змея, который «запер дождь» и освободил его только после того, как ему отдали в жертву самую красивую девушку (БМ:106), См. **Змей.** По серб. верованиям, облаками предводительствуют аждаи и алы в облике змеи, вола или человека, орлы и драконы, а также «облачари», т. е. люди-**двоедушники**. В польской традиции эта функция приписывается «планетникам» или «хмурникам», которые гонят тучи по небу, посылают на землю Д. или останавливают его.

Всем славянам известно представление о том, что радуга «пьет» воду из моря и затем возвращает ее на землю в виде Д.; вместе с водой она может затягивать на небо рыбу из водоемов, поэтому иногда рыба падает с неба вместе с Д. (см. Радуга).

В роли распорядителей облаками и подателей Д. часто выступают и христианские персонажи: Бог «спускает дождик с высокого неба»; «дождь — это дар Божий» (бел.), Божьи слуги «раздвигают небо», и идет Д. (рус. владимир.); Богоматерь «сеет» воду с неба через решето (кашуб.), но чаще всего эта функция отдается св. Илье, у юж. славян — также св. Герману. По болг. верованиям, св. Илья тянет за своей колесницей бочку, наполненную водой; из бочки и льется на землю Д.; если же открыть большое отверстие, на земле наступит наводнение (Марин.ИП 2:163). В Пиринском крае хозяином летних дождей считали св. Илью, осенних — св. Димитрия, зимних — св. Атанаса, весенних — св. Георгия, но среди них главным признавался св. Илья, который владел ключами от неба. У русских крестьян Чембарского у. Пензенской губ. был обычай при засухе погружать в родник или реку икону Ильи-пророка (Зел.ОРАГО 2:970).

Обряды вызывания Д. у славян чрезвычайно многообразны, однако в основе большинства из них лежат магические действия с водой и у воды.

Магия у колодца характерна главным образом для вост. славян. Колодцы, источники и др. водоемы на земле, по народным представлениям, связаны с небесными водами, как сообщающиеся сосуды, поэтому воздействие на земные воды вызывает «отворение» небесных вод. Во время засухи часто шли к источникам, колодцам и рекам, святили воду, молились о Д., обращаясь к святым, например: «Святый Гурий, Самвоний и Авил молит Бога за нас. Дождь, дождь, дождь!» (ПА, черниг.). Ходили к заброшенным источникам, прочищали их, обливали друг друга водой, вызывая Д. Во время обходов села и полей совершали молебствия у колодца или реки. На Житомирщине шли к старому колодцу: впереди три вдовы, одна несла икону, другая хлеб-соль, третья их сопровождала. Все брались за руки, молились, просили послать Д. Колодец обходили трижды, в обряде участвовали только женщины. В Рязанской губ. для вызывания Д. вычерпывали всю воду из колодца на землю.

В Полесье во время засухи в колодец сыпали мак, семя льна, бросали деньги, соль, чеснок, освященные травы и цветы, зерна пшеницы и ржи, просфору и др., лили освященную воду, мешали или колотили воду палками, вычерпывали всю воду из колодца. Бросали в колодец глиняные горшки, причем часто считали необходимым, чтобы эти горшки были краденые — лучше всего у инородцев, у гончаров или просто у соседей. На Гомельщине говорили: «Вот как нет дождя, то украдем где-нибудь у евреев гладышку да в колодец — бух!» (ПА). Более действенным этот способ оказывался тогда, когда обряд совершала вдова или когда крали у вдовы; иногда дело поручалось, наоборот, маленьким, «чистым» девочкам. Иногда похищали из печи горшок вместе с борщом и бросали его в колодец. Мотив борща характерен для популярных детских песенок типа «Дощику, дощику, зварю тоби борщику. Мени каша, тоби борщ, щоб ишов густиший дощ». Кое-где украденные горшки предварительно разбивали, а затем черепки бросали в колодец. Ср. **Кража.**

«Предание воде». Близким к этому способом вызывания Д. являются болг. и серб. приемы противодействия «черепичной магии»: у черепичников и кирпичников крали продукты труда или орудия их изготовле-

ния и все это бросали в воду. Это действие понималось как снятие порчи («запирания Д.»), которую якобы наводили черепичники, заинтересованные в сухой погоде. См. Засуха. Словенцы во время засухи тайно бросали кирпичи в колодец, вероятно, без связи с вредоносной магией. Во всех этих действиях использовались продукты обжига — глиняные горшки и кирпичи, т. е. предметы, имевшие контакт с огнем и потому препятствовавшие Д.; погружение в воду нейтрализовало их сдерживающее действие.

Тот же магический механизм лежит в основе действий с печной и вообще кухонной утварью. В серб. крае Хомолье, чтобы вызвать Д., к реке шла беременная женщина и мыла в ней ночвы и хлебную лопату. Болгары Пиринского края во время засухи крали скалку для раскатывания теста, погружали ее в воду, придавив камнем, и тогда якобы шел Д. У капанцев так же поступали с печным помелом (его могла заменять и обыкновенная метла), его несли в реку и придавливали камнем: это делали пожилые женщины, причем более действенным этот прием был в том случае, если помело было украдено у невенчаной или неверной жены, у беременной женщины или из той печи, которую белили в неурочное время; те же приемы применяли в Пловдивском крае и др. районах.

В сходной функции использовались земледельческие орудия, которые также бросали или погружали в воду во время засухи. Словенцы бросали в воду украденный плуг (или телегу). У словаков ради вызывания Д. было принято мочить в воде борону и некоторые растения (р-н Баньской Быстрицы). Действенность, приписываемая таким приемам, по-видимому, связана с мотивом земли: через полевые орудия земля получала магический контакт с водой.

Обливание. Прямой магический смысл имело обливание водой для вызывания Д. Люди обливали водой друг друга, приговаривая: «Как на тебя льется вода, так чтобы дождь обливал землю» (ПА, житомир.). Это делали у реки или колодца. Белорусы в р-не Волковыска говорили, когда долго не было Д.: «треба бабоў на реку гнаць, плавіць» (Fed.LB 1:260). Иногда обливали лиц, которым приписывалась особая магическая сила: кормящую мать или беременную женщину (символизирующую мать сыру землю), пастуха (повелителя земного стада, способного воздействовать на небесные «стада» туч), попа (тот же символ пастуха-пастыря), у словаков также пахаря, жниц. В Полесье, кроме того, обливали углы хаты. Обливание составляет главный элемент специальных обрядов вызывания Д. — ю.-слав. «додолы» и «пеперуды» и в.-слав. «куста», в которых по селу от дома к дому водят девочку, увешанную зеленью, и поливают ее у каждого дома водой, чтобы вызвать Д.

Обливание могло носить «искупительный» характер, его применяли тогда, когда причиной бездождия считали нарушение определенных запретов. Так, на севере Житомирщины поливали водой дом женщины, которая вопреки запрету пекла хлеб на Благовещение и тем самым навлекла бедствие засухи. Собирались три женщины, брали каждая по два ведра воды, шли в дом к «виновнице» и выливали всю воду посреди хаты или обливали снаружи углы дома, а иногда и саму женщину. Обливали водой и женщин, которые пряли, сновали, ткали или шили в неурочное время (накануне праздников, в сами праздники, в пятницу). В Полесье иногда в таких случаях обливали или даже ломали ткацкий станок. У болгар так же наказывали тех, кто клал новую печь в период от Пасхи до Юрьева дня, что и вызвало засуху. В Пиринском крае обливали женщину, нарушившую супружескую верность. Широко распространенным было обливание водой и погружение в воду «ведьмы», которую также считали возможной виновницей бедствия. На Украине еще в 20-е гг. нашего века вспоминали о том, как староста собрал всех женщин и загнал их в реку прямо в одежде, считая, что среди них могла быть ведьма, «заперевшая» Д.

Магия с могилой. Искупительный характер носит и обряд поливания водой (или разрушения) могилы нечистого покойника, если он в нарушение запрета похоронен на кладбище. Иногда такую могилу раскапывали, а труп бросали в реку (вост. Сербия, Алексинацкое Поморавье). В Полесье довольствовались поливанием могилы: «вынимали крест и лили в ямку воду, чтобы вода дошла до покойника, и тогда пойдет дождь» (ПА, черниг.); девять женщин брали воду из «святой» криницы и решето, шли на могилу висельника, поливали ее че-

рез решето водой и просили: «Мы вам дали воды, дайте нам дождя!» (ПА, житомир.). Русские Нижегородской губ. поливали водой каждую свежую могилу до и после погребения. Богатый вост.-слав. материал такого рода приведен в книге Д. К. Зеленина (см. Зел.ОРМ). Сербы часто снимали крест с какой-нибудь безымянной могилы, относили его в реку или ручей и укрепляли так, чтобы он стоял, пока вода его не снесет. Когда устанавливали крест, трижды говорили: «Крест в воду, а дождь на поле! С неведомой могилы крест, с неведомой горы дождь!» (вост. Сербия, Болевац). В сев.-зап. Болгарии, у болгар-капанцев и в др. районах было принято в случае засухи бросать в воду деревянные надгробные памятники и землю с безымянной могилы, а если дожди были слишком обильными, памятник вынимали из воды и ставили на место.

Магической способностью вызывать Д. обладали и другие предметы, имевшие отношение к покойнику или ритуалу погребения. Сербы Косова специально сохраняли в горшке воду от обмывания покойника и в случае засухи выливали ее в реку Ибр, чтобы пошел Д. Помогала от засухи и марля, которой подвязывали челюсть покойнику; ее несли в поле, там жгли и просили: «Нам, Господи, пошли дождик!». В Полесье похищали у кого-нибудь из соседей рушник с икон, мочили его водой и вешали назад (втайне от хозяйки).

Символическое погребение. В зап. Болгарии и вост. Сербии известен специальный обряд, исполняемый во время засухи с целью вызвать Д.: девушки лепили из глины куклу по имени Герман и затем, имитируя погребение и оплакивание, закапывали куклу на берегу или бросали в воду, причитая: «Ой, Герман, Герман, умер Герман от засухи ради дождя!». При этом следили, чтобы слезы у исполнительниц обряда были настоящими, а тем, кто не плакал, подносили лук, щипали их и т. п. См. Герман. У русских Калужской губ., чтобы вызвать Д., делали куклу «Сухотинушку» и хоронили ее с причитаниями на краю кладбища. В подобных ритуалах слезы магически уподоблялись Д. В Полесье с той же целью и с той же мотивировкой совершался ритуал похорон лягушки: во время засухи дети ловили лягушку, убивали ее, убирали ее в одежду из тряпочек, клали в коробок, голосили по ней, как по покойнику, и закапывали у криницы; на «могиле» чертили рукой крест (ср. широко известный запрет убивать лягушку во избежание Д.). Вместо лягушки могли убивать другое небольшое животное или насекомое — рака, ужа, медведку, вошь. Живого рака закапывали в землю (Полесье, Словакия — Спиш), а ужа, насекомых, иногда червей подвешивали на дереве или на заборе. Верили, что после этого пойдет Д,

Пахание реки. В Полесье и прилегающих районах Белоруссии и России для вызывания Д. женщины (или только вдовы, иногда девушки) пахали и бороновали высохшее русло реки или просто протягивали по нему плуг. Символическое пахание могли производить и прямо по мелкой воде: на Брянщине, в Суражском у. «выбирали красивую девочку в возрасте 15 лет, раздевали ее донага, увешивали ее венками и заставляли 8 таком виде боронить воду» (запись 1889 г.). В наше время подобный способ вызывания Д. отмечен в Гродненской обл.: «Собрались старые бабы, украли плуг на колхозном дворе, занесли его на реку, одни бабы. Одни запряглись, а другие погоняли пугою». Иногда вместо реки пахали болото (рус. владимир.), дорогу или рыли на дороге ямки, символически «отворяя» воду (Полесье).

Для прекращения засухи могли применяться общие защитные меры, к которым прибегали в случае стихийных бедствий — мора, болезни, пожара и т. п.: опахивание села или придорожного креста, обходы села и полей, молебствия, жертвоприношения, изготовление обыденного полотна, рушника или установка обыденных крестов, т. е. предметов, изготовленных в один день или в одну ночь. См. Обыденные предметы.

Магия с муравейником. Еще одним способом вызывания Д., носящим сугубо магический характер, было разрушение или разгребание муравейника. Во время засухи его разгребали палкой, подобно тому, как колотили воду в кринице; при этом расползающиеся муравьи символизировали и магически вызывали капли Д. Этот способ известен в Полесье, в Словакии, у юж. славян. Сербы, разгребая муравейник палкой, говорили: «Сколько муравьев, столько и капель!».

Языческие способы вызывания Д., особенно требы у колодцев, упоминаемые пись-

менными памятниками с XI в. (вставка в текст перевода «XIII слов Григория Богослова»), сурово осуждались церковью, тем не менее в процессиях и молебствиях о Д., а иногда и в магических ритуалах, участвовали и священники.

Для предупреждения засухи и превентивного вызывания Д. предназначались специальные ритуалы. Например, болгары Приазовья, когда пекли хлеб из нового урожая, сначала кусочек этого хлеба бросали в воду, чтобы Бог дал дождь, а потом уже ели хлеб; если хлеб, брошенный в колодец, попадался кому-нибудь в ведро, его приносили домой, делили между всеми членами семьи и, перекрестившись, съедали. Крестьяне Вятской губ. ради своевременных дождей приносили в жертву Илье барана. Однако главным способом предупреждения бездождия повсюду считалось соблюдение запретов вообще и в некоторые праздники в частности (например, в так наз. «сухие дни»); прежде всего боялись осквернить землю. В Словакии превентивным средством защиты от засухи служили купальские костры, в Словении для вызывания Д. пускали по реке Муре плавучие костры. В юж. Чехии (Собенов) было принято ходить с процессией и молиться о летнем Д. в день св. Марка (25 апреля); у македонцев — в Юрьев день и Ильин день. У русских считалось необходимым на Троицу «плакать на цветы», т. е. уронить хотя бы несколько слезинок на пучок троицкой зелени, ради того, чтобы летом не было засухи.

Магическая остановка Д. Для остановки дождя совершались разнообразные «останавливающие» и «отвращающие» действия, с помощью которых отгонялась от села и полей туча. Выбрасывали из дома во двор, под дом, на крышу хлебную лопату, кочергу, веник, хлебную дежу и другие «печные» и «хлебные» предметы, ассоциирующиеся с огнем и очагом; жгли в печи или выбрасывали на двор освященную вербу, троицкую зелень и другие растения и цветы. Болгары (капанцы) клали на топор соль и направляли его на тучу, чтобы ее «рассечь», забивали в поле или в саду в землю нож. Если главной причиной засухи считается осквернение земли, то причину непрекращающихся Д. видели в осквернении воды. В Боснии полагали в таком случае, что в воде есть что-то «поганое»: брошенный в воду внебрачный ребенок, убитый или утопленник, и Д. не прекратится, пока труп не извлекут из воды. В Полесье также верили, что виновницей сильного Д. может стать женщина, умертвившая, приспавшая или утопившая своего незаконнорожденного ребенка; тогда его надо было найти, выкопать из земли или вынуть из воды.

Во время ненастья сербские женщины выходили из дома, выносили подвенечную рубаху или столик с угощением и, называя по имени утопленников из своего села, просили их отвести беду. В Полесье, чтобы остановить Д., тоже выносили на улицу стол, клали хлеб, соль, хлебную лопату и молились, а сербы выносили из дома треножник и бросали его на землю, обратив ногами кверху, что должно было отвратить тучу; словенцы выставляли под стреху косу или грабли острием и зубьями кверху, а женщины делали крестики из своих волос для остановки Д. Сербы в районе Крушевца имели обыкновение закапывать в землю живую или утопленную в реке кошку (так же «запирали» Д. черепичники), а также вешать на очажную цепь червей: это должен был делать последний ребенок у матери (Бор. ПВП 1:75). Словаки для прекращения Д. закапывали в землю живую лягушку под стрехой, там, где не светит солнце. Остановить Д., как и вызвать его, могли знахари, колдуны, чернокнижники. В польских Карпатах рассказывают о чародейных книгах, которые, если их читать нормально, «вперед», вызывают бурю или вообще несчастье, а если читать «назад», от конца к началу, — то прекращают или прогоняют их. Профилактическим средством от проливных дождей сербы считали соблюдение праздников Водени петак (1-я пятница после Юрьева дня), Св. Герман (12 мая; в р-не Болевца считают, что у того, кто в этот день будет работать, «вода все отнимет»), Св. Никола, который празднуется ради защиты от «наводнений и дождей» (Гевгелия), четвергов между Пасхой и Троицей и др.

Верования, приметы, гадания. Существует множество примет и гаданий о Д. — по солнцу, звездам, по росе, по воде в колодце или источнике, по погоде в определенные дни года, по поведению животных и птиц и т. д. Добрым, благодатным считался, по болг. верованиям, Д. на Юрьев день, Вознесение, первый мартовский Д.

У всех славян есть представление о «кровавом» Д., который предвещает голод, неурожай и всяческие несчастья и является наказанием за грехи (у юж. славян — за прелюбодеяние и кровосмешение). Болгары и кашубы считают, что Д., начавшийся в пятницу, будет идти целую неделю. Повсеместно известна примета, что Д. во время свадьбы предвещает молодым богатство или, наоборот, слезы. В Боснии и Герцеговине верят, что если пойдет Д., когда сваты ведут молодую к жениху, то она в новом доме умрет. В Странджe следили за тем, чтобы во время погребения капли Д. не упали в могилу, видя в этом предвестие новой смерти. В Пиринском крае стараются не хоронить при сильном Д., т. к. можно «закопать» Д. и вызвать засуху. Множество поверий связано с Д., идущим при солнце, который называли «свинячим», «слепым», «грибным» и т. п., говорили, что в это время «цыган женится», «ведьма масло бьет», «сирота плачет», «утопленник сушится» и т. п. См. Дождь грибной.

Магические ритуалы, исполняемые во время засухи или при затяжных дождях, обращены к трем стихиям — воде, огню и земле. С водой связаны «увлажняющие» действия, основанные на магии подобия — обливание, кропление водой, погружение в воду и т. п.; огню приписывается «осушающий» эффект: земной огонь, печь, печные орудия, продукты обжига и т. п. способны остановить Д. или предотвратить его; к земле обращены прежде всего искупительные ритуалы, призванные восстановить ее почитание как материнского лона, оплодотворяемого небесной влагой.

Лит.: Зел.ОРМ; Толстые // СБФ-78:95—130; Толстые // РФ 1981/21:87-98; Тол. ЯНК:78—90; Толстой Н. И. Плакать на цветы // Русская речь 1976/4:27—30; Толстой // СБФ-94:3-16; Толстая // СБФ-86: 18—22,22—27; Толстая С. М. Дождь в фольклорной картине мира // ИСФНК 1:105—119; Čulinović-Konstantinović V. Dodole i prporuSe. Narodni običaje za prizivanje kiše // NU 1963/2:73—93; Николов В. Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // ГЕМС 1960/1:267-368; Ножинић Д. Поступци за призивање кише на Кордуну, Банији и Мославини // Раск. 1998/91—92:75—112; Ћуп.АМ; Гура // СБФ-86: 30-33; БМ:107—108; Доб.:345—351; Кап.:236—246; Мошински К. Сълзи и дъжд // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933: 475-478; Ћор.ПВП 1:70—85; Möd. VUOS 5: 244—249; Majer-Baranowska U. Deszcz i jego zapładniająca funkcja // Akcent. Lublin. 1986/4:30—36; Witkowski K. Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim // Rocznik Muzeum Etnograficznego. Krakow, 1967/2; Sychta SGK 1:203—204; EL'KS 1:81.

С. М. Толстая

ДОЖДЬ ГРИБНОЙ — дождь, идущий при солнце; явление, получающее в народной культуре мифологическую трактовку. В названиях Д. г. и связанных с ним верованиях представлено несколько семантических моделей:

1. «Черт бьет свою жену», «черт женится», «черт дочь замуж отдает» и т. п. Мотивы известны на Украине, в Чехии, Сербии, у болгарских переселенцев в Бесарабии: *чорт жынку бье* (брест.), укр. *дощ йде криз сонце — чорт жинку бье или дочку замижь виддае,* чеш. *čert běli svou babu, či svou matku neb chot'* (любовницу) (Аф.ПВ 3:14—15), болг., бесараб. *дьявол се жени за калоянката* [черт женится на калоянке] (СД 1:126), серб. *кад киша пада и сунце сија, ђаво туче своју жену* [когда дождь идет и светит солнце, дьявол бьет свою жену]; босн. *đavo luče svoju zenu* (ПЭС: 214); серб. *ђаво (враг) се жени; виле, губавци* [прокаженные], *дучићи се жене* (СД 1: 250); словен. *vrag svojo zeno bije, ker mu je slabe zgance skuhala* [черт бьет свою жену, потому что плохо сварила ему клецки] (Mod. VUOS 5:247). По представлениям юж. славян, Д. г. связан с женитьбой медведя, волка, лисицы: болг. *лисица (мечка) се жени* (Марин.НВ:519); с.-хорв. *мечка (вук) се жени (се удала)* (СД 1:250).

2. «Ведьма сбивает масло». Мотив распространен в Белоруссии и на Украине: *відьма масло бье, колотить* (полес., хмельниц., волын., туров.) или *продает* (Ивано-Франков. обл.), *молоко забирает* (волын.); *слипый дощ. то відьма масло колотыть, або чэпэць пэрэ* (сум.). В пол.-русин. присловье отразились два мотива: ведьмы сбивают масло в то самое время, как черт бабу колотит (Аф.ПВ 3:15). Ср.

бел.-полес. *ведьма ступу бье, али чорт жинку бье;* польские дети во время Д. г. поют: «Deszczyk pada,/Słońce świeci,/Baba Jaga masło kleci» [Дождик идет, солнце светит, баба Яга масло сбивает] (СД 1:123).

3. Д. г. (шире — вообще дождь) — слезы святых, вдов, сирот, царевны, солнца: «*сляпэйдожь*» — слезы умерших праведников, которые оплакивают греховное поведение своих живых родственников (витеб. — Никиф.ППП:215), *слёзы матери бо́жэй* (брест.), *божа мати плачэ* (брест.), *сирота, вдова плачэ* (полес., витеб.) (ПА), бел. *царевна плачет* (Аф.ПВ 3:792), *ведьма плачет, матачка боская через слёзы смяецца* (минск.), *солнце слезится* (смолен.) (ПЭС:214), кашуб. *slujnce kŕëci* 'солнце плачет' (Sychta SGK 4:84).

4. Мотив обливания, купания ангелов, Богородицы, русалок и др.: *ангелы купаюца в этом сонцэ, матэр божа купаецца* (брест.), *росауки купаюца* (бреет.) (ПА), словен. *kiša pada, sunce sija, vile se kupaju* [дождь идет, солнце светит, вилы купаются]. Д. г. связывается с поверьем об утопленниках, которые сушат свою одежду: *потоплэ́ные лю́ди пэрэсу́шуюца тодъі, як сонцэ светить и дож идэ,* душа утопленника сушится (ровен.), *утопиуся хтось* (гомел., сум.); «дождь пополам с солнышком — по удавленнике, где-то есть утопленник, либо праведник помер» (рус.), ср. примету: сквозь солнце дождь — будет удавленник или утопленник (рус. — Ерм. НСМ 4:238). На Украине полагали, что ведьмы не любят и боятся воды и купаются в реке лишь при Д. г.

5. Мотив рождения: полес. *дошч свит бачыть* 'дождь рождается' (брест.); серб. *кад киша пада и сунце сија, родило се Циганче* [Когда идет дождь и солнце светит, рождается цыганенок] (ПЭС:216).

6. «Слепой дождь»: *слипый дож, слэпой дошч* (брест., гомел., винниц., львов., черкас.), рус. *слепой дождь с* мотивировками: *слепой, потому что* несильный, *туча не собралась* (курск.), «не видит, что солнце светит» (брян.), «так как его не видно» (очень слабый) (львов. — КДА), «так как солнце светит» (курск.), *його́ засліплює сонце* (львов.) (ПА).

7. «Цыганский» (еврейский) дождь»: *цыга́ньски(й) дошч(ик)* (полес., в.-закарпат.), *цига́нс'к'э ве́рэмн'э* (гуцул., буковин.) с мотивировками: «цыгане не боятся дождя» (чернигов.), «*у цыгана хаты нема: дошч намоче и сонцэ абсу́ши*» (брян.), «потому что обманчивый» (сум.) (ПА). У юж. славян (балканский ареал) представлен мотив «цыганской свадьбы»: серб. *кад киша пада и сунце сија жени се Циганин* [когда идет дождь и солнце светит, цыган женится] (ПЭС:213), болг. *кога* но *една страна дъжди, а на другата грее слънце, казват, се женели егюпците (циганите)* [когда на одной стороне дождит, а на другой светит солнце, говорят, женились цыгане] (Шапк. СБНУ 1:602). Ср. гомел. *цыганская свадьба,* а также полес. *жыдоуски дошч* (брест., ровен.), *жидоуске весе́ле* (гомел.) (ПА). Ср. Инородец.

8. Дождь «свиной», «куриный», «заячий»: *свиньи́й, свиня́чи(й) дож* (укр., бел.) с мотивировкой: «*сви́ньи утикають до хаты... боя́ца дошчу*» (ровен.) (ПЭС:213), ср. укр. лит. *свиня́чий дощ* 'кратковременный дождь в солнечный день', пол, *deszcz świński* 'мелкий дождь'. Спорадически встречаются названия *заё(н)чко́вый, за́йцев дож* (ровен.) и *ку́р'а́чий дошч'* (пинск., гомел., хмельниц., буковин.) с мотивировкой: *«куры не боя́ца», «курьіна слепота, сонцэ свьве́тит и дож идэ, куры и спять и позирають»* (гомел.) (ПА); рус. диал. *лисья погода* (архангел.).

9. «Солнечный дождь»: *солнце зубы скалит* (смолен.) (СРНГ 3:353), ср. свернутый фразеологизм *со́лнэчный дошч* (брест., чернигов., брян., сум.), а также: *ласковый дож* (полес.); *бабский дож* (гомель.), *дівочий дошч, дито́чий, те́плий* (буковин., гуцул., закарпат.). Некоторые названия отражают поверье о том, что Д. г. способствует росту растений, напр., грибов: *грибной дождь* (рус., курск., гомел., калуж., брян.).

С Д. г. связывают иногда появление буро-красных пятен на растениях, в таких случаях его называют *ruda* (чеш., словац., пол., бел., укр.). В сербской традиции эту болезнь растений (*пламењача*) приписывают демоническим существам, появляющимся после Д. г., тумана и др. явлений: *кад киша пада и сунце сија, бије тоња* [Когда идет дождь и солнце светит, бьет тоня (название демона)] (Сикимић:117). С помощью словесных формул защищают посевы от Д. г.: *«Сунце гријe, киша пада, тиц рђо, тиц*

сираду!» [Солнце светит, дождь идет, прочь, руда (название демонического существа)] (Сребреница); *«Киша пада, сунце грије, мојој љетини ништа није»* [Дождь идет, солнце светит, моему урожаю ничто не грозит] (р-н Пожеги) (Сикимић:111) и т. п.

Лит.: Азимов Э. Г. Иа полесской народной метеорологии. Слепой дождь; Усачева В. В. Из наблюдений над метеорологической лексикой Карпат и Полесья // **ПЭС:212-217;** КДА; ПА; Kubín ČK:224; Сикимић Б. Народни називи за кишу са сунцем // Наш језик 1996/31/1-5; Марин.НВ:81.

В. В. Усачева

ДОЛЯ. 1 В народном миросозерцании одна из важнейших бытийных категорий и ценностей; индивидуальная или совокупная судьба, жизненное предопределение, назначенная участь, удел, жребий, реализованные как удача (удачливость), счастье, благополучие, «талая» или, напротив, невезение, обделенность, бесталанность. Индивидуальная Д. нередко предстает в мифологическом олицетворении (напр., у вост. славян Доля. *Недоля, Горе-Злочастие, Лихо* и др., у сербов *Срећа, Несрећа* и т. п.). См. Доля. 2.

Слово *доля* (праслав. *dol'a*, этимологически связано с **dělìti, naděl'ati*) известно лишь восточным и части з.-слав. языков и обозначает целый ряд ключевых понятий, относящихся как к одушевленным тварям (в том числе и прежде всего к человеку), так и к явлениям неодушевленного мира: «материальное, имущественное благо, богатство», «срок жизни», «физическая сила», «плодовитость», «сексуальная потенция» и т. д.

С представлением о Д. теснейшим образом связано понятие меры, отмеренности, наделеиности тем или иным свойством в необходимом объеме. Прежде всего это касается *века,* отмеренного Богом каждому срока его жизни, на протяжении которого должны быть реализованы все его потенции (праслав. *věkъ* восходит к и.-е. корню со значением 'быть сильным'), ср. рус. выражения свой *век, на мой век хватит, изжить свой век, два века не живать, прежде веку не помрешь* и т. п. Примечателен семантический параллелизм праслав. корней **věk-, bog-* и *rod-* в словах *увечный, убогий* и *урод* 'лишенный потенции, обделенный жизненной (физической) силой'.

Корень *bog-* обнаруживает значение не только «наделяющей причины» *(Бог дал, дай Бог, не дай Боже* и т. п.), но и того, чем некто наделяется, т. е. собственно доли, ср. с одной стороны, **bogatъ-* 'наделенный благом' и, с другой стороны, слова этого корня с отрицательным префиксом: рус. диал. *небога,* укр, *небіжчик*, белор. *нябожчык* 'покойник' (т. е. лишенный жизненной силы в абсолютной мере).

Носителями жизненной силы могут быть не только одушевленные создания (человек, домашнее животное), но и, например, часть тела (рука, глаз, гениталии), земля, нива, ее плоды или даже предмет или орудие хозяйственного обихода — мельница, квашня (ср. благопожелание гостя хозяйке, готовящей тесто: *спорина в квашню!)* или охотничье ружье. К подобным аналогам жизненной силы человека относятся прежде всего урожайность хлебной нивы, плодовитость скота (праслав. **sporъ, s(ъ)porina, *vodъ, *plodъ, ple(d)mę*). См. Вестись, Спорина.

Важно отметить сочетаемость наименований этих свойств с антонимичными глаголами, имеющими значение 'дать, наделить' (в частности, в заговорных формулах, адресуемых Богу) и 'отнять, лишить' (в частности, как обозначение целей и результатов вредоносной магии): *Бог дал долгий век, дать жизнь: дай, Боже, спор* и т. д. и — *отнять жизнь, отнять спорину*, отобрать *молоко у коровы* и т. п. Такие выражения прямо отсылают к представлениям о Д., наделяемости (ср. *Бог дал — Бог взял).*

Существенной чертой народных понятий о Д. является представление об отчуждаемости потенции от ее носителя. Потенция может быть увеличена или уменьшена, вплоть до «нулевого уровня», вмешательством извне (чаще вредоносным). Весьма распространены подобные представления применительно к домашней скотине, ее плодовитости и удойности. В ритуалах купли-продажи скота *племя* или *спорина* 'плодовитость' может передаваться продавцом покупателю за отдельную плату или передаваться лишь частично. Корова может быть продана со *всем молоком,* т. е. со всей способностью давать молоко; почти повсеместно на в.-слав. территории это символизиру-

ется передачей покупателю вместе со скотиной молочной кринки. Представления об отчуждаемости удойности от ее обладателя ярко обнаруживается во вредоносных магических практиках отбирания молока ведьмами. Собственно, речь здесь идет о «перекачке» удойности из чужого хлева в свой, о сообщении большей удойности своим коровам за счет ее утраты чужими.

В земледельческой вредоносной магии аналогом отниманию молока являются приемы лишения чужого поля урожайности (с помощью так наз. **пережинов**) и перенесения ее на свою ниву.

Принцип компенсаторности выявляется и в широко известных представлениях о не изживших своего века «заложных» покойниках, об экспроприации чужого века, ср. фразеологические выражения *зажиться на этом свете, заедать чужой век, жить не свой век* и т. п. С этими же представлениями связаны поверья о так наз. *двужильных* (от *жило/жила* 'срок жизни', ср. *жилу порвать* 'помереть') людях (или лошадях) — упырях, удлиняющих свой век за счет сокращения века других Божьих тварей: по их смерти умирает еще несколько людей (или лошадей), своего века не изживших. Сходные моменты присутствуют в карпатских и ю.-слав. поверьях о двоедушниках, а также в народных представлениях о близнецах: жизненная потенция, рассчитанная на одного, в случае рождения близнецов распределяется между двумя, они не доживают века, один из них оказывается бесплодным и т. д. Сюда же относятся поверья о негативной отмеченности лиц с телесными излишествами: шестипалых, горбунов, *двоезубов* (имеющих и молочные, и коренные зубы). При этом излишество трактуется как опасная аномалия (ср. этимологическое родство слов *лишний* и *лихо* и антитезу *доля—лихо*). Но *лихой* может означать и прямо противоположное и применяться по отношению к тем, кто имеет тот или иной телесный недостаток или вообще лишен чего-н.: болг. диал. *лих* 'имеющий физический недостаток — косой, хромой, слепой и т. п.', серб.-хорв. *лихорук* 'однорукий', рус.-ц.-слав. *лихъ быти* 'быть лишенным, не иметь', ст.-пол. *lichota* 'нужда, небольшое количество' и т. п.

В связи с концептом Д. заслуживает внимания и круг народных представлений, относящихся к дарению (см. Дар), потере/находке и краже, а также к займу, одалживанию (см. Давать взаймы), которые имеют своим следствием перераспределение Д., нарушают равновесие мира и требуют некоторых компенсационных мер. Так, нередко считается, что совершивший кражу в магических целях, например кражу сена с чужого луга или хмеля с чужого поля, обязан на следующий год вернуть похищенное в том же количестве, восстановив тем самым долевое равновесие.

См. также Бесплодие, Время, Встреча, Судьба.

Лит.: Аф.ПВ (гл.XXV); Байбурин А. К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры. Сб. памяти Л. М. Ивлевой. СПб., 1998; Журавлев А. Ф. Рус. *двужильный* // Этимология 1985. М., 1988; Он же. К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры» в их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Междунар. съезду славистов. М., 1998; Зел.ОРМ; Иванов П. В. Народные рассказы о доле // УНВ; Ив.Топ.СЯМС; Костоловский И. В. Народное поверье о бесплодии близнецов // ЖС 1911/3—4; Потеб.НССП (IV); Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // ПО.

А. Ф. Журавлев

2. Персонификация индивидуальной человеческой судьбы, понимаемой в качестве фортуны, в противоположность представлениям о судьбе как фатуме (см. Орисницы). Поверья о Д. связаны с осмыслением индивидуальной судьбы как части (ср. рус. участь), некоторого количества блага, счастья (ср. рус. часть), которым свыше наделяется человек при рождении и которое ему выдается из общего, принадлежащего всем) социуму объема счастья. Подобное понимание судьбы, сравнимое с образом хлеба, разделенного на части, характерно для в.-слав. традиции, но лишь в укр. и очень слабо — в бел. традиции оно воплотилось в конкретном мифологическом образе. Д. появляется у каждого человека при рождении и сопровождает его в течение всей жизни, определяя его счастье, благосостояние, а также характер занятий, приносящих человеку богатство

Долей у украинцев также нередко называют душу умершего предка, который, посещая дом, приносит добро или зло своим живым родственникам (ср. **Домовой, Покойник ходячий**). Часто Долей называется только олицетворение счастливой судьбы, а несчастливая Д. осознается как самостоятельный персонаж или группа персонажей. Персонажи, олицетворяющие несчастливую Д., известны вост. славянам под именами *Недоля*, *Біда* (укр.), *Злыдня лихая* (з.-рус.), *Злыдни* (бел., укр.) и под.

О появлении Д. нет однозначных представлений. Д. рождается вместе с человеком; Долю человеку нарекает мать при рождении или Доля дается человеку ангелом или Богом (ср. серб. поговорку: «Бог срећу дели» — Бог счастье делит). Недолю можно накликать, если проклясть ребенка в недобрый час, если над маленьким ребенком причитать о тяжелой жизни или о том, что у него будет несчастливая судьба. Д. может оставить человека, если он грешит. После смерти человека его Д. умирает вместе с ним; также верят, что Д. умершего сидит на его могиле или посещает дома родственников.

Внешний вид. Д. представляется двойником того человека, судьбу которого она олицетворяет. По укр. верованиям, она имеет вид здоровой старухи в белой хорошей одежде с костылем в руках, женщины с распущенными волосами; однако ее вид может зависеть от того, кому она принадлежит: Д. счастливого человека ходит в красивой одежде, Д. купца имеет облик красивой девушки, крестьянина — здорового черного мужика, работника — облик кобылы. Д. некрасивой женщины миловидна, а красавицы — неряшлива и одета *в* тряпье. Д. может иметь облик медведя, вола и др. Вид Д. меняется в зависимости от предстоящих событий в судьбе человека или его семьи, к примеру, Д. одной крестьянки имела облик женщины, но перед смертью ее отца показалась медведем. Д. умершего родственника появляется в облике покойного. Белорусы представляют Д. в виде красивой нагой девушки, всюду сопровождающей человека. Западные белорусы наделяют Счасьце обликом маленького человека, который носит с собой в сумке разные милости (Зел. ОРАГО 1:135).

Украинская *Недоля* может иметь вид нагого человека, дряхлого старика, девушки с лицом старухи и непричесанными волосами, старой черной, горбатой женщины в рваном платье, калеки, дохлой собаки, голой кошки, зайца, совы, мыши, птицы с большими крыльями, яйца и др. Недоля входит в дом, не спросясь хозяина, садится на печь, грызет сухие корочки и кутается в тряпье, потому что ей всегда холодно. Персонификацией Недоли являются также множественные мелкие демоны — *Злы́дни*, которые невидимо обитают в доме человека или сидят на его плечах (в.-слав.); они имеют вид худых животных с облезшей шерстью, живущих за печью (бел.). Белорусская *Злыдня* представляется невидимой женщиной без языка, глаз и ушей, которая прежде была змеей.

Основные функции. Д. определяет судьбу человека, его счастье и благополучие. Бедность и богатство человека зависят от трудолюбия его Д., которая, как и домовой, помогает человеку в выполнении хозяйственных работ. Трудолюбивая Д. крестьянина работает вместе с ним, вяжет в поле снопы и даже, подобно **духу-обогатителю**, ворует для него зерно с соседних полей.

Как и домовой, Д. может предсказывать человеку перемены в его судьбе, показываясь перед каким-либо событием. Д. спившегося человека, собирающегося повеситься, поет грустные песни, Д. умершего предка показывается родственникам на его могиле перед несчастьем в семье. У Д. можно узнать, кто из семьи в текущем году умрет. Для этого после ужина в канун Крещения домочадцы оставляют свои ложки в миске от кутьи, а сверху кладут хлеб. Ночью Д. перевернет ложку того, кто должен в этом году умереть. Пришедшую в дом Д. умершего родственника можно, как и домового, спросить о будущем: «Чы на добро, чы на худо?» Если она скажет «Ху!», значит случится несчастье. Д. умершего предка можно вызвать из могилы, перепрыгнув через нее крест-накрест, но вместо Д. может появиться Недоля, приносящая несчастья. На Украине, в Белоруссии, в западно- и южнорусских обл. на святки девушки «кликали Долю»: выйдя поздно вечером к реке или на открытое место, они громко кричали: «Доля, гу-у-у!», после чего прислушивались. Считалось, что в той стороне, откуда донесется собачий лай, живет суженый.

Бедность человека объясняют ленью его Д., которая лежит под грушей, гуляет в ка-

баке и пр. Считается также, что человек беден, потому что занимается не своим делом, т. е. не знает, где его Д. Если у человека несчастливая Д., т. е. Недоля, ему ни в чем нет удачи, он не вылезает из нищеты, хотя и много работает. У него болеют дети, не плодится и дохнет скот, на его поле всегда бывает плохой урожаи.

Отношения человека с Д. Чтобы жить счастливо и быть богатым, человек должен найти свою Д. и спросить у нее, каково его призвание, в каком деле он найдет удачу. Поступив так, как советует ему Д., человек обретет свое счастье. Если у человека ленивая Д., он также должен разыскать ее и побить — тогда Д. начнет работать и помогать своему хозяину.

Увидеть свою Д. можно только два раза в жизни — сразу после рождения и за несколько минут перед смертью (укр,). Полагают также, что есть разные способы, чтобы увидеть Д.: в ночь на Пасху пойти в поле и, услышав звон колоколов к заутрене, спросить, «где моя Доля». Услышав ответ, нужно идти туда, куда сказано, и у встретившейся в этом месте Д. спросить, в чем мое счастье. Вещь, которую Д. даст человеку (например, кусок холста или войлока) нужно беречь, т. к. именно она — источник счастья в доме. В других случаях необходимо на Пасху после обеда выйти на улицу — первый, кто встретится человеку, будет его Д. Если он в нарядной богатой одежде — это счастливая Д., если в лохмотьях — несчастливая. Д. можно пригласить ужинать, сварив борщ и кашу, поставив еду на перекрестке около придорожного креста и трижды крикнув: «Доле, доле, іди до мене вечеряти!» Если Д. не притронется к еде, значит она сыта и счастлива, а если все съест, значит — голодна и несчастна. Не следует звать Д. ужинать на улице — вместо нее могут прийти черти (житомир.). Нельзя откликаться на голос самой Д., зовущей человека по имени, — ее нужно послать к чертовой матери.

По укр. поверьям, от Недоли или Злыдней избавиться очень трудно, но возможно. В быличках бедняк хитростью заставляет Беду или Злыдней залезть в мешок и бросает его в болото или в яму и заваливает камнем. Беду можно связать и оставить на дороге, и тогда она перейдет к тому, кто ее освободит.

Для Д. предка, приходящей в дом, нужно сметать крошки хлеба на пол, а на столе оставлять кусок хлеба — «Доле на вечерю» (укр.). На Голодную кутью нужно оставлять три ложки кутьи, т. к. в этот вечер приходят ужинать Доли всех предков (укр.).

Украинской *Доле по* ряду признаков соответствует сербская *Срећа*. Серб. наименование Доли *Срећа* (счастье, а также *встреча*) связано с осмыслением счастья как во́время произошедшей встречи, счастливого случая (ср. рус. *быть в случае* 'о внезапной удаче, везении'). *Срећа* выглядит как очень красивая девушка, прядущяя золотую нить. Она стережет поля своего хозяина, пасет ему овец, юношам помогает в драках, ребенку приносит сон. Носителем счастья в доме может быть конкретный человек, животное и даже предмет — деньги, кольцо и пр. Серб. аналог Недоли — *Несрећа* (дословно — «невстреча») имеет вид седой старухи с мутными глазами. Сербы считают, что изменить свою Д. невозможно — если человек несчастлив, ему ничем нельзя помочь. В серб. быличке богач, желая помочь своему бедному соседу, положил для него на мосту кошелек с деньгами, но тот перешел через мост, зажмурившись, и не заметил денег.

Лит.: Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнослав. материал) // ПО:54-63; Бул.УН:193; Вес.РОДС 5: 173-260; Левк.ДР:69—72; ПА; Потеб.СМ: 472-516; Ром.БС 4:46, 8:467; Русское слово 1940/30-32; Сумц.КП:217—218; СХИФО 1892/4:64, УНВ:180,342—374; Университетские известия 1906/10; Чуб.ТЭСЭ I:191,211, 216; ЭО 1890/1:295; 1892/4:157,169; 1895/4; СМР:20,274. См. также лит. к ст. Судьба.

Е. Е. Левкиевская

ДОМ — жилое пространство человека, символ семейного благополучия и богатства, локус многих календарных и семейных обрядов. Д. противопоставлен внешнему миру (ср. Свой — чужой) и потому является объектом разнообразных магических ритуалов, совершаемых для его защиты и ограждения от злых сил (ср. Двор). В фольклоре и мифологии символами Д. выступают матица, очаг, печь, угол. Строительство Д. формирует в слав. обрядности самостоятельную

группу **окказиональных** ритуалов (см. **Строительные обряды);** наиболее маркированными оказываются этапы начала строительства (см. **Закладка дома, Жертва строительная)** и его завершения (см. **Деревце строительное),** а также вступление семьи в новый Д. (см. **Новоселье).**

Домашнее пространство у русских делится по диагонали на две части: левая сторона, угол с печью (очагом), образует женское пространство (ср. *бабий кут),* правая сторона с красным углом — мужское. Элементами, «закрывающими» Д., являются крыша, стены; элементами, «открывающими» Д. и обеспечивающими его связь с внешним миром, — дверь, окна («глаза избы» в загадках, см. Окно). Особой значимостью обладает порог Д., через который осуществляется контакт с «чужим» пространством. Очаг, печь — организующий центр дома, символ духовного и материального единства живущих в Д. родственников, источник жизни, ср. также рус. *дым,* пол. *ognisko* в значении 'очаг, дом, жилище'. На Рус. Севере пришедшие в дом сваты подходили к печи, садились «вдоль по полу» (вдоль половиц), чтобы дело «шло»; для них существовал также запрет переходить в ту часть избы, которая находилась за матицей: как правило, они садились недалеко от двери. Особое значение в организации домашнего пространства вост. славян имеет красный угол: ему кланяются, входя в Д.; в нем помещают иконы; там сажают гостя; жениха и невесту при свадебном застолье (рус. *посад* — почетное место для молодоженов); туда ставят гроб с покойником. На поминках в красный угол ставят стол с угощением. При поселении в новый Д. прежде всего в красном углу размещали икону, хлеб-соль или квашню с тестом. Всем славянам известны календарные, семейные и окказиональные ритуалы, связанные с бросанием хлеба, орехов, гороха и пр. во все четыре угла Д. (ср. рус. приговор «Без четырех углов изба не строится»).

При организации жилого пространства учитывались стороны света, прежде всего восток — запад. К востоку чаще всего обращен красный угол, у сербов на восточной стене вешается икона, зажигается на домашнем празднике «слава» свеча. Поляки устанавливали постель таким образом, чтобы изголовье находилось на востоке.

В коллективной жизни села важное значение приобретали те дома, которые выделялись по каким-либо признакам. Русские праздновали Семик в лучшем Д. села; посиделки устраивались в тех домах, где имелись молодые парни и девушки. Женщины, у которых умирали новорожденные, уходили рожать в тот Д., где были здоровые дети (словац. Теков).

При ритуальных обходах села выбирают один из Д., который служит местом сбора колядующих (ю.-слав. «лазарок», «додол» и др.) с целью изоляции участников обряда, приобретения ими особого статуса (ряжение, изучение песен и пр.), а также для дележа собранных даров, приготовления совместного угощения и др. Колядующим предписывалось посетить каждый из сельских Д., отказ от посещения служил для семьи знаком социальной изоляции и общественного порицания.

Ряд календарных и окказиональных ритуалов связан с наделением Д. благополучием, богатством. Об этом заботились уже при закладке Д. В вост. Полесье при строительстве Д. на мох, которым был устлан бревенчатый потолок, сверху сеяли овес и присыпали его песком: овес всходил, засыхал, что должно было обеспечить богатство Д. С этой же целью осыпали («осевали») матицу (=дом) зерном и хмелем. У юж. и вост. славян было принято горсти зерна, гороха сыпать в углы Д., бросать под потолок, на матицу во время святок, на масленицу (серб.), а также в канун Юрьева дня, чтобы защитить богатство Д. от ведьмы (серб.). Чтобы в Д. все велось и удавалось, на Пасху Д. обходили три раза с освященными пасхальными яствами (пол., укр., словен.). В русских деревнях в начале зимы мужчины выходили во двор и, держась за углы Д., съедали хлеб, считая, что таким образом дому передастся сила хлеба. Во время жатвы в Д. вносили первый и последний снопы, жатвенный венок.

Урожай хлеба, удержание скота и птицы в пределах Д. стремились обеспечить исполнением **диалога-ритуала,** во время которого один из участников, например хозяин, находился вне Д. (у окна, двери, порога), другой (чаще — хозяйка) внутри Д. (ср. Внутренний — внешний). Особыми ритуалами сопровождалась также встреча на Рождество **полазника,** приносящего в Д. богатство и

благополучие; человека, который вносит в Д. **бадняк**, солому (ю.-слав.).

Элементы Д. часто изображаются при изготовлении обрядового хлеба, выпекаемого на святки и в праздник святого (патрона дома) у балканских славян. В.-серб. *кућа*, ижа 'дом' — хлеб, на котором, например, вылеплены фигурки домочадцев, проживающих в Д., плюс еще одна фигура, чтобы способствовать рождаемости в семье (Ант. АП:171).

Образ Д. как символа богатства и изобилия — устойчивый фольклорный мотив слав. колядок, а также песен, исполняемых во время ю.-слав. календарных обходов «лазарки», «кралицы».

Ради благополучия Д. соблюдался ряд з а п р е т о в: нельзя мести Д. несколькими вениками, а то *сметешь* все богатство (рус.); запрещается подметать избу в то время, когда хлеб посажен в печь ~ выметешь спорину (рус.); в Д. нельзя свистеть, иначе «высвистишь все из Д.» (рус.) или расплодятся в Д. мыши (босн.); давать взаймы что-либо из Д., особенно огонь, в определенные праздники; разрушать гнезда некоторых птиц, например черногуза, чтобы не сгорел собственный Д. (херсон.), и т. д. У вост. и юж. славян запрещалось сажать вблизи Д. деревья, чтобы не вымерла семья (полес.): «у дома куст — настоится дом пуст» (архангел.).

При з а щ и т е Д. особое внимание уделяли тем его частям, которые открыты внешнему миру. От стихийных бедствий, болезней, нечистой силы закрещивали, окропляли дверь, дверной косяк, порог, окна; там же вешали, укрепляли, втыкали различные предметы-обереги (растения, режущие и колющие орудия, зеркало, подкову и пр.). Для защиты от молнии, пожара втыкали в крышу ветки ели (витеб.), ветки лещины (пол.), головешки от костра, сожженного в Страстную неделю (з.-слав.), оставляли на крыше освященный хлеб (морав.), мазали молоком косяки дверей и окон (в.-слав.); клали под основное бревно Д., на углы бревен первого венца — ладан, освященные травы, в различных местах дома помещали громовую стрелу и т. д. От болезней обмывали притолоки и косяки входных дверей, окропляли Д. богоявленской водой, мазали пороги Д. кровью заколотого в Юрьев день ягненка. От нечистой силы затыкали шило в дверь или окно (з.-слав.), клали на пороге метлу, прибивали на порог, косяк найденную подкову, нож, обломок косы; вешали над входом и окнами освященные венки, растения-апотропеи; рисовали кресты смолой, мелом, тестом на воротах, дверях над входом, на пороге, над окнами, выжигали (коптили) освященной свечой кресты на перекладине, на сволоке, притолоках на матице. Защищая Д. от волка, кровью зарезанной черной курицы окропляли порог (макед.).

Охранительный смысл приписывался действиям, совершаемым в о к р у г Д.: обеганию, обношению, окружению, окуриванию, осыпанию и т. д. Д. обегали при приближении градовой тучи, во время тушения пожара (о.-слав.). Чтобы избавиться от насекомых, обходили Д., хлопая по нему ольховыми ветками (брест.), ударяя три раза по каждому углу хаты освященной вербой (пол.). В Чистый четверг обходили голыми вокруг хаты, чтобы не было блох, очерчивали косой или мелом, мели вокруг хаты, чтобы змеи, лягушки, насекомые не проникали в Д. в течение года (полес.). У юж. славян для защиты Д. от змей, ящериц, насекомых на св. **Иеремию**, **Благовещение** обходили Д., колотя по металлическим предметам. Во время эпидемий дома в селе огораживали веревками, сплетенными за одну ночь семью женщинами из семи домов (болг, Пирин); окуривали шерстью медведя (в.-слав.). Чтобы не допустить в жилище нечистую силу, осыпали Д. маком-«ведуном» (о.-слав.), просом, пшеницей; стремясь выгнать из Д. злых духов, обходили его три раза и хлестали метлой или прутьями углы Д. (пол.). Для защиты Д. и скота в Великий четверг девушка до восхода солнца садилась на помело, распускала волосы и в рубахе без пояса объезжала Д. и подворье (костром.).

П е р е б р а с ы в а н и е предметов ч е р е з к р ы ш у Д. применялось в различных магических целях: чтобы избавить ребенка от бессонницы, перебрасывали через крышу Д. яйцо (в.-слав.); оберегая Д. от молнии, словаки (р-н Кисуца) перебрасывали через крышу пасхальное яйцо; предотвращая смерть в Д., разорение и пр., резали пропевшую петухом курицу и перебрасывали через крышу дома (ю.-слав.). В Полесье жених при входе в Д. с молодой выпивал стопку водки и забрасывал ее за спину, перекидывая через дом.

Символическое удаление из Д. чего-либо способствовало очищению Д. от насекомых, пресмыкающихся, болезней, нечистой силы. Чтобы вывести из Д. блох, девушка или девочка утром в Чистый четверг голой выметала избу и выносила сор на середину дороги (Орлов. губ.). Украинцы Закарпатья выносили на Благовещение из Д. веники и оставляли их подальше от хаты, чтобы змеи и лягушки не приближались к Д. У юж. славян с той же целью в разные календарные праздники было принято бросать от порога Д. (или выбрасывать из Д.) камни. У поляков (зап. Бескиды) в канун Юрьева дня запрещалось вносить в Д. ветки, чтобы змеи не вползали в Д.

У юж. славян колядующие нередко производят действия, направленные на изгнание нечистой силы из Д.: они тщательно обследуют углы и закутки Д., имитируя невидимую борьбу с демонами (см. Драка).

Покровителями дома выступают предки, связь с которыми нередко осуществляется через ритуальные трапезы, устраиваемые в пространстве Д.: поминальные и календарные, прежде всего — святочные. Широко распространено у славян верование, что души умерших возвращаются домой в определенные дни. В ряде слав. регионов на святочный ужин приглашают предков специальными заклинаниями (см. Приглашение, Кормление). При этом печь, порог, углы дома связываются с представлениями о месте пребывания там умерших предков, ср. обычай хоронить умерших, особенно детей под порогом (у входа или под полом); закапывать там послед и т. п.

У сербов и болгар опекуном Д. считается святой-покровитель дома и семьи, икону которого сербы клали в фундамент Д. День памяти святого-покровителя праздновали как именины самого Д. (см. «Слава», Курбан). Благополучие Д. и хозяйства зависит также от духов домашних.

Приобщение к домашнему пространству символизировали специальные ритуальные действия. Бабка-повитуха дотрагивалась ножками новорожденного до печки или обходила с ним вокруг очага (о.-слав.). Возвращаясь из церкви после крещения ребенка, отец клал его на несколько минут на порог (рус.). Молодая, прежде чем войти в дом мужа, перебрасывала через Д. яблоко, свой пояс и др., произносила заклинания, чтобы ей повиновались как новой хозяйке. У белорусов молодая, входя в дом мужа после венчания, бросала свой пояс на печь. В доме мужа молодая должна была дотронуться до печи; присесть у очага, обойти его три раза, поклониться очагу, бросить туда монетку, кусок свадебного пирога и т. д. (ю.-слав., в.-слав.).

Уход из дома также требовал соблюдения особых правил. При отъезде одного из обитателей Д. не подметали пол, чтобы не замести след, по которому тот должен вернуться домой (в.-слав.). Невеста при уходе из родительского дома забирала с собой что-либо живое (курицу, кошку), чтобы иметь потомство в новом Д. (полес.), Если вся семья переходит на жительство в новый Д., то из старого Д. символически забирают богатство и приплод скота, специальными заклинаниями приглашая домового на новое место (с.-рус.).

В случае смерти кого-нибудь из обитателей Д. совершались символические действия, облегчающие кончину и защищающие оставшихся в живых. При продолжительной агонии вынимали доску в потолке крыши, «ломали конек» (поднимали или снимали с крыши конек), облегчая душе выход из Д. (в.-слав.). В момент, когда гроб для умершего, осмысляемый как его «новый дом» (ср. бел. примету: видеть во сне новый дом — захвораешь, умрешь), вносят в Д., все выходят, особенно беременные женщины. Крайне осторожно осуществляется вынос покойного из Д.: стучат гробом о порог Д., чтобы покойный попрощался со своим «старым» домом и больше туда не возвращался; переворачивают в доме всю мебель, выливают воду, выбрасывают за покойником из Д. камень, головешки из очага, выметают или моют пол, открывают все окна и двери, выносят из Д. и сжигают вещи покойного (и, наоборот, предотвращая смерть новорожденного до крещения, воду после его купания не выносят из Д., а выливают ее под печь или в угол под пол). После того как гроб вынесен, мусор на улице заметают к Д., чтобы все его обитатели остались в нем (с.-рус.). Д., где случилась смерть, считается опасным местом. Болгары не спят первую ночь в доме, где был покойный; односельчане ничего не берут из такого Д., особенно пищу. В течение первых сорока дней ожидают возвращение души покойного

в свой Д.: оставляют для нее еду, питье, вывешивают на окно полотенце, не гасят огонь в очаге и т. п.

Опасным знаком, предвещающим смерть и др. несчастья, считалось появление в пространстве дома некоторых птиц, животных, пресмыкающихся, насекомых. Влетевшая в дом летучая мышь предсказывала беду: смерть, пожар (в.-слав.), птица — смерть (о.-слав.), перемену местожительства (орлов.). Троекратный крик кукушки над Д. (укр., пол.), стук дятла в переднем углу хаты (галиц. русины) знаменует смерть хозяина; обнаруженная в доме змея — смерть кого-либо из близких (ю.-слав.), убийство домовой змеи может повлечь смерть хозяев Д. (ю.-слав., чеш., словац.). Крот, живущий в хате (пол.) или роющий землю в Д., в подвале, под порогом, под окном, возле Д., навлекает смерть на кого-либо из домашних (з.-слав., ю.-слав.). Летающий по дому сверчок сулит смерть, пожар; «кующий» в комнате кузнечик выживает живущего из Д. (рус.).

Гадания в Д. или возле него. В словенском Прекмурье считалось, что под Рождество в полночь нужно трижды обойти вокруг неосвещенного дома, каждый раз заглядывая в одно из окон: увиденное в окне на третьем круге предсказывало будущее. В гаданиях о замужестве девушки перекидывали через Д. обувь, обегали свой Д., заглядывая в окна, подслушивали слова под окном чужого Д., придавая им пророческий смысл. Встав посреди комнаты и бросив через левое плечо башмак, девушка узнавала по его направлению свое будущее: путь из Д. (замужество) или дальнейшее в нем пребывание (луж.). Мать водила девушку с завязанными глазами по избе, затем отпускала и смотрела: если она пойдет в большой угол или к дверям — близко замужество, если к печке — останется дома, под защитой родного очага (рус.). В любовной магии девушки обегали Д. парня, чтобы «привязать» к себе возлюбленного.

В народной медицине применялся троекратный обход (или обегание) Д. Для больного собирали муку, хлеб, крошки в трех, девяти, сорока домах и давали ему в качестве лекарства.

Для наведения порчи на Д. прибегали к таким действиям, как подкладывание под порог, дверь, окна или подбрасывание в Д., во двор вредоносных предметов, в частности во время строительства Д. (см. Плотник). Болезни и несчастья в Д. можно вызвать, подлив под порог дома воду, которой обмывали умершего (бел., пол. карпат.); закопав, положив под (на) порог или просто вблизи Д. вредоносные «покойницкие» предметы; подкинув вещи больного к Д., на порог (о.-слав.). В закарпат. селах считается, что в Д. воцарится ненависть, если туда наслать (подбросить) жабу. По словац. поверьям, можно навлечь на Д. пожар, если взять три щепки от порога и сжечь их с заклинанием (словац. Кисуца).

Лит.: Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Невская Л. Г. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре // БСИ-81:106–121; Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // ТЗС 1978/10:65–85; Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. Dom w tradycji ludowej. Wroclaw, 1992; Аф.ПВ 1:158, 570; Гура СЖ; ДОО 1:51; Зел.ОРМ²:47,51, 60,61,70; Бал.РС:27,28; Никиф.ППП:42.234; ПА; Дан.ЭСП:9; Чуб.ТЭСЭ 1/1:100; Mosz. PW:163.

А. А. Плотникова, В. В. Усачева

ДОМОВОЙ - рус., в.-укр. и с.-в.-бел. домашний дух, мифологич. хозяин и покровитель дома, обеспечивающий нормальную жизнь семьи, здоровье людей и животных, плодородие (см. Духи домашние). Д. существует в каждом доме и связан с определенным родом, предком которого он мыслится. В поверьях о Д. выделяется его связь со скотом; он обеспечивает его благополучие и плодовитость, но, вместе с тем, может изводить и мучить скотину. Наряду с мужским образом Д. существуют женские парные соответствия этому персонажу: в одних случаях это жена и дочь Д., в других – самостоятельные персонажи — мифологические хозяйки дома. Образ в.-слав. Д. сближается с ю.-слав. домашними духами — стопаном и домашней змеей (см. Змея домашняя) по ряду признаков и функций: происхождению от умершего члена семьи, связью с жизнью хозяина дома, функциям покровителя семьи.

В рус. и с.-в.-бел. традициях образ Д. может дробиться, а отдельные функции закрепляться за самостоятельными персонажами — *дворовым, хлéвником* и др. Название *домовой* в разных частях вост. Славии может обозначать домашнюю змею, ласку, жабу (см. Лягушка), паука, а на украинско-белорусско-польском пограничье и укр. Карпатах название *домовик* переносится на ходячего покойника (см. **Покойник заложный**) и духа-обогатителя.

В книге «Златая цепь» за 1400 год существует молитва, сохраняющая «от всякоя козни сотонины и... от проклятыя бЧ,са хороможителя», под которым принято понимать Д.

Названия. Д. чаще всего именуется по месту обитания: рус. *домовой, домовóйко, домовой дед,* бел. *дамавúк, домник, хатник,* укр. *домовик;* а также по месту нахождения в доме: рус. *голбéшник* (*голбéц* — перегородка за печью), *запéчник,* бел. *подпечник.* Названия Д. отражают его статус в доме и отношения с членами семьи: рус. *хозя́ин, избенно́й больша́к, дéдушко-брáток, брата́нушко, доброхóтушко;* бел. *дамавóй хазя́ин, господарь, самый нáбольшой, дяденька, братóк, дед, сýбйски;* укр. *хозя́ин, дíд, богатúр, а* также основные функции и проявления: рус. *кормилец, жировик, гнетка, лизун,* укр. *гуркало.* В названиях Д. может подчеркиваться его принадлежность к нечистой силе: рус. *лихóй, другая половина, жировой черт,* бел. черт *дамавы, не свой дух, лиходзéй,* укр. *домовий дя́бел, нечистий.* Названия Д. могут табуироваться: рус. *сам, он,* часто с помощью метатезы: рус. *модовéйко, модожúрко,* укр. *домбейко.* Соответствующие женские персонажи носят имена: рус- *домовúха, модовиха, домовúлиха, домаха, хозя́йка.*

Происхождение Д. Обычно Д. считается умершим членом семьи, первопредком рода (в.-слав.); умершим членом семьи, который за грехи назначен Богом в услужение живым домочадцам (рус.); умершим без покаяния мужчиной (рус.). Иногда полагали, что домового сотворил Бог (в.-укр.), что он дается Богом каждому дому (бел., в.-укр.). Согласно легендам, Д., как и другие персонажи — «хозяева» локусов, происходит из падших ангелов, которых Бог в наказание сбросил с неба на землю. Те из них, кто попал в жилища, превратились в Д. (в.-слав.). Д. образовались из капель воды, которые дьявол стряхнул со своих рук у себя за спиной (в.-укр.).

Внешний вид. Часто полагают, что Д. невидим (в.-слав.) и показывается людям только как предвестник какого-л. события. Обычно Д. имеет антропоморфный вид: древнего старика (в.-слав.), черного человека (в.-укр.), приземистого мужика с большой седой бородой (рус.), лохматого, обросшего шерстью (в.-слав.) желтого (в.-укр.), рыжего, черного и белого цвета (ю.-рус.), с косматыми ладонями и подошвами (рус.), с длинными ногтями (рус.), в старом зипуне (рус.), синем кафтане (рус.), в белой (бел.) или красной рубашке (укр.), подпоясан поясом (рус., бел.). У богатых людей Д. покрыт шерстью, у бедных — он голый (рус., в.-укр.). У Д. длинные торчащие уши (в.-укр.), у него нет одного уха (рус.).

Домового представляют в облике хозяина дома, живого или умершего (в.-слав.), последнего умершего члена семьи (рус.), самого старшего человека в семье (ю.-рус.). В доме, где есть мужчины, Д. имеет вид мужчины; если в семье одни женщины, Д. является в образе женщины (с.-рус.). Одежда Д. белая, но, если он своим появлением предвещает беду, его одежда становится черной (ю.-рус.). Как и другие демоны, Д. способен к оборотничеству. Он может принимать облик любого члена семьи, особенно отсутствующего (рус.), любого животного, особенно кошки, зайца, собаки, теленка (в.-слав.), при этом шерсть животного имеет тот же цвет, что и волосы хозяина дома (рус.). Д. может иметь вид змеи (рус., бел.), медведя с человеческой головой и ступнями (рус. тамбов.).

Места обитания Д. — дом, двор, хлев, особенно его северная сторона, ясли, конюшня, сенной сарай, место, где высыпают мусор, баня. Д. обитает в местах, связанных с пребыванием душ умерших: в красном углу (рус.), на печи, за трубой, в запечье и подпечье, у порога входной двери, на голбце (ярослав.), на чердаке (рус., в.-укр.), в углу клети (рус., бел.), в подполе (рус., бел.). Д. живет в подвешенной во дворе сосновой или еловой ветке с разросшейся хвоей (рус. владимир.). У Д. есть своя дорожка, которую нельзя занимать (рус., в.-укр.). Если лечь в доме на место, любимое Д., можно заболеть (рус., в.-укр.)

Время появления. Как и вся нечистая сила, Д. проявляет себя по ночам, когда занимается хозяйством (в.-слав.). Днем он сидит на своем любимом месте — чердаке, за печью и пр. Особая активность Д. приурочена к определенным календарным датам: к Рождеству и ко дню Настасьи-полурепницы (30.III ст.ст.), когда Д. бесится, разбрасывает по двору телеги и не узнает домашних (рус.); на Ивана Купалу, когда он замучивает лошадей (бел.); в ночь на Егория (23.IV ст.ст.), когда он заплетает лошадям гривы (рус.); в поминальные дни, когда он вылезает из подполья (бел.). Изредка подчеркивается сезонность его обитания в доме — весной он уходит в поля, а осенью возвращается в дом, проводя зиму на печке (укр. харьков.); летом живет в хлеву под яслями, а зимой — в подполье (рус.).

Увидеть Д. можно в полночь, глядя в зеркало (укр. харьков.), в полнолуние, смотря через борону (в.-укр.) или через хомут (рус.); если на Рождество или в Страстной четверг подняться со свечой на чердак (укр. харьков.), если на Пасху из церкви прийти в хлев или на чердак со свечой, с которой отстояли все службы, начиная со Страстной пятницы (рус., укр.).

Статус и основные функции. Д. мыслится как хозяин и покровитель дома, семьи, скота и хозяйства в целом. Д. есть в каждом доме, его отсутствие считается аномалией и ведет к бедности и разрушению хозяйства, мору скота, смерти членов семьи. Считается, что без Д. «дом держаться не станет» (рус., СРНГ 3:87). Д. выполняет все хозяйственные работы: вздувает и поддерживает огонь в печи, убирает дом, сушит зерно, ездит за водой, ухаживает за скотом (рус., бел., в.-укр.). По ночам он осматривает все хозяйство (в.-укр.), охраняет дом от воров (рус.). Д., будучи мифологическим главой семьи, следит за отношениями между домочадцами, наказывая зачинщиков ссоры, лжецов, нерях (рус., бел.). Если его рассердить, он наносит вред хозяйству, пугает людей, шумит по ночам в подполе или на чердаке (в.-слав.), сбрасывает кошку с печи, бьет посуду, швыряет горшки (рус., в.-укр.), камни (в.-укр.), топчет ночующего на гумне (в.-укр.), сбрасывает с человека одеяло, съедает все, что не спрятали на ночь (с.-рус., в.-укр.), и под. Д. завивает человеку колтун (чернигов.), зализывает волосы спящему (рус.).

Д. считается хозяином-опекуном скота и птицы в доме, влияет на их здоровье и плодовитость. Если Д. любит скотину, она становится гладкой, сытой, здоровой, плодовитой. Д. кормит и поит скот, подгребает корм в ясли, чистит скотину, расчесывает гриву лошади, заплетает ее в косички, привязывает красные ленточки (рус., в.-укр., бел.). Отношение Д. к скоту зависит от того, нравится ли ему масть скотины. Если скотина чахнет, худеет, а утром оказывается мокрой, считается, что она пришлась Д. «не по двору», «не по масти», «не в руку». Нелюбимую скотину Д. мучит, гоняет по двору, загоняет под ясли, у лошади в гриве сбивает колтуны, отбирает у нее корм, а в кормушку кладет навоз (в.-слав.). Такую скотину продавали, поскольку считалось, что Д. все равно ее изведет.

Поскольку благополучие скота целиком зависело от отношения к нему Д., перед покупкой новой лошади или коровы узнавали, скотину какой масти предпочитает Д. Для этого в Страстной четверг поднимались на чердак и спрашивали о масти скота Д., сидящего около трубы (укр. харьков.); на ночь оставались в хлеву, прикрывшись бороной, и смотрели, какой у Д. цвет волос — такой масти и покупали скотину (рус.). Приведя во двор нового коня или корову, ее отдавали под покровительство Д., прося его беречь и любить скотину (рус.). К Д. обращались с такой же просьбой весной перед первым выгоном на пастбище и осенью, когда скот загоняли на зиму в хлев (рус.).

Иногда функции ухода за скотиной приписывались родственному персонажу — *дворовому* (рус.) или *хлевнику* (бел.), который обитал в хлеву вместе со скотиной и имел облик маленького человечка. С именем дворового связан тот же самый комплекс поверий и обрядов, относящихся к скоту, что и с домовым, а часто эти персонажи вообще не различаются.

Д. своим поведением или появлением предвещает будущее, предупреждает об опасности, отводит беду. Обычно не видимый для домочадцев, он появляется в образе хозяина дома перед несчастьем, чаще всего смертью члена семьи; перед смертью хозяина он появляется в его шапке (рус.). Если дела в семье идут хорошо, Д. пляшет в

клети или в сенях (бел.). Предвещая добро обитателям дома, Д. смеется, гладит мохнатой или теплой рукой (рус.); предвещая печальные события, особенно смерть кого-л. из домочадцев, Д. воет, стучит, хлопает дверями (бел., рус.), мяукает, как кошка (в.-укр.), оставляет на теле спящего человека синяки (рус.), гладит его холодной или голой рукой (рус.). Жена Д. кричит перед несчастьем (с.-рус.). Д. кричит под окном, храпит по ночам, топчется по дому — к смерти, стучит в окно — к пожару, прыгает днем с чердака — к беде, начинает усердно ухаживать за скотом — к падежу (укр. харьков.). Д. предотвращает пожар в доме, вовремя разбудив хозяина, спасает теленка, вызвав на двор хозяйку (рус.).

Подобно море (см. Змора), Д. давит спящего человека. Если в этот момент его спросить: «К добру или к худу?», и он ответит, то это к добру, а если к худу — промолчит (рус., в.-укр.). У Д. узнавали о своей судьбе или судьбе своих близких, вызывая его заговорами во дворе (с.-рус.).

В зап. областях России и в Белоруссии считалось, что колдуны могут наслать на семью чужого («набро́жего» или «лихого») Д., который будет приносить хозяйству вред и убытки, мучить и морить скотину. Считается, что «свой» и «чужой» Д. дерутся по ночам в хлеву.

Подобно кикиморе, Д. прядет пряжу на оставленной на ночь прялке (рус., в.-укр.). Д., подобно карликам, богинке, лешему и др. персонажам может похищать детей, особенно проклятых матерью (рус.).

Представления о семье Д. противоречивы. Иногда считается, что он одинок (тульск.), но часто, согласно поверьям, он имеет семью (рус., бел.), причем ее состав в точности повторяет состав человеческой семьи в этом доме (рус., в.-укр.), а жизнь семьи Д. повторяет жизнь семьи человека (з.-бел.). Сыновья Д. поступают на службу в новые дома (с.-рус., бел.). Дочь Д. — *домовинка* (рус.) прядет под полом (рус.). Д. вступает в половую связь с женщинами (ср. рус. название Д. *батюшко дворовы сноxач),* особенно с молодыми вдовами. Дети от этой связи исчезают прежде, чем их успеют окрестить и обитают в подполе и за печкой (рус.).

Отношения с человеком. Жизнь всей семьи зависит от расположения к ней Д. Если Д. любит семью и скотину, в доме царит благополучие, если он рассердится за что-л. на хозяев дома, то он приносит вред и убытки. Чтобы не рассердить Д., нужно соблюдать ряд запретов и предписаний: Д. любит мир и лад в семье, поэтому нельзя ругаться, особенно в хлеву и на дворе (рус.), стоять на мусорной куче (рус.), женщине нельзя выходить из дому с распущенными волосами и спать без белья (в.-укр.), ложиться на любимое место Д. или класть на него что-л. (в.-слав.), нельзя ночью работать (укр. Чернигов.) и кормить ребенка (ю.-рус.), ложиться спать без ужина (рус. вятск.). В доме, где есть некрещеный ребенок, нельзя ночью тушить огонь, чтобы Д. не украл дитя (в.-укр.).

Чтобы Д. хорошо относился к семье, в определенные дни ему совершают приношения, т. н. «относы»: хлеб, который кладут под печку (рус. сибир.), в углы хлева (с.-рус.), борщ, кашу, которые на Новый год относят на чердак (в.-укр.), на заговины относят туда же кусок мяса или чашку молока — «заговеться хозяину» (рус.) или перед ужином выходят во двор и на коленях просят Д. на заговины, а после ужина оставляют еду на столе (смолен.). Так же поступают на Пасху и Рождество (рус.). Чтобы задобрить рассерженного Д., краюшку хлеба кладут вместе с солью в чистую белую тряпку, во дворе становятся на колени и оставляют узелок около ворот со словами: «Хазяин батюшка частнай дамавой, хазяюшка дамавая, матушка частная, вот я вам хлеб-соль принес!» (рус., Добр.СЭС 1: 214). Угощение Д. оставляют на столбе, на котором держатся ворота (рус.).

Обычай звать Д. с собой при переезде в новый дом известен преимущественно в рус. традиции, а на Украине — у русских переселенцев. Согласно поверьям, Д., оставшийся в старом доме, плачет и воет по ночам, а семью, не позвавшую Д., в новом доме ждут несчастья. Д. переводили в новый дом с частью старого хозяйства: хлебом, лаптями, помелом, дежой с тестом, горшком углей из старой печи, веником, куском навоза из старого хлева и др. В старой усадьбе открывают ворота или лаз из подпола и с приговором типа: «Хозяин домовой, пойдем со мной в новый дом» (калуж., ПА) переносят эти вещи в новое жилище. Первый ломоть хлеба, отрезанный за

первым обедом в новом доме, закапывают в правом углу под избой, прося Д. прийти в новый дом (с.-рус.). Иногда считали, что переводить Д. в новый дом лучше в день Усекновения главы Иоанна Предтечи (29. VIII ст.ст.), когда хозяин вынимал кол из яслей в старом хлеву и переносил его в новый двор (рус.). Новый дом часто не белят целый год или оставляют одно место в углу небеленым — для Д. (укр.). Д. без приглашения не может покинуть старый дом и мстит новому хозяину, изводя у него скотину, причиняя убытки в хозяйстве (рус.).

Обереги от домового. Если Д. душит человека, отогнать его можно бранью (рус.) и крестным знамением, поскольку молитвы он не боится (в.-укр.). Если Д. давит человека, нужно читать молитву «Да воскреснет Бог» (в.-укр.). Если Д. мучит скотину, в хлев вводят медведя (рус. Владимир.) или козла (рус.), вешают убитую сороку (рус., полес.) или зеркало (рус., полес.). Если Д. выщипывает курам перья на голове, в курятнике вешают старый лапоть, горшок с отбитым днищем, камень с дыркой, т. н. «куриный бог» (рус. владимир.). В качестве оберега от «чужого» Д. в хлеву вешают троицкие венки (ю.-рус., см. Венок). Чтобы выгнать со двора «чужого» Д., 1 ноября (ст.ст.) хозяин обмакивает помело в деготь, ездит на лошади, не любимой Д., по двору, размахивая помелом (рус.), тычет вилами в нижние бревна хлева (рус.). Чтобы помочь «своему» Д. одолеть «чужого», в хлев кладут пест от ступы (ю.-рус.), а если слышат драку между Д., бьют метлой по стене дома со словами: «Бей наш чужого» (рус., ЭО 1899/3–4:19). «Чужого» Д. выгоняли с помощью заговоров (з.-рус.). Чтобы усмирить «своего» рассерженного Д., хозяин махал во дворе липовой палкой (ю.-рус.), втыкал нож над дверью (ю.-рус.).

Лит.: Афанасьев А. Н. Дедушка-домовой // АИЮС 1850/1; Виноградова Л. Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // СБФ-95:142–152; Померанцева Э. В. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972:242–256; Авд. ЗРБ:144; Добр.СЭС 1:90–93,213–214; Ефим. МЭА:163–166; ЖС 1898/3-4; 1901/3-4; Зел. ВЭ;412; Зел.ОРАГО 1:140,163.178,203,219; ИОЛЕАЭ 1889/9:123-138; КСб 3:104-107; ОЗ 1848/57:132-146; СРНГ 2:141,228; 3:87; 8:80,119,270; 14:336; Череп.МАРС:23,56,60–61,76,81,134; ЭО 1889/2:76–77; 1890/4:31-33; 1896/2-3:146-157; 1899/3-4:19-34; 1900/4: 70-94; 1901/3,4; 1914/3-4; Богд.ПДМ:66–68; Никиф.Н:48-52; ПА; Кравч.ЭМВ 5:20; КС 1906/2-3:293; СХИФО 1893/5:29-40; Ястр. МЭН:60.

Е. Е. Левкиевская

ДОРОГА — ритуально и сакрально значимый локус, имеющий многозначную семантику и функции. Д. соотносится с жизненным путем, путем души в загробный мир и семантически выделяется в переходных ритуалах (см. Путь обрядовый, Семенные обряды). Д. — место, где проявляется судьба, доля, удача человека при его встречах с людьми, животными и демонами. Д. — разновидность границы между «своим» и «чужим» пространством (см. Свой — чужой); мифологически «нечистое» место, служащее для удаления вредных и опасных объектов (насекомых, сорняков, болезней и пр.), для совершения лечебных, продуцирующих н вредоносных магических действий. Мифологическая семантика и ритуальные функции Д. в наибольшей степени проявляются в местах скрещения двух или нескольких дорог (см. Перекресток), на развилках, в местах пересечения дорогой ворот, границ села, мостов и других рубежей.

Согласно пол. легенде, появление дорог относится ко времени после сотворения мира, когда по велению Бога в прокладке Д. участвовали все звери, за исключением крота, который ослушался Бога. Белорусы считают, что крот не может переползти проезжую Д., т. к. в противном случае он околеет.

На обочинах Д., особенно на перекрестках, у вост. славян было принято хоронить самоубийц, некрещеных детей и других заложных покойников. В Древней Руси был обычай кости покойников оставлять «на столпе, на путехъ» (ПВЛ:8).

Д., наряду с межой и другими разновидностями рубежей — «нечистый» локус, место появления мифологических персонажей.

Представления об особых демонах, связанных с дорогами, у славян редки. Это *встречник* (рус.) и *путник* (з.-укр.), а в рус. заговорах фиксируются *царь дорожный*

и *царица дорожная*. На Д. обитает нечистая сила, пугающая путников по ночам, останавливающая лошадей и снимающая с телег колеса (полес.). В колеях Д. пребывают грешные людские души (пол.). Особенно часто на Д. появляются демоны, сбивающие человека с пути (см. Блуждать): рус. леший, з.-укр. *блуд, дика баба,* серб. невидимые демоны *олалије*, з.-слав. *блуждающие огоньки,* происходящие из душ заложных покойников, кашуб. *błotnik*, который, освещая Д. фонарем, зовет: «Здесь дорога домой, здесь дорога домой...» (Sychta SGK 1:44) и др. Преимущественно на Д. подстерегает людей *страх в* виде человека или животного (з.-укр.). Проклятые люди по ночам выезжают на Д. и предлагают путнику подвезти его. Кто к ним сядет, останется у них навсегда (рус.). Черти являются на Д. человеку в виде попутчика, солдата, егеря, они ездят на самоубийцах или в облике барина на тройке (в.-слав.). Черт может подстерегать человека на Д. в виде заблудившегося барашка, поросенка, петуха. Попытки положить такое «животное» на телегу оканчиваются неудачей, лошадь не может тронуться с места, а обернувшийся животным черт смеется и исчезает при упоминании имени Божьего (в.-слав., з.-слав.). Там же заманивает женщин и девушек змей (см. Змей огненный), прикинувшись красивым перстнем или бусами (укр.). По Д. бродят и ездят персонажи, появляющиеся на святки: **каракондулы** (ю.-слав.), **шуликуны** (с.-рус.), духи, олицетворяющие святочный период. — *святки*, которых девушки выходили встречать на Д. в надежде получить шелковые ленты (с.-рус.). На Д. человек находит «инклюз» (см. Деньги) (з.-укр.), духа-обогатителя в виде мокрого цыпленка, красивой бабочки или жука (з.-слав.), встречает русалок (полес.), волколака (полес.), вампиров (о.-слав.), умерших колдунов и других ходячих покойников (в.-слав.), ведьму, обернувшуюся колесом, клубком, копной сена (полес.), а также демонов болезней (в.-слав., серб.), особенно чумы, холеры, Коровьей Смерти, которые просят проезжающих подвезти их в село. Духи болезней и смерти могут пересекать Д. человеку перед заболеванием или кончиной его самого или его родных. Встреча человека на Д. с вилами и алами (см. Хала) — постоянный мотив серб. заговоров. У русских известны представления об особых Д. и тропах домового и лешего, ступив на которые человек заболевает, сбивается с пути. На лесной Д. колдун вызывает лешего (с.-рус.) и вступает с ним в переговоры.

Выбрасывание на Д. различных предметов является способом ритуального удаления опасной и вредоносной субстанции за пределы «своего» пространства и ее уничтожения (см. Изгнание ритуальное). Ритуальное уничтожение на Д. обусловлено и ее семантикой как места, где «нечистые» предметы затаптывают, а также разносят, растаскивают ногами, расчленяя вред и опасность на множество частей.

При лечении болезней на Д. выбрасывали ногти и волосы больного, предметы, бывшие с ним в соприкосновении: его полотенце, рубашку, а также предметы, на которые с помощью заговора «переводилась» болезнь: яйцо, монету, полено, камешки от печки (рус.). На Д. обмывали больных (з.-укр., серб.), туда выливали воду, которой мыли больного или мылись сами в Чистый четверг, чтобы быть здоровыми (в.-слав.). Чтобы избавиться от бородавок, их обмывали водой, стекающей с морды коня во время водопоя, а воду выливали на Д.; кровью от бородавок намазывали палку и оставляли ее на Д. (полес.); завязывали на нитке узлы по числу бородавок и бросали на Д. (в.-слав.). Чтобы избавить человека от болей в спине, у него на пояснице рубили старый лапоть и выбрасывали его на Д., чтобы проезжающие «развозили и разносили» болезнь (полес.). Чтобы избавить корову от «жабины» — болезни, при которой животное распухает, убивали жабу и бросали в ежевику у дороги (герцеговин., СБФ-84:46).

Согласно этимологической магии, болезни «проходят» так же, как по Д. проходят люди. У сербов на Пасху во время крестного хода женщины, имеющие больных детей, заворачивали их в рядно, которое бросали на Д., чтобы участники крестного хода прошли по нему. С этой же целью на Д. под ноги участникам крестного хода бросали пояса тяжело больных людей; хозяйки бросали на Д. платки, а лоскутки от них скармливали плохо доящимся коровам и больной скотине, чтобы болезнь прошла, как проходит по дороге крестный ход. Ср. полес. обычай, когда беременная женщина должна трижды

перебегать через Д., чтобы обеспечить себе легкие роды.

Для избавления от сорняков выдернутые растения бросали на Д. в колею, чтобы их топтали люди и скотина (рус., полес., пол.); чтобы на льняном поле не было сорняков, на Рождество и Новый год на Д. выбрасывали мусор (полес.). Схожим образом избавлялись от клопов и тараканов — их выбрасывали на Д. завернутыми в тряпку (полес.); таракана, привязанного ниткой, выволакивали из дома на Д. (рус., полес.). Для этой же цели в Чистый четверг до восхода солнца сжигали выметенный из дома мусор, а пепел выбрасывали на Д. (рус.). В других случаях на Д. выбрасывали выметенный в этот день мусор, чтобы в доме было весь год чисто (полес.). В брестском Полесье принято было выбрасывать на Д. мусор после выноса покойника из дома, чтобы таким образом изгнать смерть. В дорожную колею выбрасывали залом, чтобы обезвредить его (полес.).

Выбрасывание предметов на Д. могло быть и актом вредоносной магии, призванной передать другому лицу порчу или болезнь. Оставляя на Д. вещи больного, считали, что болезнь тогда покинет его, когда их поднимет другой человек, на которого и перейдет болезнь. Чтобы испортить свадьбу, подкладывали или закапывали на Д. яйцо, старый веник, стручок с девятью горошинами (в.-слав.), а чтобы обратить новобрачных в волков, колдун втыкал в Д. нож острием вверх (рус.). Чтобы наслать на кого-л. чирьи, тряпками обтирали чирьи у больного, обмывали тряпки в воде, а воду выливали на Д., по которой должен пройти тот, кому предназначалась порча (гуцул.). Колдуны оставляли на Д. палку или посох, на которые предварительно «переводили» нечистую силу, находящуюся у них в услужении. Считалось, что черти перейдут к тому человеку, который поднимет этот посох (с.-рус.). В связи с этим существовал запрет поднимать на Д., особенно на перекрестке, найденные вещи и даже прикасаться к ним. В частности, строго запрещалось поднимать валяющийся на Д. веник, чтобы в семье не было раздоров.

Поэтому в ряде случаев в Полесье на Д. запрещалось выливать воду после мытья в Чистый четверг, чтобы болезни не перешли на других людей; выбрасывать кострy, чтобы не было пожара в селе; выбрасывать сажу, иначе наступившие на нее будут страдать падучей; оставлять там мусор, т. к. у тех, кто на него наступит, будут на ногах чирьи. На Рус. Севере запрещалось выливать на Д. воду после обмывания больного эпилепсией, чтобы не «затоптать», не загнать болезнь глубже.

Одновременно считалось, что предметы, случайно найденные на Д., т. е. имевшие контакт со сферой «чужого», обладают лечебной силой и приносят счастье нашедшему их. В Поморавле для излечения от чирьев больной собирал мелкие камешки, идя по Д., а на перекрестке останавливался, обкладывал ими круг около себя, затем выходил из круга, оставляя камешки, символизирующие чирьи, на перекрестке. Для избавления от бородавок старались найти старый башмак и, не сходя с места, перекинуть его себе через голову (Черниговщина). Чтобы избавить ребенка от порчи, следовало в полдень в пятницу найти на Д. сорок одну щепку, развести огонь для подогревания воды и искупать больного (хорв.). На Рус. Севере для выведения из дома клопов следовало найти на Д. тележную ось и кол и положить под печь. Если путник будет держать в кармане переднюю лапу найденного на Д. крота, его путь будет благополучным. Удачу сулит найденная на Д. подкова или кусок железа.

Предметы оставляли на Д. или развешивали вблизи нее с продуцирующими и защитными целями — чтобы передать их положительные свойства охраняемому объекту или от одного объекта другому, Воду, настоянную на листьях дерева, на которое сел первый пчелиный рой, выливали на Д., чтобы по ней прошел скот, для усиления его молочности и плодовитости (укр. киев.). Перед молодыми, возвращающимися из-под венца, сыпали на Д. жито, чтобы они жили богато (с.-рус.). В некоторых районах Полесья на Д., где ходит скот, сыпали костру, чтобы коровы не болели, и освященный мак, чтобы в молоке не заводились черви. Если у коров убывало молоко, их прогоняли через положенное на Д. обыденное полотенце, а при опасности эпидемии — через смоченные святой водой опилки, насыпанные на Д. Для отвращения эпидемий и эпизоотии на придорожных крестах вывешивались обыденные полотенца.

В свадебном и крестильном обрядах по пути от дома в церковь на Д. бросали хлеб с солью в качестве оберега (полес.). Во время похорон по пути к кладбищу на Д. лили воду (с.-рус.), сыпали мак, зерно или сено, чтобы предотвратить возвращение покойника домой (в.-слав.). При похоронах утопленника Д. окропляли святой водой (Покутье).

Одним из вариантов ритуального уничтожения является **перебрасывание** через Д. предметов, от которых необходимо избавиться. В частности, для избавления от клопов и тараканов их перебрасывали через Д. в коробочке или перевозили в старом лапте (рус., полес.). По этой причине иногда существовал запрет давать взаймы вещи соседям, живущим через Д. (в.-слав.), тогда как для соседей из домов со своей стороны Д. таких запретов не было.

В продуцирующей и охранительной магии, в свадебном ритуале и др. практиковалось символическое **перегораживание** Д., построение препятствия. В Полесье, чтобы узнать и обезвредить ведьму, в купальскую ночь и на Юрьев день Д., по которой гоняют скот, перегораживали ниткой, перепахивали плугом или боронили, пересыпали семенами, муравьями, выливали на нее отвар из муравьев, считая, что корова ведьмы не сможет перейти через это препятствие. Лужичане для этой же цели клали на Д. метлу или старый башмак. При опасности эпидемии русские загораживали Д. в село, чтобы преградить путь болезни; белорусы для этой же цели ткали обыденный холст и расстилали поперек Д., прибивая его к земле дубовыми колышками. В пол. Татрах главный пастух при выгоне стада из села на пастбище чертил поперек Д. границу, чтобы преградить путь злым духам. У словаков в этой же ситуации пастух осенял Д. крестом, чтобы *босорки* не проникли из села на пастбище.

В свадебном обряде при возвращении молодых от венца Д. перегораживали бревнами, камнями, веревкой, лентами и пр., требуя от жениха выкупа за право проезда свадебного поезда. У вост. и зап. славян перегораживание Д. краденными вещами, бревнами, дровами, рухлядью было одним из видов ритуальных бесчинств.

Переход дороги человеку или скоту практиковался для отнимания здоровья, счастья, плодовитости. Ведьму, в частности, можно было узнать по тому, что она по ночам перебегает Д. с распущенными волосами (полес.). У коров отнимали молоко, переходя им Д. (в.-слав., болг.) с пустым ведром, когда стадо первый раз выгоняют на пастбище (полес.). Чтобы испортить молодых, колдуны переходили Д. свадебному поезду. Поэтому тщательно следили, чтобы никто не перешел Д. отправляющимся в путь во всех этих и других важных случаях, например отправлявшемуся сеять, иначе семена не взойдут (рус.). Переходить Д. похоронной процессии и обгонять ее нельзя было потому, что перешедший мог умереть или заболеть. Нельзя было переходить Д. человеку, укушенному гадюкой, или обгонять его.

Распахивание и боронование Д. в обрядовых целях служило для активизации плодородных сил (см. Борона). В юж. Чехии, у хорватов и словенцев на масленицу ряженые имитировали пахоту и сев, таща по улицам плуг и борону. На Русском Севере девушки, чтобы обеспечить приезд сватов, сообща таскали по улицам старую борону, ломали ее, а обломки выбрасывали на все Д., ведущие в село. В Полесье пахание и боронование Д. наряду с боронованием русла реки, раскапыванием высохших источников, расчисткой колодцев и пр. служило способом вызывания дождя. В остальное время запрещалось везти по Д. борону зубьями вниз во избежание несчастий для людей и скота. Если такое произошло, на Д. не выходили, пока через нее не пролетит птица (полес.). Считали, что в деревне, где проволокли по Д. борону зубьями вниз, девушки не будут выходить замуж (полес.).

Подметание Д. использовалось в охранительных и очистительных целях. В ритуале опахивания, совершаемом для остановки мора скота, одна из женщин шла впереди остальных участниц и мела Д. метлой (рус.). На Рус. Севере было принято мести Д. перед процессией, носившей икону Казанской Божьей Матери. Д. подметали перед молодыми на разных этапах свадьбы, чтобы их не коснулась порча (в.-слав.).

Связь Д. с потусторонним миром и семантикой пути делают ее местом, где узнается **судьба**, проявляется **удача** или **неудача**, которые реализуются во время **случайных встреч** с людьми и животными. На Д. зовут и встречают свою

Долю (укр.), гадают о судьбе и браке. В день св. Андрея и на святки девушка с первым испеченным блином выходила на Д. и узнавала имя у первого встречного; выбрасывала со двора на Д. башмак, наблюдая, в какую сторону носком он упадет; выносила из избы на Д. мусор, вставала на него и по доносящимся звукам определяла свою судьбу (в.-слав.). Накануне Ивана Купалы девушки находили на Д. подорожник и обращались к нему со словами: «Подорожник, подорожник, ты сидишь на дороге, видишь старого и малого, скажи милого моего». После этого растение срывали ртом и на ночь клали под подушку (полес., ПА). У юж. славян женщина, у которой не «держались» дети, выносила на Д. новорожденного ребенка. Первый, кто находил ребенка, становился его крестным, что, как полагали, должно обеспечить ребенку долголетие. Чтобы окрестить умершего некрещеным ребенка, надевали кресты на трех первых встретившихся на Д. детей (полес.).

Встреча на Д. с различными людьми и животными служила добрым или злым предзнаменованием: удачу сулила встреча с коровой, волком, с человеком, несущим полные ведра; неудачу — встреча со священником, беременной и недавно родившей женщиной, похоронной процессией, человеком с пустыми ведрами, зайцем, змеей, сорокой, вороной и пр.

В свадебном, крестильном и похоронном обрядах имел значение выбор Д., по которой следовало ехать в церковь или на кладбище и обратно, т. к. локус, по которому происходило движение, соотносился с жизненным путем молодых или ребенка в одном случае и путем покойника в загробный мир в другом. Свадебный поезд едет после венчания другой или кружной Д., чтобы сбить с пути смерть, болезни и несчастья, подстерегающие молодых (в.-слав., ю.-слав., пол., луж.); по этой же причине другой Д. крестные должны возвращаться с ребенком после крещения (в.-слав., ю.-слав.). Похоронная процессия должна двигаться на кладбище кружной Д. и без остановок, чтобы покойник не возвращался домой (бел. брест.). Утопленника запрещалось нести домой по Д., а можно было только окраиной села, глухими улочками, иначе будет засуха (з.-укр., Покутье). По Д. запрещалось везти ведьму на кладбище, а предписывалось двигаться в обход, задворками (полес.). После похорон возвращались *в* село другой Д., чтобы покойник не пришел назад (в.-слав., ю.-слав.). Другой Д. возвращался домой больной, ходивший лечить чирьи на перекресток (Поморавле).

Гораздо реже Д. выступала как маркированный локус в календарных обрядах. В частности, на Д. весной встречали аистов, вынося печенье «бусловы лапы». При проводах зимы на Фоминой неделе по Д. катали яйца и просили зиму удалиться (з.-полес.).

В магических действиях, направленных на увеличение урожая льна, имел значение такой признак Д., как длина: чтобы лен был «долгим», ехали его сеять дальней, кружной Д., для этой же цели в Полесье на масленицу водили по улице как можно более длинные хороводы, а в зап. областях России на Пасху бегали по улице из конца в конец села.

Существовали определенные запреты и обереги на Д. Запрещалось строить дом на том месте, где была Д., т. к. в таком доме будет неспокойно жить (в.-слав.). На Д., как И на меже, нельзя спать (в.-слав.), чтобы не быть задавленным проезжающей свадьбой лешего или др. нечистой силой (в.-слав.), сидеть (з.-укр.), громко петь или кричать, справлять естественные надобности, т. к. считалось, что это делают «лешему на стол». Видя человека, справляющего нужду на Д., следовало сказать: «Чирий тебе в ...» (с.-рус.). Нельзя спать и на месте, где раньше была Д., иначе человека Может «подвеять» (з.-укр.). На Д. нельзя разводить костер (с.-рус.), хотя иногда практиковалось разведение на Д. ритуальных костров: в праздник Ивана Купалы, а также для обезвреживания колдуна. В последнем случае костер разводили в колее, а над ним вертели снятое с телеги колесо, считая, что колдун при этом будет испытывать мучения (полес.). Беременная женщина не должна есть, идя по Д., чтобы ее ребенок не был слюнявым, она не должна ходить по той Д., где ездят на лошадях (полес.).

Будучи общим местом для людей и нечистой силы, Д. символически разделялась на две половины: правую — для людей и левую — для потусторонних существ и зверей. Поэтому при встрече с волком переходили на правую сторону Д., считая, что волк

перейдет на левую (з.-рус.); при встрече на Д. *с* вампиром следует сказать: «Na pół droga» [На половину дороги] (зап. Галиция), а при встрече с ведьмой произносят: «Я иду своей дорогой, а ты ступай своей» (Левк. КД:72). Если человек, дойдя до развилки, не знает, по какой Д. ему дальше идти, то должен выбрать правую Д. (серб. Сврлиг).

Представления о Д. на «тот свет» отражены в в.-слав. терминах, обозначающих агонию. Об умирающем говорят, что он *стоит на смертной* (или *Божьей) дороге, в дорогу собирается, себе дорогу выбирает,* что ему *дорога открыта, Господь открыл дорогу.* Умирающего нельзя тревожить слезами, чтобы *не сбить с дороги.* Мотив Д. присутствует и в причитаниях по умершему: «Ох куда же ты собираешься, в такую дороженьку смутну-невеселу». Владимир Мономах в «Поучении» (1096 г.) говорит о близящейся смерти, что он стоит «на далеком пути». Мотив Д. отражен в названиях Млечного пути: *Droga do nieba, Droga do raju, Droga umarłych* (пол.), *Дорога святых* (с.-рус.), *Дорога* (полес.) и др. В Полесье весной пекли хлебцы, называемые *Богу на дорогу.*

В загадках Д. обозначается как дерево, скатерть, полотенце, полотно. Видеть во сне Д. — к предстоящему пути, путешествию; ровную Д. — к добру; ухабистую — к страданиям (пол.).

С дорогой связаны приметы: если у вышедшего на Д. сначала увязнет правая нога — к добру (з.-рус.); если крот роет на Д., то по ней скоро повезут покойника (чеш.); если зимой через Д. большие заносы — будет хороший урожай ячменя (бел.).

Лит.: Невская Л. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // СТ:228–230; Потушняк Ф. Межа и дорога в народном верованю // Литературна неделя 1942/1:172-175; Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // РСев-92:102~126; Adamowski J. Gościniec (droga) w wierszowanym folklorze polskim // Etnoling.2:73–81; ДКСБ:346; Гура СЖ: 97,191,192,270,272.389.426,428,461,513,538, 561; Журав.ДС:165; Зел.ИТ:195; Зел.ОРМ²: 53,63,64,70-72; Левк.КД:58,72; Макар.СНК: 58; Масл.НОВО:188; Попов // Тор.РНМ: 386; СБФ-81:16,151; СБФ-84:46; СБФ-86:13, 23-24,68,214; СБФ-92;26,108-109; СД 1:171–173,234-235,238,239,299,308,329,539; Тез. МУ:177; Череп.МАРС:32; ЭО 1890/3:33; 1899/3:20,209; 1900/3:136; 1901/1:85,96; КА; ПА; Крач.БЗРС:203; Никиф. ПГП:187; ППГ: 294,276-279; Ром.БС 8:287,297,299; Бессар. МЭХ:528; Терещ.БРН 6:42; ХСб 1889/3:37–38; Шух.Г 5:227; Том.ЖБНТ:24–25; Раден. НББ:97–98,118,197; СЕЗб 1927/16:63; 1948: 326; СМР:249; Чајк.СД 5:113; Bystr.DO 1: 263; Dwor.KSL:132; Kolb.DW 10:134; Nieb. PSL:159; SSSL 1/1:252-257; ZWAK 1885/9: 34.

Е. Е. Левкиевская

ДРАЗНИТЬ — давать обидные прозвища; в традиционной культуре форма словесного порицания, насмешки и издевки, практикуемая в некоторых ритуализованных ситуациях и адресуемая людям, тем или иным образом отличающимся от других, нарушающим нормы и установления, принятые в данном сообществе.

Обидные прозвища могли адресоваться людям, последними завершившим тот или иной вид хозяйственных работ. Большинство таких прозвищ связано со значениями 'последний', 'запоздавший', 'несвоевременный', 'медлительный'; в них также используется пейоративная и мифологическая лексика (см. Брань). У русских последний воз при вывозе навоза называли *поскребышем,* а его хозяина дразнили *телепою* (от *телепаться* 'болтаться'), *поскребней, бабушкой-роженицей, помелом* (Гром.МРД: 79). Широко известен обычай дразнить последнего жнеца (жницу), ср. полес. коза, козел; а также хозяина соседнего поля: ему адресовали насмешливую песенку типа «Сядзіць казел на капе, / Да дзівіцца барадзе, / Чыя ж та барада / Смалой-дзёгцем улітa, / Дратвою ушыта...» (см. «Борода»). Однако если с опытными жнеями жнут молодые, то их нельзя дразнить за неумение, иначе хлеб не будет Удаваться при печении (витеб.). У словенцев в Духов день устраивали процессии с крестным ходом в поля, куда собирались все жители села. Каждый старался прийти пораньше, т. к. опоздавшего дразнили, называя его *binkoštni osel* (досл. «духовский осел») (Kur.PLS 2: 28). У чехов, живущих в Славонии, в окрестностях Дарувара, пастуха, последним вы-

гнавшего скот на поле в Духов день, называли *hovnivar* (NU 1971/8:230). Хорваты окр. Доня Стубица дразнили такого пастуха *pezdec* (NU 1973/10:204), а поляки Верхней Силезии говорили ему: «*zopartek, ри-ри-ри!*», что означало яйцо, откуда не вылупился птенец (Poś.ZO:231), ср. также пол. *rochwist* [оставшийся в хвосте], чеш. *lenoch* 'лентяй', используемые в аналогичных ситуациях.

Объектами порицания оказывались также люди, отставшие от остальных в своем социально-возрастном, профессиональном развитии и хозяйственной деятельности и вообще отличающиеся от большинства других. Их дразнили, обозначая место на периферии общества, вынося им своеобразный приговор н тем самым поощряя к изменению ситуации, ее разрешению. Публичному осуждению и осмеянию подвергались девушки и молодые люди, вовремя не вступившие в брак. Их наказывали (см. Колодка) или дразнили. В Польше, например, таких девушек называли *ciotami* (ср. *ciota* 'тетка' и 'ведьма'); в с.-зап. Болгарии неженатого вовремя парня звали *запорнак* 'запертый', *засталчина* 'застарелый' и под. (ЕКЗ 1:128). Девушки, которых не приглашали танцевать на вечеринках молодежи, получали прозвища *соломенная обдериха, кукомоя* (Мор.Слеп.ПК:7,31). Прозвища получали подростки, которые к определенному возрасту не сумели освоить те или иные хозяйственные операции, не приобрели необходимых навыков. Так, в России девочек, не научившихся прясть и ткать, дразнили *непряхой* и *неткахой*; ту, которая не умела самостоятельно установить ткацкий стан, — *бесподставочной*, а паренька, не освоившего плетения лаптей, — *безлапотником*. Дразнили обычно и тех, кто оказывался в проигрыше в одной из обрядовых игр соревновательного характера. Например, на Рус. Севере парней или зятьев, потерпевших поражение в масленичной игре в мяч, дразнили *киловниками* (от рус. *кила* 'грыжа' и под.). «Килой» могли дразнить и того, кто последним вывез с поля навоз, последним дожал свою полосу и т. п.

Прозвища давали и тем людям, которые уклонялись от участия в *общественных мероприятиях*. В частности, в Полесье женщине, не пришедшей к купальскому костру, молодые люди адресовали проклятья, а также дразнили ее *ведьмой*. Нелюдимость и необщительность всегда оценивались негативно; в пол. Подлясье такого человека дразнили, в частности, *воекулакой* (см. **Волколак**). С другой стороны, склонность дразнить приписывалась и самим демоническим персонажам (например, с.-рус. **шуликуны** любили дразнить пьяных).

Могли подвергаться поношению и календарные персонажи, изгоняемые по истечении определенного календарного периода; в частности, у русских Масленицу во время ее «проводов» дразнили «кургузкой», «кривошейкой».

В восточнославянском фольклоре весьма популярен жанр так наз. *присловий* - прозвищ, даваемых жителям соседней местности, в которых высмеиваются отдельные черты их внешности, характера, манеры говорить, особенности хозяйственной деятельности и др., ср. *гнусари, брюхболены, частобаи, большеголовые* и под. (см. Зел.ИТ:38–105). Традиционно неадекватное восприятие чужого (чужой внешности, манеры одеваться или говорить) является источником устойчивых прозвищ-этнонимов, адресуемых инородцам (ср. *хохлы*).

В детском фольклоре известен жанр дразнилок — коротких приговорок, комически обыгрывающих какую-либо одну черту характера или внешности другого человека (ср. о рыжем; «Рыжий, рыжий, конопатый, побил дедушку лопатой») и провоцирующих последнего на ответ-реакцию.

Запрет дразнить относится в традиционной культуре прежде всего к беременной женщине. Считается, что она не должна дразнить другого человека, высмеивая какие-либо черты его внешности или речевого поведения (например, заикание или картавость); в противном случае те же недостатки будут у ее ребенка.

См. также Корить.

Т. А. Агапкина

ДРАКА, борьба — форма ритуального противоборства; вид спортивной игры; характерная особенность поведения некоторых мифологических персонажей; фольклорный мотив. Ритуальные поединки между двумя партиями (сторонами), представляющими родовые, территориальные или социально-воз-

растные объединения, или группами обрядовых лиц, символизируют борьбу двух начал (добра и зла, зимы и лета) и совершаются, как правило, на переломе старого и нового года, на рубеже календарных сезонов (см. Изгнание ритуальное).

Наиболее известен в разных областях славянского мира поединок между процессиями или дружинами участников календарных обходов. Борьба между двумя процессиями происходила при встрече двух дружин, представляющих два соседних села, два квартала или конца села, чаще всего — не в самом селе, а на дороге, на границе сел или земельных владений, на мосту, разделявшем части села, и т. д. Это могли быть дружины русалиев (болг., макед., серб.), ряженых на масленицу (болг., макед., серб.), колядников (серб., болг., зап.-укр.), новогодние дружины «сурвакарей» (болг.), «маланки» (укр.), рождественские процессии с вертепом (закарпат.), «юраши» (хорв. процессии, обходящие дома в Юрьев день), «гвяздки» (святочные процессии со «звездой» в пол. Поморье) и др. Участники поединков старались отобрать у соперников собранные деньги и продукты, оскорбляли друг друга, похищали предводителя (или «женский» персонаж из числа ряженых, якобы приносящий в село урожай), какой-либо предмет реквизита, избивали друг друга до увечий, а иногда до смерти. У балкан. славян известны топонимы *коледарско, джамаларско, русалијско гробље, гробище* («кладбище колядников, джамаларей, русалий»), связанные с легендами и реальными рассказами о битвах и захоронениях на этих местах участников ритуальных обходов. Поединок обычно носил обязательный характер: в Кюстендилском кр. дружины старались не встречаться, чтобы не навлечь летом на село град (ср. з.-болг. примету: если двое подерутся, то испортится погода); но если такая встреча происходила, то битва была неизбежна, в противном случае, как считалось, из села уйдет удача или случится что-либо плохое. Несмотря на трагические последствия столкновений, родственники погибших и изувеченных не обращались к властям с просьбами о судебном разбирательстве и наказании виновных. При встречах женских дружин (ю.-слав. «кралиц», «лазарок», «ладариц») также случались кровавые поединки; но нередко участницы старались навредить соперницам иным способом (например, наводили порчу на их голоса). См. Встреча, Лазарки.

Д. могла носить символический характер: колядующие имитировали борьбу с невидимыми злыми силами, яростно размахивая вокруг себя дубинками и падая на землю от воображаемых ран (ю.-серб. Косово, ю.-в.-серб. Лесковац), участницы весенне-летних процессий *краљице* (серб.), *буенец* (с.-в.-болг.) были вооружены деревянными мечами и палками, которыми они символически отгоняли градоносные тучи (Банат) или вертели над головами во время танца (болг.), причем считалось, что девушка, участвующая в обряде *буенец*, будет защищена от посягательств змея-любовника. В босн. селах во время обходов с зажженными факелами (*машале, лиле*) на Петров день участники изо всех сил ударяли факелом о факел так, чтобы слышался сильный треск и летели искры (*mašalaju* se), обходя три раза загон и устраивая «битву» на каждом углу (Баня Лука, Яйце) или же просто соревнуясь друг с другом (Лил.ВСБХ:386). У словенцев во время исполнения обряда «Зеленый Юрий» Д. имитировали два специально выбранных для этого персонажа, главный из которых — *vesnik* (или «Зеленый Юрий») — всегда побеждал противника. Символом Д. могли служить скрещивание сабель, дубинок (серб.) или зажженных факелов (босн.) в знак противостояния враждебно настроенных сторон.

У юж. (в единичных случаях — у восточных) славян кровавые столкновения происходили также при встрече двух свадебных процессий. Их участники бились друг с другом (иногда до смерти, ср. серб. *сватовско гробље*), старались защитить невест от возможных негативных последствий такой встречи (считалось, например, что, если участники чужой процессии увидят невесту, она умрет прежде другой, у нее не будет детей); чтобы избежать этого, невест прятали, закрывали с головой пологом и т. д. Ср. аналогичные обычаи, запреты и магические практики, принятые при встрече двух рожениц, новорожденных детей (см. Два).

Особая форма ритуальной борьбы между девушками и парнями за обладание купальским чучелом или деревцем широко известна на территории Левобережной Украины. На Купалу девушки рядили

деревце-чучело (см. Иван Купала, Деревце купальское), водили вокруг него хороводы, носили его, пели песни, в которых, в том числе, насмехались над парнями (см. Корить). Парни подкрадывались к играющим с чучелом девушкам, отнимали чучело или деревце, ломали и разрывали его на части, либо забирали себе и гуляли с чучелом сами. Подобные формы противостояния девушек и молодых людей актуальны для всей обстановки весенне-летних молодежных гуляний.

К игровым видам борьбы относятся прежде всего поединки ряженых масок, выставляемых каждой из противоборствующих сторон. На Украине, например, колядные дружины выставляли «деда», «бабу» и «старшего сынка», там же могли соревноваться «медведи» со своими «вожаками»; на Рязанщине в Егорьев день съезжались два ряженых «коня»; на Харьковщине на масленицу сходились в поединке ряженые «козлы», принадлежащие двум территориальным партиям, ср. то же в русских играх типа «взятия снежного городка» и других разновидностях игр «в войну». Прообразом этих игровых форм называют, в частности, легендарные поединки на мосту через Волхов, проводимые якобы с 990 г. со времени низвержения Перуна, ср.: «оттолѣ въ сіе время, даже донынѣ, въ коеждо лѣто на томъ мосту люди собираются, и раздѣлшеся надвое играюще убиваются» (ПСРЛ 1843/2: 258–259).

В обрядах и фольклоре восточных славян проявился и так называемый бытовой антагонизм — взаимная враждебность между группами молодежи, живущими поблизости друг от друга. Между ними происходили постоянные драки и потасовки, в том числе и на собраниях деревенской молодежи. Эта вражда находила выражение в ритуальных, игровых и фольклорных формах, прежде всего в играх соревновательного типа, где участники игры делились на команды «по месту жительства». К таковым принадлежит прежде всего популярный у русских кулачный бой, наиболее массовым видом которого был «межобщинный» кулачный бой, когда «свои» дрались с «чужими» (причем «чужими» были и жители противоположного конца села, и соседи — жители соседних деревень). Такого рода драки, бои и поединки имели иногда магическое значение. В Поволжье считалось, что масленичные драки женщин способствуют хорошему урожаю льна. На западе Полесья драки детей и игра-борьба «в снежки» в Фомино воскресенье составляли ритуальную сторону обряда «проводов зимы».

В слав. быличках и верованиях поединок, драка — характерная черта поведения мифологических персонажей. В их числе наиболее известны поединки между мифологическими персонажами, ведающими атмосферными явлениями (тучами, градом, ветрами), например, между планетниками, наводящими градовые тучи на посевы, и колдунами типа облакопрогонников, которые борются с ними, «смоками», «шаркаиями» (карпат.), здухачами (ю.-слав.) и др. (см. Духи атмосферные), а также между лешими, дерущимися вырванными с корнем деревьями (рус., серб.), чертями (полес.), колдунами и т. д. Для поверий о Д. или битве балк.-слав. демонических персонажей характерны мотивы защиты «своих» земельных угодий от стремящихся забрать урожай, плодородие и плодовитость скота «чужих» или враждебно настроенных демонов («ламы», «алы», вештиц и т. п.).

В ю.-слав. легендах распространены мотивы битвы выходящих из озер водяных чудовищ зооморфного облика (*водени бык* и др.) с их сородичами — домашними животными (быками, баранами), например, за право обладания самками с целью воспроизведения потомства демонических животных.

У всех славян встречаются сюжеты о битве Бога или Ильи-пророка с вредоносными демонами, которых они поражают громом, молниями: с чертом, дьяволом (в.-слав., з.-слав., серб.), «ламией», «алой», «аждаей» (болг., серб., макед.). У болгар летающие змеи — защитники полей считаются помощниками св. Ильи в борьбе с «алами».

Драка человека с бесом — популярный мотив русских сказок (Аф.НРС, N 153, 154, 271, 350 и др.): человек вступает в драку с бесом или чертом; они сражаются шестами, железными жердями и вилами; в итоге человек побеждает или убивает нечистого.

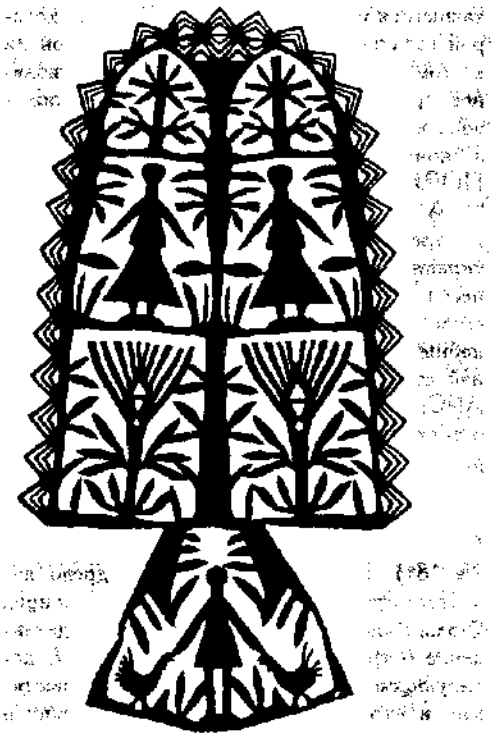
Лит.: Горбунов Б. В. Народные виды спортивной борьбы как элемент традиционной культуры русских // СЭ 1989/4:90-101; Горбунов Б. В. Традиции русских народных игр военно-прикладного характера в Рязанском крае.

Рязань, 1993; Курочкин А. В. Ритуальные поединки ряженых на Украине // ЖС 1994/2: 21–23; Морозов И. А. О ритуально-обрядовой основе старинных мужских развлечений // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 5. М., 1994:108-118; Ђорђевић Т. Сватовско гробље // Ђорђевић Т. Наш народни живот. Београд 1930/2:106–116; Плотникова А. А. Фрагмент балканославянской народной демонологии: борьба воздушных демонов // СК 2:158–169; СХИФО 1890/2; Гром.МРД:384–385; Бери.МОЖ:93–95; Мор. Слеп.ПКВ:274–275; Сок.ВЛКО; БХ:311; Раск. 1987/49:65; СбНУ 1920/34:34; Зах.КК:168, 172; Вак.БЕТБ:308,379; ЕБ:118; СбНУ 1894/11:179; Кол.ГЮС:132; Stelm.ROP:49.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотникова

ДРЕВО ЖИЗНИ, ст.-слав. и др.-рус. *древо животьное*, райское древо, в славянской народной традиции вариант мирового древа, в книжности и фольклоре — мотив, отражающий представления о библейском древе жизни, посаженном Богом среди рая (Бытие 2.9). Вкушение его плодов давало бессмертие, тогда как вкушение от другого райского древа — древа познания добра и зла — сделало человека смертным: оно привело к изгнанию Адама из рая и недоступности для людей Д. ж. В средневековой книжной и позднейшей народной традиции речь идет часто об одном райском древе, при этом в русском духовном стихе «Плач Адама» говорится о том, что первочеловек вкусил плод именно от «древа животного»; в древнерусской «Повести о горе и злочастии» (XVII в.) Бог запрещает «вкушати плода виноградна̀го от едемского древа великаго» и т. п. (ср. Елеонская 1995:8). Соответственно в русском лубке сцена грехопадения привязана к Д. ж., растущему посреди рая (Русский рисованный лубок:69,169–171).

В славянской книжности самостоятельный мотив Д. ж. распространился с переводом апокрифической «Книги Еноха» в X–XII вв., известной, прежде всего, в Болгарии и на Руси. Ср. описание рая в Пространной (возможно, богомильской) редакции «Книги Еноха»: «Посреди места того росло древо жизни, на котором почивает Бог, когда входит в рай. И древо это неописуемо по своей красоте и благоуханию и прекраснее любого творения. Оно отовсюду златовидно, красно, огнеобразно и покрывает собой весь рай. Оно сочетает достоинства всех растущих деревьев и плодов. Корень его находится в раю, у выхода на краю земли. [...] Из-под корня выходят два источника: один источает мед и млеко, а другой — елей и вино» (перевод в кн.: Родник златоструйный:62–63; Ив.БКЛ:186–169). К этому источнику восходят более поздние древнерусские апокрифические тексты о рае и «древе животном, еже есть божество, и приближается верхъ того древа до небесъ» и т. д. (ср. Аф.ПВ 2:294, Потеб.ОМП 2:224; рукопись XVI в.).



Мотив «древа жизни». «Лелуйя» — вырезка из черной глянцевой бумаги (1960 г., Остроленское воеводство, Польша)

Мотив Д. ж. (которое соотносилось у отцов церкви с крестом) получил развитие в апокрифических сказаниях о крестном древе, в том числе в болгарской (богомильской) легенде X в. Согласно легенде, чудесное древо было посажено Моисеем на пути из

Египта: пророк сплел воедино три дерева — ель, кедр и кипарис — над источником, вода в котором стала сладкой, и ангел возвестил, что это древо станет спасением и «жизнью мира» — на нем будет распят Христос. Вопреки предостережению пророка Соломон велел срубить «древо жизни» для Храма, но дерево не подходило для строительства, было оставлено возле Храма и использовано для сооружения трех крестов на Голгофе (Родник златоструйный:88–102). В древнерусском варианте сказания райское древо состояло из трех «столпов»: один — Адамов, другой ~ Евин, средний — самого Господа. После грехопадения Адамов и Евин столпы были вынесены водами из рая, Сиф же добыл для Адама ветвь оставшегося в раю Господнего древа, из которой тот сплел себе венец, Адама похоронили в этом венце, и из него выросло трехствольное древо, которое Соломон хотел использовать для возведения Храма и которое, в конце концов, стало крестным (Тих. ПОРЛ 1:305 и сл.).

А. А. Потебня возводил к этой легенде трехствольного райского древа мотивы украинских колядок и русских свадебных песен о плывущем по реке свадебном райском дереве (ср. также мотив русских свадебных песен о женихе, строгающем в Дунай стружки кипарисового дерева — Колп. ЛРС:147 и сл.), о строительстве церквей о трех верхах и т. п., великорусских заговоров о земле, которая стоит на трех кедрах, о трех деревьях — петрии, хитрий и кипарис, — стоящих на острове Буяне и т. п. (Потеб.ОМП 2:233-234; ср. Майк.ВЗ: № 181). В апокрифах крестное древо является прообразом христианской Троицы. Фольклорный же мотив отражает представление о трехчастном мировом дереве, моделирующем мир (ср. древо с «тремя корыстями» и «трехугодливое древо» украинских и русских песен, где в кроне обитает сокол, в стволе — пчелы, у корней — бобры и т. п. — Потеб.ОМП 2, XV; ср. Голов.ПГУР 2-3; Вин.ЗКП:104).

Мотив медового (молочного и т. п.) источника у мирового дерева сопоставим с мотивом райского дерева, плывущего по реке (Дунаю): священное дерево, растущее возле источника, — явление, характерное для религиозной практики (см.: Slupecki 1994: 159 ff.) и распространенное в фольклоре (ср. мотивы дерева у Дуная и дерева над колодцем в русских свадебных песнях и т. п. — Колп.ЛРС:136,147–148). Само общеслав. **raj*, «рай» может означать и потусторонний (небесный) мир блаженства, и мировое дерево (Ив.Топ.ИОСД:248–249) — ср. рус. *рай* как обозначение свадебного дерева в фольклоре, характерный припев свадебных песен («рай мой, рай») и т. п. (см. Рай). Ср. сербскую свадебную (?) песню о лавре среди рая: «Расло древо сред раја / Племенита дафина [...] / Златне гране спустила, / Лишће јој је сребрно; / Под њом света постеља [...] / На њој светац почива/ Свети отац Никола» [Росло древо среди рая / Благородный лавр [...] / Златые ветви опустило, / Листья у него серебряные / Под ним святое ложе [...] / На нем почивает святой / Святой отец Никола] — Кар. СНП 1:134 (ср. Аф.ПВ 2:292–293; Потеб.ОМП 2:229–230) и сходные образы райского древа болгарских и русских свадебных песен: среди двора вырастает яблоня с серебряными корнями и золотыми ветвями, на которой нет одного яблока — предвестие замужества (болг.: Потеб.ОМП 2:229); на горе вырастает золотая верба с булатным кореньем и сахарными ветвями, на которой списан образ Божьей матери (Колп.ЛРС:97) и т. п. Распространены также образы райского сада, яблони-невесты, яблок, винограда и др. плодов — метафор невесты и жениха в русских и др. свадебных песнях. Особое место среди этих образов занимает мотив чудесной яблони и молодильных яблок сказочного фольклора. Примечательно, что этот мотив, несмотря на распространенные представления о райских яблоках, в том числе в древнерусской книжности (целительные яблоки, принесенные из рая св. Ефросимом — «Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае»//ПЛДР. XIV - середина XV в.: 44), не может быть напрямую связан с библейским образом Д. ж., так как известен не только славянской фольклорной, но и древнегреческой и древнескандинавской дохристианской традиции (Аф.ПВ 2:308 и сл.) и имеет очевидные индоевропейские истоки.

При том что и в книжной, и — в большей мере — народной традиции очевиден синтез архаичных славянских и апокрифических христианских представлений о Д. ж.,

характерными для этого образа можно считать мотивы райского древа (посаженного Богом, а не растущего с начала времен, как архаическое мировое дерево) и плодородия — чудесных плодов. Эти мотивы свойственны не только календарному и свадебному фольклору, но и обрядовой практике, связанной, в частности, с обрядовыми деревцами, помещаемыми, как райское древо, в центр ритуального пространства, в том числе и такими относительно поздними для славянской традиции, как рождественское дерево с различными плодами, которыми украшают его ветви (Бог.ВТНИ:387 и сл.; ср. КОО 4:151). Ср. восточнославянский плотницкий обычай ставить деревце (в том числе ель с иконой) или крест в центр (красный угол) будущего жилища и обычаи установки майских и троицких деревьев и т. п. (Байб.ЖОВС:57–58). Соответственно обрядовые ветки, украшенные чудесными плодами, будь то чешская *stromek rajský*, моравская *štěstí*, которую носили колядующие (Потеб.ОМП 2:215), или свадебное деревце, называемое *jabłoneczka* и украшенное орехами, яблоками и др., в районе Лодзи и в Куявии (Польша, ср. СБФ-92:88; Сумц. ССО:137), так или иначе ассоциируются с представлениями о райском древе (ср. приведенные апокрифические мотивы о ветви или яблоках, вынесенных из рая). Для собственно славянской традиции характерно противопоставление зеленого, прежде всего — плодового дерева, воплощения Жизни, сухому, символизирующему смерть (ср. Байб.ЖОВС:29; СБФ-92:88).

Особая проблема в истории славянской изобразительной традиции — мотив Д. ж. / мирового дерева на надгробиях, известный в Боснии и на Руси с эпохи средневековья, а также на прялках и др. бытовых предметах, в вышивке.

См. также Деревце обрядовое.

Лит.: Беляев Л. А. Мотив древа жизни в изобразительном фольклоре Руси XIV — XVI вв. // От Бытия к Исходу. Сб. статей. М., 1998:130–137; Елеонская А. С. «Древесные образы» в произведениях древнерусской литературы // Древнерусская литература: изображение человека и природы. М., 1995:4–18; Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII вв. М., 1990; Русский рисованный лубок. М., 1992; ФЭ 1990:47–67; ЖС 1997/1:8-9 (там лит.); Slupecki L.P. Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994.

В. Я. Петрухин

ДРОВА — в народной культуре объект разнообразных магических действий и регламентации.

Заготовка дров начиналась в день Василия-дроворуба (13.III) и продолжалась до пахоты (сибир.); *«дроворуб* — та же страда», говорили в Тюмени (КГ:119). В лес за Д. отправлялись почти все мужчины деревни: кто быстрее срубит первое дерево, у того жизнь будет теплее и богаче. В вост. Сибири (Енисейский округ) *дровосек* происходил в апреле. В Забайкалье Д. готовили в течение Великого поста до дня св. Алексея (17.III). В европейской России «дровопильные недели» заканчивались ко дню Якова-*древопильца* (22.X/5.XI) — покровителя дровосеков. В Пермской губ. был распространен вид взаимопомощи, называемый *дроворубка*, когда всей крестьянской общиной ехали в лес и каждый привозил воз Д. для одного хозяина, а он угощал всех ужином. В степных губерниях России с 18.VIII начинались помочи всем миром в пользу вдов и сирот, в том числе рубка Д., *дровяницы*: «На вдовий двор хоть щепку брось» (Сах. СРН²:297).

В Сербии и Черногории период от Успения до Рождества Богородицы считался благоприятным для заготовки Д. Хорваты и словенцы почитали покровителем дровосеков св. Иосифа (19.III). В Болгарии перед отъездом в горы за Д. участники собирались по цепочке, останавливались около каждого дома, где их угощали вином. Полагалось срубить дерево с четырех ударов, если это не удавалось, считали, что дерево плачет. Поляки готовили Д. во время адвента.

Лесорубы в Словакии (Липтов), окончив работу, стучали обухами топоров по поваленным деревьям и пели песню «Zot'ali brezu» [Срубили березу]. Хозяин ставил угощение на венок из еловых веток. В Турече нельзя было рубить Д. в день св. Андрея из боязни, что при падении дерево может придавить. На Харьковщине запрещалось ездить в лес за Д. в четверг на Троицкой неделе — русалки, обратившись в птиц, могли заклевать, что приводило к бо-

лезни и смерти. Не советовали рубить дрова (лес, хворост) в полнолуние, считая, что их источит червь или они сгниют (рус.).

Запрещалось брать на дрова березу, бузину, рябину — нарушение запрета вело к болезни, смерти (в.-слав., з.-слав.), осину (в.-слав., серб.; ровен.: так как нз нее были сделаны гвозди для распятия Христа — ПА); иву — на ней змея выводит детенышей, и если такие Д. положить в печь, из них вылетит огненный змей (твер.), рябину — на ней был распят Христос (в.-серб.), шиповник (у ребенка заболят зубы) и черешню (серб.), а также дерево, в которое ударила молния (см. **Громобой**), ~ гром ударит в дом (брест.), болезнь и смерть поразят домашних животных (болг. Странджа); белье, прокипяченное на огне из таких Д., распадется на клочки (сев. Босния). Часто не брали на дрова дерево, вывернутое бурей с корнем (см. **Выворотень**).

Рубка дров регламентировалась рядом запретов. Нельзя было рубить Д. в Сочельник — весь год будет болеть голова; летом будет град и неурожай (Подбескидье, Ниж. Силезия; в.-серб.); там, куда доносился звук ударов топора, будут пустые колосья (варм.-мазур.); плодовые деревья «оглохнут» и не дадут урожая (силез. р-н Прудннка); зайцы летом потравят жито (ю.-вост. Сербия, Вране). Не разрешалось рубить Д. на святках — молодняк домашних животных родится увечным (в.-слав.); в дни после двунадесятых праздников (полес.), после захода солнца в период от Рождества до праздника Трех Королей (пол.), в Страстную пятницу (ю.-укр.), в день Сорока мучеников (бел., з.-рус.), в Градовую среду (среда после Пасхи и Троицы) — иначе град побьет хлеба (з.-полес.); в начале февраля в так называемые Волчьи дни (болг.), в воскресенье и праздники — чтобы волк не тронул скотину и человека (з.-укр.); в Мышиный день (день св. Нестора 27.X/9.XI) (болг.), в день св. Мартина (11/24.XI) (макед.) — чтобы мыши не портили одежду и посевы; в задушную субботу (закарпат.); по вечерам (з.-серб); в день св. Михаила (8/21.XI), который праздновался, чтобы «не бил гром» (гомел.). На двунадесятый праздник нельзя было бросать Д., чтобы «громом не било» (брест.). Особенно строго должны были соблюдать эти запреты беременные женщины, чтобы не навредить будущему ребенку.

Категорически запрещалось колоть Д. на пороге: это могло вызвать смерть кого-нибудь из домочадцев (пол.), запустение дома (в.-серб.); полагали, что нечаянно убив домовую змею, живущую под порогом, можно навлечь смерть на одного из членов семьи (словац.).

Место для рубки Д. или помещение, где они хранились, считались нечистыми. Избегали появляться там, особенно в вечернее и ночное время (ю.-слав.). Вместе с тем, будучи пограничным пространством между «своим» и «чужим» миром, оно считалось подходящим для ворожбы, гаданий, лечебной магии.

Беременной запрещалось переступать место, где колют Д., чтобы ребенок не родился с заячьей губой (закарпат., пол.); ходить к дровяному сараю, чтобы не навлечь на ребенка беду (серб.); ходить там, где пилят дрова, — это может впоследствии вызвать у ребенка болезнь «ризачку» [резать 'пилить'] (витеб.). В Полесье лавку, на которой лежал покойник, относили туда, где хранят Д. (житомир.). Нарушение запрета справлять естественную нужду около поленницы наказывалось тяжелой болезнью (серб., болг.).

У юж. славян на месте рубки и пилки Д. совершался ряд обрядов: смена головного убора невесты (серб., болг.); ритуальное бритье жениха перед свадьбой; обрядовое прядение во время свадьбы (болг.); кормление кур в обруче на Рождество (в.-серб.); обряд смывания рук повитухи и женщин-матерей на Бабин день (р-н Самокова); танцы кукеров после масленицы; обряд изгнания змей на Благовещение и в день св. Еремии (болг.). Перед внесением Д. в дом около поленницы ставился бадняк (серб.), с кучи Д. полазник брал ветку, которой он ворошил Д. в очаге (болг.).

В Сочельник в ю.-вост. Сербии хозяин, стоя на месте рубки Д., приглашал на ужин Германа, повелителя грома, града, небесной влаги. Накануне Медвежьего дня (день св. Андрея) хозяйки клали на Д. початки кукурузы для медведя; в Волчьи дни, желая обезопасить себя и скот от волков, забивали топор в поленницу. Для избавления от мора скота приносили жертву, сжигая живьем на поленнице животное или петуха (серб.). На Д. во дворе находили похищенного лешим ребенка (вологод.).

На месте рубки Д., у поленницы или дровяного сарая совершалось лечение болезней. В Болгарии больного сажали на пень, на котором рубят Д., лекарь замахивался топором, как при рубке Д., а после ритуального диалога три раза слегка ударял острием топора по полену на животе больного. Рядом с поленницей лечили ребенка от испуга, от конвульсий и припадков эпилепсии (Лесковацкая Морава), от болезни «перештец» (Софийско); от крикс, выливая воду после купания больного ребенка на чурбан для рубки Д. (Закарпатье — КА). Мать, у которой умирали новорожденные, чтобы остановить смерть детей, купалась на месте для рубки Д., рубила топором снятую с себя рубаху и сжигала ее (курск.).

Во Враньском Поморавье, чтобы ребенок начал ходить, мать и ее брат у поленницы прикрепляли к его спинке вязаночку Д. Дядя, замахиваясь топором, спрашивал: «Будешь ходить?», а мать отвечала: «Будет ходить». В других местах Сербии с той же целью тетка обводила ребенка с вязаночкой Д. на спине три раза вокруг дома, входила в комнату, подводила его к очагу и бросала Д. в огонь, говоря: «Како ово бреме брзо горело, тако Н. брзо ходио!» [Как эта вязанка быстро горела, так N. чтобы быстро ходил] (Треб.ПДСК:210–211). Если ребенок долго не начинал ходить, из Д., нарубленных на пороге дома, разводили огонь в своем и в двух соседних домах (болг.). Пеной, появлявшейся на горящих в печи Д., лечили лишаи, трещины (витеб.).

Д. в обрядах календарного цикла. В Словении (Прекмурье) в день св. Люции при обходах домов парни приносили Д. со двора и, встав на них коленями, произносили благопожелания. В числе бесчинств святочного периода было разбрасывание поленницы Д., водружение на нее тяжелых предметов (Рус. Север, Полесье, Орава), обливание ее водой, ритуальная кража Д. в канун Нового года (з.-полес.).

Важным элементом общесельских костров, возжигаемых на масленицу, Купалу, Страстную субботу и другие праздники, был сбор дров для костра молодежью (чаще парнями, в редких случаях девушками), а иногда и их кража, Ребятишки, собирая Д. для костра, пели: «Ельник, березник / На чистый понедельник. / Уж то ли не дрова — Осиновы дрова, / Березовы дрова! / Давайте их сюда / На Масленицу, / На горельщицу!» (КГ:449). В селах близ Болевца (Сербия) Д. для масленичного костра заготовляли семьи, похоронившие в истекшем году кого-либо из близких.

Д. в семейных обрядах. При переезде в новый дом наряду с др. предметами, вносимыми в первую очередь, приносили Д. и клали их к печке (с.-рус.). В Скопской Котлине Д. готовили для свадьбы специально приглашенные парни (*дрвари*). На Рус. Севере для бани жениха и невесты заготавливали Д. (*ба́ннички*) из березы, сосны, кедра. В обряде испытания молодых (Борисоглебск) утром после свадьбы невеста должна была носить Д. к киоту, а жених колоть Д. обухом топора; в Моравской Словакии жениха заставляли рубить Д. для невесты тяжелым топором дровосека. В селах Гонта по возвращении из костела свекровь вела невесту в дровяной сарай и приказывала отнести Д. кухарке. В сенях кто-нибудь делал так, чтобы невеста споткнулась и Д. вылетели у нее из рук. Считали, чем быстрее они «летели», тем легче она будет рожать. В вост. Полесье молодая после брачной ночи должна была принести в дом охапку Д.: то же делали ее родственники перед отъездом, «щоб молодая гладка була» (Mosz.PW:194). В Болгарии было в обычае ходить после свадьбы за Д., которыми молодые впервые зажигали огонь в своем очаге (Родопы, Пештерско). В Подольской губ. в брачную ночь жениху стелили постель на Д. В Костромской и Ярославской обл., чтобы сватовство было удачным, девушки — подруги невесты — наваливали Д. в сани сватов.

Д. в ритуалах распознавания ведьмы, колдуна. У вост. славян существовало представление, что ведьму, колдуна можно заставить обнаружить себя, если в Великий четверг или на Пасху растопить печь Д., специально приготовленными для этого, или Д. определенных пород деревьев. Полагали, что это доставит им нестерпимые муки. Для этого еженедельно в течение Великого поста откладывали по одному полену, а под Пасху этими Д. топили печь (сибир., полес., волын., карпато-укр., воронеж.). Украинцы карпат. зоны откладывали Д. в течение Петровского поста и сжигали их в день св. Петра. В Пензенской губ- полагали, что все колдуны придут про-

сить золу, если в Великий четверг истопить печь осиновыми Д. В Гродненской губ. накануне Иванова дня, собравшись в одном доме, парни и девушки всю ночь варили «цедилку» с воткнутыми в нее булавками на огне из осиновых Д., добавив немного лозы, освященной в Вербное воскресенье. Верили, что ведьма придет перед рассветом.

У зап. славян для распознавания ведьмы Д. откладывали со дня св. Люции (с Сочельника) до праздника Трех Королей, прибавляя к Д. ветку осины, ежедневно приносимую из леса. Истопив печь в день Трех Королей, ждали, что ведьма придет обогреться или попросить огня. В Чешской Силезии Д. собирали с дня св. Люции, а в Сочельник разводили огонь и ждали прихода ведьмы. В Горегронье прибегали к другому способу: следовало остаться одному дома, раздеться донага, сесть на «Люциин стульчик» (см. Люция) и топить печь до тех пор, пока из трубы начнут выскакивать ведьмы в виде кошек. В Моравии (Валашско, Бродско) на Рождество девушка топила печь специально отложенными Д. и шла к заутрене, веря, что увидит в костеле всех ведьм. В Польше (р-н Пиньчова) топили печь березовыми Д., чтобы вернуть украденное богинкой дитя.

Гадания по Д. или на месте их хранения/рубки. Девушки приносили охапку Д. из сарая или крали у соседей и пересчитывали их в избе: парное число поленьев сулило замужество, непарное — девичество (о.-слав.). На Крещение бросали сапог через поленницу Д.: если удавалось перекинуть, это означало, что бросавшая скоро выйдет замуж (ярослав.). В канун дня св. Андрея в Горегронье, на Верхней Ораве для гаданий крали Д., воду и муку из дома, в котором жил мужчина по имени Андрей. Распространенным видом матримониальных гаданий было «сеяние» семян льна на колоде для рубки Д. накануне дня св. Андрея (словац., Турец); ячменя на поленнице в канун Нового года (болг., серб., Заечар), проса, идучи вспять от поленницы (серб.) с приговором-приглашением суженого прийти жать хлеб, дергать лен.

Приметы, связанные с Д. Рассыпавшиеся в печи Д. предвещали беду в доме (рус.). По тому, как горели Д. в печи, угадывали погоду: горят с треском, с писком — к морозу; плохо разгораются, шипят, дымят — к оттепели; горят сильно и пламя устремляется в трубу с каким-то гоготом — жди бурю (рус.). Если обронить полено, неся Д. к печи, быть гостям (с.-рус.). Ягнята будут белые, если накануне Рождества после выпечки хлеба в печь положить березовые Д. (пол.).

У сербов в Лесковацкой Мораве в Сочельник во время ужина парней посылали за Д.: кто первым принесет Д., тот будет самым проворным весь год. В Белоруссии (Гродно) в день Сорока мучеников ребятишек побуждали встать пораньше и принести в избу Д., суля тому, кто раньше других это сделает, успех в отыскивании птичьих гнезд и яиц.

В Алексинацком Поморавье, желая повлиять на будущую профессию ребенка, в момент его крещения в церкви отец рубил Д., чтобы сын стал плотником.

Если снится, что в лесу рубят Д., значит будет мор на людей и на скотину (укр.); привоз Д. — смерть женщины (Новы Сонч), Д. в печи — к морозу (брест.).

Лит.: Аф.ПВ 2:30,65,540; Гура СЖ:141,310, 410,412; СД 1:110,129,414,560; Снег.РПП 1838/2:47–48; ТОРП:23,24,25,91.295; ЭС 1862/5:92; Vahr.GFGS:152,279; Крач.БЗРС: 98-99,100,129; Никиф.ППП:8,42,50,273; Чуб. ТЭСЭ 3:13,261; 4:18,629.698; Rein.ŚŁ:62,64; СБФ-95:232,258,265,353; СБЯ-93:67; Bieg. KOM:146,240,270; Bieg.MD:83.300; Lud 1978/ 62:201; КОО 1:206,207,215,240,242,252; 2:259; 3:210; Mosz.PW:199–206; Poś.ZO:44,45; Szyf. ZOW:28,36,136; TL 1994/9/1–2:7,90; ČL 1893/2/6:700,701; Han.BK:235; Horv.RZL: 26,27,28,29,40; MS 2:682; SN 1969/17:106; 1972/20:111-112; 1974/22:314,317; Václ.VO: 128; ДОО 1:158; Вор.ЖОЛМ:546,574; ГЕМБ 1928/3:101; 1935/10:911; 1938/13:76; Треб. ПДСК:24,85; Фил.СК:434; Шк.ЖОП:87; Дяк. НК:149; Марин.ИП 2:641,645.646; СбНУ 1:86; 7:60; 8:154; 21:28; Странджа:219.

В. В. Усачева

ДРУЖКА — один из главных свадебных **чинов, представитель жениха.**

Среди чинов со стороны жениха особо выделяются два главных участника: молодой, одного поколения с женихом (холостой друг жениха, его брат, муж сестры) и представитель старшего поколения, обычно род-

ственник (крестный, дядя), выступающий в обряде в качестве главного из сватов жениха (см. сват) или его посаженого отца (свадебного кума, тысяцкого и т. п.; см. Посаженые родители). И тот и другой могут носить название дружки. Помимо холостого парня и старшего родственника, дружкой бывает и специально нанимаемый профессиональный знаток свадебного обряда, шуток, приговоров, заклинаний и оберегов. Профессиональные навыки Д. и знание фольклорных свадебных текстов нередко передавались от отца к сыну. Число Д. различно: один; двое (главный и его помощник: рус. *дружка* и *поддружье*, н.-луж. *druzba* и *podružba* или *psidruzba*, пол. *druzba* и *przydany*, укр. *старший* или *перший дружко* и *менший* или *другий дружко* и т. п.); несколько или много, из которых выделяется главный (старший, первый) Д. Число Д. обычно регламентируется, например, должно быть нечетным (бел.) и соответствовать числу аналогичных лиц со стороны невесты (чаще всего числу ее по друг-дружек). По аналогии с Д. жениха у невесты тоже иногда имеется свой Д. Чаще, однако, аналогию одному или нескольким Д. жениха составляют женские участницы свадьбы со стороны невесты — одна или несколько ее дружек (з.-рус., ю.-рус. бел., укр. *дружка*, пол. *druhna, družka*, словац. *družka*, в.-луж. *druzka*, н.-луж. *druzka, podružka*, чеш. *družica, družička*, словен. *družica*), из которых тоже выделяется главная (например, полес. *старша дружка, перша дружка*, редко (гомел.) *старшая дружба)*. Имеются и другие подобные терминологические соответствия, оформляющие пару данных действующих лиц: полес. боярин — *боярка, маршалок — маршалка*, пол. *druh — druhna, starosta — starościna*, чеш. *starosvat — starosvatka*, словен. *vojač — vojačica*, н.-луж. *touaris — tovariška, psidružba — psidružka* и др. Иногда Д. на свадьбе исполняет свои функции вместе с участницей обряда со стороны невесты или жениха, составляющей ему пару (например, *starosta* и *staroscina* у поляков). В ряде случаев такая пара составляет аналогию брачной паре (см. Чета свадебная). В с.-рус. традиции, где у Д. доминируют функции оберега и в его роли может выступать профессиональный колдун, Д. приобретает черты некоторой сакрализации. В ряде районов Рус. Севера отдельные функции Д. даже передавались священнику. Участию Д. в обряде придавалось особое значение: считалось, что без него на свадьбе молодые будут плохо жить между собой (вологод.). По поверью, Д. в поезде должен ехать к венчанию один, так как его, как и колдуна, тяжело везти коням (вологод.). Образ Д. находит отражение во внеобрядовых фольклорных текстах, в частности в в.-слав. быличках о состязании дружек в колдовстве, в пол. быличке о черте, ведущем с собой двух Д.

Терминология. Названия Д. с корнем *"drug-* характерны для в.-слав., з.-слав. и словен. традиций: рус. *дружка, дружко, дружий, дружила, дружина;* бел. *дружко, дружок, дружбант*; укр. *дружко, дружба, дружок,* редко (харьков.) *дружка;* пол. *druzba, druzyna, drużko, druh;* чеш., словац. *družba;* в.-луж. *druzba,* н.-луж. *druzba, podružba, psidruzba;* словен. *združba, družban, podružnik vojač*. Слова с этим корнем могут обозначать также собирательно всех участников свадьбы (бел. брест. *дружба),* участников свадьбы с одной из сторон, жениха или невесты (пол. радом. *druzyna),* всех участников свадебной процессии жениха (укр. ровен. *дружба,* киев. *дружо,* бел. брест. *дружына*), иногда только мужчин (укр. ровен. *дружки),* а также замужнюю молодую женщину, приглашающую от лица жениха и невесты гостей на свадьбу (пол. помор. *druzba),* и уже упомянутых участниц свадьбы со стороны невесты (подруг-дружек и т. п.). В качестве наименования Д. используются и слова, обозначающие друга: словен. *tovariš*; в.-луж. *towariš*, н.-луж. *touaris;* рус. смолен. *гукала*. Широко используются в качестве названия Д. термины родства, обозначающие брата и дядю (при этом Д. может и не иметь соответствующего родственного статуса). Названия от **bratr-* встречаются у вост., юж. славян и лужичан: рус. *брат почестный, большой брат, посаженый брат, братка, братиц, братенник*; бел. брест. *брат, братъ*; болг. *побратим;* макед. *братим, побратим;* с.-х. далматин. *pobratim*; в.-луж. *braška*; н.-луж. *pobratša, pobraška*. У юж. славян для Д. характерен другой термин, связанный с названием брата жениха: болг., макед., с.-х. *девер*, словен. *dever,* славон. *djeverbaša*. Реже встречаются наименования, связанные с дядей: рус. воронеж. *дядько*, тул. *дядьки,* брян. *дяде;* бел. гомел. *дзядзя, дзядзи*; укр.

житомир. *дядя;* **словен.** *ujčin*. **Ранг Д. отражает группа распространенных названий с корнем** *star-*: бел. *стараста, старшы сват;* укр. *староста, старший* ***сват;*** **болг.** *старойкя, стар* ***сват,*** *стари* ***сват;*** **с.-х.** *старојко, стари сват, staršina, starješina, staršino*; чеш. *starosta, starosvat, stary svat*; **словац.** *starejší, stary* ***svat;*** **пол.** *starosta,* ***stary, starszy*** *swat, podstarzejszy*. Как представитель **жениха Д. может получать названия, связанные с женихом: рус.** *подженишник, подженишок, подкняжий, подкняжник, подкнязье*; **бел.** *паджанішнік, паджанішка, падкняжы*; **полес. князь,** князёк, *княжок, княжый*. **Для наименования Д. используется военная терминология: укр.** *хоронжий, маршалок*, житомир. ***маршал;*** **бел.** *маршалак;* пол. *marszałek, drużba marszałek, chorąży, komenda*; с.-х. *војвода, kapetan*; **словен.** *podružnik vojač, vojčin*. **Имеется целый** ряд наименований Д. по функции: рус. *сторож* **(оберегает от порчи),** *клетник* **(охраняет** молодых в клети **во время брачной ночи),** *провожатый* (сопровождает **молодых к венчанию),** *вершник, навершной* (едет **в поезде верхом),** *передовой, передоезжий*, **бел. полес.** *пэрэжоижжа* **(едет впереди свадебной процессии),** *винчанный* **(свидетель при бракосочетании),** *каравайник* (делит **каравай),** с.-х. черногор. *прстенски девер* **(участвует в обручении невесты),** словац. *oddavač* (отдает **невесту жениху),** пол. *placmistrz* **(руководит застольем),** пол. *proszak, prosak, wyprosac,* кашуб., словин. *wabca,* чеш. *řečník, smluvčí* **(приглашает на свадьбу специальными речами-приговорами) и т. п. Имеются** и другие, **в т. ч. редкие, названия, например: в.-слав.** *боярин,* **рус. псков.** *волк,* **смолен.** *завалиха*; **бел.** *чашник*, **укр. буковин.** *ватажел*; **с.-х.** *dolibaša, dolinbaša, првијенац, prvinac, veliki oče*; чеш. *tlampač, plampač*; пол. *pachołek, dobry mąz, rajko, rajek, raj, zarada,* кашуб. *råčk*.

Функции. **Как представитель жениха Д. блюдет интересы жениха и его семьи начиная с предсвадебного сговора сторон и** выступает **активным посредником** между родом **жениха и родом невесты: сватает** невесту (иногда уже на сватовстве **называется и сватом, и Д.), совершает договор о** приданом **и** свадебных **расходах со стороной невесты,** кладет начало **рукобитью и выпивке по случаю заключения брачного сговора, участвует в смотринах невесты, посылается к невесте для встречи и приема свадебного поезда жениха, дарит невесте** подарки **жениха, привозит от жениха венок невесте,** от невесты **венок жениху, платит за вход жениха в дом невесты,** сидит **за столом рядом с женихом, в качестве шафера во время венчания** держит **венец над головой жениха.**

Д. способствует брачному соединению жениха с невестой: совершает обмен кольцами, выкупает невесту для жениха (расплетает косу невесте или отдает **невесту** дружкам **для расплетения косы, торгуется при выкупе косы, выкупает** косу **невесты у ее брата, выкупает венок невесты, выкупает невесту у ее родственниц или дружки), сводит молодых (сажает невесту** за стол **рядом с женихом, соединяет или** связывает **им вместе руки, соединяет их** головы **во время венчания), благословляет молодых, сопровождает их к венчанию, в церкви подводит** к алтарю, **является свидетелем при бракосочетании,** приветствует молодых по **возвращении от венчания, требует, чтобы они целовались, напоминает невесте о покорности мужу, отводит молодых в спальню, а утром будит, участвует в обрядовых действиях в спальне, где молодые** проводят **брачную ночь (стелет брачную** постель, «проверяет» **ее, ложась в нее, участвует в** выкупе брачной **постели, укладывает новобрачных в постель, проведывает и угощает их** во время **брачной ночи, в случае необходимости замещает жениха во время первой** брачной **ночи, совершая дефлорацию невесты),** единственный **из мужчин участвует в надевании невесте головного убора замужней** женщины, **первый из мужчин** танцует **с невестой** после **перемены ей головного убора.**

Д. выполняет роль церемониймейстера, распорядителя в свадебном обряде: ходит приглашать гостей на свадьбу, просит участников приступать к **исполнению очередного** обряда, выбирает **себе помощника, устанавливает порядок** входа **поезжан в дом невесты,** выкупает для них места **за столом, рассаживает** поезжан, **торопит невесту одеваться и** выходить к столу, **просит благословить** новобрачных **или поезжан, первым входит в церковь и обходит вокруг** алтаря, **призывает гостей** дарить **подарки молодым, осуществляет** сбор даров, **начинает** танцы, **танцуя первый танец с невестой или с ее матерью, провозглашает**

окончание свадьбы, читает речь с благодарностью хозяевам дома и пожеланиями для молодых. Д. руководит застольем и угощением: приглашает к столу, рассаживает гостей, приносит воду для мытья рук и полотенца, разносит или просит подавать на стол блюда, угощает, ведает напитками, провозглашает тосты, вносит свадебный хлеб и передает для дележа, делит свадебный хлеб, раздает его гостям, режет пироги и т. п., пробует предварительно все кушанья и напитки, прежде чем подавать их гостям, объявляет окончание угощения, выносит угощение посторонним зрителям. Д. является распорядителем в свадебном поезде: руководит свадебной процессией, усаживает в сани жениха и невесту, подбирает коней и украшения для них, проверяет в пути, все ли поезжане в сборе, управляет поездом, угощает встречных по пути к венчанию, выкупает проезд у лиц, загораживающих дорогу поезду, возглавляет свадебную процессию к венчанию, часто едет верхом, ведет процессию в дом жениха, проверяет загрузку приданого, следит за постелью, в дороге сидит на сундуке с приданым.

Д. исполняет роль свадебного скомороха и шута: балагурит, веселит гостей шутками и остротами, часто эротического содержания, произносит шутовские приговоры и речи.

Д. осуществляет функции оберега: крестит стол, лавки, двери, окна, пороги, матицу, предохраняет от порчи свадебный поезд и его участников, отгоняет злые чары по пути к венчанию, читает заговоры над невестой в бане и т. п.

Атрибуты. Внешняя формальная отмеченность каким-либо особым предметом в одежде, на груди, на головном уборе, в руке — наиболее постоянный признак Д. В качестве атрибута Д. особенно распространено полотенце (белое, красное) через плечо или через оба плеча крест-накрест; кроме того, пояс, платок (на груди, на поясе) квитка, венок, жезл, колокольчик, кнут, знамя, деревце свадебное. Встречаются и более редкие атрибуты, например вышитый холщовый передник (пол.), фонарь, сковорода (рус.) и др.

Лит.: Гура А. В. О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // ПСЭ:162–172; Богословский П. С. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927 (оттиск из ПКС6, вып. 3); Komor.TSS: 95-108; БНЕ; РАЕ, тару 605-620.

А. В. Гура

ДУБ (Quercus L.) — в традиционной культуре славян самое почитаемое дерево, связанное с богом-громовержцем и символизирующее силу, крепость и мужское начало; место совершения религиозных обрядов, объект и локус жертвоприношений.

Д. занимает первое место в славянском дендрарии: он соотносится с первыми элементами других символических рядов, а также с верхним миром; ему приписываются положительные значения. Сербы говорили о Д. — *цар дрва*, русские называли его *Царь Дуб,* поляки — *gospodarz lasu*; *в* сакральной практике именно Д. выполнял ряд культовых функций, в фольклоре и практической магии фигурировал в качестве мирового дерева; согласно поверьям и фольклорным текстам, на Д. обитал царь птиц орел или птица Кук; в приметах и запретах Д. сопоставлялся с хозяином дома; в главном календарном обряде юж. славян Д. использовался в качестве бадняка; в слав. заговорах Д. наделяется именем собственным (рус. *Дуб Карколист, Дорофей, Мавританский* и др.); в пол. загадках через Д. загадывалось солнце («stoi dąb na środku wsi, a każdy konar do domu wisi» [Стоит дуб посредине села, каждый сук дотягивается до дома], МААЕ 1908/10:326, жешов.); в рус. апокрифе говорилось о том, как Иуда хотел повеситься на Д., но «Божим повелением преклонися дуб и сохранен бысть» (Никифоров А, И. Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922:49); в болг. легенде рассказывалось о том, как дубовая роща спрятала Бога, убегавшего от Чумы; в благодарность за это Бог сделал так, чтобы листья с Д. опадали лишь поздней осенью, и т. д. В средневековой Польше был обычай сажать дубы (при дорогах, у костелов) в память о важных исторических событиях. В Верхней Силезии Д. сажали около усадеб богатых и знатных хозяев, обозначая тем самым их более высокое положении по сравнению с соседями.

В слав. языках и диалектах «дуб» часто выступает в родовом значении 'дерево'; производные от *dǫbъ обозначают части дерева вообще и предметы из него (*дубец* 'ветка', *дубина* 'большая палка' и др.), а также различные ботанические виды (ср. чеш. *duběnka*, серб. *дубачац*, рус. *дубровник, дубравка*).

В символическом и мифологическом аспектах (культовые функции, запрет рубить) Д. обнаруживает много общего с другими крупными деревьями, такими как граб, вяз, бук у юж. славян; ель и сосна на Русском Севере. Наличие у Д. плодов сближает его с деревом плодовым: магические действия против бесплодия совершаются обычно под плодовыми деревьями, но иногда и около Д.

Ранние свидетельства о почитании дуба у славян относятся к X–XII вв. В трактате Константина Багрянородного (сер. X в.) сообщается о том, что росы совершали жертвоприношения на о-ве Хортица, где рос огромный дуб (Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989:327). В «Славянской хронике» Гельмольда рассказывается об уничтожении в 1155 г. священной рощи в земле вагров (одного из племен полабских славян), где росли «священные дубы, посвященные богу этой земли Прове» (Гельм. CX:186). Практически к тому же времени (1124 г.) относится эпизод из «Жизнеописания» Оттона, епископа Бамбергского, составленного немецким хронистом Гербордом, — о возглавляемой Оттоном католической миссии у поморян: «Был также в Штетине огромный густолиственный дуб, под ним протекал приятный источник; простой народ почитал дерево священным и оказывал ему большое чествование, полагая, что здесь обитает какое-то божество», причем народ просил епископа не рубить этот дуб (Котляревский А. Соч. СПб., 1891/3: 357). На культовую роль Д. указывают поднятые со дна Десны и Днепра древние стволы дубов, в ствол которых были вставлены кабаньи челюсти (Ивакин:106).

В более позднее время Д. сохранили свое значение святыни, места совершения христианских и языческих обрядов, в том числе и жертвоприношений, и в этом смысле дуб выступал как аналог храма. По сведениям из Воронежской губ., молодые после венчания ехали к старому дубу и трижды объезжали вокруг него (Гальк. БХОЯ 1:54); в других местах под дубами устанавливались кресты и совершались молебны; украинцы вешали на них полотенца и мотки ниток как приношения русалкам или в качестве обета. В известных на Украине детских закличках дождя упоминается о своеобразной жертве, приносимой на Д. или вербе: «Іди, щи, дощику, зварю тобі борщику, на дубі поставлю. Дуб ізворухнеться, горщечок розіб'ється» (Дитячий фольклор. Київ, 1986:138), ср. луж. поверье, согласно которому мифологические карлики *lutki* совершали свои обряды как язычники, под дубом.

У юж. славян (болгар, сербов и македонцев) различные виды Д. (*храст, цер, граница* и др.) до самого последнего времени сохраняли свои культовые функции. На одиноко стоящем Д. вырезали крест и заполняли его воском. Каждый год в определенный праздник (Пасху, Троицу, Ильин день) священник освящал и причащал Д., обновляя на нем крест, лил масло и ладан в отверстие, специально проделанное в стволе. Такое дерево называли «запис» (см. подробнее в сг. Дерево культовое). Такие большие и старые Д., стоящие поблизости от села, церкви, исгочника, озера и др., воспринимались как хранители или хозяева местности (*стопанин*).

Повсеместно запрещалось рубить священные Д. Считалось, что любая попытка нанести им ущерб (спилить, сломать ветку, отнести домой на дрова сушняк из-под такого дерева, содрать кору и т. д.) обернется несчастьем для человека или даже для асех, живущих поблизости. В Македонии (в окр. Малешево) был так наз. *Бурђов даб*, имевший в обхваге около 15 м и служивший месгом общесельских праздников; жители верили, что если унесгн старую ветку этого Д. для очага, то сгорит дом или умрет кто-нибудь в семье. Поляки и белорусы полагали, что при срубании старого Д. дерево плачет кровавыми слезами; по калиш. поверьям, срубание дуба влекло за собой эпидемию. В Болгарии существовали дубравы, состоящие из нескольких крупных и старых Д.: никто не имел права срубать их или ломать на них ветки. Когда одно из деревьев само падало, его оставляли гнить на месте; в противном случае человек или кто-нибудь из его родни непременно бы пострадал.

Те же последствия ожидали человека, который бы срубил Д., на котором обитал *стопанин*.

Дубы считались и местом обитания мифологических персонажей. У вост. славян на гигантские Д. (как и на горы) слетались в купальскую ночь ведьмы, ср. в купальской песне: «Стара ведьма на дуб лезла, кору грызла...» (ПА); на Д., как и на березах, собирались русалки. В рус. сказке «Правда и кривда» на Д. слетаются бесы и похваляются своими проделками (Аф.НРС, № 115). У юж. славян большие Д., вязы и буки назывались самовилскими, или самодивскими (на них собирались самодивы, вилы, джины, черти, юды и др.). Их запрещалось рубить, а также спать под ними из-за опасности заболеть, повредиться умом и т. д. На больших дубах обитали гигантские мифологические Змеи («змаји») — покровители угодий, охранявшие местность от града и непогоды и боровшиеся с халами и им под.; эти деревья также запрещалось срубать или портить (об этом см.: Бен.ЗБФ:132–137). Согласно пол. поверьям, в яме под Семидубом обитал *leśny król*. В Польше (на Куявах) рассказывали о том, как ведьма в облике дикой утки высиживала на вершине дуба яйца, заключавшие в себе войну, наводнение, неурожай. Пребыванием на Д. или вблизи него демонических существ объясняются некоторые запреты: в частности, в Странджe верили, что у человека, заснувшего под Д., появятся на теле трудноизлечимые нарывы.

В мифологических рассказах Д. (равно как и многие др. деревья) выступает в качестве пограничного локуса. Попавший туда человек оказывается во власти потусторонних сил, теряет память. В окр. Серадза рассказывали о парне, которого ведьма забрала на шабаш, и он очнулся наутро на вершине дуба. В окр. Кратова (Македония) некогда был оброчный Д., поблизости от которого людям показывалась нечистая сила *в* облике животных (волка, быка и др.).

Для слав. народной культуры актуальна причастность Д. к мифу о громовержце (имеющая общеевропейский характер). Праслав. **dǫbъ* этимологически не связано с названиями дуба в древних и.-е. языках и, как считается, пришло на смену более древнему **perkъ*, косвенно сохранившемуся в **регипъ* (ЭССЯ 5:96). На связь дуба и Перуна указывает ю.-слав. запрет находиться под Д. во время грозы и выращивать Д. около дома, так как в первую очередь гром бьет в Д.; микротопоним *Перунов Дуб*, известный по грамоте 1302 г. и имеющий аналогии в балт. микротопонимике; одно из серб. названий дуба или его ствола *грм* и др. (см. подробнее: Ив.Топ.ИОСД:14–17). В бел. фольклоре Д. и «Перун» фигурируют в сюжетах, посвященных преследованию громовержцем змея, сокола и других противников, ср.: «у той дуб трэснуу перун да такі, што располосуваў дуб ад верху да полу» (Серж.ПЗ:9). Сходные мотивы известны и в бел. заговорах от змей: «На моры, на кіяні стаць *дуб Пракурон*, на том дубі трыдзевяць какатоў, на тых какатах трыдзевяць гнёздаў, к тым гнёздам прылятала, прыбягала трыдзевяць змей... Шкурапея Хаўра... Будзець ехаць сам *Гасподзь із агнём, із пярунам*, і пасячэць цябе...» (Зам.:116). О связи Д. с грозой свидетельствуют и косвенные данные. Согласно укр. поверьям, нельзя сжигать листья дуба, иначе поднимется ветер. На Витебщине летний период (т. е., среди прочего, и период самых сильных гроз) отмерялся с момента, когда распускался дуб, и до Ильина дня (также имеющего отношение к громовержцу). Вместе с тем в отдельных слав. традициях (например, у словаков) дубовые ветки, сожженные *в* печи или вставленные в окна, оберегали дом от грозы и ударов грома. См. в ст. Перун.

В фольклорных текстах Д. выступает в образе трехчастного мирового дерева, моделирующего вселенную с ее тремя мирами. В слав. заговорах Д. (а также дерево вообще или деревья других пород), стоящий на острове, вблизи храма, на горе, посредине океана и т. п., обозначает центр мира и сам мир и, вместе с тем, идеальное иномирное пространство, где только и возможно разрешение той или иной кризисной ситуации. Рядом с дубом или прямо на нем находятся Царь, царица, Бог, Богородица и святые, а вокруг Д. в его корнях или на листьях лежит змея (ср. рус. поверье о появлении змеек на дубовых листьях, из-за чего последние категорически запрещалось подкладывать под хлеб при выпечке), ср. также ю.-слав. Змея-охранителя, живущего на Д. Дуб заговоров соотносится с апокрифическим железным Д., растущим у основания

мира: «Дуб железный, еже есть первопосажден от всего же корение, на силе Божией стоит» (Вес.РОДС 5/11:44). В укр. и пол. поверьях о шабашах ведьм не раз упоминется о «Лысых горах», находящихся на дубах, или о дубах, растущих на «Лысых горах». В сказках встречается аналогичный образ Д.: «Свинья под дубом» (свинья, подрывающая корни Д., и ястреб, сидящий на вершине и стыдящий ее; укр.); «Петух и жерновки» (Д, вырастающий до небес) и др. Согласно календарным поверьям, в конце петровского поста с Д. якобы спускалась скоромная пища, взятая туда в начале поста: «Петро с дуба вареники скинул» (ПА, чернигов.). Д. служит также обозначением временной проекции мирового дерева, ср. в загадке о годе: «Стоит дуб, на дубу 12 гнезд, на каждом гнезде по 4 синицы, у каждой синицы по 14 яиц, семь беленьких и семь черненьких» (Митроф.З:147).

Интегральные свойства мирового дерева объясняют круг его значений, связанных как с рождением, так и со смертью, для передачи которых также используется образ Д.

Дуб (как и дерево вообще) моделировал рождение и рост ребенка. Жизнь ребенка ставилась в зависимость от жизненной силы и развития Д.: ср. обычай сажать дерево при рождении, встречающийся в Полесье, у лужицких сербов и в нек. др. местах. Иногда Д. сажал и сам ребенок, ср.: «Як посадить хлопец коло хаты дуба, миньшого за себе, да перерасте дуб хлопца — здоровы будет тэй хлопец. Як посаде ён дуба, а дуб не расте — эаболее хлопец» (ПА, брест.).

С помощью образа Д. моделировались также представление о смерти и уход человека из жизни, ср. в загадках о смерти: «На горе Горенской стоит дуб Веретенский. Мимо дуба не пройти, не проехать ни царю, ни царице, ни красной девице...» (Митроф.З:61); во фразеологии *глядеть в дуб, дать дуба, одубеть* и под.; в толкованиях сновидений (увиденный во сне дубовый лес предвещает смерть мужчины, гуцул.). Широкое применение Д. в похоронной обрядности (для изготовления выдолбленной колоды, служившей раньше для погребения, гроба, креста, а также намогильной колоды у белорусов) стало причиной появления фольклорных метафор смерти с упоминанием Д., ср. в частушке: «Як гуляла, то гуляла, то гуляла вельми, зачинила миленького дубовыми дверьми» (ПА, брест.). Соотношение Д. и смерти обнаруживается в полес. поверье о том, что, когда растущий у дома Д. станет настолько толстым, что из него можно будет сделать крест, тогда умрет хозяин дома.

Взаимозависимость человека и дуба присутствует и в поверьях, объясняющих в.-слав. запрет сажать дубы (выращивать их из посаженного жёлудя). Считается, что такой дуб, сравнявшись по высоте с человеком, его посадившим, отнимает у последнего жизненную силу и в конечном итоге приводит его к смерти: «Хто пасие дубовы жолуд, той будзе жыць тульки датуль, пакуль вырасшы з таго жолуде дубок зрауняецца з им ростам» (Серж.ПЗ: 29, слуцк.). В Полесье считалось также недопустимым держать Д. около дома, поскольку это дерево якобы «выживало» мужчин из дома, ср.: «Дуба колысь нэ сажали, бо кажуть: як у городи е дуб, то нэ будэ в хаты хазяина» (ПА, ровен.). У вост. славян аналогичные поверья связываются с другими крупными деревьями (вязом, каштаном), у юж. славян — с деревом грецкого ореха.

В верованиях, практической магии и фольклоре Д. последовательно выступает как мужской символ. Воду после купания новорожденного мальчика выливают под дуб; объясняя мальчику, откуда он появился, говорят: «Ты на дубочку сидел» (ПА, гомел.); когда невесту вводят в дом мужа, она первой входит туда и говорит про себя: «Около двора дупчиħи, а у купу синчиħи» [Около двора дубочки, а в дом — сыночки], если хочет, чтобы рождались мальчики (СЕЗб 1934/50:27, серб.). В различных слав. вариантах сюжета о чудесном супруге (типа «Муж-уж») рассказывается о том, как после смерти мужа (ужа, змея) жена в наказание превратила своего сына в дубок (Fed.LB 1:178–180; Странджа:223, болг.).

Устойчивая связь Д. с мужской символикой, а березы — с женской лежит в основании некоторых средств любовной магии. В частности, для сведения парня и девушки (женщины и мужчины) использовали отвар, настоенный на щепках, отколотых от деревьев в том месте, где срослись

друг с другом Д. и береза (реже — рябина, крушина).

Д. считался едва ли не самым крепким деревом, ср. в паремиях: «За один раз дуба не свалишь» и т. п., ср. также в.-слав. обычай тереться спиной о дуб при первом громе или при виде первой весенней птицы, чтобы спина была крепкой; затыкать за пояс на спине дубовую ветку, чтобы спина не болела во время жатвы. Поляки вешали на рога коровам дубовые венки, чтобы коровы были сильными и чтобы рога не ломались при бодании; на Витебщине повитуха обрезала мальчику пуповину на дубовой плахе, чтобы он вырос крепким, и т. д.

Эти свойства Д. объясняют его широкое использование в народной медицине: украинцы лечили бородавки водой, взятой с дубового пня на молодом месяце; болгары в Родопах окуривали больных дымом от сожженных дубовых листьев и ветвей, и т. д.

У вост. и зап. славян повсеместно распространена практика протаскивать больного через ствол дуба (обычно молодого), специально расщепленный для этого, расколотый ударом молнии, реже — через дупло, под большим корнем и даже через ветви Д. Особенно часто протаскивали (пронимали) детей, страдающих рахитом («сухотами») и бессонницей, слабых, болеющих грыжей, эпилепсией, малярией и др. Как правило, родители, стоя по обе стороны от дерева, трижды передавали друг другу ребенка через отверстие. При этом на дереве оставляли рубашечку ребенка, а также следили за тем, зарастет ли дерево после этого. Если оно зарастало, ожидали выздоровления. У сербое через расселину в стволе старого, почитаемого Д. пролезали бесплодные женщины в надежде забеременеть.

У юж. славян более популярным способом лечения множества детских болезней, а также способом прекращения детской смертности в семье был обычай закладывать в ствол дуба отрезанные волосы и ногти больного ребенка или нитку, которой его перед тем измеряли (ср. Измерение), а затем забивать это отверстие колышком: когда ребенок перерастет это отверстие, болезнь оставит его.

Как и многие другие деревья, Д. служил объектом, на который символически переносили болезни. Белорусы выливали под молодой дубок воду, в которой мыли чахоточного больного; поляки при нарывах во рту плевали в отверстие, выкопанное под Д.; украинцы, поляки, чехи, мораване оставляли на Д. одежду больного; болгары, сербы и македонцы посещали оброчные Д. и привязывали к ветвям ленточки и нитки из одежды. Ср. те же мотивы в заговорах: «Zaklénám vas, pakostnice... do lesa hlubokého, do dubu vysokého» [Заклинаю вас, пакостницы... до леса глубокого, до дуба высокого] (чеш.); «Idźże, postrzale, na lasy, na bory suchy dąb łupać» [Иди же, пострел-прострел, на леса, на боры сухие дубы расщеплять] (пол.); «Удар, ударишче, пошло на дубишче...» (укр.) и др.

В народной медицине вост. и зап. славян Д. связывается с лечением зубов, болезней горла и легких. Поляки в окр. Кельц при зубной боли шли к дубу, молились, обходили его трижды и при этом говорили: «Powiedz ze mi, powiedz, mój kochany dębie, jakim sposobem lecyć zęby w mojej gębie» [Скажи же мне, скажи, мой любимый дуб, как мне лечить мои зубы]. При затрудненном дыхании или болезнях горла отсылали болезнь на дуб («Дуб, дуб! возьми свой дубоглот», Майк.ВЗ, № 100) или угрожали дереву («Гам, дубе, гам! Зъим тебе з коринням, з насинням, з гылацамы и з корою гам! гам! гам!», Tal.ZLL:211).

Дубовые ветки использовались и в качестве оберега. Чехи втыкали их в окна, в двери домов и хлевов в канун Вальпургиевой ночи; поляки и белорусы — перед купальской ночью, чтобы защитить дома и скот от ведьм; русские делали из дубовой коры ладанки; болгары Кюстендила оставляли дубовую ветку или палку в чулане — от мышей.

Д. играл свою роль в обряде опахивания. Поляки Виленской губ. при приближении засухи вырубали в лесу дуб, запрягали в него парня, который «опахивал» таким образом село; затем из этого дуба делали крест и ставили его при въезде в село. Болгары в Странджe за одну ночь изготовляли из древесины Д. плуг и хомут, в которые запрягали быков перед опахиванием села в случае приближения чумы или другой болезни.

Использование Д. в качестве обрядового дерева характерно прежде всего для юж. славян, где Д. (разные его виды) является основным деревом, которое выби-

рали для бадняка; кроме того, дубовую ветку часто носит с собой **полазник** или сурвакари. Из стволов молодых дубков и дубовых веток делали свадебное (добрудж.), купальское (брест.), троицкое (брянск.), похоронное (укр.) и др. деревца обрядовые.

Лит.: Karwicka T. Dąb w wierzeniach i praktykach magicznych // Rocznik Muzeum Etnograficznego w Toruniu 1978/1:49–61 (там лит.); Ивакин Г. Ю. Священный дуб языческих славян // СЭ 1979/2 (там лит.); Червинский П. П. Семантический язык фольклорной традиции. Ростов-н.-Д., 1989:6–12; Чajк.РВБ (там лит.); СМР; СМ; БМ; Ив.Топ.СЯМСС: 79–82; Даль 1:499; Зап.РГО 5:22; Зел.ТД; ВФНК:113; ВФЗИ:40,43; Гура СЖ (см. указ.); РФ 1991/26,145; Юд.ОРЗ:171–174; Зам.; Никиф.ППП:13,87,130,144,269; Шейн МИБЯ 1/1:554; Ром.БС 2:328; Гринч.ЭМЧ 1:11,31; Tal. ZLL:129,403; Kor.ELR:198; УЗам:101; ХСб 8:315; Гнат.ПЗО:371; ПЭС:253; ПА; СбНУ 1:83; 8/148; Ил.РЦ:106,161; Миц.ННГ:57; Зах.ККр:161; Георг.БНМ: 34,82,399; Пир.:427; Марин.НВ:42; Зах.КК:158–159; Вак.БЕТБ: 466; Странджа:223–224; Род.:26; Фил.СК: 502-504; Фил.Т:213,219; Павл.ММ:208; Бор. ЖОЛМ:325,330; ГЕМБ 1932/7:76; Band. TTKS: 250–251; Kolb.DW 3:101-102; 46:484; Lud 1907/13:326; Fischer // Lud 1929/28:67-69; Szyf.ZOW:140; Kot.PU:85; Glog.ES:272; Lud 42:544; Karcz.OZR:79,91; Święt.LN:521; NO 1963/5:259; Bart.ML:215,220,223; Václ. VO:135; ČL 1911/20:301; 1912/21:351.

Т. А. Агапкина

ДУНАЙ, праслав. **dunajь/*dunavь*, в славянской традиции обозначение мифологизированного водного пространства, реки, границы между своим и иным миром, дороги в рай и т. п.

Древнейшее предание о дунайской «прародине» славян содержится в «Повести временных лет» (начало XII в.), где говорится о том, как «по мнозех временех» после вавилонского столпотворения и расселения народов славяне сели на Д. Предание отражает продвижение праславян к дунайской границе Византии в VI в. и формирование общеславянского этнического самосознания в процессе столкновения с иной культурой (византийской цивилизацией). Дунай остался символом славянского единства на протяжении средневековой эпохи: в 1665 г. хорват Юрай Крижанич писал, что русские, лехи (поляки), чехи, болгары, сербы и хорваты зовутся общим именем — «Словинци и Задунаици» (Мыльников:116–117).

Характерно общеслав. представление о Д., как водном пространстве вообще, море (старопольск. *dunaj* и др. — ЭССЯ 5: 156–157; в рус. свадебных песнях *море* часто заменяет Дунай — Мачинский:138), границе между своим и иным миром — болг. *край Дунае* и т. п. (Невская и др.:452; ср. также свой — чужой), дороге — пути в иную землю, иной мир, рай. В хлыстовской песне середины XVIII в. Сын Божий призывает «волных людей на большой корабль [...]. Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю, от краю други до краю до небеснова до раю» (Панч.НП:215–216); в болг. песне Д. течет от райского древа — золотой яблони (*Дунае тиче от златна ябълка* ~ Кауф.БПУМ, № 473); ср. представление о Д. в райском саду — *w gaju/ w raju — в* польских песнях; молодец исцеляется от травы, принесенной z *dunaju* (Bartmiński, Majer-Baranowska: 168 — 169); в рус. свадебных песнях по Д. плывет (стоит на Д.) райское дерево и т. п. (ср. образ мирового древа *на край тиха бяла Дунава* в болг. песнях — СбНУ 1, № 122; представление о Д., как реке, текущей из рая, восходит к византийским апокрифам). В украинской традиции (Ушицкий уезд) «Млечный путь — дорога из Москвы в Иерусалим [...]. По дороге к Иерусалиму есть река Дунай, о которой говорят: «Пишов на Дунай, та й до дому не думай». На этой реке есть полотняные мосты, которые откликаются, если кто хочет переехать. Эти мосты очень длинны: каждый в пять верст» (Чуб.ТЭСЭ 1/1:42); известны сходные польские поговорки и поверья, рус заговорный мотив о Д., к к-рому ведет «калинный мост» и т. п. (ср. Bartmiński, Majer-Baranowska:171; Мачинский: 121,143; ср. также мотив отсылки болезни у *Дунае в* сербских заговорах: Раден.НББ: 169,172 и др.).

Д. оказывается в народной традиции и границей, и центром мира (ср. мотив райского — мирового — дерева на Д.), где происходят главные события народной жизни и пересекаются все пути. В украинской щедровке молодецкий конь пьет «з Дунаю»

воду, и перед ним открываются три дороженьки: одна до Боженьки, другая — «до королейка», третья — «до панойка» (Потеб. ОМП 2:96-97) и т. п. В польских песнях на Д. встречаются молодые — хлопец поит коня, девица стирает на белом камне и т. п.; Д. разделяет жениха и невесту, молодцов и девиц (рус., пол., серб. — ср. Кар. СНП: № 163, 229, 239, 669, 750); является рубежом в обрядах жизненного цикла, прежде всего — свадьбы (пересечение Дуная — символ брака; ср. «Дунай» как характерный припев рус. свадебных и др. песен, рус. и пол. фольклорный мотив выдачи замуж «за Дунай» и т. п.). Невеста, гадающая о суженом, бросает венок в Д. и ждет гостей с трех сторон: из Киева, из Питера, и из «дальней Москвы» (Русская народная поэзия:135) роняет в Д. перстень, который должен достать суженый, и т. п. Д. оказывается также местом смерти и погребения: девица (молодец) тонет в Д., топит там ребенка (ср. девушка-мать) (пол., рус.); Стенька Разин, согласно русским историческим песням, завершает свой путь «добра молодца» на Д., просит перевезти его через Д. и похоронить у «белого камешка» между трех дорог: Питерской, Владимирской и Киевской (Исторические песни. М.; Л., 1966. Т. II: N 311; ср. былинный мотив Д., который течет к центру эпического пространства — Киеву).

Этиологические мотивы девичьих слез, которые «Дунай-речку делают», гибели во время свадебных испытаний былинного богатыря Дуная и превращения его крови в реку (МСл:198–199) также связаны с брачной символикой реки — воды.

Реальный Д. в слав. поверьях и обрядах — объект умилостивительных жертвоприношений: воины русского князя Святослава (хотевшего устроить центр своей земли на Д.), по данным Льва Диакона (конец X в.), совершив погребение убитых на поле боя, топили в Д. младенцев и петухов; ср. жертвоприношение посреди Д. живых курицы, петуха или др. животных болг. рыбаками (Марин.НВ 1994:80). По серб. поверьям, в Д. обитает 99 водных духов: сотый — их старейшина; у дунайских водяных козлиные ноги, уши и рожки, на голове — красная феска (СМР:112–113; ср. Водяной).

См. также Река.

Лит.: Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской мифологии и истории // Русский Север. Л., 1981:110–171 (там лит.); Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. Л., 1984; Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996; Невская Л. Г., Николаева Т. М., Седакова И. А., Цивьян Т. В. Концепт *пути* в фольклорной модели мира // XII Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1998:442–459; Цивьян Т. Дунав – сигнатура на мифологичния път и митологичната граница // БЕ 1997/1-2:5-24; Георгиева Ц. Река Дунав — граница на българското пространство през XV–XVII в. // там же:25–31; Bartmiński J., Majer-Baranowska U. *Dunaj* w polskim folklorze // Etnoling. 8. Lublin. S. 167-184.

В. Я. Петрухин

ДУХ-ОБОГАТИТЕЛЬ – о.-слав. мифологич. персонажи, которые обитают в доме, находятся в услужении у одного из членов семьи и приносят своему хозяину богатство, отобранное у других людей. Д.-о. имеется только у людей, занимающихся колдовством; отношения между ним и человеком расцениваются как общение с чертом. Представления о Д.-о. наиболее развиты у зап. славян, на Карпатах и отчасти у словенцев, где такие существа считаются домашними духами (см. **Духи** домашние). У русских образ Д.-о. часто смешивается со змеем-любовником (см. **Змей летающий**), у зап. украинцев и лужичан — с инклюзом (см. Деньги), у поляков и карпатск. украинцев — с ходячим покойником.

Упоминания о Д.-о. встречаются у чехов в Космовой и Далимиловой хрониках, в произведениях Яна Гуса под именем *skrietek* и *skrietek,* а также у украинцев в сочинении Степана Теслевецьового «Казаня на Богоявленіе Господа Бога нашего Иисуса Христа» конца XVII — начала XVIII в. содержится известие о змеях, называемых *хованцъ* и имеющихся у злых людей, которые их держат для достатка (Франко АЛ 2:176).

Названия персонажей. Общего для всех славян названия Д.-о. не существует. Часто Д.-о. называется по своему внеш-

нему виду: рус. *змеи, змееныш,* бел. *цмок, змей,* чеш. *ohnivý drak,* словен. *zmin,* словац. *zmok, džmij,* пол. *smok,* луж. *zmij,* кашуб. *mótelnik* (ср. пол. *miotła* 'метла'), болг. пиле, пол. *kurczak, pokurczę* 'куренок, цыпленок', хорв. *малиħ* (с.-х. *мали* 'маленький') и др. Ряд наименований Д.-о. подчеркивают его связь с домом: з.-укр. *домовик,* з.-бел. *цмок-домовúк,* серб. *куħни ħуаео,* в.-пол. *domowy.* Существуют названия по функциям или характерным проявлениям Д.-о.: рус. *змей-носак,* болг. *мамниче* (болг. *мамя* 'обманывать'), серб. *цикавац* (от серб. *цика* 'писк'), пол. *latawiec,* пол. *skrzat* (от пол. *skrzeczeć* 'пищать, верещать'), *srajek,* кашуб. *sraka* (от пол. *srac,* т. к. считается, что экскременты Д.-о. превращаются в золото). Выделяются наименования по функции приумножения богатства: бел. *спарник,* пол. *sporysz* (от *spory* 'обильный, щедрый'), *plonek* (*plon* 'урожай, зерно, плоды'), чеш. *plivník, plevník,* словац. *zbožik,* луж. *plon, zmij penezny, žitny, mlokowy, twarogowy,* з.-укр. *щаслывец.* Названия Д.-о. отражают его происхождение, ср.: з.-укр. *годова́нец* (укр. *годованец* дословно 'воспитанник, выкормыш'), з.-укр. *вихованок* (укр. *вихованок* дословно 'воспитанник'), а также необходимость прятать его от посторонних глаз: з.-укр. *хованец* (укр. *ховати* 'прятать'), пол, *chowaniec.* Часть наименований Д.-о. указывает на его демоническую природу: з.-укр. *дітько* (укр. *дітько* 'черт'), русин. *черт,* серб. *враг,* пол. *diablik,* чеш. *diblík.* Названия Д.-о. часто заимствованы из др. языков: морав. *špiritus* (из лат. spiritus 'дух'), пол. *bazyliszek,* луж. *basilisk* (из греч. βασιλισκος 'царек'), пол. *chobold* (из нем. *kobold* 'гном', 'домовой'), серб. *тинтилин* (из итал. *tentenino* 'дьявол').

Происхождение Д.-о. Существует несколько способов приобретения Д.-о. Д.-о. специально выводится из куриного или петушиного яйца с какой-либо аномалией: похожего на раковину улитки (бел.); без зародыша, называемого *зносок* (укр., бел.), *спорышек* (рус.), *запртак* (серб.), яйца с двумя желтками (з.-укр., болг.); яйца курицы, которая поет петухом (з.-укр., серб.) или которая попала в вихрь (укр.), снесенного в Страстной Четверг до восхода солнца (болг.). У зап. славян это яйцо, снесенное черной курицей (чеш.). Считается, что Д.-о. выводится из яйца, которое снес черный (рус., бел., з.-укр.) или старый петух (рус., бел., укр., серб., хорв., пол.) или петух, вылупившийся в день св. Бенедикта (хорв.). Такое яйцо закапывают в навоз (чеш., пол.), заворачивают в шерсть (болг.), носят под мышкой (слева) или за пазухой (в.-слав., болг., серб., словац.) семь, девять или сорок дней, после чего из него вылупится Д.-о. и будет служить человеку. Предварительно яйцо нужно намазать пеплом из кости мертвеца (карпат.). Человек, решивший вывести Д.-о., должен отречься от Бога: он не может посещать церковь, молиться, креститься (о.-слав.), он должен во время причастия выплюнуть облатку за алтарь (н.-луж.). Такой человек в течение всего периода вынашивания яйца соблюдает ритуальное молчание (о.-слав.), он не должен мыться, стричься, обстригать ногти, расчесываться (рус., з.-укр., серб., чеш.), не должен никого видеть (хорв.). Место, где высиживают Д.-о. — пустой дом (рус., з.-укр.), пустая баня (рус.), печь (з.-укр.), запечье (чеш.), место, где не слышно церковных колоколов (з.-укр.).

В других случаях считается, что Д.-о. происходит из выкидышей (з.-укр.), мертворожденных или умерших некрещеными детей (з.-укр., хорв., пол.). Для получения Д.-о. закапывают под порогом дома выкидыш или тело мертворожденного ребенка, а когда его душа придет просить креста, говорят: «Będziesz kłobukiem» [Будешь клобуком] (пол., Pet.PDL:142). Д.-о. происходит из душ убийц, людей, умерших без исповеди или тех умерших, которых домашние обижали перед смертью (в.-пол.). Иногда Д.-о. получали из корней мандрагоры, которая якобы вырастает на месте захоронения выкидыша (з.-укр., чеш.). Рус. *коловёртыша* получали из собачьего последа, положенного под печку.

Другие способы получения Д.-о. соотносятся с мотивом заключения союза с чертом. Д.-о. получают на перекрестке в полночь (пол.), при договоре с ним расписываются кровью из мизинца (в.-укр., пол.). Д.-о. можно купить в аптеке в городе, а иногда — на базаре у цыган, евреев, венгров, молдаван. Сам акт покупки сопровождался отречением от Бога и кощунственным осквернением христианских святынь (з.-укр.).

В з.-слав. традициях преобладает способ обретения Д.-о., не известный вост. и юж.

славянам: Д.-о. сам хитростью навязывается человеку в услужение, появляясь в виде мокрого куренка, которого хозяева из жалости пускают к себе в дом. Луж. *klobuk* попадается на глаза человеку в виде красивой бабочки или какой-л. занятной вещицы. Принеся эту бабочку в дом, человек, сам того не желая, получает Д.-о.

Внешний вид. Д.-о. имеет вид змея или ужа (рус., бел., в.-укр., луж.), крылатого (бел., луж.), толстого спереди и тонкого сзади (бел.). Д.-о. переносит богатство по воздуху, тогда он бывает огненным (рус., в.-укр., пол., луж.), светлым, если несет золото, темно-синим, если несет хлеб (бел.). Он выглядит как цыпленок или курица (з.-слав., з.-укр., болг., хорв.), часто мокрые и облезлые (з.-слав.). Он похож на сову (мазур.), кота (бел., з.-укр.), мышонка (з.-укр., хорв.), муху (з.-укр., чеш.), красивого жука или нарядную бабочку (з.-слав.), ночную бабочку (болг.). Часто он имеет облик маленького человечка (з.-укр., серб., хорв.), лохматого и бородатого (пол.), в красных штанишках (з.-укр., серб., хорв.) и в красной шапочке, в которой заключена его волшебная сила (з.-укр., серб., хорв.), с козлиными ногами, рожками и хвостиком (з.-укр., серб.), однорукого мальчика с сумкой за плечами (галицк.). Иногда он выглядит как маленький бородатый еврей (з.-укр.). На укр. Карпатах Д.-о, представляют в виде пана с трубкой в зубах, чертика с рожками,

У таких персонажей часто есть специальное вместилище, куда они складывают украденное добро: сумка (з.-укр.) или большой зоб, из которого они дома изрыгают принесенное богатство (рус., бел., серб.). Иногда серб. *цикавца* представляют в виде большого мешка, который, наполнившись, возвращается к хозяину.

Характерная черта Д.-о. — шуршание, громыхание, которое он издает, сидя на своем месте (з.-укр., пол.), а также постоянный писк (болг., серб., пол.). Ср. пол. поговорку: «Piszczysz jak skrzatek» [Пищишь, как скшатек] (Mách.BS:48).

Место обитания. В доме Д.-о. живет на чердаке (з.-укр., бел., з.-слав.), на печи или за печью, за печной трубой (з.-укр., пол.), около порога (пол.), под столом (серб., чеш.), под кроватью (хорв.), под периной (пол.), под посудой на кухне (серб.), в большой бочке (луж.), в хлеву или в бане (пол.). Д.-о. проникает в дом сквозь печную трубу (рус., бел., в.-укр., пол.). Д.-о. не должен видеть никто, кроме его хозяина (о.-слав.), иначе он покинет этот дом (луж.). Д.-о. не связан с одним домом и одним человеком все время — его можно продать или отдать другому хозяину (з.-укр., з.-слав.), вернуть на то место, где его нашли (з.-слав.). Д.-о. может переходить из рук в руки, пока не обретет седьмого хозяина, который не сможет уже от него избавиться (чеш.). Согласно луж. поверьям бездомные Д.-о. обитают в лесах, полях и горах, где живут в ямах. У них есть свой король, который раздает их тому, кто хочет иметь Д.-о.

Время появления. Д.-о., подобно др. нечистой силе, проявляет себя по ночам или поздно вечером: он покидает дом и отправляется добывать хозяину богатство. Днем он обычно сидит в доме на своем месте (о.-слав.). В Страстной четверг он собирает молоко у чужих коров (болг.).

Основные функции. Д.-о. приносит в дом материальное благо: сметану, зерно, масло, мед, водку, деньги. Он не сам создает богатство, а ворует его из других домов, подобно ведьмам и колдунам (о.-слав.). Согласно з.-укр. поверьям, функции Д.-о. могут быть ограничены каким-л. одним видом деятельности. Он ворует молоко (з.-укр., болг., босн., чеш.). Кашуб. *miotelnik* приносит хозяину мешки с навозом, которые, пролетая через печную трубу, превращаются в золото. Д.-о. способствует разведению пчел или лошадей, обеспечивает удачу в торговле, в кузнечном деле, в сватовстве, занимается домашним хозяйством, нянчит детей, приносит деньги и пр. Д.-о. разыскивает клады и приносит их хозяину (бел., з.-укр.,) из моря (серб.). Закарпатские украинцы считают, что у человека может быть несколько Д.-о.: один сторожит дом, другой заботится о пасеке, третий ведет хозяйство. Реже считается, что он, подобно домовому, обеспечивает дому благосостояние (з.-укр., пол.), заботится о домашнем скоте (з.-укр.), работает в поле (з.-укр.), его держат в доме для того, чтобы все *велось*.

Если человек хорошо обращается с Д.-о., он обеспечивает богатство и процветание своему хозяину. Если разозлить Д.-о., не давать ему еды или накормить соленой пи-

ми (в.-слав.), старика (рус. поволж.), двенадцати братьев-ветров, прикованных цепями к скале (с.-рус.) и т. д.; сестер Бури, Метели, Вьюги, живущих на о. Буяне и имеющих брата Вихря (рус.); Мороза, имеющего вид старика, щелкающего кнутом и производящего холод (бел.). Часто ветер получает имя: Моисей, Лука (рус. архангел.), а также персонифицируется определенный ветер, например, северо-западный — Дед в изорванной шапке (рус. саратов.), северный — Седориха (рус. архангел.) и т. д.

У вост. славян вихрь — результат деятельности и воплощение ряда персонажей: лешего, шишиги, чертей и ведьм, проклятых людей, которые в нем крутятся, танцуют, дерутся, справляют свадьбу. Считается также, что в вихре пребывают души самоубийц и некрещеных детей (см. Дети некрещеные). Иногда встречаются представления о специальных персонажах, вызывающих вихрь: *ви́хорный* (рус. тул.), *вихравы́й* (рус. смолен.), *ви́хрик* (рус. вологод.), *подве́й* (бел.). У русских считается, что ветер вызывают особые демоны: *ветряные* (владимир.), *ветреник* (вят.), *ве́тер-кры́шешник*, срывающий крыши с домов.

К числу в.-слав. Д. а. принадлежит змей летающий, мифологический любовник или **дух-обогатитель**, прилетающий к женщине по воздуху в виде змея, но на земле превращающийся в человека. Этот персонаж никак не влияет на атмосферные процессы, для него воздух — лишь среда обитания и передвижения.

Часто различные погодные явления воспринимаются как результат деятельности святых или Бога: тучи делает св. Тихон, живущий на небе в сильном тумане и забирающий воду из морей, чтобы делать дождь (бел.); гром производит колесница св. Ильи, разъезжающего по небу (в.-слав.). Согласно сюжету в.-слав. **быличек**, гроза происходит из-за того, что св. Илья или Бог поражают молниями нечистую силу.

У вост. славян развиты представления о влиянии «заложных» покойников на атмосферные явления. Самоубийцы и др. «нечистые» покойники не принадлежат в в.-слав. традиции к числу Д. а., но, будучи неправильно похороненными, они вызывают засуху, заморозки, ливни, град, сильные ветры.

Карпатские представления о Д. а. типологически близки южно-славянским. На укр. Карпатах такие пагубные погодные явления, как град, бури и сильные ливни, наносящие ущерб хозяйству, связываются с деятельностью самоубийц и умерших колдунов (*опырі́й*), которые под руководством чертей куют град на Чорногоре, а затем в больших тучах разносят его по свету. К числу зловредных Д. а., предводителей градовых туч, принадлежит чудовищная двенадцатиголовая змея *шаркáнь*, извергающая огонь из пасти. Она происходит из змеи, которую в течение семи лет никто не видел (ср. Хала). Часто считается, что шаркань слепа и не видит, куда она ведет тучи.

Мифологическим предводителям градовых туч противостоят **облакопрогонники** — люди с демоническими свойствами (*т. н. хмарники, градівники, градобурники*), которые при приближении градовой тучи способны бороться со злыми Д. а., не допуская град на поля того села, которое они охраняют (см. Духи **локусов**). На Карпатах также известен *вітреник*, который осмысляется одновременно как демон, управляющий шарканью и указывающий ей, куда вести бурю и град, и как облакопрогонник, поскольку, пользуясь слепотой шаркани, он заставляет ее пускать град на леса и пустыни, чтобы не причинить вреда людям. В некоторых случаях *вітреник* считается персонажем, вызывающим и направляющим ветер. Часто способность управлять тучами приписывается карпатскими украинцами «знающим» людям, колдунам, которые не осмысляются как Д. а.

На укр. Карпатах верят также, что повесившийся вызывает сильный ветер и бурю, которая бушует, пока висельника не похоронят. Непогоду вызывают также неправильно похороненные «нечистые» покойники, чаще всего колдуны, чья смерть провоцирует ветры, град и ливни.

Отчасти к числу Д. а. принадлежат т. н. *вітрэници* или *повітрулі* — женские демоны в виде красивых девушек, заманивающие к себе молодых мужчин. Они танцуют и летают в воздухе, но на атмосферные процессы влияния обычно не оказывают. Впрочем, иногда *повітруля* может осмысляться, как персонаж, вызывающий вихрь, который также связывается с деятельностью нечистой силы. В воздухе обитают души некрещеных и мертворожденных детей, которые летают, прося прохожих окрестить их. На Карпатах

известно объяснение молнии как громовой стрелы, которой Бог поражает черта во время грозы.

В **южнославянских** представлениях о Д. а. центральное место занимает трактовка атмосферных явлений (града, бури, грозы и пр.) как борьбы демонов непогоды с защитниками земельных угодий. К числу мифологических персонажей — предводителей градовых туч относятся: *ала* (см. Хала), *ламия* (макед.), *аждаја* (серб.) — страшное ненасытное чудовище, обитающее в водоемах, а также души самоубийц. Функция управления тучами иногда приписывается святым (св. Елене, свв. Савве, Козьме и Дамиану и др.), а также Герману, который в серб. и болг. традиции осмысляется как Д. а. В борьбу со злыми Д. а. вступают персонажи, в одних случаях осмысляемые как демоны, а в других — как люди, обладающие демоническими свойствами. К числу первых относятся: *змај* (в.-серб.), *змей* (болг.), *змев* (макед.) (см.: Змей **летающий**); к числу вторых — люди, родившиеся от связи змея с женщиной: *змајевит човек* (в.-серб.), *аловит човек* (в.-серб.), а также люди-демоны, чья душа во время сна покидает тело и отправляется на борьбу со зловредными Д. а.: здухач, *стува* (герцеговин.), *вједогоња* (з.-серб., черногор.), *вјетровњак* (з.-серб., черногор.) и др. В качестве защитников полей от непогоды типа *здухачей* могут выступать и наделенные демоническими свойствами животные: петух, индюк, конь, бык, баран, собака и др. В Черногории проявления непогоды объясняют как борьбу **здухачей** одной местности против **здухачей**-«чужаков». В качестве защитников полей от зловредных Д. а. выступают змеи и ужи — покровители определенных полей (см.: Змея **домашняя**): *синурник*, *синърджия*, *межник* (болг.), сочетающие **функции** духов локусов и Д. а.

У юж. славян существует комплекс мифологических представлений о вихре как месте пребывания душ умерших или нечистой свадьбе, или танце дьяволов, змей, вил, для которых воздушное пространство является одним из локусов обитания (ср. серб. поверье о *виле-облакиње*, которая живет на краю облака). В ю.-слав. традиции образы ветра, особенно северного и южного, а также бури существуют в виде персонификаций. У сербов покровителями ветра являются святые Прокопий, Пантелеймон, Стефан и др.

В **западнославянской** мифологии выделяется несколько типов Д. а. К их числу относятся духи — предводители градовых туч, происходящие из душ некрещеных детей, «нечистых» покойников, самоубийц, а также специальные демоны — *chmurniki* (пол.) или *planetniki* (пол.), которые разносят тучи с градом по свету. Согласно словацкой **быличке**, некие безымянные демоны в лесной чаще толкут град в больших котлах, а потом в тучах несут его на поля. По другим поверьям, *planetniki* — люди с демоническими свойствами, **имевшие** власть над тучами и бурями и направлявшие их в места, безопасные для человека. Иногда *planetnikami* или *czernokniżnikami* называли людей, которые сами не находились в тучах, а с земли отвращали их от своего села специальными заклятьями. Считалось, что *przewodniki* (пол.) — проводники туч — выполняют только Божью волю, но сами не могут командовать тучами. У зап. славян управление тучами может **приписываться** не Д. а., а колдунам и чернокнижникам.

Зап. славяне осмысляют как Д, а. духа-обогатителя *raráška* (чеш.), а также мифологического любовника *latawca* (см. в ст. Змей **летающий**) — для них воздух является сферой обитания, но сами они не влияют на атмосферные явления. Зап. славянам известны также представления о душах некрещеных и мертворожденных детей, которые пребывают в воздухе и носятся с ветром или бурей, требуя у людей окрестить их и дать им имя, но их лишь отчасти можно причислить к Д. а.

Одним из центральных **з.-слав.** Д. а. является вихрь, который осмысляется как место пребывания душ самоубийц и грешных людей, так же как танец или свадьба дьявола, ведьмы и др. нечистых духов.

Для зап. славян также характерна персонификация ветра, который наделяется личными имеками: *pan Větrovský* (чеш.), *pan Wietrzyk* (луж.) и представляется в виде огромного сильного человека (пол.) или женщины с распущенными волосами (кашуб.). Могут персонифицироваться ветры различных направлений: *cotka zůda* «южный ветер» (луж.), *cotka norda* «северный ветер» (луж.) и др.

Материалы народной культуры позволяют выделить несколько Д. а., **известных**

всем славянам: вихрь как место нахождения и результат деятельности нечистой силы, и ветер, который в одних случаях идентифицируется с вихрем, а в других воспринимается как персонифицированное природное явление. Общеславянскими являются представления о влиянии душ самоубийц и некрещеных детей на непогоду и вредоносные атмосферные процессы; у вост. славян эти представления выражены слабее — в мотивах о самоубийстве и неправильном погребении «нечистых» покойников как причине непогоды, у юж. и зап. славян, а также на Карпатах такие покойники составляют самостоятельную группу персонажей, главной функцией которых является формирование атмосферных осадков. Общим для карпато-балканского ареала и зап. славян является образ облакопрогонника — человека с демоническими свойствами, способного бороться с градовыми тучами и бурями. Вост. славянам этот образ не известен. Карпато-балканской параллелью можно считать представления о *вилах* и *вітреницях* — женских демонах, для которых воздух — одна из сфер их пребывания.

Лит.: Плотникова А. А. Фрагмент балканославянской народной демонологии: борьба воздушных демонов // СК 2:158–179; Раденковић Љ. Герман — **Ъерман** — Церман // Пиротски зборник. 1996/22:277-286; Pel.PDL: 45–80. См. также литературу к статьям: **Ветер, Вихрь, Герман, Змей летающий, Здухач, Облакопрогонники, Планетник, Хала.**

Е. Е. Левкиевская

ДУХИ ДОМАШНИЕ - группа разных мифологических персонажей, выделяемая на основе трех главных признаков: обитание в жилом пространстве человека; обеспечение благополучия в разведении скота и приумножении достатка; генетическая связь с душами умерших (родовыми предками-опекунами или «заложными» покойниками).

В слав. средневековых источниках упоминаются домашние божки (др.-рус. *бес-хороможитель*, пол. *ubože*, *ubożęta domowe*, чеш. *skřítek*), которым люди оставляли ночью пищу, чтобы духи заботились о приумножении достатка (Гальк.БХОЯ 1:70–72; Nied.SS 2:46–47; Brück.MSP:43–44).

В конкретных этнокультурных зонах славянского мира сложились особые типы Д. д., в основе выделения которых лежат следующие признаки: а) Д. д. обитает в каждом доме или его специально «заводят» ради обогащения; б) имеет антропоморфный или зооморфный облик; в) происходит из умерших предков или из «заложных» покойников; г) осмысляется как «хозяин» и высший авторитет для всей семьи или выполняет роль «слуги», «духа в услужении»; д) сам считается источником приумножения достатка и обеспечения благополучия или похищает (т. е. украдкой переносит из чужих хозяйств) зерно, деньги и др. блага.

Выделяются пять основных типов Д. д.: 1. Зооморфный Д. д., в облике змеи, обитающий в домашнем пространстве, обеспечивающий благополучие семьи и скота, генетически связанный с умершим предком (см. Домовая змея); 2. Зооморфный персонаж в виде ласки, главной функцией которого является забота о благополучии скота; 3. Антропоморфный мужской персонаж, дух-покровитель семьи, дома, всего хозяйства (см. Домовой); 4. Дух-обогатитель, состоящий в услужении у человека, приносящий ему богатство за обязательства со стороны человека отдать свою душу либо кормить духа и должным образом его содержать (см. Дух-обогатитель); 5. Духи, обитающие под землей или в подполе дома, соседствующие с домочадцами; способны при определенных условиях заботиться о скоте, помогать по хозяйству, приносить богатство (см. Карлики). В отдельных славянских регионах эти типы предстают в разной комбинации и соотношении.

По признаку локализации в домашнем пространстве с группой Д. д. сближаются, но не принадлежат к ним в полной мере мифологические персонажи, осмысляемые как духи-«хозяева» строений или местности (см. Духи локусов).

В в.-слав. демонологии известны первые четыре из перечисленных групп Д. д. (неизвестны только карлики). Главным в этой категории демонов выступает антропоморфный домовой, ассоциирующийся с умершим хозяином дома, обитающий в каждом доме и обеспечивающий благосостояние, здоровье домочадцев и плодовитость скота. В некоторых регионах (преим. на Русском Севере) образ и функции домо-

вого могут дробиться; как относительно самостоятельные персонажи предстают в ряде случаев *дворовой, хлевник, гуменник*, чьи опекунские функции распространяются на пространство соответствующих строений.

На в.-слав. территории термины *домовой* или *домовик* могут относиться ко всем типам Д. д. (собственно домовому, домовой змее, ласке, духу-обогатителю). Чаще всего функции домовой змеи и ласки ограничены связью со скотом, на плодовитость и молочность которого они благотворно влияют. В поверьях о домашнем уже или змее нередко сохраняются представления об их генетической связи с умершими предками и с судьбой живущих в доме членов семьи, в связи с чем в разных частях в.-слав. ареала этот образ может восприниматься то как самостоятельный персонаж, то как ипостась домового. Место ласки в в.-слав. мифологической системе колеблется от зооморфного варианта домового до зверька, наделенного мифологическими чертами.

Известные на большей части в.-слав. территории духи-обогатители лишь с определенными оговорками могут быть причислены к категории Д. Д., так как они считаются разновидностью вредоносных духов («ходячих» покойников, чертей), которые способны помогать по хозяйству и обогащать лишь при условии, что хозяин заключает с ними особый договор или готов продать им свою душу.

У западных славян, наоборот, к группе Д. д. прежде всего относится тип духа-обогатителя (пол. *diabeł domowy, skrzat, płonek, chowaniec* и др.; чеш. *šotek, skřítek, plivník*; словац. *zmok*; луж. *plon* и т. п.). В средневековых з.-слав. источниках упоминаются домашние духи со сходными названиями. В отличие от других Д. д. этот персонаж не связан изначально с домом, а выводится особым колдовским способом; он не печется о домашнем благополучии всей семьи, а является «слугой» одного из домочадцев; подобно ведьмам и колдунам «переносит» добро своему хозяину, отнимая его у соседей и т. п.

Одним из наиболее типичных Д. д. можно признать в системе з.-слав. демонологии змею домашнюю. Народная терминология этого персонажа обнаруживает его связь с такими понятиями, как «дом», «хозяин», «старик», «дед» (пол. *domowy wąż, domowy przyjaciel*; чеш. *had-hospodař*; словац. *domácí had, domový ochránca, hospodár, gazda, starý, dedo*; лужиц. *góspodar* и под.). Он считается инкарнацией умершего предка, духом первого умершего в доме хозяина, который заботится о благополучии его обитателей. Реже в этой функции выступает ласка преимущественно у вост. поляков и в Вост. Словакии.

Образ карликов и «краснолюдков» сформировался у западных славян под сильным влиянием европейской мифологии. Считалось, что карлики живут не в самом доме, а поблизости (в подземелье под домом), их помощь людям не имеет обязательного характера, и отношения с людьми строятся не на основе генетического родства с предками, а на принципах добрососедства.

У южных славян главный Д. д. — змея домашняя (болг. *змия-стопанка, змия-домакинка, стопан*; серб. *кућна змија, змија-чуваркућа*; макед. *домашир, сајбија*), обитающая в каждом доме, оберегающая семью и все хозяйство от беды; она связана с культом предков-опекунов; от нее зависит судьба домочадцев, даже целого села как единого рода (см. Стопан). По сравнению со сходным в.-слав. персонажем, для ю.-слав. домовой змеи в меньшей степени характерна функция опекуна домашнего скота.

Наряду с зооморфным (змеиным) образом предка-опекуна, у южных славян встречается тип антропоморфного Д. д. (болг. *дядото, стопан на къща*), появляющегося в виде старика с седой бородой, похожего на умершего хозяина дома, который охраняет дом от пожара, предостерегает от беды и т. п. В ряде мест ю.-слав. зоны (Черногория, Босния, Герцеговина) обитающая в доме или во дворе ласка рассматривалась как дух-охранитель дома, приносящий его хозяевам счастье и удачу.

Южным славянам известны персонажи типа духа-обогатителя, поверья о которых встречаются преимущественно в западных областях Сербии, Хорватии и Словении (*кућни ђаво, услужни дух, шкрат, малић, мацић* и др.), но в ю.-слав. традиции эти персонажи не имеют статуса домашних демонов.

Факты народной культуры позволяют считать наиболее древним о.-слав. Д. д. домашнюю змею, чей образ известен всем славянам. В з.-слав. традиции главным Д. д. является дух-обогатитель, а у вост. славян

этот статус принадлежит антропоморфному домовому.

Определенную близость к Д. д. обнаруживают животные и насекомые, обитающие в пространстве дома, двора, дворовых строений, которым приписываются функции опекунов и охранителей дома, семьи и скота. К ним, наряду с ужом и лаской, относятся некоторые хтонические животные (лягушка, мышь, крот), реже — домашние насекомые (сверчок, паук, муравьи, тараканы), отчасти птицы (ласточка, аист).

Лит.: Левкиевская Е. Е. Славянские домашние демоны: проблема типологии // Нижа митологија балканских Словена (в печати); Влас. НА:125-139; СБФ-84:133–134; Сани.КД; Георг.БНМ; БМ:151–152,342; СМР:145; Зеч. МБ:107–116; Bar.KUW; Mosz.KLS:563,663–664; Pei.PDL; EL'KS 1:57; ČL 1980/67/4: 214–219.

Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская

ДУХИ ЛОКУСОВ - мифологические персонажи, обитающие в определенном пространстве (доме, хозяйственной постройке, лесу, водоеме, поле, месте нахождения клада и под.) и имеющие функцию хозяина, опекуна или защитника своей сферы обитания. *Д.* л. карают нарушителей правил ритуального и бытового поведения в подвластном им пространстве и помогают тому, кто их почитает. Различие между сложившимися в отдельных слав. традициях типами Д. л. определяются разным пониманием их основной функции и статуса.

У русских, на востоке Украины и северо-востоке Белоруссии к Д. л. относится большая часть мифологических персонажей. Это духи дома и хозяйственных построек, а также всех природных локусов, имеющие, как правило, наименования по месту своего обитания или по функции и осмысляемые как безраздельные хозяева, владеющие определенным пространством, регламентирующие всю жизнь в нем и распоряжающиеся его богатствами (зверями, рыбой, ягодами и пр.). Хозяином дома является рус. **домовой**, бел. домовый, укр. домовык; двора — рус. *дворовик* или *дворовой*, бел. *дворовой*; бани — рус. банник, бел. *лазник*; **хлева** — рус. *хлевник* или *дворовой*, бел. *хлевник*; **овина** — рус. *овинник*, бел. *ёвник*, *осётник*, *осетнóй*; риги — рус. *рижник*, *подри́жник*, гумна — рус. *гуменник*, сеновала — бел. *пунник*; мельницы — рус. *мельничной*, **колодца** — рус. *колодечник*. Хозяин леса — рус. леший, бел. *лисавóй*, *лясун*, укр. *лисовый*; водоемов — рус. водяной, бел. *водзяный*, *водзяни́к*, укр. *водяных*; болота — рус. *болотник*, бел. *болотник*, укр. *болотя́ник*; *поля* ~ рус. полевой, *полевик*, бел. *палевой*, *полевик*, укр. *полеви́к*; луга — рус. *луговик*, бел. *луговы́й Хвядóсий*; **межи** — рус. *межевичок*, *межевой*, *подме́жник*, бел. *памéжник* и др. Система в.-слав. Д. л. наряду с покровителями основных пространств включает и более мелких духов: хозяин куста — *подкустовник* (рус.), грибами заведует *подгрибовник* (рус.), *боровик* (рус.), *грибоу́ник* (бел.); во мху обитают *моховики* (рус.), за печью живет *запечник* (рус.), в подполье — *подполянник* (рус.) и т. д. Часто наряду с мужским персонажем существует параллельный женский, который может осмысляться как самостоятельный персонаж (хозяйка дома — рус. *дома́ха*, овина — рус. *ови́нница*, риги — рус. *рига́чница*, поля — рус. *паляха* и т. д.) или как жена соответствующего Д. л.: жена домового — рус, *дамавая хазяюшка*, *домови́ха*, *домови́чка*; лешего — бел. *леши́ха*, *лясуниха*, *ли́савиха*; водяного — рус. *водяни́ха* и т. д. Дочь домового — рус. *домови́нка*; дети водяного — рус. *воденя́та*. Часто в в.-слав. традиции Д. л. называют по их функции: *хозяин домовой, хозяин водяной, хозяин лесной* и т. п., а также по их статусу: *царь домовой, царь водяной* (обычно при обращении к ним). К Д. л. у восточных славян примыкают также духи — охранители кладов, но они осмысляются скорее как сторожа сокровищ, чем как их хозяева.

Отношения между человеком и Д. л. в в.-слав. традициях строятся на почитании Д. л. и определяются рядом запретов и предписаний: человек должен уважать «хозяйский» статус Д. л., спрашивать у него разрешения находиться в данном пространстве и заниматься там каким-либо делом (например, у лешего просят разрешения собирать грибы или ягоды, охотиться в лесу; у водяного — ловить рыбу); человек должен **задабривать** Д. л., приносить ему жертвы, в противном случае Д. л. вредит человеку, наказывает его или изгоняет из своего пространства.

На западе Украины и Белоруссии представления о Д. л. связаны с другим типом персонажей, которые осмысляются не как хозяева или покровители ло́куса, а просто как его обитатели (например, з.-полес. водяной дух *ўто́плэник*). К Д. л. могут быть отнесены души убитых или погибших людей, остающиеся на месте своей гибели. Такие персонажи на укр. Карпатах называются *сукровище, пу́джайло, уби́нек* и т. д. К их числу принадлежит и утопленник, появляющийся всегда на месте своей гибели. Но подобные духи не осуществляют никаких опекунских или хозяйственных функций над тем местом, с которым связаны, они вредят живым людям и скоту, случайно попавшим на это место, поэтому вынужденные контакты с ними сопровождаются различными оберегами и магическими способами обезвреживания.

Отчасти к Д. л. можно причислить также известных в карпатоукраинских верованиях людей с демоническими свойствами, которые защищают поля своего села от градовых туч и непогоды (т.н. *хмарники, градивники, градобурники*).

У юж. славян Д. л. представлены тремя типами персонажей. К первому относятся персонажи-хозяева, опекающие различные пространства, связанные с деятельностью человека (дом, село, колодец, поле, виноградник, межу), и генетически восходящие к умершим предкам. Наиболее распространены представления о духе-покровителе дома, обычно имеющем вид змеи (см. Змея домашняя). Присутствие мифологического покровителя в данном локусе (в доме, селе) обеспечивает нормальную жизнь всех обитателей (плодовитость женщин и скота, плодородие полей, здоровье). Такие существа называются как по своей функции: болг. **стопан** [хозяин], *сайбия* [хозяин], *наместник, чуварка* [хранительница]; серб. *чуваркућа*, так и по принадлежности к локусу: болг. *домашарка, межник,* серб. *кућна змија, пољарица, пољњача* (змея, охраняющая поле или виноградник от непогоды). У болгар в качестве Д. л. может выступать *топик* — водяной демон, происходящий из утопленников (БМ:342).

Отношения человека с духами-«хозяевами» предусматривают их почитание как душ предков, разные формы ритуального кормления (ср. болг. *стопанова гозба* — «угощение хозяина») и запрет убивать змею, являющуюся воплощением души умершего родственника.

Во вторую группу входят Д. л., происходящие из строительной **жертвы** (см. **Таласм**), заложенной в основание постройки (дома, моста, колодца, церкви, городской стены, а также клада), постоянно присутствующие рядом с ней и являющиеся ее сторожами. Их функция — охранять постройку от разрушения и от вторжения посторонних людей. Поскольку такие Д. л. представляют опасность для человека (они могут напугать, напасть, задушить), существует система оберегов, предохраняющих человека от их влияния. К этой группе демонов могут быть причислены духи, оберегающие **клады** и происходящие из жертвы, заколотой при сокрытии клада.

К третьей группе принадлежат атмосферные демоны (см. Духи **атмосферные**), имеющие функцию защитников, охраняющих данный локус — обычно поле определенного села — от непогоды и вступающих в борьбу со злыми демонами — предводителями градоносных туч. Сюда относятся: серб. здухач, *вједогоња, стуха, вјетровњак, змај* (см. Змей летающий), *змајевит човек*, макед. *змеј*, болг. *змей, змай*. Эти персонажи лишь отчасти могут быть отнесены к Д. л., поскольку, будучи атмосферными демонами, они не находятся постоянно в рамках данного локуса, но могут его покидать.

У зап. славян представление о Д. л. выражено слабее и касается персонажей, принадлежащих разным сферам. Во-первых, это домовой дух, происходящий из умерших предков (см. Змея домашняя). Такой дух чаще всего называется по своей функции хозяина и покровителя дома: *gospodarz-wąż* (пол.), *domový ochránca, had-gazda* [«хозяин»] (словац.), *had-hospodářiček* (чеш.), *gospodar и gospoza* (н.-луж.), его присутствие в доме обеспечивает нормальную жизнь семьи. К этой группе относятся более поздние по происхождению представления о мифических «рыцарях» — владельцах замков, а также привидениях, обитающих в заброшенных домах. Природные локусы в з.-слав. традиции не имеют своих духов-хозяев, а населяющие их персонажи не являются их покровителями.

Во-вторых, к Д. л. относятся различные горные духи позднего происхождения,

связанные с шахтами, рудниками, залежами полезных ископаемых. Они являются владельцами или сторожами подземных сокровищ, распоряжаются ими по своему усмотрению и считаются душами погибших шахтеров, которые обычно находятся на месте своей гибели и в одних случаях помогают живым товарищам в трудных ситуациях, показывают залежи руды, в других — вредят, пугают, оставляют шахтеров без добычи. Обычно они имеют вид шахтера в грязной робе с шахтерской лампой или человека в парадном мундире горного мастера. Таковы, к примеру, пол. *skarbnik*, чеш. духи *permon*, *perkmonik*, *permočnik*. С соляными копями у поляков связаны духи: *Biała Pani*, *bielinka*, *płaczka* и под. Зап. славянам известны также духи, сторожащие клады и сокровища в подземельях. Отчасти к Д. л. относятся **карлики,** обитающие в доме, хлеву, в горе и т. д. и владеющие подземными сокровищами.

Изредка з.-слав. персонажи могут называться по месту своего обитания (например, чеш. *škalník* — дух, обитающий в скалах), но они не осмысляются как опекуны данного места.

Существуют лишь три типа Д. л., известных всем славянам: домашний дух — опекун дома и живущей в нем семьи и происходящий из души первопредка, дух умершего, обитающий в заброшенном строении, а также духи, оберегающие клады.

Лит.: Левк.ДР:40–48,55–58,64–65,72–74, 77; Тол.ЯНК:245–249; БМ:148–150,342–343; Зеч.МБ:106–114; Pet.PDL:113–116,124–125; Зайц.МЛЧС:250.

Е. Е. Левкиевская

ДУХОВ ДЕНЬ — народное название праздника Сошествия Святого Духа, приходящегося в католической церкви на день Пятидесятницы (т. е. на воскресенье, 50-й день после Пасхи), а в православной церкви — на следующий понедельник, 51-й день после Пасхи. В отличие от православных традиций, в католической и протестантской церквях Д. д. не соседствует с Троицей, которая отмечается лишь через неделю, в следующее за Д. д. воскресенье. Различия между православными и католическими традициями заметны и в составе обрядности: на востоке Балкан и у вост. славян Д. д. был связан по преимуществу с комплексом поминальных ритуалов, с «душами» умерших и пр. (см. **Задушницы, Русалии, Троица**), тогда как на западе слав. мира Д. д. почти целиком посвящен пастушеским праздникам.

Христианское содержание праздника отражено в его местных названиях: рус. *Духов день*, болг. *Св. Дух, Духовден*, болг. банат. *Дуввете*, макед. *Дуовден*, серб. *Духови, Духова, Дува*, пол. *Święta Zesłania Ducha Świętego*, чеш. *Duhovi*, хорв.-славон. *Dovi*, хорв. *Duhove*, словен. *sv. Duh*, а также *Binkošti, Binkoštna nedelja* (от лат. *Pentecostes* 'пятидесятый'), а также в некоторых словен. и з.-хорв. обычаях и верованиях. В зап. областях Словении в церкви сверху спускали голубя с бумажными крыльями, реже — живую птицу, как символ Святого Духа. В субботу накануне Д. д. старались вернуться домой с поля пораньше: считалось, что в это время Св. Дух уже снизошел на землю и «разливается по полю»; если он застанет кого-нибудь за работой, то свернет с пути и не благословит посевы. В субботу же хозяева обходили поля и кропили посевы святой водой, «da bi jih sv. Duh rešil toče» [чтобы Святой Дух защитил их от града] (Kur.PLS 2:27). В доме утром в воскресенье открывали все окна и двери, «чтобы Св. Дух пришел в дом». Считалось, что в доме не будет благополучия, если Св. Дух не сможет туда попасть, У хорватов в Каставщине за несколько дней до Д. д. принято было устраивать уборку, стирать постели, белить дома снаружи и изнутри. Если этого не сделать, то после Д. д., согласно поверьям, в доме будет много блох, ибо «sveti Duh prnese punu vrecu buh. Sakemu hmetu po jeny baretu» [Св. Дух принесет полный мешок блох. Каждому хозяину по шапке] (Jadr.K: 67). С Д. д. начиналось лето, и появлялось много насекомых: «Doša sveti Duv, nosi jednu vriću muv, drugu vriću buv» [Пришел Св. Дух, принес один мешок мух, другой мешок блох] (Ivaniš.P:52, хорв.).

Единственный ритуальный компонент, общий для духовских праздников и специально Д. д. у всех славян, — это обычай украшать зеленью церкви, дома, хозяйственные постройки, дворы и др., ср. хрононимы типа в.-слав. *Зелёная суббота, Зеленые святки*. Ветки и зелень втыкали в

стены домов, ворота, двери построек, на пол стелили травы и цветы. Зелень находилась в домах обычно в течение *3* дней или всей недели, а затем ее выносили, сжигали, выбрасывали или хранили в доме в лечебных и апотропеических целях. У вост. славян дома и дворы украшали прежде всего березой и кленом, у зап. славян, хорватов и словенцев это могли быть также ясень, калина, рябина, и особенно — липа (словенцы, например, видели в липовых листьях подобие язычков пламени, в облике которого Св. Дух явился апостолам).

Обычай украшать дома зеленью (не будучи специально духовским) аккумулировал в себе основные мотивы всего духовского периода. Ветки и зелень считались местом обитания душ предков, временно пребывающих на земле (вост. и юж. славяне), или Св. Духа (словенцы, хорваты), местом отдыха ангелов и Господа (чехи, хорваты, словенцы). У сербов (Млава) в помещениях вешали венки, сплетенные из зелени, которой была украшена церковь. Это делали якобы в память о том, что комната, в которой находились апостолы, когда на них сошел Св. Дух, была украшена зеленью. По другим объяснениям, эти ветки оберегали дом от нечистой силы и непогоды (преимущественно зап. и вост. славяне, банат. болгары); с их помощью можно было защититься от русалок и пр.

На западе слав. мира в обрядности Д. д. заметное место занимает соревновательный элемент, связанный обычно с пастушеской обрядностью. В Польше, Чехии и Моравии, Словении и Хорватии в Д. д. пастухи соревновались в том, кто из них быстрее выгонит скот на поле. Первый получал звание «короля» (ср. пол. *król* и *królowa*), *а* последний подвергался оскорблениям и насмешкам (см. Дразнить). Популярными были также конные соревнования всадников за обладание той или иной наградой (чехи). У словенцев в Д. д. состязались звонари: у того, кто из них первым зазвонит в колокол в Д. д., летом поле будет защищено от града. Среди других пастушеских обычаев Д. д. у чехов, мораван и словенцев выделяется щелканье бичами в течение трех дней праздника: парни щелкали бичами день и ночь, в определенном ритме, отгоняя от села злые силы. См. в ст. Вознесение.

У чехов, мораван и хорватов особое место в духовских праздниках занимают массовые обходы (объезды) села специальными группами молодых людей, часто верхом на конях (у чехов и мораван они называются *jízda králů, honění krála* и др.), или девушек-кралиц, см. Королевские обходы.

У поляков духовские праздники — это период так наз. Зеленых святок (*Zielone Świątki*), важнейшим ритуальным компонентом которых были общесельские костры.

У вост. славян *Духовым днем* мог называться как сам праздник сошествия Святого Духа, отмечаемый в понедельник, так и день Пятидесятницы. У юж. славян *Духови* — название всех трех дней троицких праздников.

На Русском Севере и северо-востоке считалось, что в Д. д. земля — именинница. Запрещалось работать на земле, втыкать колья, ходить по земле в обуви, выливать помои. В Костромском кр. в церкви в Д. д. освящали горсть земли, устраивали на земле трапезу и оставляли там пиво и кашу. В Каргополье не трогали землю оттого, что якобы «духи тревожатся тогда».

Лит.: Húsek HMS:266; Вал.КД; Święt.LN:112; Kolb.DW 20:108; Kar.OZD:89; Kur.PLS 2:19-29.

Т. А. Агапкина

ДУХОВНЫЕ СТИХИ - народные поэтические тексты, объединенные религиозной православной тематикой и христианским характером этической оценки. Исполняются во внелитургической ситуации без ограничений, которые обычно накладываются на исполнение светских произведений. Относятся к песенным формам, однако некоторые стихи у старообрядцев читаются (т. н. «читные» стихи).

Д. с. бытовали у большинства слав. народов, особенно характерны для в.-слав. народной поэзии, а более всего русской; общие сюжеты (например, «Егорий Храбрый», «Федор Тирон», «Алексей человек божий») связывают восточнославянский репертуар с сербским и болгарским. В Польше некоторым аналогом Д. с. служат pieśni religijne. К Д. с. примыкают псалмы и канты, пришедшие на Русь с католического Запада. Часть

Д. с. тематически пересекается с рождественскими колядками других славян.

Д. с. бытуют не только в православной среде: некоторые общерусские и старообрядческие Д. с. поют духоборцы и молокане — представители русского народного протестантизма, включая их в свои духовные жанры — псалмы и «стишки» (духоборцы), духовные песни (молокане).

Подавляющее большинство Д. с. восходит — иногда опосредованно — к письменным источникам, которыми являются Библия, канонические христианские произведения, а именно, творения Отцов церкви: Слова и поучения, Жития святых, но прежде всего — разнообразные апокрифы. Из ветхозаветных сюжетов наиболее распространены сюжеты об Адаме и Иосифе Прекрасном, из новозаветных — о крестных муках, смерти и вознесении Христа. Некоторые Д. с. испытали влияние иконографии (например, Стихи о Страшном Суде, о Егории Храбром). Вместе с прозаическими жанрами — апокрифическими легендами и преданиями — Д. с., излагающие христианские истины народным языком, служат мостом между христианской книжной и устной народной культурами. Они выполняют две главные функции: являются народной Библией — источником знания — и своеобразным учебником народной этики. Д. с. можно назвать поэтической реализацией народной герменевтики.

Время появления Д. с. до сих пор нельзя считать установленным. Во всяком случае, на Руси они могли появиться — *в* силу своей вторичности — далеко не сразу после принятия христианства.

Статус Д. с. в народной культуре был особым. Исполнителями и распространителями Д. с. были калики перехожие ~ богомольцы, ходившие в Святую землю, позже — нищие слепцы, зарабатывавшие на жизнь их исполнением. Профессиональное исполнение Д. с. до последнего времени сохранялось в Белоруссии, Полесье, на Украине, в Болгарии. В России же Д. с. были глубоко усвоены народной культурой и входили s устный репертуар народных исполнителей наряду с другими фольклорными произведениями.

В русской культуре до XVII в. формирование Д. с., по-видимому, шло двумя основными путями: на первом, фольклорном, возникали и усваивались эпические и лиро-**эпические стихи, имевшие апокрифическое** происхождение и фольклорную стилистику; на втором — пути «высокой литературы» — создавались книжные стихи — «покаянны», некоторые из них стали со временем фольклорными. Оба этих потока соединились в стилистике старообрядческих Д. с., мощное развитие которых относится к началу XVIII в. Д. с. старообрядцев стали поэтическим воплощением их учения и истории от взятия Соловецкого монастыря в 1676 г. до тюремных заточений бегунских страдальцев в 30—40 гг. XX в. Старообрядцы оказались также хранителями многих общерусских стихов.

Д. с. распадаются на несколько жанровых разновидностей, стилистически близких к эпическим и лирическим жанрам — былинам, балладам, историческим и лирическим песням, а также жестоким романсам. На Д. с. лежат отпечатки нескольких эпох, и их стилистический разброс очень велик. Однако все они объединяются общими ценностными ориентирами, определяющими развитие сюжета, характер персонажей, дидактическую направленность текстов, выбор и семантическую нагруженность лексики. Так, например, стих «Сорок калик со каликою», по всем стилистическим характеристикам тождественный былинам, отличается от них христианской идеей прощения обидчика: предводитель калик прощает оклеветавшую его княгиню, и она выздоравливает от смрадной болезни. С другой стороны, каждый получает «по делом его», и идея сурового и справедливого суда живет во многих сюжетах Д. с. Главными героями стихов являются лица, выражающие эти духовные ориентиры, прежде всего Богородица и Христос, а также люди, способные на подвиги ао имя веры: это святые (Никола, Дмитрий Солунский), храбрые воины (Егорий Храбрый, Федор Тирон), кроткие жертвы и мученики (Борис и Глеб, Кирик и Улита), аскеты-подвижники и праведники (царевич Иоасаф, Алексей человек Божий), раскаявшиеся грешники, начиная с Адама. Им противостоят неверные мучители-властители или завоеватели (царь Диоклетиан, царище Кудриянище, Мамай), неправедные, жестокие богачи (Лазарь богатый).

В отличие от оппозиции «свое—чужое», формирующей структуру светских фольклорных жанров, стержневые противопоставления в Д. с. — это противопоставления добра

и зла, или праведности—греха, и временного—вечного, а главной оценкой является оценка этическая (а не нормативная, как в других жанрах фольклора). Д. с. можно разделить на три большие группы в зависимости от того, где происходит борьба зла и добра: во Вселенной, в социуме или в человеческой душе.

К первой группе относится знаменитый стих о Голубиной книге, где рассказывается о возникновении Вселенной от божественной плоти, создании земной иерархии и борьбе Правды с Кривдой, исход которой (Правда ушла на небо, а Кривда осталась на земле) определил судьбу человечества. К этой же группе относятся стихи об устроении святорусской земли и борьбе двух вер — православной и басурманской (Стихи о Егории Храбром, Федоре Тироне). В эту группу следует отнести стихи о распятии Христа, поскольку крестная смерть сделала соотношение добра и зла в мире иным. В старообрядческих стихах естественным продолжением этой темы стало противоборство истинной православной веры/церкви и никонианской ереси во Вселенной, по которой антихрист «развеял свою прелесть». Большинство героев этой группы активны и наделены чертами былинных богатырей.

Во второй группе Д. с. оппозиция «добро—зло», или «праведность—грех» определяет межличностные отношения внутри социума-«мира» и, воплощаясь как милосердие—жестокость, смирение—гордость, чистота—блуд, становится сюжетной пружиной стихов об Алексее человеке Божием, покорно выносящем поношение слуг, о двух Лазарях, где богатый брат не имеет милосердия к бедному, об Иосифе Прекрасном, не поддавшемся соблазну; сюда же следует отнести «Сорок калик со каликою». Зоной перехода между первой и второй группой являются Д. с. о мучениках веры.

Первая и вторая группа Д. с. — произведения эпического жанра. В третьей группе Д. с. борьба добра и зла разыгрывается в человеческой душе, и результат этого противоборства определяет посмертную судьбу — спасение или вечную муку. Это основная тема стихов покаянных и старообрядческих (цикл стихов о расставании души с телом, Д. с. о «памяти смертного часа»). К ним близки по теме так называемые поминальные стихи, особенно распространенные в западной части России и в Полесье. Это Д. с. лирического жанра. Эсхатологические Д. с. о конце света и Страшном Суде, связанные с последней группой, примыкают одновременно и к первой, поскольку рассказывают о возмездии и воздаянии за грехи и праведность в масштабе всей Вселенной.

Для Д. с. характерно подчинение всех оценочных шкал шкале этической: прежде всего это относится к оценке эстетической (прекрасное понимается как этически совершенное). «Мирские» «маловременные» ценности — телесная красота, богатство, жизненный успех — на шкале «хорошо—плохо» получают (по сравнению со светскими жанрами фольклора) инвертированные оценки.

В Д. с. сохраняется немало мифологических, дохристианских мотивов и персонажей, прочно соединенных с христианскими догмами и образами (мотив змееборчества в сюжетах о Егории Храбром и Федоре Тироне, связь образа Матери — сырой земли с образом Богородицы, представление о нарушении пятничных запретов как о непростимом грехе и др.). В таком смешении гетерогенных религиозных элементов, а также в использовании некоторых Д. с. в качестве оберегов («Сон Богородицы») проявляется характерный для народного православия элемент двоеверия.

В отличие от традиционного светского фольклора, мир которого — это мир идеальной нормы, Д. с. рисуют земную жизнь как мир нарушенной нормы, противопоставленный идеальному миру небес. Именно это осознает Адам у врат рая в «Плаче Адама». Это противопоставление определяет структуру пространства в Д. с. как пространства физического и одновременно духовного, неоднородного и устроенного иерархически, ориентированного вертикально. Небо — светлый верх: солнце, звезды, луна. Одновременно это царство небесное. Противоположное ему — темный низ, ад: «под морем, под землею мучаются души грешные». В стихах присутствует и горизонтальное членение на Запад (ад) и Восток (рай): после Страшного Суда праведные души отправляются на восток, а души грешные — на запад. Земля занимает промежуточное положение, находясь посередине и в физическом, и в духовном смысле: «изукрашенная красным солнышком и божьей милостью», она есть Вселенная, «белый свет» и

сама по себе безгрешна, но страдает от грехов людей — «мира». «Белый свет» («сей свет») в Д. с. часто называется «вольным», ибо человек, живя на земле, по своей воле выбирает добро или зло и соответственно попадает в рай или ад, т. е. на «тот свет». «Сей свет» — жилище временное, «тот свет» соотнесен с вечностью — вечной радостью в раю или мукой вечной в аду.

На земле есть пространства, в физическом смысле принадлежащие земле, а в духовном небу. Это горы — Фавор-гора и Сион-гора, и это «прекрасная пустыня» — место, имеющее райские атрибуты, место спасения, противопоставленное остальной земле — «прелестному злому миру», но, в отличие от рая, место борьбы с искушениями, место постоянного духовного подвига.

Между верхом и низом в физическом и духовном смысле осуществляется контакт. Уже само существование на земле отмеченных мест — гор, пустыни — эту связь реализует. На землю с неба выпадает Голубиная книга, оттуда же слетают ангелы, и Богородица «гласит свои гласы», совершаются чудеса, даже волны в море подымаются не только потому, что «кит-рыба ворохнется», но и потому, что «от небес моря возмутятся».

Динамика пространства заложена в тех центробежных и центростремительных силах, которые определяют начало и конец Вселенной. Образование солнца, звезд, луны, земной атмосферы (ветра, облаков), «разбегание» пространства происходит при ее творении. При конце света действуют центростремительные силы: небо (по Апокалипсису) сворачивается в свиток, солнце и звезды на землю падут, и на Сион-гору сходит Михаил-архангел и ставится престол для Страшного Суда. Конец пространства определяется тем, что «время скончевается».

Время духовного стиха эсхатологично. Оно подчинено вечности, как земля небесам, и движется, чтобы с вечностью соединиться. Происходят прорывы вечности во время (например, тысяча лет проходит как один день в стихе «Жил юный отшельник»), подобно прорывам священного пространства на падшую землю. «Последние времена», или «последнее время», являются пограничной зоной между временем и вечностью. Генетическая принадлежность к христианской книге с одной стороны и бытование в народной культуре — с другой, сформировали двойственный облик духовного стиха.

Мир христианских истин оказался погруженным в вещный мир фольклора с его «чистым полем», «синим морем» и «белокаменными палатами» и соединился с миром архаических представлений о Матери — сырой земле, о человеческой душе, о загробной жизни. К семиотической нагруженности фольклорного слова присоединилась христианская символика; море осталось границей двух миров, но стало также символом житейской суеты, лес остался местом испытания, но стал также «зеленой дубравушкой», «лесовольной» пустыней — местом спасения.

На языковом уровне в русских Д. с. возникла своеобразная смесь церковнославянского языка с языковым стилем русского фольклора и местного диалекта. Сходное явление произошло в музыкальной структуре духовного стиха, где элементы древнерусского распева сплавились с интонациями и ритмикой народной песни.

Вариантность Д. с. несколько отлична от вариантности других фольклорных произведений. В связи с тем, что в основном хранителями русских Д. с. являяются старообрядцы, и стихи существуют одновременно в устной и письменной традиции, большую силу имеют конфессиональные и внутриконфессиональные различия как конкретных стихов, так и всего стихового репертуара.

Д. с. — это та песенная форма, в которой явный приоритет имеет словесный текст. Однако музыкальный стиль Д. с. столь же пестр, как и словесный, и вбирает в себя особенности многих музыкальных жанров.

Варьируются не только словесные тексты, но и напевы. Сдерживающим фактором в варьировании напева так же, как и в словесном тексте, может быть книга: в старообрядческой среде случается, что некоторые стихи поются по крюкам. Однако свободы в тексте музыкальном больше, чем в словесном. Соотношения же того и другого достаточно разнообразны. Во-первых, один и тот же стих (включая варианты) может иметь разные напевы; во-вторых, на один и тот же формульный напев (включая варианты) могут исполняться разные стихи, наконец, бывают стихи, во всех территориальных и конфессиональных вариантах имеющие один и тот же напев.

В каждой локальной культуре Д. с. противостоят всем остальным песенным жанрам

прежде всего по способу бытования, т. е. функционально, и, как правило, этот способ бытования (пение в постные дни) сопряжен с особой манерой пения и способом звукопроизводства — обычно это церковный левоклиросный или близкий к церковному стиль пения: так, старообрядцы Верхокамья говорят: «стихи поем, а песни ýхаем».

Д. с. продолжают активную жизнь и сегодня. В старообрядческой среде рождаются и новые стихи: например, «Стих о двадцатом веке», «Стих о перестройке».

Лит.: Бессонов П. Калеки перехожие, вып. 1—6. СПб., 1861—1863; Сборник русских духовных стихов, составленный Варенцовым. СПб., 1860; Ляцкий Е. Стихи духовные. СПб., 1912; Ранняя русская лирика. Л., 1988; Голубиная книга. Русские народные духовные стихи **XI-XIX вв.** М., 1991; Стихи духовные. М., 1991; Адрианова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917; Бахтина В. А. Духовные стихи славянских народов (сравнительные аспекты поэтики сюжетов и жанров // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М.,1998; Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; Никитина С. Е. Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функция, семантика // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов (Братислава, 1993). Доклады российской делегации. М., 1993; Никитина С. Е. Шкалы ценностей в русском духовном стихе // Folklor — Sacrum — Religia. Lublin, 1995; Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; Kowalska H. Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich. Warszawa, 1987.

С. Е. Никитина

ДУША — главное понятие народной антропологии, бессмертная субстанция жизни, заключенная в теле человека и покидающая его в момент смерти. Обладание Д. считается привилегией человека (иногда — только христианина), реже признается наличие Д. у животных, еще реже — у растений (деревьев, злаков, цветов) и других природных объектов (воды, камней и др.). Верования о Д. имеют непосредственное отношение к народной демонологии, к представлениям о смерти, посмертном существовании и загробном мире. В них можно встретить отголоски христианской концепции Д., исходящей не из бинома «тело — душа», а из триады «тело (сома) — душа (психэ) — дух (пнеума)», ср. полес. «Дух на небо иде, а душа — в землю»; «Душа, вона шчо, вона никуда не попадае, згнивае» (ПА, Глинное Ровен. обл.).

В народной традиции различаются три стадии существования Д., с каждой из которых связаны разные представления о ее субстанции (материальном воплощении), характерных для нее локусах, свойствах, потребностях, «поведении» и т. *п.:* 1) Д. живого человека, пребывающая в теле («телесная» душа); 2) Д., только что отделившаяся от тела, но остающаяся как бы «на привязи», сохраняющая некоторую зависимость от тела, «кружащая вокруг него» (пол.), «собирающая свои следы» (болг.), посещающая места своего прижизненного бытования (с момента смерти до сорокового дня, иногда до девятого, двенадцатого дня или только до погребения тела), и 3) Д. умершего, окончательно покинувшая тело («свободная» душа), достигшая назначенного ей места и ведущая независимое существование в потустороннем мире или же не получившая пристанища и оставшаяся между мирами (Д. «заложного» покойника, грешника, некрещеного младенца). На последнем этапе, когда тело оказывается полностью устраненным, Д. идентифицируется с самим умершим, с его личностью и выступает в качестве его двойника. Поэтому для нее имеют значение такие признаки, как праведность/греховность умершего, характер его смерти («своя» — «не своя») и отношение к нему оставшихся в живых родственников (оплакивают ли его, молятся ли за него, совершают ли положенные поминальные ритуалы и т. п.). Душам свойственны человеческие потребности — они постоянно хотят пить (им ставят в доме воду, поливают могилы водой и вином), они нуждаются в воде для мытья, в тепле (см. Греть покойников), в одежде, испытывают голод (однако, по некоторым поверьям, питаются

только «паром» от горячей еды), для них в поминальные дни готовят обед, в праздники оставляют на столе еду и ложки (грешные Д. голодают; их кормят золой — укр.). Приходя к живым, Д. способны их видеть (грешным душам, прибывшим «из пекла», можно смотреть на живых только через окно ~ бел.) и слышать, радоваться и сокрушаться, смеяться и плакать, присутствовать на церковной службе и т. п., оставаясь невидимыми (бел.). См. Покойник.

Согласно верованиям, Д. появляется у человека до или в момент рождения: человек рождается вместе с Д.; Бог (ангел) «вкладывает» Д. в тело; ангел приносит младенческую душу и вкладывает ее в зародыш в час зачатия (рус. тамбов.), во второй половине беременности (рус. ярослав.); души умерших переселяются в новорожденных; Бог из одного вынет, в другого «всадит» (бел.) и т. п.; есть единичные свидетельства о том, что ребенок до семи лет «души не мае, душа — це грих, вона у дорослих» (ПА, Глинное Ровен. обл.).

Две Д. иметь, по народным понятиям, опасно (см. Два); двумя Д. обладают беременные (у них «душа в душе» — рус. тамбов.) и **двоедушники**, здухачи. По поверьям поляков, *стригонь* имеет две души, одна из которых после смерти остается в теле и впоследствии «оживляет» его и заставляет ходить (ZWAK 1887/2:11). Но известны и другие представления: каждый человек рождается с двумя Д. (иногда — доброй и злой), во время сна одна Д. (или одна половина Д.) остается в теле, а другая вылетает из тела и блуждает по миру. Поляки Силезии полагали, что человек рождается с двумя Д., и каждая должна получить имя, чтобы не сделаться *стригой*.

Д. живого человека пребывает, помещается, живет, обитает в теле (а не рядом с ним, над ним) — «внутри», «в середине», «в каждой частице тела» (пол. «Во всем теле бывает душа, ведь когда палец отсохнет, в нем уже не будет души», Mosz. KLS:594), в левой стороне тела (болг.). Чаще, однако, Д. локализуется в определенной части тела, в том или ином его члене или органе: в сердце или около него (рус., бел., пол.), в голове или даже в мозгу (пол. живец.), в груди (ср. рус. диал. *душа* 'грудь'), в горле (черногор.), в желудке (рус.), в животе (пол.): у мужчины душа около сердца, а у женщины — в животе (укр.), в костях (серб. «Једва носим у костима душу» [Едва ношу душу в костях]), в крови (серб., болг., з.-укр.), ср. библейск. «не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его» (Левит:17,14).

Известны также представления о перемещениях Д. в теле, связывающие Д. с движением как формой и символом жизни. Поляки в Мазовии считали, что «душа сидит в той части тела, которая движется; при этом в остальном теле ее в это время нет. Когда идешь, то душа в ногах, когда говоришь — в лице, когда делаешь что-нибудь руками — в руках» (Mosz.KLS:596).

В теле человека умирающего или близкого к смерти Д. постепенно продвигается к «выходу» (по мнению влахов с.-вост. Сербии, от ступней к носу) и останавливается там, откуда ей легче всего покинуть тело. Чаще всего последним прибежищем и выходом для Д. бывает рот (серб. «Душа једна врата има» [Для души есть только одни двери]), но может быть и нос: сербы об умирающем говорят: «душа му у носу стоји» [у него душа стоит в носу] или «дошла душа у нос» [душа к носу подступила]; это может быть также и горло (или ямка на шее): серб. «дошла душа под грло» [душа к горлу подступила]; зубы: болг. «носи душата в зъбите си» [он носит душу в зубах], «душата (му) е до зъбите» [у него душа к зубам подступила], «държа душата си зад зъбите» [держит душу за зубами]; ногти: болг. «душа и под нокът остая» [душа лишь под ногтем держится]; локоть: чеш. «ma duši v lokti» [у него душа в локте]; волосы (серб.), кости: серб. «дух му се у кости забио» [дух у него забился в кости], «запекла му се душа у костима» [у него душа в костях запеклась], ребра (ср. в.-серб. проклятие «Душа ти на ребро да излезла» [Чтоб у тебя душа на ребра вылезла]), глаза: поляки Силезии считали, что в момент смерти лопаются глаза и Д, таким путем выходит из тела. По распространенному представлению, у колдунов и ведьм Д. выходит через задний проход (ср. серб. проклятие «Душа на дупе да ти излази ка пођеш на онија свет» [Чтоб у тебя душа через задницу вышла, когда пойдешь на тот свет]). Русские полагают, что душа постепенно «иссякает» в теле. ср. диал. «душа коротка стала», укр. «душа на одній нитці держиться» (об умирающем) и т. п.

Д. готова выскочить из тела и от страха, ср. рус. «душа в пятки ушла», бел. «душа выскочить хотела» — о вздрагивании при испуге.

Отделение Д. от тела в момент смерти может пониматься либо как действие самой Д., либо субъектом действия может быть умирающий или некое «третье» лицо. Д. чаще всего «выходит» (в Полесье обычное выражение о смерти: *душа вышла)* или «уходит» *(душа уходит* — об умирающем, карпат.). Но она может и «улететь, отлететь» (в.-слав.), «упасть» (серб. док *му душа не испадне;* рус. карел. *душа выпадает* — о смерти), «отломиться» (серб.). Умирающий «расстается», «разделяется» с душой, «прощается» с ней, «испускает, изрыгает, выдыхает» душу, «спускается с души» (волог. *сдобляется с душеньки спуститься* — об умирающем), отдает *Богу душу*. Сербы о смертных муках говорят, что человек «собирает душу» или «борется с душой» (агония понимается как борьба человека со смертью, борьба ангела с чертом за душу человека). «Третье» лицо — Бог, который забирает Д. (серб. *узме му Бог душу* [Бог возьмет его душу]), ангел, архангел, святой, которых Бог посылает вынуть из человека и забрать Д. на небо, или же Смерть, черт, нечисть, которые «урывают» Д. косой, крюками, ножом, саблей и т. п. (бел. гомел. «анхал за правым вухам, нечисть за левым; хто з иих пераможа, той душу бярэ»). См. Агония. У некоторых людей, по поверьям, бывает «рогатая» Д. или «запеченная» Д., которую трудно вынуть из тела (Mosz.KLS:596).

Родственники умирающего заботятся о том, чтобы, по народному выражению, пропустить *душу,* покидающую тело, для чего расстегивают одежду, отворяют окна, двери, сундуки, печную трубу, разбирают потолок или крышу. Вместе с тем существует представление, что Д. в момент смерти может не выйти из тела, и это грозит опасностью превращения покойника в упыря. Поэтому при умирающем всегда должны находиться близкие, которые «караулят» Д. (и даже магическими приемами «выманивают» ее из тела) и по колыханию воды в чашке убеждаются, что Д. покинула тело. Страхом перед оставшейся в мертвом теле душой объясняется обычай «вытряхивать душу», т. е. трясти покойника на пороге, при выносе из хаты, в сенях, в воротах, в поле, при вносе в церковь и при выносе (рус. смолен. Добр. СЭС: 2:307). Реальной представляется также опасность возвращения Д. в тело или вселения в мертвое тело какой-нибудь неприкаянной «злой» Д.; стремлением это предотвратить иногда объясняется обычай завязывать покойнику рот. Обычай сразу после смерти выливать всю воду в доме также связан с поверьем, что Д. умершего может задержаться в воде; она может остаться и в зеркале, поэтому зеркало завешивают или отворачивают к стене.

По о.-слав. представлениям, Д. (в виде мухи, жучка, мурашки, птички и др.) может покидать тело человека во время сна (спящему снится то, что происходит с Д.), и если она не найдет оставленного тела и не вернется в него, человек умрет или сойдет с ума (полес. «без розума останется», ПА. Волын. обл.; рус. архангел. «потеряется»). По бел. поверью, Д., выходя из тела спящего, не покидает его совсем, а «как бы вытягивается изо рта в виде неизмеримой ленты, которая одним концом остается в человеке, а другим может быть где хочет» (Богд. ПДМ:48). Д. может выйти из тела и при зевоте, в частности при зевании знахарки, произносящей заговор (серб.).

Локусы души, освободившейся от тела в момент смерти, определяются временем и маршрутами ее перемещений, совершаемыми ею круговыми движениями сначала вокруг покинутого тела, затем концентрическими кругами все далее и далее от тела до ее постоянного пристанища на «том свете», откуда, однако, она тоже совершает периодические отлучки к местам своего земного бытования (души грешников и заложных покойников остаются навечно неприкаянными и блуждающими между земным и загробным миром). Первый круг — дом, в котором душа остается, по разным свидетельствам, от трех до сорока дней (чаще всего 3, 9, 12) или же в эти сроки каждый день приходит домой (Д, родителей, оставивших детей, пребывают в доме сорок дней, а Д. бездетных — только три дня — з.-бел.). В это время в доме не тушат огня, оставляют для Д. на окне хлеб, воду и рушник, не прибирают постель; после этого срока воду выливают и хлеб закапывают под красным углом со двора.

Освободившись, Д. сначала садится на мертвое тело («Душа вылитаить мятлушком,

птичкый, мухый, пчелкый, и в таком виде садится на тело усопшаго», Добр.:197), в изголовье (полес. волын. «душа в головах сидит»), у окна (полес. брест. «душа у окна стоит у белой одеже, як чоловик помирае»), где стоит для нее вода; она может пребывать на печке (полес. брест. «у нас говорят, што на печке у куточку сидит душа сорок дзнь») или на стенах дома (в виде тени ходит по стенам — полес.), поэтому печку и дом какое-то время нельзя белить; в красном углу (полес. брест. «душа покойника сидит девять дней на покути, а потом уходит куды хочет»); за иконами (полес. гомел. «после смерти душа девять дней сидит за образами»), в ступе или жерновах (пол.). Впоследствии местом пребывания душ, навещающих свои дома, могут быть углы дома, чердак, крыша (ср. обычай бросать в Сочельник или на свадьбе в углы или на потолок зерно, яблоки, орехи, хлеб — ю.-слав.), место под порогом, эеркало, а также баня, овин. Грешные Д. могут пребывать под камнем; Д. убийцы — под мостом (полес.).

Второй круг — между домом и кладбищем. В поминальные дни и праздники Д., приходящая в гости, может пребывать под стрехой (з.-слав.), снаружи дома под красным углом, под крыльцом (в.-слав.), на мусорной куче (серб.). При погребении Д. стоит над вырытой могилой (з.-укр.); после погребения она остается на могильном кресте (полес. брест. «на крестах душа сторожит») или на кладбищенских воротах «сторожить», т. е. дожидаться следующего покойника, который сменит ее на посту (полес. бреет. «Як покойника везут на кладбище, то кажуть, душа его дожидае»).

Локусы «свободной» души (после сорокового дня) — это весь мир во всех его измерениях: верхние сферы (небо, атмосфера), земное обитаемое пространство и нижние сферы (земля, подземный мир). См. Тот свет. В каждой из этих сфер Д. получает свои характерные воплощения. Грешные души не имеют постоянного локуса, они блуждают по свету в поисках пристанища: в пол. песне они летят поочередно в лес, в горы, на поля, на луга, на воды, на море и просят приютить их, но везде получают отказ (Etnoling. 1998/9-10:149-168).

Наряду с распространенным убеждением, что душу нельзя увидеть, во всех слав. традициях известны рассказы о том, что люди (иногда только праведные, только дети) в определенных случаях (в момент смерти, когда Д. покидает тело; в первые дни после смерти, пока тело находится в доме; в течение 40 дней после смерти; в поминальные дни и т. п.) или с помощью специальных магических приемов (сидя на печи, глядя через хомут, обойдя голым трижды вокруг печки и т. п.) видели душу и составили представление о ее форме и субстанции; в некоторых случаях Д. сама показывается людям (например, родителям, оплакивающим умершего ребенка, — полес.). Встречаются утверждения, что Д. нельзя увидеть, но можно услышать — по стуку двери или окна, по шагам в доме и т. п.

К весьма распространенным относится верование, согласно которому Д. — это невидимый или едва видимый, прозрачный воздух, пар (в форме белого столба, иногда в виде человека, — полес.; в то же время известно мнение, что Д. в человеческом облике бывает только у нехристей и животных, — укр.), туман, дым, дуновение ветра, воздушный пузырь, светящееся облако над могилой или же «плоские» соответствия этим бесплотным образам — тень (человек, не отбрасывающий тени, скоро умрет; тень человека можно замуровать, и тогда он умрет); отражение в воде (в колодце) или в зеркале. На противоположном полюсе оказываются антропоморфные образы Д.: душа — это «малый человек, но нет в ней ни костей, ни мяса» (рус, владимир., БВКЗ:145); «Душа чалавека такая сама, як чалавек, анно маленька» (бел., Fed.LB 1: 219); Д. — маленький человек с чистым и прозрачным телом (укр. харьков.), ср. в христианской иконографии изображение человеческих душ в виде спеленутых младенцев. «Свободные» Д. покойников (после сорокового дня) часто представляются в телесном образе того умершего человека, которому они принадлежали при жизни (ср. «Ены ходзяць у тулубах сваих і без тулубоў, а часам і сам чорт у йих тулубі ходзіць» — Fed.LB 1:59).

Между этими крайними представлениями о Д. располагаются наиболее популярные, приписывающие душе зооморфный образ, уподобляющие Д. птицам (особенно часто ночным птицам — сове, филину, сычу, а также кукушке, голубю, воробью, летучей мыши) и насекомым,

т. е. летающим существам, населяющим воздушное пространство (особенно бабочкам, мотылькам, светлячкам, мухам) и хтоническим животным, гадам, и прежде всего мышам, а также рыбам. К редким следует отнести полес. представление души в образе цветка: «Як умирае чоловик, то из рота у него выскакивае цвэток синенький, чы вишневый, чы смешаный, то душа его» (ПА, Тонеж Гомел. обл.).

Зооморфные образы могут относиться как к «телесной», так и к «связанной» и «свободной» Д. В виде мухи, пчелы, птички, мыши нередко представляется Д. живого (например, спящего), умирающего или только что умершего человека: возле умирающей девушки ночью увидели мышь (полес.); когда женщину несли хоронить, впереди летела птичка, а потом птичка влетела в окно и стала кружить над колыбелью, т. к. у женщины осталось дитя (полес.); по словац. поверьям, Д. отходит в образе птицы через окно; упырь приходит ночью в дом и из груди спящих вынимает души-птички (полес.); праведная Д. вылетает после смерти белым голубем, а грешная — черным вороном (рус.) (или черным голубем — бел.); в рот спящего человека (*штригуна*) влезла мышь — его Д. (хорв.) и т. п.

Однако чаще зооморфные Д., особенно в виде птиц (на могилу сыплют зерно, веря, что Д. вылезет «воробейкой» и станет клевать, — полес. гомел.), бабочек (бабочка сидела на форточке в поминальный день — Д. прилетала «обедать», полес. гомел.; ср. также рус. диал. *душа* ‘бабочка’), пчел («Я умираю, а душа моя на пчелку скидается», полес.), хтонических животных (змей, лягушек) и тем более зверей (волка, зайца, ласки, крота и др.), — воспринимаются как воплощение «свободной», независимой Д., потерявшей связь со своим телом и принимающей телесную форму животного, «вселившейся» в него. Исключительно со «свободной» душой связаны представления о домашних животных, в первую очередь кошке, собаке («Кто загрешит моцно, Бог дает у душу собаку», полес. гомел.) и лошади как воплощении душ предков (после похорон в течение нескольких дней Д. умершего переходит с одной скотины на другую или вселяется в ту лошадь, которая везла гроб на кладбище, — бел., болг.). С этими представлениями связаны широко распространенные ритуалы кормления скота и другие формы его почитания (см. Кормление скота ритуальное).

В образе мифологических персонажей (прежде всего духов домашних, но также и русалок, вил и др., см. Демонология народная) предстают, как правило, Д. умерших насильственной смертью, самоубийц, некрещеных детей.

Растительный образ Д. присутствует в фольклорных мотивах «прорастания» душ в виде деревьев и цветов (ср. в похоронных причитаниях обращение к умершему типа «где ты будешь зацветать — в садочке или в лесочке?», — бел., ППГ:363), в поверьях о происхождении растений, о «произрастании» детей на грядках, в поле, в траве, в кустах и т. п., в представлениях о дереве как двойнике человека (ср. запрет рубить некоторые деревья, обычай сажать деревья на могиле), о дереве как обиталище душ (такое дерево скрипит, под ним можно увидеть во сне покойника, он будет рассказывать о том, как он мучается, — бел.). Растения, особенно зелень деревьев, травы, цветы считаются также местом обитания невидимых Д., приходящих на землю в поминальные дни троицкого цикла (в.-слав.).

В виде предмета Д. представляется достаточно редко: полес. «Як выходит душа, таким яичком полетит и покотится до порога» (чернигов.), ср. также выше о Д.-ленте. Д. может пребывать и в хлебе и хлебных крошках, но чаще всего ее прибежищем становятся предметы одежды: Д. в течение шести-семи дней после смерти остается возле одежды покойника (босн.); рус. старообрядцы на Урале не стирали одежду покойника, а только полоскали ее, затем вешали на чердак, где она оставалась, пока не истлеет, — в ней пребывала Д. умершего (Чаг.ОСУ:50); в Полесье, когда стирали после смерти постель умершего, говорили, что «душу на том свете покойнику мыют», что его душа очищается (брест.).

С верхними ярусами мира связаны небесные и атмосферные образы Д. По некоторым поверьям, звезды — это души умерших людей (в момент смерти Д. вылетает изо рта в виде яркой звезды и устремляется к небу — пол.); падающие звезды — души умерших некрещеными детей (ср. обозначение Млечного пути как

«дороги душ»); блуждающие огни — души некрещеных детей, грешников, умерших насильственной смертью или самоубийц, обреченные на вечные скитания. К наиболее распространенным относятся поверья о ветре и вихре, в которых летают Д. умерших (но прежде всего — заложных покойников, особенно висельников, некрещеных детей и колдунов); в момент смерти их Д. стремительно вырывается из тела в виде вихря или сильного ветра. Д. «нечистых» покойников (в первую очередь недавно умерших висельников и утопленников) могут также пребывать в тучах (полес. черкигов. «хмары — це души мрут и на небе собираются, небо держат») и предводительствовать грозовыми и градовыми тучами; к ним обращаются по имени и просят отвести тучу от села. См. Град, Дождь, **Двоедушник, Здухач**. Известны также и верования об облаках как душах праведных людей, летящих по небу (пол.).

«Проводы души» — в.-слав. обряд, совершаемый на сороковой день по смерти, когда, по поверьям, Д. умершего окончательно покидает дом и отправляется в назначенное ей место (в рай или ад); в Полесье обряд может называться *поднимать заздоровно* или *воздух знимать*: «Душа ходит, а как поднимут заздоровно, на одном месте находится» (ПА, Новинки, Гомел.); «Сорок дней минуло — воздух знимают и говорать, душечка уже пошла на свое место» (ПА, Хоромск, Брест.); у русских на Урале говорили: «Душу в сороковой день по Божьему писанию *сажают на место*» (ПЗП:302); кое-где разыгрывалась сцена ухода души: обмывальщик или обмывальщица покойника с котомкой в руках уходили от дома на некоторое расстояние, изображая уход души, а затем возвращались и присоединялись к родственникам, которые шли на кладбище (там же:304), а пермские старообрядцы в этот день снимали с икон висевшее там со дня смерти полотенце, выносили его на окраину деревни и встряхивали — этот обряд называли *проводами душ* (Чаг. ОСУ:27); на Рус. Севере (Череповец. р-н) полагали, что в этот день покойник приходил прощаться с семьей и приводил с собой нового покойника, т. е. приводил душу того, кто должен умереть в следующий черед (Браг.ДР:75); в Воронежской губ. «ставят за воротами дома стуло или скамейку, покрытую платком, а на него — испеченную из хлебного теста лестничку о трех ступенях: в это время душка покойного идет на небеса по невидимой лестнице» (Зел.ОРАГО 1; 338). О пути Д. на тот свет (через воду, над пропастью по мосту, кладке, по волосу, через темную пустошь и т. п.) и пребывании душ на небесах см. «Тот свет».

Календарный регламент душ предусматривал их приход в свои дома в **поминальные дни** и некоторые праздники, во время святок, масленицы, а также в период от Пасхи (Страстного четверга, Лазаревой субботы) до Проводов (Радуницы) или до Троицы (или Вознесения), когда Господь отпускал их с того света на землю. См. также Деды, **Задушки, Задушницы**.

Лит.: Mosz.KLS; Виноградова Л. Н. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999:141–160 (там лит.); Аф.ПМ; Гура СЖ; Никитина С. Е. Сердце и душа фольклорного человека // Образ человека в культуре и языке. М., 1999:26–38; Плотникова // СМ:173–175; Семенова О. П. Смерть и душа в рассказах и поверьях крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // ЖС 1898/2: 228-234; Страх.КХ; Терновская О. А. Бабочка в народной демонологии славян: Душа-предок и демон // Материалы к 6-му Междунар. конгрессу по изучению стран Юго-вост. Европы: Проблемы культуры. М., 1989:151-160; Токарев // МНМ 1:414-415; Гнатюк // УНВ:397–398; Урысон Е, В. *Дух и душа:* К реконструкции архаичных представлений о человеке // Образ человека в культуре и языке. М., 1999:11–25; Потуш. 1938:33-44; БМ:105–106; Вак. ППСД; ГЕМБ 1939/14:32–35; Марин.НВ; Зечевић С. Прелазак душе на онај свет // Ужички аборник 1978/7:371-374; Павловић // ГЕИ 1957/2-3:611-661; Петровић // ГЕМБ 1939/14:31–42; Раден.ССНМ; Чајк. СД 5:72–104; Bulat P. Prostonarodna filosofija o duši // Narodna starina, I. Zagreb, 1922:234–243; Bart.ML; Fed.LB 1; PSL 1986/1-2; Ciszewski St. Dusza matki i dusza niemowlęcia. Petersburg, 1904; Michałowska T. «Dusza z ciała wyleciała». Próba interpretacji // Pamiętnik literacki 1989/2:3–26.

С. М. Толстая

ДЫМ — явление, связанное с огнем (ср. рус. *Нет дыма без огня,* кашуб. *Gże ni ma ogna, ni ma dëmu* и т. п.), печью (очагом), действиями **сжигания** и окуривания. По ряду признаков Д. имеет сходство с ветром, воздухом, паром. В загадках выступает в образе «сына», который рождается прежде отца — огня (ср. пол. «Еще отец не народился, а сын уже по крыше / по свету ходил»). Связь Д. с печью и очагом придает смысл созвучию *дым — дом,* ср. др.-рус., рус. диал. *дым в* знач. 'очаг', 'дом', 'изба', 'двор', 'семья'; *дымовое* 'подать со двора'; пол. *dym* 'жилой дом'; рус. диал. *дымная шапка* 'хозяин дома', *дымовой* 'домовой' и т. п.

Д. считается составной частью облаков и туч (бел., укр., м.-пол., в.-пол., болг.), снега (укр. Луцк.у.), неба, представляемого как затвердевшая оболочка из дыма (укр. Чуб.ТЭСЭ 1/1:2). По пол. поверьям, из поднявшегося в небо Д. образуется дождь.

Д. воспринимается как **медиатор**, связующее звено между землей и небом, земным и потусторонним мирами (ср. также загадки: болг. *Длуг деда до Бога, нигде коска нема* [Высокий до Бога дед, нигде косточки нет], чеш. Co *chodí na hůře a nebou* [Что ходит верхом по небу?]). В **с.-рус.** селах душу умершего отсылают «на свое место» вместе с дымом, открыв для этого печную заслонку (вид дыма или пара, по **о.-слав.** поверьям, может принимать и сама душа). На Витебщине считается, что душа покойника оставила тело, если свечной дым не стелется по избе, а идет струею кверху. В Полесье остатки поминальных блюд выливают на дрова, «шоб згорало, а дым — до Бога шоу» (ПА, Гомел. обл., Лельчиц. р-н). На Украине заблудившегося человека или домашний скот звали, крича в печную трубу «под первый дым», т. е. как только разведут огонь в печи: заблудившийся услышит «по дыму» зов и вернется домой (Байб. ЖОВС:163). В Гомельской обл. также полагали, что голос человека разносится с дымом, поэтому, разведя огонь в печи, «гука́ли у комин»: «Корова раба́я! Дым угору, а ты моя коровка рабе́нька ходы до дому!» (ПА, Лельчиц. р-н, Стодоличи). Видеть Д. в сновидениях означает услышать новость (белор. аитеб.).

По направлению Д. (из печной трубы, от свечи, бадняка, ритуальных костров) **гадают** о благополучии в доме, об урожае, здоровье, жизни и смерти, замужест: и т. д. в разные дни календаря (особенно на святки), во время семейных обрядов (t **«славу»** у юж. славян; в **поминальные** дни при посещении больного священником т. д. Повсеместно у славян **поднимающи**к **в е р х у** Д. означает долгую жизнь, здоро вье домочадцев или выздоровление больно го, а также урожайный год. В пол. Помор уходящий вверх Д. — знак скорой свадьбы доме. Если Д. стелится по хате, идет **в н и**; **в б о к**, «падает», то это знаменует **болезни** смерть **хозяина** или кого-либо из домочад цев. У сербов Ресавы на близкую смерть доме указывает уходящий вправо Д. от све чи на празднике «слава»; у болгар Ихти манского округа стелящийся по земле Д от огня, на который выливают воду посл омовения покойного, предсказывает скору смерть близкому человеку. В Силезии со бравшиеся в Сочельник домочадцы три раз гасят свечу, наблюдая за Д.: если он подни мается вверх, то это **означает** здоровье доме, если спускается к полу, то **гасивши** свечу человек быстро умрет. По укр. пове рьям, не выходящий из хаты Д. сулит раз доры и Драку в доме.

Д., идущий к двери, к порогу, предсказывает смерть больного или кого-либо из собравшихся за праздничным столом родственников (о.-слав.), но у словенцев Полянской долины это означает замужество или женитьбу. У поляков смерть больному предвещает Д., стелящийся за уходящим из дома священником. Д. свечи, **устремленный** в сторону кого-либо из домочадцев, предсказывает ему смерть (ю.-слав., **словац.**).

Гуцулы по направлению Д. от ритуального костра на Юрьев **день** гадали, откуда вернется с выпаса стадо. Пинчуки в Сочельник наблюдали за Д. из печной трубы, определяя, в какую сторону поляжет рожь. Словенцы по направлению Д. от сжигаемого под Рождество полена определяли будущий урожай: Д., идущий к востоку, предвещал плодоносный год, к западу — неурожай.

В Поволжье на святки девушки сжигали на перекрестке украденные у попа вещи и по направлению Д. гадали, в какую сторону выйдут замуж. В Великопольше в селах **девушки** жгли старые метлы, чтобы по направлению Д. узнать, откуда придут **сваты**.

В приметах о погоде повсеместно уходящий вверх Д. предвещает ясную погоду или мороз, в то время как низкий стелящийся по земле Д. сулит дожди, изморось, ненастье.

Черный Д. связывается с представлениями о несчастьях, ср. пол. примету: черный Д. во сне — к грусти и болезни.

Д. как защитное и отгонное средство широко известно всем славянам, см. также **окуривание**. При разжигании ритуальных костров в разные дни календаря (напр., на Пасху, Троицу) нередко особое значение придается не самому огню, а большому количеству Д., который, по поверьям, защищает посевы от болезней и нечистой силы, обеспечивает большой урожай (словен.). С целью защиты урожая от града поляки Ловицкого пов. устраивают дымовую завесу, поджигая в разных концах поля солому. Македонцы Скопской Котлины первого марта «дымили» соломой для отгона змей и блох; сербы на Сорок мучеников дымом от костров прогоняли змей, насекомых, болезни. Во Владимирской губ. во время пожара крестьяне топили печи, полагая, что «дым на дым или огонь на огонь найдет» (Завойко//ЭО 1914 3/4:118). Вост. и зап. славяне грозовые тучи отгоняют дымом сжигаемой освященной вербы; в карпат. селах говорят при этом: «Пусть тучи в небе разойдутся так же, как расходится дым от этой вербы!» (Бог.ВТНИ:229-230). Отгонные формулы с упоминанием Д. используются и в др. ритуалах: например, в Полесье при лечении ребенка от испуга его обвязывают нитью четверговой свечи, которую затем сжигают со словами: «Дыми́шча, дымишча, идйтя уроки з дыты́шча»; избавляясь от муравьев, бросают в печь палку из муравейника и говорят: «Идитя за дымам, за пылам, за ветрам» (ПА, Гомел. обл., Ветк. р-н, с. Присно).

Д. прогоняет прячущегося во время грозы в печной трубе дьявола (карп.); активизирующихся в марте вештиц (черногор.); шествующих по селу во вторник на первой неделе Великого поста «тодорцев» (с.-в.-серб.) и пр. Для задабривания вредоносных демонов, наоборот, запрещается кадить дымом костров в определенные праздники, например, в Тодоров вторник (с.-в.-серб.).

В ю.-слав. отгонных формулах против Д. к нему обращаются как к живому существу, называют его по имени (серб.-хорв. *Карадим*, букв. 'густой, черный дым', *Костадим*, *Сакадим*), задабривают и изгоняют из дома, предлагая ему за дверью яйца, хлеб, вино и пр. Например, если Д. из очага начинает клубиться по дому, дети машут руками *в* сторону двери и говорят: «Tamo, dime karadime, / tamo su ti vrata, / i pečena jaja, / i varene kosti, / nek ti bude dosti» [Там, дым-Карадым, там тебе дверь, и жареные яйца, и вареные кости, довольствуйся этим] (ZNZO 1912/17/1:184). В юж. и вост. Сербии считается, что Д. идет на того, кто помочился на перекрестке.

В виде Д. появляются разные демонические персонажи. По рус. преданиям, в черный Д. превращаются исчезающие, улетающие черти, бесы. По верованиям хорватов Каставщины, на человека может напасть *mrak* — демон в виде густого Д., без лица, с огромными когтями. Словен. *dimek* — карлик «дымчатой» окраски, помогающий горнякам отыскивать каменный уголь.

По Д. распознают нечистую силу: в Д. сжигаемых в Сочельник поленьев можно увидеть ведьму (морав.-словац.); Д. из печной трубы в доме ведьмы идет против ветра (вологод.); если из земли поднимается Д., значит в данном месте закопан клад (в.-серб.) и т. д. Поляки полагают, что в Д. от просыпанной в огонь муки при выпечке хлеба обитают «планетники».

В виде Д. нередко представляются болезни. Кашубы считают, что с серым дымом на человека налетает холера, отчего тот сразу умирает. В разных рус. областях рассказывают, что при лечении от порчи болезни вылетает из больного в виде темных клубов Д.; такой Д. небезопасен для окружающих здоровых людей (Галиция). При лечении ряда болезней (особенно — зубов, горла), наоборот, предписывается вдыхать Д. различных сжигаемых предметов (шерсти, волос, янтаря, корней растений и пр.).

Лит.: SSSL 1/1:314–321; Mosz.KLS:52,57,188; Аф.ПВ 1:99–100; 3:209-210; Байб.ЖОВС: 116,163,167; Ерм.НСМ 4:335; СРНГ 8:292; ТОРП:23; ПА; Булг.П.:181; Довн.ИС:305; Никиф.ППП:285; Ром.БС 8:319; Бог.ВТНИ: 229-230; Бул.УН:309; Дан.ЭСП 1:3,41; Чуб. ТЭСЭ 1/1: 2,24,30; Шух.Г 4:246; Вак.ПО: 51; Марин.ИП 1:277; Бос.ГОСВ:145; Златк.

ФСН:311; Нед.ГОС:149,159–160; Фил.СК: 393; Jard.K:106; Kur.PLS 1:218; Kur.PLS² 2: 20,331,368; Fisch.KEP:73; Fisch.ZP:47–50; Stelm.ROP: 66–67; Sychta SGK 1:196, 3:299–300, 5:34; Święt.LN:511,567; ZWAK 1887/11: 162; ZOZŁ:21; Horv.RZL:71; Husek HMS:253; Olej.LT:109; Zamag.:257.

А. А. Плотникова

ДЬЯВОЛ - см. **Черт.**

ДЯТЕЛ — птица, наделяемая в народных представлениях хтонической и огненной символикой.

Происхождение Д. легенды связывают с человеком: «зозуля й дятел були перше людьми, а поели Бог так дав, що поробились птицями» (укр., Аф.ПВ 3:225); дятлом стал плотник (укр. закарпат.), пчеловод, который в воскресенье долбил сосну, чтобы сделать борть (минск.); в Д. Бог превратил пасечника в наказание за работу в воскресенье, когда он делал топором зарубку на дереве, в котором находился рой пчел, и с тех пор всякий день, невзирая на праздники, Д. долбит дерево клювом (бел. гомел.). В гуцул. поверье несъедобность мяса Д. объясняется грехами этой птицы, долбящей деревья и крыши по воскресным и праздничным дням. Украинцы Подолии не употребляют Д. в пищу, считая его воплощением души человека, искупающего свои грехи.

Характерная особенность Д. — его хтоническая природа. Украинцы говорят, что «дятел из земли», «а что из земли, то от самого Бога» (Клинг.ЖАСС:97). Д. имеет отношение к подземным сокровищам. Добыть их можно с помощью омелы, растущей на дереве, в дупле которого обитает Д.: нужно стучать по дереву, пока Д. не сорвет омелу и не сбросит ее вниз, тогда с ее помощью в Иванову ночь можно извлечь из-под земли клад (н.-луж.).

Поверье о Д., добывающем «разрыв-траву», широко представлено в разных слав. традициях. Устроив себе гнездо в дупле дерева, черный Д. (желна) покидает его на несколько дней, а потом возвращается, принося в клюве чудесный корень, с помощью которого можно открывать любые замки и затворы (луж.). В Хорватии трава, отмыкающая без ключа все запоры, носит название: *zemaljski ključ* (земной ключ). Чтобы заполучить ее, нужно забить клином дупло черного Д. и расстелить под ним красный платок. Д. принесет чудесную траву, выбьет ею клин из дупла, а траву бросит на красный платок, думая, что это огонь, в котором трава сгорит (хорв.; сходные поверья существуют в центр. и юж. Малопольше). Такими же свойствами в поверьях сербов и хорватов обладает и трава *детелина* (трилистник, вид клевера, рус. *дятлина, дятельник, дятловина*), связанная с Д. лишь названием: тот, кто носит ее под языком или под кожей ладони, сможет отмыкать любые замки, а также откапывать с ее помощью клады. Аналогичные представления известны и вост. славянам. Воры добывают траву, забивая клином дупло желны с ее птенцами, а потом зашивают ее под кожу правой руки. Тогда достаточно лишь прикоснуться рукой к замку, как он сам собой откроется. У зап. славян, помимо лужичан, это поверье о Д. известно также чехам и полякам. В различных слав. зонах в роли добытчика «разрыв-травы», кроме Д. и желны, выступают также удод, сова, сорока, еж и такие хтонические животные, как змея и черепаха. В сближении Д. с черепахой определенную роль играет и близость их названий: *желна* и *желвь*.

Согласно народным легендам, черный Д. в давние времена провинился перед Богом и в наказание может пить только дождевую воду: желна одна из всех птиц не принимала участие в рытье рек, поэтому Бог не позволил ей пить из рек и озер, и она жалобно кричит: «Пить, пить!» (новгород.); во время рытья птицами моря желна старалась его засыпать, и с тех пор призывает дождь криком: «Рі-є! рі-є!» [Пить! пить!] (пол. седлец.). Возгласом «пііць! пііць!» передается крик желны и у белорусов, которые толкуют его как предвестие дождя (гроднен.). В зап. Болгарии Д. накликает дождь криком: «Сип-сип» [Лей-лей] (кюстеидил.). Приметой дождя служит крик желны у чехов; у поляков писк Д. предвещает летом дождь, а зимой снег (новосондец.). Дождь предвещает также Д., залетевший в деревню (краков.). У хорватов известна иная примета: если зимой желна закричит «jug, jug, jug!» [юг, юг, юг!], значит подует южный ветер.

Народные поверья наделяют Д. и огненной символикой, мотивированной ярко-красной окраской верхней части головы Д. Так, поляки ю.-в. Силезии видят в желне птицу, которая принесла людям огонь (катовиц.). Согласно рус. примете, Д., севший на дом, — к пожару (вологод.). У хорватов голос желны передается словами: «Kurila bi oganj / nemam drrv!» [Развела бы огонь, да нет дров!] (ZNŽO 1896/1:6). К этому же кругу представлений относится и огненная символика красной ткани, предназначенной для Д. при добывании «разрыв-травы» (пол., хорв.).

У всех вост. славян распространена примета, что Д. (иногда уточняется: черный), долбящий стену или угол дома, предвещает покойника (в.-слав.). Поэтому и дерево, издолбленное дятлом, почитается негодным для строительства и употребляется только на дрова (перм.). Смерть или тяжелую болезнь предвещает также черный Д., перелетевший человеку дорогу (рус.).

Созвучием слов *желна* и желвы определяются некоторые медицинские коннотации, присущие образу Д. Так, карпат. украинцы запрет убивать Д. (укр. *жовна*) объясняют опасением подхватить золотуху (укр. жовны), а русские парят и прикладывают траву «дятлевник» к воспаленным железам (*желвам*) на шее (калуж.). Д. находит и иное применение в лечебной практике: поляки Подгалья горячим отваром из желны поят больного лихорадкой.

Лит.: Гура СЖ; Белова О. В. Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традициях // ЖС 1997/1:34; Кл.ЖАСС:75,96; Чулк. АРС:193; Аф.ПВ 2:398; Манс.ОРЭА 1:44; ТА 798:33об.; Зел.ОРАГО 1:219; Даль ПРН:925; СРНГ 8:308; Шейн МИБЯ 2:352–353; Piet. KDP:53–54; Никиф.ППП:195; Fed.LB 1:181; ПА; УНВ:122; Потуш. 4, 5; Kaindl H:104; Fisch. RZE:38; Lud 1907/13:113; Зах.ККр:62; ZNŽO 1896/1:5-6,8, 1905/10:284; Чајк.РВБ:86; Fisch.ZP:34; ZWAK 1881/5:127, 1884/8:294, 1885/9:71, 1887/11:32,41.53; Lud 1910/16:5; Wisła 1889/3:514; ArchKESUJ 7856/IIIa:M6; ArchISW XI ZUS 6:131; ČČM 1940/64/4:136; Schul.WV:156; Mül.WN:167–168.

А. В. Гура

Е

ЕВДОКИЯ — христианская мученица II в., память которой отмечается православными 1/14.III. Рус. *Авдотья-весновка*, брян. *Алдоки*, бел. *Аудакея*, *Яудока*, *Еудока*, *Аудоки*, *Аудоцця*, *Овдокей*, укр. Житомир. *Годюшкі*, *Удоки*, ровен. *Удокей*. Другие названия: *свистунья*, так как начинают дуть весенние ветры, *плющиха*, поскольку снег тает и оседает, плющит. Болг., серб. *Баба Марта*, болг. *Мартеница*, болг. родоп. *Първа Марта*, *Стара Марта*, *Мрта*; серб. *Мартин дан* (Пирот), *баба Марта*, *света Јевдокија*, *змијин дан*. Это первый из «заемных», одолженных, по легенде, у февраля дней (болг. *заемляци*, *заемници*, серб. *заjемци*, *заимени дни*, *узајмица*, *(бабини) позајменици*) или «трех баб» (болг. *баби*, серб. *бабини дни*, см. Баба, Март). По легенде, св. Евдоха (Баба Марта) с этого дня скидывает по одному кожуху в день.

Е. считается началом весны или лета: з.-макед., серб. *летник* (Охрид, Дебар, Черногория), серб. *пролетњак*. По погоде в этот день гадают о весне. Если сурок вылезет из норы, свистнет два раза и снова спрячется, то еще две недели будут стоять холода, если три раза — через неделю наступит весна (укр.). Если вол или курица напьются из-под стрехи — теплая весна, теплый год, хороший сенокос; если дождь — будет большой урожай жита, мороз — гречиха померзнет при цветении, вьюга — холодный неурожайный год (рус.), облачно — урожайный (серб.). Если в этот день ударит первый гром — будет богатый урожай и удачный год, но умрет много старух (болг.). Заслышав гром, бьют камнем и вальком по амбару, бочкам, корзинам с пожеланием «наполни, Господи», «дабы уродилось жито и виноград», бьют и по маслобойкам, чтобы показать Богу, что они пусты (болг.).

На Балканах день св. Е. посвящен очистительным обрядам. Сербы «изгоняют» из сада и со двора змей и ящериц, кладут на ворота и окна рога и копыта в качестве апотропеев. В Зете звонят в колокола, стучат по металлическим предметам, чтобы выгнать всякую нечисть. Мусульмане Черногории окуривают дымом навоза дом, чтобы охранить его от змей и насекомых. Прогоняют скот между двумя «живыми» кострами или зажженными свечами. В Черногорском Приморье украшают ветками двери и окна, в Македонии ветки прикрепляют к изголовью постелей.

В Болгарии женщины метут дом и двор, жгут мусор, прыгают через костер, чтобы не покусали змеи и чтобы в доме не было блох, приговаривая: «Вон, блохи, входи, Марта!» Дети перед восходом солнца трижды обегают дом, ударяя в жестянки: «Убегайте, змеи и ящерицы, баба Марта идет!». Другие формулы отсылают нечисть (насекомых, ящериц, мышей и волков) в другое село, лес, в воду, в «штаны к цыгану, молодухе», к собакам и кошкам. Первомартовские костры должны были «развеселить», «сжечь/подкурить бабу Марту». В Банате болгары выражают пожелание: «Баба Марта, я тебя грею сегодня, а ты меня завтра», а когда все перепрыгнут через костер, кричат: «Дед Алия, выпьем теплой ракии». В Родопах обязанность раскладывать огонь возлагается на молодых женщин и мужчин. В Златоградском окр. все окуривают друг друга: мужчин, «чтобы раскрылась ширинка», и женщин, чтобы задрали юбки. Но в доме огонь разжигать запрещено, иначе все побьет град и в поле будет головня.

В вост. Болгарии, чтобы расположить к себе бабу Марту, женщины бросают красные пояса или косынки на забор или деревья, чтобы «встретить бабулю красным», «чтобы баба Марта рассмеялась», при этом строго запрещено выносить белое белье и белую одежду (ср. Мартеница). В Родопах этот день празднуют от болезней, особенной опасности подвергаются в этот день глаза.

В Смолянском окр. все встают затемно, чтобы «Марта не написала им в глаза», так как считается, что «она принесет сонливость» (то же у бессарабских болгар). В Странджe Марту угощают разваренным зерном, которое бросают за окно (ср. Варвара, Панспермия). В Софийском окр. протирают глаза «мартиным цветком» (в Стружском окр. Македонии это собранный с утра кукуряк), заклиная: «Пусть у Марты глаза болят, а у меня не болят». В вост. Родопах говорят, что «баба Марта оставляет отметки на глазах и лбу». В юж. Болгарии считают, что первое мартовское солнце опаляет лица девушек и детей.

В Болгарии старухам не рекомендуют выходить с утра на улицу, так как баба Марта, чтобы подобреть, должна встретить первой девушку. В Сербии старухи празднуют этот день, чтобы быть здоровыми весь год. В этот день соблюдается ряд запретов: ничего не одалживают из дома, не стирают белье из страха перед градом. У вост. славян женщинам (особенно беременным и матерям семейства) запрещено прясть, ткать, можно только сучить нити, резать овечьими ножницами. Нельзя оставлять недопряденную мычку, иначе придет «Годюшка» и будет прясть ночью (житомир., ср. Пятница), иногда же наоборот, рекомендуют прясть: «прадзи, гульцяй, бо будуць голые боки, як не прасьцимеш» (гомел., ПА).

Колядники-«летничари», дети, а в Македонии и взрослые, обходят дома с поздравлениями. У русских и белорусов «гукают» весну, начинают петь веснянки и поют их до Троицы.

У белорусов Е. — окончание срока зимних и начало весенних наймов. Начинают высаживать капустную рассаду, но считают, что сначала ее можно посадить лишь немного, так как Е. замерзла в этот день (Печенижин). Запоминают день недели, на который пришлась Е., и не сеют в этот день (полес.). Освящают воду в церкви и льют ее в колодец, чтобы была хорошая вода (ровен.).

Лит.: Дурново Н. Н. Легенда об Авдакее Святой мученице // СХИФО 1914/21:693-696; Кабакова Г. И. Структура и география легенды о мартовской старухе // СБФ-86: 209-221; Кал.ЦНМ:100–101; ЭБ:43; Schnaid. LP 1907/13:28; Вълчинова Г. Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // ЕПНДК 2: 33-77; БМ:17-18.

Г. И. Кабакова

ЕВРЕЙ — в традиционной культуре выступает как персонаж, связанный с понятиями «чужого», нечистого, демонического, что обусловливает двойственное отношение к нему (см. Инородец).

Обособленность Е. и славян определяется конфессиональными различиями. Иудаизм (*жидовская вера)* — воспринимается как враждебная христианству. Объект религиозного почитания Е. — «баран позолоченный», «телец раскрашенный», «пес», «корова без рогов с коротким хвостом», «болван», «божок в виде змеи» (пол.; ср. библейские образы золотого тельца, змеи, появившейся из жезла Моисея). Представление о том, что Е. поклоняются солнцу, звездам, месяцу (пол.) основано на наблюдении за молитвами на новомесячие и за ритуальными действиями в период между еврейским Новым годом и Судным днем (моление над водой). В Польше «еврейским богом» считали удода, принимая его за *bożka żydów,* за *ducha żydowskiego* (ZWAK 1881/5:126). Еврейское богослужение пародируется в пастушеских игровых действах «w żydów» («в евреев»; Карпаты) и «chrzest Żyda» («крещение еврея»; окр. Плоцка).

Причина гонимости Е. — Божье проклятие за распятие Христа: Е. обречены на вечную жизнь, сидят за морем и не могут добраться до своей страны, т. к. вода в море кипит (Галиция). Ср. славянские версии сюжета об Агасфере (СУС:777): *вечным жидом* становится Е., прогнавший Христа от порога своего дома (бел., укр.); в Подолии рассказывают о вечных странниках — мужчине и женщине: они ходят по свету, встречаясь раз в сто лет. Вечный *жид* стареет и молодеет вместе с месяцем и обречен на скитание до Страшного Суда (бел.; ср. укр. поверье, что вместе с месяцем перерождаются Е., стоящие на страже у Гроба Господня); он очень маленького роста, т. к. стоптал ноги до колен; когда он их до конца стопчет, наступит конец света (кашуб.). Религиозные обряды Е. воспринимаются как

ежегодное «воспроизведение» мучений и казни Христа, а главная книга Е. — Талмуд считается собранием записей о том, как Христа распинали (ю.-в. Польша, кроснен., бельскоподляс.).

Представление о нечистоте Е, связаны с распространенным в средние века верованием об обрядовом употреблении евреями крови. В памятниках болг. книжности XVIII в. упоминается о добавлении евреями собственной крови и послеродовых выделений в еду и питье (ср. мотив питья крови как приобщения к еврейству в болг. песнях — Ломско). Пасха Е. была осквернена кровопролитием, поэтому ритуальным блюдом является сухой (бесквасный) хлеб, т. к. мука и вода не были запятнаны (гомел., ПА). Кровь требуется Е., чтобы «открыть» глаза своим новорожденным, которые рождаются слепыми (пол.), чтобы «причащать» своих жен, дабы те могли иметь детей (укр. закарпат.). Контакты с Е. считались греховными: посещение еврейских домов, употребление в пищу еврейских опресноков, совместное омовение, обращение к лекарям-Е., браки с Е. наказывались отлучением от церкви.

Признаком нечистоты Е. является запах — устойчивая характеристика **инородца**. Е. распространяют смрад, который исчезает или сменяется благоуханием после крещения (болг., полес,), пахнут чесноком, луком (о.-слав.). На нечистоту Е. указывают и постоянные фольклорные эпитеты: болг. *мръсни* ‘грязные’, *жълти* ‘желтые’ (см. Желтый цвет).

Е. и нечистые животные. Запрет на употребление евреями в пищу свинины объясняет о.-слав. сюжет о превращении еврейской женщины в свинью (в назидание евреям Христос превратил в свинью спрятанную под корыто женщину, поэтому свинья — «жидовская тетка»). Ср. поверья: евреи клянутся у раввина, стоя на свиной шкуре (бел.); если мужчина вступит в любовную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будут плодиться свиньи (укр., бел.). Разведение в хозяйстве коз (ср. рус. *жидовская корова,* пол. *żydowskie zwierzę*) служит признаком того, что кто-либо из семьи склонен «рызхрасци́ццa» (бел., Никиф. ППП:156). *Евреями* называются волки в заговорах: «Святы Юрай-Ягорай <...> рассылай сваіх яурэяу (ваўкоў) па цёмных лясах, па дзікіх балатáх...» (бел.; Зам., № 156). Сорока — это превращенная Христом в птицу еврейка (пшемысл.). Змеи произошли из спрятанного евреями под корытом черта (могилев.). «Еврейскими» птицами считаются удод (укр., бел., пол. *вудвуд жидовскі, зазуля жидовска, жидівська (жидовська, еўрэйская) зозуля, еврэиска* зозуля, *żydowska zazula*); куропатка (полес. *еврэйска курыця*); дикий голубь (полес. *жыдоуски голубь);* хохлатый жаворонок (пол. *śmieciuch*), любящий копаться в мусорных кучах, как это будто бы делают Е.

У Е., как и у других инородцев, нет души, поэтому о смерти Е. говорят, как о смерти животного: русин. *жид іздох, жид ізгиб*, полес. на *яурэеу кажуть здохла*. В то же время бытуют поверья о Е.-двоедушниках (карпат.); для душ евреев и некрещеных детей существует особое место *otchłań* — пещера или бездонная темная пропасть (пол.); душа умершего Е. переселяется в коня (карпат.), в удода (пол.).

Отсутствие души указывает на связь Е. с нечистой силой. В виде Е. появляется черт (укр.), водяной («маленький Е. в ермолке и халате, который что-то бормотал по-еврейски» и распространял запах серы — пол., Bar.KUW:93). Черта в виде вихря можно отогнать словами «на сала!», «куцый, сала!», т. к. он не любит сала так же, как Е., ему подчиненные (винниц.). Ср. укр. поговорку *що чорт, що жид, то рідні брати* (Номис УПП:155). Освященное сало использовалось при лечении лихорадки-*жидовки* у кубанских казаков.

С чертом связаны праздники Е.: Пейсах (черт посещает дома Е., см. Инородец); Судный день (полес. *хопун, хапун,* подляс. *chaptus*), когда черт похищает Е. из каждого села или местечка (полес. *хапун жидка ухопиў*). Чтобы уберечься от этого, Е. приглашают на молитву христианина с громничной свечой, принесенной из церкви на Сретенье (бел.). В Полесье (с. Рясное) *жидиуска судна ноч с* грозой, сверканием молний (ср. Воробьиная ночь) приурочивается к еврейскому празднику Кущей, и название *рабинова ноч* объясняется через слово *рабин* ‘раввин’ (житомир., ПА). Кануна Судного дня боятся не только Е.: считается, что этой ночью еврейский черт Chaptur «разрывает» христианских детей (белосток.). В еврейские праздники активизиру-



«Еврей». Масленичная маска ряженого. Чехия

ются ходячие покойники — упыри, самоубийцы (пол.). Эти дни неблагоприятны для хозяйственной деятельности: в праздник Кущей нельзя рубить и складывать в бочки капусту — сгниет (бел.); во время *жидовских стыянов* (день моления над водой) нельзя сеять рожь: «встанет» пустая солома (витеб.)- В то же время суббота (день отдыха Е.) считалась благоприятной для посева: в этот день воробьи (укр., полес. *жиды,*

жидки), как и Е., справляют субботу и не вредят посевам (укр.).

Евреям приписывались способности колдунов. Е.-«планетники» наводили порчу (Подолия); Е.-корчмари, подбрасывая в питье кусочки веревки висельника, приобщали людей к пьянству (польско-бел. пограничье, верховинцы Закарпатья); Е.-торговцы, вырвав из-под крыла у курицы три пера и произнеся «Тебе мясо, а мне перья», лишали ее способности нести яйца (вост. Мазовше); Е.-знахарь мог перебороть вредоносные действия ведьмы, отбирающей у коров молоко (брест., ПА), с помощью молитвы потушить пожар от молнии (ровен., ПА). Е. обвинялись в насылании болезней: в польских источниках XVII в. имеются указания на то, что Е. распространяли моровое поветрие, заставляя нанятого ими крестьянина вливать молоко христианской женщины в ухо висельника. В середине XIX в. во время эпидемии холеры в Польше возникло возмущение среди населения из-за того, что Е. якобы закопали на своем кладбище колокольчик и мельничные задвижки, чтобы отвратить холеру от еврейских домов и наслать ее на дома христиан (Bar.KUW:262–263). Во время холеры Е. крали крест с кладбища, сжигали его и обводили углями свои дома (дрогобыч.).

Предметы, принадлежащие Е., использовались в магии. При изготовлении сети в первые ячейки вплетали нитку из украденного талеса (ритуальной одежды), тогда в сеть «дужа будиць вцйць рыба» (бел., Никиф.ППП:198); украденные у Е. горшки бросали в колодец во время засухи (Полесье; ср. обычай обливания Е. водой во время засухи — мозыр., ПА).

Лит.: Белова О. Евреи глазами славян (по материалам традиционной народной культуры) // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996/13:110-119; Белова О. В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997/1:25–32; Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992; Тодорова О, Образът на «нечестивия» евреин в българската книжнина от XVIII — началото на XIX век и във фолклора // БФ 1994/3:10–22; Трахтенберг Д. Дьявол и евреи. М.; Иерусалим, 1998; Бул.УН:162-184; ЕЗ 1896/2:34–36; 1902/12:33-34,66-67,105-106,201-202; ЭО 1896/1:119-120; Никиф.ППП:70,83,107,156, 198,212,244,263; Fed.LB 1:221,237–238,273–276,381,415; Lud 1902/8:147; 1903/9:408-409; Гура СЖ:840.

О. *В. Белова*

ЕДА в народной традиции регламентируется социальными нормами и традиционными обычаями, является составной частью семейных, календарных, хозяйственных и окказиональных обрядов (см. Трапеза). Степень ритуализации Е. зависела от ее характера (повседневная или праздничная, домашняя или общественная, частная или официальная), места Е. (дома, во время работы в поле, во время поминок на кладбище и т. д.), времени дня, состава участников (присутствие родственников, священника, др. гостей). Правила соблюдались строже во время обеда и ужина, чем во время завтрака и полдника, в присутствии гостей строже, чем в кругу семьи, и во время праздничных трапез — строже, чем во время повседневных.

Поведение людей за столом зависело от их социального и половозрастного статуса (старшие — младшие, взрослые — дети, мужчины — женщины). Особо выделяются роли главы семьи и хозяйки-стряпухи (см. Хозяин, хозяйка). Хозяин во время Е. занимал наиболее почетное место, распоряжался трапезой, наблюдал за порядком и справедливым распределением пищи, хозяйка готовила пищу и подавала ее на стол.

У вост. славян правила поведения за столом мотивируются присутствием в доме икон, а требование аккуратно обращаться с пищей — ее сакральным характером. Е. организуется таким образом, чтобы представить пищу, подаваемую стряпухой, как дары, исходящие от Бога. Хозяин дома, занимающий место во главе стола, под иконами, действует как бы от имени Бога, который незримо наблюдает за людьми и их отношением к дарам, сотрапезники же воздают Богу благодарность и выражают свое почтение.

Перед Е. все молились на иконы или просто крестились, а также мыли руки и вытирали их полотенцем. Есть неумытыми руками считалось грехом, потому что вместе с пищей в человека может попасть нечисть

(новгород.). При Е. в поле за неимением воды вытирали руки о землю, приписывая ей очистительную силу (рус., болг.).

Хозяин садился за стол первым и только после этого занимали свои места остальные члены семьи. Он и начинал Е., и заканчивал ее первым. При приеме гостей полагалось, чтобы хозяин сначала сам попробовал пищу и питье: этим показывали, что угощение не отравлено и с ним не насылается порча. Во время обеда не вставали даже в том случае, если вошел старший по возрасту. Гостю лишь кланялись из-за стола и на его слова «Хлеб и соль!» отвечали: «Хлеба кушать!» (рус.). До конца Е. вставать из-за стола можно было только с разрешения хозяина. В Орлов. губ. старались подольше посидеть за столом после Е., потому что «сколько за столом просидишь, столько в царстве небесном пробудешь» (ТА, № 1092, л. 4).

Место, занимаемое за столом, являлось важным показателем семейного и социального положения человека. Наиболее почетным у вост. и зап. славян считалось место во главе стола, где сидел обычно хозяин дома, а в присутствии гостей — наиболее почетный из них. По сторонам от хозяина садились старшие мужчины, за ними — младшие, на самом нижнем конце стола — женщины; те из них, кому не хватало места за столом, ели на лавке или возле печи. Известен и др. способ рассаживания: с одной стороны — по старшинству мужчины, с другой, напротив них, — женщины. Стряпуха нередко вообще не садилась за стол, а ела стоя или после того, как все отобедали.

У всех славян полагалось есть чинно, не разрешалось во время Е. ругаться или препираться друг с другом, зато можно было говорить про хозяйство и работу. В благочестивых семьях обед проходил в молчании. По рус. поверью, за обедом или ужином не смеются, иначе бес будет испражняться в кушанье (архангел., костром.).

Торопливость в Е. признавалась неприличной и греховной. Если один из сотрапезников брал слишком много пищи, то «большак» спрашивал: «Чего хватаешь? Али за двух хочешь есть?», подразумевая под вторым едоком дьявола (Новгород. губ.). Впрочем, считали, что тот, кто быстро ест, быстро и работает, а тот, кто ест медленно, и работает так же; поэтому при найме работника или кухарки усаживали их за стол и наблюдали за тем, как они едят. По рус. поверью, если ребенок ест быстро, то он будет хорошо работать, когда вырастет.

Все члены семьи ели из общей миски, опуская в нее по очереди свои ложки. Первую ложку набирал хозяин; схлебнув с нее суп, он клал ложку на стол и ждал, пока все зачерпнут по ложке; далее соблюдался тот же порядок. Тот, кто во время Е. не выпускал из рук ложки и хлеба, считался прожорливым. Обращение с ложками и ножом во время Е. регламентировалось многочисленными правилами (см. Ложка, Нож).

Согласно поверьям вост. славян, при еде присутствуют добрые и злые духи — ангелы и черти. Праведное, христианское поведение заслуживает благословение ангелов; греховное, языческое — прогоняет их от стола, радует чертей и побуждает их вмешаться в трапезу.

После ужина миски, из которых ели, обязательно убирали со стола, иначе ночью явится черт и будет из них есть (витеб.) или посуду станет вылизывать домовой (харьков.). Впрочем, после похорон, в поминальные дни и в Сочельник посуду оставляли на столе на ночь для умерших. Если кто-нибудь из семьи уехал, то три дня не мыли хату и не убирали посуду со стола (гомел.). Еду, оставшуюся с пасхального заговения, оставляли на столе, прикрыв скатертью, «чтобы обеспечить сытую жизнь на весь год» (Заонежье).

У вост. славян после Е. полагалось выходить из-за стола с той же стороны, с которой человек заходил на свое место; считалось, что у того, кто обойдет стол кругом, «народится целое застолье ребятишек» (Новгород.), не будут жить крестники (ярослав.), умрет жена, мать или другой родственник (укр.), в семье будет ссора (Минск. губ.). Русские, украинцы и белорусы полагали также, что тому, кто обойдет стол, суждено заблудиться в лесу. Круговой обход стола был возможен только в ритуальной ситуации — во время свадьбы, трудных родов и др.

Если обед проходил в кругу семьи, то за него благодарили Бога, а не хозяйку, напр.: «Спасибі Богу і Матері Божій, Пречистій святіи і всім святим за дар Божий, за обід» (чернигов.). Если же обедали в гостях, то говорили: «Спасибо за хлеб-соль!» (рус.). Хозяева переадресовывали благодарность бо-

жественному подателю пищи, напр.: «Спасыби за хлиб, за силь, за кашу и за милость вашу!» — «Ни за що! Богу дякуйте! Спасыби и вам за ласку» (харьков.).

В России не разрешалось плохо отзываться о пище. Ее вкусовые качества, согласно «Домострою» (XVI в.), зависят не только от мастерства стряпухи, но и от поведения участников трапезы. Если едят с благоговением и в молчании или ведя духовную беседу, то еда и питье бывают в сладость, а если похулят их, то они словно превращаются в отбросы. Нужно хвалить дар Божий и есть с благодарностью, тогда Бог пошлет благоухание и превратит горечь в сладость.

Наиболее сакральными видами пищи у вост. и зап. славян были хлеб и соль. У всех слав. народов ронять крошки на пол во время Е. считалось большим грехом, поэтому их тщательно собирали, целовали и ели сами, скармливали птицам или скоту, стряхивали в огонь.

Е. регламентируется рядом примет и запретов. Нельзя есть слишком рано ~ «долю проешь» (Житомир. губ.). Не следует есть, сидя за спиной ребенка, иначе съешь его силу (укр.). После питья чая не мыли чашек, чтобы не перевелось богатство (вологод.). Если кто-то закашлялся во время Е., значит кто-н. спешит и кашлянувшему следует постучать снизу в крышку стола для того, чтобы ожидаемый скорее пришел (орлов.). Если девушка любит пенки от молока, то в день, когда она пойдет замуж, будет идти дождь (гомел.) или она выйдет замуж за бородатого (новгород.). Если человек роняет пищу, которую несет ко рту, значит ему кто-то завидует (словац.).

Нельзя есть на непокрытом столе, чтобы «злыдни» не напали, а девушку нельзя на нем угощать, чтобы муж у нее не был лысым (укр.). Если после ужина вымыть всю столешницу, не оставив ни одного сухого места, то потонет в море кто-нибудь из близких (с.-рус.).

Вост. славяне объясняли обжорство тем, что вместе с человеком в еде принимает участие и нечистая сила: «Кто сядет есть, не умывши рук и не помоливши́сь, то этот человек съедает в три раза более, чем ему полагается, потому что это будет есть не он, а с ним сидящие домовые, лесовые и проч.» (орлов.). Согласно легенде, один богатый мужик садился за стол, не вымыв рук и не молясь Богу; он съедал две ковриги хлеба и полкоровы, но не мог насытиться; странник попросил богача оглянуться, и тот увидел, что за его спиной стояли и ели вместе с ним лешие и домовые; после того как богач умыл руки и перекрестился, он стал есть нормально; теперь за ним стоял светлый ангел в белой одежде и благословлял его трапезу (орлов.). Русские и украинцы приписывали обжорство различным представителям нечистой силы. В одной укр. быличке мертвец выпивает два ведра водки и съедает восемь ведер пищи, в другой не удается накормить уродливого крикливого ребенка, подброшенного ведьмой вместо украденного человеческого дитя; стоит выйти из дома, как он съедает всю пищу (см. Подмена ребенка).

Лит.: Аф.ПВ 2:43-44; . ЭТ:5–55,91–97; Максимов С. В. Рус. человек в гостях // Задушевное слово 1886/12:416-417; СбОРЯС 1891/49:153; ТА, №№ 334, л. 1-11; 1092, л. 6–7; Богатырев П. Г. Семантика и функция сельского этикета // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970:67–75; Топорков А. Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985:223–242; Страх.КД:53–68,81–97; ЭВС: 306–307; Рабинович М. Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988:234–243; Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: Этнографич. очерки. Л., 1990:133-160; Топорков А. Л. Структура и функции сельского застольного этикета у восточных славян // Этнознаковые функции культуры. М., 1991:190–203; Зел.ВЭ:151–152; Лог.МКЗ:114–130; Домострой. СПб., 1994:93; Рус.:386–387; КСК 1997/2 (там лит.); Аним.ББК:141–147; Никиф.ОПЖБ:49–64; Никиф.ППП:88–99; Серж.ПЗ: 77–80; ЭО 1899/1-2:268-271, 306; Загл.ХСЧ:108,180-183; Гавр.КЯДК:75; ХСК; Wisła 1900/14/1: 57–58; Kub.ChTL; Szromba-Rysowa Z. Biesiady wiejskie // EP 1984/28/1:104-131; SN 1962/2:256-275; Ног.:326.

• *А. А. Топорков*

ЕДИНОРОГ — мифическое животное, персонаж книжных и народных славянских легенд. Упоминается в «Физиологе», «Хрис-

тианской Топографии», «Повести о Варлааме и Иоасафе», бестиарии Дамаскина Студита, «Луцидариусе», «Слове о рассечении человеческого естества», азбуковниках как сильный, свирепый или, наоборот, кроткий зверь с одним рогом, подобный козленку, коню или ослу. Е. не имеет пары: прожив *532* года, он возрождается из собственного рога (ср. представления о птице феникс, возрождающейся из пепла каждые 500 лет). В книжных памятниках символика Е. неоднозначна: он трактуется как образ Христа, символ непорочного зачатия или как образ смерти или беса, что может объясняться влиянием разновременных традиций.

Иконография. Ранние изображения Е. в византийских и славянских рукописях представляют его как однорогого зверя из породы кошачьих. С XVI в. распространяется «геральдический» Е. — лошадка с витым рогом на лбу (ср. *Боньча* — древний польский герб, золотые Ивана III, печать Ивана IV, эмблема Московского печатного двора). Некоторые изображения Е. (Лаврашевское Евангелие XIV в.) напоминают образы животных из Апокалипсиса (Откровение, гл. 4:7—9).

В фольклоре вост. и зап. славян Е. (*идинарох, таганрох, єдинорожець, носорожець, jednorożec*) упоминается в легендах о Всемирном потопе: отказывается войти в ковчег, понадеявшись на свою силу и выносливость, и тонет (укр.); падает с ковчега в воду (з.-укр.); Ной сталкивает Е. с ковчега, чтобы он не колол рогом других животных: этим объясняется отсутствие пары у самки Е. (пол.). Возможный источник этого сюжета — талмудическая легенда о звере *reem*, который не поместился в ковчеге из-за своих размеров и плыл за ним на привязи. Обычно Е. описывается как «зверь» с одним рогом: *niby to jest jak koń, niby jak krowa* (то ли как конь, то ли как корова; краков.); *він мав один ріг серед голови, на нім 12 пасемків, на кождім пасемку ще 12 пасемків менчих* (гуцул.). Иногда Е. выступает как водоплавающая птица (*птах-одноріг, птах йидноріг, йиден птах виликий з йидним рогом, птах носорожець*; укр.), что сближает его с мифическим лебедем по имени Стратим, который также отказался войти в ковчег и погиб во время потопа (бел.; Ром.БС 4:10). Русские Забайкалья рассказывают об утонувшем во время потопа мамонте, которому птицы садились на рога (Ерм.НСМ 3:287; Герасимов Б. Сказки, собранные в Западных предгорьях Алтая // Зап. Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. Отдела РГО. Семипалатинск, 1913:87). Подтверждением существования Е. (мамонта) служат его рога и кости, якобы разнесенные по свету Всемирным потопом, которым приписываются чудесные свойства (противоядие, «средство от запора воды», возвращение молодости и здоровья). Апокалиптическая символика Е. отразилась в народных легендах периода Первой мировой войны: кайзер Вильгельм имел на груди знак — зверя-единорога с огненной пастью и хвостом-молнией (воронеж.), хвостик и медный рог на голове (урал.).

Е. соотносится с Индриком-зверем духовного стиха о Голубиной книге *(Индра, Вындрик, бело-Яндрих, Кондрык, Единрог, Единор, Норий, Андруг)*. Индрик-единорог — огромный зверь, имеющий рог (рога); молится Богу, обитает на Фавор-горе (Сионской, Святой, Афонской горе), где «хвалу произносит самому Христу» (ср. символическое уподобление Е. Христу в «Физиологе»); «рогом проходит зверь по подземелью, аки ясное солнце по поднебесью» (ср. то же об *инороге* в «Слове о рассечении...» XVII в.); «отмыкает» и «замыкает» водные источники (ср. мотив вражды *единьроха* и змея в «Беседе Иерусалимской» — списки с XVII в.). Представления о подземном рогатом (однорогом) звере *(мамонте, маманте)*, который «егда ископовает пещеры, тогда согибается и простирается в подобие ползящего змия», «ходит под землею, как под водою», живым никогда не выходит на свет, бытовали у русского населения Сибири, в Нижегород. губ., на Дону (Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком 1715 г. СПб., 1834:15-16; Зел. ОРАГО 2: 797; Чулк.АРС:235).

Лит.: Белова О. В. Единорог в народных представлениях и книжной традиции славян // ЖС 1994/4:11-15; Белова О. В. Баснословный зверинец // ЖС 1996/2:47—50; Дурново Н. Н. К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // Древности. Труды Славянской Комиссии Московского Имп. Археологического об-ва. М., 1902/3:81; Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат.

Кит, 1995:82-83; Бесс.КП 2:372; Добр.СЭС 1: 239; Чуб.ТЭСЭ 1/1:211; *ЕЗ* 1902/13:3,249; Now.LU 2:10; Kolb.DW 7:11; ZWAK 1881/5:133.

О. *В. Белова*

ЕЖЕВИКА (Rubus fruticosus и R. caesius L.) — рус- *ежевика,* полес. *медведзй,* пол. *ozyna, jeżyny, kępa, kępina,* пол. силез. *dziady,* словац. *čemica,* чеш. *ostružina,* серб. купина, *струга, чепка Богородице,* болг. *къпина* — многолетнее вьющееся, колючее растение с ягодами терпкого вкуса, в народных верованиях славян выступает в роли оберега, наделяется признаками святости, выполняет продуцирующую функцию; вместе с тем Е. обнаруживает связь с нечистой силой и миром мертвых; выполняет роль медиатора между миром людей и миром хтонических существ (ср. Боярышник, Колючий, Растения-обереги).

Е. используется в качестве о б е р е г а: через венок, в который вплетали побеги Е. или через ворота, украшенные Е., пастухи-овчары в Юрьев день прогоняли стадо с пожеланием: «Както не ви закача къпината, тъй да не ви лови магия!» [Как вас не задела ежевика, так бы не цеплялась к вам магия] (БМ:196). В венки, которые освящали на праздник Божьего Тела, в день Успения Богородицы и вешали на внешней стене дома при входе, вплетали Е. для защиты от грома (пол.). Е. защищала от ведьм наряду с крапивой, шиповником, кленом, осиной (в.-полес.). В Средне-Словац. обл. в постель новобрачных клали кустик Е. В Верхней Крайне, чтобы ребенок начал ходить, его проводили под Е., верхушка побега которой вросла в землю или потихоньку вели ребенка по Е., положенной на пороге дома. В Кратове (Македония) беременная женщина опоясывалась синей тканью, в которой было зашито ежевичное семя, которое охраняло ее от порчи.

В п о х о р о н н ы х о б р я д а х юж. славян прутом Е. измеряли покойника, по этой мерке копали могилу и мерку закапывали вместе с ним; Е. опоясывали покойника (болг.); сажали куст Е. или клали ее стебли на могилах, чтобы умершие не превратились в вампиров (Пирин). В Хорватии (Крижевац) умершую беременную женщину хоронили, опоясав ежевикой.

Применение Е. в обрядах, направленных на увеличение п л о д о р о д и я, основано на народной этимологии: серб. *купити* 'собирать' — купина 'ежевика'. В Сретечкой жупе пролезали под Е., затем выкапывали ее корни, завязывали в тряпку и дома привязывали над очагом, «да им се купи бериheT у купу» [чтобы урожай, счастье, удача собирались в доме] (ГЕИ 1960-1961/9-10:130). Для успешного разведения птицы ее кормили в круге из стебля Е. в день св. Игната (Болевац). Е. давали скоту для здоровья и обилия молока (сербы-граничары). В селах Лесковацкого Поморавья, чтобы было больше молока и масла, для юрьевского венка брали два прута Е., росшие по обеим сторонам ручья или долины, говоря: «Молочная река, масляные берега» (Ђор. ЖОЛМ:378).

В н а р о д н о й м е д и ц и н е и ветеринарии использовались цветы, ягоды, листья, ветки, корни Е. На Юрьев день под побегами Е. пролезали жнецы, чтобы во время жатвы у них не болела спина (серб., макед.); через венок из Е. или под растущим кустом Е. протаскивали больных эпилепсией, людей, заболевших «самодивской» болезнью (болг.). Больные лихорадкой прижимали три кустика Е. камнем к земле с угрозой: «Когда меня отпустит лихорадка, тогда я вас отпущу» (Черногория — Треб.ПДСК:208). При воспалении слюнных желез три листа Е. окунали в корыто, из которого пьют куры, терли ими по очереди под языком у ребенка и бросали назад через голову (Родопы). При ревматизме тремя листьями Е. по очереди дотрагивались до больного места так, чтобы колючки зацепились за кожу, после чего листья затыкали под камень за стрехой (Демир-Хисар). Изгоняя болезнь из скотины, один из участников обряда говорил другому: «Режь, разрезан [болезнь], брось в ежевику, у дороги» (ю.-вост. Герцеговина, Попово Поле — СБФ-84:46).

С помощью Е. ведьмы н а в о д и л и п о р ч у на людей, сделав порошок из сушеной Е. (чеш.); отбирали молоко у чужого скота на Юрьев день или Вознесение (ZNŽO 1915/20/1:47). В Словении ленивым и неприветливым девушкам вместо майского дерева в ворота затыкали Е. и крапиву. В зарослях Е. хоронили «вурдалака» (Далмация), там же, по поверьям, мог обитать вампир (сербы Попова Поля), самовилы (Ма-

кедония). В таких местах запрещалось ночевать (макед.).

В этиологических легендах Е. наделяется признаками чистоты и святости и в то же время ~ проклятого растения. В Сербии происхождение Е. связывалось с Богородицей: когда она убегала с младенцем, в ответ на ее мольбу о спасении на дороге выросла Е. и задержала преследователей (р-н Ниша). В другом апокрифическом тексте, который имеет магическую функцию, Е. — одно из многих имен Богородицы. По легенде из Трстена (ок. Дубровника), в Е. была найдена икона Богородицы. Несколько раз хотели ее перенести в церковь, но каждый раз она вновь возвращалась в Е. Ср. изображение Богородицы в горящем кусте Е. *(неопалимая купина)* с коленопреклоненным Моисеем перед ней. Одна из легенд рассказывает о том, что Е. явилась на свет из пальца дьявола, отрубленного им и брошенного на землю, поэтому ее называют *ђаво/ље грожђе* (серб.). Плоды Е. противопоставляют винограду, созданному Богом (болг.). Ягоды Е. запрещалось пробовать до праздника Преображения, чтобы «не радовать дьявола» («јер се онда ђаво радује») (СЕЗб 1925/32:116) и не стать слугой дьявола (болг.). По серб. верованиям, Е. стала съедобной только после того, как св. Савва благословил ее. В апокрифических мотивах святые прокляли Е., потому что она не сказала, куда побежал демон, которого они преследовали («Да си проклета купино, где ти је корен, ту врх да ти је») [Будь ты проклята, ежевика, где у тебя корень, пусть и верхушка там же будет] (Раден.ССНМ:227).

В Странджe Е. упоминается в легендах о великанах, которых кое-где называли *къпинчовци* («ежевичники»). Они поклонялись Е. и приносили ей жертвы, потому что часто попадались в ее колючие заросли, падали и умирали и оттого постепенно исчезли с лица земли (Странджа:234). По верованиям мусульман (р-н Ниша), Е. проклята Мухаммедом за то, что, убегая от неприятелей, он зацепился за Е., упал и был схвачен. В другой легенде Е. задержала девушку, которая убегала от парня и таким образом стала его жертвой.

Фольклорные мотивы обыгрывают цепкость Е. В песнях юж. славян юноша обращается к Е. с просьбой задержать убегающую от него девушку, зацепившись за ее одежду; в макед. песне девушку сравнивают с Е. В болг. песне Е. по ночам превращается в девушку. В укр. колядке говорится о мучениях Христа, которому евреи положили на голову терновый венец, а подпоясали Е.

Лит.: СБФ-78:135; Kot.PU:147; Nadm.KK: 85; Poś.ZO:263; Bedn.DKSL':54; ČL 12:149; Вор.ЖОЛМ:317,320,378; Ниш.БВП:144; Раден.ССНМ:222–223,224–228; СЕЗб 1925/32: 295,402-403; 1953/66:177; Чајк.РВБ:152; ZNŽO 1964/42:388; Kur.PLS 1:303; БНТ 5: 451; Ил.РБФГ:132; Пир.:414,416; Род.:72,73; СбНУ 1891/4:105.

В. В. Усачева

ЕЖ — животное, наделяемое в народных представлениях мудростью, а также отвращающими и лечебными свойствами.

По верованьям болгар Баната, Е. дал совет «деду Богу», как покрыть землю небом (ср. сходные представления у румын). Мудрость Е. раскрывается также в ю.-слав. легендах о женитьбе Солнца: Е. спасает мир от испепеления солнцем. Согласно макед. легенде, Солнце оседлало ослицу и поехало искать девушку себе в невесты. Тогда Е- встал на дороге в остановил ослицу. Солнце не женилось, не породило много других солнц, и мир уцелел (пирот.). В болг. варианте легенды Солнце женится на Луне и приглашает на свадьбу всех зверей. Не явился один лишь Е. Солнце отправилось искать Е. и нашло его грызущим камень. На вопрос, зачем он это делает, Е. ответил: «Отныне я учусь есть камни, ведь когда ты женишься, родится много солнц. Когда они будут светить на небе, все сгорит и нечего будет есть». Услышав это, Солнце раздумало жениться, а Луна со стыда скрылась от Солнца и теперь не светит, когда на небе Солнце (пловдив.). Согласно болг. поверьям, Е. самый мудрый из животных, т. к. дольше всех живет на свете. Он знает все, что было раньше и о чем люди давно забыли. Он знает также особую омолаживающую траву и никогда не стареет (з.-болг.).

По ю.-слав. представлениям, всеведущий Е. знает, как добыть не только омолаживающую траву, но и «разрыв-траву» (болг. *разков, разковниче*, серб. *расковник*), способную срывать любые запоры, откры-

вать без ключа любые замки. Для этого нужно загородить гнездо с детенышами Е. камнями. Ежиха, не сумев преодолеть эту преграду, отправится на поиски «разрыв-травы», а добыв ее, вернется к гнезду и с ее помощью разрушит преграду. Тогда можно подобрать волшебную траву и использовать ее для воровства (ю.-з.-болг. кюстендил.). Македонцы считают, что Е. держит эту траву под языком (дебар.). Такое же поверье зафиксировано в Гомел. обл. Во многих других слав. регионах оно связано не с Е., а с другими животными (черепахой, змеей, желной, удодом и др.).

В легенде из Боснии и Герцеговины происхождение Е. связывается с чертом: черт бросил вычесанные волосы под колоду для рубки дров. Эти волосы тут же превратились в Е.

В слав. диалектах сближаются иногда названия ежа и барсука (с корнем **jazv-*), ср.: рус. (архангел., вологод.) *езвик, езбик* (ОЛА 1, карта 10, СРНГ 8:328), **bursukъ* (ОЛА 1, карта 10) 'еж' и кашуб. *jus* 'барсук' (ArchKESUJ 7856/1a,Ь). По укр. и пол. поверью, существует два вида ежей — один со свиной мордой, другой с собачьей. Первых можно употреблять в пищу, а вторые несъедобны (укр. *житомир.*, з.-малопол. и др.). Такое же поверье известно и о барсуке. В Великопольше считают, что свиную и собачью морду может иметь и Е., и барсук.

У украинцев две разновидности Е. иногда различаются терминологически: ярич *песии* и *ярич свинський* (Дзендзелівський: 226). С представлениями о разных видах Е. связано также малопол. поверье, что Е. может обратиться в свинью (тарнобжег.). Связь Е. и барсука со свиньей отражена и в лексике: в.-словац. *trnova prasa* 'еж' (ОЛА 1, карта 10), рус. *пороситься* 'рожать детенышей (о еже и барсуке)' (Даль 3:320), тамбов. *барсук* 'боров, самец свиньи' (Даль 1:51. СРНГ 2:121).

Благодаря колючкам Е. обладает отвращающей силой и используется как оберег. Так, для защиты от богинок, душащих людей по ночам, кладут себе на грудь шкурку Е. (малопол. кроснен.); человек, у которого умирают дети, должен убить Е., смазать его кровью палку, прикрепить к ней шкурку Е. и выставить у входа в дом (серб.). Возможно, функцию оберега имеет *ježevko* — палка с прикрепленной на конце шкуркой Е., с которой ходят в Словении «куренты», ряженые участники масленичного шествия (штирий.). Сербы носят при себе сердце Е. как оберег от болезней (шумад.), а македонцы пришивают морду Е. к шапке или к одежде на плече для защиты от сглаза (охрид.). На Дону оберегом для новобрачных во время первой брачной ночи служит особый калач *ёж,* утыканный окрашенными и позолоченными хворостинками; в Польше хлеб в форме Е. пекут у невесты в канун свадьбы.

Е. и его атрибуты используются в лечебных целях. Салом Е. мажут скотину от укусов мух, смазывают подпарины (сбитые места) на шее у быков (воронеж.), натирают больного лихорадкой (екатеринослав.) или ревматизмом (гомел.), смазывают нарывы (ровен.); мочу Е. подмешивают пьяницам в еду, в питье или в водку, чтобы отучить их от пьянства (серб.).

С Е. связаны и некоторые приметы. Так, бегающий Е. предвещает смерть или тяжелую болезнь (рус.). Если в погожие дни Е. часто сворачивается в клубок, предстоящая зима будет суровой, а если осенью носит яблоки себе в нору, наступит голод (пол. новосондец.).

Лит.: Гура СЖ; ОЛА 1, карта 10; Чулк.АРС: 193; ЖС 1906/3:137; Даль 1:51. 3:320; СРНГ 2:121, 8:325,328; Зел.ОРАГО 1:478-479; Дзендзелівський Й. О. Програма для збирання матеріалів до Лексичного атласу української мови. Кит, 1987; Mosz.PW:140; Wisła 1903/17:271; СБФ-81:257; АрхИИФЭ 15-3/252:106а; Марин.НВ:86,87; АрхЕИМ 881-II:54; Зах.ККр: 61; Телб.ББВ:184; КОО 2:246; Ъор.ПВП 1: 293,295; 2:182; ГЕМБ 1934/9:18; СЕЗб 1934/50/1:22; БНЕ:111; Kolb.DW 53:405; ZWAK 1881/5:134; 1887/11:39-40; 1890/14:204; Lud 7:255; РАЕ, карта 557; ArchKESUJ 7856/1-5.7-13.15-18.20.25.28, 34,111,114,115,1386а.

А. В. Гура

ЕКАТЕРИНА — великомученица (IV в.), день ее памяти отмечается 25.XI. На Украине и в юж. России девушки постились в этот день, чтобы встретить доброго жениха, а парни — чтобы найти хорошую жену. И

здесь, и в Польше гадали, как и на св. Андрея. Например, ставили в воду вишневые ветки и смотрели, чья ветка первой расцветет. Парни гадали о будущих невестах. В Боснии девушки молились св. Екатерине, чтобы она дала хорошего жениха. День Е. — последняя дата перед **адвентом**, когда католики играли свадьбы, ср. пол. «Святая Катажина потеряла ключи, святой Андрей их нашел и запер скрипки (вар.: запер адвент)».

У русских и украинцев Е. почиталась и как покровительница беременных, которые в ее день не пряли (укр.); в России и в Польше ей молились в случае трудных родов.

В хорватском Приморье день Е. совпадает с началом сбора олив и приготовления масла: «масло св. Катерины», которое, по преданию, вытекало из ее гроба, считалось средством от многих болезней. В Пловдивском крае Е., как я св. Варвару, чтили как покровительницу детей, защищающую их от Бабы Шарки (см. **Баба**), т. е. оспы, а в Родопах — как защитницу от лихорадки. В день св. Е. не работали, «чтобы не почернел дом», т. е, чтобы никто в семье не заболел и не умер. Запрет работать режущими инструментами объясняли тем, что раны, полученные при работе в этот день, не будут заживать. В Хорватии пастухи не работали, а занимались плетением и ставили свечи святой, чтобы она защитила от болезней их овец. Женщины тоже постились и не работали, опасаясь «потерять память»; хорваты Боснии и Герцеговины называли святую *Kata pametarica*. В хорватском Пригорье *в* этот день не пряли.

В вост. Фракии и Странджe и среди переселенцев с Эгейского моря Е. почитается защитницей от мышей, а день ее памяти называется *miškin praznik*. Женщины замазывали глиной очаг и, зажмурив глаза, раздавали соседям вареную кукурузу, чтобы закрыть «глаза и пасть» грызунам. От блох посыпали пол пеплом (болг.).

У чехов день св. Е. иногда считался «женским» днем: женщины устраивали совместный праздник, на котором все роли были перевернуты — женщины приглашали мужчин танцевать, оплачивали музыкантов и т. п.

Поляки начиная со св. Катажины не «преследовали зверя», т. е. прекращали охоту.

Лит.: Кал.ЦНМ:56–57; Вор.ЗНН 1:18-21; Килим.УР 5:263; БМ:309; Вак.БЕТБ:448; Телб.БББ:250; Род.:83–84; КОО 1:236; Kur. PLS 4:445–450; EIG 1940/2:10; Bystr.DO 2: 39; Kolb.DW 60:158; ČL 1899/9:83-84.

Г. И. Кабакова

ЕЛЬ — дерево, в народной дендрологии славян связанное с похоронно-поминальными ритуалами и верованиями, а также функционирующее в качестве обрядового деревца (главным образом — в рождественско-новогодних, масленичных, троицких и купальских празднествах, а также на свадьбе). Относящиеся к Е. мифологические представления получили развитие прежде всего у вост. славян (особенно — у русских и белорусов), в то время как на западе славянского мира Е. более известна как обрядовое деревце.

Для культурной семантики и символики существенны природные свойства Е. как вечнозеленого (ср. сосна, **можжевельник, барвинок**), что объясняет использование Е. в цикле зимних обрядов, пахучего (ср. базилик), колючего, «женского» и бесплодного дерева. Согласно этиологическим легендам, Е. укрыла Богородицу во время ее бегства с Христом в Египет или Христа, прятавшегося от чумы, за что получила благословение и была вознаграждена, оставшись навечно зеленой (полес., болг.).

Колючесть Е., а также сильный смолистый запах обусловливают ее применение в качестве апотропея (наравне с сосной, можжевельником, боярышником, шиповником, терновником, крапивой, репейником и др.), ср. Колючий. На Украине еловые ветки (вместе с ветками шиповника и крапивой) втыкали накануне купальской ночи перед воротами, хлевом, в стреху крыши и другие места, чтобы уберечь скот от ведьм, свиней — от болезней и др. Поляки Силезских Бескидов при первом удое процеживали молоко через положенные крест-накрест еловые веточки, чтобы оно не испортилось, а на Троицу обводили овец вокруг воткнутой в кошаре елочки и давали им взамен корма молодые еловые побеги, смешанные с освященной солью. Еловые ветки широко использовались для защиты строений и культурного пространства от непогоды. Мораване украшали ими крестики, которые на

Пасху втыкали в посевы, — от града. Однако более действенным средством считались еловые ветки, предварительно освященные на Рождество, Крещение, Сретение, Пасху или в день Рождества Иоанна Крестителя (что может осмысляться в связи с необходимостью изгнать из еловых веток скрывающихся в них нечистых духов). По сообщению с Витебщины, освященные еловые ветки вместе с ладаном подкладывали при закладке дома под четыре утла, чтобы предохранить его от грома. Ветки, которые были воткнуты в лед по бокам проруби на Крещение, приносили домой, клали за образа и втыкали в крышу — от ветра и грома; привязывали к яблоням в саду, чтобы предохранить деревья от бури; втыкали в стену, клали под дом, в подпол — «чтобы буря не тронула», «чтобы хлев вихрем не снесло» (ПА, брест.).

Е. — по грамматическому роду названий в славянских языках — по преимуществу дерево женское, ср. рус. *ель, елка,* серб. *јела, омара, оморика, смрека,* а также в песнях: «Зеленая ялиночка на яр подалася, молодая дівчинонька в козака вдалася» (Чуб.ТЭСЭ 5:122). Вероятно, именно с «женской» символикой Е. связан запрет сажать и вообще иметь около дома Е., мотивированный тем, что она якобы «выживает» из дома мужчин. По верованиям сербов в Таково, Е. — «баксузно [опасное, вредоносное] дрво»: если она растет вблизи дома, в нем не будут рождаться мальчики. На Брянщине считали, что Е. нельзя иметь возле тех домов, где много девочек, иначе они останутся вековухами. В Каргополье Е. опасались сажать у дома, ибо в противном случае «мужики не будут жить, умирать будут, одни вдовицы будут» (ПА), ср. закарпатское объяснение того же запрета: «нэ будэ вэстыся мужьски пол» (КА).

Запрет сажать Е. у дома может объясняться принадлежностью Е. к неплодовым деревьям (согласно болг. легенде, Е. «бесплодна», поскольку ее прокляла Богородица). В Белоруссии Е. не сажали из опасения, что «в доме ничего не будет вестись», «ничего не будет родить ни в хлеву, ни дома». Особенно избегали держать Е. у домов молодоженов, чтобы те не остались бездетными. Значительно реже запрет сажать Е. у дома объясняли более общими соображениями: «не будет счастья во дворе», «кто-то умрет», «семья искоренится». Подобные объяснения актуальны для мифологии многих других деревьев и кустарников. Ср. также известный по средневековым польским лечебникам запрет спать в тени ели, которая насылает болезни и отнимает у человека сон.

На Рус. Севере, северо-востоке и в ц.-рус. областях Е. выполняет культовые функции, ср., например, с.-рус. предания о священных елях, хотя чаще в качестве священных деревьев здесь встречаются сосны. Известны рус. предания о явлении на елях чудотворных икон и о постройке часовен и церквей в местах, где росли такие ели. В Тверской обл. рассказывали, как однажды на ели нашли икону и отнесли ее в соседнюю деревню в церковь, но икона вновь возникла на этой ели: «Тогда поняли, что Богородица хочет, чтобы церковь была на этом месте» (Череп.МРРС, № 419). Ср. рассказ о том, как оптинский старец Зосима вырезал на большой старой Е. крест, чтобы под ним могли молиться келейницы. Е. упоминается в фольклорных текстах и паремиях, касающихся архаической практики венчания вокруг дерева, ср.: «Венчали вокруг ели, а черти пели» (РФВ 1914/72:45).

В верованиях вост. славян Е. имеет отношение также и к области народной демонологии, ср. упоминания в быличках о «еловом» лешем, мотивированные представлением о его частичной дендроморфности. Изредка Е. могла фигурировать в качестве хозяйкн леса, ср. олонецкий договор с Е. о ночлеге: «Ель, еленица, красная девица, оборони от темненькой ночи» (Зел. ТД:627). Однако чаще Е. была местом пребывания лешего, а также черта, русалки и др. демонологических персонажей. Согласно владимирской быличке, домовой живет в большой сосновой или еловой ветке, подвешенной где-нибудь во дворе. Дети лесовых духов лежат в люльках, висящих на елях и соснах, а дети русалок — под елями. По елкам черти водят прóклятых и утащенных ими в лес детей, под елью леший укладывает спать заблудившихся детей и т. д.

Один из популярных мотивов русской демонологии, связанной с Е., — счет хвоинок. Согласно *быличкам,* этим занимаются по поручению колдунов заброшенные к ним прóклятые дети, а также черти, требующие

себе работы у колдунов. Тот же мотив встречается и в заговорах от детской бессонницы, ср.: «Поди, заря, в лес, сядь на елку, считай себе иголки. Там тебе дело, там тебе работка. Моего дитятка сердечного знай, не задевай» (ТРМ:90, архангел.).

По вост.- и з.-слав. поверьям, черт (дьявол, нечистая сила вообще) пребывает под Е. или прячется под ней во время грозы, навлекая на себя гром и молнии. Этим объясняется запрет находиться под Е. в грозу, а также выращивать ее у дома, использовать для строительства и для топки бани, поскольку Господь (Илья и др.), преследуя дьявола, может ударить громом в Е.

Е. могла выступать в функции медиатора. Под елью колдун вызывал лешего (РДС:324); на святках люди слушали, стоя среди елей, как *в* провалившейся некогда под землю церкви поют певчие (новгород.). Согласно с.-рус. быличке, женщину в лесу преследовал злой дух в облике черного поросенка, исчезнувший лишь около высокой Е. В з.-слав. заговорах Е. выступает в качестве мирового дерева, стоящего на море, на острове Буяне, у камня Алатыря, под которым сидят Христос, Богородица и др., или же в качестве «негативного» варианта мирового дерева, когда под Е. сидит черт, «сатанинская сила» и под. В заговорах можно также встретить и традиционные формулы «отсылки» болезней на Е.: «Иду я, раба Божья (имярек), в лес. Клещ, клещ, на елку лезь. И вся нечисть, на елку лезьте. Аминь» (ВФЗИ, № 584).

Е. — дерево, которое нашло широкое применение в вост.- и зап.-слав. похоронной и поминальной обрядности. Из Е. (а также из сосны и березы) часто делали гроб. Украинцы считали даже, что Е. (как и сосна) не позволяет покойному «ходить» после смерти, ср. в рус. колядных проклятиях, адресуемых хозяину, плохо одарившему колядников: «А не подашь — на Новый год еловый тебе гроб, осиновую крышку» (ПКП, № 17, рус.). К обычаям более редким относятся рефлексы архаической практики похорон под Е. Так, у старообрядческого согласия бегунов принято было прямо в лесу подкапывать корни большой Е., немного выворачивать ее из земли и в образовавшуюся яму класть тело умершего без гроба, а затем сажать Е. на прежнее место, «яко будто век тут ничего не бывало» (ПЗП:295). С этим согласуется олонецкое свидетельство о похоронах удавленников между двумя елями (Барс.ПСК 1:55), а также фольклорный мотив похорон под Е. в серб. эпических песнях (ЖС 1994/2). Под Е. в лесу выбрасывали солому из-под умершего, черепки от посуды, из которой его кропили (перм.). У вост. славян, а особенно часто — у русских, повсеместный характер имело обыкновение бросать еловые ветки (реже — ветки пихты и сосны) на дорогу к кладбищу, как перед похоронной процессией, так и ей вслед. Таким образом «устилали» или «разметали» дорогу покойнику, чтобы «не приходил, не тревожил». В Заонежье еловым лапником засыпали пол, порог и ступеньки крыльца, а сразу после выноса тела лапник убирали и уничтожали.

Е. (срубленное деревце, ветки) используется для маркирования пути вообще. Согласно рус. преданию, пьянице, изводившему побоями жену, в пьяном угаре привиделось, что она с малолетним ребенком на руках стоит ночью у проруби, вокруг которой воткнуты в лед небольшие елочки. Внезапно очнувшись, мужик побежал к реке и действительно обнаружил там жену, намеревавшуюся броситься с ребенком в прорубь, хотя никаких елочек рядом не было. Ср. рус. обычай втыкать елки по бокам масленичных горок — вдоль всей их длины, сохранявшийся и в городском быту XVIII—XIX вв.

У западных, в меньше степени — *у* вост. славян ветви Е. как вечнозеленого растения, гирлянды из нее и еловые венки — одно из самых распространенных украшений гроба и могилы, используемое как в самом похоронном обряде (ср. обкладывание могилы лапником после предания тела земле), так и в цикле поминальных обычаев (у западных, реже — у вост. славян). Ветки Е. нередко заменяли цветы, особенно в зимнее время. Срубленную Е. (а также кипарис, сосну, можжевельник), часто украшенную цветами или лентами, могли устанавливать или реже — сажать на могиле парня или девушки, умерших до брака, т. е. использовать ее в функции свадебного деревца в обрядах типа **похороны-свадьба**, хотя значительно чаще (особенно у юж. славян) вместо вечнозеленых деревьев брали плодовые (см. Деревце погребальное). Связь Е. с темой смерти заметна и в рус.

свадебных песнях, где Е. — символ невесты-сироты, ср.: «А ёлка, ты, ёлка зеленая, та все тебе все сучья ветются, только у меня нету макушечки, макушечку мою бурею сломило, бурею сломило, под горку скатило» (МГУ, архив, калуж.).

Тот же параллелизм в использовании хвойных (прежде всего — ели) и плодовых деревьев наблюдается и в выборе материала для деревца свадебного. У русских и белорусов, в меньшей степени — у украинцев, срубленную Е. устанавливали в доме невесты с последующим выкупом деревца женихом; втыкали в свадебные хлебы, в крышу или ворота домов, где живет невеста, или подвешивали к потолку в самом доме; ставили на стол во время свадебного пира и др. У украинцев и зап. славян для свадебного деревца брали как хвойные, так и плодовые, а у южных — главным образом плодовые деревья. Параллельное использование плодовых деревьев и Е. отразилось в терминологических заменах, ср., например, пол. *jabłoneczka* 'свадебная елка', укр. диал. *йолка* 'ветка плодового дерева в каравае'.

В западной части славянского этнокультурного континуума ветви и верхушка Е. служат прежде всего для украшения домов и церквей на Рождество. Сам по себе обычай рождественского деревца, пришедший к славянам из Германии, нашел активную «поддержку» на местной славянской почве, соединившись с многочисленными ритуалами, относящимися к внесению в дом деревца (пня, ствола, ветвей и др.) в определенные праздничные дни календарного года и жизненного цикла человека. В отличие от разнообразия пород деревьев и кустарников, используемых для троицкого, майского, купальского, строительного и свадебного деревца, деревце рождественское в подавляющем большинстве случаев изготовляли именно из хвойных пород, и прежде всего — из Е., что нашло отражение в его названиях, ср. укр. *ёлка, ялыночка*, пол. диал. *jeglijka*, словац. *jedlička, chvojka*, морав. *chvůja, chvůjka* и др. Обычай устанавливать рождественское деревце получил этиологическое обоснование. Например, в Полесье обычай украшать рождественское деревце связывали с новозаветными «дарами волхвов» или со звездой, взошедшей над местом рождения Христа.

Е. в виде срубленного деревца, его верхушки, веток, венка или гирлянды из еловых веток устанавливали (вешали) в церкви на весь период от Рождества до Крещения, втыкали за образа в доме, подвешивали к потолку, ставили в красном углу на лавке или даже на столе; его носили с собой колядники и пастухи, обходящие дома на святки, а также украшали ими церковь (з.-укр., з.-бел., пол., кашуб., словац., чеш., морав., словен.), а по окончании святочного цикла эти ветки сохраняли в доме от грозы или втыкали их в поля, пеплом от сожженных веток обсыпали сады, огороды и т. п.

У вост. славян Е. использовалась также в качестве деревца масленичного, юрьевского, купальского и строительного, у западных — майского, а также великопостного «гаика».

Лит.: Крип.ПСК:39; РДС:324,582,624; ЭО 1914/3–4:104,113; ЖС 1908/1:8,13,14; Майк. ВЗ, № 48; РСев-93:110; Лог.СОЗ:123,156; ППО:60-61,103; Никиф.ППП:136,150; Зам., № 48,81,388,515,580,747; ППГ:151; ПЗП: 290-296; Гром.МРД:336; ТОРП:140,145,101, 149,150; Байб.ЖОВС:66; Череп.МРРС:28,32, 48,108,110; ПА; КА; ИССФ 1948/9:138; Ил. РЦ:120; Фил.Т:219; NU 1974–1975/11–12: 437; NO 1963/5:269; Per.RMHP:531; Fisch. ZP:159,297,299; Wierchy. Kraków, 1961/30:127, 129; 1980/49:226-227; ŁSE 1970/11:133-148.

Т. А. Агапкина

ЕНЬОВА БУЛЯ — главное обрядовое лицо одноименного комплекса ритуальных действий, совершаемых у южных славян (в ю.-вост., частично с.-вост. Болгарии, у болгар-переселенцев в Бессарабии, а также в Македонии и с.-вост. Сербии) на Ивана Купалу (болг. *Еньовден*), реже в Юрьев день. Обряд состоит из двух частей: 1. Обход села, полей и пастбищ группой девушек, несущих на плечах девочку — Е. б.; 2. Коллективные гадания о женитьбе и благополучии. Е. б. — последний в ряду весенне-летних девичьих обходов и по своей продуцирующей и охранительной направленности во многом им идентичен (см. Лазарки).

Главное обрядовое лицо (*Янюво буле, булка, Яньовче, Яне, Еньо,*

Калиница, Драгайка, Мара) — «невеста Еню», т. е. Иоанна Крестителя, покровителя праздника летнего солнцестояния, или «невеста солнца» (здесь очевидна параллель названий и мифологических образов Е. б. и божьей коровки). Мотив «женитьбы солнца» разрабатывается в песнях обряда Е. б.: «Ой... свети Яньо, я яла майки да та оглави за малка булка, Яньова буля» [Ой, святой Яньо, иди, мать обручит тебя с маленькой невестой, с невестой Яньо]. Сакральность «невесты» тщательно подчеркивается: ее носят на руках (ср. Водить), не ставя на землю («земля может сгореть под ее ногами и не будет урожая»); кормят и постоянно спрашивают, сыта ли она, отождествляя ее сытость с урожайностью будущего года. Е. б. — главное действующее лицо и в гаданиях, ведь неэрячесть (Е. б. покрывают лицо, завязывают глаза) и молчание (Е. б. разрешают изъясняться только при помощи жестов) лежат в основе многих мантических обрядов (см. Гадания).

На роль Е. б. избирается девочка, имя которой в селе не повторяется (Ново-Загорско), 3—13 лет, из уважаемого дома, с живыми родителями, состоящими в первом браке. Обычно это **первый** или последний ребенок в семье, где все дети живы, реже — сирота. Девочка должна быть русоволосой, «чтобы созрела пшеница». Четыре девушки (в Странджe — бездетные женщины) с песнями наряжают Е. б. невестой, опоясывают травами («для силы и здоровья»), голову покрывают красным покрывалом и украшают венком. Свадебный наряд берут у недавно вышедшей замуж молодухи или у женщины, пожертвовавшей свои вещи специально для этой цели (р-н Бургаса). В наряде Е. б. присутствуют и элементы мужского костю-



Процессия девушек во главе с «Еньовой булей» (с. Козичено, округ Бургаса, юго-восточная Болгария)

ма: белая рубаха недавно женившегося парня (Сакар) или мужской пояс, сшитый наподобие капюшона, прикрывающий лицо «от злых духов» (Видинская обл.). Если Е. б. сирота, она остается в своей одежде, или ее одевают во все черное, включая покрывало на голове (Добруджа). В некоторых регионах вместо девочки невестой наряжают куклу (*Иванка* — Ресенско), кросно (Ямболско) или котел для молока (*Еня* — Битола в Македонии и Русенско в Болгарии).

Самая старшая (варианты: видная, сильная, здоровая, удачливая девушка — «чтобы таким был и весь год») сажает или ставит девочку к себе на плечи. Остальные изображают свадебную процессию (две девушки *невести, а* одна — *кума)* и с песнями отправляются к дому священника или к церкви. Двигаясь в направлении с востока на запад, девушки задерживаются у каждого дома, перекрестка и источника. Выйдя за пределы села, они обходят поля, пастбища и виноградники, посещают и кладбища, «чтобы услышали мертвые, что идет *Еньо*» (Странджа). Е. б. машет крест-накрест руками, не показывая их из-под длинных рукавов, «для увеличения плодородия». Когда процессия останавливается, все танцуют трижды хоро и поют песни, а Е. б., стоя на коврике или на юбке одной из девушек, кланяется и скрещивает на груди руки (Малко Тырново). Хозяева домов и пастухи одаривают участников группы деньгами и продуктами.

Часть ритуалов происходит у водоемов (Беленско, Ямболско) и напоминает обряды вызывания дождя (см. **Додола**). У колодца меняются несущие Е. б. девушки, происходит обмывание лица, рук и ног Е. б. водой. В Лозенграде Е. б. трижды проносят над колодцем со словами: «В этот год пусть Господь и св. Яни принесут большой урожай жита; пшеница пусть будет 60 монет за килограмм» и т. д. В ю.-вост. Болгарии река — последняя остановка группы. Девушки держат Е. б. над водой и перекрикиваются с обоих берегов об урожае и о цене на зерновые в будущем году.

Некоторые магические действия направлены на излечение больных и придание травам целительной силы. Женщины бросают на дорогу травы, через которые Е. б. должна переступить, а при завершении обхода — обычно возле церкви — Е. б. перешагивает через больных и детей, лежащих на огромном венке из трав. Считается, что сама девочка, исполнявшая роль Е. б. (особенно если она была Е. б. три года подряд), будет здоровой (Варна).

Вторая часть комплекса — коллективные гадания (*Господювакитка, напяване на пръстени, припяване на китки*) различаются по тематике загадываемого, по составу участников и по атрибутике. Если гадают об общем благополучии, круг участников широк (все село, все члены семьи — Странджа), соответственно велико и число «знаков», по которым гадают. В ряде регионов в гаданиях присутствует лишь брачная тема, тогда в них участвуют в основном девушки и матери сыновей брачного возраста, реже — парни (с.-вост. Болгария, с.-вост. Сербия).

К гаданиям начинают готовиться в канун праздника: Е. б., самая красивая девушка (реже две девушки или мальчик — Ловеч), молча приносит воду из трех или девяти колодцев в новом белом котелке, взятом в счастливой молодой семье. В воду бросают цветы, пшеницу, яблоко или серебряную монету, железные предметы в качестве оберегов. Девушки опускают в котелок помеченные букетики цветов или кольца. Если гадания не только девичьи, все члены семьи изготавливают «знаки» и метят их в соответствии со своей профессией (колоском — пахарь, шерстью — чабан и т. д.), кроме того, для всего села делается «букетик Господа» *(Господюва китка)* из колосьев (Странджа). Сосуд с водой покрывают фатой Е. б. или невесты, красным мужским поясом или рубашкой, взятой из семьи, где есть маленький ребенок или беременная женщина. На котелок вешают замок и запирают его на ключ, приговаривая: «Мы закрыли *яньовче*. В этом году я девушка, а в следующем — молодуха» (р-н Тополовграда), и оставляют его «ночевать под звездами», в саду под кустом роз или кизила (ю.-болг.), на крыше дома (с.-болг.), зарывают под айвой (р-н Неготина, с.-вост. Сербия).

Гадания начинаются после завершения обхода села. Гадают в доме Е. б., на перекрестке, на сельской площади для танцев или под большим деревом. Е. б. с завязанными глазами сидит на стуле или на коленях у девушки, которая несла ее первой, а все желающие узнать судьбу встают около нее в круг. Реже не Е. б., а *кума* достает из сосу-

да предметы, протаскивая их через рубашку девочки или молодой замужней женщины (Сакар, Варна). В Странджe первым достают «букетик Господа», который берет удачливая в браке молодуха и приговаривает: «Святой Ян, святой Петр и святой Павел, как „струятся" солнце, вода и трава, так пусть течет плодородие в это село». Весь год она хранит букетик под иконой (Странджа).

Каждый предмет вынимается под пение обрядовых песен-двустиший (напоминающих загадки или даже совпадающих с ними), которые метафорически изображают будущее девушки (социальное положение, род занятий, характер мужа, время и место свадьбы и др.), ср. Подблюдные песни. Предсказания могут выражаться и в прямой форме: «Ты выйдешь замуж за черноглазого парня и станешь богатой» (Панагюриште) и содержать имя парня или девушки (Устово). Узнав о своей доле, девушка платит, выкупая свой «знак». Букетики сохраняют, считая их целебными, или выбрасывают в реку, полагая, что избавляются от лени (Странджа).

По окончании гаданий Е. б. обливают водой из котла и переодевают ее в новую одежду. Все участники ритуала умываются («чтобы был урожай, чтобы шел дождь, чтоб помог св. Яньо» — р-н Тополовграда), а свадебную одежду Е. б. опускают в воду и относят хозяйке, не выжимая. В сев. Болгарии девушки танцуют хоро, которое ведет Е. б. со свадебным знаменем или беременная женщина. Самая старая женщина в селе раздает всем кусочки лепешки, желая молодым здоровья, а нивам — богатого урожая (р-н Тополовграда).

В зависимости от региона обход и гадания могут исполняться вместе, объединенные центральным персонажем Е. б., а могут содержать только мантические ритуалы (например, гадания о замужестве *припяване на паламарки* совершаются во время обеда в поле без предварительного обхода села Е. б. — область Шумена).

Сходные гадания молодежи на Ивана Купалу известны и вост. славянам (русским ю.-зап. областей, украинцам), и неславянским народам (грекам — *клидон*, арумынам, итальянцам и др.). Гадания Е. б. аналогичны о.-слав. святочным (см. Святки) и весенним мантическим ритуалам.

Лит.: Арн.СБОЛ 2:289–337; Арн.СД:43; Вак. ЕБ:522; ЕБ 3:128–129; Ган.Е:30–52; Рак.ПР; Маринов Д. Еня, Еньо, Яня или Еньова буля // ИЕМ в София 1907:114; Марин.ИП 1: 657–676; Киселинов Г, Я. Иванка. Еньовденски обичай в гр. Ресен // БН 1942/2:52–55; Терновская // МПНТ:51–69; БФ 1985/4: 19–27; БЕ 1990/3:36–43; Чол.БНС:103–104; ПСп. 1884/8:104-105; Кар. 1901/3:208; Кауф. ПБУМ 1: № 1182–1202; СбНУ 1890/3:272-275; 1898/15:13; 1915/29:168–169; 1956/47: 303-304; РКС; Титоров Й. Българите в Бесарабия. София, 1903:270; Странджа:343–345; БМ:113-114; ЖС 1895/2:221–222; УНПН: 617.

И. А. Седакова, Е. С. Узенева

Ж

ЖАБА — см. Лягушка.

ЖАВОРОНОК — одна из «чистых», «божьих» птиц, символ весны.

Как «божью», почитаемую птицу, Ж. запрещалось употреблять в пищу (архангел.), а убивать считалось грехом (бел., пол., кашуб.). Поляки называют Ж. певцом Божьей Матери (тарнобжег.). Когда Христос ходил по земле, Ж. ежедневно приносил ей вести о Нем, утешал и предсказывал воскресение Христово, а потом был взят ею на небеса, где возле престола Пресвятой Девы он славит ее своим пением «Ave Maria» (пол. галиц.). В др.-рус. «Сказании о птицах небесных» Ж. говорит: «Я высоко летаю, песни воспеваю, Христа прославляю» (Лопарев:15). Согласно укр. и пол. легендам, Ж., как и ласточки, вынимали колючие тернии из венца распятого Христа и, сочувствуя Его мукам, пели: «Cierpi, cierpi» [Страдает, страдает] (ZWAK 1885/9:71). Высоко в небе Ж. часами проводит время в молитвах. Потом взмывает вверх и идет на исповедь к самому Богу (краков.).

Вместе с тем он посягает на самого Бога и идет Его покорять (*корити*). Отсюда укр. названия Ж. *набогастій, набогастійко, корибіг* и т. п. (Дзендзелівський:231). Преисполнившись непомерной гордости за то, что Бог позволил ему так высоко подниматься в небо, он летит вверх и похваляется: «Палячу на нёбу, на нёбу, / Схвачу Бога за борыду, борыду...». А потом камнем падает вниз со словами: «А Бох мине / Кииим, / Кииим... Тры, тры, тры!..» [удары Божьего кия по Ж.] (смолен., ЭО 1894/3:83). Он даже отваживается соперничать с самим Богом. Хватает соломинку и летит к Богу, бросая Ему вызов: «Bijmy się Boże — kto kogo zmoże?» [Давай, Боже, биться — кто кого одолеет?] (пол., бельск., ArchKESUJ 164:2). У карпат. украинцев в словесной передаче пения Ж. присутствует мотив наказания Богом этой птицы: «Посіяв я жито, за то мене бито. Я до Бога на скаргу, Бог мене колом, а я на землю стрім головом» (ZWAK 1881/5:163).

Согласно пол. этиологическим легендам, Ж. был сотворен Богом (краков.). Бог подбросил высоко вверх комочек земли, из которого и появилась на свет эта серая, как земля, птичка (поляки Галиции).

Два разных вида Ж. — обычный и хохлатый — в народных представлениях часто не различаются и воспринимаются как одна птица: чуб вырастает у Ж. на третьем году жизни (пол. келец.) или же зимой Ж. имеет чубок на голове, а на лето его сбрасывает (волын.). По представлению зап. украинцев, хохлатый Ж. на зиму превращается в мышь, а летом принимает прежний облик.

Поверья о зимовье Ж. демонстрируют двойственность его природы. Согласно одним представлениям, зиму Ж. проводит в мышиной норе (укр. львов.), в поле под камнем (укр., пол.), в земле под камнями (белостоц.), в груде камней (гроднен., белостоц.), под мхом (э.-укр.), под комом земли в борозде (житомир., пол. тарнобжег.) или в меже (люблин.). В середине зимы он поворачивается на другой бок и спит до весны (люблин.), ср. аналогичное поверье о медведе. По другим поверьям, зимой он находится высоко-высоко в небе (пол.). Ангелы держат его в руках, нежат и ласкают, пока не блеснет первая молния и не раскроются небеса, куда Ж. в это время позволено бывает заглянуть (пол. люблин.).

Прилет Ж. знаменует приход весны. По распространенным приметам, он прилетает первым. У зап. славян считается, что на Сретение Ж. непременно должен пискнуть, даже если он рискует в эту пору замерзнуть (пол., чеш.), а 2 марта св. Агнешка выпускает Ж. из мешка (пол. Краков.) или из-под камешка (серадэ., като-

вич.). У поляков существует поговорка: «Na Gromnicy wyleci skowronek z kamienicy» [На Громничную Божью Матерь вылетит жаворонок из каменного убежища] (белосток.). По приметам белорусов Гроднен. губ. и поляков Сандомир. Пущи, если Ж. прилетят слишком рано, в начале февраля, то весна будет поздняя. На сколько дней раньше своего срока они прилетят, столько же дней после этого срока простоят еще холода (брян.). Украинцы связывают прилет Ж., первых вестников весны, с душами предков, которые ежегодно в день Сорока мучеников (9/22.III) навещают родную ниву. На Волыни прилет Ж. приурочивается к дню Алексея «Голосея» (17/30.III), в Полтав. губ. — к дню Сорока мучеников.

Образ Ж. характерен для символов весенней обрядности. В России, на Украине и в Белоруссии в день Сорока мучеников и в другие праздники пекут птичек из теста, называемых *жаворонками*. «Жаворонков» оставляют в сарае, несут на скотный двор и подкидывают кверху, дают овцам, одного бросают в печь. Часто их раздают детям. На Украине верят, что в этом случае хорошо будет нестись домашняя птица. В России дети бегут с ними на улицу, влезают на сараи, бросают «жаворонков» вверх и кричат: «Жаваронычки, прилетите к нам, красну весну принесите нам, а мордовкам та лихорадку в бок» (владимир., Зел. ОРАГО 1:148). Или идут с ними в поле и кричат: «Жаворонок, жаворонок, на тебе зиму, а нам лето» или «на тебе сани, а нам телегу» (рязан., Манс.ОРЭА 3:14). «Жаворонков» подбрасывают вверх со словами: «Жаворонки, жаворонки, прилетите, с. собой весну принесите!» (пензен., Сок.ВЛКО:70).

В припевках, приговорах и веснянках к Ж. весной обращаются с просьбой принести лето теплое, соху, борону, хлеба нового, здоровья и т. д. Иногда в одного из «жаворонков» запекали лучинку, и кому она доставалась, тот и должен был начинать сев (вологод.). Во многих местах с прилетом Ж. начинают пахоту и сев. В связи с этим хорваты называют Ж. *oračec* и *sijačec*, т. е. «пахарь» и «сеятель» (ZNZO 1896/1:4).

Весенний Ж. своим пением призывает к началу полевых работ: «Wyjizdzaj, wyjizdzaj, wyjizdza-j!» [Выезжай (пахать)!] (краков., Kolb.DW 19:205); «Качубей, Качубей, / Вяди коней пастарей! / Уже прата-а-лачки, / Уже прата-алачки!» (брян., ПА); «Кидай сани, бэри воз / Да поедэм на навоз, / Будэм гной возить, / Картопли садить!» (житомир., ПА); «Сейте, орите, бороните!» (вологод., Зел.ОРАГО 1:224); «Sij, sij, / ori, ori, / vrzi, vrzi!» [Сей, сей, паши, паши, пошеве-ливайся, пошеве-ливайся!] (хорв., ZNZO 1896/1:4) и т. п. Ж. упоминается также в рус. заклинании, призванном обеспечить рост льна: «Как жаворонок высоко летает, так чтобы и лен твой высокий был!» (Кагаров // Известия Академии наук, сер. VI, т. 11, 1917, № 9:651).

Лит.: Гура СЖ; Лопарев Х. М. Древнерусские сказания о птицах. СПб., 1896:15; ЭО 1894/3:83; Зел.ОРАГО 1:29,148,224,260–261; Сок.ВЛКО:70–72,74,92; ПА; Килим.УР 3:14, 315–316,317–318; Потуш. 4; Дзендзелівський Й. О. Програма для збирання матеріалів до Лексичного атласу української мови. КиТв, 1987:231; Бор.ПВП 2:27; ZNZO 1896/1:4-5; Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bd. 19: Galizien. Wien, 1898:277–278; Kolb.DW 17:143, 19:205, 46:465; ZWAK 1877/1:103. 1887/11:44,45,220, 1890/14:209; Wisia 1902/16:79; ArchKESUJ 164:2; Bart.ND: 75; Bonus F. Mezi dvěma slunovraty. Gottwaldov, 1950:21.

А. В. Гура

ЖАРГОН — см. Язык тайный.

ЖАР-ПТИЦА - см **Птицы**.

ЖАТВА — время уборки злаковых культур, один из наиболее ответственных периодов в хозяйственном цикле земледельцев, относящихся к хлебу как к высшей ценности; в обрядовом комплексе, сопровождавшем Ж., особенно выделяются ритуалы, отмечающие ее начало *(зажинки)* и конец *(обжинки, дожинки)*.

Обычно рожь, пшеницу, ячмень повсюду жали серпом, считалось большим грехом косить пшеницу косой. Если плохую пшеницу нельзя было сжать серпом, ее вырывали с корнем. Гречиху, овес, горох почти всегда косили косой. В сев. России часто жнут овес

и теперь, а на юге уже давно стали все зерновые косить, особенно если хлеба низкие и редкие. Жнут в большинстве случаев женщины. Косят мужчины, а женщины за ними вяжут снопы (Зел.ВЭ:61). Такая же ситуация отмечается и в других славянских традициях.

Хотя время уборки урожая определялось в каждой местности климатическими и погодными условиями, тем не менее во многих местах ее стремились приурочить к календарным праздникам, близким по срокам к Ж. Например, у русских начинали уборку злаков со дня *Прокопия-жатвенника* (8/21.VII) или с Ильина дня (ср.: «Илья лето кончает, жито зажинает»); по укр. поговорке, «Святий Петро жито зажинае». У болгар, жителей равнинных областей, начало Ж. приходилось на день Афанасия летнего (5.VII), которого называли *Афанасий-жетвар*; в горных р-нах Болгарии жнивная страда начиналась после Иванова или Петрова дня и приурочивалась ко дню Успения Богородицы (ср. народное название этого дня *Воспожин день*, сближенное по народной этимологии с лексикой, обозначающей жатву — *спожин*). В Польше начало Ж. нередко относили ко дню св. Малгожаты (13.VII), которую называли «лучшей жницей»; в Чехии — ко дням св. Маркиты или св. Анны (ср. поговорки: «Sv. Markyta vodí zence do žita» [Св. Маркита ведет жнецов в жито] или: «Sv. Anna zavádí žence do pšenice» [Св. Анна ведет жнецов к пшенице]). Карпатские русины начинали Ж. в день Усекновения Главы Иоанна Крестителя (29.VIII) или в день свв. Бориса и Глеба (11/24.VII) (ср. укр.-карпат. поговорку: «На Бориса и Глеба берися до хлеба»). У юж. славян Ж. могли начинать в период между днями св. Марьеты (20.VII) и св. Якова (25.VII). Кое-где обращали внимание и на фазу месяца, предпочитая начинать Ж. на «новом» месяце, ср. болг. (пирин.) поверье: «На новина да зажънеш е най-арно» [Зажинай на новом месяце — получишь наибольший урожай].

В ряде мест до начала Ж. хозяева ходили в поле смотреть, поспело ли зерно и пора ли приступать к Ж. (ср. бел. название обычая *оглядины жита*). Перед Ж. совершался также крестный ход на ниву, которую священник окроплял святой водой и благославлял (рус.). Если хлеб недостаточно созрел, старались его символически «зажать» в канун Иванова дня, т. е. срезали по горсти колосьев с четырех углов поля (болг.). У болгар Пиринского края в Енъов день хозяин, срезав первые колосья, говорил: «Если придет какая-нибудь колдунья обобрать с тебя урожай, скажи: меня уже обобрали, не могу к тебе перейти, — ноги мне подрезали» (Ган.Е:73). Необходимость ритуального зажина в Смоленской обл. объясняли тем, что в противном случае первой зажнет хлеб «полевая хозяйка» либо ведьмы и колдуны, способные переманить урожай с поля в свои амбары.

Начало жатвы (зажин, зажинки) было обставлено целым рядом ритуалов и магических действий, из которых главным считался правильный выбор «зажинщицы», т. е. такой жницы, которая славилась надежным здоровьем, силой, ловкостью, «легкой рукой». Считалось, что от удачного начала Ж. зависит успех уборочных работ всех жителей села: жнецы не повредят себе рук серпами, их спины не будут болеть, работа пройдет легко и быстро. Определяющими качествами для выбора зажинщицы были проворность, расторопность, легкость; никогда не поручался зажин беременной женщине (называемой в народе «тяжелой»); ей запрещалось даже смотреть, как зажинают, чтобы Ж. не была «тяжелой» (макед.). Избранная на общей сходке женщина с особой тщательностью готовилась к зажину: мыла в доме божницу, лавки, стол, покрывала его скатертью, чтобы достойно принять «нового госцика», т. е. первую горсть сжатых колосьев (с.-рус., бел.). Затем она мылась сама, надевала чистую (непременно белую) рубаху и ближе к вечеру отправлялась в поле. В рус. и бел. традиции зажинки чаще всего начинались в субботу под вечер. По бел. поверьям, начинать зажин надо было в такое послеполуденное время, чтобы успеть нажать первый сноп и чтобы заход солнца застал жницу в половине работы (Никиф. ППП:110). На Житомирщине, наоборот, суббота считалась неподходящим для зажина днем (Кутельмах:119). Чтобы Ж. прошла быстро и успешно, зажинщица шла к месту работы быстрым шагом и без остановок; придя к ниве, не мешкая сбрасывала верхнюю одежду и начинала жать; после работы так же торопливо возвращалась домой (бел. витеб.). В некоторых рус. облас-

тях момент зажина хранился от односельчан в тайне: зажинщица старалась незаметно проскользнуть на свое поле, а когда возвращалась домой, в селе уже становилось известно, что зажин состоялся, и на следующее утро все хозяева отправлялись жать (калуж., москов.). Иногда общесельская сходка могла принять решение об ином способе зажина: зажинать совместно всеми дворами без выделения специальной зажинщицы. Это делалось, если не могли подобрать подходящей кандидатуры для этой роли (Гром.ТНП:121). Отправляясь на зажин, как правило, брали с собой хлеб и соль, которые укладывали на первые срезанные колосья, а затем возвращали их обратно домой вместе с горстью колосьев, называемых *зажинок*.

В поле жница срезала две-три горсти колосьев и с молитвой клала их крест-накрест (рус., бел.); срезала три злаковых стебля и бросала вперед, чтобы при работе «дело шло вперед» (витеб.). Болгары Добруджи перед началом работы подбрасывали вверх два-три срезанных колоса с приговором: «Бог напред — ние след него!» [Бог впереди — мы за ним!]. Начало зажинок, как правило, сопровождалось специальными заговорными формулами. На Полтавщине зажинщица вставала в поле на колени, крестилась и говорила: «Господы, поможы и дай час добрый, Господы, поможы нам у рукы взять оцей хлиб святый! Поможы мени, Маты Божа, царыця небесна, шоб мени жыто выжать и легенько й веселенько...» (УНВ:264). С просьбой помочь в Ж. обращались не только к божественным силам, но и к полевым духам. Так, жители Сумщины при зажине говорили: «Спорка-бежка, кругом мяжи бежи, нам жать поможи! И с своего хлебом-солью к нашей воде!» (СБФ-95:240). В Вологодской обл. зажин предварялся приговором: «Господи, благослови! Полоска-матушка, как серый зай в край. Кыш! Побегай!» (ДКСБ:118).

По словац. обычаям, отправляясь в первый день Ж. в поле, жнецы при выходе со двора вставали на колени и молились, а хозяйка кропила их святой водой и говорила: «Aby vam Pan Boh pomohol St'astlivo pod strechu upratat' božie dary!» [Чтобы вам Пан Бог помог счастливо собрать Божий дар!]. В поле жнецы прежде всего взмахами серпов и кос «закрещивали» ниву, а начав жать, первый колос затыкали себе за шляпу (Demo, Hrabalová:23—24).



Жатва в Силистренско (Болгария)

У болгар принято было начинать Ж. с середины поля, двигаясь по кругу против солнца, при этом жница держала под мышкой булочку, а затем разламывала ее над головой с пожеланием, чтобы и следующий год был урожайным. В р-не Гевгелии в первый день Ж. старались закончить работу засветло, чтобы хлеб нового урожая был «белым» (т. е. чистым, без сорняков). Во многих местах во время зажинок или перед началом Ж. жнецов кормили обрядовой пищей (кашей из свежих злаков). В пол. Мазовии вернувшихся с поля первых жнецов обливали водой, -чтобы работа шла легко. В некоторых местах принято было, чтобы зажин делала сама хозяйка (иногда вместе с дочерьми), либо самая старшая в семье женщина, хозяин дома, сельский священник (в.-слав.), либо старший из числа нанятых работников (луж.). В селах Гродненского повета для зажинок приглашался непременно мужчина, чтобы время Ж. «не было гнилым» (ЗК:252). В день зажина ограничивались срезанием первых горстей злаков («зажинка») или установлением первого снопа (пары снопов), а основная Ж. начиналась на следующий день. Считали, что если в день зажина сжать слишком много, то все заберут себе колдуны (рус. нижегород.).

Первые сжатые колосья несли освящать в церковь, торжественно вносили в амбар или в дом, ставили под иконы, где оставляли их до молотьбы (см. Колос, Сноп, «Борода»).

Иногда день накануне Ж. отмечался общими празднествами и угощениями: у русских (сибир., вят.) забивали и пекли жертвенного барана или кабана, служили в церкви молебен за успешное проведение уборочных работ. В случае необходимости на период Ж. хозяева приглашали односельчан для помощи (см. Толока); в этом случае накануне зажинок устраивалось в доме хозяина совместное угощение для жнецов. Во многих местах в.-слав. зоны после зажина устраивали в домах специальное угощение для жнецов (ср. укр. название *зажинщини*).

Важная роль при зажине отводилась магии, защищавшей работников от болей в пояснице и руках: приступавшие к Ж. затыкали за пояс первые сжатые колосья или сорванную по дороге на ниву особую траву; опоясывались растениями или колосьями ржи с приговором: «Как матушка рожь стала год, да не устала, так моя спинушка жать бы не устала» (Майк. ВЭ²:112); первой горстью срезанных колосьев потирали спину (арханг.); затыкали на спине за пояс дубовую ветку, «штоб была спина як дуб мочна» (полес.); зажинали левой рукой, перевязанной красной нитью (бел.); кисти рук и ручку серпа обвязывали красной шерстяной ниткой (ю.-слав.) или накручивали на правую руку жгут из житных стеблей (болг.); катались по ниве и т. п. На Вологодчине, отправляясь на зажинки, не выходили со двора через ворота, а пролезали под перекладинами забора, стараясь прикоснуться к ним спиной. Для этой же цели произносили перед началом работы специальные формулы-обереги: «Дай нам, Боже, легко жать, чтоб спина не болела, чтоб руки не слабели, чтобы ноги не немели и голова не горела» (бел. витеб., Зел.ВЭ: 60); «У Овдотьи у рабы да поясинка не боли! Во веки веков. Аминь» (рус. вологод., ДКСВ:119).

В з.-болг. селах при начале Ж. жнецы устраивали в поле из первых сжатых колосьев подобие свода (укрепленного с помощью двух серпов) и под ним пролезали все участники Ж. В некоторых местах, для того чтобы работалось легко, жнецы украшали себя куриными перьями, «за да им е лека работата като перото» [чтобы работа была такой легкой, как перо] (ЕБ 3:219).

Сходные магические действия совершались превентивно, задолго до начала Ж. в цикле календарных праздников. Чтобы во время страды не мучили боли в спине (пояснице, руках), люди ранней весной при виде первого аиста (либо при первом громе, первом куковании кукушки) подпирали спиной дерево, ограду, стену дома, печь; катались по земле; кувыркались через голову и т. п. В день Ивана Купалы те, кому предстояло участвовать в Ж., подвязывались растением «чернобыльник» (ю.-укр., з.-слав.) или вьющимися растениями (болг.); прыгали через купальские костры (в.-слав.); в Юрьев день привязывали к поясу три злаковых стебля (болг. пирин.). Чтобы своевременно и без потерь управиться с Ж., хозяева старались первыми вернуться домой после рождественской или пасхальной церковной службы (з.-бел., ю.-пол.); женщины, которым предстояло жать, отмечали зи-

мой день *Захария-серповидца* (21.II), прося его о помощи в Ж. (рус.). Готовя для осенних дзядов поминальный ужин, бел. хозяйки спешили опередить своих соседок, чтобы в следующем сезоне раньше других управиться с Ж. (Fed.LB 1:367).

У зап. славян к периоду начала Ж. приурочен обряд посвящения молодых людей, впервые принявших участие в жатвенных работах. В Польше таких новичков называли *fryc, wilk*; их ставили в ряду опытных косцов первыми, подшучивали над их работой, мешали косить, требовали выкуп. В конце дня их отводили в корчму, где новички оплачивали общее угощение. Словаки в первое воскресенье после начала Ж. устраивали обряд «крещения» для тех, кто впервые участвовал в Ж. Новички (*prváci*) избирали себе из числа опытных жнецов «крестных отца и мать», которые в знак благословения обливали молодых людей стопкой водки и дарили им небольшие подарки. В дальнейшем «крестные» помогали своим «крестникам» в поле, обучая их жатвенным навыкам.

Другой з.-слав. жатвенный ритуал — обвязывание пучками злаковых стеблей любого, кто первый раз появился в поле, не будучи участником Ж. Часто он совершался по отношению к хозяину поля наемными жнецами или лицами, приглашенными для толочной работы. В словац. Загорье жнецы заранее готовили из первых сжатых колосьев длинные перевясла и при первом появлении в поле хозяина или членов его семьи незаметно подкрадывались и обвязывали пришельца; опоясанный таким образом хозяин должен был одарить жнецов деньгами. В окрестностях Тренчина такой обычай, называемый *povazovanie panov* [обвязывание панов], происходил в иной форме: при срезании первых, самых красивых и крупных колосьев изготавливались небольшие букетики (*kytky*), которые предназначались для хозяина поля или его служащих; при их появлении в поле «квитки» прикрепляли на их одежду с приговором: «Привязываю вам букетик колосков, чтобы вы знали, что начинаем жать, а вы нам в этих трудах помогайте и слишком долго в поле не держите» (Demo, Hrabalová:24). У чехов и лужичан пучками колосьев обвязывали руки или ноги каждому, кто приходил в первый раз на ниву, даже если это был случайный прохожий.

В период Ж. соблюдались особые правила поведения и запреты. Чтобы не навлечь грозы и пожаров на собранный в поле хлеб, прекращали работы в те календарные праздники, которые приходились на время страды (например, дни Бориса и Глеба, *Пантелеймона-Зажнивного*, св. Павла и др.); в эти дни старались не зажигать в домах огня и даже не топили печи (см. Ильин день, Огненная Мария, Пантелеймон). Выходить на Ж. следовало каждый день чисто вымытым и в белой одежде; запрещалось увязывать в сноп колосья, сжатые другой жницей, чтобы «не завязать у нее будущих детей» (Паш. КЦВС:153). При уходе с недожатого участка поля оставляли с края две горсти колосьев, положенных крест-накрест (о.-слав.). У болгар такие сложенные крестом стебли назывались *вечерник, вечеря на нивата*. У вост. славян это делалось, чтобы во время Ж. не калечить рук серпами и чтобы легко работалось. Почти повсеместно соблюдался запрет забивать серп в землю, чтобы не спровоцировать болей в пояснице. Нельзя было также передавать его один другому из рук в руки: для передачи другому лицу серп клали на землю. Кроме того, на весь период Ж. запрещалось вносить серпы и косы в дом, чтобы не накликать дождей (в.-слав.). Болгары с.-вост. части Родоп, уходя с поля, оставляли на ночь один из снопов не связанным: перед уходом на него клали злаковый венок и горсть колосьев (а связывали этот сноп лишь утром следующего дня).

Если в текущем году в семье был покойник, то первый снопок, срезанный при зажине, не вносили в дом, а бросали его прямо в поле, «каб мыши і птушкі памянулі нябожчыка» (Никиф.ППП:115). В сев. р-нах Псковщины соблюдали запрет продолжать Ж. после захода солнца, «чтобы умершим родителям гулять было весело» (Лобкова:10).

Во многих слав. традициях сохранились представления о том, что в несжатых колосьях скрываются обитающие в злаках полевые духи или души умерших родственников (антропоморфные или зооморфные). В обрядовой терминологии, магических приговорах, *в* мотивах жнивных песен (преимущественно зап. и вост. славян) сам процесс Ж. осмыслялся как преследование неких мифологических персонажей: «перепелки», «совы», «козы», «зайки»,

«коня», «бабы», «пожиналки» и др. (см. **Жнивные** песни). При оформлении последних оставленных в поле несжатых колосьев жницы иногда говорили, что они *изловили перепелку* (бел., з.-рус., в.-пол.), *поймали зайку* (рус. архангел.); или что, сжиная жито, жнецы гонят *бабу*, а заканчивая Ж., *режут бабу* (рус. псков.). Ср. обрядовые диалоги жнецов при окончании Ж.: «Куда Пажиналка-та побежит, на чиё поле? — Дак она пабяжала в тое-то поле, эта Пажиналка!» или выкрики при дожине: «У-у! У-у! Вганяйти Бабу! Заганяйти Бабу! Всё! Зарезали! Зарезали!» (Лобкова:16). В этой связи важным считалось в процессе совместной Ж. единовременное (без отставаний) продвижение жнецов каждого на своем загоне. Отставшие подвергались насмешкам, про них говорили, что на них нападет «старость» или «кила» (т. е. болезнь); таким запоздавшим в Ж. вешали возле дома лапоть (рус. вологод., ДКСБ:121). У зап. славян о таких жнецах говорили, что они «остаются на козе». В Овручском р-не Житомирской обл. выражение *вести козу* означало 'плестись в хвосте остальных жниц', 'отстать от других в работе' (Кутельмах:122). На Волыни и в укр. селах Холмщины последние несжатые колосья, оставленные в поле, назывались *козой* (см. Обжинки).

Лит.: Босић М. Житарице у плодоносној магији код Срба у Војводини//РВМ 1988—1989/31:171—193; Кутельмах К. «Спасова борода»: Магія чі реальність? (Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах полищуків)//НЗ 1996/2:118-119; Adamowski J. Praktyki, zwyczaje i wierzenia żniwne w przekazach mieszkańców zachodniej Lubelszczyzny//TL 1994/1-2:67-69; Терновская О. А. Славянский дожинальный обряд: Терминология и структура. Канд. дисс. Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1977; Лобкова Г. В. Архаические основы обрядового фольклора Псковской Земли. Канд. дисс. СПб., 1997; Аф.ПВ 1:94,474; 3:763,766,768; БВКЭ:41; Бол.КСЭ:98,99; Гром.ТКС:91,92,136—137,151; ЖС 1994/2:51; КГ:106,277,282.290; Паш. КЦВС:139—171; Никиф.ППП:110-113,244; Вор.ЗНН 2:211,215,219; Грнч.ЭМЧ 2:43—44; Чуб.ТЭСЭ 3:224; Сок.ВЛКО:234; Kolb.DW 3/1:237—239; 9/1:163,164; 10/2:207,212; 11/3:,153-155; 20/1:125; КОО 3:179.180,188,198, 203,224,227,228; Kot.SP:74; Malic.ROK:56—57; РММАЕ 1967/11:18,24; Szyf.ZOW:76; EAS. карта № 26; Soch.SZSR:157,168,170,172; Zíbrt VCh:388; Demo O., Hrabalová O. Žatevné a dožinkové piesne. Bratislava, 1969; ГЕМБ 1969/31-32:391; Вор.ЖОЛМ: 544; Фил.СК:492; Арн.СБОЛ 1:261-262; Ган.Е: 14; ЕБ 3:218,219; Пир.:446; Странджа:246-247. См. также лит. к статье **Венок жатвенный**.

Л. Н. Виноградова, В. В. Усачева

ЖЕЗЛ — свадебный ритуальный предмет (наряду с деревцем, знаменем, венком, квиткой и Др.), наделенный различными обрядовыми и магическими функциями, отличительный атрибут некоторых свадебных чинов, главным образом мужчин со стороны жениха.

Свадебный Ж. может иметь специальные названия: бел. брест. *хоронга*, *хоронка*; з.-укр. *маршалок*, *маршалка*, *маршілка*, *колоколець*, *квитка*, ровен. *шишка*; словац. *pochválenka*; в.-луж. *braškov kij*; пол. *harpacz*, *haraczyk*, *kluka*, куяв. *haropnik*; бел., укр. черниг. *шабля*, харьков. *мич*, винниц. *меч*.

Повсеместно Ж. встречается в качестве атрибута одного из главных участников обряда со стороны жениха: дружки, старшего свата, старосты, маршалка, деверя, тысяцкого, кума, отца **жениха**, помощника дружки. Изредка Ж. является атрибутом самого жениха. Часто Ж. имеется также у свата (или свахи), сватающего невесту, на Рус. Севере — у свадебного колдуна, совмещающего функции дружки. Реже Ж. представлен у лиц со стороны невесты, прежде всего у ее брата, у которого сторона жениха выкупает невесту (в.-слав.). В отдельных слав. зонах Ж. бывает атрибутом второстепенных участников обряда: у словенцев, словаков, кашубов, словинцев его имеют лица, приглашающие гостей на свадьбу, у украинцев и белорусов — «светилка» (обычно сестра жениха).

По форме Ж. представляет собой длинный предмет. Чаще всего это палка в ее различных модификациях, разного вида, размера, цвета, материала и бытового назначения: палка — ольховая, ореховая, камышовая, резная, красная, небольшая палочка, лучина, длинная палка, жердь, толстая пал-

ка, полено, палка с двумя или тремя рожками, трезубец, палка с загнутым сверху концом, с особым набалдашником, трость, посох, батожок. Иногда в качестве Ж. выступает ветка, прут, пучок веток, верхушка дерева (в этих случаях Ж. сближается или прямо смыкается со свадебным деревцем, которое тоже может использоваться как Ж., например, у поляков): ветка плодового дерева, розы, шиповника, ели, можжевельника, вишневая ветвь с тремя отростками, банный веник, раздвоенная ветка, облепленная запеченным тестом, верхушка сосны с шестью отростками.

В качестве Ж. используются также деревянный крест (с насаженной на него краюшкой хлеба со свечами) как атрибут «светилки» (житомир.) и охотничья, военные, хозяйственные предметы или орудия, составным элементом большинства из которых является палка: кнут, плеть, бич (рус. *погоняла, витень, махалка, кунчубарка*, бел. *пуга, бізун*, укр. *чарапа*, пол. *kańczug*), хлыст, охотничий арапник, нагайка; цеп; скалка для теста; *качалка* (скалка для раскатывания белья, пест, которым мнут картошку); мутовка; ухват; сковородник; вилы; вилка; нож; топор; бердыш или алебарда; украшенный деревянный топорик, деревянный топорик, обитый шкуркой ежа, палка с топориком, украшенная гуральская «чупага» (трость-топорик); стрела; меч, шпага, сабля (часто деревянные), украшенная сабля со свечами (обычно воткнутыми в краюшку хлеба, насаженную на саблю); хомут, затычка ярма; *смык;* бычий рог; свирель. Часто Ж. украшен или дополнен другими предметами: одним или несколькими колокольчиками, металлическими колечками-побрякушками, цветами, плодами, колосьями, зеленью, венком, перьями, лентами, платком или полотенцем. В двух последних случаях Ж. сближается со свадебным знаменем.

В свадебном обряде Ж. выполняет различные функции, прежде всего маркирующую, т. е. является отличительным знаком, выделяющим данный чин среди других: у светилки — сабля со свечками (бел., укр.), у хоронжего — *хоронга* (брест.), у маршалка — *маршалок* или *маршалка* (з.-укр.), у сватов жениха, возглавляющих свадебную процессию, — арапники с лапкой косули в качестве рукоятки (ю.-в.-малопол.), у лиц, приглашающих гостей на свадьбу — разного рода палки, иногда со сложными украшениями.

С помощью Ж. один из главных представителей жениха осуществляет свои властные обрядовые полномочия: ударяет им для наказания или подчинения, прогоняет им из-за стола и т. д. Так, палкой дружка замахивается на брата невесты при выкупе у него невесты и места за столом (полтав.), кнутом разгоняет подруг невесты (могилев.), плеткой стегает сваху (калуж.), ударом палочки гасит лучину, говоря невесте: «Покидай свой девичий норов и будь послушная жена» (калуж.), кнутом стегает невесту, вручая ей прялку, чтобы она была прилежной пряхой (пол.), кнутом больно наказывает жениха с невестой, если они не успели вовремя совершить половой акт (витеб.), и т. п.

Ж. служит представителю жениха и для исполнения распорядительных функций: им он подает сигнал к началу очередного обрядового действия. Палкой или ухватом староста стучит в потолочную балку, перед тем как приступить к дележу каравая (ровен.). Стуча лучиной или украшенной веткой можжевельника (бел.), *хоронгой*, кнутом (брест.) в потолочную балку, в дверной косяк или по столу, дружка, его помощник или сват жениха вызывает гостей к каравaю для одаривания молодых. Староста стучит палкой, разрешая гостям идти танцевать (брест.).

Ж. может быть символическим средством защиты. Брат невесты, продающий косу невесты, вооружается палкой (рус.), ножом (бел.), скалкой (саратов.), поленом (нижегород.), держит под столом плеть (енисейск.), с мечом в руке охраняет сестру от жениха (винниц., подол.), замахивается палкой на дружку, когда тот хочет его прогнать (полтав.), стучит мутовкой по столу, когда у него выкупают место рядом с невестой (нижегород.).

Ж. имеет различные магические функции, прежде всего апотропейную — предохранительную или отгонную. В толстой ольховой палке свадебного колдуна заключена, по поверью, вся его колдовская сила (олонец.). Апотропейные свойства приписывают ореховой палочке, тросточке или палке с топориком у дружбы (морав.). В целях оберега с помощью Ж., а не голой рукой, снимают покрывало с лица невесты или венок: отец жениха или дружка сбрасывает

платок кнутовищем (олонец.), кум или *дсвер* снимают покрывало свирелью или затычкой воловьего ярма (болг.), снимают венок саблей (далматин., словен.) или вилкой (словен.) и т. д. С помощью Ж. дружка или колдун оберегает новобрачных и свадебный поезд, совершает крестообразные действия жезлом, чтобы не допустить влияния злых чар или же изгнать их.

Ритуальное использование Ж. призвано обеспечить успех и благополучие. В надежде на успешный исход сватовства сват или сваха идет сватать невесту с ухватом в руках (нижегород.), со сковородником в качестве посоха (саратов.), с палкой (тул., пензен., винниц.), со свежесорванной веткой плодового дерева (сливы, черешни) или ели в руке (болг.). Палкой благословляют невесту (укр.), двери в дом жениха или невесты (укр. буковин.).

Ж. используется в коммуникативных целях для оповещения или демонстрации. Например, им заявляют о своем прибытии: толстой палкой (архангел.), поленом, кнутом (вологод.) дружка стучится в дом невесты, колотит в стену, под окном или об угол дома по приезде поезжан к невесте в день венчания, прося впустить в дом; палкой старший сват стучит о землю перед входом в дом невесты (волын.), украшенной тростью дружба трижды стучит об пол, входя в дом (н.-луж.), дружка, войдя в дом невесты, ударяет кнутовищем в потолочную балку и сообщает присутствующим, что он послан женихом (олонец.); с поднятой вверх красной палкой дружба входит в церковь по приезде к венчанию (кашуб.). Сват возвращается со сватовства с палкой, на которую он привязывает платок, данный невестой в знак ее согласия на брак, оповещая таким образом всех об удачном исходе сватовства (з.-словац.). На палке с платком на конце маршалок несет туфли и баранки в подарок невесте от жениха (брест. пин.). Во время одаривания молодых старший сват нацепляет на длинную палку подарки гостей (полотенце, скатерть) и «пишет» ею по глиняному потолку, кто что дарит (житомир.).

Иногда Ж. используется с шутовской целью. Напр., им задирают прохожих: лица, приглашающие гостей на свадьбу, иногда в шутку дотрагиваются до них палкой или деревянным топором, обитым шкуркой ежа (словен. прекмур.).

В некоторых случаях Ж. выполняет вспомогательную роль: дружка-колдун берет хлыстом подарки невесты и на нем передает каждому родственнику (архангел.).

Лит.: Komor.TSS:78,96–97,102,104–105,107, 118-123,145.147,149; БНЕ; **Зел.ОРАГО;** Вес.; **Вяс.**

А. В. Гура

ЖЕЛЕЗО — один из древнейших металлов, в народной культуре имеющий высокий сакральный статус и используемый в апотропеической (см. Оберег) и медицинской магии. С одной стороны, обработка Ж., наряду с выпеканием хлеба, изготовлением полотна (см. Ткачество) и некоторыми другими видами деятельности соотносится с актом сотворения мира и преобразования его из хаоса в космос. Ж. символизирует собой «этот» мир. Закаливание Ж. в огне и в воде придает высокий сакральный статус как самому Ж., так и кузнецу. Ж. наделяется положительными свойствами и является одним из универсальных оберегов — что обусловлено его прочностью, твердостью, связью с огнем, долговечностью. Эти же признаки делают Ж. символом здоровья (ср. метафору «железное здоровье»), что определяет его использование в лечебной магии.

С другой стороны, Ж. противопоставлено живой природе: оно холодное, неподвижное, оно не растет и не развивается, оно — элемент «мертвого» мира. Поэтому Ж. часто выступает как атрибут нечистой силы. Это связано также с добычей Ж. из-под земли, первоначальным использованием болотной руды (ср. представления о болоте как месте обитания нечистой силы), а также с полудемоническим статусом кузнеца, превращающего бесформенный металл в предметы человеческого быта.

Свойства Ж. используются в магической практике для сообщения человеку и скотины силы и здоровья. Кусок Ж. закапывают под порог в день св. Юрия, чтобы у всех, переступивших порог, были здоровые ноги (гуцул.). Для этой же цели поднявшись утром с постели, встают на кусок Ж. в Страстной четверг (словац.) или на Новый год (з.-укр., словен.), а в Сочельник ставят

ноги на цепь, обвязанную вокруг стола (закарпат.). Молодая, входя в дом мужа, должна схватиться за железный предмет, чтобы быть здоровой (словен.). Во время первого грома кладут на голову Ж., чтобы голова не болела целый год (полес.). После выноса покойника из дома через порог бросают железный предмет, чтобы оставшиеся члены семьи были здоровы и не умирали (полес.). Чтобы ребенок был здоров, ему вставляли в уши железные серьги, произнося: «Да трајеш ко гвожђе одсад» [Отныне живи, как железо] (серб., Треб.ПДСК:147).

Когда у ребенка выпадает первый молочный зуб, его бросают через голову или через дерево и говорят: «Myszko, myszko, daj mi żelazny, dam ci gnaciany» [Мышка, мышка, дай мне железный, а я дам тебе костяной] (пол., Lęga ZM:128) или: «Даj ми виле гвозден зуб, ево теби коштан зуб» [Дай мне, вила, железный зуб, а вот тебе костяной зуб] (серб., Грђ.НН:217). Ж. применялось и при лечении некоторых болезней. Если у ребенка были на лице маленькие раны, называемые «вукоједина», для их лечения применялся «гвоздени огањ» [железный огонь]: холодный кусок железа клали на наковальню и раскаляли. На огне, полученном от раскаленного железа, сжигали липовые ветки и угольками смазывали раны (серб.). Лечебной считалась и вода, взятая из кузнечного котла, в котором закалялось Ж. (Václ.VO:120).

Ж. используется в качестве о б е р е г а на основе таких свойств, как твердость, прочность, способность противостоять ударам. Из него сербы изготовляли амулеты, оберегающие человека от злого глаза. Особенно часто Ж. применяют в качестве оберега людей, находящихся в переходном состоянии — беременных, рожениц, новорожденных детей, молодых на свадьбе. Кусок Ж. носит беременная женщина за пазухой как средство от порчи (о.-слав.); его кладут в/под постель роженице, в колыбель или в купель новорожденному ребенку (о.-слав.); его подкладывает под себя мать, когда первый раз кормит новорожденного, чтобы на него не напали ночницы (з.-укр.); женщина в течение шести недель после родов должна выходить из дому, имея при себе Ж. (о.-слав.); когда по селу несут покойника, ребенку подкладывают под голову Ж. как средство от испуга (полес.). Если по пути в церковь встретились две свадьбы, невесты обмениваются железными предметами, чтобы предотвратить несчастье (болг.).

Ж. служит оберегом людей и скота от нечистой силы, змей и хищных животных. Железа боятся ведьмы (карпатоукр.), мамуны (пол., словац.), водная баба (словац.), змора (пол.), богинки (словац., луж.), вампир (укр., болг.), домовой (з.-полес.) и др. Ж. клали в гроб колдуну, чтобы он не вредил после смерти (закарпат.), закапывали под порог хлева, чтобы оградить скотину от ведьм (закарпат.). Чтобы остановить летящего змея, несущего богатство, нужно бросить вслед ему Ж. (луж.). Чтобы добыть клад, который охраняет нечистая сила, нужно на это место бросить кусок Ж. (луж.). В день св. Иеремии гремели железными предметами, обходя вокруг дома, чтобы отогнать змей от усадьбы (болг., серб.). В Сочельник стол обвязывали железной цепью, чтобы волки не трогали скотину, как они не трогают Ж. (закарпат.), клали его на припечке или подвешивали в печной трубе (полес.), а также подвешивали на шею корове для охраны от злого глаза (з-укр.). В посуду, из которой поят новорожденного теленка, кладут Ж., чтобы предохранить детеныша от порчи (пол.). Для этой же цели железные предметы втыкают в грядки с капустой (з.-укр.). Железные детали в ткацком станке защищают полотно от порчи (з.-укр.). Ж. кладут в гнездо наседки, когда в соседнем доме покойник (закарпат.) или чтобы гром не повредил насиженных яиц (пол.).

Нечистая сила боится не только самого Ж., но и упоминания о нем, поэтому оберегом от вампира служат слова «Дайте ми солното желязо» [Дайте мне соленое железо] (болг., Георг.БНМ:159); чтобы водяной не тронул человека или скотину, следует вслух перечислять железные предметы (с.-рус.), а первый раз увидев весной змею, нужно трижды сказать: «камен, железо» (серб., Трој. ЖО:33) или «студено железо!» (болг.) — считалось, что жало змеи после этого окаменеет и она не сможет укусить. Чтобы ведьмы не отбирали у коров молоко, хозяйка в Сочельник у дверей хлева произносила: «Кто узима Моје, тому камен и жељезо» [Кто возьмет мое, тому камень и железо] (серб., Бор.ЖОЛМ:56).

Часто в качестве оберегов используются предметы, сделанные из Ж.: игла, нож,

ножницы, коса, топор, вилы и др. колющие (см. Колючий) и режущие железные предметы. Они служат для охраны роженицы н ребенка, а также молодых на свадьбе от порчи и болезней (о.-слав.); в Сочельник их втыкают в лавку и кладут под стол, чтобы оградить дом от покойников (з.-укр.). Оберегами являются также кочерга, ухват, сковорода и другие железные предметы, связанные с очагом и с огнем — с их помощью отвращали градовые тучи (полес., з.-укр., ю.-слав.).

Железные предметы, служащие оберегами, иногда выковывали с соблюдением определенных правил. Если у женщины умирали дети, чтобы предотвратить смерть будущих детей, она должна была носить амулет в виде бритвы, ножа, серпа и др., выкованный нагим кузнецом из целого куска Ж. при молодом месяце или в полночь (*серб.*).

Прочность, нерушимость ограды, ворот, дверей, сделанных из Ж., — постоянный мотив слав. апотропеических заговоров: в заговоре на первый выгон скота хозяйка загораживает свою скотину от волков «железным тыном» и замыкает хищным зверям зубы «железным замком» (полес.), в с.-рус. заговоре вокруг дома строят «тын медный, ворота железны», в свадебном заговоре «железный муж отворачивает недобрые словеса и речи колдунове и ведунове» (с.-рус., Бурц. ОБСК 2:20).

У сербов название Ж. наряду с названиями других металлов положено *в* основу личных имен, имеющих апотропеическую функцию. Мальчика называют *Гвозден*, чтобы он был, «как железо» (ср. такие имена, как *Златко*, Сребрен и др.).

Ж. часто выступает как атрибут нечистой силы: у русалок в руках железные крюки (с.-рус.), у лешачихи — железный гребень (с.-рус.), черти стегают грешников железными прутьями (рус., урал.). Старшая лихорадка прикована к железному стулу (рус.), главный черт сидит на железной цепи (з.-укр.). У мифологических персонажей могут быть железные части тела: у с.-рус. *банника* — руки, у полес. русалок — груди. Железными зубами обладают с.-рус. черти, **шуликуны** и *еретик железнозубый* — колдун, встающий по ночам из могилы, серб. *вилы* и *караконджулы*, ср. его серб. название *gvozdenzub*. Среди персонажей, которыми пугали детей, известны: железны чоловек (полес.), *баба* с *железными зубами* — женское мифологическое существо, живущее в поле (Подляшье), *železna bába* — полевой демон, оберегающий горох от детей (чеш.). Железными могут быть персонажи слав. сказок: *Mesiželezo* — сказочный силач, который месит железо (Зайц.МЛЧС:18), железный монах (словац.).

Ж. могло осмысляться как символ неживого мира, поэтому при выносе покойника шевелят предназначенное к посеву зерно, чтобы оно не было мертвым, «як желізо» (з.-укр., Бог.ВТНИ:268).

Железные предметы, имеющие фаллическую символику (клин, тележная ось и др.), могут символизировать собой мужское начало. Чтобы в семье рождались мальчики, роженице под кровать клали Ж. клин (словац.).

Твердость Ж. обусловливала его употребление в случаях, где было необходимо сообщить предмету это свойство. Считалось, что масло лучше сбивается, если под маслобойкой лежит Ж. или в нее воткнуто что-либо железное (луж.). Ж. клали под стол, на котором лежал покойник, чтобы тело затвердело и не обмякло от удара грома или тепла (з.-укр., пол.).

При некоторых магических действиях запрещалось использовать Ж. или иметь его при себе. Человек, добывающий плакун-траву, не должен иметь при себе ничего железного (рус.); столик, который делают со дня св. Варвары до Рождества, чтобы распознать с его помощью ведьму, не должен содержать железных деталей (словен.). Первый сыр, сделанный в день св. Юрия, разрезали деревянным ножом, поскольку запрещалось прикасаться железом к первому сыру (с.-вост. Болгария).

Лит.: Бог.ВТНИ:197,268; Бурц.ОБСК 2:20-21; Влас.НА:146-147; ЕЗ 1898/5:91,94; КА; МУРЕ 1906/8:7.34,167,200; 1907/9:62; ПА; Онищ.НКЗ:70; Шейк.БП 1/2:17; Шух.Г 4: 201,247; ХСб 1889/3:54; БМ:117–118; Георг.БНМ:159; Кол.ГЮС:36; Пир.:403; ПСп 1884/9:131; Грђ.НН:212,217; Ђор.ЗО; Ђор. ПВП 1:36; Раден.НБЈС:131,137,147; СЕЗб 1934/50:32; Треб.ПДСК:136,146,147,165; Трој. ЖО:33; Raj.ĆDŽ:221; Byslr.SOR:17,43-45; Lęga ZCh:248; Lęga ZM:128,134; МААЕ 1896/1:129,213; Wisła 1894/4:647; 1896/1:

89-90; 1898/3: 482; Потеб.МЗОП:250; Horv. RZL:177,224; Kur.PLS 4:18,244; Václ.VO:120.

Е. Е. Левкиевская

ЖЕЛТУХА — болезнь, имеющая, согласно народным поверьям, демоническую природу, характерный внешний признак — желтизну кожи. Названия Ж. во всех слав. языках образованы от корня *žьlt-* (рус. *желтуха*, укр. *желтянка, жо̀лтая хороба (немочь)*, карпат. *жовтяниця, жоутачка*; бел. жеутачка, *жаутуха*; пол. *żółtaczka*; чеш. *žloutenka*, силез. *žlutenka*, морав. *požloutenice*; хорв. *žutilo, žutica*; болг. *жъ(л)тица, жълтушка, жълтеница*) или *zlat-* (чеш. *zlatenka*, силез. *złotynka*, морав., словац. *zlátenica*, словен. *zlatenica*). **Желтый цвет** отождествляется с болезнью и смертью, это цвет иного мира.

Причиной заболевания может быть лихорадка *желтея* (в заговорах XVIII в., Влас.НА:221). Ж. можно заболеть, если сказать, что любишь пшенную кашу (чеш.); если выпить воды после пшенной каши; если впотьмах посмотреть в зеркало (Морав. Валахия); если положить ребенка на ночь в постель к матери (Подол. губ.).

В лечении Ж. больным предлагалось смотреть на что-нибудь желтое (силез.): на золотую чашу в церкви, костеле (галицкие русины, пол., чеш., морав., украинцы вост. Словакии, словац. Снин), на золотую монету (бел.), на пшенную кашу, на растопленное масло, на топленое молоко от черной коровы (морав.); на навозную жижу (укр. в вост. Словакии); смотреть через золотой перстень (украинцы Пряшевщины); пристально смотреть на живую щуку в посудине, пока она не уснет и не пожелтеет, т. е. пока Ж. не перейдет на рыбу (Рус. Север, сибир.). Больного ребенка в люльке накрывали с головой желтым шелковым покрывалом, а на рубашку пришивали золотой перстень (словен.). Желтушному привязывали на шею желтые корни тысячелистника (морав.), чистотела (силез.), нанизанные на нитку зубчики чеснока (краков., силез.), желтую ленту (пол., словац. Жакаровце), красный (пол.), желтый (в.-словац.) платок; накрывали красным платком (минск., витеб.). В Пиринском крае, заметив желтизну кожи, к руке больного привязывали скрученные желтую и красную нитки, чтобы Ж. убежала, а больной стал красным, как и прежде; советовали носить золото (пол.), золотое кольцо (чеш.), кораллы, которые, принимая болезнь, бледнели, после чего их закапывали в песок, и болезнь переходила в него (Куявия); протаскивали больного через расщепленный прут дикой розы (Босния и Герцеговина). Болезнь «передавали» неоперившемуся голубку: посадив его на грудь больного, держали, пока он не выбросит помет, и относили в гнездо; голубь пожелтеет и сдохнет, а Ж. пройдет (Украина). Носили на груди линя, а потом бросали его в текущую воду (луж.), натирали щеки золотой монетой (минск., витеб.), молочаем (куяв.).

В Словении больной вешал в дымоход выдолбленную морковь (Каринтия) или свиной пузырь (Шалешская долина), наполнив их своей мочой: когда высыхала моча, больной выздоравливал. Следовало пить водку с растворенной в ней ржавчиной (Куявия), бульон от желтой курицы (поляки в Венгрии), воду, в которой варили ноги желтого петуха или курицы (серб.), кровь линя, вино с гусиным или собачьим пометом (куяв.); съесть несколько вшей (словац., ср. «žltý ako voš» [желтый, как вошь] (Zátur.SPP:715) в хлебе (бел., пол. Куявия); дать больному хлеб, на который соскребли медь, золото с монеты (бел.).

Особые свойства приписывались растениям с желтыми цветками, корнями, растениям, выделяющим при сломе, срезании сок желтоватого цвета (о.-слав.); предлагалось есть морковь (о.-слав.), коренья, которыми красят в желтый цвет (серб.); пить отвары цмина песочного, чабреца, цветов каштана, полыни; пыльцу белой конопли и др.

При лечении Ж. применяли ванны с отваром желтых цветов, купали больного в отваре кораллов с серебряными монетами (куяв.), в разжиженной глине, в воде, в которой мыли только что сотканное полотно (минск., витеб.).

В Боснии и Герцеговине обливали больного Ж. водой в первую пятницу или в первое воскресенье после новолуния. Испугав больного, надеялись прогнать Ж. (гуцул.); советовали плюнуть больному неожиданно в лицо или в глаза (чеш.), зайдя сбоку (ю.-в.-пол.).

Для профилактики предлагалось во время пасхального завтрака подержать во рту

уксус (Лодзь), носить на шее кораллы, янтарь (Куявия), бусы из чеснока (морав.).

Лит.: Аф.ПВ 3:781,786,802; Мин.ЖС:125; Сб.МАЭ 1992/45:57; Болт.НЛУ:47; Никиф. ППП:45; ТСл 2:64,65; МААЕ 1:165; Fed. LŻ:269; Fisch.ZP:55–56; Lud 1931/10/1:39; Mosz.KLS:214; Szych.LLK:41,107,108; ZWAK 1880/4/3:81; 1889/13:71; Schul.WV:100; Bart.ML:189,221,222; ČČM 65:493; ČL 11/9: 438; 22:313; Hal.PS:76; NO 4:324; ГЕМБ 1935/10:89; 1988-1989/52-53:113; Rad 62:32; Möd.LMS:162,164; БНТ 5:452; ЕПНДК:117; Пир.:481.

В. В. Усачева

ЖЕЛТЫЙ ЦВЕТ, **желтизна** — признак, наделяемый в народной культуре преимущественно негативной оценкой.

Ж. ц. часто осмысляется как символ смерти; в слав. поверьях появление желтого пятна на руке предвещает смерть. В Ж. ц. окрашивают яйца, предназначенные для поминовения в пасхальных, семицких, троицких обрядах (в.-слав.). На Пасху, поминая умерших на кладбищах, носили на кладбище красные и желтые яйца (Аф.ПМ:304); в Семик при кумлении девушки, целуясь сквозь венок, дают друг другу желтое яйцо. В обряде «крещения кукушки» участники ритуала кумовства на кладбище обменивались желтыми яйцами, разбивали их и оставляли на могилах. В субботу накануне Троицына дня, когда поминали умерших «не своей» смертью и детей, умерших до крещения, красили яйца не в красный, а в Ж. ц., и раздавали детям (харьков., Зел. ИТ:281).

Желтый — один из традиционных эпитетов в славянских заговорах (чаще встречается у вост. славян, реже в балканском ареале), уступая белому, черному, красному цветам. Согласно сербским заговорам, от болезней способны избавить желтые собаки, петух, цыплята с желтыми ногами, желтый человек. В народной медицине растения с желтыми цветами, корнями, соком используются для лечения «желтых» болезней (лихорадки, желтухи и др.); свойством исцелять наделяются желтые предметы (платки, кольца, посуда), куры с желтыми ногами, желтые бабочки (см. Желтуха).

Ж. ц. в цветовой характеристике мифологических персонажей встречается редко. Мифические существа, которые водят души на «тот свет», являются в желтых тонах, у домового **волосы ж. ц. (вят.**, Аф.ПВ 2:82), у «поветруль» желто-песочные волосы (укр. карпат.); одна из лихорадок называется *желтой* (рус.). Желтые круги появляются на траве, где старик «поверстался в колдуны» или старшая в его семье женщина покумилась с ведьмами; иногда места хороводов, игрищ, трапез вил, русалок, самодив отмечены пожелтевшей, засохшей травой (о.-слав). Душа спящей вештицы может превращаться в желто-черную бабочку (серб., болг.). В некоторых местах Сербии в роли **додолы** выступает мужчина, он одет в желтую одежду и украшен травою.

Ж. ц. наряду с красным может выступать как заместитель золота.

В приметах Ж. ц. означает несчастье, болезнь или смерть: кто весной увидит желтую бабочку, будет в этом году несчастлив и слаб здоровьем (серб.).

Лит.: Аф.ПВ 1:138,195,204,217,537; 2:82; Аф.ПМ; Зел.ОРМ²:285; Зел.ТД:53; Раденкович // СБФ-89:125,139–140; СРНГ 9:111, 116,118; Усп.ФР; ГЕМБ 1988–1989/52–53: 113; Раден.ССНМ:310.

В. В. Усачева

ЖЕНИТЬБА ПРЕДМЕТОВ - см. Свадьба предметов.

ЖЕНИХ — один из двух центральных персонажей свадебного обряда, наряду с невестой (см. также Молодые).

Ж. олицетворяет а к т и в н у ю сторону обряда, от которой исходит инициатива брака. Это находит выражение в использовании применительно к Ж. и его окружению военной, охотничьей и т. п. символики: в свадебном фольклоре (мотивы полона, осады, поимки рыбы, образ Ж.-охотника), в терминологии (серб.-граничар. *вајно* 'жених', хорв. *jagar* 'сват', названия поезжан как членов военной дружины) и в самом обряде (взятие силой дома невесты, меч, стрела, рыболовная сеть и т. п. как атрибуты свадебных чинов). Ритуальная демонстрация

мужской власти ярко представлена в рус. свадебном обряде. Перед отправлением к венчанию невеста должна подать Ж. вожжи в знак покорности будущему мужу, перед началом брачной ночи — раздеть и разуть его и проситься в постель до тех пор, пока он не позволит ей лечь (вологод.).

Вместе с тем непосредственное участие самого Ж. в свадебном обряде скорее пассивное, чем активное. Чаще всего он действует не сам, а через посредников: свата, дружку и других поезжан, которые могут получать те же названия, что и Ж. Ж. редко сватает невесту сам, обычно он посылает сватов, иногда присоединяется к ним, но в переговорах не участвует. Лишь в случае умыкания невесты Ж. действует самостоятельно. После сватовства родственники невесты приезжают осматривать дом и хозяйство Ж., но сам Ж. непосредственного участия в этом не принимает. Ж. с родственниками присутствует на смотринах невесты (где и его иногда заставляют показать себя: помериться ростом с невестой, пройтись, чтобы убедиться, что он не хромой) и на обручении, где Ж. с невестой обмениваются кольцами. Ж. до дня свадьбы навещает невесту: приезжает с гостинцами или подарками, однако часто это делает дружка Ж. Накануне свадьбы Ж. устраивает прощальную пирушку для друзей и членов своей дружины, часто приезжает с ними на девичник к невесте, но лишь для участия в вечеринке и танцах. На самой свадьбе участие Ж. в ходе обряда еще более пассивно, вплоть до того, что в ряде местностей Боснии и Герцеговины Ж. не только не участвовал в свадебной процессии за невестой, но и вообще мог не присутствовать у себя на свадьбе, например, занимался своими повседневными делами, делая вид, что его не касается происходящее в доме. На Рус. Севере даже на брачном ложе инициатива принадлежала не столько Ж., сколько невесте: в ответ на иносказательные фразы Ж. «низко спать», «пить хочу» и др. невеста должна была подложить ему руку под голову, поцеловать и т. д. Ж. на свадьбе — чаще всего объект ритуальных действий или пассивный субъект, от лица которого действуют его заместители: его корят или величают в песнях, его сводят с невестой, ему выкупают место за столом, ему делают подарки, его угощает блинами теща, за него расплачиваются с подругами невесты, от его имени угощают посторонних зрителей и т. д. Роль Ж. в качестве субъекта сводится в основном к соблюдению им правил ритуального поведения и запретов. Так, напр., одеваясь утром в день свадьбы, Ж. не должен туго стягивать пояс, иначе у его будущей жены будут трудные роды (словац.). Ж. не участвует в свадебном угощении для своих родственников в доме невесты, чтобы не подвергнуться действию злой силы (серб.). Свидетельством пассивной роли Ж. является его молчание на свадьбе: Ж. молчит во время угощения на девичнике накануне свадьбы и на свадебном пиру в доме жениха (с.-рус.), не разговаривает с невестой на свадьбе в ее доме, по пути к венчанию и обратно, чтобы не оказаться в подчинении у будущей жены (олонец.).

Ж. в обряде противопоставлен невесте во многих отношениях. Процесс обрядового «перехода» для Ж. менее актуален, чем для невесты, он менее уязвим для злых сил, ему, в отличие от невесты, не приходится переходить на чужую сторону, в новую семью. Поэтому большинство оберегов касается не столько Ж., сколько невесты, а обрядность, связанная с ним, и его обрядовые наименования менее богаты и разнообразны, чем у невесты. Обычно в слав. языках вступление в брак выражается по-разному для Ж. и невесты (ср. рус. *женить, обабить* и *выдать замуж),* однако кое-где оппозиция между ними стирается, например, рус. арханг. ожениться, пол.-помор. *ożenić się* 'вступить в брак (о женихе и о невесте)'. Инверсия свадебных терминов и отношений между двумя свадебными сторонами возникает в случае, когда Ж. после свадьбы переходит на житье к жене. Такого Ж. (рус. *влазень, домовик, приёмыш, пришлак,* бел. *прывалень, прымак, баблюк,* укр. *приймак,* пол. *przybysz,* с.-х. *приожењац, бабосук, подреп* и т. д.) берут в семью в качестве работника на правах хозяина. В такой ситуации термин *жениться* используется применительно к невесте (вятск., смолен., брест.), а *выйти замуж* (смолен.), *ist' za nevestu, vydat'sa* (словац.) — к Ж. Вследствие инверсии обрядовых отношений между лицами, вступающими в брак, Ж. воспринимают как невесту и иронически именуют *молодухой* (в.-слав.); *боярами* называются участники свадебной процессии невесты, а

не Ж. (гомел.), невеста посылает сватов к Ж. (смолен.), осмотр хозяйства *(места смотреть)* и первое послебрачное посещение родителей (*хлебины*) устраиваются в доме Ж., а не невесты (вологод.), накануне свадьбы, вопреки обычным правилам, Ж. приходит к невесте на сбор ее подруг, которые вьют венки (брест.), а его вещи перевозят к невесте как приданое (ю.-слав.).

В ходе обряда осуществляется поэтапное преобразование родственного и *социально-возрастного* статуса Ж., которое фиксируется ритуально и терминологически. У русских *женихом* изредка называют всякого молодого человека или даже холостого мужчину (рязан.), чаще — парня, вступившего в брачный возраст, когда он начинает ухаживать за девушками и думать о женитьбе (женихаться, *жениховаться, жениховать*). Названия с этим корнем могут сохраняться за парнем до завершения сватовства (укр. *жених)* или до самого венчания (рус. архангел. *жених).* Иногда Ж. начинает именоваться так лишь после получения согласия невесты на брак (словац. *ženich*). Кроме того, подобные термины используются как общее название Ж. в свадебном обряде (рус. *жених*, бел. *жаніх*, словен. *ženin* и т. д.). Имеются и другие названия Ж. на начальном этапе обряда: укр. киев. *молодик;* словен. *snubec*; бел. *дзецюк*, пол. кроснен. *zalotnik*; кашуб. *brutkón*. На Украине Ж. нередко называют *молодий* уже начиная со сватовства. При удачном исходе сватовства выражают похвалу Ж., напр. оповещают о его успехе с помощью свадебного знамени (рус., словац.), а Ж., получившего отказ, обычно осмеивают. У некоторых юж. славян беспричинное расторжение женихом сватовства считалось тяжкой виной: по поверью, это грозило ему несчастьем и даже смертью, в наказание он изгонялся из родительского дома, а оставленную им девушку родители старались сосватать другому своему сыну (герцеговин., черногор.).

Следующим этапом обрядового «перехода» является помолвка, или обручение. У словаков молодую пару признают Ж. (*ženich*) и невестой (*nevesta*) только после обручения, после соединения им рук. В связи с новым положением Ж. ему присваиваются и новые названия: укр. закарпат. *вірник*, словац. *verenec*, с.-х. *вереник*; болг. *главеник, углавник, тъкменик, годеник, згудяник*; в.-луж. *slubeńc*; рус. вологод. суженый (*сужоный*); бел. полес. *заручоны, засватаны*; укр. ровен. *нарiченный*, бел. брест. *наречоний*, пол. *narzeczony*; кашуб. *nałożony, kavaler*, в.-слав. князь; бел. *малады*, укр. харьков., ровен. *молодий*, в.-пол., малопол. *młody, pan młody*. В основном эти термины употребляются до начала собственно свадьбы или до венчания, и лишь названия типа «молодой» могут использоваться далее на самой *свадьбе*, вплоть до конца обряда. С завершением брачного сговора у обрученных Ж. и невесты появляются общие названия. Положение Ж. после помолвки внешне отмечено наличием **квитки** (в виде цветка, букетика с лентами, пера и т. п.) на его головном уборе, которую он получает от невесты (бел., болг., словац., морав.)- У словаков Горегронья со дня обручения до свадьбы Ж. ночует у невесты. У сербов, лужичан, белорусов, украинцев после обручения кое-где допускаются супружеские отношения между Ж. и невестой.

Преодоление важнейшей границы обрядового «перехода» происходит в канун свадьбы и на свадьбе, включающей ритуальное сведение Ж. с невестой, венчание и брачную ночь. У болгар, македонцев и вост. сербов к кануну свадьбы приурочено ритуальное **бритье** Ж., имеющее характер *инициации* (как и предсвадебная баня невесты); у словаков оно совершается в шуточном виде в конце свадьбы, после брачной ночи. В этот решающий период обряда у Ж. временно прерываются прежние связи и отношения: с родителями (их замещают посаженые родители), с родственниками невесты, с холостыми и женатыми, — чтобы после *бракосочетания* восстановиться в новом качестве. У болгар для Ж. с кануна свадьбы вступает в силу запрет разговаривать со свадебным кумом и с родителями невесты. Повышение социального статуса Ж. на свадьбе проявляется у русских в том, что его впервые называют по имени и отчеству: Ж. не принимает подарки от невесты, пока она его не *«взеличает»* (новгород.); в такой же форме обращаются к Ж. и в величальных песнях после венчания. Одно из распространенных с.-рус. названий Ж. на свадьбе (обычно до венчания) — князь; оно используется применительно к Ж. на свадьбе и

в других в.-слав. зонах. Особенно широко используются в качестве названий Ж. на свадьбе термины с корнем *mold-* (некоторые из них могут быть общими названиями Ж.): укр., бел. *(пан) молодий*, бел. *маладзец, маладзень, маладзён, маладзенец*, пол. *(pan) młody*, болг. *младоженек, младоженец, младоженя*, с.-х. далматин. *младожења, mladenac* и т. п. После венчания Ж. получает название, характерное для него как главы дома (волын. *господарь)* и становится для родителей невесты зятем (вологод. *молодой зять)*. В свадебной песне после венчания от лица Ж. поют: «Добрій вечур, тещейко, / Тепер я твуй зятейко. / Вчера був нарiченный, / А тепера звінчаный» (ровен., ЗСЗО 1910/1:182). Отец невесты встречает Ж. после венчания со словами: «Ну, зять, був наречоний, а тепер *суджоний*» (гроднен., Чуб.ТЭСЭ 4:657).

По окончании свадьбы происходит окончательное утверждение Ж. в новом социальном статусе. В ходе взаимных визитов в конце свадебного обряда и в последующие праздники (на масленицу, в Великий пост, на Пасху, в Петров день) устанавливаются семейно-родственные отношения Ж. с новой родней. У болгар запрет разговаривать с кумом и с родителями невесты снимается во время первого посещения их новобрачными. По приезде к родителям молодой Ж. молча стоит в дверях их дома, пока тесть не подарит ему сковороду (болгары Херсон. губ.). Нередко в течение некоторого времени Ж. все еще продолжает именоваться, как и на свадьбе, *молодым*. Наряду с этим ему присваиваются и новые наименования, действующие в первый год брака: с.-рус., в.-рус. *вьюнец, вьюн* (см. Вьюнишник), рус. *новожен, новоженец, новоженя* (в отличие от них сходные з.-слав. термины обозначают Ж. на свадьбе и во время подготовки к ней: пол. *nowożeniec*, кашуб. *nawożenjec, na(w)ożenia*, словин. *nowożenia*, в.-луж., н.-луж. *nawoženja*). Изредка *женихом* называют женатого мужчину независимо от возраста, даже старика (перм., олонец.).

Лит.: Komor.TSS; БНЕ; Гура КД; Вяс.; ПА; Чуб.ТЭСЭ 4; Вес.; Держ.БКР; Ив.БФС; Арн. БСО; Schn.SV:59–83; Kolb.DW.

А. В. Гра

ЖЕНЩИНА — в слав. традиционной культуре продолжательница рода, хранительница очага. В патриархально ориентированном обществе часто выступает как воплощение ритуально нечистого начала.

Этиологические мифы. В большинстве слав. легенд показано, вслед за Библией, что Ж. была создана или возникла после мужчины. Так, по укр. преданиям, Ж. сначала была изготовлена Богом из теста (мужчина — из праха), но ее съела собака, и тогда по просьбе Адама Еву сделали из его ребра. В Белоруссии легенды рассказывают о том, что изначально мужчина и Ж. были одной плотью, т. е. соединены некой кишкой (хвостом). Дьявол соблазнил Ж. и оторвал ее от мужчины, которому и досталась «кишка», а у Ж. образовалась дыра. С тех пор мужчина и Ж. безуспешно стремятся слиться навек воедино, и от этих попыток на свет рождаются дети. У вост. и юж. славян распространена легенда о происхождении Евы из хвоста черта или собаки: так как собака (черт) украла ребро Адама, Господь отрезал у нее хвост и сделал из него Ж., поэтому она и болтает языком, как собака виляет хвостом. Украинцы, которым известна эта легенда, обзывают Ж- «собачьим недогрызком, чертовым хвостом», но они видят сходство и в другом: у Ж. волосы длинные, как у собаки хвост.

«Вторичность» происхождения служит часто аргументом, оправдывающим подчиненное положение Ж. в традиционном обществе: ср. укр. «Чому Бог не сотворив Еви з ноги Адама? щоб жінка по корчмах не бігала; чому не з руки? щоб мужа за лоб не держала; чому не з голови? щоб не була розумнійша од мужа, — але з ребра, щоб его пильновала и ему вірно служила», серб. «Мушко да је ко маково зрно ~ оно је опет старије од женскиња» [Мужчина, будь он как маково зернышко, все же важнее, чем женщина].

Ж., ссылаясь на занятость, отказалась показать дорогу Богу, за что она расплачивается ежедневно: у нее всегда больше работы, чем у мужчины (в.-слав.). Даже характер женских работ объясняется ссылкой на первородный грех: Ева украла рубашку, за это ей дали веретено, чтобы она пряла (гомел.). Справедливое разделение мужского и женского труда было записано на бумаге, но ее съела собака, и поэтому никакого равно-

правия между мужчиной и Ж. на свете нет. По другому варианту, мужчины послали сокола к Богу, чтобы уменьшил им работы, а Ж. — сову, но та не могла лететь днем, и у Ж. осталось по-прежнему много работы (житомир.). В давние времена женщины были «головами и судьями», а мужчины делали женскую работу. Но Ж. потеряла свое положение, потому что избила Бога и св. Петра (харьков. легенда).

Тема греховности Ж. многократно возникает в слав. этиологии. Пав жертвой дьявола, Ж. согрешила перед Богом и мужчиной. «Несовершенство» человеческого рода — вина Ж.: Ева в наказание каждый день несет столько яиц, сколько человек умирает. Господь разрезает эти яйца пополам и бросает их на землю: из одной половины рождается девочка, из другой — мальчик. Но иногда одна половинка падает в море, и от этого получаются холостяки (галиц.). Изначально человек мог бегать с рождения, как и все животные, но Ж., увидев, как Господь кидает ее младенца с высоты, испугалась и подхватила его. С тех пор дети начинают ходить позже других живых существ. За неуважительное отношение Ж. к хлебу (она вытерла блином или колосьями зад своему ребенку), Бог чуть было не лишил людей хлеба (бел., укр., болг. Пиринского края, ср. Колос, Грех). Неутолимый сексуальный аппетит Ж. происходит оттого, что в vulv'e у нее живет черт (сказка «Черт и баба», минск.).

Женщина в семье. В традиционной культуре Ж. может реализовать себя в полной мере лишь в браке, тогда как старая дева (см. Безбрачие, Стародевство) повсеместно порицалась. В Черногории говорят: «Боље да питају чија оно невјеста, него чија је оно девојка» [Больше спрашивают, чья она жена, чем чья она дочь], в Польше: «Ж. без мужа ни то ни се». С момента вступления в брак Ж. зачастую утрачивала свое настоящее имя, т. к. носила имя мужа или прозвище, от него образованное (например, *Зубиха*, от прозвища мужа *Зуб),* и вновь обретала свое имя, становясь старухой.

Ж. обозначалась семейно-родственными терминами, описывающими ее по отношению к семье мужа, со значениями «молодая жена» (болг. *невеста,* в.-слав. *молодица*), «невестка». Часто соответствующие термины имели оценочный характер. В рамках семейной терминологической системы мог иметь значение пол первого ребенка: родившая первой девочку Ж. называлась: вологод. *бабица*, казан., оренбург. *баба,* владимир. *робитка*. Если она затем родила мальчика, то такая Ж., выполнившая свою миссию, обозначалась как *ржаница*. Смена обозначений Ж. зависела и от судьбы ее детей, так, она могла называться в течение 5 первых лет брака *молодушкой*, а затем, вплоть до женитьбы сына — *молодухой* (перм.). Неустойчивость ее статуса внутри новой семьи особенно заметна при сопоставлении с тем уважением, которое Ж. должна была выказывать своим свойственникам. Младших сестер мужа, замужних или нет, в порядке старшинства она называла *кака* или *калина, малина, йубавка, ябълка, дункя* (з.-болг.).

После свадьбы статус меняется постепенно. В течение первого года брака (иногда и дольше) положение молодой Ж. носит пограничный характер: ей запрещено разговаривать со свекрами и даже смотреть на них (болг. *говеене*). Она не порывает связь с отчим домом вплоть до того, что живет у родителей всю весну (костром., вологод.) или даже весь год (воронеж.), родители продолжают обеспечивать ее всем необходимым (пинеж.). Ей не поручают тяжелых работ по дому, не дают готовить, в частности печь хлеб. На Рус. Севере Ж, могла «стать на (взять) большину» лишь с течением времени; посвящение в новое качество происходило под руководством «большухи», старшей хозяйки, которая обучала «с руки» изготовлению теста для рыбника (Белозерье). С этого момента молодуха получает право печь хлеб.

Изменение статуса проявляется и в изменении ее облика. Расставание с девичьей прической (см. Волосы, Головной убор), костюмом происходит, как правило, на свадьбе (ц.-рус.), но может приурочиваться и к календарным датам: у болгар в день св. Георгия крестная, посаженый отец или старший сват снимали с молодой невестин наряд и надевали женский. В Гевгелии женщину начинали называть «нивесто» лишь после церковной службы в Тодорову субботу. К весеннему циклу приурочено окончательное прощание с девичеством и посвящение молодицы в Ж. Так, например, молодица в начале Великого поста звала к себе всех женщин с шитьем, готовила им обед из 30 блюд, по

окончании которого гостьи пороли ее веником, тем самым принимая в свои ряды (перм.).

Важнейшим моментом, определяющим положение Ж., было отношение к сексуальной сфере и деторождению. Ж. обязана была утвердить свое положение в семье не только как жена, но и как мать. Если рождение вне брака считалось грубым нарушением моральных норм (см. Девушка), то и бесплодная женщина порицалась окружающими (ср. рус. «у кого детей нет — во грехе живет»). Супружеские отношения также регламентированы во времени: после брака последнего ребенка Ж. больше не имеет права рожать детей, а значит, должна отказаться и от половой жизни. Завершение этого этапа оформляется свадебным ритуалом «забивать чопа, пяту» (чернигов.). Тем самым Ж. переходит в иную возрастную группу — старух. Нарушение запрета на деторождение осуждается позорными кличками: такую Ж. зовут *бабичкой*, а ее мужа или ребенка — *бабичом* (полес.).

Образ Ж. в паремиях. «Народная мудрость», выражая мужской взгляд на Ж., обвиняет ее в интеллектуальной и эмоциональной неполноценности. Ж. в пословицах предстает как «недочеловек», то есть «недомужчина»: полес. «козы не тавар, а бабы не людзи», рус. «у семи баб одна душа»; олонец. «у бабы не душа, а пар». Ж. недвусмысленно сближается с животным (ср. Душа). Умственные способности Ж. — сквозная тема слав. паремий: пол. «Много на голове, мало в голове, еще меньше в сердце — сегодня называется Ж.», рус. «Бабьи умы разоряют домы». Ж. куда лучше владеет словом (с.-х. «Jezik je ženska sablja» [Язык — это женская сабля]), но находит ему часто дурное применение (полес. «бабы не перегаворыш и сабаки не перебрешеш», рус. «собака умней бабы: на хозяина не лает»), поэтому «добрая жена, что без языка» (с.-х.).

Женские качества, превозносимые в пословицах, то есть с точки зрения мужа, — достоинства прежде всего благонравной, физически крепкой супруги, которые гарантируют мир, достаток и благополучие в семье: пол. «Благочестивая (cnotliwa) жена — корона мужа», полес. «брат любит сестру богатую, а мужик женку здоровую». Красоте предпочитается верность, уму — доброта и послушность: с.-х. «Ако лепа (жена) наша је; ако је ружна Моја је» [Если красивая (жена) — она наша, если уродливая — моя], «Бог тебя сохрани от воды, огня и злой жены», укр. «Люби як душу, а труси, як грушу», поскольку, как говорят сербы, у Ж. «девять душ» и убить ее так же трудно, как кошку или змею.

Ж. считалась опорой дома, основная ее деятельность (даже если в реальности она значительную часть времени работала вне дома) протекала в доме, что и служило основой для противопоставления ее, с одной стороны, мужчине (рус. «мужик да собака на дворе, баба да кошка в избе», укр. «чоловік у дому голова, а жiшка — душа, жiшка за три кути хату держить, а чоловж — за один», пол. «жене один путь — от порога до очага», с.-х. «ne stoji kuća na zemlji nego па ženi» [дом держится не на земле, а на жене], а с другой — девушке (укр. «жінкой хата полниця, а девкой — улиця»). Требования к Ж. как хранительнице очага выше, чем к мужчине: бел. «Коли мужик пъе — то половина бяды, а коли жонка пъе, то целая беда». Ж. при этом всячески должна поддерживать мужской авторитет, а не претендовать на главенство в семье: рус. «Не петь курице петухом, не быть бабе мужиком», словен. «Жена — хозяин, волк — мясник». Если за ней отчасти признается свобода выражения, решения принимает мужчина: с.-х. «Слова у женщин, а дела у людей (мужчин)». По крайней мере свою власть ей не следует демонстрировать прилюдно, даже если мужчина иногда и признает ее: пол. «Мы правим миром, а нами женщины». Чтобы успешно властвовать, Ж. должна оставаться в тени, в ночи, так как «женщины — ночные шептуньи» (серб.).

В свою очередь только брак и сексуальные отношения с Ж. могут сделать мужчину мужчиной, ср. серб., словен. «мужчина не мужчина пока жена его не „окрестит"» («човек не може битн човек док га жена не крсти») (Черногория), рус. «мужик без бабы пуще малых деток сирота».

Ж. в ритуалах и повседневности. Женственность, женское начало напрямую связано с женской трудовой деятельностью, поэтому неправильное обращение с кудельюю, лень могут сделать пряху мужеподобной: у нее начнет расти борода, точно так же, как случайное прикосновение мужчи-

ны к веретену лишает его силы и ловкости, аналогичным образом контакт с дежой и хлебом придает здоровья и красоты Ж., но делает мужчину женоподобным. Если мужчина будет выполнять женские работы, это принесет несчастье дому (болг.). Аналогичным образом Ж. возбраняется исполнять его работу: если Ж. будет сеять лен, он «сгорит» (гомел.).

Ж. противопоставлена мужчине как левое правому; левая половина тела ассоциируется с женским началом, а правая — с мужским. Ср. полес. представление о двух плодах у Ж.: из семени, попавшего в левый плод, зачинается девочка и наоборот. Ж. всегда должна находиться слева от мужчины (и позади): и в церкви, и в пути.

Ж. противопоставлена мужчине и как отрицательное положительному. Встреча с Ж. всегда толкуется как дурное предзнаменование, например, у болгар Ж. не имеет права перейти мужчине дорогу. **Ж.-полазник** предвещает неудачу в течение всего года.

Сфера деятельности Ж. как существа физиологически нестабильного, периодически нечистого, сужена. Замужняя Ж. в расцвете сил оказывается исключенной из тех обрядовых ситуаций, в которых необходима ритуальная чистота, в этом случае ее заменяют девушки, вдовы, старухи. Те же ограничения касаются и повседневной трудовой деятельности: так, считается, что беременной Ж. не удается ткачество, Ж. в период регул — те блюда, которые требуют долгой ферментации (см. Месячные).

При этом Ж. принадлежит главная роль в сохранении традиций во всех сферах жизни, в том числе духовной. В календаре и в семейном цикле место Ж. особенно велико уже в силу того, что праздничная кухня, как и повседневная, входит в женские обязанности. В годовом цикле большое число праздников, так называемых «бабских», празднуются только Ж. (ср. **Бабин** день, Баба) и сводятся к обетам и воздержанию от женских видов работы (прядение, ткачество, огородничество, приготовление пищи). Они сочетаются с «женским» культом святых, а частности тех, которые защищают от болезней.

Ж. — прежде всего родительница, продолжающая род (см. Беременность), но она же поддерживает связь и с миром предков. Именно поэтому сфера магии и колдовства Ж., особенно старой, более доступна, чем мужчине.

Память о первородном грехе, обилие апокрифических легенд о Еве и дьяволе постоянно присутствуют в традиционной слав. культуре. Пословицы ставят Ж. в один ряд с чертом: рус. «Где черт не сладит, туда бабу пошлет», но в сказках Ж. всегда оказывается хитрее черта. Представление о дьявольской, нечистой природе Ж. объясняет и болг. обычай глубже закапывать Ж.-покойницу, чем мужчину.

Главным врагам человечества — болезням, смерти, а также большому числу демонов — приписывается женский облик (см. Болезнь).

Лит.: Берн.МОЖ; Адоньева С. Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС 1998/1:26–28; Толстая С. М. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. М., 1998:21–37; Kabakova G. Le corps féminin: ses usages et ses representations en Poles'e. Paris, 1998 (these de doctorat); Драг.МПР:170-172; Зел.ОРАГО:623; Номис УПП:173; Павл.КД: 53-54; ЭО 1897/7:110; Зап. Ніжинского института народної освіти 1929/9:90; Серж.КАБ: 67-71; Тан.СОЂК:43; Влајинац М. З. Жена у народними пословицами // СЕЗб 1975/87; Šaulic A. Lik zene u narodnim poslovicama // ZNŽO 1971/45:679-691; Марин.ИП 2:287, 482.

Г. И. Кабакова

ЖЕРТВА, жертвоприношение — часть собственности, добровольно передаваемая людьми сверхъестественным силам, и магический обряд, совершаемый с целью умилостивления адресата, получения от него помощи, защиты, здоровья и др. жизненных благ или в благодарность за исполнение просьбы.

Внутренняя форма слова *жертва* (от *жьрѣти*) указывает на связь с языческими требами и прежде всего с кормлением духа, божества. Одной из основных форм жертвоприношения является обрядовая трапеза, участники которой служат посредниками в передаче жертвенной пищи божественному адресату (ср. Кормление ритуальное, Тра-

пеза). Для передачи других видов Ж. (иногда и пищи) достаточно того, что ритуальный предмет перемещают («приносят») в место обитания сверхъестественных сил или в локус, пограничный между мирами.

В устной народной традиции XIX—XX вв. слово *жертва* встречается редко (у юж. и вост. славян). На Балканах употребляется турец. заимствование *курбан*; *у* поляков — лат. заимствование *ofiara*, известное также белорусам и украинцам (бел. *ахвяра*, укр. *офіра*); на Рус. Севере бытует термин *обет (обещание)*, распространенный у словаков и чехов (чеш. *obět'*, словац. *obet'*). У всех славян Ж. может получать название по календарной дате, к которой она приурочена: *Миколец, ильинское мяско, касарецкий поросенок* (рус.), *каляда* (бел.), *гергьовско ягне, петровско пиле* (болг.), *Бурђевило, божићна печеница, Мартињак* (серб.), *mârcińskâ gąs* (кашуб.) и пр.

Свидетельства о Ж. у древних славян имеются в письменных памятниках: Прокопий Кесарийскяй (VI в.) сообщал, что подунайские славяне жертвуют верховному божеству грома и молнии коров и быков; Ибн-Фадлан (X В.) привел рассказ о рус. купцах: приезжая с товарами, они жертвовали идолам хлеб, мясо, лук, молоко и опьяняющий напиток; когда выгодно сбывали свои товары, то говорили: «Владыка помог мне, и я должен заплатить ему!», — и убивали нескольких быков и овец; часть мяса раздавали бедным, другую клали перед истуканами, а головы Ж. надевали на колья, вбитые в землю; если мясо ночью было съедено собаками, то считалось, что божество приняло дар. Константин Багрянородный (X в.) сообщил о Ж. петухов, хлеба и мяса на о. Хортица около огромного дуба ради успешного плавания по Днепру. В слав. летописях, поучениях, житиях святых упоминается о поклонении рекам, озерам, колодцам: «мясо молоко масло яица и вся потребная бѣсомъ на печь льють... И то все проповеданое сами ядять пиють. Ихже недостоитъ ни псомъ ясти» (Гальк.БХОЯ 2:34—35). О Ж. деревьям упоминается в житии Константина Муромского: «Дуплинам древяным ветви убрусцем обвешивающе и сим поклоняющиеся» (Манд.ООО:208—209).

У славян до сих пор известны Ж. деревьям — как правило, старым, огромным, одиноко стоящим в поле, а также растущим на кладбищах, в культовых и исторических местах. Вост. и юж. славяне приносили Ж. родникам (источникам); о.-слав. распространение имели Ж. камням — особенно напоминающим фигуры животных или людей, а также камням с надписями или знаками, похожими на след ноги или руки человека.

Ж. включается в погребально-поминальные обряды, С почитанием покойников-предков связано приношение Ж. домашнему очагу на Балканах и у вост. славян, а также Ж. при копании колодца (серб.), доставании из земли клада, постройке дома или храма (см. Жертва строительная).

Повсеместно распространена Ж, мифологическим персонажам, обитающим в доме, лесу или воде (см. Духи локусов).

Ж. Богу и христианским святым обычно приносились по обещанию, данному во время болезни, эпидемий, при падеже скота или неудаче в его разведении, при бесплодии, стихийном бедствии, пожаре и т. п. Обряд приурочивался также к дням святых, считавшихся покровителями различных сфер народной жизни, и ко дню двунадесятого праздника или святого, которому посвящена приходская церковь (монастырь, часовня). Общим для юж. и вост. славян является чествование жертвоприношением дней свв. Георгия, Николая, Ильи, Петра; для всех славян — Богородичных праздников. По с.-рус. легендам, в давние времена в день свв. Ильи, Петра, Рождества Богородицы для Ж. Богородице и этим святым к церкви сами приходили олень или лось, самка оленя с детенышем, гусь, глухарь, лебедь, выходили из озера водные быки. Легенды об олене, прибегающем для жертвоприношения свв. Илье, Константину и Елене, Петру, Георгию, Атанасу, встречаются и в Болгарии.

Устроителями Ж. могли выступать отдельные лица, семья или община (жители прихода, села, квартала, улицы, а также члены одной возрастной, половозрастной или профессиональной группы). Частная Ж. (личная и фамильная) распространена в в.-слав. и з.-слав. ареалах; общинная — на Балканах и Русском Севере. Известны частные обряды, в которых устроитель — тайный. Они адресованы, как правило, предкам («тайная милостыня») или христианским покровителям. Рус. казаки ночью перед престольным праздником приводили к церкви барана и оставляли его, привязав к

ограде. Считалось, что такая Ж. наиболее угодна Богу. Утром старики, пришедшие на службу, закалывали барана и готовили для всех обед. В Череповец. у. в пятницу перед Ильиным днем женщины, отстояв службу, установленную по случаю холеры, незаметно подкладывали под церковное крыльцо куски холста, узлы шерсти с овец, выстриженных первый раз, полотенца с запиской о просьбе к св. Пятнице (ТА, № 803).

Ж. в общинном обряде чаще всего представляла собой складчину деньгами или продуктами, которые продавались, а на общие деньги покупалась Ж. В некоторых местах Чехии для осеннего общесельского праздника (*hody*) весной с жителей собирали средства на покупку четырех телочек; животных выкармливали на общественном выгоне, а в день св. Яна продавали и на эти деньги покупали четырех других, которых называли *hodule* и к празднику забивали (ZibrtVCh:437–438). На Русском Севере, в Каргополье, в Ильин день животное для общественного обеда определялось из числа *завиченных* (*«обетных»*) бычков по жребию (Олонец. губ. вед. 1895/9:5—6); в Белозерском у. закалывался первый бык, приведенный к церкви в этот день. У балканских славян жертвенный хлеб для ежегодного общесельского обхода полей обычно предоставлял один из хозяев по очереди.

В календаре закреплено приношение Ж. предкам (см. Поминальные дни), Богу и христианским святым. К празднику, приходящемуся на период созревания той или иной культуры, обычно приурочивалась Ж. первых плодов (чаще всего на Ивана Купалу, на Петра, в первый и второй Спас, на Илью, Успение, Рождество Богородицы); к ближайшему празднику — Ж. при начале работ: у русских в начале сенокоса — к Петрову дню, в начале осенней пахоты — к одной из сентябрьских дат, рыбного лова — к первому Спасу (костром.). В Саратов. губ. женщины жертвовали в церковь мотки ниток на Козьму и Демьяна: в это время здесь начинались *запрядки* (ЗРГО 19/2:111).

У юж. славян календарный характер приобретает частное обетное жертвоприношение христианскому святому; оно передается по наследству и совершается ежегодно в один и тот же день: *слава, крсно име, благ дан, свети, свето* (серб.), *курбан, светец, служба* (болг.), *светога, слуга* (макед.) (см. **«Слава»**). У вост. славян частное жертвоприношение по обету, данному святому, имеет окказиональный характер и даже не всегда прикрепляется к посвященному ему дню. На Вологодчине *обещание* относили в церковь в любой день, а имя святого просто сообщали церковному старосте. Не закреплена в календаре и фамильная Ж., адресованная Николе: ему «обещали» (чаще всего для благополучия крупного рогатого скота) бычка или телку, но так как день святого приходится на пост, то *никольщину* отмечали перед ним или после, в Костром. губ. обязательно в четверг (Зав.КАВ:9–14).

Общинная обетная Ж. у вост. и юж. славян всегда закреплялась в календаре и совершалась ежегодно — не только в христианские праздники, но иногда и в дни, празднуемые по обету: *обещанный, обреченный, оброчный день; заповедный, заветный, мирской праздник* (рус.), *праздник паводе запавету* (бел.); *заветина, заветованьа* (серб.), сбор (болг.).

Типы и виды Ж. В качестве Ж. выступают чаще всего продукты земледелия и пчеловодства (бескровная Ж.) или домашние животные, птица (кровная Ж.).

Бескровная Ж. широко распространена у всех славян. Пряди льна, конопли, нитки, полотно, холст, полотенце, иногда одежду обычно жертвовали женщины и девушки. Эти предметы приносили к камням, источникам, навешивали на деревья, обетные и намогильные кресты (з.-слав. и в.-слав.). На Вологодчине холст или полотенца относили в церковь в случае несчастья с кем-то из членов семьи. В Словакии в календарный поминальный день отдавали священнику прядь льна за каждого умершего в течение года родственника (Замагурье). На Рус. Севере полотенца, платки, скатерти до сих пор жертвуют в церкви и часовни. В Полесье в качестве общинной Ж. отдавали в церковь или навешивали на обетный крест вычесанное, выпряденное и сотканное женщинами за одну ночь обыденное полотенце, которое использовалось в предохранительном обходе села.

Хлеб жертвуют умершим и предкам, персонажам низшей мифологии, при начале полевых работ, в Юрьев день (в.-слав.). Его бросают в огонь, чтобы стих пожар (бел.), оставляют у чудотворных источников с просьбой о здоровье (серб., бел.).

Частные пожертвования зерном, крупой, мукой у русских, как правило, составляют складчину, предшествующую покупке общинной Ж. Жертвенный характер имеют рассыпание зерна на могилах, а также обрядовые блюда из зерен или крупы (*коливо, кутья, канун*, каша) в погребально-поминальном, крестинном, календарных обрядах, в обетных фамильных и общинных праздниках (см. Зерно, Каша).

На Русском Севере со складчины зерном начинается приготовление жертвенного напитка (пива, браги) для приуроченных к различным датам христианского календаря общинных *братчин, бражных пирований, пивных праздников* (см. Братчина), *канунов в* честь патрона приходской церкви. В Чехии и некоторых местах Словакии пиво — обязательный обрядовый напиток в *hody* — престольный или осенний праздник. Вино является обязательной Ж. в поминальных обрядах, а также в фамильной «славе» у сербов, в ю.-зап. Болгарии (*светец*), в Македонии (слуга), где совершается преломление хлеба и поливание его вином.

Славяне, как правило, не жертвуют молоко, хотя молочные продукты (масло, сыр, творог) в качестве Ж. встречаются у юж. славян в георгиевских обрядах, у зап._ — в поминальных, у вост. — в чествовании дня св. Власия (*коровий праздник).*

Первый мед, взятый из улья в этом году, вост. славяне освящают в церкви в Преображение *(Медовый Спас).* В Ахыр-Челебий. окр. Болгарии в этот день в каждом доме «в качестве курбана убивали один улей»; мед вместе с хлебом освящали в церкви, затем хлеб ломали и, обмакнув куски в мед, раздавали пришедшим на службу (Марин.НВ:513). Рус. пчеловоды в ночь на Преображение бросают мед и воск от каждого улья в реку или топят первый рой в пруду или болоте. Воск в некоторых местах жертвуют чудодейственным камням.

Кровная Ж. (у юж. славян — *курбан, брав*) чаще встречается на Балканах и Русском Севере. Жертвуют любое домашнее животное или птицу, однако наиболее почетной Ж. считается рогатый скот, который в народных представлениях связан с небесной водной стихией (см. Говядо, Туча).

Быка как самую ценную Ж. забивали (как правило, от имени общины) для самых важных, с народной точки зрения, «адресатов»: на Русском Севере — свв. Илье, Петру и Павлу, Фролу и Лавру, патрону приходского храма в престольный день; Богу в *мирской праздник* (перм.); Николе на *никольщину* (рус., бел.); на Балканах — Илье, а также в большие праздники (*добри дни)* ~ на Атанаса, Константина и Елену, Дмитрия, Михаила, на обетную общесельскую службу (болг.). У вост. славян жертвенный бык должен был быть здоровым, без увечья, с целыми рогами, крепким, «красивым», красной масти (олонец.: «чтобы была хорошая погода»), взрослым (не менее 3-х лет) и нехолощенным. В Болгарии и Македонии быка могли заменять волом (ср. Бык, Вол).

Реже жертвовали коров: чехи и словаки — в *hody;* русские — на *микольщину,* если обет давали на телку (обычно при просьбе о рождении детей). Крупный рогатый скот, как правило, не забивали на Рождество и Пасху.

Баранов, овец и ягнят жертвовали в большинстве общинных и фамильных обрядов. На Русском Севере овец и баранов приводили в церковь покровителям овцеводства — Анастасии или Макарию; закалывали перед сенокосом, молотьбой, пахотой (костром.). В р-нах отгонного овцеводства ягненка или барана закалывали в начале всех животноводческих процессов. Юж. славяне в день Георгия жертвовали ягненка, родившегося первым в этом году, или от овцы, первой вышедшей в этот день из загона. В пол. Татрах главный пастух первому родившемуся ягненку отрубал голову и закапывал ее под деревом, ветками с которого пастухи погоняли овец. На Балканах в обрядах, связанных с рождением и смертью, жертвовался мелкий рогатый скот белого окраса. У сербов погребальная Ж. (*душни/подушни брав)* для мужчин — белый баран, для женщин — белая овца; в Леваче и Темниче запрещалось колоть черную овцу на праздник «славу». Черного барана закалывали в фамильном обряде *наместник,* совершаемом для выздоровления больного (болг.), раз в 7 лет домашнему духу (макед.) и в Атанасов день — для дождя или от бури (болг.).

В роли частной Ж. у юж. слав. могла выступать коза, обычно козленок. В Каменице козлят закалывали во время задаивания овец, однако на фамильную *службу* избирали Ж. только из овец или телят. У

сербов не закалывали коз для погребально-поминальной Ж.

Свинья служит жертвой на Рождество и Новый год. Годовалого поросенка забивают накануне одного из этих праздников (о.-слав.). Сербы называют рождественского поросенка *печење, божићнапеченица*, поскольку его всегда запекают. В России на Новый год был распространен обряд *молить/ломать кесарецкого*, по имени Василия Кесарийского, которого считали покровителем свиней. В Вологод. губ. на Новый год крестьяне со всего прихода привозили на погост часть или целую тушу свиньи; мясо жертвовали в церковь, а головы бросали в общий котел у церковной ограды; после утрени начинали их варить, а после обедни все кидались к котлу и хватали кому что попадет. Сербы в день погребения закалывали белого кабанчика для мужчины, белую свинью — для женщины (Власина); из поросенка готовили *печење* на «славу» (Левач и Темнич); закалывали поросенка на том месте, где хотели копать колодец.

Домашняя птица — у вост. славян распространенная погребально-поминальная Ж. У зап. и юж. славян птицу на погребение и поминки, как правило, не закалывали. Однако если один за другим умирали двое членов семьи, то, чтобы не умер третий, сербы погребали с покойником живую черную курицу или черного петуха, голову от курицы; мусульмане Боснии закапывали голову черного петуха под порогом. Ж. черного петуха или черной курицы в случае болезни члена семьи встречается у всех славян. О.-слав. характер имела и Ж. птицы в родильной обрядности: при трудных родах убивали белого петуха и мазали его кровью живот роженицы (витеб.); закалывали петуха, чтобы родился сын, а не дочь (серб.); закалывали в доме петуха, если родился сын, и курицу — если дочь (болг.); относили птицу священнику (укр.). Для благополучия детей болгарки жертвовали кур и петухов в различные календарные даты. В России жертвенная курица является главным и обязательным элементом женских и девичьих праздников. Самого старого петуха в хозяйстве — *баща* (болг.), *старац, летошњак* (серб.) — в зап. Болгарии, Македонии, вост. Сербии жертвовали в Ильин день. В Вят. губ. в Дмитриевскую субботу или другой осенний праздник *молили* старую наседку, трижды высидевшую цыплят (*троецыплятница, куретёна*): птицу закалывали и устраивали трапезу для вдов и старух. В Болгарии в Петров день закалывали подросших цыплят (*петровско пиле*) для обрядового блюда, которым разговлялись. Рус. казаки в этот день резали петуха, вылупившегося первым в этом году. Черных цыплят закалывали на пороге, чтобы предотвратить болезнь домашней птицы или для охраны от волков, в один из дней между 11 и 21 ноября (ю.-слав.); гуся обычно резали ко дню св. Мартина (з.-слав.). В день Кузьмы и Демьяна *ломали кочетов* — резали и жарили молодых петухов (саратов.), *молили кур* — жарили петуха и курицу (воронеж., орлов.), относили кур в церковь (вят.). Курицу, черного или красного петуха закалывали в первый день пахоты или сева, на дожинки, по окончании складывания снопов или молотьбы (о-слав.), перед началом и по окончании любых работ (ю.-слав.). Домашняя птица чаще любой другой кровной Ж. приносилась духам и мифологическим персонажам: мельники ежегодно жертвовали курицу водяному (луж.), бросали ему гуся без головы (рус.). В предохранительных обходах и опахивании села в точке замыкания круга как общинную Ж. закапывали черных петухов (ю.-слав., ю.-рус.). Сербы жертвовали курицу или петуха дереву, в котором, по народным представлениям, живет сверхъестественное существо.

Ритуал **жертвоприношения** зависит от вида Ж. Только в форме «приноса» — когда Ж. перемещают в место обитания адресата или в локус, пограничный между мирами, и оставляют там — жертвовали все предметы, не являющиеся пищей (ткани, сырье из волокнистых растений и шерсти, воск, зерно и др.), частично хлеб, очень редко животное, птицу. Такую Ж. оставляли в лесу (лешему), бросали в реку, пруд (водяному), в воздух (ветру), в колодец, в огонь; клали у родника, на камень, под дерево, на дерево, на дворовый столб, на крышу, на могилу, в гроб, на божницу, на подоконник; втыкали в ворота, в цепь очага (серб.), за матицу (карпат.); лепили на двери дома, на перекладину ворот; привязывали к ветвям, стволу дерева, к кресту; закапывали в поле, огороде, в первую борозду, могилу, в воротах загона для овец; в церкви — клали под крыльцо, на амвон, на

столик около свечного ящика, за икону; ставили под образ, на «канун»; вешали на икону; привязывали к церковной ограде, распятию; *в* костелах — клали в корзину при статуе святого, к которому обращались с просьбой.

В случае кровной Ж., а также принесения в жертву хлебов и др. пищи основной формой обряда является расчленение и поедание Ж.

Ритуалы расчленения Ж., как правило, совершались в пограничном локусе, куда перемещали животное, птицу, хлеб и пищу. На пороге дома, в воротах, у очага рубили голову домашней птице (ю.-слав.), закалывали ягненка, когда собирали овец в отару (серб.); у стены дома (обычно восточной), около загона для овец, под деревом или кустом (где никто не ходит) закалывали георгиевского ягненка (ю.-слав.); мусульмане в Сретечской жупе кололи его на своем гумне и здесь же устраивали трапезу; на могиле, кладбище совершались поминальные трапезы. При общинной кровной Ж. у ограды церковного двора забивали животных, варили мясо и устраивали трапезу (рус.); у алтарной стены (вологод.), на паперти (белозер.) в храмовый праздник закалывали быка, расхватывали сваренное в котлах *цельинское мясо* (каргопол.)- Во многих местах забивали животных и устраивали столы у ближайшего от храма родника, колодца; на Русском Севере — на берегу реки, озера, у которых обычно выстроены часовни и церкви; в заповедных рощах. В некоторых обрядах во время трапезы жертву перед расчленением поднимали над головой: русские — блюдо с новогодним поросенком; юж. славяне — хлеб на фамильной *Славе, службе*; украинцы — поминальный стол (черновиц.).

При первом расчленении кровной Ж. заботились о том, чтобы кровь животного оставалась в ритуальном локусе. Болгары в Ж. предкам-покровителям кололи поросенка или курицу в Доме, чтобы вся кровь вытекла на глиняные полы; здесь же закапывали все несъедобные части животного; в Раэградском окр. считали, что кровь рождественской свиньи, попав на землю, предохраняет людей от злых духов. Часто на Балканах кровью обрызгивали двор, стены дома и алтаря церкви, семена, ветки, которые втыкали в поле; рисовали кресты на воротах, дверях; мазали лицо ребенка, домашний скот.

Части жертвенных животных, блюд, хлеба устроители раздавали: хлеб, куски хлеба, первые плоды, часть любого обрядового блюда давали людям, встретившимся на кладбище, у церкви, на дороге, а также бедным, сиротам, нищим, детям, вдовам, больным, пастухам, колядникам. Как правило, причту оставляли часть всех продуктов, приносимых в церковь для освящения; священнику отдавали правую переднюю лопатку и шкуру жертвенного животного. На Русском Севере шкуру быка, выбранного по жребию или купленного для общинной Ж. в Ильин день, было принято возвращать хозяину животного. В Хасков. окр. Болгарии шкуру отдавали священнику только в том случае, если в семье недавно кто-то умер. В ю.-вост. Македонии лопатку жертвенного животного относили в дом просватанной девушки. На Балканах распространено представление о том, что Ж. в виде пищи должна быть поделена на три части: одна — для священника или для мертвых (в этом случае — в форме «приноса» на кладбище), вторая — для трапезы устроителей Ж., а третью нужно раздать людям или скормить домашним животным. Животным, как правило, скармливали куски жертвенного хлеба или часть ритуальной каши, мотивируя это представлением о том, что люди едят их долю (в.-слав.).

Наиболее ритуализованное и окончательное расчленение Ж. происходит обычно во время трапезы, поэтому в обрядах с кровной Ж. при кулинарной обработке стараются соблюсти целостность туши животного, птицы. Сербы зашивали живот рождественского поросенка, наполнив его печенкой, айвой, чесноком, курицей, в которую помещен цыпленок, внутри которого находится ощипленный воробей; во время его запекания смазывали кровью, которую собрали при закалывании (Косово Поле); вост. и зап. славяне обычно начиняют выпотрошенных новогодних и пасхальных поросят крупами, иногда яйцами. Целиком зажариваются: *кесаретский поросенок* (рус.), жертвенная курица или петух, георгиевский ягненок (ю.-слав.).

Лица, расчленяющие Ж., в фамильных и общинных обрядах разные. В фамильных — закалывал животное, раздавал части Ж., иногда делил ее на участников трапезы, преломлял (разрезал) жертвенный хлеб хозяин или самый старый мужчина в семье (раздавать части могли также хозяйка

и взрослая дочь); в общинных — разные ритуалы совершали разные лица: священник, иногда вместе с хозяином, самый уважаемый старик, главный пастух, полазник, почетный гость. Женщинам повсеместно запрещалось убивать скот. Домашнюю птицу для Ж. могла заколоть лишь старая женщина, вышедшая из фертильного возраста.

В обрядовой трапезе нередко требовалось съесть во время пира все жертвенное блюдо до конца, как бы велико оно ни было. Сербы следили, чтобы на поминальном обеде полностью было съедено блюдо из животного, заколотого для покойника (*душни брав); в* Вологод. губ. на *никольщину* не заканчивалась трапеза ни за мужским *красным* столом, ни за *бабьим,* пока не съедят всего трехлетнего быка или корову (ТА, № 295); в Костром. губ. ни одного калача не должно было остаться после общинной трапезы в начале сезона рыбной ловли, иначе улов будет плохим; до конца съедали за новогодним столом кесаретского поросенка (воронеж.); вволю ели и пили русские в первый день сенокоса, когда забивали жертвенного барана.

Особый характер жертвенной трапезы выражался в нарушении ее участниками обычаев и правил поведения во время еды. Обрядовое блюдо, как правило, ломали руками: русские — поросенка или голову свиньи на Новый год; сербы — рождественского поросенка; белорусы — все мясные кушанья; болгары, македонцы, мусульмане Боснии — курбан; повсеместно — жертвенную птицу. Часто Ж. (например курицу в конце свадьбы) расхватывали без всякого порядка, уподобляясь стае диких зверей. В Закарпатье в последний день свадьбы, когда на стол выносили каравай, гости бросались к нему и рвали руками, як *псы* (КА). В Каргополье в Ильин день, как только вареное мясо жертвенного быка выносили на паперть, на него с криками набрасывалась толпа богомольцев-мужчин, которые устраивали свалку из-за кусков: считалось, что после такой *хватовщины* волки и медведи не будут нападать на домашний скот, а кость быка, из-за которой дерутся богомольцы, способна втрое увеличивать добычу на охоте и в рыбной ловле (Олонец. губ. вед. 1895/9:6). Обычно остатки жертвенных блюд, в частности кости животных, закапывали, сжигали, бросали в воду, иногда использовали в гаданиях, народной медицине, метеорологической магии или в качестве амулетов.

Жертвенные ритуалы чаще всего совершались в пограничное время: после захода солнца закалывали овцу для умилостивления болезни в польских Татрах; в полночь топили в реке лошадь для водяного (архангел.); ночью на Рождество жарили на очаге *божићњара, печеницу* (серб.); вечером или ночью накануне христианского праздника приводили к церкви и закалывали обетных животных (с.-рус.), устраивали обрядовые трапезы.

Как правило, жертвенные ритуалы сопровождались каждением ладаном, кроплением святой водой, молитвами, здравицами и благопожеланиями.

Жертвенные ритуалы иногда совершались молча и, как правило, сопровождались очистительными и предохранительными действиями (каждение ладаном, кропление «святой» водой, купание, мытье рук, зажигание свечей, закрещивание, ритуальный шум, произнесение молитв, здравиц, благопожеланий и пр.), часто сочетались с магическим обходом.

Лит.: Аф.ПВ 2:249-264; Зел.ВЭ:382–387; Пропп РАП:26–29; ЭО 1895/3:1–49; ФЭРС: 209–223; Марин.НВ:245–251,449–566; Troj. ЖО; СМР:XV–XX; Селищев А.М. Полог и его болгарское население. София, 1929:202–255; Зав.КЛВ:9–16; Зел.ОРАГО 1:114,206,247-257,258,371,403,412; 2:574,652,762,864,984; 3:1119; ЗРГО 1869/2:26,28,32,42–45; КСб 1902/3:100-101; Макар.СНК:87–88; Макс.СС 17:43–45,186,231–232; 18:111–112,285–286; Мир божий 1900/3:29-30; Олонец. губ. вед. 1895/9:5–6; ОСб 1894/3:335-345,418.422; Памятная книжка Олонец. губ. на 1867 г. Петрозаводск, 1867:131—136; Приклонский С. А. Народная жизнь на Севере. М., 1884: 291–295; Рус. вед. 1891/152:2; Сах.СРН 2/7:8,11,21,30, 44–45,57,66,70; Сб. материалов об артелях в России. СПб., 1874/2:173-174; Смолен. вестник 1891/110:3-4; 1895/2:2; Снег.РПП 1:15; 4:64-65; Сок.СПБК:XL–XLI; ЭО 1890/4: 54; 1898/3:52; 1904/4:135; 1914/3-4:82,98; 1916/3-4:80; Бог.ВТНИ:267,279; Гнат.ПЗО: 205.281-284, 299,344-345,351; Гринч.УН:27; МУРЕ 1905/6:173,181,189,190; Номис УПП: 263; СХИФО 1897/10:21; Шейк.БП 1/2:36; Podolák // SN 1966/2:240; Дм.СПСО:214–216,219-222,237-238; Ром.БС 8:290; Янч.

МГ:189–195,198–199,209; Balcanica 1977/8: 690; ГЕИ 1957/2–3:552,579–581,589; 1958/ 7:134; 1961/9–10:74,78,124,126–127,130,135; 1971/16-18:132; 1973/19-20:164-168; ГЕМБ 1928/3:23,28-29,32,34-36,105; 1929/4:9,43, 47-48,51,115; 1931/6:28-34,56,86; 1933/8:62, 65,67,98-99; 1937/12:20-29,39; Деб.ОКП: 247,281–309,321; Бор.ЖОЛМ:381,391,396–397,473; Кул.ССР:85-89, 105; Мij.ОЛТ:51–71,89,94-96,107,110.113-122,129; Мил.ЖСС: 76-77,120,128,135,141-142,159-176,338,340, 347; СЕЗб 1908/10:89; 1925/32:216–219, 359-386; 1934/50:17; 1963/76:53-66; Kur. PLS 2:81; ZNZO 1897/2:380; 1906/11:155; Арн.БНП:14–16,42,144; БЕ 1975/1:50–53; 1979/2:21–37; 1980/1:36; 1983/1:45; 1989/1; 10-11; 1990/1:36; 1990/2:3-12; 1990/5:36-43; 1991/1:9; 1991/4:73,80-81; 1991/4:27.29; БПр 1899/3-4:150-151; Доб.:316,338; Зах.К: 257-260,338-339,368-369; Марин.ИП 2:90-91,163,685,765,782; Пир.:426,433,439; СбНУ 1893/9:224–227; 1895/12:136-138; 1903/19: 27,39-42,55-56,74-75; 1949/45:212–214, 237-238.265-266; 1958/49:741-744; 1963/ 50:87–120,203–236,242; 1963/51:183,239,241; Том.ЖБНТ:22–24,50,110–112,114; Шишк.ИП Пловдив, 1965:348-357; Петр.СЦГ:432, 437-438,442,504; EP 1973/17/1:131–140; Fisch.ZP: 380–383; Gajek KWL:106; Clog.RP:76; KLW 2:151,438; PTPP 7:82,94-95,151; Szyf.ZOW: 28; ZWAK 1878/2:9; 1879/3:120; Hor.:112, 271,288,293,310,315,- Horv.RZL:51,111,185,237–241; MS 2:781-784; Vajn.:149,153,209; Zamag.: 232; Zibrt VCh:431–438,542–582.

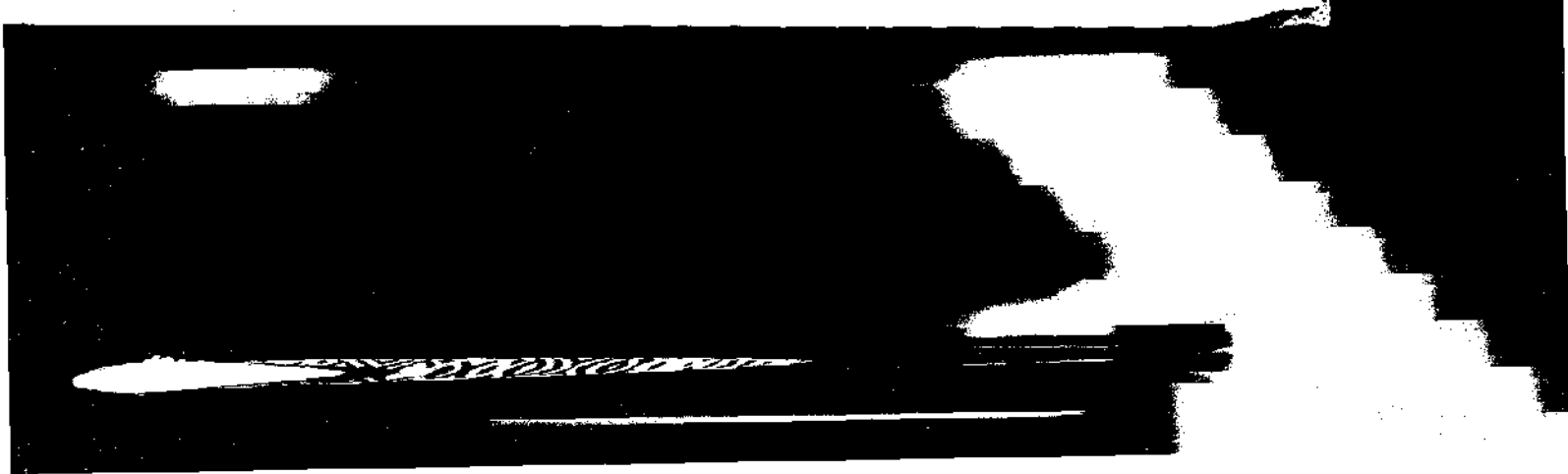
С. П. Бушкевич

ЖЕРТВА **СТРОИТЕЛЬНАЯ** - один из фрагментов славянского строительного обряда, **жертвоприношение**, совершаемое в магических целях при закладке (реже — во время новоселья) дома или другого крупного строения для обеспечения его прочности и долговечности, а также для благополучия хозяев. Семантика Ж. с. основана на уподоблении строительства дома сотворению мира, который, согласно космогоническим преданиям, был возведен из жертвы. Согласно о.-слав. обычаям, подтверждаемым археологическими данными, в жертву приносили скот и домашнюю птицу. В более позднюю эпоху в фундамент дома закладывались предметы и растения, символизирующие плодородие и богатство (пища, вино, шерсть, деньги и т. д.), которые осмыслялись как дар, а не как умерщвление ради появления у постройки духа-охранителя. Представления о животной и растительной жертве при строительстве сохранились у всех славян. Прямые свидетельства о человеческой жертве отмечены как фольклорный мотив у южных и, слабее, — у зап. славян.

Причины совершения Ж. с. и ее формы. Принесение жертвы требуется при строительстве не только дома, но и печи (в.-слав.), городской стены (з.-слав., ю.-слав.), церкви (пол., ю.-слав.), моста (ю.-слав.), колодца (ю.-слав.) и др. строений. Считается, что без Ж. с. здание будет непрочным или вообще не может быть построено, т. к. рассыплется во время строительства (ю.-слав.). В доме, построенном без Ж. с., будут умирать люди, прежде всего хозяева, семью будут преследовать болезни, несчастья, разорение хозяйства (о.-слав.). Жертвоприношение совершает старший мастер или хозяин дома (о.-слав.), человек, у которого живы оба родителя (макед.), или самый старший член семьи (макед.); жертвенные предметы и деньги в яму для фундамента кладут хозяйка или дети (хорв.), самый младший член семьи (серб.).

У юж. славян повсеместно принятой формой Ж. с. была животная жертва (т. н. *курбан*), которую замуровывали под фундаментом каждого строящегося дома. У вост. и зап. славян такая форма Ж. *с.* известна меньше, вместо нее обычно практиковалось символическое жертвоприношение — «закладывание» дома «на чью-либо голову».

Место и обстоятельства принесения Ж. с. Закалывание жертвы происходило на первом камне, заложенном в фундамент (ю.-слав.), на уже готовом фундаменте (серб.), на месте, где будет восточный угол дома (серб.) или порог (рус., серб., босн.). Жертву закладывали в углу дома (в.-слав., пол., ю.-слав.), обычно в переднем (рус., болг.). Реже жертву приносили после построения стен (черногор,, хорв.), при возведении кровли (черногор., хорв.), во время новоселья (серб.), тогда же приносили и жертву домашнему очагу (серб.). Важно, чтобы кровь жертвы окропила камни фундамента или стену (ю.-слав.). После принесения жертвы читали «Отче нащ», вытряхивали жар из кадила на жертвенное место и



окропляли его богоявленской водой (серб.), на него клали красный платок, который замуровывали вместе с жертвой (серб.). Иногда заколотое животное сжигали на первом камне фундамента, считая, что этот дым угоден Богу (хорв.). Часто закапывали не само животное, а его голову (в.-слав., пол., ю.-слав.). При жертвоприношении домашнему очагу в его нижней части делали отверстие, куда закладывали голову заколотой курицы (серб.). У сербов из мяса жертвенного животного готовили обед для строителей, у белорусов жертвенного петуха зажаривали для еды, у русских заколотая в качестве Ж. с. курица в пищу не употреблялась. При принесении жертвы во время новоселья хозяин разрубал пополам живого петуха и бросал его части по разные стороны дома (серб.).

Аналогом закалывания жертвы у вост. и зап. славян служило т. н. «затесывание» или «закладывание» дома «на чью.-л. голову», которое обычно совершалось при положении первого ряда бревен. Считалось, что строители должны заложить дом на голову хозяина, старшего члена семьи или случайного прохожего, а также на голову какого-либо животного или птицы или на определенный вид скота, например, на лошадей, овец и т. п., которые впоследствии не будут вестись в данном хозяйстве. На чью голову будет заложен дом, целиком зависело от мастера — при хорошем отношении к хозяевам он выбирал в жертву животное или птицу, при плохом — закладывал на голову хозяина. При этом мастер трижды стучал обухом топора по тому концу матицы, который будет обращен к покутью, и говорил: «Стукаю я сволок у голову, шоб стукало у голову хозяину... и до свого вику шоб вин не дожив!» (укр., УНВ:172), а также ставил кверху комлем то дерево, которое считается в основании дома главным (с.-рус.). Заклятие совершалось при первом ударе топора (з.-укр.), в момент удара топора по дереву в месте соединения бревен (бел. гроднен.). Ср. рус. пословицу: «Сколько в доме венцов (т. е. рядов бревен), столько и мертвецов». Дом закладывали на голову того человека или животного, чей голос услышат во время закладки, поэтому существовал запрет разговаривать в этот момент (укр.) и вообще подходить к строящемуся дому, чтобы преждевременно не умереть (о.-слав.). Ср. полес. запрет подходить к недостроенному дому беременной женщине, чтобы ее ребенок не родился калекой.

С Ж. с. связано представление, что в новом доме вскоре должен кто-нибудь умереть, обычно тот, кто положил последний камень или доску при окончании строительства (пол., болг.), ср. болг. пословицу: «Последята дъска е на гроба дъската» [Последняя доска — доска для гроба] (СбНУ 1920/34:299). Чтобы *избежать* преждевременной смерти строителей, в доме оставляли что-нибудь недостроенное (бел., з.-укр., пол., болг., серб.). Умереть должен и тот, кто первым заснул в доме в первую ночь после новоселья (пол.), кто при новоселье первым вошел в дом (в.-слав., пол., ю.-слав.) — во избежание этого первым в дом пускали какое-либо животное, чаще всего петуха (в.-слав., ю.-слав.), кошку или собаку (в.-слав., пол., серб.); желательно, чтобы животное было черной масти (рус., укр.). Иногда зажившиеся старики сами первыми входили в дом, чтобы быстрее умереть (рус.). Человек, первым умерший в доме, становился мифологическим покровителем этого дома и семьи (см. Домовой, Змея домашняя).

Поверья о человеческой жертве сохранились как фольклорный мотив в ю.-слав. песнях, в частности, в балладе о замурованной жене. Согласно сюжету этой песни, три брата строителя не могли закончить свою постройку, поскольку она все время разрушалась, пока они не замуровали в фундамент жену младшего брата, которая раньше других принесла своему мужу завтрак. В серб. песне о построении Вышеградского моста мастер по совету вилы замуровал в стены моста детей с именами Стоја и Остоја, чтобы мост стоял крепко (Трој. ЖО:57). Подобный мотив сохранился во многих пол., серб. и болг. легендах о старых крепостях, мостах и церквах. К примеру, сербы считают, что в основании одного из мостов через Мораву замуровано несколько человек и, когда вода в реке поднимается, слышно, как они кричат друг другу: «Еј, Станко..., еј, Петко, ... држи Тај крај...» [Ей, Станко, ей, Петко, держи тот край] (Трој.ЖО:58). У поляков известна легенда о молодоженах, замурованных князем Радзивиллом в основание крепостной стены. Ср.

пол. обычай класть на землю на месте будущего дома на некоторое время хозяина.

Заместителем человека служила его тень — воплощение его души, а также его след. Мастер перед закладкой дома тайком измерял рост первого встречного человека или хозяина дома, его тень или след, а полученную мерку закладывал в фундамент. Если не удавалось снять мерку с человека, то измеряли тень животного, которое позже убивали (серб., болг.). Человек или животное, с тени которого была снята мерка, заболевал и через сорок дней умирал, а его душа становилась мифологическим покровителем строения.

Тень измеряли черной, красной (болг.), шелковой (серб.), шерстяной ниткой (болг.), нитками девяти разных цветов, купленными в разных магазинах (серб.), стеблем тростника или палочкой (болг.). Полученную мерку заворачивали в крапиву или клали в заранее приготовленный ящик (болг.). В фундамент закладывали кусок камня, железа или дерева величиной в рост хозяина дома (болг.). Ж. с. становился человек, тень которого при закладке дома падала на фундамент, — ее мастер замуровывал вместе с первым камнем, а человек умирал (серб., болг.); по неосторожности мастер мог замуровать собственную тень; чтобы избежать этого, при закладывании дома он не должен был стоять против солнца (серб.).

Заместителями человеческой жертвы у славян считались скот и домашняя птица, чаще всего: баран, ягненок (ю.-слав.) часто мужского пола (серб.), белого или светлого цвета (серб.); собака и кот (пол.); петух (о.-слав.), иногда черный (пол.); курица (в.-слав., пол., болг.), иногда черная (с.-рус.), а также яйцо (пол.); череп коня или др. крупного домашнего животного (в.-слав., босн.). Ср. археологические данные, согласно которым конские черепа были обнаружены в фундаментах новгородских строений X–XIV вв. (СА 1967/1), а также в основании плотины на центр. Украине (Добр.СЭС 1:98); головы животных раскопаны в фундаментах домов X–XII вв. в Гданьске (пол.). В Герцеговине в основание дома замуровывали живых муравьев. У вост. и зап. славян дом закладывали на голову собаки, кошки, вороны, мышей и вредных насекомых, которые после этого не будут водиться в доме. Реже Ж. с. были поросенок, теленок (серб.), очень редко — козленок, индюшка, утка (ю.-слав.). Иногда запрещалось приносить в строительную жертву поросенка — т. к. он будет беспокоить домочадцев (серб.) и курицу — т. к. из дома улетит счастье (серб.). Черное животное не может быть Ж. с. — в основание одного из турецких домов был замурован черный баран, сербы усмотрели в этом знак предстоящих несчастий для турок.

В качестве Ж. с. в основание строения помещали еду и предметы, символизирующие богатство, здоровье и плодородие: зерно (о.-слав.), печеный хлеб (в.-слав.), первую муку, смолотую на новой мельнице (бел.), соль (з.-бел.), мед (болг.), вино и ракию (серб.), горшки с едой (чеш.). Ср. пол. археологические данные о горшках с кашей, мясом и напитками, обнаруженными в основании одного из городских валов (Gieysz.MS:238). Из предметов в качестве Ж. с. клали шерсть (в.-слав., ю.-слав.), деньги (о.-слав.), предметы, связанные с христианской символикой: ладан (в.-слав.), освященные травы (полес.), траву из венков, освященных в праздник Божьего тела (пол.), небольшие иконы (з.-укр.), лоскутки ризы священника (полес.), ладан (рус.) и др.

Лит.: Bystroń J. S. Zakładziny domów// Rozprawy wydziału hist.-filozof. Akad.Um. 1917/60: 3-8; Аф.ПВ 2:85; Байб.ЖОВС:61–63; Зел. ВЭ:315; Зел.ТД:13–36; ИОЛЕАЭ 1874/1:105; ЭО 1914/3-4:178; КА; ПА; Богд.ПДМ:67; Никиф.ППП:136; УНВ:172,175; БМ:121,129; Век. 1980/6:50; СбНУ 1920/34:250–299; ГЕМБ 1929/4:115; Вап.ЗВР:85–108; Troj.ЖО:53–59; Bened.DTL:47,49; Lud 1874/7:134.

Е.Е. Левкиевская

ЖЕЧЬ — см. **Сжигание** ритуальное.

ЖИВОТНЫЕ — объект мифологизации и символизации в народной зоологии.

Ж. делятся на домашних и диких. К первым относятся две неравные группы: 1. специально разводимые Ж. (скот, домашняя птица, домашний голубь, пчела, шелковичный червь); 2. кошка и собака, ближе стоящие к диким Ж.

Диких Ж. народное сознание членит на четыре класса, каждому из которых свой-

ственны свои характерные особенности: 1. звери, 2. гады с подгруппой насекомых, 3. птицы и 4. рыбы. Внутри этих классов тоже выделяются особые группы. Так, общность функций и символических значений характеризует пушных зверей во главе с лаской (помимо ласки, куницы, соболя, горностая, барсука, выдры и др. куньих, сюда входят лисица, грызуны бобр, белка и хомяк, а также отчасти кошка), птиц семейства воронов (ворон, ворона, галка, грач), змеевидных гадов (змея, ящерица, угорь, вьюн, червь, гусеница, волосатик), ночных птиц (сова, филин, сыч), плавающих птиц (утка, гагара, гусь, лебедь), домашних насекомых-паразитов (блоха, вошь, клоп, таракан) и т. д.

Помимо признаков, членящих Ж. на классы, имеются и другие, тоже выделяющие большие группы Ж., но распределяемые среди представителей разных классов. Напр.: мужские — женские Ж. (собака, заяц, медведь, соболь, бобр, уж, комар, шершень, воробей — кошка, ласка, куница, выдра, лягушка, муха, ласточка, кукушка, сова, лебедь и др.); чистые, божественные, святые — нечистые, дьявольские (медведь, пчела, божья коровка, голубь, ласточка, аист — волк, заяц, змея, мышь, вошь, блоха, таракан, оса, летучая мышь, воробей, филин, ворон, ворона, ястреб, коршун, сорока, угорь и др.); хтонические (змея, ящерица, червь, лягушка, вошь и некоторые другие гады и насекомые, мышь, крот, волк, ласка, ворон, сова и ряд других птиц); имеющие главу — своего «царя» или «короля» (звери, птицы, рыбы, волки, змеи); имеющие патрона, покровителя, «хозяина» (волки, пчелы, воробьи, рыбы и др.); встречающиеся в пути (практически все Ж., за исключением насекомых, рыб и рака); ритуально изгоняемые (змеи, ящерицы, гусеницы, мыши, блохи, вши, клопы, тараканы, воробьи, коршун и др.); увиденные или услышанные первый раз весной (все перелетные птицы, реже бабочки, лягушки и змеи) и т. д.

Взаимная соотнесенность домашних и диких Ж. проявляется в случаях кодирования диких с помощью домашних (рус. дикая *корова* 'лось', *дикая курица* 'куропатка', укр. *щенюк* 'крот', укр. поверье о двух видах ежей — ярич *песи с* собачьей мордой и ярич *свинський* со свиной, символическое соотнесение насекомых со скотом в различных формах культуры, жанрах фольклора и в лексических наименованиях), в присваивании названий диких Ж. домашним в качестве кличек (*Лаской* называют белобрюхую корову, имя *Гавран* сербы дают черным коню, волу, барану), в наличии между ними символических параллелей (собака и кошка как метафорические и символические аналоги волка и медведя), в противопоставленности некоторых Ж. по признаку «дикий — домашний»: свиньи, гуся, утки, голубя, пчел и др. (ср., напр., укр. сказку «Дикие гуси в гостях у домашних», СУС: --245А**).

Народная классификация Ж. отличается от естественнонаучной меньшим числом классов и иным их составом (напр., насекомые слабо выделяются как особая группа, объединяясь в один класс с гадами). Классификационные рамки подвижны. Свойства гадов (хтонизм и некоторые другие) в большей или меньшей степени присущи отдельным Ж. других классов, напр. зверям: кроту, ласке, волку. Возможны гибридные виды, совмещающие в себе признаки разных классов Ж.: зверя и птицы (ласка), гада и птицы (летучая мышь, летающий змей). Наблюдается смешение, неразличение разных видов реальных Ж. (вследствие чего они объединяются в один зооморфный персонаж), в частности ласки и горностая, змеи и безногой ящерицы, змеи, угря и вьюна, барсука и ежа, ворона и вороны, кукушки и ястреба («народ думает, что <...> одна и та же птица, по своему желанию, делается ястребом и кукушкою», ЭО 1894/3:88). Львы и барсы на русских вышивках нередко осмыслялись самими носителями традиции как «медведи». Единый образ крупной хищной птицы (ястреб-коршун) является воплощением в народной традиции целого ряда различных видов птиц семейства ястребиных (в основном коршунов и ястребов), в т. ч. отчасти и орла, а также некоторых соколиных (кобчика, чеглока) и скопы. Иногда соединение двух образов имеет жанровую обусловленность, напр. «зайка-горностайка», «уточка-гусь» в песенном фольклоре, «гуси-лебеди» в сказках. Даже часть тела одного Ж. может отождествляться целиком с другим Ж. (напр. хвост ящерицы или кота со змеей) или с частью тела другого Ж. (напр., заяц имеет собачьи лапы, кошачью голову и осли-

ные уши). В то же время в ряде случаев обнаруживается тенденция к разделению одного вида реального Ж. на два разных персонажа со своей особой символикой (утка и селезень, курица и петух, гусеница и бабочка, головастик и лягушка). В народных представлениях Ж. могут менять облик, одни виды Ж. могут превращаться в другие (кукушка в ястреба и орла, сизоворонка в дрозда, ласточки в лягушек, черви в змей, волчица в рысь), в т. ч. в мифических Ж. (змея в летающего змéя), а также в демонические существа (жаба в ведьму), в людей (аист в человека), в предметы (волк в пень). Наконец, народная классификация Ж. отличается наличием особых мифических Ж. — фантастических зооморфных персонажей. Таковы в поверьях и быличках лягушка с человеческим телом (пол.), кулик кроншнеп в виде голого ребенка с крыльями под мышками (болг.), змея аспид с птичьим клювом и двумя хоботами (рус.), змея с шестью крыльями, с петушиным гребнем, с петушиными, куриными или утиными лапами (серб.), крылатые олени (болг.), змей как громадная огненная птица с длинным светящимся змеиным хвостом (серб.) или как жаба с крыльями и двумя хвостами в виде стрел (пол.), невидимая птичка *невідзімка* (бел.), рыба, поросшая мхом и целиком покрывающая дно озера (пол.); 8 фольклорных текстах — птица-дева, полукони-полурыбы, жар-птица, деревце, обросшее кунами и цветущее соболями (рус.); в народном изобразительном искусстве — лев с человеческим лицом, пава с лошадиной мордой или с хвостом в виде куста, птица с крыльями в виде ветвей и т. д.

В системе традиционных народных представлений об окружающем мире Ж. выступают как особая разновидность мифологических персонажей. Различные элементы системы мифологических представлений (Ж., люди, демоны, стихии, небесные тела и светила, растения, пища, утварь и т. п.) тесно соприкасаются и частично пересекаются друг с другом. Сфера представлений о животном мире частично накладывается на другие смежные с ней сферы и включает элементы из других систем представлений. Сюда отчасти попадают демонические существа (змей, Ж.-оборотни), стихии (красный петух как образ огня, образ змеи-ветра), пища (печеные воробьи как ритуальное блюдо), некоторые предметы (фигурка зайца из свернутого платка как ритуальный свадебный предмет) и т. д.

В сферу народных представлений о Ж. частично вовлекаются персонажи народной **демонологии**, прежде всего Ж.-оборотни: «волколак», черт в облике зайца, жаба как обращенная ведьма и т. п. Это Ж., наделенные демоническими свойствами: способностью менять облик и превращаться в человека или демона (человеком становится волк-оборотень по истечении срока заклятия, ведьма-жаба возвращает себе человеческий облик, змея превращается в «вилу»), происхождением от человека или демонического существа в результате оборотничества («волколак» — от колдуна, принявшего звериный облик, сойка — обратившаяся в птицу смерть и т. д.). Такого рода превращения стоят в одном ряду с другими превращениями или видами происхождения Ж.: с превращением Ж. в человека (напр., в поверьях об аистах, зимующих за морем в человеческом облике), с превращением Ж. в стихию, в другое Ж., а также с происхождением Ж. из растения, вещества или одного Ж. из другого. Между демонологическими и животными персонажами существует тесная взаимосвязь, доходящая подчас до их полного неразличения или совпадения. Между ними вообще далеко не всегда возможно провести четкую грань, особенно в тех случаях, когда в сходных функциях выступают демон в зооморфной ипостаси и Ж., за которым закреплен особый термин, отражающий те или иные его демонические признаки, напр. птичка *błąd*, заманивающая человека в лесную чащу, чтобы он там заблудился (пол.), *кикимора* 'летучая мышь' (рус.), *змија чуваркућа* 'домовая змея' (серб.), *домовик* 'ласка-покровительница' (полес.). Как демонологический персонаж и одновременно как фантастическое Ж. может рассматриваться летающий змей, нередко отличающийся внешне от обычной змеи лишь наличием крыльев, луж. выдра (*hudra*), имеющая облик обольстительной девы, бел. *расамаха* — полузверь-получеловек.

В целом комплекс народной зоологии представляет собой систему, пронизанную общими, повторяющимися мотивами и функциями. Так, мотив происхождения из человека в результате наказания встречается применительно к самым разным Ж. Появле-

ние вблизи человеческого жилья — функция, характерная для подавляющего большинства Ж. В системе существует определенный набор ролей, которые заполняются разными Ж. Напр., место самой маленькой птички в этой системе могут занимать и королек, и крапивник, и ястребиная славка; символическая роль покровителя скота отводится ласке, ужу, черепахе, кроту, тараканам и некоторым другим Ж.; роль вдовы приписывается сове и кукушке и т. д. Персонажи неравноценны по своей значимости: среди них выделяются ключевые (напр., змея, волк, кукушка, аист), а имеются и периферийные, не нашедшие заметного отражения в слав. народных представлениях (напр., лисица, лось, цапля, пеночка, окунь). Неодинаков и жанровый диапазон, соответствующий тому или иному персонажу. Так, символика стрекозы или божьей коровки заключена преимущественно в их языковых наименованиях, а вся характеристика некоторых птиц, таких как зяблик, горихвостка или поползень, сводится к фольклорным текстам, словесно имитирующим их пение.

В ареальном отношении в разных локальных традициях одни и те же Ж. поразному вовлекаются в систему символов: одни наделены широким диапазоном символических значений, другие — гораздо более узким. Поэтому культурное значение одних и тех же персонажей различно в разных славянских традициях. Так, медведь более значим в народных представлениях вост. и юж. славян, чем западных. Для ю.-слав. традиции характерна демонологизация бабочки, для зап.-слав. — гуся и зайца. Символика, присущая у юж. славян ласке, у вост. славян переносится в значительной степени на других куньих, а особенности слав. символики аиста отчасти характеризуют лебедя в с.-рус. народных представлениях. Женская символика, присущая в ю.-слав. фольклоре куропатке, прямо соответствует аналогичной символике перепелки и тетерки у других славян. Ю.-слав. традицию отличает большая степень календарной регламентации представлений о животном мире, что проявляется в наличии у юж. славян специальных календарных дат, посвященных отдельным Ж. («волчьи», «медвежьи», «мышиные дни», «заячий день», «змеиный праздник» и т. п.).

Важнейшей сферой применения зоологического кода являются представления, связанные с человеком. Особенно характерно использование названий Ж. в языке для передачи физических свойств и особенностей характера человека, напр.: рус. *осел* 'глупец', *ворона* 'ротозей, зевака', чеш. *pav* [павлин] 'чванный, спесивый человек', словац. *dudok* [удод] 'простофиля', пол. *tchórz* [хорь] 'трус'. Через образы Ж. передаются человеческие взаимоотношения в сказках о Ж., в песенном фольклоре - семейные отношения (напр., в свадебных песнях птичья символика используется применительно к родственникам и другим участникам обряда). В некоторых книжных жанрах, таких как **«Физиолог»**, образы Ж. служат для истолкования и классификации моральных качеств человека. Зоологический код используется как средство классификации или характеристики различных предметов и явлений, и прежде всего как средство их языковой номинации: в сфере растительного мира (укр. *заяча крівця* 'зверобой', болг. *вълча ябълка* 'крушина'), метеорологии (с.-х. *вук се жени* [волк женится] 'грибной дождь', рус. *зайцы* 'хлопья снега'), астрономии (рус. *волчий хвост* 'Плеяды', *гусиная дорога* 'Млечный путь'), медицины (рус. *воронья лапа* 'лишай', болг. *гръдна жаба* 'грудная жаба'), техники (рус. *воробчик, воробы* 'орудие для размотки и намотки пряжи', рус. журавль и пол. *żuraw* 'колодец с длинным шестом', словац. *vlček* [волчок] 'деревянный крючок между задними раздвоениями дышла') и т. д. В загадках с помощью Ж. кодируются самые разнообразные предметы и явления окружающего мира. В иконографической сфере зоологический код находит различное применение в эмблематике, книжной миниатюре, в зверином стиле орнаментальных украшений и т. д. Названия Ж. используются в ономастике, особенно в топонимии, в антропонимии — в качестве прозвищ и фамилий, реже — личных имен (напр. *Вук* [волк] у сербов, *Гавран* [ворон] как замена имени Гаврило — в Боснии и Герцеговине).

Лит.: Гура СЖ.

А. В. Гура

«ЖИТИЕ» растений и предметов — фольклорный мотив, представленный в песнях,

играх, хороводах, быличках, загадках; в них последовательно перечисляются все этапы роста, созревания, переработки культурных растений, чаще всего льна и конопли (но также и мака, пшеницы, проса, винограда, перца, капусты и др.), излагается или изображается весь их «жизненный путь» от момента сева до получения конечного продукта — рубахи, пояса, полотенца, хлеба, вина и т. п. Тексты такого содержания, отсылающие к образу завершенного круга жизни, энергии «спрессованного» времени, христианскому культу праведных мук, наделялись магическим значением и использовались в качестве заговоров в охранительных, лечебных и отгонных ритуалах.

В Закарпатье подробный рассказ об обработке конопли служил заговором от болезни «волокно» (вид опухоли). В Восточной Сербии повествованием о возделывании льна лечили боли в груди. Ворожея брала 9 веретен, вертел, нож и лопатку для углей и, размахивая ими над головой больного, произносила: «Посеяла я лен, лен на Видов день. Взошел лен, лен на Видов день. Вырвала я лен, лен на Видов день...» (и так далее с перечислением всех действий: «замочила, вытерла, вымяла, ободрала, расчесала, намотала кудель, выпряла, смотала нитки, сшила рубаху»); завершался заговор отгонной формулой, адресованной болезни (Ант. АП:248–249). В с.-вост. Македонии (Кратово) прострел и плеврит лечили аналогичным заговором: «Я посеял лен, сжал его, намочил его, истрепал его, вытряс кострику, выткал его, выбелил его. И боли рассеялись!» (ZNŽO 1964/42:394).

«Повесть льна» и других растений служила средством защиты от демонов и нечистой силы. Лужичане верили, что при встрече с полудницей можно спастись от нее детальным описанием всех действий по возделыванию льна или конопли, иначе она может убить, отсечь голову серпом, обратить в камень, наслать тяжелую болезнь или насмерть замучить своими вопросами о льне, прядении, изготовлении полотна и т. п. Лужицкая «приполудница», расчесывающая волосы у воды, сама расспрашивает жниц, «как им жнется, много ли ужали, много ли осталось, как сеяли, боронили, как всходило, расцветало, созревало, как жнут, веют, молотят и мелют...» (ЖС 1890/2:69). В гуцульской быличке странник, заночевавший у упырицы, спасается от ее козней рассказом о выращивании капусты и других огородных работах. На Полтавщине бытовали рассказы о нападении мертвецов на тех, кто их «стережет» по ночам, пока они находятся в доме; одна женщина спаслась в подобном случае только тем, что развлекала мертвеца рассказом о том, как «приготовляют конопли для рубашки» (УНВ:410).

Повествование о «жизненном пути» и муках хлеба могло служить оберегом при встрече с волком. В укр. сказке из Покутья «Черт и хлеб» хлеб спасает героя от черта рассказом о тех мучениях, которые он претерпевает от своего хозяина, который «раскидывает его по полю, боронит железными зубьями, режет серпом, вяжет *в* снопы, бьет цепами, мелет жерновами, месит, печет, ест». Черт, услышав все это, отступает: «Раз у тебя такой хозяин, то я не буду с ним и связываться!» (Kolb.DW 32:172-173). Ср. популярную русскую сказку о колобке, который спасается от зубов разных зверей тем, что рассказывает всю свою историю: «Я по коробу скребен, по сусеку метен, на сметане мешен, да в масле пряжен, на окошке стужен...».

В рассказах о «житии» конопли и хлеба на первый план выступает тема претерпеваемых ими мук. По сербским верованиям, самое страдающее растение — это конопля, и «нет в мире растения, которое испытывало бы большие мучения». Поэтому пением песен, повествующих о муках конопли (иногда пшеницы), в Сербии разгоняли градовые тучи, веря, что Бог, услышав об этих муках, сжалится и не обрушит град на землю (Troj. ЖО:144).

«Повесть» льна и других растений может бытовать и в качестве календарной обрядовой песни — колядной, весенней или купальской. В некоторых пол. и укр. колядках поется о том, как выращивается хлеб или горох, как возделывается виноград: «В понедельник пахали, во вторник сажали, в среду поливали, в четверг окучивали, в пятницу подвязывали, в субботу собирали, в воскресенье давили виноград и освящали вино в церкви» (ЕЗ 1914/36: 278). В юж. Сербии в канун дня св. Вита (15.VI) было принято всю ночь петь песни и в том числе песню о том, как Иваница-мать сеяла лен, затем как она его собрала, высушила, высучила, выпряла, выварила,

смотала, намотала на основу, выткала, выбелила, сшила, изодрала и залатала. У черногорцев подобная песня, сопровождавшаяся пантомимой, исполнялась в Иванов день с целью вызвать интенсивный рост льна. Русская хороводная игра «Уж я сеяла, сеяла ленок» также сопровождалась пантомимой с изображением всех тех приемов обработки льна, о которых говорилось в песне. В подобной игре «Мак», известной на Украине и в России, вокруг одного молчаливо сидящего игрока двигался хор с песней, повествующей о «житии» мака от сева до созревания.

В Черногории и Македонии были популярны танцы с песней о перце и с имитацией всех работ по выращиванию перца: танцующие женщины «волочили, боронили, собирали, несли, мололи, пекли, ели» перец. Широко известная русская песня «А мы просо сеяли» также восходит к весеннему обряду, воспроизводящему земледельческие работы (причем архаического типа — подсечного земледелия), начиная с раскорчевывания пашни и кончая молотьбой.

Сербская масленичная игра «Конопляница» включала изображение действий по обработке конопляного поля: пахоты, сева, защиты посевов от птиц и т. п. Героиня этой игры (обычно это переодетый мужчина) прядет кудель, привязанную к палке, и охраняет возделанное ею и засеянное коноплей поле. Другие участники игры («прохожие») заговаривают с ней, и затем изображается половой акт Конопляницы с одним из «прохожих», в результате чего Конопляница «беременеет» и «рождает» ребенка. Далее происходит «крещение» ребенка и «суд» или другие игровые приемы по распознанию «отца» ребенка. Так в этой игре проигрывается не только «повесть» конопли, но и «повесть» Конопляницы.

В украинском масленичном обряде изображалась жизнь персонажа «Колодия» или «Колодки»: в понедельник женщины собирались в корчме, пеленали полено в холст, что означало, что Колодка родилась; во вторник Колодку крестили; в среду были покрестьбины; в четверг Колодка умирала; в пятницу ее хоронили; в воскресенье «волочили» (см. «Колодка»). Элементы «житийного жанра» присутствуют и в некоторых в.-слав. обрядах, разыгрывающих похороны обрядового чучела, животного или предмета (см. Похороны животных). В рус. осеннем обряде, исполнявшемся в день Кузьмы и Демьяна, хоронили соломенного Кузьку, но перед этим он должен был прожить целую жизнь: он рождался, его крестили, женили, он умирал. Все подобные игры имели некогда сакральное и магическое значение — продуцирующее или охранительное.

Мотив «жизненных мук» широко представлен в загадках. Таковьт рус. загадки о льне: «Топили, сушили, колотили, рвали, крутили, ткали, на стол клали» или о глиняном горшке: «Был я копан, был я топтан, был я на пожаре, был я на кружале, сто голов кормил; сделался стар — пеленаться стал; выбросили за окно и собакам ненадобно» (Садов.ЗРН:61-63).

Наконец, «житийный мотив» лежит в основе магических ритуалов по производству так наз. обыденных предметов: полотна, полотенца, пояса, рубахи, деревянного креста, храма, которые создавались от начала и до конца (от прядения до шитья или от рубки дерева в лесу до освящения готового сооружения) в течение одного дня или одной ночи.

Лит.: Толстой Н. И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // СБФ-94:139–167,263–266 (там **лит.**); Толстые Н. и С. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992; Толстая С. М. Время как инструмент магии; компрессия и растягивание времени в слав. народной культуре // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1998; Вин.ЗКП:85–86,97–99.

С. М. Толстая

ЖНИВНЫЕ ПЕСНИ - цикл сезонных песен, тематически и функционально связанных с жатвой. В той или иной степени известны во всех славянских традициях, но наиболее популярным и многообразным по форме является репертуар Ж. п. у восточных славян (рус. *жатвенные песни*, бел. *жніўныя песні*, укр. *жниварські пісні*). Он включает три тематические группы текстов: *зажиночные* песни, исполняемые на начальном этапе жатвы; собственно *жнивные*, которые поют на протяжении всего периода уборочных работ; *дожиночные*, приуроченные к моменту завершения жатвы и празднования по этому поводу.

Сравнительно небольшую группу составляют *зажиночные песни,* исполняемые в первые два дня с начала жатвенного цикла. Их пели по пути в поле и обратно, перед ритуалом «зажина», утром следующего дня, когда приступали к настоящей уборке хлеба. Мотивы этих песен содержат прежде всего сообщения о начале жатвы, об участии в ней божественных сил («Выпраўляюцца малажайкі/ На спрауленне зажынак...»; «Сам Бог жыта зажау...» — Жн.п.:12–13); призывы к ниве, солнцу, ветру, Богу помочь в работе, дать хорошую погоду («Да уняси, Божа, тучу грозовую <...>, Да спаси, Божа, а ниву трудовую» — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков:268) и т. п.

Более значительная по составу группа собственно Ж, п. носит характер сезонных необрядовых фольклорных текстов, в которых при сохранении образов жатвы усиливаются мотивы лирической песенности, жалоб на изнурительный труд, на неприветливость сдекрови, несчастливую долю и т. п. По свидетельству музыковедов, именно в этой группе песен заметны интонации плачей-причитаний. В сев. р-нах Псковщины голошения во время жатвы часто обращены к заходящему солнцу, кукушке как посреднице между «тем» и этим светом, к умершим родственникам (такой обычай голосить прямо в поле называется в этих местах *лелёкать* ~ Лобкова:13). Ж. п. звучали преимущественно в перерывах между работой, по дороге в поле и обратно, причем пение заметно усиливалось на вечерней заре и вечером в деревне. В некоторых местах было принято петь и во время уборочных работ («под руку»). По бел. свидетельствам, жница начинала тихо напевать «сама с собой» тогда, когда уже ощущала усталость и сонливость (Ром.БС 8:239). А вечернее совместное пение по пути домой и в селе отличалось очень громким, интенсивным звучанием («кричали жниво»). Ж. п. пели не только при жатве, но и в лесу, когда ходили по грибы, по ягоды, однако непременно в период жатвенной страды.

Наиболее многочисленная группа — *дожиночные песни,* связанные с ритуалами окончания жатвы: это и шутливые корильные припевки, высмеивающие отставших жнецов; и «бородные» песни, сопровождавшие ритуал завивания последних оставленных в поле колосьев; и величальные, восхвалявшие жниц и хозяина поля; и веселые песенки, исполнявшиеся при возвращении в село и за праздничным угощеньем и т. п.

Одним из наиболее устойчивых мотивов Ж. п. является «изгнание из жита зооморфного (или божественного) персонажа» (перепелки, совы, коня, Бога): «А вы, девочки, жните!/ Перепелочка в жите./ А мы постатьку сгоним./ Перепелочку словим» (брянск. — ПКП:501); «Жните, женочки, жните./ Найдем же мы Бога в жите» или «Ой жните, девки,/ Жнейте, не сидите./ Да поймайте коня в жите...» (Календарно-обрядовая поэзия сибиряков:267–268); «Жнитя, жонычки, жнитя,/ Знайдитя сау (сову) у жыти!» (Ром.БС 8:251). С зооморфными образами связана и группа «бородных» песен: «Ваўкі, мядзведзіцы,/ Ідзіце бараду палоць»; «Сядзіць мядзведзь на капе,/ Дзівуецца барадзе:/ А чыя то барада/ Чорным шоукам павіта,/ Сытой-мёдом паліта?» (Жн.п.:404–405); «Ходил козел по меже,/ Ходил козел по меже,/ Дивовался бороде...» (ПКП:524). К числу «бородных» относятся и песни о «спорыше (спорынье)», исполняемые после завивания последних колосьев: «Усе лета спарыня/ З намі на нівушке была,/ А сягоння спарыня/ Мы сарвалі з карня» (Жн.п.:474).

В укр.-бел. репертуаре Ж. п. широко представлен мотив, в котором жатва изображается как символическая битва: «У нас сягоння вайна была:/ Усё поле зваявалі, Усё жыта пажалі,/ У капочкі паклалі...» (Жн.п.: 425); «А в нашого пана/ В понеділок война стала,/ А в суботи звойовала./ Пану жито дожала...» (Пинское Полесье — ZWAK 1878/2:265). На заключительном этапе полевых работ пели песни, прославляющие богатый урожай и описывающие процесс жатвы вплоть до выпечки хлеба»: «Слава тебе, Боже,/ Что мы всё пожали,/ У копы поклали,/ У поле копами,/ На гумне стогами,/ Во клети четвертями,/ В печи пирогами!» (ПКП:522).

В дальнейшем разножанровые Ж. п. (свадебные припевания, соединявшие молодых людей друг с другом, величальные песни, танцевальные и юмористические куплеты) исполнялись возвращающимися с поля жнецами, несшими обрядовый жнивный венок или сноп, а также во дворе хозяина поля и за праздничным столом.

В з.-слав. фольклоре цикл Ж. п. тоже состоит из собственно жатвенных и до-

жиночных песен, завершающих жатву (чеш., словац. — *žatevné, dožinkové piesné*, пол. — *żniwne, dożynkowe, wyżynkowe pieśni*).

Тематика пол. Ж. п. во многом совпадает с укр. и бел. репертуаром. Популярны, например, мотивы об изгнании из жита «перепелки» (*przepióreczki*), которой негде укрыться на сжатой ниве; изгоняемыми из жита изображаются также волк, лиса, заяц, коза и др. персонажи: «Dożeli żyta, wyhnali wouka...» (Bystr.ZZP:41). Упоминается в пол. Ж. п. и об участии в работе божественных покровителей («Matka Boska z nami żnęła...»); встречаются и типовые формулы перечислений всех этапов жатвы вплоть до выпечки хлеба («жито нажали — в снопы увязали — в амбары свозили — обмолотили — на мельнице смололи — в квашне замесили — в печи испекли»); и призывы к солнцу скорее заходить, не томить жниц: «Zachodź, słońce, zachodź / Za las kalinowy,/ Bo my pracowali, az nas bolo głowy» [Зайди, солнце, зайди за лес калиновый, мы уж натрудились до головной боли] (Dwor. KSL:161).

Большой популярностью пользуется группа величальных Ж. п., прославляющих щедрую ниву, урожай, дожиночный венок, хозяев поля и работниц «с золотыми серпами». К ним присоединяются особые ироничные куплеты, в которых восхваляется успешная уборка урожая в своем селе и высмеиваются неудачливые соседи: «у нас — пшеничку дожинают молодые девушки, в поле скачут овечки», а «у них — дожинают зловредные бабы, в поле скачут одни жабы» и т. п. (Glog.OZW:155).

Самая значительная по объему группа дожиночных песен исполняется во время торжественного шествия с поля с ритуальным венком. В них сообщается о завершении жатвы, звучат призывы «открывать пошире ворота, чтобы впустить венок из чистого золота», «накрывать столы и готовить угощение» и т. п. Устойчиво повторяющийся рефрен «Plon niesiemy, plon,/ W gospodarski *dom!*» [Урожай несем, урожай в хозяйский дом] на всей территории Польши служит знаком завершения уборочных работ.

В группе чеш. н словац. Ж. п. характерны формулы-приветствия, обращенные к ниве («Žatva, mila žatva, vitaj s novym chlebom!»); тексты, содержащие опасение отстать от более ловких жнецов, т. е. «остаться на козе»: «Žačte, holky, zažinejte,/ Ani hlavy nezdvíhejte./ Keras hlavu pozdvíhnete,/ Na kozu se dostanete» [Жните, девки, дожинайте, головы не поднимайте, кто голову будет поднимать, останется на козе] (Zibrt VCh:378). Общая тематика песен содержит мотивы обращений жниц к ветру с просьбой смягчить летний зной, жалоб на усталость, ожидания захода солнца и вечернего отдыха и т. п. Дожиночные песни исполнялись в конце жатвы: при плетении венка и во время шествия с ним в село; в момент передачи венка хозяину. Эти обрядовые элементы находят отражение в песенных текстах: «Panimamo zlatá,/ Otvierejte vrata./ Nesem vam věneček/ Ze samého zlata» [Золотая хозяюшка, отворяй ворота, несем тебе веночек из чистого золота] (Tom.MJLO:101); «Vazene hospodaři!/ Pfemite tento věneček/ Vod poctivéch děvečekк» [Уважаемый хозяин, прими этот венок от честных девиц] (Zibrt VCh:407). Типичным приемом было и включение в тексты песен благопожелательных формул, сулящих богатый урожай в будущем: «...aby sce chodzili pomedzi hromadočki, jak jasni mesaček pomedzi hvizdočki» [чтоб вы ходили между стогами, как ходит месяц между звездами].

В музыкальном отношении дожиночные песни характеризовались веселыми танцевальными напевами, а жнивные — более протяжными и грустными мелодиями.

Специализация отдельных групп Ж. п., приуроченных к разным этапам жатвы, характерна и для южнославянской традиции (болг. *жетварските песни*; серб. *жетелачке песме*). У болгар особые Ж. п. исполнялись в начале жатвы, в полдень, при заходе солнца, по пути в село, в момент плетения ритуальной «бороды», при завершении жатвы (ср. терминологическую спецификацию песен: «жетварска песен — сутрин при започване на работа», «песен преди изгрев слънце», «жетварска песен на обед», «жетварска песен по пътя, на връщане от нивата» и т. п.). Однако в содержательном аспекте песенные мотивы мало связаны с обрядовыми ситуациями и посвящены чаще лирико-бытовой или социально-исторической тематике. Так, в болгарских Ж. п. отражены мотивы, связанные с наемным трудом жнецов, покидавших родные места, чтобы наняться для уборки хлеба к турецким землевладельцам; с тяжелыми условия-

ми труда, тоской по дому и близким. Широко распространены мотивы и мелодические интонации похоронных плачей: в Ж. п. оплакиваются умершие родственники, одиночество и несчастливая доля. Общим для восточно- и ю.-слав. репертуара Ж. п. является мотив о забытом жницей в поле ребенке, которого забирают себе птицы, волки или самодивы (См.СЭТ:140-141).

Часто в качестве жнивных выступают лирические песни, если в них упоминаются образы жатвы. Ср. мотивы болг. Ж. п.: девушка спешит дожать полосу, чтобы на краю поля встретиться с овчаром («Мома нива жъне, овчар покрай ходи»); к девушке-жнице приходят три самодивы с просьбой, чтобы она спела им песню («Самодиви искат мома да им пее») и др. Один из центральных образов болг. Ж. п. — солнце, весь путь которого по небу от восхода до заката упоминается в песенных зачинах: «Извишло се слънцето...», «Слънце трепти...», «Слънце зайде...», «Слънцето на икиндия...», «Слънце зад горъ захождя...» и т. п. С солнцем жнецы ведут переговоры, чтобы оно грело на восходе, укрылось бы за облако в полдень, не пекло бы на закате.

В цикле ю.-слав. Ж. п. встречаются хороводные песни (болг. *коло;* серб. *оро*), исполняемые во время круговых обходов жнецов вокруг последнего снопа или «бороды» прямо в поле, а также походные песни, звучащие на заключительном этапе жатвы, когда последний сноп или жнивный венок несли с поля в дом хозяина.

В сербских Ж. п. большой популярностью пользуется тема жалобы жницы на суровую свекровь, которая, отправляя невестку жать, не дает ей ни хлеба, ни воды, а вечером спрашивает не о том, хочет ли та есть и пить, а о том, сколько она нажала: «... Не ме пита: Је си л' гладна и жедна? / Но ме пита: Колико си пожњела?» (Раск. 1994/75–76:14).

У словенцев широко известна группа Ж. п., исполнявшихся на заключительном этапе жатвенного обряда. В них прославляется успешное завершение работ («Nažele smo koro in razstávo...»), воздается благодарение Богу за урожай («Falo dajmo najprle Bougi Vsemogočemi...»), изображаются полные закрома снопов, сена, зерна («Puno gumlo silja, parne pune pa slamė, pune kleiti, pune lade zrna pa vrhė...») и т. п.

Лит.: Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993: 200—204; Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973; Krul' J. Z. Erntepoesie der Slaven // Ethnologia Slavica. Bratislava, 1977/7:203-219; Календарно-обрядоеая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981: 263–289; Лобкова Г. В. Архаические основы обрядового фольклора Псковской Земли. СПб., 1997; Demo O., Hrabalová O. Žatevné a dožinkové piesne. Bratislava. 1969; Народни песни от Североизточна България. Т.2. София, 1973:277–323; Александрова Б. Съвременни записи на жетварски песни в Сливенско // Регионални проучвания на Българския фолклор. Т.2. Фолклорната традиция на Сливенския край. София, 1989:59–83; Паш. КЦВС:159–170; Жн.п.; ПКП:500–530; Земц. МКП:141–144; ЭВС:392–394; ФРСН:248–252; Вак.ЕБ:545; Марин.ИП 2:593–594; Ант. АП:192-195; ГЕМС 1960/1:290-296; Kur. PLS 2:159-170; Bystr.ZŻP; Dwor.KSL:148–182,

Л. Н. Виноградова

ЖУК — насекомое, наделяемое в народных представлениях мифологическими чертами (воплощение души, ипостась ведьмы) и символически соотносимое со скотом.

Ж. как образ души. В быличках жучок («кузулечка»), вылезающий изо рта спящего, лазит по дереву, а когда возвращается назад, человек немедленно просыпается (гроднен.); в виде Ж., «козулечки» душа спящего ползет по ножу или косе, которые во сне представляются спящему железным мостом (гомел., ровен.).

В Ж., по поверью, обращается ведьма на Ивана Купалу или в Страстной четверг (волын.). С ведьмой связано встречающееся у поляков название некоего жучка красного цвета, *wieszczyca*, который, согласно поверью, обитает под полом дома. В этом можно усмотреть и связь Ж. с душой предка как домашнего покровителя.

Как и другие насекомые, Ж. символически соотносится со скотом. На Украине, например, цветом жучка определяется выбор масти скота. В Житомире по окончании рождественских праздников из-под скатерти вынимают сено и в оставшейся на столе трухе ищут букашку: какого цвета она

окажется, такой масти и следует держать скотину — она будет хорошо вестись. В Болгарии, в мусульманских родоп. селах, дети кладут снятую с руки **мартеницу** под камень, а потом смотрят, какое насекомое окажется под камнем: если Ж. или червь, значит будет хорошо плодиться крупный рогатый скот. В загадках Ж. уподобляется рогатому быку, а его жужжание — мычанию: «Летит ворон, / Сам не черен, / Есть рога — сам не бык, / Шесть ног без копыт» (новгород.); «По-бычьи мычит, / По-медвежьи рычит, / На землю падет — / Землю дерет» (вологод., Садовников:176) и т. п.

У украинцев Галиции известна пасхальная игра «Жук» или «Жучок». Роль Ж. в ней исполняет маленький ребенок, которого **девушки,** взявшись за руки, передают из рук на руки, водя хоровод и исполняя песню о Ж.

Ряд поверий связан с отдельными видами жуков. Так, известны укр. и малопол. поверья, отождествляющие души людей со светлячками. Эти представления о душе сближают светлячка прежде всего с бабочкой, ср. у болгар общие названия для светлячка и бабочки, определяющие их как ведьму (*вещица* 'ночная бабочка', 'светлячок'), а также укр. кировоград. *бабочка* 'светлячок'. З.-слав., хорв. и частично в.-слав. названия светлячка связаны с Ивановым днем: хорв. *ivanjska iskrica*, чеш. *svatojanska muska*, словац. *svatojanska muska*, луж. *janska muska*, пол. *robaczek (bączek) swiętojański*, бел. *светаянскі*, укр. *світлушка купайлова, іванова мушка, яновий хробачок, святоянський хробачок*, тернопол. *св'ятойванський червачок*, рус. *ивановский (иванский) червячок*, ленинград. *иваноски огни*. Связь светлячка с Иоанном Крестителем отражена в словен. легенде: ивановский Ж. пользуется особенной любовью за то, что летал по дому родителей Иоанна Предтечи и освещал колыбель святого младенца. Светлячок близок демонологическому образу блуждающих огней, в которых видят воплощение душ умерших. Хтоническая природа светлячка лексически проявляется в сближении его названий с рядом хтонических животных: с мышью (рус. *мышиный (мыший, мышечий, мышевний) огонёк (огонь, огонечек, огоньчик)*, укр. *мишачий огник, мишача ватра*, житомир. *мишачи вогонь*, бел. гомел. *мушачыи агонь*), с летучей мышью (рус. курск. *свитящийся чирвяк кажанчик*) и с некоторыми куньими — лаской (болг. *невестулка*, макед. *невеститулка вичерна*) и барсуком (рус. тамбов. *бурсук*). Некоторые наименования светлячка соотносят этого Ж. и со скотом: рус. вологод. *коровка*, архангел. конёк, укр. волын. *коза свитюща*.

По навозному жуку у вост. славян гадают о времени начала сева: если мелкие насекомые, которых он носит на брюхе, сосредоточены у его передних лап, сев надо начинать раньше, если у средних — позже, а если у задних — совсем поздно. У поляков так же гадают о времени сева озимых хлебов или гречихи.

Лужичане считают, что жуков-оленей (луж. *hognece waki*) можно лишь сразу убивать, чтобы они не приползли в дом, но мучить их нельзя, иначе Ж. отомстит обидчику: принесет на своих рогах уголь и спалит дом. Ср. пол. название этого Ж.: *ogniczek*. Некоторые магические действия с жуком-оленем определяются символикой рогов. У поляков рога этого Ж. используют для лечения зубной боли (с.-в.-пол.); жука-оленя пропускают через крестец коровы, которую первый раз ведут к быку, чтобы спаривание прошло удачно (келец.). Со скотом связаны и такие названия этого Ж., как укр. *богова корова*, в.-полес. *каровка*.

По поверью лужичан, жук-водомер в соответствии со своим названием (луж. *glucna wacka*, из нем. *Glückskäferchen* - счастливый жучок) приносит счастье. Если выловить его из воды левой рукой и носить при себе, в кошельке или в кармане, то это принесет удачу (в.-луж.) или позволит найти деньги на дороге (н.-луж.).

Согласно луж. примете, услышать, как древоточец точит деревянную стену или пол, означает смерть кого-либо в той стороне села, откуда в доме послышался этот звук. Поэтому древоточца называют также «смертными часами» (н.-луж.).

Лит.: Гура СЖ:500–503; Mosz.KLS:550–552; Аф.ПВ 3:217,684; ОЛА 1, карта 48; Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901:176; Дзендзелівський Й. О. Програма для збирання матеріалів до Лексичного атласу української мови. Кит, 1987:238; Дейниченко // Структура і розвиток українських говорів на сучасному етапі. XV Республиканська діалектологічна нарада. Житомир, 1983:191; Гринч. 1:79;

Schnaid.LP 13:29-30; АрхИИФЭ 15–3/252: 200; Род.:102; Геров 3:258; Kolb.DW 42:316; 56:197–198; Lud 1896/2:158,162; 1906/12:63; PAE, тара 448; Schul.WV:161; Mül.WN:140.

А. В. Гура

ЖУР (пол. *zur* (из нем. *Sur* 'рассол'), словац. *kusel'*, з.-укр. *джур* и под.) — жидкая кислая похлебка, в традиционной культуре западных славян символ постовых ограничений, ритуальное блюдо великопостной обрядности. Ж. готовили на закваске из овсяной или ржаной муки, с добавлением овощей, растительного масла и др. У поляков, словаков и, отчасти, мораван Ж. и «кисель» обязательно входили в состав рождественского ужина (ср. постный борщ у восточных славян). Часто в Сочельник Ж. выливали под углы дома для предков.

Символическое значение Ж. и «киселя» как постных блюд особенно заметно в обрядности Великого поста. Торжественная «встреча» Ж. была одной из забав в ночь со вторника на среду, когда у католиков наступал Великий пост. Вечером во вторник имело место *zarabianie zuru* (букв. «заделывание», т. е. приготовление его в первый раз). В Краковском воев. в полночь хозяин входил в дом, держа в руках мешочек с пеплом и палку с привязанной к ней сельдью, а хозяйка вносила горшок с постным Ж. Хозяин обходил избу, размахивая мешочком, как бы изгоняя из дома «мясопуст». Убрав со стола остатки скоромного ужина, хозяйка ставила на стол горшок с Ж., и все присутствующие должны были его попробовать. При этом иногда исполнялась специальная песня, повествующая о «прибытии» Ж.: «Как живешь, мой пан Журовский, будет тебя есть и сам пан Краковский. Справлю я тебе, мой пан Журовский, красные чулочки, зеленую шляпу, будет у тебя работы на целый пост. Хватит тебе работы до Страстной субботы. Пепельная среда наступает, мать готовит жур, а отец сидит в дыре. Как живешь, мой пан Жур? Виват, виват, виват!» (Kolb.DW 5:271). В других местах хозяйка обходила все село с горшком Ж., заставляя встречных попробовать похлебку.

В Хелмском воев. известны легенды о том, как ежегодно в Пепельную среду с неба спускаются огромные весы, на одной чаше которых находится несколько горшков с Ж. (за ними наблюдают ангелы), а на другой — куски сала (за ними следит черт). В итоге перевешивает Ж., а куски сала, сброшенные с весов сверхъестественной силой, улетают и падают в ближайшую реку.

У словаков и мораван подобные обряды «встречи киселя» очень редки. В районе Оломоуца в Пепельную среду девушки делают соломенное чучело, называемое *Kyselka*, укрепляют его на деревце и обходят с ним деревню, неся с собой также горшок. Придя в дом, сни разбивают горшок об пол, говоря: «Несем тебе „кисель"» (Zibrt VCh:43).

Обрядовое уничтожение и изгнание Ж. и «киселя», приходившееся на последние дни Великого поста, символизировало его окончание, ср. кашуб. *vëlàc zur* «вылить жур», т. е. 'перестать поститься'. В Польше этот обряд назывался обычно *pogrzeb zuru* 'похороны жура', *wybijanie zuru* 'выбивание жура', *pogrzebanie postu* 'похороны поста' и совершался в Страстной четверг, пятницу и субботу, реже — в Средопостье (ср. пол. *wybijanie półpościa* 'выбивание Средопостья'). Парни ходили по селу и разбивали горшки с Ж. о двери и стены домов; иногда горшок с Ж. или просто старый горшок, Б котором во время поста варили Ж. (*żurowiec*, *żurownik*), вешали на дерево (между двумя деревьями, между печными трубами соседних домов) и разбивали его палкой в тот момент, когда кто-нибудь оказывался поблизости. В других случаях горшок с Ж. неожиданно разбивали на голове или плечах человека, который, ничего не подозревая, выносил Ж. из дома. Часто для этого горшок с Ж. крали прямо из печи. В Поморье, прежде чем разбить горшок, парни обходили с ним село и перед каждым домом пели: «Skończyło się twoje panowanie, bo zur się do ziemi dostanie, świeci się święcone» [Кончилась твоя власть, так как жур окажется в земле, уже освящают пасхальную пищу] (Stelm.ROP:125). В Калишском воев. парни в Страстную пятницу выносили горшки на границу села и закапывали там под крики: «dosyć zuru, koniec postu» [хватит жура, конец поста] (LL 1964/8/1:30).

В Поморье Ж. выносили за границу селения, сопровождая это громкой музыкой, ударами бубна, криками. В Верхней Силезии в Страстную среду, называемую *zurowa strzoda*, совершалось *palenie zuru* 'сожжение

жура'. Парни бегали по полям с зажженными метлами и ударяли ими об землю, выкрикивая: «Żur pola, buchty chwoła, co krok, to snop» [Журжгут, хлеб славят, что ни шаг, то сноп].

В Польше иногда «похороны Ж.» также состояли в том, что перед Пасхой парни водружали на крышу соломенное чучело, называемое *Żurek* или *Żurak*, *в* знак окончания Великого поста.

У словаков и иораван основной формой изгнания «киселя» были действия с соломенной куклой (называемой *kyselica* или *kýsel'*), аналогичные обряду вынесения Марены или смерти. Подобные названия обрядовой куклы встречаются преимущественно в южной части Средней Словакии (EAS, XIII-15). В субботу накануне 5-го или 6-го воскресений Великого поста девушки делали куклу; в воскресенье носили ее по селу и пели песни о том, что прогоняют «ки́селицу»; затем выносили ее за село, на поле или к реке, где срывали с нее одежду, а саму куклу сжигали или топили. Девушки, живущие в одном конце села, относили ее в другой конец, и наоборот. Обычно это называлось «выгонять, или выносить кйселицу». При этом девушки пели: «Несем, несем кисель, четыре года висел, на пятый упал, как упал, так и завял. Смерть, смерть жестокая, а киселица невкусная. Кйселицу съедим, а смерть утопим» (Zíbrt VCh:237). "Согласно поверьям, «киселицу» выносили для того, чтобы избежать мора и болезней, чтобы град не побил посевов; считалось, что, если «киселица» задержится в селе хотя бы на день, девушек не будут брать замуж и т. п. Иногда ее «выносили» только в том случае, если в период от Пепельной среды до Вербного воскресенья в селе не умерла ни одна женщина: в противном случае считалось, что «кйселицу» уже унесла с собой покойница. Иногда соломенную куклу просто помещали («вешали») на дерево, говоря: «Už budeme Kyselicu na vřbu věšat» [будем Кйселицу на вербу вешать] (Václ.VO:189).

Впрочем, некоторые словац. и морав. обряды изгнания «киселя» могли принимать форму, близкую к пол. изгнанию Ж. У мораван один из парней влезал на дерево с горшком «киселя» и обливал им стоящих внизу. У словаков в Венгрии в Вербное воскресенье молодежь ходила «выносить кисель», т. е. обходила село с горшком «киселя», который потом разбивала об землю.

Аналогично Ж. и «киселю» у зап. славян в конце поста символически изгонялась и другая постная пища (сельдь, растительное масло и др.). В некоторых з.-слав. традициях обряды «проводов» Ж. и «киселя» включали ритуальные действия типа бесчинств.

В ритуалах, связанных с Ж. и «киселем», нашли отражение и некоторые мотивы, характерные для весенней обрядности вообще (матримониальные, мотивы социальной критики), см. в ст. Весна. В некоторых местах парни разбивали горшки с Ж. только вблизи тех домов, где жили девушки на выданье, тем самым как бы наказывая их за то, что они не вышли замуж в прошедший мясоед (ср. **«Колодка»**); в первый день Пасхи один из парней влезал на крышу самого высокого дома в селе, откуда громким голосом выкрикивал имена девушек, которым в течение Великого поста не удавался Ж.; человек, первым публично разбивший в конце поста горшок с Ж., получал право на Пасху собирать по домам пасхальную пищу; девушка, первой схватившая соломенное чучело «киселицы», по поверью, должна была раньше своих подруг выйти замуж, и т. п.

Лит.: Kar.OZD:51; Karw.KLZD:190–191; KLW:47–48; Kolb.DW 3:213-214; 4:267; 5: 192,268-271,281; 11:42–43,146; 22:26; 23:73; 24:136; 28:80; LL 1963/7: 24; Stelm.ROP:125, 139; Sychta SGK 6:317; Święt.LN 103-104,109; Wisła 1892/6: 192; 1904/18:528; Bedn.DKSL: 86; ČL 1893/2:464; 1909/18:333; 1911/20:317; Hol.NP:396–398; SN 1956/4; 445-446; 1975/23:457; 1980/28:310-311; Suš.MNP:700, 767; Tom.MJLO:62–63; Václ.VO:189–190,252; VO:119,208; Zíbrt VCh:43,237–238.

Т. А. Агапкина

ЖУРАВЛЬ — птица, сближаемая в народных представлениях с аистом и некоторыми другими птицами. Имеются примеры совпадения названий у Ж. и аиста. С аистом и с гусем Ж. связывают сходные календарные приметы о первом снеге и наступлении зимы в связи с отлетом этих птиц, одинаковые заклички и способы сбивания этих птиц с пути, сходная роль масок аиста (з.-слав.), гуся к Ж. (в.-слав.) в святочной обрядности и общая мужская эротическая символика клевания и др.

Ж. называют святой птицей (хорв.), считают вестником добра наряду с ласточкой (герцеговин.). Убийство Ж. македонцы Гевгелии расценивают как грех. В Герцеговине верят, что наказание постигнет всякого, кто убьет Ж.: нива его станет бесплодной, а с ним самим случится несчастье.

Многие ритуальные действия и приметы, связанные с увиденным весной первым журавлем, аналогичны действиям и приметам с первым аистом. Так, магические способы предохранения от боли в спине, практикуемые в Полесье, Подлясье и в Болгарии при появлении первого аиста, приурочены на Русском Севере к прилету Ж.: в Новгород. губ. кувыркаются, услышав первый крик Ж., чтобы не болела спина (череповец.). У зап. украинцев *с* первым Ж. связана примета, характерная для аиста: увидеть Ж. летящим — к счастью, а сидящим — к несчастью (львов.). По поверьям сербов Герцеговины, поле, на которое сядут прилетевшие Ж., даст хороший урожай (в Полесье эта же примета относится к аисту).

Серб. поверье о том, что Ж. прилетают с края света, «из Индии», сходно с представлением о мифической земле, в которой зимуют аисты. По укр. представлениям, Ж. зимуют в «вырее» (см. Ирей): осенью они уносят туда грешные души, а весной приносят оттуда новые — души детей, которые будут рождаться весной и летом. В зоне рус.-бел. пограничья прилет Ж. приурочен к Святой неделе, в зап. Полесье — к 12-й неделе после Рождества (волын.). Крик прилетевшего Ж. «Ори!» [Паши!] служит сигналом к началу пахоты (житомир.). По полес. примете, Ж. улетают, когда с полей свозят убранную гречиху (волын.). Осенью перед отлетом аисты и Ж- ведут между собой войну (львов.). Представление об оставлении аистами на зиму или принесении ими в жертву одного из своих собратьев перед отлетом находит соответствие в аналогичном поверье о Ж., отмеченном в Герцеговине: рассказывают, как один крестьянин нашел в зобу Ж., убитого перед отлетом другими Ж., драгоценный камень. По з.-укр. представлениям, Ж. улетают со снегом под крыльями (ср. сходный мотив в поверьях об аисте и лебеде).

Особый род развлечения, особенно детского, представляет собой попытка сбить летящих журавлей с пути. Одни и те же способы и заклички используются здесь применительно и к Ж., и к гусям, и к аисту. Так, чтобы сбить Ж., заставить их перемешаться или летать кругами на одном месте, дети считают их (волын.), бросают на землю красный пояс, завязывают узел на платке или на поясе (чернигов.), переворачивают синий камень (витеб.), выносят решето (серб. шумад.), переворачивают его (герцеговин.), втыкают нож в землю (серб., босн., герцеговин.), кричат: «Журавли, журавли, колесом, колесом! Ваши дети за лесом, за лесом!» (укр., Ефим.СМЗ:36); «Закрутились жиравы, жиравы, калясом, калясом...» (смолен., ЭО 1894/3:86); «Колесом дорога!» (витеб., Никиф.ППП:190); «Жерове, перове! / Врътетеся на коло <...>» [Журавли, перья! Заворачивайтесь в круг] (болг., Геров 2:18) и т. п.

При обращении к летящим Ж. слово *журавль у* украинцев и белорусов табуируется исходя из народной этимологии. Если назвать их *журавлями,* они в ответ прокричат: «Щоб ты журыуся [печалился] целый век!» (житомир., ПА). Поэтому их называют *веселиками* или приветствуют словами: «Здароў буў *пан весёлый*!», на что Ж. отвечают: «Нэхай жэ штоб ты *весёла* була на весь год» (гомел., Mosz.PW:166) и т. п.

Лит.: Гура СЖ; ТА. № 798:14; ПА; Загл. ПСД: 139–140; Килим.УР 3:316; 5:260; Марин.НВ:102; Mosz.KLS:557; Зел.ТС 1:13; Ђор. ПВП 2:48–50; Stojanovic M. Sbirka narodnih poslovicih, riečih i izrazah. Zagreb, 1866:253; ZWAK 1878/2:132, 1881/5:109,185, 1882/6: 320; Schul.WV:151–152.

А. В. Гура

З

ЗАБОР (тын, плот) — деревянная, реже каменная (главным образом у юж. славян) ограда, обозначающая границу «своего» и «чужого» пространства и защищающая (реально и символически) дом и двор от внешних опасностей, от вторжения злых сил. Вне жилого пространства особенно значимы заборы (ограды) загонов для скота, а также ограды кладбищ, изолирующие область смерти от территории живых. Реже встречаются свидетельства о заборах, окружающих село (сев. Польша — кашубы, Кочевье).

Символическое значение имеют в народной культуре такие признаки З., как материал (дерево определенной породы, например, у сербов *трње* — терновник) и конструкция — плетень, частокол и т. п. (по этому признаку З. соотносится с рядом таких предметов, как бердо, гребень, зубы); наличие вбитых в землю столбов, иногда насыпи (серб. *потпрња*), кольев, «решетчатость» и т. п. (ср. серб. запрет сушить детские пеленки на З., чтобы у младенца не выросли слишком редкие зубы). Все это способствовало восприятию З. в верованиях и обрядах как опасного и «нечистого» и вместе с тем сакрального предмета и места.

В традиционных верованиях З. и выход за его пределы (а также разламывание З.) метафорически связывается с коитусом и деторождением (главным образом — внебрачным, незаконным). Ср. поговорки: полес. «За поганым мужом, як пуд плотом» (ТСл 4:61), кашуб. «Хата без забора — что баба без мужика» [Хёče bez ptota to jak b'atka bez xlopa]; «свадьба под плотом, а венчание потом» [Vesele pod plotim, a ślub potim]; «ходить с дырой в заборе» [Хоžёс z žurǫ v płoce] — о девушке, потерявшей невинность; «идти за забор» [jic za płot] — 'выкинуть плод' (Sychta SGK 4:90). Та же метафора может быть отмечена в представлении о том, что детей якобы находят под З.: рус. *подзаборник* 'подкидыш', укр. «Баба під плотом у крапиві знайшла» (ЕЗ 5:181), полес. *подплотник* 'внебрачный ребенок' (ТСл 4:105). С этим же связан широко распространенный запрет беременной женщине перелезать через З. В Костромской губ. известно поверье, что для облегчения трудных родов муж роженицы должен проломить изгородь своего двора (Масл.НОВО:102). Ср. также магический прием избавления от бесплодия у сербов и у русских: женщина, желающая забеременеть, просит беременную передать ей изо рта в рот кусочек хлеба через З. (что, однако, может повлечь в будущем бесплодие самой беременной женщины). На Витебщине подобным образом старались обеспечить удачную случку скота: чтобы корова «скорее сошлась с быком, ей нужно дать хлеба с солью непременно сквозь изгородь» (Никиф.ППП:147).

Будучи символом опасной границы, сам З., место под З., между заборами, место стыка двух и более заборов служат локусом, куда отправляется, удаляется все «нечистое». Под З. выливали воду после обмывания покойника. Аналогичным образом поступали с водой после стирки белья со следами первых месячных очищений: в Полесье ее выливали на З., стараясь облить как можно меньше досок, чтобы регулы длились недолго, а в польском Подлясье такую воду выливали в то место ограды, откуда расходятся три З., чтобы «регулы разошлись на три части» (Dwor.ZR:7). Сербы Лесковацкого края хоронили под З. некрещеных детей. Подобные случаи известны и у вост. славян. В Полесье некрещеного ребенка иногда хоронили в узком проходе между двумя З. (ПЭС:67) (чаще таких детей погребали под порогом, в саду под плодовым деревом, под оградой кладбища и т. п.). В некоторых болг. областях (Самоковско, Панагюрище) на З. в течение 40 дней после смерти держали выстиранную одежду покойника, не смея вносить ее в дом. На свят-

ках на З. отправляли свои «грехи», чтобы избежать наказания за нарушение запретов прясть, вить, шить и т. п. «Если же подобные работы производились, то хозяин на последнюю кутью (перед Богоявлением) пересекает в плоту три пары веток, думая этим предохранить свои скот от накликанной было на него беды» (Крач.БЗРС:168).

Пространство возле З. служило местом, где совершались магические лечебные действия и читались соответствующие заговоры. В серб. заговорах среди лечебных средств от порчи упоминается особая сила «травы, взятой из-под плота» (Раден.НББ:175,191). В вост. Сербии, в р-не Болевца, у З. производилось ритуальное омовение женщин, страдающих после родов от «бабиц»; под З. закапывали яйца, лук и др. «лекарства» от лихорадки; в окрестностях Вране водой, в которую бросали горящий уголь из печи, у З. обмывали больных падучей болезнью. В Полесье при лечении этой болезни больного заставляли трижды перепрыгнуть через З. в том месте, где сходятся под углом два З. (ПЭС:145). Вообще углы заборов считались опасным местом, откуда может проникнуть во двор и хлев «вупыряка», и потому харьковские крестьяне предпочитали «завсегда кругли загороды робыты» (т. е. без углов) (УНВ:191).

У вост. славян в лечебных целях и для избавления от порчи под З. делали подкоп, через который протаскивали больного ребенка или его рубашку. С подобными же целями больные пролезали сквозь колья или прутья З. В Полесье возле З. заговаривали бородавки, выбирая среди досок З. такую, в которой имелось отверстие от сучка. На Вологодчине женщины, отправляясь на зажинки, не выходили со двора воротами, а проползали под З., касаясь спиной верхней перекладины, чтобы не болела поясница при жатве. Вместе с тем пастуху на весь период выпаса скота запрещалось пролезать под изгородью, иначе он «испортит обход», т. е. сведет на нет собственные обереги, защищающие скот. По рус. поверью, *навья* или *мертвая косточка* (т. е. нарост) вырастает у того, кто на Радуницу перелезет через З. (Даль 2:1017).

З. как объект магических оберегов. С целью защиты коров от ведьмы жители с.-вост. Словении (окрестности Птуя) на Троицу забивали в плетень, отделяющий двор от дороги, вымазанные грязью колья. Охранительные действия могли быть направлены и на всю ограду в целом. Так, в наиболее опасные периоды, расчерчивая кресты на дверях, калитках, воротах, их рисовали также на З. У поляков Силезии практиковался рождественский обычай, называемый *ciągnienie kreski* (т. е. «обведение чертой»), когда хозяин чертил освященным мелом непрерывную линию по всему З. вокруг двора, защищая его от беды и от грома (Poś.ZO:119). В ограду втыкали на высоких жердях специальные предметы-обереги: у вост. и зап. славян это были чаще всего битые глиняные горшки, которые должны были уберечь кур от хищных птиц (см. Куриный бог). У сербов Лесковацкой Моравы для защиты дома от порчи и для отгона нечистой силы битые горшки насаживали на колья З. вместе с коровьим или бычьим черепом (СД 1:530). Этим же целям служили у вост. славян целые связки лаптей, вывешенных на заборе.

В нижегородском зажинальном обряде известен обычай приносить во двор и надевать на кол З. первый сноп маленького размера, предназначенный для вредоносного духа, *стриги,* которая, по поверьям, ходит в это время по чужим полям, отбирая урожай (БУМФА 1977/2:66). Сербы Воеводины набрасывали на З. тряпку, которой мыли посуду после рождественского ужина, чтобы куры не перескакивали в соседний двор; в Сочельник затыкали в ограду вилки и ножи, защищаясь от злых сил (Бос.ГОСВ:103).

Как и др. пограничные локусы, З. был традиционным местом (и объектом) гаданий. Через него (как и через ворота) девушки перебрасывали обувь и по направлению упавшего башмака судили, в какой стороне живет жених; залезали на З., «окликая долю», т, е. громко призывая суженого явиться, после чего ложились спать в расчете на вещий сон. Очень популярными у вост. и зап. славян были гадания по пересчету кольев З.: в Рождественский сочельник девушки подбегали к З., обхватывали, широко раскрыв руки, колья и пересчитывали их, — четное число сулило замужество, нечетное — девичество. В Полесье эта форма гаданий называлась *охоплюваты плот.* В других вариантах гадающие избирали одну стенку З. от угла до угла и перебирали руками колья с приговором: «пара, пара, пары нет!»

или «пара — лышка!» (т. е. «пара — не пара»); если на последний кол пришлось слово «пара», то это предвещало брак. Таким же способом перебирали доски *З.* со словами «молодец — вдовец», чтобы угадать, за кем быть замужем (СБФ-81:38).

У зап. славян распространен обычай при гаданиях *трясти забор.* В Словакии сразу после рождественского ужина девушки выскакивали во двор и раскачивали ограду со словами «Трясу, трясу плот, где мой суженый, пусть придет!», после чего прислушивались, откуда раздастся собачий лай (Horň.: 306; Suš.MNP:662). В некоторых местах трясли З. с магической целью, чтобы скорее выйти замуж. Так поступали словацкие девушки (р-н Верх. Спиша): возвращаясь после посиделок в день св. Николая, они трясли заборы тех дворов, где жили их избранники, и кричали, обращаясь к св. Николаю: «Миклуш, Миклуш, дай мне доброго мужа!» (SN 1972/3:485). В польских р-нах Силезии зафиксирован похожий ритуал, приуроченный к кануну дня св. Яна: около полуночи парни выскакивали (по-видимому, для гаданий) из дома и трясли ограду с возгласами «Плот, трясись!» (Wisła 1904/18:533).

Со стороны улицы З. был наиболее доступным для односельчан объектом для разного рода игровых, шутливых, ритуальных провокационных действий. Участники обходных обрядов, производя ритуальный шум, били по всем З. палками, бросали в ограду и ворота камни, старую посуду и т. п. На заборы, калитки, ворота прежде всего было направлено внимание участников ночных забав и бесчинств молодежи, которая старалась незаметно от хозяев разобрать ограду и разбросать колья, повалить З., снять и унести ворота. Иногда чучела, символизирующие вредоносную силу («ведьму», «морену», «деда»), насаживались на ограду двора тех хозяев, которые пользовались в селе дурной репутацией. Разрушение ограды могли совершать колядники в отместку за плохое одаривание или за отказ принять колядующих.

Мотив «огораживания» и «возведения тына» как защиты «своего» пространства — один из наиболее популярных в вербальных оберегах (особенно в заговорах защиты скота): заговаривающий просит Бога и святых возвести вокруг стада «медян, железен, булатен тын, стену каменную со всех четырех сторон, от земли и до неба, от востока и до запада...» (РСев-86: 137), «Иду я к своей короуцы [кличка], загорожжваю ее железным тыном» (ПЭС:104). В бел. заговорах святые, защищая человека, «тын затыняют», и «ворота закрывают», и «замки замыкают» (Ром.БС 5:160).

Лит.: Зел.ВЭ:59,171; Зел.ОРМ²:162,169,172; Даль 2:1017; Никиф.ППП:146,147; Журав.ДС: 29,73,92,184,194; Вак.ПО:122; Troj.ЖО:145; Mód.VUOS 2:333; Poś.ZO:109,119,181; Sychta SGK 4:90,91.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАВИВАТЬ, завивание (венков, веток и пр.) — ритуальное действие, имеющее защитные и продуцирующие функции; связано с семантикой и символикой слав. **mil, *krǫtiti* (см. Крутить, вертеть). Соотносится с зарождением, ростом, приумножением, но также — с вредоносными действиями нечистой силы, демонов, ср. болг. *вила заемла,* т. е. очаровала юношу и затем ослепила его; полсс. *завивало, завитка, завой,* пол. *zawitka* — залом (скрученные в жите колосья с целью нанесения ущерба хозяевам); серб. *вùтлӧв* «демон, вызывающий облака и грозы», хорв. *vijolando* «демон, обитающий в водовороте» и др.

Центральный эпизод в.-слав. троицкого обряда — завивание венков (рус. *завивать венки,* бел. *завиваць вянки*) из луговых цветов или березовых веток и девический обряд кумления, см. Троица. Ритуал, символизирующий рост и вегетацию, завершается развиванием венков — девушку, которая не разовьет своего венка, дерево будет «проклинать» (в.-слав.).

Завивание венков на Троицу связано также с активизацией в этот период нечистой силы. По поверьям, русалки любят качаться на висящих на дереве сплетенных венках, бегать в них по ржаному полю и т. д. В Черниговской губернии обряд завивания венков на Троицу и развешивание их на березе назывался *встреча русалок,* а развивание их и разбрасывание в первый день Петрова поста — *провожание русалок* (Зел.ОРМ:235).

Семантика роста, завязи, плодоношения характерна для полесской троицкой игры *кочана завить:* «Хлопец стоит за кочана.

А кругом диучата ходять да спивають: „Ой, завьямо ми кочана, / Ой, завья́мо ми кочана, / Кочана́, кочана, / Су́дарыня-ба́рыня, кочана"» (Житомир. обл., с. Вышевичи, ПА), ср. также многочисленные магические действия верчения, кручения, кружения при посадке и выращивании капусты.

Жатвенные обряды включают ритуал З. «бороды» (рус. *завивать бороду, с.-рус. борода́ завить, бородка завивать* 'делать «бороду»') (т. е. сгибать и скручивать колосья жгутом). Эти и подобные ритуалы З. «бороды» совершаются с целью способствовать (положить начало) урожаю следующего года.

К действиям витья обращаются в пчеловодческой магии: имитируется «круговое» движение роящихся пчел (вождение — *витье* хоровода на пасеке; витье нитки, веревки, привязанной к улью, бег вокруг ульев и т. д.) При этом используются инструменты, служащие в быту для «завинчивания», «навивания»: в центр. Сербии в день Рождества домочадцы брали вертел и ткаческие инструменты, в т. ч. мотовило (*витао*), *и* три раза обегали вокруг пчелиного улья, чтобы пчелы «вились» только в пределах пасеки.

В свадебной обрядности витье венков, деревца свадебного связано с мотивами благосостояния, богатой жизни в новой семье, что отражено в свадебных песнях, которые исполняются при плетении венков: болг. *Вила ела се шарени венци: / Един вила за живот и здраве, / Други вила за вакли ягненца, / Трети вила за бела чени́ца* [Ель вила себе разноцветные венки: один вила ради жизни и здоровья, другой — ради ягнят с черными пятнами у глаз, третий — ради белой пшеницы] (Соф.:209).

Ритуал «завивания» молодой, надевания головного убора (рус. *повойник,* укр. *завивайло, завивало)* на волосы молодой (морав.-словац. *zavíjení,* укр., бел. *сповивання молодої,* укр. *завивати, покривати* 'надевать на голову убор замужней женщине'), имеет значение прикрытия, защиты новобрачной от злых сил. Кроме того, по в.-слав. поверьям, женщина с непокрытыми волосами сама считалась опасной: она могла нанести вред хозяйству и урожаю. Особенно это касалось женщины, родившей вне брака: в гуцульских селах ее стремились «завить» как можно скорее, иначе встреча с ней грозила несчастьем.

В южн.-слав. родинной обрядности пеленание (ср. серб. *повој* «пеленка») и подарки новорожденному получают дополнительный магический смысл защиты ребенка от злых сил. У сербов существует поверье, что долго не вступающие в брак девушка или юноша при рождении лишены были дара — хлеба *повојница,* поэтому впоследствии мать *повије* (пеленает) взрослого сына в кусок грубого полотна и вручает ему *повојницу,* чтобы тот мог жениться (Шумадия).

Лит.: Плотникова А. А. Слав. **vili* в этнокультурном контексте // КДЯК:104–113; Зел. ВЭ:394,420; Зел.ОРМ²:283; ПА; Демб.ОМГ 1: 515; Манд.ООО:253–254; Шейн МИБЯ 1: 190–191, .-

А. А. Плотникова

ЗАГАДКИ — один из древнейших «малых» жанров слав. фольклора, сохранявший значительный пласт общего праславянского (и индоевропейского) наследия и вместе с тем испытавший сильное влияние средневековой слав. книжности и через нее античной, библейской и восточных традиций. Примером З. общеслав. распространения может служить З. о звездах и месяце: рус. «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат», укр. «Один чабан тисячі овець пасе», бел. «Поле не змерана, быдла не злічана, пастух рагаты», болг. «Овчар по сини ливади ходи и безброй овци води», серб. «Поље немерено, овце небројене, међу њима чобан рогоња», пол. «Pole niewymierzone, bydło niezliczone, parobek rogaty, a gospodarz bogaty» и т. п. (общность приведенных З. проявляется в тождестве семантики и образной структуры). Загадывание З. — особый вид ритуально-игрового поведения, вербальный акт, в котором один участник предлагает зашифрованное высказывание о некоем предмете или явлении, а другой должен назвать денотат. Диалогичности речевого акта загадывания соответствует двухчастность текста З., состоящего из иносказания- (собственно загадка, вопрос) и его расшифровки (отгадка, ответ).

В своем происхождении З. обнаруживают связь с архаическим ритуалом, моделирующим преодоление хаоса и упорядочение состава мира путем обозначения и

именования каждого его элемента; с магией слова и мифопоэтической картиной мира; с явлениями языкового табу и тайных языков. З. являются одновременно и продуктом, и инструментом языковой категоризации и концептуализации мира, идентификации, сравнения и систематизации его элементов; имеют познавательную, магическую, аксиологическую, дидактическую, игровую функции.

Книжное влияние слав. загадки испытали прежде всего со стороны популярного в средневековье жанра вопросо-ответных произведений типа «Беседы трех святителей» (и далее — духовного стиха о Голубиной книге, ср. «Коя земля всем землям мати, которо море всем морям мати, кое возеро всем возерам мати...» — Стихи духовные. М., 1991:33), а также символико-толковательных книг (азбуковников, лунников, громовников, «Физиолога» и пр.) и других переводных и оригинальных памятников средневековой литературы, таких как «Пчела», «Толковая Палея», «Разумник», повести об Акире премудром, о Соломоне, об Александре Македонском и др.

Наиболее распространенные названия З. (в.-слав., пол. *zagadъka*; болг., макед. *гатанка*, с.-хорв., словен. **zagonetъka*; чеш., словац. *hádka*, *hádanka*) производны от глаголов речи — *gadati* и **gatati*, в семантическом спектре которых присутствует значение сакральной и магической речи, гадания, ворожбы и т. п.

Ритуальные истоки З. прослеживаются в сохраняющихся иногда до наших дней регламентациях и запретах, касающихся времени и условий загадывания З. Обычно оно происходило зимой, после Рождества, в мясоед и особенно — на масленицу (по серб. поверью, тот, кто на масленицу не загадает или не отгадает ни одной З., весь год не будет иметь успеха в делах); нередко также до Рождества, на осенних посиделках и вечеринках, за общей работой или же на праздничных сборищах (у сербов, например, на семейно-родовых праздниках «славы»); иногда этим занимались женщины, пришедшие за водой к источнику и т. п. Однако строго запрещалось загадывать З. в период Великого поста (ср. запрет в это время на пение, танцы и др. увеселения). Сербы Левча и Темнича верили, что нарушившего запрет укусит змея-*шарка*, в Косово воздерживались от этого ради благополучия скота и мира в семье (загадывание З. в пост грозило ссорами). Во многих местах юж. Сербии считалось опасным и не допускалось загадывание З. во время появления приплода у скота, ибо это якобы грозило ему болезнями и хромотой; белорусы строго следили за тем, чтобы никто в доме не загадывал З., когда овцы начинают котиться. Русские Пермской губ. не позволяли загадывать З. днем, летом, в пост (иначе коровы не будут возвращаться домой или их задерет в лесу волк; сам заблудишься в лесу и т. п.).

Как правило, старшие загадывали З. молодым, которые лишь постепенно приобщались к этому искусству; девушки часто вообще стыдились сами произносить известные им З. и просили это сделать кого-нибудь из старших (серб.). Знатоку З. приписывались особые способности к тайному знанию, сербы называли его *враж*, *вражар* или *заумљив*. Загадывание З. нередко носило характер состязания, турнира или испытания: З. адресовались какому-то определенному лицу, и никто другой не смел за него отвечать. За неумение отгадать З. предусматривались разного рода наказания, в характере которых проступают следы древних инициационных ритуалов; например, проигравшего под специальные «отгонные» приговоры изгоняли «на мусорную кучу», «под юбку к какой-нибудь малопривлекательной особе», «постирать чулки женщинам села» и т. п., подвергали унизительным действиям (напр., брали сковороду и мазали ему сажей бороду и брови), выставляли на осмеяние или же «присуждали» заплатить штраф — поцеловать кого-то из присутствующих, «полаять на лампу» и т. п. (ю.-вост.-серб.). Ср. мотив награды за верный ответ и наказания за неверный в самом тексте З.: «...Кто-сто отганет, тому сто рублей; кто не отганет, тому сто плетей».

Загадывание З. входило в сценарий свадебного обряда, будучи одной из форм ритуального общения между партиями жениха и невесты (при этом загадывает всегда сторона невесты) или разновидностью «тайного» языка. У русских во время свадебного пира жених мог занять свое место рядом с невестой лишь после того, как дружка отгадает предложенные подругами невесты З.; в первую брачную ночь молодого не пускали к невесте, пока он не разгадает З. В Пошехонском у. Ярославской губ. во время сва-

товства «продавец» невесты обращался к «покупателю» со словами: «Как ты у меня будешь торговать — на загадки или на золоту казну?» И если «покупатель» не умел отгадывать З., он должен был платить (КС 1889/27:290-291). В болг. свадебном обряде роль загадывающего З. принадлежит прежде всего старшему куму, который в форме иносказаний, нередко пользуясь известными З., выражает свои желания и распоряжения и таким образом «испытывает» жениха (если жених не отгадывает З., его подвергают насмешкам); накануне свадьбы старшие загадывали З. по очереди жениху и невесте.

В болг. традиции загадыванием З. сопровождается также ритуал девичьих гаданий с колечком *ладуване*, совершаемый под Новый год, накануне Ивана Купалы или в др. праздник: в форме З. девушкам объявляется предсказание судьбы, например: «Половин блюдо на стена виси» (обычная отгадка: «ухо») в данной ситуации означает, что к девушке посватается вдовец.

Загадывание З. ставилось в один ряд с языческими обрядами и ведовством (ср. запрет Алексея Михайловича: «В бесовские сонмища сходитися... загадки загадывать...»), считалось делом «нечистым», к которому прибегали мифологические персонажи, например, полудницы и русалки. По укр. верованиям, завлекая людей, они загадывают им З. и не отгадавших «защекочивают», ср. в песне «Панночка загадочек не вгадала./ Русалочка панночку залоскотала» (Чуб.ТЭСЭ 3:190).

В некоторых жанрах фольклора, прежде всего в сказках, обрядовых песнях (колядках, купальских, свадебных и др.), балладах З. выступают как форма иносказательной речи в связи с мотивами испытания героев, решения «трудных задач» и т. п. Например, в старинной польской купальской («собутковой») песне поется: «Oj! poczekaj, doczekaj, Kasieńko, / Oj! mam gadeczkę, z(a)gadnę ci ją, leluja! / — Cóż bym ja była za krasna panna, / Żebym gadeczki zgadnąć nie miała?» [Ой, постой, подожди, Касенька, / Ой, у меня есть загадка, я тебе ее загадаю, лелуя! / — Что же я за красная девица, / если загадку твою не отгадаю?] (K.Wójcicki. Pieśni ludu Białochorbatów, Mazurów i Rusi znad Bugu. Warszawa, 1836/1:203). При этом З. всегда предлагаются в наборе, и состав З. в разных песнях часто повторяется полностью или частично; например, в укр., бел. и пол. песнях весьма популярны З. типа укр. «Ой, шчо росте без кореня, а шчо біжить без повода, а шчо цвгге без всякого цвіту? — Камінь росте без кореня, вода біжить без повода, папорот цвгге без всякого цвпу».

Тематика З. отражает практический опыт человека, его повседневную бытовую и хозяйственную деятельность, его знания о мире. В З. кодируются видимые и осязаемые реалии и явления: звездное небо, светила, ветер, дождь, снег, радуга и т. п.; единицы времени; растения, животные; человек, его тело, одежда и пища, семья; предметы и орудия труда, занятия и ремесла, жилище и утварь и т. д. При этом «ответная» часть З. (отгадка) носит по преимуществу предметный характер (например, загадывается «ветер»), а «вопросная» — предикативный (задаются признаки загаданного объекта: «Без рук, без ног, а ворота отворяет»). Значительно реже загадываются действия («День и ночь одну работу работаю» — «Дышу») и целые ситуации («Идут девки лесом, поют куролесом, несут пирог с мясом» — «Покойника несут»). Тематическая систематизация корпуса З. строится исходя из загадываемых объектов и соответствует наивной таксономии вещного мира.

Архаическая картина мира находит отражение в способах толкования загаданных реалий, в приписываемых им признаках, в привлекаемых сравнениях и ассоциациях. Например, в З. о небе и земле, о тучах, дожде и др. присутствуют такие древние и.-е. космологические мотивы, как брачный союз неба и земли (ср. серб. «Висок тата, плоена мама, буковит зет, манита девојка» [Высокий отец, плоская мама, шумный зять, неистовая девушка] — «Небо, земля, ветер, мгла /туман»), как мотив небесного скота и образ тучи-коровы (ср. укр. «Чорна корова небо лиже»; пол. «Czarna krowa popod niebem lata» — «Туча»), получающий подтверждение в других фольклорных текстах, в верованиях и обрядах вызывания дождя. Тексты З. содержат мифологические образы мирового древа (ср. «Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышей» — «Год, месяц, недели, дни»), яйца как прообраза мира и источника жизни («Живое родит мертвое, а мертвое родит живое») и многие другие; в

них постоянно проводится параллель между макро- и микромиром (ср. «По всей сковороде оладьи, посередке каравай» — «Небо, звезды, месяц»; «Печь день и ночь печет, а невидимка дошлую ковригу выхватывает» — «Смерть»; и т. п.).

Многие З., особенно имеющие форму вопроса, дают представление о народной аксиологии и иерархии ценностей: «Что на свете дороже всего?» — «Здоровье»; «Кто сильнее всего?» — «Сон»; «Что ниже Бога, а выше царя?» — «Смерть» и т. п.

Структура З. определяется семантикой и логикой «вопросной» части и отношением отгадки к З.; для нее характерна несимметричность З. и отгадки (одна З. может иметь несколько отгадок и наоборот), наличие подтекста, двойной смысл и т. д.

На уровне языковой прагматики различаются З.-вопросы и З.-«сообщения», однако это разделение достаточно условно, т. к. «вопросительность» — неотъемлемая черта З., и если З. не содержит прямого вопроса, то так или иначе подразумевает вопросительную рамку («Что это такое?») и, следовательно, является косвенным вопросом, требующим ответа словом или действием. З.-«сообщения» могут иметь разнообразные жанровые признаки: это могут быть побасенки, анекдоты, сказки, песни, игры, каламбуры, «ловушки», головоломки, задачи и др. Они могут иметь форму диалога, прямого обращения одного денотата к другому и т. п.

Логическая структура и стратегия отгадывания З. недостаточно изучена. По оценкам Г. Л. Пермякова, логических моделей, по которым построены З. (аналогия, метафора, метонимия, парадокс и т. д.), не более сорока, но они универсальны для всех типов культур.

Семантическая структура З. определяется соотношением трех ее основных компонентов: денотата (или десигната), т. е. объекта, загадываемого и подлежащего дешифровке; заместительного объекта, имеющего какие-то общие с загаданным свойства, и «образа», т, е. некоторого описания, применимого одновременно к обоим объектам. Например, в загадке «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат» с отгадкой «небо, звезды и месяц» к обоим объектам (ряду объектов) применимы предикаты «не меряно» (небо, поле), «не считаны» (звезды, овцы), и только третий предикат «рогат» применим к загаданному объекту (месяцу) и не вполне применим к пастуху (в этом заключается необходимый для загадки сдвиг образа). Создаваемый в З. образ принципиально «нереалистичен», он строится на расчленении загаданного объекта и выделении некоторых его свойств, на сочетании несочетаемого (отсюда частый прием негации), на изменении границ, на преобразовании ситуации и т. п. Разные фольклорные традиции располагают примерно одинаковым набором структурных типов З., однако удельный вес каждого из них в разных традициях не совпадает. Сравнительное изучение слав. З. в отношении их структуры практически отсутствует.

Главным (но не единственным) приемом загадывания является метафора, которая может относиться как к конкретному предмету или явлению, так и к целой ситуации, как в приведенном примере. Очень часто в метафорическом высказывании о загаданном предмете опускается упоминание заместительного объекта, например, «Дважды родится, ни разу не крестится, один раз умирает» — «Птица» (субъект не назван) или же оно заменяется местоимением (болг. «Без него не мой ни живия, ни умрелия» [Без него не может ни живой, ни мертвый] — «Имя»), обобщенным наименованием типа *девица, молодец, мужик, пан, баба* и т. п. («Летел пан, на воду пал. Сам не убился и воды не взмутил» — «Дождь»), антропонимом («Стоит Гаврило, замарано рыло» — «Овин»). В болг. традиции весьма распространены «я-загадки», представляющие собой высказывания «от имени» загадываемого предмета: «Крив съм, ляв съм, изправя ли се, небето стигам» [Я крив и извилист, а если выпрямлюсь, небо достану] — «Дорога, путь»; у вост. н зап. славян они встречаются реже.

В семантическом отношении выбор заместительного образа в З. оказывается достаточно ограниченным. В частности, обращает на себя внимание преобладание «зоологических» метафор в З., относящихся как к предметам и явлениям, так и к живым существам. Например, «вол или бык может одинаково успешно обозначать землю и небо, восходящее солнце, ночь, мороз, гром, дым, огонь, трубу, колокол, сыр, сыворотку и даже... ощипанного гуся! Корова бывает в

загадке месяцем, поскольку имеет такие же, как у него, рога, но бывает и ночью, сохой, ружьем, наконец, сосудом с вином» (Mosz. KLS 2/2:794). Особое место во всех слав. традициях занимают З. с двойным смыслом, один из которых обычно — эротический (при этом они предполагают вполне «приличную» разгадку).

Заместительный объект и другие компоненты загадываемой ситуации могут быть также обозначены паронимами («Кутька да Лайка да Пипупочек» — «Кут, лавка и приступочек») или словообразовательно-фонетическими модификациями их обычных названий, например, «Дваста бодаста, четыреста ходаста, один махтун, дву ухтырька» — «Корова»; «В поле-то го-го-го, а в лесах-то ги-ги-ги» — «Горох и грибы». Для З. характерна ритмическая организация, звукопись (нередко служащая подсказкой), рифмовка с загаданным словом («Что в избе за фигурки?» — «Печурки»), удвоение с элементами зауми (рус. *чики-брики*, укр. *шайда-байда*, серб. *шакъец-макъец*, болг. *гъндa-мъндa* и т. п.). Широко применяется в текстах З. анаграмма, расшифровка которой и дает отгадку: «Черный конь скачет в огонь» — «Кочерга»; «Утром на четырех, в полдень на двух, вечером — на трех» — «Человек» и т. п.

З. имеют много общего с другими фольклорными жанрами, прежде всего с пословицами (известно немало текстуальных совпадений между ними); стилистические фигуры и тропы роднят З. также с заговорами, с текстами детского фольклора, считалками, приговорами и др.

Лит.: Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст- М., 1994, 1999. Вып. 1, 2; МФФ; Пермяков Г. Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988: 201–204; Елизаренкова, Топоров // Паремиологические исследования. М., 1984:14–46; Топоров // Исследования по структуре текста. М., 1987; Кёнгэс-Маранда // Паремиологический сборник. М., 1978:249-282; Левин // там же: 283–314; Левин Ю. И. Семантическая структура русской загадки // ТЗС 1973/VI: 166-190; Байбурин // ТезМФФ:133–136; Гербстман // РФ 1968/11:185-197; Дикаре в М. А. О царских загадках // ЭО 1896/31:1–64; Журинский А. Н. Семантическая структура загадки. М., 1989; Елеонская Е. Н. Роль загадок в сказке // Ел.СЗК: 79–89; Колесницкая И. М. Загадка в сказке // Уч.зап.ЛГУ. Сер. филол. наук, 1941, вып. 12:98–142; Перетц В. М. Студії над загадками // ЕВ 1932/10; Aarne A. Vergleihende Raetselforschungen. Helsinki-Hamina, 1918–1920. B. I–III; Mosz.KLS 2/2:790–796; Митроф.З; Митрофанова В. В. Русские народные загадки. Л., 1978; Рыбникова М. А. (сост.) Загадки. М.; Л., 1932; Садовников Д. Н. Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. СПб., 1901 (переизд. М., 1959); Загадки; Загадкі; Sadnik L. Südosteuropäische Rätselstudien. Graz; Köln, 1953; Арн.БНПГ; БНТ 12; БНПП 7; Стойк.БНГ; Новак.СНЗ; Српске народне загонетке. Антологија / Приредила Сн. Самарџија. [Српске народне умотворине]. Београд, 1995. Књ. 1; Бован В. Српске народне загонетке из Косова и Метохије. Приштина, 1979; Вукановић Т. Српске народне загонетке. Врање, 1970; Алевић М. С. Загонетка — аграрија духа // РКФЈ 1972; Лома А. Прајезичка метонимија у српским басмама и загонеткама // Зборник за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1988/31/1:37–46; Сикимић Б. Загонетке и магија // Раск. 1993/71–72:97–109; Сикимић Б. Шакъец-макъец и шиле-биле у загонеткама // Раск. 1990/63–66:95–102; EKL'S 1:58; Folf.PZL; Kasjan J. M. Polska zagadka ludowa. Warszawa etc., 1983; SFP:452–456; Leščák M. Slovenské l'udové hadanky. Bratislava, 1981; Zátureckу A. Slovenske hadanky. Praha, 1894.

И. А. Седакова, С. М. Толстая

ЗАГОВЕНЬЕ — последний день мясоеда перед наступлением поста, время, когда люди воздерживаются от работы, обильно едят и веселятся в преддверии постовых ограничений; реже — вечер и ужин накануне поста. В слав. обрядности наиболее заметно заговенье перед Великим постом (см. **Масленица, Прощеное** воскресенье).

Важнейшим элементом любого З. является пища; она же определяет семантическое поле многих слав. хрононимов, обозначающих З., ср. рус. *Яичное заговенье, Мясное заговенье, Рыбное заговенье, Молочное заговенье,* укр. *Нижкове пущання,* словац. *Zetnú den* и под. Преобладание пищевых мотивов заметно не только в реаль-

ном обжорстве, угощениях и пр., практикуемых в дни З., но к в том, что пища занимает существенное место в обрядах и верованиях, относящихся к дням З. Белорусы считали, например, что на З. первыми должны есть женщины, чтобы и приплод скота был женского пола; жители Витебщины полагали, что **волколаки**, которые обычно не едят мяса, делают это в виде исключения в дни заговений, когда они питаются мясом, добытым хищничеством; у македонцев на любое З. совершалось *раздавање*, когда хозяйки раздавали в соседние дома сыр, хлеб и вина «за Бог да прости»; в Костромском кр. в Петровское заговенье теща *возила зятю сыр,* дарила 101 яйцо и другие продукты в виде подарка (если бы она этого не сделала, односельчане приволокли бы ее зятю на бороне кучу хлама). На З. у русских принято было относить на чердак кусок мяса и немного молока — *домовому заговеться.* Пища преобладала и в подарках, которыми обменивались на З. молодые люди и девушки. Так, если на масленичное З. парень дарил девушке гостинец, то в Яичное заговенье (накануне Петрова поста) она отдаривала ему вареными яйцами (калуж.). В магии и хозяйственной обрядности нашли широкое использование остатки скоромной пищи, собранные вечером на З. В частности, в Поволжье в канун рождественского поста девушки клали эти остатки под подушку в надежде увидеть во сне суженого и т. д. К З. могло быть приурочено и ритуальное уничтожение пищи, преобладавшей в мясоед (ср. рус. обычай сжигать в масленичном костре остатки блинов, молока и др.).

З. — день особенно бурного веселья: люди ходят в гости, молодежь устраивает вечеринки, шумные беседы и посиделки с играми, катается на лошадях и т. д. На Рус. Севере, например, З. перед Великим постом носило название *Девичьего дня,* целиком посвященного веселью и шалостям девушек, а также не контролируемому старшими межполовому общению. У поляков последнее воскресенье перед **адвентом** называлось *Niedziela Kradziona,* т. к. благодаря активным увеселениям оно воспринималось людьми как день удовольствий, «украденный» у длительного периода строгих постовых воздержаний.

З. — период по преимуществу праздничный, когда были запрещены хозяйственные и почти все виды домашних работ (за исключением приготовления пищи). Русские в Сибири считали, что если прясть или шить на заговенье, то будут болеть пальцы; украинцы Воронежской губ. полагали, что в этом случае на капусту нападут черви.

З. считалось важнейшей календарной границей: в масленичное З. девушки устраивали заключительные посиделки-супрядки, т. к. в пост они обычно прекращались; в Петровское заговенье последний раз допускались весенние развлечения вроде качания на качелях (в.-слав.); в Поволжье этот день назывался Ссыпное *воскресенье* — девушки в последний раз собирались вместе из разных деревень, пели, гуляли и расходились до следующей весны.

К З. в разных слав. традициях могут быть приурочены обряды изгнания/уничтожения ритуального символа или персонажа, доминирующего в обрядности предшествующего календарного периода. К ним относится, например, чеш. и морав. обычай «похорон контрабаса», практикуемый в канун адвента и Великого поста; рус. *раскумливание*: расплетение и уничтожение венков в воскресенье накануне Петрова поста, а также «проводы весны» и «проводы русалки», совершаемые в Поволжье в то же время.

К З. как к пограничной дате были приурочены многочисленные гадания о замужестве, приметы об урожае (пасмурное небо на З. предвещает урожай, и наоборот) и о жизни/смерти. Белорусы Смоленщины загадывали на любое З.: если лучина скоро погаснет, то сидевший около нее умрет быстрее остальных.

Как и любой пограничный период календаря, З. отмечено интенсивными контактами с предками: в частности, к последнему скоромному ужину перед постом обязательно было принято приглашать предков (вост.-, зап.-слав.).

Лит.: Мор.Слеп.ПК:28; ТОРП:17; ЗРГО 1890/19/2:23,105; Зел.ОРАГО 1:533; ВС:45, 60; ВФНК:114; Памятная книжка Смоленск. губ. на 1859 г. Смоленск, 1859:143; Никиф. ППП:63,253,255; Ром.БС 8:315; Аним.ББК: 230; УНВ:195; ХСб 8:114; Ракит.ДР:29; Вал. ДР; Телб.ББВ:143; Фил.СК:389; Hüsek HMS: 268.

Т. А. Агапкина

ЗАГОВОРЫ — «малые» фольклорные тексты, служащие магическим средством достижения желаемого в лечебных, защитных, продуцирующих и других ритуалах. Исполнение З. носит окказиональный и сугубо индивидуальный характер. З. отличаются ярким своеобразием семантики, структуры и языка; в жанровом и функциональном отношении ближе всего стоят к заклинаниям и народным молитвам.

Наиболее употребительная народная терминология З. восходит к праслав. глаголам речи **govoriti*, **mъlviti*, **bajati* и др.: ц.-слав. *баснь*, рус. *заговор*, *наговор*, *слова*, *шептания*, бел. *замова*, укр. *замовляння*, болг. *башлка*, *басна*, серб. *басма*, *бајка*, хорв. *zaklinjanje*, *molitvica*, *križanje*, *copranje*; словен. *zagovor*, *zarotenje*, *dovžebanje*, *razgovaranje*; пол. *zamówienie*, *modlitewka*; чеш. *zařikádlo*; словац. *zariekanie*.

Славянские З. имеют двойственное фольклорно-книжное происхождение и сочетают в себе признаки древнейших (индоевропейских) форм устной вербальной магии и элементы средневековой апокрифической книжности (в том числе переводной литературы). Подобная двойственность отличает и бытование З.: на всем протяжении своей истории они циркулировали как в устной, так и в письменной форме. Наиболее ранняя письменная фиксация в.-слав. заговоров — новгородские берестяные грамоты № 734 «сихаілъ сихаілъ сихаілъ аньгьлъ аньгьлъ аньгьлъ гидьнь гь има аньгьла» (рубеж XII и XIII вв.) и № 715 «Тридевять ангелов, тридевять архангелов, избавьте раба Божия Михея от трясовицы молитвами святой Богородицы» (XIII в.) (см. Заговор 1993:104—107). Записи з.-слав. заговоров XIII в. содержатся в «Каталоге магии Рудольфа» (Верхняя Силезия), например, «Приди, сатана, искупайся, причешись, своему коню дай овса, ястребу — мяса, а мне покажи мужа моего» (см. ОИКС:221). Множество текстов З. содержится в рукописных и печатных лечебниках, травниках, сборниках смешанного содержания (особенно XVII–XVIII вв.), а также в доживших почти до наших дней так наз. заветных тетрадях, где З. соседствуют с каноническими и апокрифическими молитвами, хозяйственными и кулинарными рецептами, календарными записями и т. п. З. легко переходили из письменной сферы в устную и наоборот, однако применение З. в магической практике связано почти исключительно с устной формой.

Наибольшее распространение З. получили у православных вост. и юж. славян; в традиции славян-католиков функцию З. в значительной степени взяли на себя молитвы. Приверженность к З. («басням»), наряду с колдовством и чародейством, воспринималась как пережиток язычества и сурово осуждалась христианскими проповедниками, ср. «Многы басни чародѣя сътворьше хотѣху яко да въшедыи въ дѣвицю диаволъ изыдеть» (Беседы папы Григория, XIII век — Срезн.1:45). Между тем, в народной традиции (за исключением некоторых конфессиональных групп) колдовство и заговаривание не только различались, но часто и противопоставлялись как «нечистое», «бесовское», требующее отречения от Бога и снятия креста (см. Колдун), и — «чистое», творимое с крестом и молитвой, богоугодное занятие.

Ритуал заговаривания представляет собой строго регламентированное сочетание вербального и акционального компонента, «слова» и «дела». Субъектом этого ритуала (исполнителем З.) бывают почти исключительно женщины, как правило, пожилые (вышедшие из репродуктивного возраста и незамужние), которые обычно пользуются уважением и почитаются как «божьи избранницы» (серб.). Их называют по-разному: *баба* (о.-слав.), *знахарка*, *шептуха*, *ворожея*, *ведунья* (рус.), *баячка*, *баснарка*, *знайница* (болг.), *бајалица*, *бајалуша*, *бајка*, *бахорица* (серб.) и т. п. Способность к заговариванию и тексты З. передавались от старших к младшим с соблюдением определенных условий и специального ритуала. Считалось, что владеющая «знанием» (текстов и ритуала) женщина не может умереть, не передав его (о.-слав.); в свою очередь восприемница должна быть девочкой, желательно не достигшей половой зрелости и «перворожденной» (болг.); по возможности близкой родственницей (в.-слав.). По некоторым болг. верованиям, З. могут быть переданы только «по прямой крови», т. е. дочери или внучке (у сербов дозволяется также и снохе); если же в семье нет подходящего лица женского пола, восприемником может стать и мальчик, которого в этом случае именуют девочкой.

Передача знания иногда представляла собой типичный посвятительный

ритуал: после захода солнца девочка, принимающая З., забиралась на дерево (на вербу, на дерево над водой и т. п.) и, переступая с ветки на ветку, трижды произносила заранее выученный текст З. (болг.). Или же знахарка ставила девочку в таз с водой и давала ей в руку вербовую или кизиловую ветку, и девочка трижды, слово за словом, повторяла текст З. (серб.). По некоторым данным, баба, передающая знание, должна была плевать своей наследнице в рот (болг.). В полной мере овладеть искусством заговаривания девочка могла лишь после того, как она «завенчается» с З., т. е. во время церковного ритуала венчания проговорит все известные ей З., или на Юрьев день пойдет до восхода солнца к «красной вербе», возьмет в руку 9 прутьев и скажет: «да се прима басма као црвена врба» [пусть З. примется, как красная верба] (серб.), или же повторит З. три раза на трех мостах и трижды во время церковной службы (макед.). Однако применить свои знания восприемница могла лишь после смерти своей наставницы.

У юж. славян распространено также представление о приобретении заговорного знания сверхъестественным путем, чаще всего во время болезни, сна или летаргического сна, когда душа спящего путешествует по «тому свету» (см. Обмирание), — от святых, Богородицы, старика с белой бородой, от вил и вештиц и т. п. Наконец, овладеть З. (т. е. и текстом, и способностью с его помощью достигать результата) можно было и в случае, если кто-нибудь тайно положит тебе в карман записанный З. Но самый надежный способ перенимания З. — со слуха: «Если пэрэймэш на слух, то будэш найлэпшы знахор» (ПА, Уховецк Ковельск. р-на Волынской обл.).

Знахарка воспринималась как посредник между людьми и высшими силами, от которых зависит благополучие, здоровье и т. д. Отношения с ней строились на началах обмена: ей непременно нужно что-либо дать за труды, чтобы З. оказался действенным (при этом, по болг. обычаю, монету нельзя давать бабе в руки, а следует положить на землю). Условием действенности З. часто считается также точность его воспроизведения и соблюдение тайны.

Время ритуала регламентировалось прежде всего в рамках суток: как правило, З. следовало произносить или до восхода солнца или после захода, часто три раза (на трех, двенадцати зорях и т. п.) или большее число раз; иногда одни З. должны были произноситься на восходе, другие на закате. Могло приниматься во внимание и лунное время, например, нередко для избавления от болезни надо было выбирать дни убывания месяца, чтобы болезнь тоже постепенно убывала и сходила на нет. Реже учитывались дни недели: по болг. обычаям, мужчин следовало лечить заговорами накануне понедельника или четверга («мужские дни»), а женщин — накануне среды или субботы («женские дни»). Календарное время имело значение как для самого ритуала, так и для используемого в нем реквизита (ивановские травы, рождественская солома, четверговая соль и т. п.). Некоторые болезни предписывалось лечить заговорами в определенные периоды и дни, например, македонцы старались совершать ритуал протаскивания больного под корнями дуба или ореха в один из четвергов, начиная с Великого четверга; словенцы считали Страстную пятницу самым подходящим временем для заговаривания зубов и т. д.

Предпочтительным местом для заговаривания были границы домашнего или сельского пространства, в которых необходимый контакт с адресатами З. был наиболее эффективным: это могли быть (в зависимости от характера болезни) в доме — порог, печь или очаг, вне дома — перекресток, колодец или источник (иногда вообще место над водой или у текущей воды), а также мусорная куча, место рубки дров, хлев или курятник, у юж. славян также мельница, мост, кладбище, церковь и др.

Предметное оснащение ритуала зависит от объекта воздействия и применяемых действий. К наиболее универсальным аксессуарам относятся вода, земля, камни, железо, шерсть и нитки; травы, ветки, дерево; предметы утвари (веник, гребень, нож, ложка, веретено, игла, сито и др.); пища (особенно хлеб, соль, вино, жир, яйца, мука), а также вторично — ритуальные предметы свадебного, погребального, календарных обрядов (фата и подвенечное платье невесты; тесемки, которыми связывали ноги покойнику, мерка с могилы, кладбищенская земля; ветка полазника, пасхальная скатерть и т. п.).

К наиболее типичным действиям при лечении заговорами относятся обливание, кропление водой, растирание, манипуляции с различными предметами, окуривание, измерение, обходы, а также особое поведение заговаривающего, например, сплевывание, дутье, зевание, размахивание руками, поклоны и др.

В зависимости от сферы применения и объекта воздействия З. принято делить на лечебные — от зубной боли, от кровотечения, от укуса змеи, от глазных болезней, от ран, от ушибов, лихорадки, падучей, радикулита, импотенции, детской бессонницы и других болезней, от испуга и сглаза, от пьянства, от несчастного случая и т. п. (самая значительная часть корпуса З. у всех славян); хозяйственные (обеспечивающие урожай, защиту его от вредителей; благополучие, плодовитость и здоровье скота, молочность коров, яйценоскость кур и т. д., З., сопровождающие пахоту и сев, снование и тканье, строительные работы и т. п.); промысловые (способствующие успешной охоте, рыбной ловле, пчеловодству и др., в том числе и З., помогающие воровству); любовные («присушки» и «отсушки»); З., защищающие от стихийных бедствий (града, засухи, пожара и др.) и демонов; З., регулирующие общественные отношения (от недругов и воров, на счастье и благополучие семьи, на удачную куплю-продажу, на дорогу, на судей и начальство, на почет и т. п.). Объектами воздействия оказываются как охраняемые лица, локусы и предметы, так и само поразившее их эло и его носители (больной и болезнь, человек, наславший порчу; хлебная нива, посевы и угрожающие им град, сорняки или птицы; ведьма, оставившая залом; корова и куры, хищные звери и колдуны, охотничье ружье или улей и т. д.).

Целью З. как вербального ритуала может быть: 1) устранение зла (большая часть заговоров вообще и все лечебные З., в частности, например, «Красная красавица, белая белавица, черная чернявица, не жги, не пали моего белаго тела, краснаго мяса! Выйди со всех костей, с жил, с мозгов, с суставов и всего ретиваго сердца. Чтоб этого и во веки не бывало!» — Майк.ВЗ: № 96); 2) предупреждение зла (заговоры-обереги типа «Как к угольку ничего не приставает, так младеню /имя/ чтоб ничего не приставало: ни болезни, ни оговоры, ни приговоры» — РЗЗ: № 312) или 3) наделение благом, желаемым состоянием или свойством (многие хозяйственные, промысловые, любовные и пр. З., например, «Батюшка Покров, покрой избу теплом, надели животом» - РЗЗ: № 917).

Соотношение действий знахарки и слов заговора может быть различным как в структурном, так и в содержательном отношении. Действия и слова могут чередоваться, каждому действию может соответствовать свой отрезок текста; слова могут называть или интерпретировать действия, комментировать их; наконец, слова и действия могут быть относительно автономными. Например, рус. заговор «На тебе рожь, а нашу семейку не трожь!» (РЗЗ: № 2439) дает мотивировку обычаю посыпания зерна в могилу в обряде погребения; слова серб. заговора, обращенные к градовой туче, «Машу тебе топором, иди в горы — руби; машу тебе мотыгой, иди в горы — копай; машу тебе косой, иди в горы — коси; машу тебе серпом, иди в горы — жни!» (СБФ-81:51) точно соответствуют совершаемым действиям и объясняют их; то же соответствие действий и слов находим в рус. З., произносимом при опахивании селения: «...Мы идем, восемь дев, две вдовы, со ладаном, со свечами, со святым Власием!» (ООФ:30). В полном сценарии лечения с помощью З. знахарка совершает три последовательных магических действия: сначала определяет причину, характер или источник болезни, затем изгоняет болезнь из тела пациента и, наконец, завершает дело символическим уничтожением или отгоном болезни. Каждому из этих этапов может соответствовать свой фрагмент заговора.

Способ произнесения З. (невнятная речь, скороговорка, шепот, речитатив, особое интонирование и ритмика) характеризует их как магическую и тайную речь, имеющую своим конечным адресатом некие иномирные силы.

Заговор как текст представляет собой сложно организованное целое, семантика, структура и жанр которого определяется прагматикой текста и его магической функцией. Содержание З. воспроизводит ситуацию, участниками которой являются: 1) субъект — заговаривающий и его «помощники» (святые, Богородица, персонифи-

цированные силы природы и орудия и т. п.); 2) объект *воздействия* — устраняемая болезнь, опасность или, наоборот, призываемое благо; 3) объект (адресат), в пользу которого совершается ритуал (больной, хозяин, корова, плодовое дерево, улей и т. п.); 4) ресурсы, средства, инструменты, используемые для достижения цели; 5) внешний мир, на который проецируется данная ситуация.

В текстах 3. используются две основных жанровых формы: прямая (апеллятивная), представляющая собой непосредственное обращение *заговаривающего* к объекту воздействия («Потопалци, погибалци и објешењаци, вод'те стоку тамо, не идите 'вамо!» [Утопленники, погибшие и висельники, ведите скот туда, не ходите сюда!] — Раден. НББ: № 588) или к «помощнику» («Булатный нож, подрежь черную болезнь в ретивом сердце, в мозгах, костях и жилах!» — РЗЗ: № 234), и косвенная (повествовательная, нарративная), принадлежащая третьему лицу и отсылающая к некоей внеположной ситуации («... там лежит мертвец, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута; сидит петух, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута» — Майк.ВЗ: № 127). Чаще всего заговорный текст сочетает в себе обе формы и сопрягает реальную ситуацию с заместительной: «... на синем море лежит бел горюч камень, на этом камне стоит Божий престол, на этом престоле сидит Пресвятая Матерь, в белых рученьках держит белаго лебедя, обрывает, общипывает у лебедя белое перо, так отскокните, отпрыгните, отпряните от раба Божия (имярек) родимые огневицы и родимые горячки...» (Майк.ВЗ: № 15). Нередко также в «заместительном» мире совершается необходимое действие над реальным объектом («Бабушка Соломония мыла, парила раба Божия /имярек/ в парной бане, заедала, загрызала и заговаривала грыжныя грыжи у раба Божия /имярек/ в становой кости, в пуповой жилы, в руках и ногах...» — Майк.ВЗ: № 122), там обнаруживается чудесный помощник («...и есть на Окияне море белый камень, и есть под белым камнем щука золотая...И прийди, щука, к рабу Божию имярек, и выгрызи у раба Божия /имярек/ своими золотыми зубами грыжу...» — Майк.ВЗ: № 128), там прокладывает себе путь к сакральному центру мира реальный заговаривающий («Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из двора воротами, во чисто поле путем дорогою, по край синя моря...» — Майк.ВЗ: № 123).

В текстах 3. применяется разная стратегия воздействия на объект: отгон («Беги, град от наших полей, от наших хлебов, от нашего села!...» — серб., СБФ-81: 57; «От /имярек/ раба Божия отстань, лихорадка, и плыви вдоль по реке» — Майк. ВЗ: № 119), отсылка в иной мир («Тут тебе не быть, тут тебе не жить; быть тебе по болотам, по гнилым колодам, за темными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками. Там тебе быть, там тебе пожить» — от золотухи, Майк.ВЗ: № 94) или на другой объект («Не грызи колено, грызи осиново полено» — от грыжи, РЗЗ: №1530), отпугивание опасностью («... здесь червям огонь, сера горячая и смола кипящая; побегите, черви отселе за море!» — Майк. ВЗ: № 202), нечистотой («...Овде код / Стевана/ нечисто за вас. Овде огалатено...» [Здесь у Степана нечисто для вас. Здесь испачкано...] — серб., Раден.НББ: № 74; «...ја сам усрана, умочана...» — там же: № 71), чудом («...у нас чудо величайшее: у нас девица семерых родила, родила семерых богатырей...» — серб., СБФ-81:74) и др.; угроза («...Зубима ћу да те изем, водом ћу да те удавим...» [Зубами тебя съем, а воде тебя утоплю] — Раден.НББ: № 59; «Не ты меня грызешь, а я — тебя» — РЗЗ: № 1534), остановка («Стой, змеюка, здесь тебе не место!» — обращение к градовой туче, серб., СБФ-81: 99), обезвреживание врага («Не огород завязываю, а курицам глаза завязываю» ~ РЗЗ: № 1262), уничтожение («Секу, отсекаю, рублю, перерубаю, секу, рублю колотье острым ножиком» — Майк.ВЗ: № 88), посрамление («Поганица, поганица, велика гришница, у ариjи стоjи, а бога се не боjи...» [Гадина, гадина, великая грешница, в воздухе пребывает, а Бога не боится] — серб., Раден.НББ: № 345), а также — предложение обмена («Куры, куры, отдайте мне зрение, возьмите себе слепоту» — РЗЗ: № 1378), соблазн угощением («Вот вам, двенадцать сестер, хлеб, соль, полноте меня мучить, отстаньте от меня» — Майк.ВЗ: № 111); ласка, лесть («Руса, русице, Моја мила душице, Моја мила сестрице. ...»

[Руса, русица, моя милая душечка, милая моя сестрица] — Раден.НББ: № 150) и т. п.

В текстах З. столь широкий спектр прагматических параметров и мотивов реализуется в самых разнообразных речевых актах: сообщения, просьбы, приказания, требования, угрозы, предостережения, увещевания, уговора, приглашения и мн. др., а также в характерных перформативных конструкциях, где слово тождественно и равносильно «делу»: «Я говорю-уговариваю сердечную грыжу, заплечную грыжу, пуповую и паховую» (РЗЗ: № 1524), «Снимаю рев, переполох, бессонницу, полунощницу, неугомонницу, испуг и грыжу» (РЗЗ: № 236) и т. п.

Важная роль в достижении целей З. (избавления от «зла», восстановления целостности мира и миропорядка) принадлежит магическим формулам перечисления — частей тела, из которых изгоняется болезнь («Господи Боже наш премилостивый, Царю святый, отжени всяк недуг от раба своего /имярек/, от души и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от рясниц, от очию, от ушию, от лица, от носу, от устну, от языка, от подъязычья, от гортани....» — Майк.ВЗ: № 235); болезней, их симптомов и действий («...щепоты, ломоты унимала, садести и болезни, порезы и посеки, от удару и от укладу и булату унимала и запирала...» — Майк.ВЗ: № 166); элементов пространства и времени («...не троньте и не грызите раба Божия /имярек/ ни в день, ни в нощь, ни в утреню зарю, ни в вечерню, ни на нову, ни на ветху и ни на перекрою месяцу...» — Майк.ВЗ: № 122), свойств, особенно цвета («... От женского глаза, от мужского глаза, от детского глаза, от своей радости, от черного глаза, от белого глаза, от голубого глаза, от желтого глаза...» — РЗЗ: № 1762), отношений родства («...Сапалих ти децу, сапалих ти бабу, ... оца, мајку, стрица, стрину, течу, тетку, ујку, ујну, кума, брата, снаху, сестру, зета... сагорех ти сав род!» [Я сжег твоих детей, я сжег твою жену... отца, мать, дядю и тетку по отцу, дядю и тетку по матери, деверя, золовку, кума, брата, сноху, сестру, зятя... я сжег весь твой род] — серб., Раден.НББ: № 94), убывающих или возрастающих чисел («У нашего /имярек/ девять жен; после девяти жен восемь жен; после восьми жен семь жен; после семи жен шесть жен; после шести жен пять жен...» — Майк.ВЗ: № 205) и т. д. Магическую функцию имеют также формулы невозможного («...по мору бројале песак, по небу звезде, на гори лист, на листу капље, на вуку длаку, на пси руно, на овци вуну, на петљу перо...» [на море считали песок, на небе звезды, в лесу листву, на листве капли, на волке шерсть, на собаке шерсть, на овце шерсть, на петухе перо] — Раден.НББ: № 59), альтернативно-абсолютные (серб. *знано и незнано, венчано и невенчано,* «Правога сретни — замини га, кривога сретни — удари га...» — Раден.НББ: № 73), разного рода повторы и тавтологии *(сном бы она не засыпала, едою не заедала, гульбою не загуливала; ползет ползун змей Полоз; тоски тоскучие, рыды рыдучие; замкну замки замками, заключу ключи ключами* и т. п.), анафорические цепи («... пошел из хаты дверьми, из дверей воротами, из ворот в чисто поле...»), сравнения («Как в решете вода не держится, так и на корове божьей /имя/ уроки бы не держались» — РЗЗ: № 1241; «Как месяц полный, так бы и жизнь в доме была полная» — РЗЗ: № 923) и др. Особое магическое значение приобретают отрицательные конструкции при обозначении вредоносного или недозволенного действия: «Стану я, раб Божий (имярек), не благословясь, и пойду, не перекрестясь, из избы не дверьми, из ворот не в ворота...» (Майк. ВЗ: № 33), а также формулы «самоотречения» заговаривающего, приписывающего свои действия и слова высшим силам: «Не я гавару — Гасподзь, не мая ала — гасподня, не мой дух, а гасподні» (бел., Зам.: № 906).

Структура текста З. обусловлена их содержанием и назначением; это могут быть как краткие заклинательные фразы из нескольких слов, так и пространные, сложно организованные тексты, членящиеся на экспозицию (молитвенное вступление и/или «формула пути» заговаривающего), повествовательную часть, в которой разворачивается некий сюжет в «заместительном мире» (мифологическом пространстве), заклинательную часть, относящуюся к актуальной ситуации заговора, и «закрепку» — магическую формулу, призванную придать словам З. силу и действенность (типа рус. «пусть будут мои слова крепки и лепки» или «сло-

вам моим ключ и замок»). Любая из составных частей З. может отсутствовать; в разных слав. традициях преобладают З. определенной структуры, но главное различие относится к содержательному (и коммуникативному) плану, т. е. к набору и соотношению мотивов, стратегий, системы персонажей, используемых магических формул.

Язык заговоров также подчинен прагматическим целям: грамматические (особенно синтаксические и словообразовательные) средства используются в З. для создания жесткого смыслового и формального ритма, соответствующего магическому заданию; звуковая организация З. также обнаруживает элементы магической и тайной речи — аллитерации, повторы, рифмовку, анаграммы, глоссалалии (см. Заумь) и т. п. Лексика и ономастика З. сочетает в себе архаические элементы праславянского словаря и слова более позднего диалектного и книжного (церковнославянского, иноязычного) слоя.

Содержание З. воссоздает многие составляющие архаической картины мира, в том числе элементы космологических и космогонических представлений (горизонтальная и вертикальная модель мира, центр мира, ось мира, мировое древо, земная твердь среди моря, небесные светила; мотивы распада и возрождения мира и т. д.) и мифологии (морской царь, змея, персонифицированные образы высшего и низшего мира), представлений о человеке-микрокосме (болезнь как космическая катастрофа и излечение как восстановление мирового порядка), о его телесной субстанции и физиологии, о его месте в мире и связях с другими элементами и существами и многое другое. З. раскрывают также характер взаимодействия древнейшей, мифологической и позднейшей, христианской моделей мира у славян.

Лит.: Mosz.KLS 2/2:796-804; Алм.АМЗЗ; БМ:9–21; Барт.МС; Богданов // Рус. литература 1991/3; Вет.ЗЗО; Вин.ЗОСМ; Власова // РФ 1972/3:194-201; ВФЗИ; Гоев // ЕПНДК 1989/1:122–150; Гончаров //Рус. литература 1987/3:112-123; Дмитриева // ООФ:36-49; Ел.СЗК:99-143; Ефим.СМЗ; Зав.КД; Зелинский CD. Ю. О заговорах (Из истории развития заговора и главные его формальные черты). Харьков, 1897; Заговор; Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876; Кляус УС; Майк. ВЗ; Петров В. П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981:77–142; Поэн.З.; Ром.БС 5; РЗЗ; РЗ; Толстой // СБФ-86:135-143; Топорков // СМ:185–186; Топоров //МНМ 1:450-452; Топоров // ТЗС 1969:9-43, 1971:9–62; ТРМ; Харитонова В. И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. Львов, 1992; Черепанова // РФ 1991/26; Чернов // ТЗС 1965/2:159-172; Чуб.ТЭСЭ 1/1; Шиндин // ЭЭИ:303–318; Юд.ОРЗ; Mans.RZBBV; УЗам.; Зам.; Раден.НББ; Раден.НБЈС; Раденковић // СБФ-89:122-148; Георгиева // Век. 1990/6:5-18; Simić // ZNŽO 1964/42:309–443; Möd.LMS; Kot.ZP; Tal.ZLL; Wereńko // MAAE 1896/1:99-228; SFP:459–461; EL'KS 2:337–338.

С. М. Толстая

ЗАГРОБНЫЙ МИР — см. «Тот свет».

ЗАДАБРИВАТЬ — комплекс магических действий, применяемых с целью умилостивить демона, болезнь, градовую тучу и т. п. и избежать опасности, исходящей от них. Этот комплекс включает в себя ласкательные и хвалебные имена, формулы вежливости, **жертвоприношение**, **кормление**, «кумление» и др.

В славянской традиции существует запрет называть демона или др. источник опасности «настоящим» именем (см. Имя), вместо него употребляются заместительные имена, в частности, деминутивы, например: рус. *домови́душко, домови́шко-дедушка, корми́лушка* 'домовой', укр. *домове́йко* 'домовой', укр. *ласочка* 'ласка', рус. *це́ртышко-перeве́ртышко* 'черт, живущий в реке', рус. *смертушка* 'смерть', словен. *ospica* 'оспа', болг. названия болезней типа *болчинки, болекчицы, майчинки*. Известны комплиментарные наименования типа рус. *дорогуша* 'лихорадка', болг. *сладка, блага медена* 'самовила'; ср. болг. обращение к вихрю; «Върви си, сладка, медена!» [Иди, сладкая, медовая!], а также рус. уважительное обращение к оспе — *Оспица Ивановна*. Гуцулы называют женских демонов, крутящихся в вихре, — *красни*, т. е. «красивые» (закарпат.). Иногда к задабриванию

прибавляется и элемент самоуничижения: к тем же атмосферным демонам гуцулы обращаются так: «Я паскунна [паскудна], а ты красна» (закарпат., КА). Ср. рус. название черта *красавец хвостатый*.

Формулы вежливости. Для отвращения градовой тучи ее встречали приветствием «Добро пожаловать!» (полес.), при встрече с волками здоровались: «Здравствуйте, молодцы! Вы идите своей дорогой, а я пойду своей» (смолен.); здоровались и при входе в лес, чтобы не заблудиться: «Дзень добрый тому, хто у етым дому!» (бел.). Чтобы леший не тронул, войдя в лесную избушку, нужно было попроситься: «Дедушка-корминець, пусти нас ночевать, я тебя не трону, и ты меня не тронь» (рус.). Если блуждающий огонек проводил человека до дому, то его следовало поблагодарить, тогда демон исчезал бесследно, не причинив зла (пол., словац.); избавиться от блуждающего огонька можно было, сказав ему: «Bog daj mnie i tobie dobry wieczór» [Дай Бог мне и тебе добрый вечер] (луж.). Если человек попадал в водоворот, закрученный водяным, он должен был попросить водяного: «Паночку, будь добры до переходу» (з.-полес.).

Считалось, что можно «приручить» демона, опасное или вредное животное, породнившись с ним. Сербы полагали, что если покумиться с волком, змеей, лаской, мышами, они не будут трогать человека, его скот и зерно. Человек, покумившийся с волком, змеей и пр., не должен был их убивать. Выгоняя скотину в поле, говорили: «Хајд' з Богом, милушко моја... Кумим те по триста и три пута, водом и гором, небом и земљом...» [Иди с Богом, милая моя, кумим тебя триста три раза водой и лесом, небом и землей] (Раден.НББ:44). Также можно побрататься с морой (см. **Змора**), чтобы она не душила человека. Для этого, пробудившийся ночью человек должен сказать: «Дођи, Куjo, шjутра, у jуТро прије сунца да ти дам мало соли!» [Приходи утром перед восходом солнца, дам тебе немного соли]. Утром он должен побрататься с пришедшей морой, после чего она не сможет ему вредить (черногор., Ђор.ВДБ:232). Считая, что градовые тучи разносятся самоубийцами, сербы при приближении тучи к селу, обращались за помощью к утопленнику: «О Милинкоооо, брате рођени, не Терај овамо бела говеда... О Милинкооо, брате рођени, спаси!» [О Милинко, брат по рожденью, не гони сюда белых коров... О Миилинко, брат по рожденью, спаси!] (Тол.ЗСЯ 5:77) или: «Ђоко, по Богу брате, врати вријеме да по љетини не иђе» [Джоко, брат по Богу, отврати непогоду, чтобы она не шла по яровому] (босн., Тол.ЗСЯ 5:73).

Ср. наименования мифологических существ, основанные на принципе родства, рус. названия лихорадки *кума́, кума́ха, ку́мушка, дедюха, тетка,* з.-укр. *титюха;* водяного *кум Гребень* (рус., Усп.ФР:172); детской болезни *родимец, родимчик;* названия домового *брата́нушко* (рус.), *батюшко дворовы снохач* (рус.), *браток* (бел.), *деденька* (бел.); домовой *бабушка доманушка* (рус.); рус. названия лешего *дядя большой, долгий дядюшка,* банника *баянный батюшка* (СРНГ 2:43), детской бессонницы *маценька-полуно́ценька*, черта *дедунька;* бел. демона, владеющего кладами *дзедка;* серб. название чумы *кума,* болг. названия оспы *баба Шарка, леля* «тетя», *стринка* «тетя», а также самодив *сестрички* и др.

В Далмации человек, проходящий мимо кладбища, должен сказать: «Мртви моји, Бог вам прости! Ви сте били ка и ми, а мя немо ка и ви. Не преште с нами и ми немо к вами!» [Покойники мои, Бог вас простит. Вы были, как и мы, а мы будем, как и вы. Не задевайте нас, и мы придем к вам] (Ђор.ВДБ:46).

Задабривающее этикетное поведение у белорусов в отношениях с представителями «иного» мира называется «цесь отдаць» [честь отдать]. Примером такого поведения служит серб. и болг. встреча *суђениц* (см. **Орисницы**), наделяющих новорожденного долей. Чтобы они были добры к нему, дом к их приходу тщательно убирают, украшают, стелют на стол чистую скатерть, в сосуд наливают свежую воду, а ребенка моют и заворачивают в чистые новые пеленки. Также поступают, когда в селении начинается чума. Чтобы ее посещение не было гибельным для домочадцев, дом и гумно готовят к приходу болезни: вымывают, чистят, белят, вытрясают подстилки. На ночь оставляют котел с теплой водой, корыто, гребень и мягкую выпряденную шерсть, чтобы чума, придя в дом, могла вымыть голову, выкупать ребенка и завернуть его в шерсть (серб., болг.).

Чтобы домовой хорошо относился к скоту, старались, чтобы купленная скотина была

той масти, которую любит домовой (в.-слав.). Чтобы детей, идущих в лес, не тронул леший, мать клала на пень кусок хлеба и говорила: «Царь лесовой, царица лесовица! Прими ты наш подарок и низкий поклон, и прими ты моих малых детей и отпусти их домоу...» (смолен.). Ср. обращение к ласке, чтобы она не душила кур: «Убаото момиче, оф, оф, убаото девойче и момиче! Ние ке те мажиме за... (имя жениха) да си будиш нефече!» [Красивая девочка, ох, ох, красивая девочка и девушка! Мы выдадим тебя замуж за... (имя жениха) и ты будешь невестой] (макед., ИЕИМ 1971/13:164).

Одной из наиболее распространенных форм З. является жертвоприношение и его разновидность — ритуальное кормление демонов, болезней, стихий, диких зверей и пр. Чтобы умилостивить тех, кто представляет опасность для человека и его мира, приносят в жертву домашних животных, а также оставляют еду. Особенно часто это совершали в праздники, например, на Рождество откладывали понемногу от каждого блюда и относили на перекресток — «волку на ужин», чтобы, насытившись, он не трогал скот (босн.), похожим образом поступали и на Юрьев день, относя еду в поле (з.-бел.), перед днем св. Андрея выносили во двор три початка кукурузы — «медведю на ужин» (серб.). Считается, что можно задобрить кукушку, которая, кукуя, ищет чью-нибудь душу, сказав ей: «Ако си гладна, на ти хляб и соль и повече да не дохождаш» [Если ты голодная, на тебе хлеб и соль, а больше не приходи] (болг. села Молдавии).

Лит.: Коцева И. Езиково табу в българския песенен и прозаичен фолклор // ЕПБФ:114–126; ПОС 1:68; РСев-92:121; СБФ-81:124; СРНГ 8:79,80,106; 16:78,80,311,336; Череп. МЛРС:37,44,66,67,71,72,92; ЭО 1901/4:135; КА; ПА; Ром.БС 5:3; Шейн МИБЯ 2:523:526; Шух.Г 4:232,233,262; Тор.ПВП 2:141; БМ:227; Марин.ИП 2:118–119; Jind.Ch:86; Sim.KG:283; Wisła 1891/1:86; 1896/1:86.

Е. Е. Левкиевская

ЗАДУШКИ (з.-бел. *Задушны дзень*; пол. *Zaduszki, Zaduszki jesienne, Święto zmarłych, Wszystkich świętych dzień*; словац. *Všechsvätych den, Spomienkové dm, Pamiatka zosnulých, Dušičký*; хорв. *Dušni dan, Mrtvih dan;* словен. *Dušno, Svi sveti*) — у славян-католиков главные в году поминальные дни, приуроченные к первым числам ноября, которые совпадают с церковными датами поминовения Всех Святых (1.XI) н душ умерших родственников (2.XI). День памяти святых впервые был введен в Европе в 998 году в монастырях бенедиктинцев, а с XIII века принят во всей западной церкви как официально признанный праздник памяти по умершим.

В народном восприятии две даты церковных поминальных праздников практически не различались, во многих местах день Всех Святых рассматривался как канун главного «задушного» дня (2.XI), к которому относился основной комплекс обрядов. В его составе главными и наиболее обязательными считались обычаи приготовления ритуальных блюд, предназначенных для душ умерших. В польских церковных поучениях XVII века сохранились свидетельства о попытках искоренить языческую традицию приносить на могилы и в храмы поминальную пищу.

Традиционные верования о приходе душ с «того света» на землю приурочены к разным датам годового цикла, однако специально предназначенными для поминовения родных и близких днями считались осенние З. Устойчивой у славян-католиков была вера в то, что в это время приходят в свои дома умершие члены семьи, что они бродят во дворе, собираются под окнами дома или слева от входной двери; проникая в дом, они пытаются обогреться возле печи, ищут оставленную для них поминальную пищу; перед возвращением на «тот свет» сходятся все вместе на ночную службу, которую для них служит в местном костеле дух умершего ксендза. Людям строго запрещалось видеть такую службу и подсматривать за умершими, иначе это грозило смельчаку суровой карой. Очень популярными у западных славян были поверья о том, что душа умершей матери непременно приходит ночью накануне З. взглянуть на своих детей. В Силезии утверждали, что души малолетних детей участвуют в массовых процессиях людей на кладбище в виде стайки летящих вслед птиц.

В соответствии с этими поверьями люди старались соблюдать многочисленные запреты: воздерживались от полевых и хо-

зяйственных работ, не решались отправляться в путь, не ходили в лес, говоря, что там «на каждой сосенке торчит козья голова» [па *każdej sośniczce znajduje się kozi łeb*], т. е. душа (Poś.ZO:272). У поляков считалось, что в З. необходимо рано лечь спать, чтобы не мешать своим присутствием душам справлять их праздник; запрещалось убирать со стола остатки поминального ужина; поздно вечером выходить во двор, выплескивать за двери дома воду или помои, спускать на ночь с цепи собак. Если было необходимо выбросить мусор или вылить воду, хозяева намеренно шумно себя вели, чтобы спугнуть духов, или произносили приговоры: «Uciekajcie, wszystkie dusze, bo ja wodę wylać muszę!» [Убегайте души, мне надо вылить воду] или — «Nasuń się, duszo, bo cię obleję!» [Посторонись, душа, а то оболью] (Karw. KLZD:205). За неделю до З. и в сами поминальные дни строго запрещалось подбеливать печь и стены дома, чтобы «не забрызгать глиной» или «не залепить известкой» души. В Польском Поморье повсеместно соблюдали обычай хорошо натапливать на ночь печи, чтобы души могли обогреться (Stelm.ROP:192). Опасаясь навредить какой-нибудь из душ, которая могла бы случайно застрять в давильном прессе, словенцы Белой Крайны специально спускались в погреб и развинчивали пресс, чтобы «освободить душу» (Kur.PLS 3:115).

Обрядность З. начиналась с наведения порядка на кладбищах: люди очищали могилы от сора, украшали их хвойными ветками, бумажными цветами, зажигали свечи. После заупокойной службы в костеле все отправлялись торжественной процессией на кладбище, где устраивалось молебствие по умершим, а затем ксендз благословлял могилы и кропил их святой водой. В дальнейшем люди собирались у могил своих близких, поминали их, жгли свечи, оставляли принесенное угощение.

В доме хозяева готовились к приему душ родственников: производили уборку помещений, посыпали пол чистым песком, приоткрывали вечером входную дверь или окно, оставляли на столе на ночь еду и горящую свечу. В селах вост. Польши в ночь с 1-го на 2-е ноября хозяйка придвигала к натопленной печи лавку, ставила на нее сосуд с водой, клала гребень, мыло и полотенце, «чтобы души могли помыться и причесаться»; тут же оставляли мелкие деньги, крестик и молитвенник для умерших (PAE, карта 418).

Основной круг обрядов этого периода связан с символическим «кормлением» умерших. Накануне хозяйки пекли (чаще всего из пресного теста) специальные хлебные изделия, в названиях которых отразилось их функциональное назначение: небольшие булочки, калачики — *dušice* (словен.), *dušičky* (пол.), *duše* (словац.) или продолговатые хлебные палочки — *kosti svatých, boži kosti* (словац.). Большое количество такого хлеба относили на кладбище, где раздавали нищим, беднякам, детям, священнослужителям, оставляли на могиле и т. п. В польских селах Добжицкого края было в обычае раздавать нищим ровно столько кусков от выпеченного каравая, сколько умерших родственников надо было помянуть (Kar.KLZD: 205). Стремление раздать в З. как можно больше хлеба (в некоторых местах каждая хозяйка выпекала до 200—300 изделий) осмыслялось в народной традиции как магический акт, призванный обеспечить хозяевам приумножение достатка и общего благополучия. В словенских селах Гореньска получил широкое распространение обычай «сбора хлебов» (*hlebce zbirat*): *в* день, называемый здесь *dušno*, группы молодежи ходили по селу, посещали кладбище и костел специально с той целью, чтобы собрать «задушный» хлеб, и даже устраивали своеобразные соревнования, стремясь опередить соперников в количестве собранного (Kur. PLS 3:117).

Повсеместно в Словении в ночь перед З. хозяева оставляли на столе стакан вина «для душ», а утром посылали детей проверить, убавилось ли оно. В Штирии, кроме вина, клали на стол хрен, а в Дравской Долине — вино, хлеб и целое блюдо каши. По словацким свидетельствам, жители р-на Оравы и Липтова считали обязательным оставлять на столе в ночное время ужин для умерших; там верили, что не нашедшие в ночь на 2-е ноября никакой еды души будут плакать от голода весь год до следующего праздника З. (Horv.RZL:243). Специальное угощение (хлеб, мука, каша, сушеные фрукты) люди относили на кладбище, называя это «колядой для мертвых» (Václ.VO:159).

Лит.: KOO 3:178-179,195,199,218-219; Kur. PLS 3:115-118; Gavaz.GD 1:107-108; PAE:

Steim.ROP:190-196; Poś.ZO:270–273; Malic. ROK:63–64; EL'KS 1:114, 2:190-191,317; Horv.RZL:243–244; Václ.VO:159–160.

Л. Н, Виноградова, С. М. Толстая

ЗАДУШНИЦЫ (серб. *задушнице*, болг. *задушници, душницы, одуша, одуше, мъртви, мъртвем, мъртви съботи, стари мъртви* и т. п.) — поминальные дни в народном календаре юж. славян, исповедующих православие. Число таких дней различно в разных локальных традициях; всего их насчитывается более десяти; среди них главными, отмечаемыми практически всюду, можно считать 1) субботу перед масленицей (болг. *Голяма задушница, Големи задуши, Голяма одуша,* пловдивск. *алвяна, калаянска задушница*; серб. *зимске задушнице, отворне задушнице*), 2) летние З., приуроченные к Вознесению (серб. шумадийск. *Спасовданске задушнице*, болг. *Спасовска задушница, душница*, пловдивск. *черешова задушница, чиряшно, банско одуше)* или к Троице (серб. *тројичке, духовске, отворне задушнице*, лесковац. *пресветска задушница*; болг. *русалска, русална задушница, Дуувско одуше*), и 3) осенние З., приходящиеся на субботу перед Димитровым днем, 26 октября, реже (напр. Странджа:300) после него (болг. *Димитровска задушница, голяма задушница*, страндж. *Митровско одуше, есенско одуше;* серб. *митровске задушнице, затворне задушнице*) или на субботу перед Михайловым днем, 7 ноября (серб. *миољске задушнице*, болг. *Рангелова задушница, Рангелска душница, Архангелска одуша,* капанск. *душна събота)*. Каждые из этих трех З. могут считаться в тех или иных регионах главными З. года. В число календарных поминок могут включаться также Страстная пятница и суббота, понедельник Фоминой недели (серб. *Ускрс за мртве, Ускрс покоiника, Побусани понедељак;* болг. добрудж. *Малък Великден*), у сербов кое-где также вторая, третья и четвертая суббота Великого поста, Великий четверг (на пасхальной неделе); в некоторых болг. регионах суббота перед днем Параскевы Пятницы, 14 октября (*Петковска задушница)*, суббота перед Вербным воскресеньем (*Лазарна душница* — капанцы), суббота перед Фоминым воскресеньем (*Томина събота* — разградск.), пятница первой недели Великого поста (болг. добрудж. *Тудоровска душница*). У сербов вся неделя, предшествующая сыропустной, считается поминальной и называется *задушна недеља*. В Болгарии календарные поминки отмечаются почти всегда в субботу (только летние З. могут быть накануне или в сам день Вознесения, как напр., в Пиринском крае); в Сербии часто в пятницу, которая, как постный день, считается для этого более подходящей (напр., в Левче и Темниче; в Хомолье и др.); нередко поминальные обряды начинаются вечером, а завершаются утром следующего дня.

Кроме специальных поминальных дней память об умерших предках присутствует в большинстве крупных календарных праздников и во многом определяет их ритуальное содержание.

Верования, относящиеся к З., составляют достаточно компактный круг представлений, согласно которым умершие предки видят лишь благодаря тому свету, который доходит до них от поминальных свечей, и питаются лишь тем, что им приносят их родственники в поминальные дни. По верованиям сербов, свеча, зажженная на З., горит до следующих З., и без нее мертвые оставались бы в полном мраке. Поэтому обязательным элементом обрядов З., кроме молитв за души умерших, является возжигание свечей в домах и на могилах и приготовление и раздача поминальных блюд (прежде всего вареного жита — колива и специального хлеба) «на покой души». Сербы верят, что перед каждым покойником на «том свете» стоит стол, на котором лежит только то, что родные принесли ему на З. Однако поминальные обряды в дни З. не исполняют или во всяком случае не готовят «задушного» хлеба в тех домах, где есть «нова млада», т. е. молодая невестка, вышедшая замуж менее года тому назад, или в домах, которые недавно построили и где еще ни разу не праздновали обряд «славу».

Другим популярным мотивом является представление, характерное прежде всего для болгарской традиции, о том, что начиная с Пасхи (или с субботы перед сыропустной неделей — Странджа:342) и до Вознесения или Троицы души умерших пребывают среди живых и их с помощью специальных магических приемов можно увидеть и услы-

шать. Во многих районах Болгарии для этого в троицкую субботу, когда покойники должны были возвращаться на свои места, женщины приносили в церковь ореховую листву, устилали ею пол, становились на колени или даже ложились на нее (иногда лицом вниз), веря, что «умершие находятся под листьями» или «идут по ним»; нельзя было смотреть наверх, чтобы не спугнуть мертвых, которые, увидев родных, могли не успеть вернуться в свои могилы (Соф.: 254). Следовало хранить молчание, чтобы услышать мертвых. Чтобы увидеть души, надо было взять зеркало и держать его над водой, пока в нем не появятся отражения; иногда зеркало подвешивали над колодцем, однако считалось, что это опасно и для мертвых, и для живых (Плов.:273–274). У сербов Шумадии также в летние З., на Вознесение, было принято ходить на кладбище в надежде увидеть своих близких. Шли ночью, в полном молчании; на могилах зажигали свечи и оставляли немного еды, а к кресту прислоняли зеркало, в котором должен был показаться покойник. Возвращались до восхода солнца, тоже молча. (Нед. ГОС:229).

В Странджe распространено верование, согласно которому души мертвых до Вознесения «свободно ходят по цветам», а после этого дня уходят, потому что начинают созревать плоды и «мертвые теряются в них». Считается также, что на Вознесение нельзя спать, иначе умершие могут «остаться» в сне спящего и не успеть уйти на свое место (Странджа:342). Напротив, во время Троицкой службы женщины, лежавшие на ореховых листьях в церкви, старались заснуть, чтобы во сне увидеть своих умерших родных.

По сербским верованиям, могилы открывает весной (*отворне задушнице*) и закрывает осенью (*затворне задушнице*) св. Петр, причем при закрытии могил из них доносится сильный шум и треск (Нед.ГОС:99).

Ритуал задушниц включает несколько обязательных элементов: это возжигание свечей, раздача еды душам умерших, поливание могилы водой или вином, реже — разведение костров у могил, украшение могил листьями и цветами, обкладывание их дерном (последние два элемента относятся гл. обр. к летним З.). Исполнителями поминальных обрядов в болг. традиции являются исключительно женщины (не считая священника, который служит панихиду), а у сербов в некоторых районах в З., как и в празднике «слава», участвуют все жители села: в Височской нахии все идут на кладбище, и пока взрослые сидят у могил, молодежь неподалеку водит хороводы и веселится (СЕЗб 1949/61:132). По серб. обычаям, женщина не может участвовать в З., если она имела накануне половое сношение с мужем; обязательным считалось И купание перед 3. Объектами поминания являются все родственники, умершие более года тому назад; для недавно умерших существуют свои дни и свои ритуалы (напр. в Софийском крае в день Вознесения поминают «новые души», а в субботу перед Троицей — все остальные). В сельских домах традиционно хранились памятные книжки, куда записывались имена всех покойников и даты их смерти. В дни 3. эти книжки приносили в церковь, иногда и на кладбище, и по ним священник поминал умерших.

Женщины готовят и носят на могилы вареное жито (коливо), специальные хлебцы с оттиснутыми или уложенными на них крестами (просфорки), иногда также курицу («чтобы не умер еще кто-нибудь из семьи» — макед., Вак.ПО:146), в летние 3. — оставшиеся от Пасхи или специально выкрашенные яйца, кое-где сладкий рис, фрукты, халву и т. п. Все это они раздают друг другу «за души умерших», специальные калачики предназначаются для детей и нищих. Первую порцию еды часто клали на землю и отливали на землю немного вина для умерших. Сербская женщина, протягивая тарелку с едой, говорила своей соседке: «Да се види пред моим Павлом!» [Пусть моему Павлу (имя умершего родственника) будет светло], а принимавшая еду отвечала: «Да му се види!» [Пусть будет светло] (Нед. ГОС:97). Иногда старались принести пищу теплой, считая, что души питаются только паром от еды. В Пловдивском крае и др. болг. регионах часть еды, особенно яйца, оставляют на могилах (Плов.:273). У капанцев, вернувшись с кладбища в пятницу вечером, готовят новую порцию просфорок по числу умерших родственников для раздачи на следующий день, и эти просфорки должны быть «чистыми» — постными и пресными; причем особые просфорки пекутся для мужчин, женщин, детей, молодежи (Кап.:216). Кое-где на 3. раздают соседям

муку и соль, «чтобы грехи умерших рассыпались так же, как сыплются мука и соль» (Вак.ПО:146).

На кладбище приносят еще и кадильницу с ладаном и кадят над каждой могилой, а также сосуд с водой или вином. В Софийском крае иногда оставляют на могиле немного вина до дня Св. Духа; это вино считают целебным и используют как средство от одышки. В некоторых селах Добруджи женщины, неся с кладбища пустые сосуды, из которых они поливали могилы, у входа в село снова наполняют их водой и затем выливают эту воду на поляне у села, после чего плотно закрывают сосуды; это делается для вызывания дождя (ЕБ 3:127). Вероятно, с этой же целью во многих сев.-вост. болг. селах могилы на З. обильно поливают водой. Там же распространен обычай разжигать на могилах огонь. В Добрудже принято также на кладбище раздавать небольшие посудины, чашки, кувшины и т. п. (Доб.:334).

Лит.: Васева В, Задушницата като обредна дейност // ЕПНДК 1994/3:152–172; БМ:127-128; Вак.ПО:145–146; Нед.ГОС:93–97; СМР: 132-133.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАКАПЫВАТЬ — в народной традиции одна из форм ритуального изгнания/уничтожения, а также символический способ передачи свойств от одного предмета (или субстанции) к другому.

Во всех слав. традициях известен обычай закапывать в землю остатки освященной пасхальной пищи, а также предметы-обереги в пределах села, поля, виноградника, двора, хлева и др., на их границах или по углам с целью защиты культурного пространства от непогоды, насекомых-вредителей, птиц, нечистой силы, эпидемии и т. п. Ср. **Втыкать,** Пугало.

На Украине и в Белоруссии 8 Юрьев день в поле закапывали кости освященного пасхального поросенка, что должно было отвести от полей градовые тучи, обезопасить от ведьм, делающих во ржи заломы. Кости также закапывали для защиты полей от сорняков и птиц (о.-слав.). У юж. славян в один из праздничных дней весной с теми же целями в землю закапывали яйцо. Словенцы Белой Краины закапывали четыре яйца по углам виноградника, защищая его от птиц; болгары Чипровского окр. зарывали в поле от града первое яйцо, окрашенное в красный цвет к Пасхе, и т. д. Словенцы зарывали кости пасхального поросенка на дно свежевыкопанного колодца, чтобы его никто не сглазил и из него не ушла вода.

Закапывание предметов, имеющих апотропеическое значение, осуществлялось часто на границах села, дома и тем самым маркировало и оберегало их. Чтобы уберечь поля от града, болгары обходили их с мельничной задвижкой, которую затем закапывали в землю в том месте, откуда начали обход. На Рус. Севере на лесном выпасе в землю зарывали пастушеский «отпуск» (заговор, нашептанный на бумагу или записанный на ней). Оберегая скот в хлеву от ведьм, словенцы закапывали под порог сложенные крест-накрест кости пасхального поросенка; полешуки перед первым выгоном скота весной зарывали под порог хлева средопостные «кресты» и т. д. Ср. также обычай закапывать в воротах двора или хлева различные предметы-обереги как при эпизоотиях, так и при первом выгоне скота. Поляки Добжиньского кр. закапывали на кладбище вблизи села кусок мельничной задвижки, чтобы остановить надвигающуюся эпидемию.

В продуцирующих целях в землю закапывали остатки освященной пасхальной пищи, пепел от масленичного чучела, баднякa, святочного мусора и т. д. (ср. Головня), яйца, а также — практически во всех слав. традициях — хлебные изделия. Это делали весной, перед первой пахотой и севом, во время жатвы и др. На Волыни, выходя в Юрьев день в поле, закапывали там остатки пасхального хлеба со словами: «Роди, Боже, жито пшаницу и всяку пашницю» (Чуб.ТЭСЭ 3:30). Среди в.-слав. обрядов, направленных на то, чтобы велся скот, выделяется обычай закапывать в хлеву или во дворе коровьи и овечьи рога и кости, а также черепаху, медвежий череп и др.

Вместе с тем, известны и противоположные ситуации, связанные с передачей предмету свойств той среды, в которую его закапывают. Так, в скотоводческой обрядности юж. славян встречается закапывание в муравейник с целью повлиять на умножение скота и его здоровье. Болгары закапывали в

муравейник кости от юрьевского ягненка (см. Курбан), «за да се плодят овцете като мравки», «чтобы овцы плодились, как муравьи» (Кол.ГЮС:33). Боснийцы закапывали в муравейник на некоторое время тряпицу с солью, которой позднее кормили скот, чтобы он велся. Жители вост. Герцеговины в Вознесение стригли жеребят и остриженную гриву и хвост закапывали в муравейник, чтобы жеребята были здоровы. Закапывание в муравейник использовалось и в народной медицине, в любовной и вредоносной магии и некоторых других сферах (см. Вилы, Грабли, Муравейник).

В слав. обрядности использовались и продуцирующие свойства земли (см.). Болгары при мечении домашних животных вырезали у них из ушей кусочки кожи и закапывали их *в* землю в надежде тем самым благотворно повлиять на будущий приплод. При сборе лекарственных трав и цветов, при посадке плодовых деревьев и кустарников принято было закапывать в землю хлеб и деньги в качестве символического выкупа. Закапывание как способ приобщения к земле, ее силе и природным свойствам практиковалось и в народной медицине, ср. обычай засыпать землей укушенную змеей часть тела, а также человека, в которого ударила молния, и т. п.

У русских северных и центральных губерний был популярен масленичный обычай закапывать в снег молодоженов, пожанившихся в прошедший мясоед (очищая их тем самым от греха первой брачной ночи), а также парней и девушек, особенно буйно повеселившихся на масленичных праздниках (ср. очистительные обряды, совершаемые над ряженными по завершении святок). Болгары Кюстендильского кр. первое надоенное у коровы молоко закапывали в «средорек» — отмель на реке, со всех сторон окруженную водой. Это делалось для того, чтобы уберечь скот и будущие надои от ведьмы, заключив их в магический круг.

Закапывание в землю практиковалось и в целях наведения порчи. Чаще всего для этого использовали предметы, бывшие в соприкосновении с покойником. В Закарпатье на поле своего врага зарывали солому из-под умершего, после чего на этом месте в течение семи лет ничего не росло. В Польше, желая погубить чужих овец, закапывали под порогом хлева кусок гробовой доски и т. п.

В некоторых ситуациях закапывание приобретало организующий характер. В Киевской губ. в Рождественский сочельник пасечник закапывал горшок с медом в красном углу и приговаривал: «Як сей Святый вечир збираются до вечери, велики и мали, богати и убоги, так щоб у моий пасици вси бжоли збирались и по уликам сидали» (Киев.ГВ 1850/16:121-123). На Украине на месте уличных гуляний молодежи закапывали горшок каши, часто с ладаном и маком, а также некоторые другие вещи (в частности, мотовило — «витушку», живого рака и др.), для того чтобы привлечь на место гуляний парней. Кашу закапывают, «чтобы хлопцев було, як каши», «чтобы тут молодьож кишіла, як каша», «щоб хлопців було богато, як маку», «щоб вони так диржались дівчат, як рак клешнею», «щоб вулиця крутилась, як витушка» (НТЕ 1989/4:8–13).

Символические ассоциации закапывания с похоронами обусловили использование этого действия в обрядах символического погребения, изгнания и уничтожения. Закапывание в землю — наряду с пусканием по воде, сжиганием, забрасыванием на дерево и др. — способ, с помощью которого уничтожалось обрядовое чучело, ритуальный предмет или символ. Хорваты и словенцы закапывали в землю чучело Пуста, белорусы — куколку, символизирующую весну в Вознесенском обряде «вождения Стрелы», поляки, расставаясь с Великим постом на Страстной неделе, совершали обряд, называемый *zakopywanie zimy* (см. Жур). В землю — обычно в удаленных от жилья местах — закапывали и остатки сакральной пищи, чтобы никто не мог осквернить их, чтобы они не достались собакам. В народной медицине в землю закапывали срезанный колтун, мерку, волосы, ногти или одежду больного, нитку с завязанными на ней по числу бородавок узлами; горшок с водой, в которой стирали рубашку после месячных. Тем же способом избавлялись от предметов, бывших в соприкосновении с покойным: в землю закапывали посуду, из которой обмывали умершего (см. в ст. Горшок), солому, на которой он лежал, и многое др. Закапывание в землю — один из видов символического уничтожения книг черной магии и другого колдовского инвентаря. Вост. славяне замыкали замок над ямой, в которой хоронили павший при эпизоотиях скот, и зака-

пывали его здесь же в землю, чтобы предотвратить возвращение болезни. Поляки закапывали за границей села специально сделанную куколку, если ребенка мучила бессонница. У всех славян практиковалось закапывание в землю плаценты после рождения ребенка, если женщина не хотела больше иметь детей. В снотолкованиях и подблюдных песнях закапывание, а также просто копание земли предвещает смерть и похороны. Ср. закапывание в землю насекомых и хтонических животных (рака, лягушки, медведки и др.) в обрядах вызывания дождя. См. также **Изгнание** ритуальное, Уничтожение ритуальное.

Закапывание в землю — по ассоциации с погребением — обладало, по поверьям, «о с т а н а в л и в а ю щ и м» воздействием, магически закрепляло status quo. В Хорватии (Варош) женщина после родов разрезала на несколько частей послед и закапывала их в землю со словами: «Na koliko je talova rasjekla posljedak, toliko godin ne ce žena rodit» [На сколько частей рассекла послед, столько лет женщина не будет рожать] [Luk.V:309J. Белорусы при первом выгоне скота на пастбище ловили кусочком стекла солнечный луч и, направив его на корову, читали заговор, а затем закапывали это стекло, не сходя с места. Полагали, что заговор, начитанный на солнечный луч и спрятанный в земле, надолго сохранит свою силу. Сербы-граничары при покупке коровы измеряли ее ниткой, которую закапывали под очагом. Считалось, что после этого корова перестанет тосковать и останется в новом хозяйстве. У боснийцев, если девушка хотела приворожить понравившегося парня, ей следовало рассечь пополам летучую мышь, положить ее с двух сторон дороги, по которой должен пройти парень, а затем соединить вместе две части и закопать у себя под порогом, тем самым привязав парня к себе.

В любовной магии широкое распространение получил обычай закапывать в могилу вещи человека, которого хотели приворожить; а во вредоносной магии — вещи, принадлежащие врагу (см. в ст. Могила).

Закапывание выступает и как способ жертвоприношения и ритуального кормления стихий (земли), предков, домашних духов, хтонических животных, ср. хотя бы обычай закапывать на Пасху в могильную насыпь яйца как способ символического кормления предков, а также вещи, которые умерший, навещая людей во сне, просит передать ему; обычай закапывать в углах нового дома вещи, предназначенные домовым и др. покровителям дома (ср. свидетельства сер. XIII в.: Karwot KMR:27–28); закапывать на полях и в амбарах колосья, для того чтобы мыши не ели хлеба, и т. д. и т. п. См. также Жертва строительная.

Лит.; Зел.ТД; Журав.ДС; Сок.ВАКО:27,147, **151; Зам.:409;** Никиф.ППП:102,114,121,265; ППГ:102,105,183; Ром.БС 8:325; ЕЗ 1898/5 169; Шух.Г 4:247; Tal.ZLL:127–128; Fisch ZP:10–15,219,224,229,258; Karw.KLZD:198; Lud 1899/5:347; **NR:271;** Bedn.DKSL:90; NC 1963/5:269; SN 1975/23:443; Bart.ML:157, 160,286; Jadr.K:50; NU 1967-1968/5-5:466; Kur.PLS 1:15,239,241-242; СбНУ 1900/16-17/2:276; Кол.ГЮС:33,49,55,69,79,80,83,86, 119,129,148,159,164; Бег.ЖСГ:260,274,288; Грб.СОСБ:49; Ђор.ЖОЛМ:349; Мијуш.ЉЧ 60,69,80,82.106.108; Фил.Т:189; Фил.РЕГ 267.

Т. А. Агапкина

ЗАКВАСКА — остатки кислого хлебного теста, чаще всего высушенные, используемые для последующего приготовления теста (ср. такие названия З., как укр. *запраука* словац. *nácesto/a, ocesto, cesto,* морав. *nátěsla).* С помощью З. тесто **закисает, квасится** (ср. названия: **в.-слав.** и **ю.-слав.** *квас,* **пол.,** луж. *kwas,* пол. *kisiel,* чеш., словац. *kvas, kvasnica,* словац. *kvások, kváštek, parkvas, nákyška, výkyska,* укр. *квасок, заквас(ок) розквас,* рус. *киша),* подновляется, «омолаживается» (укр. *подмладзік, підмолода* словац. *podmlád(ok), odmlad, priomládka,* морав. *omládek).* Ср. также Квас.

З. (квас) называют «отцом хлеба» или матерью (ср. морав. *matka* 'закваска', укр. закарпат. причина). Благодаря З. тесто поднимается, «растет», будучи как бы оплодотворенным, поэтому считали, что с ее помощью можно магическим путем стимулировать и охранять плодородие, урожай, плодовитость скота, лечить болезни. З. имеет символику б о г а т с т в а, м у ж с к о г о начала и ассоциируется с д о б р о м. В Сербии женщине, которая не может родить, беременная клала за пояс немного хлебной З.

чтобы та с нею переночевала, а наутро съела. По верованиям болгар, если тесто быстро подходит, это хороший знак, сулящий плодовитость. Те же значения реализуются в свадебной обрядности и терминологии: у болгар в начале свадьбы устраивали обрядовое замешивание З. и теста, необходимого в дальнейшем (*замески, засевки*, з.-болг. *месене квас*, фракий. *подмясване на хляб*), символически представлявшее «заквашивание» свадьбы (ср.: в луж. языках *kwas* обозначает 'закваску' и 'свадебный пир — Фасм. 2:218). Свадебные калачи пекли в доме жениха и невесты из одной и той же З. или дома обменивались З. друг с другом.

Как символ благополучия дома, З. оберегали от чужого глаза, ее старались не давать в чужие руки вообще, потому что, используя ее, можно отобрать урожай с полей, молоко у скота (болг.); ее не давали взаймы после захода солнца (болг., серб., укр. лемк.), в Великий четверг (макед., Прилеп) — чтобы с нею не отдать богатство, в Юрьев день (словац., Лишов). Верили, что если дом останется без З., то уйдет и счастье дома, и надо ждать бедности. Если чужая женщина украдет З., то заберет и благословение дома (болг.).

Запретами и предписаниями окружен также процесс заквашивания хлеба. Запрещалось замешивать кислое тесто женщине с месячными и в первые 40 дней после родов (рус., укр.). Чтобы тесто хорошо поднялось, накануне и в сам день приготовления теста воздерживались от полового общения. У юж. славян молодым невесткам в течение первого года замужества не позволялось печь хлеб. Впервые в мужнином доме молодуха замешивала тесто для пресного хлеба (серб.). Не разрешалось заквашивать тесто на Благовещение, в день Сорока мучеников и по пятницам (болг., в.-серб.), субботам (поминальный день), воскресеньям, в течение 40 дней после похорон, а также на первой неделе Великого поста, в Игнатов день (20.XII) и в некоторые др. праздники (болг.).

Особенным уважением и почитанием пользовалась З. у юж. славян. Каждый год в Великий четверг перед Пасхой обновляли З., т. е. готовили *нов, млад квас*. Рано утром старая, опытная женщина замешивала тесто без старой З., но с лекарственными травами, и ставила в тепло, покрыв чистым полотном, чтобы тесто само по себе укисло и поднялось. От этой новой З. часть брали для приготовления пасхальных хлебов, а остальное сохраняли и использовали для печения хлеба все время, до следующей Пасхи, а также для лечения и для противодействия магии. Готовили новую З. также в канун Юрьева дня (23.IV) для того, чтобы были овцы молочными (болг.); в Сербии (Воеводина) — в период между Успением и Рождеством Богородицы (15.VIII — 8.IX), при этом считали, что такая З. может храниться долго и не испортится. У болгар обновляли также З. через год после смерти кого-либо из членов семьи. После поминок вместо «испорченной» покойником З. приносили Другую, взятую из чужого дома, который находился на другой стороне реки в в котором все домочадцы были живы и здоровы.

С помощью З. оберегали от злых сил роженицу и ребенка, новобрачных на свадьбе, участников похоронного обряда. Наряду с другими магическими предметами, ее брали с собой при первом выгоне скота на пастбище для того, чтобы злые силы не вредили (словац.). У сербов в качестве амулета среди прочего носили в мешочке на груди три кусочка от рождественской З. (ок. Левча и Темнича).

В лечебно-магической практике З. играла роль средства, способного разрушить порчу, сглаз, обезвредить наговоры, злую встречу. Из З. скатывали валики, которые представляли какой-нибудь вид порчи, и ставили в печь без жара, при этом наговаривая на них заговор. Когда валики растрескаются, тогда пропадет и порча (з.-болг. обряд *пукане валци*). Небольшую часть рождественской З., из которой пекли обрядовый хлеб, сохраняли 0 качестве лекарства (серб.).

Для получения особенно действенной магической З. в Болгарии исполнялось обрядовое «бдение около закваски» — *пазене квас* (Русенско) (досл. 'карауленье, сохранение'). В ночь перед Игнатовым днем (20.XII) в строгой тайне от всех собирались девушки и женщины; пока остальные играли «хоро», две девушки — первый и последний ребенок в семье ~ замешивали З., стоя спиной к корыту. Опытные женщины, знающие травы и заговоры, бросали в муку растертые в порошок лекарственные и магические растения, угли от орешника, явора и дуба. З. заворачивали в тряпицу и стерегли целую ночь, сидя над ней, а остальные все время

танцевали «хоро». На следующий день 3. стерегли в другом доме, и так 12 ночей подряд, однако обрядовое «хоро» играли только трижды: перед Игнатовым днем, Рождеством и Новым годом. В Васильев день (1.I) все участницы обряда получали по куску теста-3. Его высушивали на ветру и хранили как большую ценность, т. к. верили, что он может вылечить все болезни, изгнать из дома всякое зло и нечистую силу, сохранить обитателей дома от порчи; женщину, которая носит при себе такую З., будут все любить, а девушка быстро выйдет замуж. В соседней области Разградско этот обряд назывался *вардене квас, квасенки*. Для 3. приносили тесто из трех домов, в которых супруги имеют одно и то же имя. Месили тесто непорочная девушка и две девушки, одна из которых была первым, а другая последним ребенком в семье. Во время бдения впускали также парней, которые разыгрывали кражу 3. Наутро обряд считался завершенным. 3. сушили и использовали против сглаза.

3. символизировала также непрерывность времени, преемственность в доме, так как для последующего замешивания теста брали остатки от предыдущего. Так, для рождественских хлебов использовали 3. Игнатова дня и т. д.

Понимание заквашивания как начала какого-либо процесса отражено в серб. представлении о том, что на масленицу в Белый четверг град «заквашивается», и в Белую субботу определяется, когда и где будет бить град в течение года (Косово Поле).

Лит.: СД 1:204; ЭССЯ 13:271; Фасм. 2:242; Ган.НСН:16–17,23; Бос.БОВ:375; Мij.ОЛТ: 161; Мил.ЖСС:22,190; СЕЗб 1934/50:60,64; ЕБ 3:121; Марин.ИП 1:217-218,387-388,565. 592; Вак.ЕБ:477; Вак.БПО:121; БМ:166–167; Сумц.ХОП:136; БЕ 1991/1:75-76; Falk.PŁB: 81; Václ.LZ:142; Hruška:52; EL'KS:296; Kálal; Ripka:165; Červ.TŽL:107; Čič.:169.

М. М. Валенцова

ЗАКЛАДКА ДОМА — начальный этап славянского строительного обряда, включающий ряд ритуальных действий, призванных обеспечить успех строительства, а также благополучие и процветание хозяев будущего дома.

При выборе строительного материала (как правило древесины) соблюдался ряд запретов, связанных с видом деревьев, местом их произрастания и временем рубки. К ряду запрещенных для строительства дома деревьев относились т. наз. «священные» деревья (о.-слав.): одиночные или целые рощи (с.-рус.), выросшие на месте разрушенной церкви, часовни (ю.-рус.) или на могиле (рус.), а также рощи со старыми и высокими деревьями. Для постройки нового дома не брали деревья, выросшие около источника, колодца, родника (*самодивски дървета*) и мельницы, поскольку в этих местах обитает нечистая сила, приносящая в дом опустошение и смерть. При заготовке леса не рубили т. наз. «проклятые» деревья, к числу которых относили осину (в.-слав.), ель и сосну (ю.-рус., укр.), липу (с.-рус.). Словаки избегали заготавливать ель и лиственницу, поскольку эти деревья, по поверьям, «притягивали» гром и молнию.

Дуб использовался при строительстве у белорусов, считавших, что в дубовом доме не будут водиться мыши, тараканы и клопы. У юж. славян предпочтительными для строительства считались старые дубы, деревья, выросшие на солнцепеке и имеющие большую сердцевину (мак., болг.). Прежде чем срубить дерево, нужно было зажечь около него свечу и попросить прощения (с.-зап. болг., родоп. болг.).

Избегали вырубать также скрипучие деревья, иначе дом будет трещать, а жильцы будут беспричинно кашлять (бел.), и *сухие* деревья (в.-слав., болг.), чтобы люди и животные не страдали «сухотами» (бел.). Не использовали для строительства и поваленные бурей (бел.) и обожженные молнией деревья (болг.), чтобы будущий дом не постигла та же участь.

У вост. славян запрет был наложен на деревья, выращенные человеком и находящиеся в пределах усадьбы, равно как и на плодовые деревья (ю.-слав., в.-слав.). У македонцев считалось грехом использовать на балки и плетень «родные» (домашние) деревья, иначе те будут «проклинать» хозяев.

Самым благоприятным временем заготовки деревьев считался период после Троицы (в.-слав.), когда отменяли запрет на рубку деревьев; месяцы март и апрель (бел.), когда сок закрепляет древе-

сину, на зимнего Николу (6.XII) (в.-слав.). У южных славян строевой лес вырубали на «умирающий» (уменьшающийся) месяц, чтобы дерево было крепким и его не точили черви (мак., ю.-зап. болг.).

Одним из самых важных моментов начала строительства был выбор места для будущего дома, которое должно было быть счастливым. удачным и обеспечить благополучие новым жильцам. Запрещалось строить жилище на опасных, «нечистых» местах — это могло привести к болезни, смерти хозяев или другим несчастьям.

У славян было принято селиться на обитаемых местах; часто использовали старый дом, если только он был оставлен по хозяйской воле, а не вследствие пожара, наводнения или болезней (бел.). У болгар разрещалось строиться лишь на месте отцовского дома, причем необходимо было сначала обжечь фундамент огнем или зажечь огонь в старом очаге, оставить там хлеб, мед и вино (см. Жертва **строительная**). В Сербии же было запрещено строить дом на месте старого. А черногорцы говорили, что «если не можешь изменить место дома, измени местоположение очага». В Македонии в подобном случае выкапывали дополнительный фундамент.

Если приходилось строить на необжитом месте, то нужно было возвести стены за одну ночь (болг.) или пропахать одну (пол.) или две борозды вокруг выбранного пространства, «чтобы дом не был пустым» (болг., Харманли). У русских муж запрягал жену в соху и проводил одну борозду вокруг строения, чтобы туда не заходили болезни (пензен.). В Родопах вокруг такого места танцевали хоро четыре девушки и два парня из рода хозяина (р-н Смоляна).

Жилище нельзя было строить вблизи кладбища (серб., болг.), на месте старых кладбищ или неизвестных могил (рус., полес., болг., серб.), там, где было совершено убийство или пролилась кровь (рус., бел., болг.), на месте скотобойни (болг. родоп.), у плетня, т. к. там хоронили некрещеных детей (болг.). «Священными» местами, а потому запрещенными для строительства, считались церкви, монастыри, мечети, места богомолий (серб.), там, где совершались жертвоприношения у южных славян (*курбанско място*), владения мусульманской общины (болг. родоп.).

«Святыми» местами были также сады и поля. В Полесье не ставили дома на месте выкорчеванного сада, там, где груши растут, ибо «жизнь будет нехорошая». У юж. славян не строили на месте старого дерева, на месте плодового дерева (серб., хорв., мак.). Запрещено было использовать и бывшие поля, где раньше сеяли жито или пшеницу, иначе на дом обрушились бы несчастья в виде болезни, пожара или молнии (чеш.). У юж. славян табу было наложено на те места, где стоял улей (серб., хорв.), или располагались загоны для овец (ю.-болг., серб., мак.).

Избегали ставить дом в нечистых местах: на болоте (болг.), на месте навозных куч (макед.) и мусорных свалок (болг.), вдоль желобов для грязной воды (болг.), а также в местах, связанных с пребыванием нечистой силы: на старых дорогах или перекрестках дорог (о.-слав.), на месте бани (рус.), мельницы (болг.), над подземной водой и колодцем (чеш.), у засохшего колодца (болг.), у пустой церкви (ю.-слав.), на меже (в.-слав., полес., ю.-слав.), иначе семья «разделится» (болг.), на границе села (болг.), у пещер (болг.), на месте кладки дров (серб.) и на тех местах, где, как считалось, устраивает игры нечистая сила (ю.-слав.).

Гумно также считалось «опасным» (болг., серб., хорв., макед.), «вертлявым» местом (*вртеливо място*) (см. Гумно), поэтому на нем не будет «вестись» дом (*върху него човек къща* не *може да завърти*) (болг.), а девушка, рожденная в таком доме, станет возлюбленной змея («ще бъде залюбена от змей» — Габрово, болг.).

Нельзя было строить на местах, где произошли стихийные бедствия: пожар, наводнение, попадание молнии (о.-слав.). В Закарпатье не ставили дом там, где во время бури было повалено дерево, ибо «там чорт бушует». Нельзя было строить на месте высохшего дерева (ю.-слав.) и дерева, в которое ударила молния (о.-слав.).

«Плохим» считалось также место, где не растет или сохнет трава (ю.-слав., полес.), где не ложится скот (бел.), где не поет петух, т. к. «там нет счастья» (где *ороз не пјева* му *среће нема)* (серб., хорв.), где опрокинулся воз или сломалась оглобля (бел.), где кто-нибудь поранил руку или ногу (бел.), где произошла драка или ссора (серб., хорв.), в противном случае, жизнь в новом доме будет сопровождаться подобными несчастьями.

«Хорошим» местом называлось место пригодное, доброе и благословенное. В Полесье строили там, где теплая земля и теплый воздух. В вост. Сербии хорошей считалась любая земля, где есть трава и живность, т. к. если земля поросла травой, значит дом будет «плодовитым» (серб.). Пригодным для жилища считали то место, где собирается домашняя птица (ю.-слав.), где овцы или другой скот отдыхает в полдень (ю.-слав., в.-слав., пол.). На Украине и в Сербии специально выпускали животных (рогатый скот и овец) и следили за тем, где они улягутся, — там самое благоприятное место для постройки. Иногда строили жилище на муравейнике, чтобы в доме «множился народ» (серб.), особенно выделяли кучи черных муравьев, которые считались «хорошими» (пол.).

Выбор места постройки часто осуществлялся с помощью гадания, которое, как правило, совершали мужчины (в.-слав.), реже старые женщины (ю.-слав.). При гадании посыпали вокруг будущего строения просо или рожь (болг.), по четырем углам выбранного места оставляли четыре кучки зерна (рус., укр., пол.), четыре куска хлеба (рус., пол., полес.), иногда с водой и солью, сосуды с водой (с.-зап. болг., серб.) или четыре камня, принесенные хозяином на голове или за пазухой с четырех полей, освященные и благословленные молитвой, обращенной к «дедам» (бел.); иногда посыпали зерном фундамент (серб., Воеводина). Если наутро (через три, девять дней) все останется нетронутым (особенно если хлеб будет целым), то место выбрано удачно, дом простоит долгие годы и в нем будет достаток (витеб. бел.).

У юж. славян старая женщина ночью посыпала облюбованное место пеплом из очага (болг., мак.) или мукой (серб.). Если наутро там не было следов, значит место «чистое» (зап.-болг., родоп., серб.). По оставленным следам гадали, кто хозяин места или какую жертву ему следует принести (болг., серб.).

Положительным знаком считалось, если наутро под оставленной сковородой была роса (в.-слав., пол.), или в сосудах с водой вода прибывала (пол., рус.), шерсть в горшках становилась отсыревшей (ю.-рус.), либо были обнаружены муравьи (в.-слав., пол.) под камнем, дежей, лопатой, сосудом с вином и хлебом, под четырьмя камнями (серб., хорв.), в посудине с медом (бел.) или в двух кучках мха (полес.). Такие места считались счастливыми, а будущий дом — богатым. В Польше иногда на выбранном месте ставили паука в горшке. Если ночью он начинал плести паутину, то место — доброе (Голубица).

У русских при выборе места пекли хлебы, один из которых «назначали» на новый дом. Если он удавался, это было хорошим предзнаменованием, если же хлеб распадался или не поднимался, значит «будет худо» (ю.-рус.). Нередко хлеб (как правило круглый) бросали (рус., сибир.), катали по выбранному месту (болг., серб., полес.), если он ложился правильно (полес.) или падал вправо (болг., Малко Тырново), то место было хорошее (серб., полес.), и там, где хлеб падал, начинали рыть фундамент (болг.).

Особое значение при гаданиях придавали снам (серб., пол.). Если на выбранном месте хозяин видел хороший сон, значит, место указано свыше. Иногда хозяин, сидя на выбранном месте, слушал первый звук (серб.) или слова первого прохожего (Странджа), если это было пение петуха, то дом здесь строили, если же слышалась брань или плач, то место оставляли (Ъап.ЗВР:83).

Нередко обращались к гадалке или ворожее (карпат., ю.-слав.), которая определяла «чистое» ли данное место или «очищала» его от злых духов. В Боснии колдун ходил по облюбованному месту, тихо молился и смотрел на землю, затем сообщал, какой он видел сон: если плохой, то дом не ставили (Бан Лука). Ворожея должна была нагой обойти место, разглядывая его через сито и произнося заклинания (Подкарпатская Русь), или налить воды с ядовитыми травами в ямы, вырытые по углам будущего дома, произнося заговор от самодив и самовил (с.-зап.-болг.).

Особое значение при З. д. придавалось выбору времени для начала строительства. Русские в Сибири начинали ставить дом в Великий пост (ранней весной). Считалось необходимым, чтобы строительство избы захватило по срокам Троицу (ср. поговорку «Без Троицы дом не строится»). У юж. славян самым благополучным временем считалась весна с конца марта (до этого момента земля бывает «беременна» — прежде она должна родить), а также лето и осень, «переносящие» свое плодородие на будущий дом (болг.). На Украине З. д

стремились приурочить к дням, когда праздновалась память святых. — как правило, преподобных, а не мучеников, иначе не удалось бы довести постройку благополучно (беа мучений) до конца, причем на Харьковщине выбирали для этой цели обязательно вторник. В Македонии, как правило, ждали праздника Усекновения главы Иоанна Предтечи. Белорусы совещались с гадалкой, которая указывала точное время для начала строительства. В Полесье нередко начинали З. д. в тот день, когда родился хозяин.

По народным представлениям, понедельник (полес., укр.), среда и пятница — тяжелые дни (укр.), поэтому в эти дни не следовало осуществлять З. д., а болгары и македонцы считали возможным строить в среду и пятницу. В области Ловеча (болг.) среду называли «плохим» днем для закладки фундамента, поскольку она делит неделю пополам, что в будущем может привести к «разделению» дома. А в р-не Плевена дом не начинали строить в четверг, иначе дети будут убегать из дома (*«челядта ще бяга и няма да спира у къщата»*). Понедельник у болгар и македонцев считался самым удачным днем для З. д, (лек *ден*), поскольку после него неделя «растет», «развивается» (*напредва*), так и дом, «начатый» в понедельник, будет расти и наполняться *(щи напредва и ще се пълни)*.

У юж. славян вторник считался «плохим» днем, а болгары даже называли его «черным». В Македонии верили, что в этом дне недели есть «плохой» час, но никто не знает точно — какой.

Несчастливыми днями для начала строительства считалась суббота (полес., болг., макед.), т. к. этот день завершает недельный цикл. На Украине верили, что, начав строить в субботу, так н будешь продолжать дело только по субботам (ср. Дни недели),

У *юж.* славян старались начать работу в «добрый» час — перед восходом солнца — (болг.) или до полудня (макед.), замечая, что «как день растет и развивается, так должен расти и развиваться строящийся дом». В Полесье же закладывали дом после захода солнца, т. к. боялись сглаза.

Часто З. д. приурочивали к полнолунию (пол., полес., болг., макед.) или новолунию (рус., болг., макед.). Если же начать З. д. на ущербе месяца *(на расип* — болг., на *гнилы дэнь* — полес.), то дом разрушится *(ще се разсипе)*. В некоторых селах Полесья строить начинали на седьмой день молодого месяца или на старый месяц (у *старику*), чтобы хозяева нового дома доживали до преклонного возраста.

Фундамент начинали копать с восточной стороны, часто это делал хозяин или самый старший мужчина в доме (болг., Кырджали), который затем бросал мастерам деньги на камни основ, «чтобы они не качались» (родоп.). Первый камень закладывался также с восточной стороны, причем принести его должен был самый старый человек в доме, прикрепив его к своему поясу (родоп.). Старик должен был посидеть на всех четырех камнях основ, чтобы «жизнь дома и семьи была долгой» (болг.) или чтобы «преградить путь злым силам» *(да се насядат зли сили и срещи)* (родоп.). При З. д. хозяин (полес.) или мастер (болг., словац.) благословляли дом: *«Господи, благослови на новом месте и добра и здоровья»* (полес.).

При положении основ будущего строения совершали ряд охранительных обрядов или зарывали в фундамент предметы-апотропеи: освященные травы (полес., бел., пол.), зерно (ю.-слав., в.-слав., пол.), хлеб (о.-слав.), воду (ю.-слав., полес.), масло (болг., черногор.), монеты (о.-слав.), ладан (в.-слав., пол.), кусочки пасхальной свечи или пасхи (пол.) (ср. **Жертва** строительная) и веточки хвои — от «молнии» (словац., бел.), чеснок, семена горчицы (болг.), ртуть (макед.), стекло, «ибо оно не гниет и не разлагается, и его боятся нечистые духи» (полес.).

В Полесье обметали веником вокруг строящегося дома, чтобы «было добро» (полес.), а в ю.-зап. Болгарии (с. Гега) сыпали семена горчицы в вырытый фундамент и говорили: «Когда пересчитаешь эти зерна, тогда сделаешь зло». З. д. считалась законченной, когда самая старшая женщина в доме трижды обходила вокруг строения, волоча за собой привязанный к кнуту венок из освященных трав (пол.).

Во время З. д. соблюдали запреты: в Полесье не начинали строительство, пока в деревне был непохороненный покойник. К заложенному дому запрещалось подходить посторонним людям (ю.-слав., бел.), женщине, чтобы она не навредила дому или себе

(например, не родила бы потом близнецов, что в этой традиции оценивалось негативно — полес.), бесплодным женщине и мужчине (полес.). В день закладки из дома ничего никому не давали (полес.) (ср. Давать **взаймы**).

По окончании 3. д. следовало угощение (*окладзины, закладыны, бальковое* — полес.) для мастеров (ю.-слав., полес.) или соседей (пол.). Для этого случая готовились специальные калачи (*zakładinové koláče* — словац.) или пироги из слоеного, «крученого» (сучено) теста (макед.), «чтобы счастье крутилось в доме» *(за да се сучела среката во куката)*.

Лит.: Байбурин А. К. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища (к проблеме освоения пространства). АКД. Л., 1976; Байб.ЖОВС:26–54; Никиф.ППП:133–136; Зел.ТД:13–43; СБФ-78:79; Гром.ТКС: 282; Шк.ЖОП:130; Арн.СБОЛ 2:256; Аф. ПВ 2:110; *Пир.:473;* ЕБ 3:224–225; Плов: 289 — 290; Николов И. Традиционно жилище // Традиционна народна архитектура. София, 1996:85–127; Мил.ЖСС:11; Никодиновски Т. Семејните обреди при градењето нова кука во Дебарца (Охридско) // МФ 1983/32:159–163; Зеч.МБ:46; Вап.ЗВР:61–117; Марин.ИП 2:646; Доб.:356; Странджа:251–252; Шапк.СБНУ 1:602; Род.:224-225; Данилюк А. Т. Українська хата. Кит, 1991; ПА; РММАЕ 1967/11:23; Mosz.PW: 163,164; Václ.VO:149,479,487; Falk.PŁB:81; NO 1963/5:265; Kot.SP:129; Bened.DTL:45–53.

Е. С. Узенёва

ЗАКЛИНАНИЕ — вид (жанр) ритуально-магической речи; прямое обращение к объекту магического воздействия в императивной форме — требования, приказа, побуждения, просьбы, мольбы, предупреждения, запрещения, угрозы. Может быть самостоятельным вербальным ритуалом (таковы, например, приветствия типа «здравствуй!», проклятия или отсылки типа «иди ты к черту!»), приговором при обрядовом или практическом действии, а также составной частью более сложных вербальных форм — заговоров, благопожеланий, обрядовых песен (например, колядок) и др. В отличие от текстов, призывающих благо или кару через обращение к Богу, святым, высшим или демоническим силам (напр., «Дай тебе Бог три поля пшеницы!»; «Черт тебя *подери!*») или формулирующих желаемое в безличной оптативной форме, часто с зачинами «пусть будет...», «чтобы было...» (ср. пол. «Każda krówka niech się wam ocieli» [Каждая коровка пусть у вас отелится]; рус. «Чтоб ты сдох!»), заклинания рассчитаны на непосредственный контакт с источником благ, охраняемым или опасным объектом; болг. «Иди си зима, да дойде лято!» [Уходи, зима, пусть приходит лето]; рус. «Пшеница, родись, ячмень, родись!»; укр. «Велика рости, на весілля проси!» и т. п.

В 3. по сравнению с другими вербальными актами усилена роль отправителя текста, его воли, его креативной и провоцирующей способности; отправитель текста и создатель желаемой ситуации — одно и то же лицо. Произнося слова, он не просто выражает свои желания и требования, но и создает желаемое, вызывает его к жизни. Вместе с тем строгое разграничение между 3. и другими «актами» ритуальной речи не всегда возможно; разные по своей логической структуре или прагматической рамке высказывания могут совпадать в своей семантике и функции (ср. «Будь богатый, как земля, будь здоров, как вода, расти, как верба» и укр. «Абисте були багаті, як весна, плідні, як перепелиця»; «Уродись, пшеничка, горох, чечевичка!» и бел. «Зародзі, Божа, жыта, пшаницу, усяку пашницу», полес. «Шоб на твоім городі пшениця родила!» и т. п.). Логическая структура 3. зависит, кроме того, от способов прямого и косвенного выражения побуждения в каждом конкретном языке (форма императива, оптатива, перфекта, будущего времени, эллипсис и др.), ср. такие разные конструкции, как серб. «Да си здрав као дрен, да се угојиш као свиња, да си брз као јелен, да растеш као врба» [Будь здоров, как кизил; тучен, как свинья; скор, как олень; расти, как верба]; укр. «Тілько тут кришечок, тілько в загороді коровочок, а в кошарі овечок...»; словац. «Kol'ko mate na šope kolov, tol'ko mate v maštali volov...» [Сколько у вас в сарае досок, столько у вас в хлеву волов]; укр. «Будут снопоньки, як дробен дожджик, Будут копоньки, яко звіздоньки...»; серб, «Црна те чума однела!» [Черная чума тебя взяла]; рус. «С |уся вода,

с тебя худоба!» и т. д. Все эти разные по структуре тексты имеют ту же, что и собственно заклинания, магическую цель провоцирования желаемого состояния действительности.

В качестве вербального компонента обряда 3. фигурируют прежде всего в магической практике. Заклинаниями насыщены, например, сербские ритуалы отгона градовой тучи: «Ей, туча, не иди на косарей!», «Ой, Милева-утопленница! Не пускай твоих белых овец на наши зеленые поля! Гони их по горам и косогорам, гони их в синее море!»; «Сворачивай, бычок! Не пускай своих белых говяд!»; «Беги, град, от наших полей, от наших хлебов, от нашего села!» и т. п. (см. СБФ-81:49–57). Столь же эффективными считались 3. при изгнании других опасностей, нечисти и злокозненных сил. В обряде превентивного изгнания змей на Благовещение болгары заклинали их уйти и прибегали к угрозам: «Бягайте, змии, Благовец ща ва затисне!» [Убегайте, змеи, Благовещение вас задавит]. Русские аналогичным образом изгоняли насекомых из своих домов — внося в избу последний сноп, они говорили: «Кишьте, мухи, вон, идет хозяин в дом!».

Особенно широко использовались 3. в народной медицине для изгнания болезней. Ср. рус. смолен. «Хади, уси хворобы, с пальчыкау, сустаучыкау, и с кастей, и с мащей, и с буйнэй галавы, и с хрябетнай касти, и ат рятивога серца!» (Добр.: 198); бел. «Разыйдитеся вы, волосыни, по чорной земле, по цемным лясу, по щирым бору, по белым каменю, у червону сосну: там сабе будзьця, там вы пробувайця, свой волух пущайця, рабы б. не чапайця» (Ром. БС 5:169); серб. «Иди, бољо, у гору, у воду, у високе висине, у дубоке дубине, где певац не пева, где кока не какопе» [Иди, боль, в лес, в воду, в высокие высоты, в глубокие глубины, где петух не поет, где курица не кудахчет] (Мил.ЖСС:300); мак. «Златнишче, милице! да си дониш, да си измиеш и да не чиниш ни ништо завал» [Золотце, милочка, приходи, умойся и не делай никакого зла] (Струга); пол. «Różo, rozo, ustąp i na trupa wstąp!» [Рожа, рожа, иди прочь, пойди на мертвое тело] (Bar.KUW: 266); словац. «Viščico, viščico, it do kamenici, tam jest tvoja mati, bude ti jisti davati» [Короста, короста, иди к каменному желобу, там твоя мать, даст тебе поесть] (СБФ-94: 225); словен. «Beži, ogenj! Jaz te preganjam s friSno vodo, kakor je krščival Kristus v njoj!» [Беги, огонь! Я тебя прогоняю свежей (новой, холодной) водой, в которой крестился Иисус Христос] (Möd.LMS:271).

Русские прогоняли заклинанием Коровью Смерть: «Выйди вон, выйди вон / Из села, из села!» (воронеж.); «Смерть ты, Коровья Смерть,/ Выходи из нашего села,/ Из закутья, из двора!» (орлов. СБФ-78:78). Сербы обращались с угрозами к *бабицам* — злым духам, вредящим роженицам и новорожденным: «Са српом hy да те исечем,/ с огњем hy да те изгорим,/ с водом hy да те распратим/ по бистре воде/ и зелене траве» [Серпом тебя рассеку, огнем тебя выжгу, по воде тебя пущу, по быстрой воде, по зеленой траве]; «Усту, усту, уступете се бабице!/ Да сте ниже, да сте више,/ да сте мање од маково зрно» [Стойте, стойте, убирайтесь, бабицы! Станьте ниже, станьте выше, станьте меньше макового зернышка] (Раден.НББ:100,105).

Реже использовались 3. в продуцирующей магии. Тем не менее почтя каждое начало какого-нибудь цикла земледельческих (пахота, сев, жатва), скотоводческих или ремесленных дел сопровождалось заклинаниями. При посеве и расстилании льна говорили: «Уроди, лен, в оглоблю, а картошка в колесо!» (калуж.); «Расти такий лен, як я высокий!» (полес.); ставили перед всходами льна зеркало и заклинали лен: «Смотри и белись и в зеркало глядись» (рус.); при тканье женщины помогали себе словами: «Зевайте, мои кросна, як мачуха на детей» (полес.) и т. п. (СБЯ-93:179–182). Известный всем славянам обряд рождественского «пугания» неплодоносящих деревьев в саду непременно включал заклинания, произносимые одновременно с трясением стволов или замахиванием на дерево топором, например, серб. «Роди, шљиво, или hy да те изгорим» [Роди, слива, или я тебя сожгу] (хозяин сада замахивался на дерево головней от бадняка); словенцы в день «невинных младенцев» бьют неродящее дерево розгой и произносят: «Rodi, rodi, drevje!» [Роди, роди, дерево] (Möd.VUOS 5: 55) и т. п. Заклинания с продуцирующим значением — неотъемлемая часть вербального оснащения семейных обрядов, ритуалов жертвоприношения и многих окказиональных обрядов и магических действий.

Заклинания составляют главную в отношении семантики и функции часть заговора, отчего заговоры и заклинания часто не различаются; между тем заговоры, как правило, включают и другие, не заклинательные компоненты или же соответствующее содержательное ядро заговора выражается косвенным способом, без непосредственного обращения к объекту магического воздействия. Заклинания могут содержаться также в благопожеланиях, проклятиях и др. текстах.

С. М. Толстая

ЗАКЛИЧКИ — краткие рифмованные приговорки-заклинания, адресованные животным и явлениям природы и имеющие речитативно-песенную манеру исполнения. З. обращены к временам года (весна), персонифицированным праздникам (коляда), природным явлениям (вода, туча, солнце, дождь, радуга), животным, птицам и насекомым (коршун, божья коровка) и др. Перешедшие по преимуществу в детский репертуар, З. прежде, вероятно, выполняли важные магические функции, связанные с вызыванием, приглашением природного объекта (часто — из потустороннего мира). В этом смысле З. соотносятся с разными формами ритуального зова и приглашения, ср. обычай кликать дождь («Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику...»), солнце («Солнышко, ведрышко, выгляни в окошечко...»). Исполнение З. могло быть приурочено к первому появлению природного объекта после долгого перерыва или с его ожиданием (встреча весны, приветствие птиц), ср. «Жаворонки, прилетите, красну весну принесите». Основная же прагматическая функция З. связана с магическим воздействием слова — вынудить природный объект совершить определенные действия, в которых заинтересован субъект ритуала. С помощью З. можно сбить с пути летящих птиц и завернуть их в круг («Коршун, коршун, колесом, твои дети за лесом привязаны поясом»), выяснить погоду на предстоящий день («Колода, колода, чи буде заутра погода, гу!»), остановить дождь («Не йди, не йди, дощику, зварю тобі борщику...», «Радуга-дуга, не давай дождя...»); избавиться от головной боли («Штъркол'у, мъркол'у, теп да боли глава, мене да не боли» [Аист, аист, пусть у тебя болит голова, а у меня не болит], болг.); от веснушек («Родо, родо, на ти моје пеге...» [Аист, аист, на тебе мои веснушки...], серб.) и др.

Т. А. Агапкина

ЗАКРЕЩИВАТЬ — в слав. магии осенять крестным знамением охраняемый объект, создавая этим преграду для опасности и изгоняя зло (болезни, нечистую силу и пр.).

Семантика З. в народной магии определяется универсальной символикой креста как одного из главных элементов христианской культуры, ср. «Молитву Животворящему Кресту Господню», согласно которой крестное знамение отгоняет и уничтожает зло силой распятого на кресте Иисуса Христа. Закрещивание в традиционной культуре осуществляется не только канонически *(у* православных троеперстным перекрещиванием правой рукой справа налево, у католиков и протестантов — ладонью правой руки слева направо), но и др. способами (ногой, хлебной лопатой, ухватом, вербовой веткой и пр.).

Закрещивание входит в один ряд с такими акциональными оберегами, как заминивание, зачурание, запирание, закрывание, заграждение и под.; применяется для защиты охраняемого объекта или пространства от демонов. Двери и окна дома З. на ночь и в «опасные» календарные даты. Пол. демон *kłobuk* (см. **Дух-обогатитель**) не может проникнуть в тот дом, который был закрещен от пола до крыши. Ср. з.-укр. быличку о двух упырях, которые не могли проникнуть в дом, где все окна и двери были закрещены — «запечатаны». Вставляя в новой хате дверную раму, говорили: «Двери, двери, будьте вы на заперти злому духови и ворови» и делали топором знак креста (укр.). Во время грозы ножом или ногтем делают крест на коре того дерева, под которым прячутся, чтобы черт, спасающийся от грома, не смог подойти к этому месту (карпат.). Когда молодые приходят в дом к жениху, старший дружка вводит их в хату и, чтобы защитить от порчи, ударяет накрест в косяки дверей три раза (укр.). Перед доением и после него З. вымя коровы, чтобы ночью ее не могли доить демоны (пол.). Чтобы защитить ребенка от сглаза, ему на-

крест измеряли лицо большим пальцем и мизинцем раскрытой ладони (закарпат., серб.).

Помимо обычного способа, закрещивали **мелом** (бел., укр., пол.), дегтем (рус., карпатоукр., серб.), чесноком (о.-слав.) и др. апотропеическими средствами, что придавало действию дополнительную охранительную семантику. Новорожденного ребенка повитуха трижды перекрещивала последом, чтобы его не могли сглазить (з.-укр.). Чтобы уберечь ткацкий станок от сглаза, его закрещивали убитой сорокой (полес.). На Благовещенье через скот перебрасывают крест-накрест топор (рус.). В день Евдокии (1.III) хозяйки мазали накрест корове вымя, брюхо и между рогов свиным калом и чесноком, чтобы защитить ее от ведьм. Накрест подпаливали волосы громничной свечой от порчи (з.-бел.) или подстригали крестообразно во время «застрижки» — первого пострижения ребенка (ю.-рус.). Чтобы уберечь молоко от порчи, его солили накрест, а потом, смочив в нем палец, рисовали им знак креста на стене печи (пол.) или процеживали через положенные крест-накрест ножи (волын.). Ср. о.-слав. способ закрывания посуды в случае отсутствия крышки — положить накрест две лучинки или соломинки, чтобы преградить путь нечистой силе.

Присыпая на ночь золой угли в очаге, его трижды закрещивали хлебной лопатой, чтобы вештицы не собирались около огня (серб.). Выезжая первый раз сеять, хозяин перед выходом из дома трижды перекрещивал порог хлебной лопатой (з.-укр.), кнутом чертил на земле знак креста, произнося: «Dopomóż, Boże» [Помоги, Боже] (пол.), при засеве первые горсти зерна засеивали накрест, чтобы защитить поле от града (полес., пол.). Чтобы предохранить себя от моры (см. **Змора**), ложась спать, складывали руки на груди накрест (пол.), а если мора сосала ребенка, его трижды закрещивали кукишем, на который предварительно сплевывали (хорв.).

Вербальные формулы. З. может заменяться или сопровождаться декларацией о совершении крестного знамения, словесным эквивалентом соответствующего действия. Крестя стадо, произносят: «Господзь мое стадо храсциць храстом его печатовая» (бел., Ром.БС 5:47). В заговорах сам глагол *закрещивать* практически не употребляется (он принадлежит не языку текстов, а языку описания). Ср. молитву «Семь крестов»: «Кладу первый крест от Святого Духа, второй крест от Господа Бога, третий крест от Иисуса Христа...» (с.-рус., Учебн. задания по курсу «Устное народное творчество». СПб., 1992:29); в молитве, читаемой перед сном, говорится: «Ложусь спать, кладу крест от земли до небес по окошкам, по дверям, по отдушинам, по трубам. Аминь.» (арханг.); в заговоре на пчел: «Освящаю цябе (крестя улей), охрещаю цябе морськой водой... и святым Яном Хрясцицелем, и святым Христовым воскрясэнием, от злых воч...» (бел., Ром.БС 5:50).

Вариантами закрещивания можно считать *зааминивание*, *зачурание* (проведение мелом или углем запретной черты с произнесением слова «Чур меня») и, спорадически, *благословение*. Слово *аминь* обычно произносится в конце сакральной формулы и закрепляет произнесенный текст. В некоторых случаях *аминь* приобретает свойство, аналогичное замку — запирать, замыкать охраняемое пространство: «Для меня, раба, стоит каменна стена, молитвами закрыта, аминем заперта» (архангел., Учебн. задания по курсу «Устн. нар. творчество». СПб., 1992:25). Синонимом слова *закрещивать* может выступать глагол *благословлять:* «Благослави, Господь, каждую дырочку, щилочку, все двери и трубу, и подпольную дыру» (архангел., Учебн. задания по курсу «Устн. нар. творчество». СПб., 1992:22).

Закрещивают опасность (демонов, хищных зверей и др.) чтобы прогнать ее и чтобы обезвредить (связать, разбить, сделать неподвижной и т. д.). Ср, известный др.-рус. сюжет о бесе, заключенном в сосуд силой крестного знамения. Иногда опасность закрещивают символически: накануне Юрьева дня хозяйка скрещивает ложки и связывает их, произнося: «Врзујем вуку уста» [Связываем волку пасть] (серб.). К закрещиванию прибегали, чтобы отогнать или разбить на части градовую тучу (полес., серб.). Иногда ее крестили маленьким ребенком, поднятым на руках (серб., Бор. ПВП 1:96), освященной вербой (з.-полес.), а также предметами, связанными с огнем — хлебной лопатой (полес., словац., серб.), кочергой (полес.), горящей лучиной, которую зажигали от рождественской свечи (серб.). Пожар от молнии поливали крест-накрест молоком или сывороткой (з.-полес.).

В народной медицине закрещивали больного или больное место; чтобы вылечить лишай, его крестили иголкой (серб.); открытую рану или больное место трижды перекрещивали сложенными накрест соломинками, произнося: «Ђе крст прекрстио ту и излијечио» [Где крестом перекрестил, тут и излечил] (серб., СЕЗб 1934/50:43). Чтобы выгнать из больного причину его болезни — червячков, называемых *краснолюдками* (см. **Карлик**), его клали на пол, посыпали пеплом и закрещивали; при лечении порчи закрещивали воду, в которой гасили угли (пол.); чтобы уберечь поросенка от порчи, его посуду закрещивали метлой (з.-укр.).

Лит.: Niewiadomski D. Semantyka znaków przyrodniczych w XIX-wiecznych rytach orki i siewu // Annales universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Philologiae. 1987. Vol. 5; Добр.СЭС 1:113; Зел.ОРАГО 1:348,314; Чич.ЗП:74-75; КА; ПА; Богд.ПДМ:65; Ром.БС 8:47,50; Гнат. ЗУД 1:378; ЕЗ 1898/5:61,192; Куз.ДЗВ 1:168,201; СХИФО 1889:54; Ђор.ПВП 1:96; СЕЗб 1934/50:11,34; Troj.ŽO:30; Bystr.SOR:164; Dwor.KSL:199; Frank.KO; Kolb.DW 3:93; Kot.ZP:196,197; MAAE 7:25; Wisła 1892/1:170; ZWAK 1892/16:256; Červ.TŽL:109.

Е. Е. Левкиевская

ЗАЛОМ (в.-слав. *завитка, закрутка, завертень, кукла, венок* и т. п.) — пучок скрученных, сломанных или связанных узлом колосьев в житном (реже овсяном), а также льняном, конопляном поле; способ вредоносной магии, производимой ведьмами и колдунами (см. также **Пережин**). Известен у вост. славян (кроме русского Севера) и в пограничных р-нах Польши (Подлясье). С помощью З., по народным верованиям, можно отнять урожай, погубить скот, навлечь болезнь (особенно ломоту рук и ног, головную боль, колтун) или даже смерть на хозяина поля и его близких. Вредоносный эффект З. обусловлен характером действия над колосьями (кручение, ломание, связывание) и сопровождающими его вербальными формулами (заговорами) и наступает при условии непосредственного контакта с З., поэтому во время жатвы З. старались обойти и затем обезвредить. Временем наведения порчи посредством З. является период цветения злаков, а также ночь на Ивана Купалу, у русских — Семик перед Троицей; делать З. надо было ночью или в предрассветный час, раздевшись догола и втайне от всех. В рус. духовных стихах З. причисляется к самым тяжким грехам: «Еще душа Богу согрешила: / В соломах я заломы заламывала» («Стих про душу великой грешницы» - Стихи духовные. М., 1991:114).

Виды З. отражены в их названиях: делая *залом,* пучок стеблей *переламывали,* наклоняя колосья к земле; для *завитки* брали две соседние горсти стеблей, *перевивали* их и дугой загибали кверху; в *закрутке* колосья *скручивались* в жгут и завязывались **узлом** (при этом колосья пригибались к земле). Существовали и другие формы: в Мозырском Полесье связывали пучок стеблей в круг; в других местах Белоруссии, напр. в Минской губ., четыре горсти растущих колосьев переламывали у основания, а верхушки пригибали к центру, перевив их; четыре колоса перегибали и затыкали в землю верхушками (ПА, Стодоличи Гомельск. обл.); заламывали колосья в сторону усадьбы того, кому хотели навредить (Речицкое Полесье). Магическое число колосьев («тры раз по дэвъять колоскоў») связывали красной ниткой, делая завивку в Гомельском Полесье (ПА, с. Малые Автюки Калинкович. р-н). Ср. сходную конструкцию пожинальной бороды.

По отдельным свидетельствам, для усиления вредоносности следовало рядом с З. закопать кость животного (Piet.KDP:220), крашеное яйцо (ПЭС:100); в польском Подлясье в З. старались вложить нитку из одежды адресата магии либо его волосы, ногти и т. п. (Bar.KUW:255); под З. сыпали золу, землю с кладбища, яичную скорлупу и т. п. (Брянщина).

Реже З. делали во льне и конопле; в огороде (на стрелках лука, на ботве моркови и т. п.); в траве на покосах; в снопах или соломе в амбаре. В польских письменных источниках (XVII в.) говорится, что «злые люди чаруют, делан завитки в соломе или на скотских хвостах» (Lud 1898/4:420). Те же названия *залом* и *завитка* давались и подброшенным в дом недруга с целью порчи связанным вместе клочку шерсти, угольку, тряпке и т. п.

Обезвреживание З. обычно поручалось знахарю, который с помощью специальных приемов и слов устранял опасность.

Лишь кое-где разрешалось срезать З. самой жнице или хозяину, однако с соблюдением мер предосторожности. Например, в Гомельском Полесье, в с. Челющевичи завитку срезали серпом, не прикасаясь к ней рукой, а затем в полдень или в полночь несли ее к реке и бросали туда, где «крутит вода», т. е. в водоворот. В с. Стодоличи говорили, что завитку должен срезать тот, кто жнет, но сделать это левой рукой и «навотлиў», т. е. в левую сторону, а затем сжечь ее на развилке дорог в первую неделю новолуния или там же закопать я идти домой не оглядываясь. Если же З. вмазать в печь, то виновник порчи непременно придет в дом и будет «жариться» на огне; З. также подвешивали в печной трубе: «пусть чаровник так почернеет, как завитка» (ПА). В тех же краях, на Мозырщине, З. бросал в воду знахарь вместе с камнем, чтобы тот, кто хотел навести порчу, сам утонул; З. также клали в чью-нибудь могилу, чтобы виновник умер.

Чаще всего З. сжигали тут же, в поле; при этом прикрывали его дырявым горшком или осиновыми щепками от дерева, сожженного молнией (Минск. губ.); огораживали осиновыми колышками, бросали на него пук соломы и поджигали (Волынск. губ.). Русские крестьяне выдергивали З. из земли с помощью расщепленного осинового кола или кочерги (Тул., Орлов. губ.). Роль знахаря мог выполнять священник, который читал специальную молитву (у униатов существовал особый церковный ритуал сожжения З.), вырывал З., обернув руку епитрахилью и сжигал (Гомельщина). Еще одним способом защиты от З. было привязывание заломленных колосьев к колесу, чтобы того, кто сделал З., так скрутило, как крутится колесо, или подбрасывание З. в дорожную колею, под ворота с той же целью (ПА, Гомельщина),

Вместе с тем кое-где устранения З. было недостаточно, и поле, с которого сняли З., считалось испорченным; урожай с него не брали для домашнего употребления, а продавали на сторону (Макс.СС 18:144 — Пошехонье).

Вербальная магия использовалась как при наведении порчи, так и при обезвреживании З. По народным верованиям, степень опасности З. зависит от произнесенного при заламывании колосьев проклятия («не выжынай завитку — заговорена»; «в завитке заключено заклятие» — полес.). Во время завивания З. «лихой человек» громко выкрикивал проклятие («Хваробу тваеи худоби!»; «Хваробу табе и у тваю семью!» — Piet.KDP:220) или звукоподражанием обозначал, на кого насылается несчастье: если порча насылалась на скот, то «мычали, как корова, хрюкали, как свинья» и т. п.; если же проклятья предназначались людям, то подражали плачу ребенка или стонам больного (там же). Несчастья могли адресоваться не только тому, кто сожнет З., но и тем, кто будет молотить колосья и есть «испорченный» хлеб: «Хто буде жать, того буде таскать; хто буде малатить, того буде калатить; хто буде ести — той буде на стенку лезти» (волын., Зел.ВЭ:71).

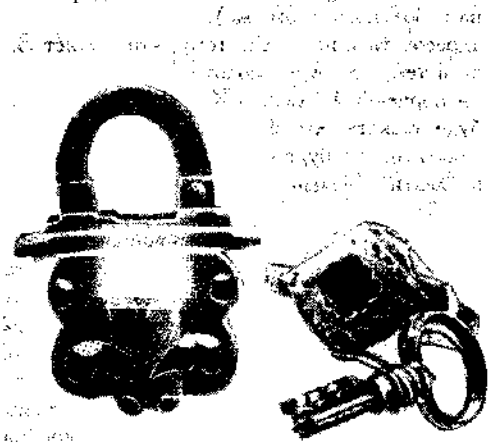
Для избавления от опасности следовало не просто вырвать и уничтожить З., но и «отговорить», «отшептать» его, т. е. снять или отвернуть проклятие. В заговорах «от залома» заговаривающий отсылает заключенные в З. беды на голову того, кто сделал З. («...лих цалавек по межом ходзіў, да залом ломіў по цёплым ночам, по холодным росам. А пошли яму, Божа, на смерць, на болесць, а на куту ляжаць; яму хлеба ня зъисць. воды ня пиць, а ў могиле быць» — смоленск., Шейн МИБЯ 2:530); желает, чтобы действия по уничтожению З. обернулись для него бедой («Нехай так того чоловика, который зробив закрутень, роскидае господарка, як я роскидаю закрутень» — Крач.БЗРС:143); призывает на помощь высшие силы («Исус Хрыстос золотым мечом завиток вырывае и етые слова золотым мечом назад отсылае и его на той свет загоняе» — Речицк. у. Минск. губ., Шейн МИБЯ 2:528-529).

Лит.: Афанасьев А. Н. Ведун и ведьма // Аф.ПМ; Зел.ВЭ:70–73; Кравч.ЭМВ 1911/5:17-19; Макс.СС 18:144-146; Терн.КД; Шейн МИБЯ 2:528–531; Ром.БС 8:264-265; Сержпутовский // ЖС 1907/1; Зеленин // ЕВ 1929/8:132-133; Зам.:37,394; Fed.LB 1:83; Mosz.PW:144–145; Piet.KDP:220–222.

Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАМОК — предмет, в традиционной культуре символизирующий замыкание и отмы-

кание. Замыкание З. как магический прием встречается в апотропеической, любовной и вредоносной практике и семантически сходно с завязыванием-развязыванием узла (ср. рус. загадку о З.: «Узелок-Кузьма — развязать нельзя»). В большинстве апотропеических и лечебных обрядов З. и ключ имеют аналогичную семантику, являются функциональными синонимами и во многих случаях выступают как взаимозаменяемые ритуальные предметы.



Замок. XIX в. Велико Тырново, Болгария

В апотропеической магии закрытый З. использовали для защиты объекта. Таким способом можно было символически закрыть доступ к охраняемому пространству. Чтобы потерявшуюся корову не тронул волк, закрывали З., преграждая ему путь к скотине (бел.). То же проделывали и в первый день выгона скота, обходя его с З. (в.-слав.) и приговаривая: «А замочэк замыкаю ат усяких врагоу» (в.-бел.). В Юрьев день хозяин трижды обходил хлев с солью, освященной на Рождество, весами и замком и говорил: «Мој бел сира со солио, кантар мерио, а катанац чувао од душманина...» [Мой белый сыр солью солил, весами измерял, а замок охранял от злодея] (серб., Левач, Темнич, ГЕИ 1960-1961/9-10: 207). У русских дверь в спальне новобрачных запирали на З., чтобы их не могли испортить. Чтобы не допустить в село эпидемическую болезнь, во время обряда опахивания закалывали вола и закапывали его в землю вместе с З., закрытым на ключ. Считается, что никакая болезнь не сможет проникнуть в «закрытое» таким образо село (болг.). С этой же целью при эпидеми оспы вешали З. на дверях домов, где бо лезнь еще не появилась (рус.).

Замком «закрывали» самог носителя опасности, чтобы обезвре дить его. В день первого выгона скота н пастбище в воротах клали открытый З. замыкали его сразу же после того, как чер него перейдет скотина, чтобы замкнуть вол кам зубы (в.-слав.). Пастух обходил стадо открытым З., запирал его и прятал в НЕ доступное место, считая, что таким спои бом закрыл зубы хищному зверю (в.-слав ю.-слав.). В Михайлов день хозяйка запир ла очажную цепь замком, а другая женщи ее спрашивала: «Какво заключваш?» [Ч замыкаешь?] — «На волка устата заклю вам!» [Волку пасть замыкаю!] (болг.). русских в первый день выгона скота выб рался человек, который изображал З. Па тух спрашивал у него: «Замок, замок, р зомкнешься ли?» На что получал ответ: «г разомкнусь.» — «Дай Бог, чтобы и у зве не разошлись зубы до нашей скотины» (см ленск.). Если была необходимость перенес кросна из одной деревни а другую, на н вешали З., чтобы замкнуть зубы вол (з.-рус.); если нужно было в Сочельн одолжить у соседа какую-либо вещь, при п реносе из дома в дом ее замыкали З. (бел

Чтобы опасный покойник не вставал могилы, его гроб обматывали цепью и зам кали большим З. (словац.) или клали его гроб в ноги покойному (укр.). В пинск Полесье закрытый З. клали в гроб родс венники покойного, чтобы в семье больше было смертей, или повивальная бабка в гр умершему ребенку, если в селе часто умирэ дети, чтобы замкнуть смерть. Если муж f гал и бил свою жену, она должна была время стирки замкнуть рукава его рубаш на З. (з.-укр.). В Сочельник хозяйка об тывала стол цепью и закрывала ее на . чтобы весь год языки ее недоброжелате были замкнуты (з.-укр.); с этой же цел ходили на суд с З. (рус.). Чтобы ко ва-первотелка не съела своего теленка, ей рог вешали З. (з.-рус.). С помощью З. мо но было поймать всех вештиц в селе, ноч обойдя кладбище, на котором собираю вештицы, с З. и ключом, а в воротах клад ща закрыть З. Вештицы не смогут покин кладбище, пока не откроют З. (серб.).

Мотив закрывания на З. и ключ демонов, хищных зверей и пр. часто встречается в вербальных формулах: ср. пол. заговор на охрану скота: «Pietrze, Pawle, wez te kluce, zamknij pascękę leśny suce...» [Петр, Павел, возьми те ключи, замкни пасть лесной суке...] (ZWAK 1879/3:29), з.-рус. заговор от волков: «Юрий-Ягорий, дай мне ключик и замок замкнуть Хаврунью и Хавра [волка и волчицу], замкнуть зубы и губы...» (брян., ПА).

В медицинской практике замыкание З. символизировало замыкание болезни и применялось, в частности, при остановке различных кровотечений. Чтобы остановить сильное кровотечение из носа, держат *З.* так, чтобы кровь капала сквозь его дужку (рус.). В рус. заговоре на остановку кровотечения три ворона несут три золотых ключа и три золотых З., чтобы замкнуть больному его рану.

В любовной магии З. замыкали, чтобы крепче привязать, приковать любимого или мужа и жену Друг к другу, сделать брак прочным, крепким. Для этого перед отъездом к венчанию в карманы молодым клали закрытый З. без ключа (бел.); открытый З. оставляли под порогом дома, а как только молодые переступали порог, кто-нибудь из домашних тотчас запирал З., а ключ бросал в источник (в.-слав.). Чтобы муж любил жену и не изменял ей, в первую брачную ночь молодая замыкала над мужем З., а утром относила его на безвестную могилу (хорв.).

Этот же прием использовался и в хозяйственных целях — купленную корову заставляли перешагнуть через З., которым запирают дом, тогда ее никто не сможет украсть (рус.). Скотину, выпуская на пастбище, прогоняют через З., чтобы она не плутала и держалась дома (з.-рус.).

Замкнутый на ключ З. отгораживает одно пространство от другого. Это свойство используется во вредоносной магии для того, чтобы поссорить супругов. Для этого нужно закрыть девять З., имея в виду определенную женщину (босн.), или закрыть З., а ключ бросить в колодец вместе с мылом — только когда мыльная пена снова станет куском мыла, а ключ отопрет З., супруги будут вместе (болг.).

Закрывание З. символизирует закрытие женской утробы, а иногда и мужской силы. При насылании бесплодия брали лоскутки от венчальной одежды обоих супругов и закрывали их З. (серб.). В других случаях покупали, не торгуясь, новый З. и клали его с одной стороны ворот, а ключ с другой. Под порог, через который должны переступить молодые, клали могильную землю. Как только молодые переступали порог, колдун замыкал З., а землю относил на могилу (серб.). Поэтому запрещалось в дом молодоженов вносить сундук с приданым, закрытым на З., иначе молодая не сможет рожать (серб.). Если женщина сама не хотела рожать, во время венчания она держала закрытый З. под одеждой, а после бросала его в воду (серб.). В пинском Полесье ведьма, замкнув З. на свадьбе и бросив его в колодец, лишала молодого мужской силы.

В медицинской магии отмыкание замка и открывание всех запоров и дверей, открывание в церкви царских врат практиковалось во время тяжелых родов (в.-слав., серб.), поскольку символизировало открывание женского лона, понимаемого как «ворота телесные». Ср. бел. заговор на легкие роды: «Божа маці до цэркаўкі шла, залатыя ключы нясла, срэбныя замочкі адмыкала, царскія вароты адчиняла...». На этой семантике З. основан з.-рус. обычай: перед венчанием невеста грызет церковный З. или ключ со словами: «Мне брюхатеть, а тебе прихоти носить».

Открывание З. применялось для излечения тяжелого больного в серб. обряде «отварања» [открывания], основанного на семантике освобождения, отделения больного от болезни или смерти. Лечение происходило на перекрестке или на безымянной могиле; знахарь связывал больного и здоровую девушку или больную и здорового юношу, трижды замыкал цепь З. и трижды его раскрывал, спрашивая здорового члена этой пары: «Примаш ли Бога и св. Јована, да отворимо роба од гроба?» [Принимаешь ли Бога и св. Иоанна, чтобы отомкнуть раба от гроба?]. Тот отвечал утвердительно. После этого больной умывался наговоренной водой (серб.). В другом варианте обряда больного связывали цепью с покойником или надгробным крестом и закрывали цепь на З. Тот, кто открывал З., становился побратимом больного, т. к. «освободил» его от гроба (серб.). Подобный обряд совершали и в том случае, если уми-

рал один из близнецов или **одномесячников**, чтобы умерший член пары не забрал живого с собой в могилу (серб.).

Отмыкание З. иногда имело семантику освобождения, выхода. Если в семье была девушка на выданье, на Юрьев день в доме отворяли все замки и запоры, чтобы она в этом году могла выйти замуж (серб.).

Замыкание З. могло служить символом магического закрепления желаемого результата. Ср. рус. обычай во время свадебного сговора класть под порог дома невесты незапертый З. с вложеным в него ключом. Как только жених переступал порог, сваха запирала З. и кидала его в реку, чтобы свадьба не расстроилась. Подобную семантику имеет т. н. *закрепка* — заключительные слова заговора типа «Словам моим ключ и замок» или: «Все ж сии обиходы и заговоры скотам ключ и замок» (рус.), произнесение которых призвано увеличить магическую силу заговора и неотвратимость его воздействия. Ср. обычай наговаривать свадебный заговор на З., который после этого закрывали и везли с собой (рус.).

В слав. мифологических представлениях замочная скважина, наряду с окном, порогом, печной трубой и др. локусами осмысляется как контактная зона между этим и потусторонним миром. Через замочную скважину проникает в дом нечистая сила: **вампир** (ю.-слав.), **вештица** (ю.-слав.), **змора** (ю.-слав., пол.). Напротив, если в хлеву замочная скважина сделана из сосны, ведьмы не смогут в нее пролезть (босн.). У русских девушки на святках спрашивают через скважину церковного замка о своей судьбе и на основе услышанных звуков толкуют свое будущее.

В фольклорных текстах закрывание ключом замка ассоциируется с **коитусом,** примером чему могут служить рус. загадки о З. и ключе типа: «На повети коло клети парень девку дрочит...» или: «Тычу, потычу, ночью не вижу, дай-ка, невестка, днем пощипаю».

У славян существуют поверья о травах и магических средствах, с помощью которых можно открывать любые замки. Это «разрыв-трава» или «лом-трава» (рус.), цветок папоротника (рус.), расковник (серб.), спориш [Achillea millefolium] (серб.), клевер с двумя или четырьмя листочками (серб.), палец убитого (пол.) и др.

Лит.: Барјактаровић М. Р. Кључ, кључаница и справе којима се отварају закључане браве у вјеровањима и обичајима наших народа // ГЕИ 1960–1961/9–10:202–212; Бог.ВТНИ: 175,186; Бурц.ОБСК 3:26,27; Зел.ВЭ:320, 396; Зел.ОРАГО 1:142,174,203; Манс.ОРЭА 1: 22; Масл.НОВО:37; Сок.ВЛКО:159,160,164; Позн.З:129,240–241; Потеб.НССП 3:110,181; ЭО 1898/3:117; 1901/3:126; 1902/3:63; КА; ПА; Богд.ПДМ:31; Зам.:67,71,73,75,77,330–331; Крач.БЗРС:103; Ром.БС 5:47-48,154-155; 8:180,301,465; Бог.ВТНИ:175,186; Ефим. СМЗ:52–53; Сумц.КП:173; БМ:138; Вак. БЕТБ:286,447; Георг.БНМ:49; Баб.О:82; БХ: 250; Bystr.DO 1:265; Bedn.DKSL:65; Fisch.ZP: 218; Lud 1907/13:228.

Е.Е. Левкиевская

ЗАПАХ — свойство живой природы (человека, растения, животного), в народной культуре связываемое с характеристиками своего и чужого, противопоставлением жизни и смерти, с праведностью или греховностью. З. зачастую выступает как важный признак пограничных состояний. Согласно традиционной концепции, человек ничем не пахнет, пока остается в своей среде, ср. пол. поговорку, «лучше всего пахнет тот, кто ничем не пахнет». Исключение представляет сладкий возбуждающий З., который, как говорят, исходит от молодой женщины (с.-х. «Все девушки пахнут как цветы». Ср. в хорв. песне: «Oj djevojko dušo moja/ im mirišu njedra tvoja? /Niti smiljem, ni bosiljem/ Nego dušom djevojačkom» [Ой, девушка, душа моя / Чем пахнет твое чрево? / Не бессмертником, не базиликом, / А девичьим духом] (СЕЗб 1975/8:20). Но при этом хорватки душили одежду лавандой, базиликом, боснийки пользовались яблоком и рутой, т. е. растениями, которые могли усиливать этот особый З. Девушка, нося за пазухой душицу и герань, читает особый заговор, прося цветок привести ей богатого жениха, недаром в сербской песне З. девушки сравнивают с геранью и айвой. Пахучие растения используются как средство обольщения и в самом начале жизненного пути. Так при первом купании ребенка в воду добавляют любистик (рус., укр., чеш.), мед («чтобы была красива и пахла», чеш., укр., Покутье), а также мяту, кудрявец и др.

Дурной З. человеческого тела в славянской культуре толкуется как знак моральной испорченности, признак болезни, насланной за тяжкие грехи. В духовном стихе «Сорок калик с каликою» княгиня Апраксия (или Апраксеевна Королевична) за свой двойной грех (прелюбодейное намерение в отношении пасынка Касьяна и навет) терпит мучения от Бога: «слегла княгиня в великое во гноище» и «лежала в сраму полгода». Спасенный Богом Касьян, сын Михаилович, не мстит княгине, а по-христиански прощает ее. «А и дунул духом святым своим / На младу княгиню Апраксеевну; не стало у ней того духу, пропасти» (Бесс. КП 1:16,19).

З., дух и этимологически, и семантически тесно связан с дыханием и речевой деятельностью. В «Повести святого отца о ползе душевной всем православным христианам», приписываемой Иоанну Златоусту, объясняется, что происходит с матерщинником: «А котораго дни человек матерны излает и в тот день уста его кровию запекутца злые ради верыи нечистого смрада исходящего из уст его, и тому человеку не подобает того дни в церковь Божию входити, ни креста целовати ни евангелия, и причастия ему отнюдь недавати» (Родосский:425). Поэтому и говорится «не бранись — нечисто во рту будет», «не сквернит в уста, сквернит из уст» (Даль ПРН:271). Дурной З. изо рта выдает богохульника или лживого человека: «У которого человека смородит изо рта ~ в том несть правды». Но он может возникнуть и в результате нарушения беременной женщиной запретов. «И штоб идзе падло, дак штоб не плевала «тьфу» и не казала, што «смердзиць», а «пахне», а то народзиця дитя, будзе з роту так недобре смердзиць» (гомел.). Если вред был причинен, от З. можно избавиться, разыграв заново ту же сцену. Мать должна долго вдыхать ртом смрад падали, утверждая вслух, что «падло не сьмердзіць, дак нехай і у мене з рота не сьмердзіць» (брест., ПА).

Запах жизни и смерти. Особый З. появляется у пожилых людей, о них говорят, что они, в отличие от молодых, пахнут сеном (ср. макед. «Оно се познава, / та што си је младо: душа му мерише / како на босиљак — а што си је старо: душа му мерише / на сено спурено» [По тому узнают молодого: душа у него пахнет как базилик, а старика по тому, что душа у него пахнет как сено]), старухой или стариком (с.-рус.), ладаном, землей (брян.), т. е. способность издавать З. приписывается не жизни, а смерти, ср. пол. проклятие: «Pachnie ci kosą, pachnie» [Чтоб тебе косой запахло!]. Настоящий З. смерти начинает источаться лишь в тот момент, когда душа покинет тело. В сказках бесы дерутся между собой, пытаясь овладеть душой, и с пренебрежением отказываются от смердящего тела. Этим представлением в частности мотивируется запрет перевозить покойных на лошадях: их можно везти хоронить только на волах, иначе тело растрясется и начнет смердить (Закарпатье). Запах смерти заразителен, поэтому, пока в деревне лежит непогребенный мертвец, стараются не варить обед, иначе он будет пахнуть трупом (полес.).

Только смерть проливает истинный свет на прожитую жизнь. Аромат, исходящий от покойного, означает, что он достойно прожил жизнь: «Почиша (мученики) бо в мирѣ, и гроби ихъ фимияномъ мирисаютъ, и мощи ихъ цвѣтутъ, яко благоуханный цвѣтъ» (СРЯ 11–17 вв. 9:167). Святые мощи будут благоухать и столетия спустя после смерти праведников. Неземным ароматом сопровождаются видения Богоматери. «Благоуханным цветом» называется Одигитрия, находящаяся в Воронежском кафедральном соборе. Символом Богородицы выступает и белый крин (лилия), знак непорочности. Благоухание становится синонимом христианской веры. Так, в болгарской песне она сравнивается с ароматом базилика: «Християнска вяра мирише като на бял босилек» [Христианская вера пахнет как белый базилик]. У русских считается, что хороший З. младенца возникает лишь в результате крещения, а до того он пахнет потом (смолен., костром.).

В болгарской апокрифической традиции непорочное зачатие связано с З. цветка, который вдохнула Богородица. В богомильской легенде рассказано, что Бог хотел духом своим создать сына. Дьявол посоветовал ему на ночь спрятать под мышку веточку базилика, а наутро отдать ее благочестивой и целомудренной Марии, что Господь и сделал. В других текстах базилик (белую лилию или ромашку) принес Марии архангел Гавриил (Монтана; в этой же области стараются се-

ять базилик на Благовещение, чтобы он лучше рос и сильно пах; у гуцулов — на Рахманский великдень). В песнях «Мария и ангелы» и «Зачатие и рождение Христа» Мария живет в монастыре и поливает цветы: «Белия кремък мириши. Станъла й трудна, нипразна, Мъшку си дети дубила» [Вдохнув белую лилию, Забеременела Мальчиком] (Габрово, Вранска:95).

Как благоухание служит знаком праведности и бессмертия, так и смрад обличает греховность (см. Грех). Гибель великих грешников, сопровождаемая страшным «злосмрадием», способна вызвать гнев стихий и привести к природным катаклизмам. Что и случилось, когда тело убитого Лжедмитрия было выставлено «на позорище»: «сама земля возгнушилась, и звѣри и птицы такового сквернаго тѣла гнушалися и не терзали... Земля возгнушалася на себѣ держати проклятаго и мерскаго трупа и воздухъ отвратишася, съ небесе дождя на землю не сотвориша, земля плода своего, дондеже тот проклятый трупъ лежаше, и солнце не возсія смрада ради трупа того, и всеплодіе исякло и поиде смрадъ на всеплодіе и отъятъ Господь тука пшенична и гроздіе, дондеже не исчезе трупъ его» (РИБ, XIII, стлб. 831, ср. стлб. 59).

Дурно пахнут те, кто при жизни предавался такому нечистому занятию, как колдовство. Болгарские ведьмы, мамницы, умирая, дурно пахнут, изо рта их вылезают черви; кстати, по дурному З., исходящему от молока, узнают, что оно было испорчено (*мамено*) ведьмой (с.-зап. Болгария). Вонь не только выявляет греховную сущность человека, но и сама оказывается разносчиком греха. От тела разрубленной на куски и сожженной на костре ведьмы исходит смрад, который «заражает» всех вокруг: «хто такого смуроду набраўся, на век видьмаком астауся» (смолен., Добр.СЭС 1:393). Посмертное наказание колдунов под стать их прегрешениям: «чародеи все изыдут в диавольский смрад» (Бесс.КП. 5:213), то есть попадут в ад. Зачастую он самым тесным образом связан с грехом, дьявольской силой. Так, постоянный эпитет беса — злосмрадный; смердение падшего ангела оказывается причиной его изгнания из рая (смолен. апокриф «Вражда Саваоха и Саваула, светлого и темного духа»), ср. также чеш. *smrdí jako čert, d'ábel, d'as*, пол. *smród jak diabli*. Дурным З. изредка наделены и другие мифологические персонажи: например, у вил он исходит от волос. Подобный З. выдает околдованные предметы, в частности еду (вологод.).

Дурной З. агрессивен (ср. загадки «В нос кидается, а в руки не попадается», «Кожана пушка, духовая пуля, метится в пятку, очутится в носу» с разгадкой «вонь») и заразителен. Так, трупный З. бузины *в* этнологической легенде, известной полякам и украинцам, объясняется тем, что Иуда положил конец своим дням, повесившись на этом кустарнике.

Дьявол и вила воняют, поскольку они принадлежат иному миру. Напротив, в потустороннем мире к З. живого человека оказывается весьма восприимчива нечистая сила, поскольку обоняние заменяет ей зрение. Именно так баба Яга или змей обнаруживают незваных пришельцев: «Фу! Фу! Доселева русского духа видом не видано, слыхом не слыхано, а ныне русский дух в очью проявляется» («Финист Ясный Сокол», «Федор Тугарин», «Марко Богатый и Василий Безсчастный»), поскольку «запах живых в высшей степени неприятен мертвецам. Он так же противен им и страшен, как запах мертвых страшен и противен живым» (Пропп ИКВС²:66). Нормальный человеческий З. способен победить смерть: чтобы поскорее забыть покойника, вдове надо понюхать свой пот (гомел., ПА).

Попадая в мир людей, духи оказываются по-разному чувствительны к З. У болгар, например, «ольфактивный» код описания нечистой силы противоречив: с одной стороны, дьявол безносый, как смерть, т. е. лишен обоняния, а с другой, он боится З. чеснока и ладана. Сам он по легенде возник — вместе со змеями и мышами (см. Гады) — из груди язычника, понюхавшего ладан.

Окуривания ладаном и асафетидой, растением с сильным чесночным запахом (пол. *smródzieniec*, укр. *сафатина*, рус. *дурной дух*), помогают от ведьм. У гуцулов ею кадят в стойле, под выменем коров, у белорусов с ее помощью распознают колдуна: кто не выдержит ее З. и выбежит из дома, тот знается с нечистым. Пахучие растения амбивалентны: они, с одной стороны, защищают от нечистой силы, но с другой, способны ее приманить. Так, базилик, проросший через череп змеи, позволяет разглядеть дьяво-

ла (болг.), но его нужно нюхать с осторожностью, так как он способен оживить духов (пол. травники XVII в.). Русалка превратила свою жертву, защекоченного до смерти юношу, в базилик. Возможно, такова же мотивировка запрета нюхать цветы до Троицы (чернигов.). На Русалчын Велык-день русалка выпытывает у своей потенциальной жертвы, какое растение та держит в руках: мята и петрушка обостряют ее сексуальный аппетит, полынь обращает в бегство (полтав.), как и формула, упоминающая растения-апотропеи: «Хрен да полынь, плюнь да покинь!» (житомир.). Точно так же одно лишь название чеснока, произнесенное вслух, способно прогнать лешего (рус.), ср. рус. апотропейную формулу: «Чеснок тебе под язык». Чеснок предупреждает гуцула: «Не лупи мене до живого, то я ті збавлю від усього злого» (ЕЗ 1898/5:170). Как утверждает рус. пословица, «хрен да редька, лук да капуста лихого не пропустят». Эти сильнопахнущие растения не только повсеместно служат апотропеями против нечистой силы, но и помогают избавиться от такого изъяна, как 3. изо рта.

Запах как признак чужого. Дурным 3. щедро наделяют иноземцев и инородцев. В Болгарии новорожденного натирали солью, чтобы он не потел, когда вырастет, и не вонял, как турок. Болгары считают, что замужняя турчанка особенно дурно пахнет, тогда как в чешском употребляется выражение *smrdi tu jak u ciganici*. Поляки убеждены, что от русского несет водкой, от немца говном, а у француза воняют яйца (ср. также ругательство *Cyganjej pachnie*!). Однако самым устойчивым национальным стереотипом оказывается 3. чеснока и лука, издаваемый евреем; поляки утверждают, что «Żydzi w cudzych krajach me są tacy śmierdziuszy jak v Polsce» [В чужих странах евреи не такие вонючие, как в Польше], они обзывают еврея *smródom*, русские — *смердюком, вонючим* (смолен.). Рус. эвфемизм «пахнуть луком или чесноком» указывает на «принадлежность к еврейской нации» (Даль 1:434). На Русском Севере считают, что от евреев, как и от турок, пахнет псиной, поскольку они и есть псы. (В русской традиции 3. становится также и социальным маркером: в «Русской правде» (XI—XII вв.) термин *смерд* (от *смердеть)* имеет значение 'крестьянин, мужик, подданный'.)

Полесские орнитологические термины *смэрдючий удод* и *жыдоуская зозуля* косвенно подтверждают устойчивость обонятельной характеристики еврея. Дурной 3. был послан удоду в наказание за то, что, будучи царем птиц, захотел стать богом (чернигов.).

Вонь приписывают также жужелице (рус. диал. *вонюга, вонючка),* сизоворонке (болг. *смрдлива врана*, Кюстендилско), сойке, барсуку, хорю (рус. диал. *вонюга,* болг. *смърди како пор* о нечистоплотном человеке), кобыле, козлу и собаке (ср. чеш. *smradu jak na psi svatbu*). У юж. славян записано следующее предание. В прежние времена люди выгоняли собаку из дома за ее 3. Она пошла искать правды у Бога, но он тоже приказал выгнать ее. Тогда она вернулась на землю, намазала себе зад ванилью, и с тех пор собаки обнюхивают друг друга под хвостом и воняют меньше (Славония), хотя о них по-прежнему говорится, что дурной их 3. «шибает на сто локтей вглубь».

Лит.: Родосский А. Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии, СПб., 1893:425; СБФ-95: 287; СРНГ 5:93; ЖС 1994/2:35; Череп. МРРС:92, Иван.МЭВ:118; ПЭС:60; Серж.ПЗ: 190; Порф.АСНС:466; Зел.ОРМ²:190—197; Аф.ПВ 2:570-571; Добр.СЭС 1:226,393; Бесс. КП 1:16,19; 5:213; Ив.БКЛ:331,344; Фолклорен еротикон. София, 1993:150—154; Вранска Ц. Апокрифите за Богородица и българската народна песен // Сборник БАН. София, 1940/34: 95-97; Anth. 1904/1:289; 1910/7:125—126; Zaor.LR: 750; Kolb.DW 52:447.

Г. И. Кабакова

ЗАПРЕТЫ (табу) — система правил, регламентирующих бытовое и обрядовое поведение и хозяйственную деятельность индивидуума и коллектива. Относятся к области обычая, народного права и моральных норм; имеют жесткую логическую и языковую форму и потому могут рассматриваться как особый разряд верований и особый языковой (в определенной степени и фольклорный) жанр. Как правило, запреты имеют двухчастную структуру и состоят из собственно запрета и его мотивировки. Логически, а часто и вербально запрет связан с определенным предписанием, тогда его формула

оказывается трехчастной, например, бел. «когда продаешь корову, не надо передавать ее новому хозяину голой рукой [собственно запрет], иначе не будет плодиться [мотивировка в форме следствия]; надо обернуть руку полой платья [предписание]».

Содержание З. охватывает всю сферу жизни и деятельности человека, его отношения с природой, космосом и особенно — с потусторонним миром, умершими предками и нечистой силой. Вместе с тем отдельные виды деятельности, наиболее зависимые, по народным представлениям, от «высших» или потусторонних сил, особенно богаты запретами. Таковы, в частности, скотоводство (прежде всего пастушеское), пчеловодство, охота, ткачество, строительство дома и др. В области человеческой жизни наибольшее число З. относится к «переходным» и пограничным состояниям и событиям — рождению детей, браку, смерти, болезням. Для некоторых обрядовых комплексов З. являются их главным содержанием (таковы, например, траур, пост, обет и т. п.).

Целью соблюдения З. является предотвращение угрожающих жизни и благополучию людей событий и состояний: болезни, смерти, голода, падежа скота, неурожая, засухи, градобития и т. п. Прагматика З. предусматривает и наказание за нарушение З., и систему искупительных мер (обычно магического характера), избавляющих от опасных последствий содеянного. Рассказы об этом, нередко в жанре быличек, могут заменять собой мотивировку. Например, полес. З. пахать поле осенью в праздник «Чудо» сопровождается быличкой о том, как нарушивший этот запрет мужик вместе с волами окаменел. См. также Грех.

Непосредственным предметом З. (тем, что запрещается) может быть любой компонент бытовой, обрядовой или хозяйственной ситуации: время, место совершения действия, его субъект или адресат (лицо), предмет (объект) или инструмент действия, реже само действие, воспринимаемое как опасное. Однако чаще всего З. касается одновременно нескольких компонентов (например, З. находиться определенному лицу в конкретное время в конкретном месте: роженице после захода солнца выходить из дома и т. п.).

З., обусловленные временем, наиболее многочисленны и строги. **К ним относят**ся в первую очередь календарные З., из коих наиболее общий и повсеместно соблюдаемый — запрет на работу в праздники - полный, когда не разрешается даже топить печь и готовить пищу, или частичный, с уточнением запрещаемых видов работ (например, З. на работу в поле, рубку дров, снование, тканье и т. п.). Сила З. этого типа зависит от ранга и мифологической трактовки праздника; особенно сильны З. в Рождество (святки), в первые три дня Пасхи, в праздник Благовещения и некоторые другие, а также в наиболее опасные, «роковитые» праздники и дни (таковы в полесской традиции дни Варвары, Чудо и др.; у юж. славян волчьи дни и т. п.).

Строго соблюдаются церковные З. на скоромную пищу в посты и особенно в некоторые дни: в Страстную пятницу, в среду и пятницу (см. Пост); в обетные дни; ср. также связанные с постом З. на пение песен, заключение браков, свадьбы и др. К календарным можно отнести и З. есть плоды до определенного срока (например, у русских: есть яблоки до Спаса или ягоды до Иванова дня), купаться до или после определенного праздника (у русских: до вешнего Николы и после Ильина дня), избегать половых сношений в праздники и их кануны и т. п.

Большое число ограничений связано с днями недели; они касаются практически всех видов хозяйственной деятельности к особенно начала работ (первой пахоты, сева, выгона скота, начала строительства дома, сбора урожая, снования, тканья, шитья и т. д.) и заметно варьируют по регионам (например, у юж. славян такие работы избегают начинать во вторник, который считается несчастливым днем, а у вост. славян это лучший день для подобных предприятий).

С соблюдением лунного календаря связаны повсеместные хозяйственные и бытовые З., вытекающие из магической трактовки нового, растущего, полного, убывающего месяца и безлуния («пустых» дней). Например, у поляков соблюдается З. сеять на «новом» месяце (посеянное не уродится), но также и на «полном» (посевы будут «полны» сорняков); в Полесье особенно боятся безлунного времени; сербы избегают устраивать свадьбы на «сходе» месяца и т. п. (см. Лунное время).

В рамках суток больше всего З. относится к ночи и вообще ко времени после захода солнца. Так, по верованиям поляков,

после захода солнца не положено: работать в поле, давать что-либо взаймы из дома, особенно молока и молочных продуктов, а также огня; выбрасывать мусор, сушить детскую одежду и пеленки во дворе, упоминать в разговоре пчел и т. п. Все эти З. объясняются верованием в то, что это время принадлежит нечистой силе и опасно для человека.

В структуре народного календаря имеются дни и праздники, когда повседневные и всеми признаваемые нормы поведения, в том числе З., перестают действовать, «снимаются», что связано с особым характером времени (таковы, например, святки, ночь накануне Ивана Купалы и др., когда разрешается красть, ломать заборы, ворота, когда снимаются ограничения в отношениях между полами и т. п.) или с ритуальным «антиповедением» (таковы ритуальные бесчинства, ряжение, пародийная часть свадьбы и др.).

Окказиональные З. соблюдаются в случае разного рода неординарных природных и жизненных событий. Например, во время грозы, по полес. верованиям, нельзя есть, сидеть у окна, смотреть в зеркало и т. п. В дни отела коровы, рождения ребенка, в случае, когда в доме покойник, повсюду соблюдался запрет отдавать что-либо из дома (см. Давать взаймы); в день отъезда из дома кого-либо из домочадцев запрещалось мести пол и т. п.

З., обусловленные местом, касаются прежде всего «нечистых» и опасных мест. При строительстве нового дома или хозяйственных построек избегали мест, где когда-то проходила дорога, стояла баня или был сожжен молнией дом, где были найдены человеческие кости, где была пролита кровь, где буйно росли цветы и др. Во время работы в поле боялись отдыхать на меже, оставлять там младенца; у юж. славян запрещалось садиться и тем более спать под одиноко растущими старыми деревьями. Специальные З. касались поведения человека на кладбище, в бане, на перекрестке, на мосту, возле воды, в лесу и т. д. Так, на кладбище не позволялось рубить деревья, рвать цветы, считалось опасным есть плоды с деревьев, растущих на кладбище, вносит» в дом что-либо с кладбища, особенно землю; в бане нельзя было громко говорить, смеяться, есть, входить в нее в праздничные дни, чертить на ее дверях кресты. Сербы остерегались наступить на «сугреб» — место, где собака, кошка, курица или др. животное своими лапами гребли землю; избегали места, где рубят дрова, особенно в вечернее и ночное время; боялись оказаться там, где водили хороводы мифические существа вилы и т. п. Но и для «своего», «чистого» пространства были предусмотрены определенные правила и З. Так, в доме строго запрещалось находиться в шапке, свистеть, сквернословить, выливать в запечный угол грязную воду; нельзя было рубить топором на пороге, сидеть на нем, передавать что-либо через порог. Опасением осквернить святое место объясняется запрет входить в церковь женщинам в период месячных или после родов, участникам святочных ряжений, пока они не прошли обряда очищения; так же мотивируются многочисленные З., касающиеся домашнего очага, сельского источника и других мест.

Бытовые и ритуальные З. должны были соблюдать лица, находившиеся в особом физиологическом состоянии (беременность, послеродовой период, месячные у женщин, бесплодие, болезнь), либо некоторые половозрастные группы и лица определенного семейного статуса (например, девушки не должны были участвовать в праздновании родин; незамужние, разведенные и вдовы не допускались к печению свадебного каравая и т. п.). У всех славян строго соблюдались З. на брак между лицами, состоящими в кровном, ритуальном (кумовство, побратимство), «молочном» родстве, иногда также между однофамильцами, семьями, почитающими одного святого (у сербов). В целом значительно больше З. должны были соблюдать женщины, особенно у юж. славян, где им запрещалось переходить дорогу мужчинам, в определенные дни прикасаться к мужской одежде, готовить пищу, кормить скот и т. п. Многим ограничениям и З. были подвержены представители некоторых профессий и занятий (пастухи, гончары, мельники, кузнецы, плотники, пчеловоды и др.), а также лица, исполнявшие некоторые «вредоносные» обрядовые функции (обмывание и обряжение покойника, копание могилы и т. п.).

Значительное число ограничений и З. соблюдалось при выборе лиц на определенные обрядовые роли: например, для участия в ритуальном опахивании села не допускались мужчины; в колядовании не могли участвовать беременные (иногда, наоборот, бесплодные) женщины; в группы волочебни-

ков запрещалось включать девушек и детей, а в «русалийские» и «калушарские» группы у юж. славян — вообще женщин; в кумовья избегали приглашать неженатых; женщинам «продуктивного» возраста не разрешалось заготавливать целебные травы и т. п.

Большое число З. распространялось и на исполнителей обрядовых ролей и участников обрядов, особенно свадьбы, родин, похорон. Так, молодые по дороге к венцу должны были сохранять молчание, не смели оглядываться, смотреть друг на друга и Т. п.; до них нельзя было дотрагиваться во время венчания, проходить между ними в церкви (см. **Венчание**). В серб. обряде «слава» хозяин не имел права сесть и должен был во все время застолья угощать гостей стоя; женщина не могла быть главой «славского» обеда: если у нее умер муж, застолье возглавлял ее сын, даже малолетний. Правила, регламентирующие поведение гостя и хозяина, покупателя и продавца, пастуха и хозяина скота и т. п., включали многочисленные З., так же, как и правила этикета в целом.

Особая группа З. касается отношений человека с животными и растениями. У всех славян существовали З. убивать некоторые виды животных и птиц (ласку, лягушку, змею, аиста и др.); нарушение таких З. грозило самыми тяжкими последствиями: смертью самого нарушителя или его близких, стихийными бедствиями и др. несчастьями; у сербов охотники должны были совершать специальные искупительные магические действия, предотвращающие губительные последствия убийства животных, даже таких хищных, как волк. Считались опасными и избегались контакты с некоторыми животными: нельзя было смотреть на домашнюю змею (серб.), допустить, чтобы змея, волк, заяц перешли дорогу человеку; нельзя было пренебрегать запретами, относящимися к «звериным» праздникам и дням — волчьим, змеиным, медвежьим (особенно у юж. славян). Подобные З. касались и деревьев: многие из них, особенно «святые» (часто старые дубы) и, наоборот, «нечистые» (орех, бузина, боярышник и др.) нельзя было срубать и даже рубить их ветки, надрубать ствол; некоторые деревья запрещалось сажать возле дома (у сербов часто орех); не разрешалось вносить в дом и жечь в печи дерево, сожженное молнией; на плодовое дерево нельзя было влезать женщине во время месячных; лицо, занимающееся прививкой деревьев, не должно было подходить к покойнику и т. п.

Большое число З. относится к изготовлению и использованию бытовых предметов, особенно орудий ткачества. К веретену, берду, нитам и др. частям ткацкого станка в определенные дни и праздники не только было запрещено прикасаться, но даже видеть их и говорить о них; строгие З. соблюдались при передаче предметов другим людям; подобные З. касались подойника, цедилки и др. «молочных» предметов. В некоторые праздники, поминальные (а также «волчьи», «мышиные») дни запрещалось пользоваться острыми, колющими и режущими орудиями, такими как нож, топор, вилы, ножницы, игла и т. п., чтобы не навредить душам предков и магически защитить скот от волчьих зубов. Осторожного обращения требовали и др. предметы обихода, по отношению к которым соблюдались разнообразные З.: например, веник, сито, решето, валек для стирки белья, печная утварь и подобные.

Подробно разработанная система З. касалась еды, особенно хлеба и некоторых обрядовых блюд. Ср. запрет класть хлеб верхней коркой вниз, резать непочатую буханку после захода солнца, доедать чужой кусок, ронять крошки на пол и т. п.

Особые З. соблюдались при уничтожении вышедших из употребления старых бытовых (ложка, веник, изношенная обувь и т. д.) и ритуальных (икона, вербовые ветки, венки, лечебные травы и т. п.) предметов; многие из них нельзя было выбрасывать, некоторые нельзя было сжигать, а нужно было закапывать в землю, сплавлять по воде и т. п.

В определенных ситуациях могли подвергаться запрету самые привычные повседневные и необходимые действия, такие как есть, пить, смотреть, говорить, мыться, расчесывать волосы, топить печь, готовить пищу, ходить по воду, спать, вступать в половые контакты и т. д. Однако существуют, по народным представлениям, особенно опасные действия (к ним относятся кручение, витье, завязывание узлов, плетение, шитье, прядение и т. п.), которые даже вне сакрального и «нечистого» времени обставлены множеством запретов. Мифологически осмысляются, считаются опасными и в известных случаях запрещаются также побелка хаты и печи, метение, волочение по земле, измерение (напри-

мер, роста человека), пересчитывание (голов скота, летящих птиц и т. д.) и др.

Языковые З. («табу слов») могли быть полными (например, молчание) и частичными. В защитных целях могли подвергаться З. многие речевые акты: в определенных ситуациях запрещено здороваться (например, при севе; в доме, где находится покойник и др.), отвечать на приветствие, вообще «отзываться», благодарить (например, знахарку после сеанса заговаривания). Сильным запретам подвержена брань и проклятия (особенно адресованные детям). В некоторые дни (праздники) запрещалось упоминать волка, змей, демонологических персонажей (прежде всего черта). Многими З. окружено употребление личных имен: настоящего, полученного при крещении имени ребенка до определенного, иногда весьма большого, срока, особенно в семье, где «не держатся» дети; у юж. славян часто жена вообще не имела права произносить личного имени мужа и его родственников (см. Имя).

В основе З., составляющих общий фонд слав. верований, зачастую лежат одни и те же механизмы, логические схемы, ассоциации и символические сближения, раскрываемые в мотивировках.

Несоблюдение З. влечет за собой, по народным представлениям, наказание для нарушителя и для всего социума, иногда оно даже может вызвать и стихийные бедствия (например, умерщвление и погребение в земле незаконнорожденного ребенка может вызвать град, непрекращающийся дождь; «нечестность» невесты может пагубно отразиться на скоте и т. п.). Чтобы этого избежать, в случае несоблюдения З. нередко принимают превентивные искупительные меры, прибегают к жертвоприношению или обману. По серб. обычаям, кары за нарушение З. рубить священное дерево можно избежать, если на пне, оставшемся от него, обезглавить курицу тем же топором, каким было срублено дерево. В вятском обряде «троецыплятница», в котором запрещено было участвовать мужчинам, в случае, когда мужчина допускался, ему повязывали бабий платок, символически превращая его в женщину, или завязывали глаза, что означало, что он отсутствует (Зел.ИТ 1:122). В Полесье нарушившие З. на прядение, шитье или мотание ниток в святки, могли предупредить опасные последствия, совершив специальный обряд «рассекания веника», которым символически уничтожались все незаконные и греховные действия (см. в статье Веник). Наконец, при наступлении неблагоприятных последствий сельское общество могло само применить санкции к нарушителям, например, в случае засухи ломали и обливали водой заборы, поставленные, вопреки запрету, до Благовещения; вырывали из земли труп самоубийцы и бросали его в воду или поливали его могилу водой и т. п.

Лит.: Зеленин Д. К. Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей // Арх. РАН. СПб. Фонд 849, оп.1, д.310; Чернов И. А- О семиотике запретов // ТЗС 1967/3:45-59; Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством // ПЭС:225–245; Дзендзелевский И. А. Запреты в практике карпатских овцеводов // СБФ-84: 256–276; Зел.ТС; Усп.ФР; Was.TPE; Band.TTKS.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАПУСКИ - см. Заговенье.

ЗАСЛОНКА — металлическая доска, закрывающая устье печи; в народной культуре вост. славян ассоциируется с предметами и локусами, отделяющими «свое» пространство от «чужого», прежде всего с дверью, окном, порогом, воротами и др. Этим объясняется двойственность значений, приписываемых З. в обрядах и верованиях.

З. связана с печью как центром дома и символизирует принадлежность к «своему» пространству, его устойчивость и неотъемлемость. В скотоводческой обрядности имеет место кормление скота с печной З. с целью приобщения, привязывания его к дому и двору. В Архангельской губ. при первом выгоне скота хозяйка кормила корову хлебом с печной заслонки, чтобы корова каждый вечер возвращалась домой. При этом хозяйка говорила: «Как этот заслон в кажную ночку стоит на своем месте, так бы наша коровушка Пестронюшка в кажную ночь стояла в нашем дворе» (КГ:170). В Курской губ., приведя в дом только что купленную корову, хозяйка давала ей с заслонки

хлеб-соль и приговаривала: «Как заслонка от печи не отходит, так и ты не отходи от двора». В Калужской губ. при покупке лошади ее кормили хлебом с печной З., произнося при этом: «Не уходи, лошадушка, будь при нас так же неотлучно, как заслонка» (ТА, д. 523, л. 15). В России и Белоруссии на З. ставили недавно купленную или принесенную в дом кошку, поросенка, курицу, цыпленка, обливали им лапы водой, «шобы вин нэ утыкау ныкуда, шоб так глядиу дому, як той заслон каля пэчкы стоить» (ПА, брест.). В Архангельской обл. в Страстной четверг корову закармливали на рассвете с З., положив хлеб на ее внутреннюю сторону, «чтоб заслон все летушко скрывал коровушку».

Вместе с тем, в приметах и гаданиях З. воспринимается чаще как граница, приближение к которой чревато опасностью, потерей достатка и одновременно — открывает перспективы контакта с иным миром. Повсеместно считалось, например, что если каша в печи вытечет из горшка и упадет ближе к З., то в хозяйстве будет убыток, а если в глубь печи — прибыль (ср. аналогичные приметы, связанные с метением дома от порога и к нему, с направлением дыма или пламени свечи от двери или к ней и т. п.). З. использовалась и в девичьих гаданиях о замужестве. Обычно вечером в Сочельник девушка выносила на заслонке мусор во двор, становилась на нее и так «гукала Долю», прислушиваясь к ночным звукам: туда, откуда залаяли бы собаки, ей и суждено было выйти Замуж (ср. слушание звуков в гаданиях у колодца, на перекрестке и в др. пограничных локусах).

В в.-слав. мифологии труба печная традиционно представлялась путем, связывающим жилище человека с «тем светом». Поэтому в повседневной жизни в охранительных целях рекомендовалось держать заслонку закрытой. Это правило особенно строго соблюдалось в некоторых критических ситуациях. Так, во время грозы принято было обязательно закрывать двери, окна и З., иначе черт или другой нечистый дух влетит в дом. Широко известно также обыкновение закрывать печь заслонкой, когда кто-нибудь из домочадцев отлучается из дому надолго, «чтобы человеку повезло в дороге», «чтобы дорога была удачной», «чтобы домой вернулся» и т. д. По-видимому, открытая печная труба в этом случае обозначала дорогу на «тот свет», а ее закрывание заслонкой гарантировало человеку благополучное возвращение домой, помогало избежать смерти.

Устье печи в символическом плане отождествлялось со ртом человека, поэтому в обыденной жизни печь закрывали из убеждения, что иначе после смерти у покойника «рот буде роззявлен» (ПА, житомир.). То же правило — держать печь закрытой — мотивировалось иногда необходимостью «закрыть» рты сплетникам и болтунам: «заслони печь, а то на цебя будуць разяуляца, стануць балакаць, сварица» (ПА, гомел.).

В то же время в в.-слав. магии широкую известность получило и ритуальное открывание заслонки. На Волыни, например, во время свадебного пира хозяева открывали печную З., чтобы гости охотнее ели за праздничным столом. Характерное для обрядов и верований уподобление печи женскому лону провоцировало использование З. в родинной и свадебной обрядности. Для облегчения родов роженице повсеместно давали пить воду, слитую с печной заслонки, открывали заслонку (как и двери, окна) при тяжелых родах, а в Калужской губ. ставили роженицу на З. и заставляли плясать на ней. В Поволжье во время свадебного пира дружка и женщины под пение эротических песен торжественно снимали с печи З., что должно было способствовать дефлорации и одновременно — обозначало ее. На в.-слав. свадьбе было популярным также кормление молодых с печной З. С другой стороны, при тяжелом поносе человека сажали на З., положенную поперек порога, как бы «запирая» его болезнь (укр.).

На Русском Севере н северо-востоке З, как металлический предмет, постоянно связанный с огнем (наряду с кочергой, лопаткой для углей и др.), в качестве оберега подкладывали под порог хлева при первом выгоне скота в поле, чтобы корова обязательно переступила через нее.

Наряду с другими предметами печной и домашней утвари (кочергой, сковородой, сковородником, косой, ухватом и др.) З, использовалась для создания ритуального шума — главным образом в обрядах, отмечающих заключительный этап того или иного праздника и нередко символизирующих его изгнание или проводы. Подобный «оркестр» сопровождал шествие ряженых в пос-

ледний день масленицы (вологод.), шутовскую травестийную «свадьбу», навещавшую родственников невесты по окончании настоящей свадьбы (перм.), шествие участниц помочей с украшенным снопом по завершении жатвы (орлов.) и т. п. С помощью битья в З. изгоняли из дома блох и тараканов — их выносили на З. через дорогу и возвращались домой, звеня в З. (ю.-рус.).

В некоторых старообрядческих согласиях, где игра на музыкальных инструментах считалась грехом, принято было «играть» на некоторых металлических и деревянных предметах домашней утвари — ложках, пилах и заслонках, по которым ударяли ножом. Под такую музыку на свадьбах и помочах исполнялись плясовые песни.

З. иногда выступала в роли вспомогательного ритуального предмета. В частности, на ней разводили небольшой костер или огонь в тех случаях, когда это необходимо было сделать дома (например, на русском северо-востоке в Страстной четверг). Через такой символический костер перешагивали взрослые, переводили или переносили детей и окуривали дымом от него весь дом.

Лит.: Зел.ИТ:253,254,258; Журав.ДС:78,79, 108; ПЗП:255; СБФ-81:148; СЭ 1985/5:37; Мор.Слеп.ПК:189; РСев-92:66; ТОРП:246-247; Лог.МКЗ:30; ВФНК:23; Никиф.ППП:51; Ром.БС 8:325; ПА.

Т.Л. Агапкина

ЗАСУХА — в народных представлениях стихийное бедствие, посылаемое людям свыше за грехи; может быть также вызвано злокозненными действиями демонов или колдунов, «запирающих дождь». По болг. верованиям, З. наступает и в случае, если св. Илья, заведующий небесной влагой, разболеется и не сможет «водить облака» (Марин.НВ:29).

Главной причиной З. считается «осквернение земли» погребением нечистых покойников — самоубийц, утопленников, висельников и т. п., которых «земля не принимает». Отсюда такие способы магического прекращения З. и вызывания дождя, как разрушение могилы, выбрасывание трупа в воду, вырывание креста и бросание его а воду, поливание могилы водой, известные всем славянам. См. Дождь. По верованиям вост. славян, заложные покойники и особенно утопленники и опойцы страдают неутолимой жаждой и высасывают всю влагу из земли на огромном расстоянии от могилы (Зел.ВЭ:354); если же их могилы полить водой, то они вызовут дождь (урал.). В Полесье особенно опасным считалось погребение на кладбище висельника. В Болгарии причиной З. считали погребение утопленника, неоплаканного покойника, а также попадание дождя в могилу, т. к. это могло «закопать дождь» (Пир.:415, Доб.:345). Поэтому старались не копать могилу заранее, а в случае сильного дождя даже откладывали похороны. По полесским представлениям, З. могло вызвать погребение «необмытого» покойника (ПА, Тонеж Гомельской обл.). Сербы Кордуна верили, что З. мог вызвать «связанный» покойник, т. е. тот, кого похоронили, не развязав на нем всего, что завязано (пояс, шнурки на руках и ногах и т. д.), а также «сухой» покойник, т. е. похороненный необмытым (Раск. 1998/91-92:81-82).

Засухой, по убеждению болгар, наказываются самые тяжкие преступления против «родового закона» — кровосмешение (инцест), братоубийство, рождение внебрачного ребенка, нарушение супружеской верности и т. п. (Плов.:279, Доб.:345). В Странджe *в* случае продолжительной З. старые женщины (чаще вдовы) шли к согрешившей девушке, вели ее к реке или источнику и обливали водой (Странджа:220).

Но и менее тяжкие грехи и проступки могли, по народным представлениям, вызывать З. Причиной бездождия могло стать нарушение запретов, связанных с землей. Согласно верованиям, земля «спит» от Воздвижения (14/27.IX) до Благовещения (25.III/7.IV), и прикосновение к ней в это время недопустимо: нельзя копать, рыть ямы, вкапывать столбы и т. п. Сооружение заборов, оград и построек весной, до Благовещения, приводит к «загораживанию дождя» летом. Поэтому в случае З. такие постройки разрушали, чтобы «освободить» дождь. Подобным образом нарушение запрета на ткаческие работы (снование, прядение, тканье и др.) могло привести к З., т. к. работающая в неурочное время могла «засновать дождь». Если такой грех раскрывался, то во время З. обливали водой повинную в нем женщину или ткацкий ста-

нок, который могли даже вытащить из дома и сломать (Полесье). Нельзя было до Благовещения вывешивать на дворе основу (полес.), оставлять в доме недотканые кросна (Плов.:279), т. к. все это грозило З.

Магическая связь огня, очага, печи с З. (небесным огнем) лежит в основе представления о том, что печь хлеб, жарить что-нибудь в праздник Благовещения — грех, влекущий за собой З.: «будет так печь, как печется на сковороде» (Полесье). Болгары в окрестностях Тырново считали, что виновником З. может быть тот, кто складывал печь или мазал ее в период между Пасхой и Юрьевым днем (СбНУ 1900/16-17:224). При затяжной З. такую печь поливали водой или вовсе разрушали (Кап.:237).

Опасность засухи могла исходить от невесты: когда ее выводили из дому, ей набрасывали на голову покрывало, чтобы ее взгляд не упал на поля, что грозило засухой (болг. пловдив.). Жители Силезии и Великопольши считали, что З. может навлечь на округу роженица, не совершившая в церкви положенный очистительный обряд через шесть недель после родов (Bieg.MD:115).

В вост. Сербии засуху объясняли тем, что на округу опустился змей, считавшийся предводителем туч, и пока он не улетит, З. не прекратится. Для вызывания дождя совершались специальные ритуалы «изгнания змея» (Мил.ЖСС:126). См. Дождь.

З. могла быть наслана особыми приемами вредоносной магии. У русских виновницами З. считали ведьм, которые могли красть дождевые тучи или отгонять их от полей своим передником (РДС:65). Крестьяне Купянского у. Харьковской губ. верили, что ведьма может превратить тучу в лягушку, посадить ее в горшок и держать в своей хате под печью, и пока туча-лягушка сидит у ведьмы в горшке, небо будет безоблачным, и не будет дождя (УНВ:484—485). На Черниговщине полагали, что пастухи собирают дождевую воду в горшок и держат ее под печью, чтобы не мокнуть под дождем; поэтому во время З. пастухов обливали водой (Гринч.ЭМЧ 1:12)

У юж. славян виновниками З. часто считаются кирпичники, черепичники, горшечники, строители, которые имеют дело с глиной и огнем и заинтересованы в ясной погоде для скорейшей сушки своих изделий. Согласно верованиям, эти мастера, чтобы предотвратить дождь, закапывают в землю какое-нибудь животное — осленка или кошку (иногда ногами кверху). Для противодействия этой магии у них крали кирпичи, черепицу или горшки и бросали их в воду.

Для предупреждения З. соблюдалось множество других предписаний и запретов. Например, кукурузные початки, очищенные от зерна, обыкновенно бросали в огонь, но если зерна предназначались на семена, то делать это запрещалось, т. к. их сжигание грозило летней З. (серб.); в то время, когда созревает урожай, соблюдали запрет на половые сношения во избежание З. (болг. гребенцы). Совершались также специальные превентивные обряды вызывания дождя.

Лит.: см. в статье **Дождь.**

С. М. Толстая

ЗАТМЕНИЕ солнца или луны — природное явление, которому в народной традиции приписывается отрицательное воздействие на людей; объясняется преимущественно злокозненными действиями демонов; нередко воспринимается как Божья кара за грехи людей или как предвестие бедствий (войн, голода, мора и т. п.), ср. Землетрясение.

Представления о столкновении Солнца с Месяцем как причине З. известны украинцам и полякам: считается, что месяц «влезает» на солнце (пол. Замойское; Пильское); ночное светило «дерется» с дневным (укр. Волын. губ., пол. Хелм); послужив некоторое время, солнце и луна «меняются», при этой «смене» они могут столкнуться и упасть на землю, отчего произойдет светопреставление (укр. Винниц. у.). Единичные свидетельства изредка встречаются на слав. Юге: в Отоке (Славония) полагают, что З. возникает вследствие драки между светилами; З. солнца наступает, если побеждает месяц, и наоборот.

З. может быть результатом нападения вредоносных демонов на небесные светила (о.-слав.). Мифические существа якобы пожирают месяц или солнце (ср. серб. диал. обозначения З., связанные с глаголами «есть», «схватить»: *једе се сунце, месец; ухвати се сунце, месец*). Эти действия приписываются мифическому персонажу

волколак (рус., укр., с.-з.-болг., серб., черногор.), что засвидетельствовано еще в серб. Номоканоне по списку 1262 г.: «влькодлаци лоуноу изѣдоше или слнце» (Nied.SS:43–45), змееподобным летающим демонам, драконам (чеш., пол., укр.-карп., серб.), животным — волку (гуцул.), псу (в.-серб.), в том числе, мифическим, например, шестипалым волку, вепрю, быку (в.-серб.), нечистой силе, «злым духам» (рус., серб., черногор.). По верованиям из Тимокской Краины (в.-серб.), З. наступает, когда некий дракон «по имени *врколак*» хочет проглотить солнце. В Хомолье (в.-серб.) полагают, что во время З. месяц претерпевает страшные муки, так как со всех сторон то в облике людей, то в облике животных с шестью пальцами на него нападают *але* (см. Хала). По поверьям украинцев Закарпатья, З. происходит, когда солнце поедает летающий змей шаркань или «ёго хтять крилати вовкулаки зъисти» (Чуб.ТЭСЭ 1/1:13). В зап. Сербии полагают, что З. вызывает огромная змея (*змијурина*), хватающая солнце, отчего оно все краснеет, обливаясь кровью. Когда солнце вновь появляется после З., говорят, что она не смогла его съесть полностью. Связь **змеи** с З. отмечается в пол. поверьях: змея или дракон «пожирают» месяц (варм.-маз.); убитые и оставленные на солнцепеке уж, змея или другое пресмыкающееся вызывают З. (Галиция); греющиеся на солнце змея или уж вызывают «болезнь» солнца, отчего происходит З. (р-н Тарнобжега).

Нередко считается, что З. происходит оттого, что мифологические персонажи **закрывают**, заслоняют собой небесные светила. По пол. поверью, З. возникает тогда, когда летающий змей прикрывает собой солнце. Мотив змея-дракона, готового заслонить (или поглотить) солнце встречается в изобразительном искусстве: на болгарских церковных фресках и др. (Георг.БНМ:22). На болг.-серб. пограничье (Вране, Самоков) говорят, что З. **происходит** во время битвы между св. Ильей и дьяволом, закрывшими своими спинами солнце. У поляков окр. Лодзи считается, что месяц заслоняют иные небесные тела или тучи.

З. может быть результатом **кражи** солнца или месяца, приписываемой ведьмам, колдунам-чернокнижникам, дьяволу. Порус. поверью, З. случается от того, что «злой дух скрадывает свет Божий и впотьмах ловит христиан в свои сети» (Даль 1:648). Черногорцы полагали, что З. вызывают дьяволы, захватывая в плен небесные светила. У зап. и вост. славян считается, что ведьмы и колдуны с помощью **магических действий** могут вредить небесным светилам, вызывая их З. По карп. и **ю.-слав.** представлениям, светила похищают с неба ведьмы, отчего происходит З. Преимущественно в Болгарии распространены поверья о том, как ведьмы *магьосници* «сваливают» месяц (реже — солнце) на землю и «выдаивают» его, как корову (*сваляне на Луната, Слънцето*). См. Луна.

При угрозе З. предпринимались **защитные** действия с целью отгона от светил опасных демонических персонажей (дьяволов, волка, *врколака* и пр.), в основном, создание шума — стрельба из ружей, громкие крики, стук и звон посудой и металлическими предметами (черногор., серб., макед., болг., гуцул.). Например, в Шумадии (ц.-серб.) при З. солнца или месяца говорят, что нужно разогнать «хал», для чего стреляют из ружей в направлении светила, звонят в колокола, колокольчики для скота, стучат кастрюлями и т. п.

З. рассматривается и как Божья **кара** за прегрешения людей, напоминание людям об их неправедных поступках. По укр. народно-православным **представлениям**, Бог допускает З. для покаяния и исправления людей, давая им возможность почувствовать тяжесть («тьму») их грехов. Представляя солнце в образе мужчины, *а* луну — женщины, жители Подольской губ. считали, что светила закрывают свои лица руками, чтобы не видеть людских грехов.

Как опьянение месяца **кровью** людей вследствие происходящей где-либо кровопролитной войны, объясняют З. в сев. областях Белоруссии. В **с.-вост. Великопольше** считается, что З. луны вызывает упавшая на нее кровь.

З. луны и солнца ~ это **знамение** конца света, предвестник бедствий — войны, эпидемии, болезней, мора, голода, неурожая, пожара, наводнения, гибели державы или царства и других крупных потрясений (**о.-слав.**). Нередко эти природные явления привязываются к конкретным событиям и **национально-исторической** ситуации. Так, у юж. славян З. солнца счита-



«Колдунья морочит людей, говоря, что „свалит" месяц с неба и выдоит его». Роспись церкви св. Архангела Михаила (с. Лешко, Благоевградский округ, Болгария), XIX в.

лось знаком поражения сербов и болгар от турок, гибели христанства, в то время как З. месяца сулило гибель туркам. В макед. областях верили, что З. солнца предвещает гибель христианского владыки, а З. месяца — властителя иной веры. В Герцеговине полагали, что З. солнца несет беды в течение года христианам, З. месяца — туркам. В «Слове о полку Игореве» З. солнца оказывается в ряду символических знамений несчастного конца похода.

Во время З. крестьяне Владимирской губ., чтобы избежать беды, надевали чистое белье, зажигали пасхальные свечи и окуривали себя ладаном. На Витебщине полагали, что если солнечное З. застанет человека или животное в открытом поле, то вряд ли они проживут больше года. По верованиям зап. славян и словенцев, З. вредно для здоровья людей и скота, поскольку в это время с неба падает некая пыль, заражающая воздух. При З., как полагают поляки, следует спрятаться под крышу, загнать в помещения скот, закрыть колодцы, чтобы *zaćmenie (cma)* на них не попало и не отравило бы все вокруг. Падающая с неба во время З. отрава или зараза якобы черная, как смола; вдохнуть ее опасно (великопол.; силез.; серадз.); она вызывает болезни и смерть людей (пол.). По мнению словенцев, во время З. месяца с неба падает «струп», от которого нужно закрывать колодцы с водой. Вместе с тем, у зап. и юж. славян существовал обычай специально выставлять во время З. посуду с водой. Это делали с целью защиты от З., например, чтобы «напоить» небесные светила (ср. мотив «выпивания», «высасывания» солнцем или месяцем земной жидкости; выставление ночью посуды с водой в качестве оберега ребенка от «кровожадного» месяца и под.). Чехи при З. освящали в церкви воду и смотрелись в нее. Сербы Лесковацкой Моравы избегали смотреть в сторону солнца за все время З., что-

бы не ослепнуть, но наливали в миску воду и наблюдали за З. через отражение в воде (обычай известен и в других серб. областях). Воде, специально налитой для этой процедуры, приписываются магические и целебные свойства. В Хомолье (в.-серб.) ворожеи опускают туда острую пластинку («бритвочку»), сделанную на св. Варфоломея из правого рога вола, и, пока продолжается З. (*једење*), шепчут три раза: «Как тебе, Божье светило, не могут ничего сделать дьяволы и „алы", так не может никакая болезнь ничего сделать тому, над кем будет занесена эта бритвочка. Усилься, месяц! Окрепни, месяц! Освети ее [бритву], месяц!» Когда месяц снова появляется на небе, бабы крестятся три раза и вынимают «бритву» из воды; посуду с водой оставляют до рассвета на крыше дворовых построек, а утром выливают под плодовое дерево. «Бритву» носят целый день под мышкой, а затем зашивают в пояс и не снимают до смерти, полагая, что она «усилена, закалена и освещена месяцем», поэтому излечивает от самых тяжелых болезней (Милос. СОСХ:397–400). В окрестностях Крушевца (ц.-серб.) водой, в которой отражается «поедание солнца дьяволами», замешивают булочку и пекут ее на камне над отверстием, куда сажают живую змею. Если после этого змея уползает из села, то считается, что «болезнь ушла из села», в противном случае следует откусить от булочки, чтобы болезнь не пришла в дом. В других серб. областях во время З. в лечебных целях берут из-под правой ноги землю и добавляют ее в питье больному, замешивают на слюне и муке крошечную булочку, которую затем растворяют в воде для больного, и т. д.

Лит.: Плотникова // ЖС 1997/1:6-7; Niebrzegowska S. Ludowe wyobrażenia o zaćmieniu księżyca // Twórczość ludowa 1992/1–2:36–38; Mosz.KLS:182,274,460–462; Аф.ПВ:112; Вор.ПВП 1:39–47; Ков.НАМ:35-36,46-47; Гура СЖ:124,286; Чул.АРС:197–198; Никиф. ППП:219; Бул.УН:197–198; Волк.ЭОУН:604; Дан.ЭСП:41; БМ:141; Марин.НВ:34; Вор. ЖОЛМ:555; СМР:309; Vuk.SK:457; Paj.ČDŽ: 99; SSt 2:554; SSSL 1/1:156-157,201-202; Święt.LN:543; Nah.CLP:211; Hol.NP:369.

< *А. А. Плотникова*

ЗАУМЬ — разновидность ритуальной речи, представляющая собой бессмысленный набор непонятных, искаженных слов, обычно ритмически организованных и зарифмованных. З. часто имитирует иноязычную речь. З. используется в сакральных и магических ситуациях: для общения с потусторонним миром, для передачи речи нечистой силы, как способ обозначения сакральных понятий, а также для коммуникации с животными, маленькими детьми, иностранцами, т. е. с «не-людьми» или «не вполне людьми». С З. тесно связана глоссолалия — говорение на иностранных, «непонятных» языках.

З, встречается в различных жанрах народной культуры, чаще всего в лечебных и любовных заговорах. Согласно хорв. легенде, человеку, который стал первым на земле врачом, свыше была сообщена молитва, основанная на З.: «Anto Bono Boniparto, Anto santo velepanto, Anto sigo prepovigo...».

В заговорах и апокрифических молитвах, построенных на перечислении имен нечистой силы, болезней или опасных животных, З. используется как способ замещения «опасных» имен, а также как способ наиболее эффективного воздействия на демонов: «Пошли ко мне на помощь рабу своему часть бесов и дьяволов: Зеследер, Пореастон, Коржан, Ардун, Купалолака...» (рус. любовное заклинание XVIII в.) или: «Сарпра, цуфа, ломаника, путиха, боротва, марта, кванна, дунай» — заговор от укуса змеи (с.-рус., Данилов В. В. Кадниковский у. Вологодской губ. // Север. Вологда, 1923 Кн.3–4:352), «аза, мора, сара» (з.-укр. заговор от укуса змеи, Верхр.ГГЛ:401).

З., как и глоссолалия, характеризует в быличках и поверьях язык нечистой силы и, наряду с хромотой, кривизной, слепотой и др. физическими недостатками свидетельствует об ущербности, неполноценности демонов, их неспособности говорить на нормальном человеческом языке. Карлики одно слово выговаривают с начала, а другое — с конца, перемежают речь немецкими фразами, а некоторые человеческие слова заменяют своими (луж.), леший способен только повторять за людьми концы произнесенных ими слов (с.-рус.), русалки поют на своем языке (полес.). Фрагменты З. часто обрамляют или начинают речь демонов, которая в своей основной части соответствует нормам языка: з.-укр. духи, происходя-

щие из некрещеных детей, поют: «Нор! Cup! Bodaj mama nieproszczena, Szczo ja chodżu nechreszczena. Нор. Cup». Рус. домовой начинает свою речь словами «хынь, хынь»: «Хынь, хынь, хоть бы худую, да пегую» (о лошади). Обращаясь к людям с просьбой одолжить им квашню, луж. карлики говорят: «Wagi-wigi, kórytko póżycc'o, klěb upiac» [Ваги-виги, одолжите корытце, чтобы испечь хлеб]. Этот же прием встречается и в др. случаях, например, в бел. заговоре на тушение пожара: «Гок-гак, миряновая мать, Присвятая Анна, ни пущай на авин пламя».

В народном театре З. характерна для речи «потусторонних» персонажей и инородцев. В чеш. пьесе «Hra o sv. Dorotěi» черт произносит: «Hola, hola, tramtaryje...» (Zíbrt VCh:182) или: «Fitum, titum, trum trum... Bzzzz...» (Zibrt VCh:189). В бел. вертепе с помощью З. оформляется речь цыгана: «На ковердо вердо на чечерже...» и еврея: «Ой, щир, мир, стейлем, бейлем» (Шейн МИБЯ 3:150,157).

В о.-слав. традиции известны письменные формы З., некоторые из которых ведут свое начало от каббалистических заклинаний и применяются в качестве амулетов от лихорадки, бешенства и др. Написанные на бумаге заговоры носят на теле, прикладывают к больному месту, съедают, сжигают и пр. Наиболее известны среди них т. н. «Сатор»-формула, или «печать царя Соломона», и «Абракадабра», которые часто функционируют в сильно разрушенном и измененном виде. Канонический вид «Сатор»-формулы представляет собой магический квадрат — акростих-палиндром, состоящий из слов: «Сатор Арепо Тенет Опера Ротас» [Сеятель Арепо содержит колеса со старанием], все строчки которой читаются как по вертикали, так и по горизонтали. Разрушенные формы этого текста лишены структуры таблицы и пишутся в строчку, превращаясь в заговоры, построенные на перечислении имен.

Формула «Абракадабра» основана на идее уменьшения и имеет вид усеченной колонки, в конце которой от всего слова остается только одна буква. По этому же принципу построены другие формулы-амулеты, например, записанный на бумаге заговор от лихорадки, который носят в ладонке: «Абриколаж, бриколаж, риколаж» и т. д. (рус.) или «Авраам, Враам, Раам, Аам» и т. д. (укр.), «Рапесенд, Рапесен...» (серб.) и др. Этот же прием используется в речи рус. хлыстов во время их религиозных радений: «Михайло, ихайло, хайло, айло, ло, о».

Письменные заумные формулы подобного типа часто исполнены в виде геометрических фигур — креста, ромба, треугольника, пентаграммы, слова в них соединены крестиками. Часто письменные формы З. сопровождают кодифицированные молитвы, например, «Отче наш» или «Живый в помощи...».

Элементы З. используются в загадках для шифровки загадываемого объекта, ср., к примеру, в.-слав. загадку о ласточке: «Шитовило-мотовило по-немецки говорило, по-испански лепетало» *(мотовило* — производное от *мотать* ассоциируется с быстрым полетом ласточки). З. встречается в детских считалках чаще всего как искажение слов чужого языка (например, рус. считалка «эне бене рекс...» является искажением немецких слов). З. часто встречается в различных тайных языках (см. Языки тайные) — воровском, профессиональном арго, в языке нищих, в школьных языках для сокрытия смысла речи от посторонних.

Основные способы создания З. универсальны для текстов всех жанров и строятся на десемантизации речи, «отталкивании» от родного языка.

Заумная речь обычно оформляется как повторение групп звуков, часто содержащих фиксированные сочетания согласных или гласных звуков, которые проходят через весь текст, иногда значительно варьируясь. К ним прикрепляются цепочки других звуков. В результате этого создается аллитерированная, экспрессивная, ритмически организованная «речь», часто рифмованная: «Пикус, пакус, алипакус» (рус. заговор от лихорадки), «Сарандара, сарандара, марандара, марандара...» (болг. заговор от укуса змеи); «Jran, liran, kyrian, kapharan, cakapharan, stolidon» (пол. заговор от яда), «Ja djelsun, ja gebersun, ja batersun, ja divani deli olsun» (хорв. девичий заговор на любовь). Звуковой повтор как способ организации З. характерен и для письменных заговоров: «Карка макарка поNo, поNo» — магическая формула на чаше, из которой поят больного, укушенного змеей (серб.).

Иногда подобные звуковые повторы встречаются и в обрядовых песнях, ср., на-

пример, припев рождественской песни у карпат. русинов: «Роч кенде/ Роч кенде/ Роч кенде, кенде/ Роч куренде/ Рочкекуренде / Пременде» (Терещ.БРН 7:22–23).

На звуковых повторах строится и речь мифологических персонажей. Русалки произносят глоссолалические фразы: «Ре-ли, ре-ли», «Огэ, огэ, огэ», «Гута-та, гута-та», «гу-гу-гу», «ку-ку» и пр. (полес.). Смерть произносит: «Пуль-пуль-пуль» (пол.), упырь бормочет «łup-łup-łup (пол.). Женские демоны *перелестницы* произносят ряды исковерканных «слов», в каждом из которых изменяется один звук: «шое — свое — хвое — твое» или «туря — куря» (украинцы вост. Словакии). Иногда речь мифологического персонажа образована от его имени: *нимка* — вид водяного демона, кричит «ним-ним» (зап. Полесье), укр. русалка *маўка* кричит «мау-мау» и под.

Демоны сами не могут формировать речь, как эхо повторяя произносимое человеком или названия попавшихся им на глаза предметов. Пол. *borowiec* при виде женщины, несущей масло, бормочет: «Olej, olej, olej» [Масло, масло, масло], полес. домовой, которого человек ударил обручем, кричит: «Обруч, обруч, обруч», словац. водяной бормочет: «špluňky, špluňky, špluňky» [Брызги, брызги, брызги].

3. часто основана на сознательном или невольном искажении иноязычных текстов. Ср. «слова», встречающиеся в заумных текстах, например, в пол. заговоре от лихорадки: «Si Benete, tradesse Dargiet et sistru et Rofere, fenebis, titire forte assise, gabba gatta et Verbum Caro factum est» восходит к искаженному латинскому тексту (Соловьева:120), Ср. также укр. заговор от лихорадки, который считается написанным по-гречески: «Эты отезамата + Отакорин фито + Отанти м отероно +».

Для создания 3. используется известная в тайных и детских языках т. н. «оборотническая говорка» — прием, заключающийся в прибавлении к слову языка дополнительного слога или замене начального слога другим: «кувесна» вместо «весна», «шивар» вместо «товар». Иногда этот прием усложняется перестановкой слогов в слове: вместо «иметь» произносится «шиметь-ице», вместо «в горле» — «шорле-вгоце» и под. (рус.). Эта же черта проявляется и в речи нечистой силы: рус. черт вместо слова «а, догадалися» произносит: «а-га, га-га, до-га, да-ли-ся».

Произнесение или написание отдельных слов или текстов задом наперед чаще всего употребляется в заговорных формулах. Чтобы избавиться от лихорадки, пишут на клочке бумаги «рака усен» (т. е. «рака несу», т. к. считается, что лихорадка боится рака), обрывают все буквы и дают больному съесть с хлебом утром натощак (рус., Зел.ОРАГО:1244). Таким же способом — от конца к началу могут произноситься и христианские молитвы, чаще всего «Отче наш» (в.-слав.).

Заумные «слова» могут быть образованы от реальных слов родного или чужого языка и нести на себе отзвуки их семантики. Так искажают слова демоны, которые не могут произносить вслух названия опасных для них предметов, при этом один из элементов 3. отсылает к семантике реально существующего слова. Пол. водяной, почитающий месяц своим богом, называет его *Tszyszcz-Błyszcz* или *Tszyszczały-Błyszczały* (*Błyszczały* от пол. *błyszczeć*, «сверкать, сиять»). Луж. карлики называли колокола «brumbaki» или «klampawy» (ср. с пол. глаголом *klapać* — «хлопать, стучать»). Фонетический облик заумного слова основан на звукоподражании, как слово «brumbak», имитирующее звон колокола (типа русского «бим-бом»).

3. может быть построена на ассоциации фонетического облика слова с реальным словом языка — этот прием часто встречается *в* загадках и тайных языках, например: «пендра» — печь (рус.), «кендра» — кошка (рус.) и пр.

Культовая 3. используется как сакральная речь в религиозной практике различных сект: хлыстов, бегунов, пятидесятников, штундистов и др. В этом случае создание 3. текста часто носит характер импровизации и основано на имитировании чужого языка, сакральный статус которого оценивается выше родного. Члены рус. религиозных сект во время религиозного экстаза произносят глоссолалические молитвы, которые осознают как говорение на немецком, «египетском», «иерусалимском» или «индейском» языках, на которых, как они считают, общаются с Богом.

Лит.: Соловьева Е. А. Глоссолалия в восточно-славянских текстах фольклорного и книж-

нога происхождения. Дип. работа. М., 1979; Сперанский М. Н. Тайнопись в югославянских и русских памятниках письма. Л., 1929; Добр.:331; ЖС 1905/3-4:54; 1907/2:55–56, 92; 1909/1:125–126; Зел.ОРАГО 1:142, 3: 1196,1244; ИОРЯС 1913/18:64-68,95,96.98; Манс.ОРЭА 1930/4:29,42; Помер.МП:111; Поп.РНБМ:245; ЭО 1909/1:163; 4:60; ЭС 1862/5; Ром.БС 5:132; Шейн МИБЯ 2:547, 550-551; 3:135,150,157; 4:551; Гринч.ЭМЧ 1: 48,264-265,277-278; Драг.МПР:37–38,389; Ефим.СМЭ:51; Чуб.ТЭСЭ 1:69; Кар.1903/3: 201; СЕЗб 1896/2:3–23; 1934/50:46; Mosz. PW: 146; Сашн.КД; Zibrt VCh:182.184-189.

Е. Е. Левкиевская

ЗАЧАТИЕ — зарождение жизни в результате соития (см. Коитус) и оплодотворения; в народной традиции оценивается двойственно — как таинство и сакральный акт, время и обстоятельства которого определяют судьбу будущего ребенка, и — как действие нечистое и греховное (ср. серб. *по греху родитељ* 'родной отец').

Для номинации З. используются глаголы, образованные от слов со значением 'беременная женщина' (см. Беременность): в.-слав. *затяжелеть, затоуститъ*, со значением 'живот, чрево, плод': *опузатеть, очереветь, очеревать, обременеть, обрюхнуть, наспать брюхо, прыдбать чэрэво, брюхо понести*, и т. п., со значением (часто стилистически окрашенным) 'соития': *обгуляться* (с.-рус.), *оббегаться* и т. п.; глаголы движения: рус. *залететь*, укр. зайти *на дитину, зайти у киготу, у теж, зайти на молодое*, курск. *в поносы пойти*, бел. *поступіць у берам'е*, укр. *поступки* 'зачатие', *понести* и т. п.; глаголы битья (каш. *Parobk sprál zevcą* [Парень «выбил» девку] - Sychta SGK 4:159) и др. Метафорические обозначения образуют несколько семантических моделей: «съесть, наесться или напиться чего-л.» (в.-слав. *гороху обьелась, обьелась лягушек*, укр. *наiла си бобу*, бел. *з'есць павука*, с.-х. *најела се боба, пила натруњене воде, јела црвљиве воће, попила је стоногу*, пол. *najadła się pasternaku, zjadła płaszka z nóżką* и т. п.); «месить тесто, печь хлеб» (полес. «надо помешать тесто в деже, чтобы дети *мешались*», ср. выражения *люди из одного теста, тертый калач, отрезанный ломоть, человек крепкой закваски*, наименование последнего ребенка *поскребыш, окрайчик* и т. п.; а также обряд «перепекания детей» при лечении болезней); «засеять поле» (рус. арханг. *засевать*, ср. укр. обращение мужа к жене: «Я вкидаю тiко зерно, а ти виведі з нього чоловіка» — Куз.ДЗВ 1: 84, пол. «Na piecu oral, żyto siat, ona płakała, on się śmiał» [Он на печи пахал, жито сеял; она плакала, он смеялся] — Węż.ML:150); «поймать пчелиный рой» (бел. *рой улавіць*); используются также метафоры скотоводческого кода, ткаческого и швейного кода (ср. рус. *дети вяжутся, брюшонко вяжется*, укр. *завязаться*, а также вязание узлов как магию плодородия; выражения типа *не лыком шит; неладно скроен, да крепко сшит* и т. п., серб. *бити на исто/ једно брдо ткан; чет. jsou v jedno brdo tkani, dělan na jedno brdo* — о похожих людях), кузнечного кода (ср. с.-х. човек *добра кова, човек старога кова, бити истога кова*, рус. *человек старого закала*, чеш. *být na lekko kovaný* — о неумелом человеке, рус. «Был бы коваль да ковалиха, а этого будет лихо» — о детях); строительного (болг. диал. *сградя дете* 'зачать ребенка') и др.

Для народной антропологии характерно представление о З. как о слиянии мужского семени с женской «краской» (пол.), о связи З. с женской кровью и грудным молоком: прекращение регул знаменует наступление беременности, а кормление ребенка грудью, по широко распространенному поверью, препятствует З., которое понимается, таким образом, как совокупная концентрация крови и молока (ср. также выражение *кровь с молоком о* здоровом, «идеальном» ребенке). Соответственно этому зародыш (и затем ребенок) трактуется часто как твердая консистенция молока, как сыр или творог: ср, бел. «Ражу тебе сына, як белыга сыра» (Добр.:897) или вообще как нечто твердое, костяное, ср. загадки о беременности: «За мясной стеной лежит огурчик костяной», «За стеной-стеной каравашек костяной» и т. п. (Садов.ЗРН:182).

Провоцирование З. включало разнообразные магические действия, совершавшиеся как в рамках свадебного обряда, ср. о.-слав. обычай осыпать молодых зерном, сажать на колени невесты мальчика, сажать молодую на хлебную дежу, на снопы, на пчелиный улей (пол.) или на вывер-

нутый кожух, пропускать через ее одежду яйцо и т. п. (см. также обычаи первой брачной ночи), так и после свадьбы. См. также Бесплодие.

Для предупреждения 3. магическим путем у русских «пьют свое *временное,* собирают вместе с мочой кровь месячных очищений с земли или со снега, моют рубахи после месячного и воду льют в бане на полок или собирают в бутылку и зарывают ее в землю, иногда непременно под печной столб. Пока бутылка в земле, как бы девка ни вешалась на шею парням, ни за что не *забрюхатеет.* Если она выйдет замуж и захочет иметь детей, то стоит только бутылку эту вырыть и разбить, тогда пойдут и дети... С той же целью в бане бросают сорочку с первой ночи и вырезывают из рубашки пятна от месячных очищений, сжигают их и пепел разводят в воде и пьют» (Попов// Тор.РНМ:429); во время венчания новобрачные как бы нечаянно гасят свечи со словами «огня нет — и детей нет» (вологод.), а также едят с хлебом шерсть яловой коровы или овцы, пьют воду, в которой были обмыты куриные яйца, или воду, собранную из 40 ключей и др. (там же:429). О других мерах народной контрацепции см. Бесплодие.

Строгие временные регламентации коитуса у всех славян мотивировались прежде всего опасностью 3. в запрещенное, недоброе, неблагоприятное время. Ребенок, зачатый женщиной во время регул, мог, по народным верованиям, стать убийцей (серб. Левач), упырем с двумя сердцами или *двадушником,* человеком, обладающим дурным глазом (з.-укр.), иметь «слишком горячую кровь»: девушка не сохранила бы невинность до брака (Мазовия), хотя известны и противоположные представления: ребенок родится красивым и прославится на весь мир (укр., ярослав.).

Запрет на совокупление в праздничные и постные дни также объяснялся нежелательностью возможного 3. Повсеместно у славян считалось, что в этом случае родились бы уроды или несчастные дети, в частности близнецы (саратов.); особенно опасались зачать ребенка в богородичные праздники (пол.). По рус. поверьям, «дурачок от рождения является плодом совокупления родителей в великий пост, ребенок же, зачатый в страстную пятницу, обязательно рождается идиотом» (Попов//Тор.РНМ: 469). 3. в канун св. Петки и воскресенья было чревато падучей (серб.), на Рождество, в воскресенье, а также после похорон — появлением ребенка без костей (каравлахи Боснии), в субботу " рождение болезненного ребенка и даже смерть новорожденного или роженицы; во вторник — безумного, в воскресенье — косноязычного (макед.). 3. в среду, пятницу, праздники, а также во время месячных приводит к появлению «черных» детей (нижегород.); ребенок, зачатый в пятницу, будет глух, слеп или станет вором, злодеем (чернигов.). В местных традициях были свои запретные для сношений праздники, например, неделя после праздника Сорока мучеников и Усекновения — зачатые в это время дети долго бы не прожили (Заонежье); зачатый в поминальный день (*бабы*) родится немым или уродом (гомел.), зачатому на русальной неделе грозит паралич (болг.). Несоблюдение праздников (святок, поста, субботы) могло повлечь за собой 3. вампиров (з.-укр., серб.), полулюдей (волколаков) или зверей — волка с человеческим разумом (правобережная Украина).

Особняком стоит представление русских, согласно которому зачатый на Ивана Купалу станет богатырем, на Троицу — богобоязненным (смолен.).

Время суток и фаза луны в момент 3. также влияет на судьбу и характер потомства: ребенок, зачатый в безлуние, останется бесплодным (полес.), 3. в последней фазе луны предвещало рождение болезненного ребенка, в полнолуние — здорового и богатого, на вечерней заре — угрюмого и злого, на утренней — веселого и доброго, в полдень — ленивого, в полночь — трудолюбивого (смолен.). Могли иметь значение и другие обстоятельства, например, зачатый во время молнии ребенок будет моргать (гомел.) и т. п.

Пол ребенка также зависел от обстоятельств 3. и мог магически регулироваться с помощью «мужских» или «женских» предметов, которые клали в постель или под кровать. Чтобы зачать мальчика, подкладывали цеп, пилу, топор, борону, соху (пол.), трубку, инструмент для изготовления лаптей (рязан.), камень (бел.) и т. п.; чтобы зачать девочку — таз (пол.), специально сделанную из лучинок прялочку (Прикамье) и др. Среди предметов часто упоми-

нается одежда: муж, если он хочет зачать сына, должен совершать половой акт обутым (пол.), надев или подложив под подушку шапку (серб., рус.), штаны; если хочет иметь дочь, должен обвязать голову платком (орлов., тамбов.). Ср. **Брачная ночь.**

Некоторые локусы считались благоприятными для З. детей определенного пола: так, девочек надо было зачинать под молодой яблоней (рязан.), мальчиков — на муравейнике (Заонежье). Муравейник считался благоприятным местом для З. и у сербов — женщина во время совокупления обращалась к муравьям: «Рите, подрите, црни мравили, да и ја родим» [Ройте, подрывайте, черные мурашки, чтобы и я родила] (СЕЗб 1913/19:85).

Точно так же отдельные периоды времени благоприятствовали зачатию мальчиков или девочек. Считается, что мальчики зачинаются при нарождении месяца (рязан.), с утра (гомел.), днем, а девочки — ночью (вологод.). Для З. потомства мужского пола больше подходят «мужские» дни: понедельник, вторник, четверг, а также суббота (ПА, ровен.).

Пол зачатого младенца зависит также от позы и поведения родителей во время совокупления, при этом противопоставление правый—левый коррелирует с оппозицией мужской—женский. Мальчикам благоприятствует правая сторона: муж должен лежать по правую руку от жены (владимир.), жена — на правом боку (о.-слав.), она должна держать мужа за правое яйцо (укр.); отец должен свистеть (пол.), стонать или, наоборот, стиснуть зубы и не смеяться (серб.), принять сидячее положение, а после сношений перекатиться через жену (смолен.). Пол ребенка зависит также от характера или настроения родителей: чтобы родился мальчик, совокупление должно быть неожиданным для жены (укр.), муж должен быть более пылок, чем жена (пол.).

Чудесное (непорочное) зачатие — один из популярных мотивов слав. фольклора. В эпосе от союза женщины и мифологического персонажа на свет появляются герои: Волх рождается от того, что змея обвилась вокруг ноги княгини, Королевич Марко — сын Змея, как и Секула, Дете Голомеше, Дойчин войвода, Мирчо Юнак и др. В болг. юнацком эпосе З. юнака происходит от дыхания ангелов, от камня, положенного за пазуху матерью, и т. п. В сказках можно встретить различные виды чудесного З.: от съеденного плода или ягоды, яблока, особенно часто — гороха (ср. «Разбухла горошинка, и царице тяжелешенько, горошинка растет да растет, и царицу все тягчит да гнетет» — Аф.НРС 1:473), от выпитой воды (ср. имя героя *Иван Водович*), воды с пеплом, «наговоренной воды», воды из снега и др.

В демонологических рассказах от связи с демоном (реже наоборот — у женского демона от земного мужчины) может родиться ребенок с признаками не-человека: такой ребенок долго не живет, он смердящий и черный, как уголь, без зубов (хорв.); от змея рождается ребенок без костей (болг.), наполовину обросший шерстью (укр.). Такой плод вскоре после рождения может утратить всякие человеческие признаки, превратиться в смолу или песок (укр.). Беременность после такого З. может длиться дольше обычной (например, 2 года, 11 месяцев); дети иногда наследуют мифологические свойства своего родителя: дочь *повет-рули* сама становится таковой (карпат.), сын вилы или змея способен убивать вампира, алу, других демонов (ю.-слав.).

Лит.: Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976; Баранов // ЭО 1998/4; Денис.КСД:120–166; Лог.СОЗ:22,24; РР:8–9, 26–27,49,61–65;104–105; АОС 2:146; СРНГ 7:168; 11:23,30.97,170; 19:268; 20:184; 21:353; 22:33,220–221; 23:96; 25:19,63,68; 24:257; Браг.ДР:17; Чуб.ТЭСЭ 4:2; Иванов // ЭО 1897/32:23; Малин.СМФ:251; ТСл 1:55; Марин. ИП 1:237-246; Бег.ЖСГ:156–157; Шк.ЖОП: 132; Миодр.НПС:40,57,126; СЕЗб 1939/54: 409; ZNŽO 1898/3:258; Jastrzębska // PMMAE 1965/9:160; Dwor.KSL:7; Lud 1896/2:329.

Г. И. Кабакова, С. М. Толстая

ЗАЯЦ — животное, наделяемое в народных представлениях мужской эротической символикой и демоническими свойствами.

З. — ярко выраженный мужской образ. У вост. славян распространены хороводы «Заеньки»: участника хоровода, изображающего З., просят свить венок, поцеловать девушку и т. д. В игровых песнях о

З. к нему обращаются *заюшка-батюшка* (бел.-полес., харьков., кубан.). С З. связаны ю.-слав. мужские танцы: *зечко коло* (герцеговин.), *заешка игра* (болг.). В Перм. губ. говорят: «Пока черные пятна с ушей зайца не сойдут, бабам над мужиками не суживать» (ЭО 1889/3:183). В укр. сказке у садовника, поделившегося с женой чудесным яблоком, унесенным З., родился сын по имени *Заян* (киев.). *Зайко* — мужское личное имя у болгар. На с.-рус. свадьбе подруги невесты просят у жениха выкупить у них фигурку З., представленного в травестированном виде — украшенного предметами девичьего туалета (новгород., вологод., яросл.).

Любовно-брачная символика З. проявляется в свадебном обряде и песнях. На свадьбе изображают скачущего З. (гомел.), танцуют танец *заєць* со стеблями соломы в зубах наподобие заячьих усов (укр.-галиц.). Как к З. обращаются к жениху в рус. свадебных величаниях. В рус. хороводах З. — жених, выбирающий себе невесту. В бел. припевке бабе советуют: «Ой ты, баба старая, / Чаму не йдзеш замуж за зая» (гомел., ДэФ:296). Мотив женитьбы З. на кунице или сове встречается в бел. и укр. шуточных песнях, в укр. сказках (СУС: −70***, 70 B*); образ З., спешащего на свадьбу, — в рус. песнях (твер., казан.); прочие заячьи мотивы — в бел. и пол. песнях с любовно-брачной тематикой. Любовная символика определяет и представление о влиянии З. на красоту и привлекательность человека: «Кто кусочек мяса заячьего съест, будет красавцем» (воронеж., ЖС 1906/3: 139).

Эротическая и фаллическая символика. Прыгающий З. фигурирует в серб. эротических анекдотах. В рус. песенном фольклоре встречается мотив совокупления З. с девушкой: «— Заюшка, с кем ты спал да ночевал? / — Спал я, спал я, пане мой, / Спал я, спал я, сердце мой, / У Катюхи — на руке, / У Марюхи — на грудях, / А у Дуньки вдовиной на всем животе» (Собол.ВНП 7, № 493). Ср. в рус. загадке снег на озимом хлебе: «Заюшка беленький! полежи на мне; хоть тебе трудно, да мне хорошо». В Винниц. обл. родственники невесты после брачной ночи приходят к молодым с чучелом З. на веревочке, подгоняя его хворостиной, как корову. З. ставят на стол и заставляют ряженую «молодую» «доить» З. как корову, что сопровождается эротическими шутками (Вес. 2:420, 422). Мотив коитуса отражен в рус. и укр. сказках о З., обесчестившем лису или волчицу (СУС: 36, −36*; Аф.РЗС²:10−11).

В игровых песнях о З. упоминаются эротические символы: ключ и замок (рус., укр.), дырочка и былиночка (бел.). В том же плане осмысляется мотив охоты на З. в пол. любовных песнях, напр. у курпей: «Raz wyjechoł pan starosta z rana na zajunce. / I napotkoł trzy dziewczyny na zielony łunce» [Однажды поехал староста на зайцев. И повстречал трех девиц на зеленом лугу], далее — одна из них проводит с паничем ночь (Skierkowski W. Puszcza Kurpiowska w pieśni. Cz. 2, z. 2. Płock, 1933:80,236,334). Морав. выражение *marně vyhánĕl z díry zajice* [понапрасну выгонял зайцев из норы] — шуточное метафорическое обозначение коитуса (NVČsl 1934−1936/27−28:78). Символом совокупления является также мотив залома капусты в в.-слав. песенных текстах. Такова же символика заячьего укуса, напр.: «Kole lasa, kole lasa / goniła zająca, / ukasił ją w palec mały / jaze do bołąca» [Возле леса, возле леса она гналась за зайцем, он укусил ее за мизинец до боли], далее следует мотив утраты венка (потери девственности) и брака (сандомир., Kolb.DW 2:66).

З. — олицетворение плодоносящего начала. Поэтому детям говорят, что их приносят З. (укр. харьков., кашуб.), кровь З. используется от бесплодия (серб.), его жиром роженице смазывают женские органы при трудных родах (серб.); пометом З. кормят кур, чтобы они лучше неслись (бел., болг.). В бел. сказке пан, чтобы обсеменить поле, покупает у мужика «севчика», которым оказывается убежавший из мешка З. (СУС: −1525 B**). Сон о пойманном З. предвещает беременность и рождение сына (з.-полес., з.-бел., макед. прилеп.). Рус. и укр. сонники XVIII−XIX вв. толкуют сны о З. как предстоящую женитьбу, свадебный сговор, блудодеиство или «грѣхъ съ женою».

Ярко выраженную связь образа З. с фаллической символикой подтверждают, в частности, полес. обрядовые пожелания жениху и невесте: «Дарую зайца, штоб у мароз стаяли яйца» (гомел., ПА); «Пэрэпываю зайця, шчоб цилувала е яйця» (волын., ПА). Фаллическая символика З. представ-

лена в сюжете о заячьем пастухе (СУС: 570; см. GUB 1:399–400, Аф.РЗС²:105–107, Сок.СПБК:141–144). Га же символика — в укр. названии песта для выжимания постного масла *заяць*, в рус. поговорке «Хуевина на заячьем меху» (Carey PER:60). Ср. также пол.-силез. песню: «Idzie żonka po lesie, / Ja się pytam co niesie. / Ona nożke podniósła, / Pokazala co niósła. / Ona niósła zająca, / Za pół tysiąca» [Идет баба по лесу, я спросил, что она несет. Она ножку приподняла, показала, что несет. Несла она зайца за полтысячи] (ZWAK 1885/9:191). У юж. славян та же символика реализуется в способе лечения сифилиса заячьим пометом (босн.-герцеговин.).

Заяц и хлеб. Брачная и фаллическая символика З. может выступать применительно к хлебу, в частности, к свадебному каравaю. Для украшения каравая или отдельно из его теста пекут на свадьбе фигурки З. (брест., гроднен.). Часто песни о З. приурочены к обряду печения каравая (харьков., брест.) или его дележа (калуж.). *Зайчыкамі* называют сухие боковые выросты на печеном хлебе, называемые также *шышкамі* (полес.). Особую группу составляет зимнее обрядовое леченье с мотивами З. (серб., пол.); *зайков ден* (27.X) празднуется у болгар для того, чтобы З. не объедали хлебную ниву, и т. д.

Заячьи яйца. Бытующее у немцев представление о том, что на Пасху З. откладывает крашеные яйца, получило распространение у славян на западе, в первую очередь у лужичан. У кашубов, у поляков Поморья и зап. Галиции на Пасху дети находят на дворе или в саду под кустом крашеные яйца, куда накануне их украдкой подкладывают родители.

Демонические свойства. З. связан с миром нечистой силы. З. и другие животные и звери составляют скот лесных духов (гуцул.); леший может нагнать или угнать З., проиграть их в карты соседнему лешему (с.-рус.). Рыбацкий запрет упоминать З. на воде во время промысла (арханг., новгород., псков., витеб., гроднен., укр. бердян.) объясняется тем, что З. находится в подчинении лешего и неподвластен водяному. Имеются некоторые общие названия для З. и черта (ср.: новг. косой 'дьявол'). По укр. поверью, З. создан чертом и служит ему. З. уподобляется косому бесу в укр. загадке: «Косий біс побіг у ліс» (Шест. УНЗ:97). В болг. сказке дьявол скачет верхом на З. Часто З. оказывается оборотнем. Широко известны былички о черте в образе З., иногда огромного (пол. з.-бескид.), хромого (кашуб., луж.), трехногого (луж.). З.-оборотень бросается под ноги (рус. кур.), перебегает дорогу (рус. орлов., бел.), заманивает в чащу (брест.), грозит охотнику лапой (пол. з.-бескид.), преследует его (пол. з.-бескид., в.-силез.), стреляет в него (малопол.), предлагает поцеловать себя в аад (чеш.); пойманный З. становится непомерно тяжелым (кур.), а убитый внезапно оживает (серадз.), его не берут пули (пол. з.-бескид., в.-силез.), с каждым выстрелом он вырастает до величины сливового дерева (пол. з.-бескид.) и наконец исчезает (гомел.) — с хохотом (кур., серадз.), с шумом и зловонием (чеш.), обратившись в деготь (укр.-карпат.) или в ястреба (малопол.). Для оберега от З.-оборотня охотник должен иметь черную собаку без единого светлого пятна (серб.). С заячьим хвостом представляют иногда черта (пол. кроснен.) и ведьму (рус. тул.). Поверья о ведьмах и колдунах в облике З. изредка встречаются у украинцев, у белорусов Полесья. В З. обращается домовой (бел.) и дух, приносящий хозяину деньги (хорв.). Людей с заячьей губой кашубы подозревают в способности обращаться в «змору», душащую людей по ночам. Причастность З. к миру духов определяет отношение к нему не только как к вредному и опасному животному, но и как к существу магическому, способному уберечь человека от влияния демонических сил. Поэтому хвост и голова З. у юж. и сев. славян служат оберегом, используются как средство отвращения злых духов. Способность З. отгонять нечистую силу отразилась и в названии *чертогон* в загадке про З.: «Чертогон, чертогон, / Он и бегат как огонь» (самар., Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901:160).

Облик души. Образ З. как души умершего встречается в с.-рус. поверьях и похоронных причитаниях. Согласно былинкам, душа в виде З. появляется на кладбище и исчезает как призрак (ровен.). В приметах смерть предвещает повстречавшийся З. (босн.), пробежавший под окном (гомел.), забежавший во двор (ровен.) или приснившийся во сне (волын.).

Встреча с зайцем. Примета о том, что З., перебежавший дорогу или встреченный на пути, сулит путнику несчастье, отмечена у славян повсеместно. Иногда считают, что З. приносит несчастье лишь тогда, когда бежит под гору (черногор.) или перебегает дорогу «за пазуху» путнику (брест.). Чтобы отвратить несчастье, нужно вернуться с пути (далмат., серб., болг. родоп.), подождать, чтобы кто-нибудь другой перешел через эту дорогу (пол., тарнобжег.), трижды перекувырнуться на том месте (харьков.), перекреститься (серадз.), крестообразно ударить плетью (тарнов.), три раза бросить горсть земли в направлении, противоположном бегу З. (малопол.), выбросить из повозки клок сена, чтобы З. вернулся назад (подол.), переломить палку и бросить один конец туда, откуда выскочил З., а другой — туда, куда он побежал, и т. д.

Связь с огнем и пожаром обусловлена прыткостью З. (ср. в загадке: «Он и бегат как огонь»). Выражением *зайка по жару бегает* передается свечение синих огоньков на не вполне перегоревших углях. Слова *заснька, зай, зайко* употребляются по отношению к огню в языке детей или в разговоре с ними (с.-рус.). По приметам, появление З. возле жилья или в селе предвещает пожар (рус., бел., укр., пол., чеш., луж.).

Признаки «маленький», «быстрый», «пушистый», «белый» используются в народной метеорологии. Признак «белый» актуализируется в рус. названиях снега и инея: *зайцы* 'хлопья снега', 'первый снег', 'скопление снега, инея в местах проникновения теплого воздуха наружу или холодного воздуха в теплое помещение', *зайко* — об изморози, инее в избе. В рус. охотничьем заговоре З. сравнивается со льдом: «Бежит беленький зайка, ровно белый лед» (забайкал., Майк.ВЭ²:128). По сходству признаков «белый», «пушистый» зайцем называют клуб белого пара, выходящего зимой из теплого помещения (перм., оренбург.). Признаки «маленький» и «пушистый» метафорически представлены в кашуб, *zajce* 'маленькие тучки на горизонте в непогоду' (Sych.SGK 6:173). Словами *заинька, зайка, зайчик, зайцы* обозначается белая пена на гребне волн (с.-з.-рус., саратов., воронеж.). Родственные названия, обозначающие волны, поднимаемые ветром, имеются и у юж. славян: с.-х. *zecovi* маленькие белые волны на море, вызываемые восточным ветром' (Дубровник); болг. *нивата гони зайци* — о волнообразно колышущейся от ветра ниве. Сходной семантикой определяется и кашуб. *zajc* 'внезапный сильный ветер на море'.

Заяц и луна. Упоминание З. в связи с месяцем у вост. славян отмечено лишь в детском фольклоре: в игровых песнях, закличках и считалках. Обычно эти образы соотносятся друг с другом метафорически: «Заяц-мисяць, де ты був? / — В лиси» (харьков., Игры, № 49); «Заяц-месяц / Сорвал травку, / Положил под лавку» (перм., Меткое слово. Песни. Сказки / Собрал В. Н. Серебренников. Пермь, 1964: 301) и т. п. Для указанных текстов характерен мотив растительности, которой питается З.: заяц-месяц «вырвал травку», «сорвал травку», «траву жаў», «листя рвав», «лыкі драу». Связь образов З. и месяца подтверждается и некоторыми ю.-слав. параллелями. Напр., в Герцеговине дразнят того, кто показывает на месяц: «А. — Ено мисеца! / Б. — Месо ти од зеца! / А. — Покри га капом, / зови га ћаћом...» [А. — Вон месяц! / Б. — Мясо тебе зайца (зайчатины)! / А. — Надень на него шапку, / зови его тятькой...] (Gasp.MS:669). В болг. народном танце двое участников изображают зайцев, играющих при свете месяца. На границе Боснии и Корду на верят, что кость, оставленная от печеного рождественского З., имеет целебную силу в первое воскресенье новолуния. Общей для З. и месяца (особенно молодого) является их мужская и брачно-эротическая символика. Ср. пример сочетания обоих этих символов на свадебном каравае: верх его украшен фигурками З., месяца и шишек из теста (гомел.).

Глаза зайца и влияние его на сон. З. называют *косым:* считается, что у него косые глаза, способные оказывать особое влияние на человека. Поэтому, напр., беременным женщинам запрещается есть зайчатину (рус., босн.), а также видеть З., иначе ребенок родится с косыми глазами (брест.). С магической силой заячьих глаз связано и использование мочи З. для лечения глазных болезней (пол. тарнобжег.). По поверью, З. спит с открытыми глазами (серб., болг., пол., чеш., укр.). Выражения «спать как заяц», «заячий сон» у всех сла-

вян используется для обозначения чуткого, легкого сна. Поэтому беременной нельзя есть (или видеть убитого) З., чтобы будущий ребенок не спал с открытыми глазами (болг., черногор., серб., косов., полес.). Зап. украинцы используют для З. табуистическое наименование — *сп'юх*, причем последствия нарушения табу объясняются по-разному: либо будешь спать с открытыми глазами, потеряешь сон (львов.), либо нападет сонливость (подкарпат.). Младенца не называют «зайчиком», когда укачивают (ровен.); не упоминают З., когда ребенок просыпается, иначе его сон будет краток, как у З. З. может вызывать как сон, так и бессонницу. Так, кожу З. используют против сонливости (серб.), страдающему бессонницей не позволяют есть зайчатину (ровен.). Напротив, в «Каталоге магии Рудольфа» XIII в. (Верхняя Силезия) осуждаются женщины, кладущие в колыбель ребенку уши З. для спокойного сна. Там же описан обычай: чтобы ребенок не плакал по ночам, его обносят вокруг очага и на вопрос идущего следом «Что несешь?» отвечают: «Рысь, волка и спящего зайца!» (Karwot KMR:21). На границе с Силезией, в р-не Зап. Бескид, похожий ритуальный диалог записан уже в наше время: «Cego sukos?» [Чего добиваешься?] — «Spanio, zajonckowi bieganio, wilkowi tyranio» [Сна, зайцу — бега, волку — скитания]. После этого метут мусор и кладут его под голову ребенка (пов. Живец, Слотвина, ArchISW XI ZUS 6:133). С влиянием З. на сон связано упоминание З. в бел. и кашуб. колыбельных песнях.

Некоторые обычаи и поверья основаны на *прыткости* и быстроте бега З. Считают, напр., что если З. пробежит перед беременной женщиной, то ее ребенок будет быстрым, как З. (славон.). С той же целью кормят детей мясом и мозгом З. (серб.). Кашубы, отведав зайчатины, шутят: «Terå zajc me vënëkå v pole» [Теперь у меня заяц выскочит в поле] (Sychta SGK 6:172).

Повсеместно З. является олицетворением *трусости*. Особенно полно эта символика отразилась в слав. фразеологии: рус. *дрожать как заяц, заячья кровь* (Даль ПРН:946); бел. *спужався як заяц кобылы* (Ром.БС 2:309); пол. *boi się jak zając bębna* [боится как заяц бубна] (Kolberg O. Przysłowia. W-wa, 1977:43); болг. *заяшко сърце* [заячье сердце] (Геров 2:144) и т. п. Боязливость З. объясняют тем, что у него маленькое сердце. Бог вылепил ему слишком длинные уши, а на сердце глины не хватило. Тогда Бог оторвал ему хвост, оставив лишь короткий отросток, и сделал маленькое сердце (гомел.). Широко известен сказочный сюжет «Кто трусливее зайца?» (СУС: 70 и др.).

Лит.: Сумцов // ЭО 1891/3:69–84; Гура СЖ; Гура // СБФ-78:159–189; Mosz.KLS 2/1:69, 331.557, 2/2:138,683; HDA 3:1512, 6:1329-1330; Аф.ПВ 1:390,543-544,642, 3:793; Зел. ТС 1:73–74,96,98,99; СРНГ 10:105–106,110, 11:203,206, 15:65, 17:180; Вор.ПВП 1:279,280, 281,285,287.288; **СМР:141;** PBL 47A, 70,319, 2502; Sychta SGK 6:172-174; NVČsl 1934-1936/27-28:77-78.

А. В. Гура

ЗВЕЗДА РОЖДЕСТВЕНСКАЯ (*Вифлеемская звезда, gwiazda Betlejemska, gwiazda Jezusowa*) — один из символов праздника Рождества Христова, атрибут колядных обходов «со звездой», известных преимущественно у зап. и вост. славян.

Мотив о новой звезде, вспыхнувшей на небе в момент появления на свет Божественного Младенца, восходит к евангельскому преданию о прибывших с Востока поклониться новорожденному Христу волхвах, путь которым до Вифлеема указывала необычно яркая звезда. По пол. верованиям, в момент рождения Христа ангелы вытащили на небо новую звезду, чтобы оповестить о приходе в мир Спасителя.

Считалось, что в Рождественский сочельник все предпраздничные хлопоты должны были завершиться до сумерек; сигналом к началу ужина служила *первая засветившаяся в небе звезда*, а до этого момента следовало соблюдать пост. Подгоняя односельчан к началу праздничной трапезы, белорусы говорили: «Зорка ужо дауно свеціць!» (ЗК:91). У поляков Познанского воев. при появлении первой звезды хозяин выходил на крыльцо и громко кричал: «Gwiazda na niebie!» [Звезда на небе], что было равносильно приглашению домочадцев к ритуалу совместного ужина (Kolb. DW 10:58).

Появление первой звезды знаменовало, в народном толковании, перелом во време-

ни, рубеж между обыденным и сакральным периодами. По представлениям украинцев, Свят *Вечір* начинался с того момента, когда «засяла вечірня зоря», — именно тогда следовало отправляться с ритуальным угощением к скоту, переносить кутью с печи на стол, приглашать «мороз» и т. п. В Вост. Словакии сочельник накануне Рождества назывался *Dohviezdny vecer*, а в польской традиции этот день носил название *Gwiazdka*. Белорусы Пинщины верили, что с появлением первой звезды домашний скот обретал человеческий разум и способность разговаривать (ЗК:91).



«Звезда» — атрибут колядников (1953 г., р-н Пшемышля, Польша)

Специально изготовленный макет звезды служил реквизитом для колядников или исполнителей «вертепных» представлений, носивших по домам ящик с фигурками, изображавшими младенца-Христа, Богородицу и принесших дары волхвов. «Звезду» обычно делали из сита, к которому прикрепляли несколько «рожек» (5, 6, 7, 9, 12), обклеивали промасленной бумагой, внутри сита укрепляли свечу, насаживали «звезду» на палку и вставляли в верхний ярус «вертепного» ящика. Иногда такая конструкция заменялась рисунком на стенках вертепа, тогда звезда изображалась как комета с ярким огненным хвостом (см. Вертеп).

Такую же «звезду» носили с собой группы святочных поздравителей, колядников. В Словакии изготовленную из сита *hviezdu*, обклеенную картинками с изображением рая, Адама и Евы, носили ряженые «три короля», обходившие дома с рождественскими благопожеланиями. У белорусов было принято «ходить со звездой» в течение первых трех дней от Рождества; мальчики и подростки исполняли под окнами домов сначала тропарь, а затем благопожелательные куплеты: «Просим тебе, царю, прими от нас хвалу, пошли лета счастливые сему господарю!» (Ром.БС 8:69—70).

Особой популярностью пользовались обходы «эвездарей» в Польше. Обычно в ритуале *chodzenia z gwiazdą* принимали участие 3—5 мальчиков, которые заранее готовили макет «звезды», используя обод старого сита: они обклеивали его цветной бумагой, приделывали вокруг «лучи» (от 5 до 16 и даже до 24 остроконечных «рожков», иногда размещенных в два яруса), надевали на длинную палку, укрепляли основу в неподвижной части оси, а рукой вращали шест со «звездой» так, что она поворачивалась в разные стороны (люблин. — KL:41—42).

В Польском Поморье ношение «звезды» было настолько типичным обрядом, что вообще всех ряженых и участников святочных обходов (даже если они ходили колядовать без «звезды») называли *gwiazdki, gwiazdory, gwiazdkarzy*. Там это были довольно многочисленные группы (от 6 до 16 человек) молодых людей, как правило, ряженых. О самом обычае колядовать говорили: *chodzić po gwiazdówce* (Stelm.ROP:53). Те, что носили «звезду», рядились обычно «де-

дами»: надевали вывороченный кожух, остроконечный колпак, лицо закрывали маской или мазали сажей, приделывали длинную бороду изо льна, ноги обкручивали соломенными жгутами. Их сопровождали другие ряженые — «аист», «коза», «медведь», «трубочист» и т. п. В редких случаях «звездами» рядились женщины, их называли *gwiazdkami* [т. е. «звездочки»] или «piękne złociste panie» [прекрасные золотистые панны]. Кашубы ожидали посещения «звездарей» сразу после рождественского ужина. Когда предводитель *gwiazdki* входил в дом, хозяева спрашивали его: «А откуда же прибыла эта звезда, издалека ли?», на что вошедший отвечал: «с неба» или «с луны» (Sychta SGK 1:395).

Кашубские «звездари» соблюдали все традиционные правила поведения, предписанные для обычных колядников: исполняли благопожелания в адрес хозяев, собирали продукты (*podarkigwiazdkowe*), при встрече двух групп ряженых «звездарей» происходили стычки и драки. Заканчивались такие обходы до полуночи, так как их участники верили, что в противном случае они столкнутся с опасным мифическим существом — *gwiazdką z nieba* (звездой с неба), которая накажет за нарушение запрета. Включенность христианской символики в архаические стереотипы ряжения проявляется и в поверье о вредоносности самой роли «звездаря»: тот, кто часто рядится *gwiazdką,* долго не проживет (Sychta SGK 1:392).

На Рус. Севере колядование «со звездой» называлось *христославить, со звездой ходить, Рождество петь.* Участники обряда (мальчики-подростки или певчие церковного хора в сопровождении *дьячка,* иногда священника) носили макет «звезды», которая могла именоваться *колядой.* Перед входом в дом они спрашивали: «Нельзя ли, любезные хозяин с хозяюшкой, у вас со звездой Христа прославить?»; получив разрешение, входили в дом, вставали перед образами и пели тропарь «Рождество твое, Христе, Боже наш» и другие церковные песнопения (Мор.Слеп.ПК:25). В ю.-рус. областях о мальчиках-колядниках, носивших «звезду», говорили, что они ходят *славить Христа* или *ходят рождествовать.* Наряду с обычной, сделанной из сита пяти- шестиконечной «звездой», христославщики носили надетую на палку выдолбленную тыкву, в которой делали вырезы и вставляли горящую свечу; эту тыкву называли *звезда* (краснодар.).

Звезда как символ Рождества была включена в ряд традиционных святочных обычаев. В Польше в последний день святок для защиты от зла хозяева чертили мелом над дверьми и окнами знаки креста или первые буквы имен «трех королей», а в некоторых селах наряду с ними рисовали и шести- или восьмиконечную звезду как оберег от нечистой силы (EP 26/1:280). «Звезду» стали делать из бумаги или соломы в качестве ритуального рождественского украшения (наряду с традиционными соломенными «пауками», «квочками», «подлазничками»). В Польском Поморье одним из видов обрядовых рождественских хлебных изделий были так называемые *gwiazdki* (Stelm.ROP:52).

Фольклорный образ звезды представлен в церковных колядках как знамение Рождества Христова. Ср. отрывок рус. песни: «... Ангелы с пастырями славословят, / Волсви же со звездою путешествуют» (Мор.Слеп.ПК:25); из укр. колядки: «Ясная звезда з востока выйшла, / З востока выйшла, три цари вела...»; «Зыйшла з неба ясна звезда, / На целый свет засветила...» (Голов.ПГУР:24,96); или типичные пол. и словац. формулы: «Zaświeciła jasna gwiazda па niebie, / Porodzila Panna Syna u siebie...» (Kot.RP:147); «Ked' ta jasna hviezda / Na ňebi sviet'ila, / Vtedy Paňenka Marija / Synka porod'ila» (E. Krekovičová. Slovenské koledy. Bratislava, 1992:100).

Лит.: Krejner J. M. Gwiazda Betlejemska w oczach astronoma // Z kolędą przez wieki: Kolędy w Polsce i w krajach Słowiańskich. Tarnów, 1996:29-32; Бог.ВТНИ:211; Вор.ЗНН 1:68; Куроч.НСУ:48,75–76; ЗК:91,123; Ром.БС 8: 69-70; Крач.БЗРС:177; Kur.PLS 4:153-155; KL:41-43; Stelm.ROP:44–53; Sychta SGK 1: 389-393; Malic.ROK:10-tl; EL'KS 1:191-192; Horv.RZL:59,64.

Л. Н. Виноградова

ЗВЕЗДЫ — небесные тела, соотносимые с судьбами людей и оказывающие влияние на «земные» события. К З. причисляются также кометы (рус. *хвостатая звезда,* серб.

репатица, репата звезда, укр. диал. *зирка с метлою, мітла*) и метеориты. Особое значение в народной астрономии (см. Астрономия народная) имеют созвездия (Млечный путь, Плеяды, Орион и др.) и отдельные крупные З. — Полярная звезда, Венера, представляемая как «утренняя» (болг. *Зорни́к, Саба́лскатазвезда,* серб. *Даница, Зорњача*) и «вечерняя» (болг., серб. *Вечерница*) З. в соответствии с временем появления на небе в течение суток, И др. Звездное небо предстает как отражение земной поверхности, о чем говорят названия отдельных З. и созвездий, соотносимых с рельефом земли, людьми, орудиями труда, а также легенды и поверья: «Бог украсил небо звездами, как землю — цветами» (пол.), велел кроту нарыть столько холмиков на земле, сколько З. на небе (укр. харьк.), и др. З. символизируют неисчислимое множество мелких предметов (горох, просо, зерно, орехи, ягоды, пчелы и пр.).

Происхождение З. в народно-христианском мировоззрении связывается с легендой о Христе, который будучи ребенком спускался на Землю, чтобы поиграть с вылепленными из грязи шарами; отец Бог заставил его бросить их высоко над землей, после чего самый большой шар превратился в Солнце, а остальные — в звезды (болг.), ср. пол. краков. поверье о том, что З. — игрушки святых. По другим версиям, З. возникли в результате состязания Бога с дьяволом, бросавшими в небо камни (БМ:144); произошли из слез плачущего над миром Иисуса (пол. Любельщина). По в.-слав. поверьям, последней на небе появилась Вифлеемская звезда (после рождения Иисуса; для того, чтобы указывать дорогу волхвам).

В космологических представлениях З. уподобляются «гвоздям» на имеющем плоскую или куполообразную поверхность небе (ср. рус. загадку о небе и звездах «Сито, вито, гвоздями убито»); они вращаются вокруг одного основного «гвоздя», «столба», «оси», «пупка» мира — Полярной звезды (рус. *стожар, кол).* По серб. и макед. верованиям, З. прикреплены к небу и имеют «ножки», на которых держатся, ср. серб. загадку о З. «Пун тор ованца, све на једној нози ћуте» [Полон загон овец, все стоят на одной ноге и молчат] (Јанк.А.:135). Считалось также, что З. выходят ночью из океана, а с восходом солнца снова в него погружаются, ср. с.-рус. загадки о З. типа «Шли козы (овцы) по мосту, увидели зорю — попрятались в воду».

З. представляются как «глаза» Бога или отверстия, «окна» на небе (о.-слав.), через которые ночью Бог наблюдает за событиями на Земле (болг.), ангелы следят за поднебесным миром и укрощают злых духов (рус. тул.), праведники смотрят из рая на землю (серб. воевод.)

Яркость З. уподобляет их драгоценным камням, бисеру, серебру, золоту, ср. рус. загадку о небе и З.: «Голубое поле серебром усыпано». З. — это украшение неба (болг., пол.), сделанное из серебра (чеш.); «свечи» (серб., макед., с.-рус., ср. пол. *świeca* «звезда»), лампады Бога, которые ему светят (болг., макед., пол.) или же созданы им для освещения Земли ночью (укр., пол.). По укр. поверьям, З. — также ангелы, сидящие на ступенях неба с зажженными свечами в руках- В Подольской губ. падающие З. считались «свечами злых ангелов»: между З., зажженными Богом по числу людей, сатана тайком ставит свои свечи для подчиненных ему чертей или людей, а потому Бог или один из ангелов сбрасывают палкой свечу дьявола «с облака» (Бул.УН:306).

Считается, что З. очень большого размера: одна звезда может накрыть собой все село (кашуб.); комета, если упадет, то полностью закроет, перевернет и зажжет Землю (укр.).

З. персонифицируются так же, как месяц (см. Луна) и солнце: о З. говорят, что они «рождаются», «спят», «ходят», «убегают», окупаются», «играют», «говорят» и т. д. В слав. фольклоре и некоторых поверьях З. выступают как «дети» (реже «сестры») Солнца и Месяца. Встречаются и следы культа З.; так, в одном из рус. заговоров находим: «...встахомъ заутра и помолихсе Господу Богу и дьнницѣ» (Аф. ПВ 1:73); до сих пор считается, что исполнится желание, высказанное во время падения звезды с неба.

З. неразрывно связаны *с* судьбой человека (о.-слав.). Звезд на небе столько, сколько людей на Земле; с рождением человека «зажигается» звезда (или Бог, ангелы зажигают «свечку» — укр., пол., серб.); она растет вместе с человеком, а затем падает на землю или гаснет, как свеча, когда он умирает. Поляки полагают, что количество

3. на небе зависит от числа людей на земле и изменяется с каждым рождением и смертью. По болг. народным легендам, раньше было мало З., поскольку было мало людей, но число людей выросло, поэтому 3. стало много. Сербы полагают, что звезды наблюдают за людьми и повторяют их действия: если человек спит, то спит и его звезда, если он путешествует, то и его звезда движется. Если звезда человека «сильная», то он справляется со своими бедами, если «слабая», то и он — слаб. Болгары о счастливых и несчастных (или больных) людях говорят: *Силна му е звездата* [У него сильная звезда] или *Слаба му е звездата* [У него слабая звезда]; *Такава му* е *звездата* [Такая у него звезда] (Марин.НВ:17), ср. укр. *така моя планида* (Бул.УН:304), пол. *gwiazda* 'судьба, обычно — счастливая' (SSSL 1/1: 204) и др. Верят, что звезда человека может быть «счастливой» и «несчастливой»: рус. *под счастливой звездой родился*, пол. *urodzić sie pod szczęśliwą gwiazdą*, серб. *под срећну се звијезду родио*, хорв. (Полица) *rodija se pod sritnom zvizdom* и т. п. Маленькие по размеру 3. приписывались людям с незначительными успехами в жизни, большие 3. — богачам и вельможам (бел., кашуб., болг., серб.). Ясные, блестящие 3. принадлежали здоровым и счастливым людям; бледные — больным, несчастным, а также соответственно — праведникам или грешникам (пол.). По кашуб. поверьям, существуют «смеющиеся» (мерцающие, мигающие) 3. добрых людей и «злые» 3. плохих людей.

Гуцулы полагают, что двенадцать мифологических персонажей «судци» собираются в хате роженицы и определяют новорожденному его звезду, которая будет гореть столько, сколько будет жить ребенок. В чеш. детских играх каждый выбирает «свою звездочку». Сербы верят, что кометы — это летящие по небу с распущенными волосами матери, у которых умерли все дети.

У юж. славян падение звезды часто означает побег человека из плена, из тюрьмы, поэтому при виде падающей звезды нельзя удивляться (черногор.), следует молчать, чтобы ее хозяина не поймали (макед., серб.), или сказать: «За грм, јуначе!»; «За трн, за грм, сакриј се» [За куст, герой; За куст, за колючки, прячься] (з.-серб., зап. автора).

Падение звезды означает смерть ее земного двойника (о.-слав.), ср. выражения о падающих З.: макед. *умре некој*; кашуб. *xtos umar* «кто-то умер», пол. *gwiazdka z nieba, dusha do nieba* [Звезда с неба, душа на небо] (SSSL 1/1:208). В Харьк. у. верили, что звезда падает в тот двор, где будет покойник; в Луцк. у. полагали, что звезда летит вниз навстречу отходящей душе. Падение с неба звезды означало кончину праведника (с.-рус. архангел.). По некоторым польским поверьям, на небе светят только 3. набожных людей, не падающие с неба во время их кончины (краков.); на самих 3. пребывают души праведников (Любельско, Серадзско) или грешников (Куявы). У юж. славян считается, что звезда падает на могилу умершего (болг. родоп.); при виде падающей звезды говорят, что «кому-то идет свеча на могилу» (серб. Косово — Vuk.SK:457). По босн. поверьям, расстояние от звезды до земли зависит от того, кому принадлежит звезда: 3. стареющих людей постепенно опускаются ниже к земле; не следует также наблюдать за падающей З.: если за ней упадет следующая, это предвещает смерть того, кто наблюдал за падением звезд. Сильный звездопад черногорцы считают знаком гибели целого государства. Болгары рассказывают, что перед сербско-болгарской войной 1885 г. целые потоки 3. (*валежа на звезди*) устремлялись на землю (Вак.БПО:51).

В 3. превращаются души умерших, нередко — самоубийц (в.-слав.) или некрещеных детей (пол., з.-укр., з.-бел., полес.), которые с неба светят своим родителям на земле (пол.). Македонцы Гевгелии полагают, что 3. — души умерших, появляющиеся тогда, когда засыпают живые. На Волыни считается, что самоубийцы, висельники, утопленники, а также разбойники после смерти превращаются в звезды и обрекаются на «вечное скитание» (Зел.ОРМ[2]:52). В Ушиц. и Житомир. уездах было распространено мнение, что 3. — грешные души, поставленные Богом «покутувать гріхи свої», причем их яркость зависит от количества и тяжести грехов: более грешные — светят ярче. Души грешников — падающие З.: если перекрестить грешную душу, о чем просит сама падающая З., то она очищается от грехов своих (з.-укр.). Известны поверья о том, что падающая звезда — душа, которая убегает из ада (босн.) или от нечистой силы, стремящейся схватить ее (укр.-полес., укр. подол.). В Харьк. губ. считалось, что блес-

тящие З. — души праведных, тусклые — грешных; в ряде з.-укр. и в.-пол. областей бытовало мнение о том, что З. души умерших людей, которые вели непорочный образ жизни, безгрешных младенцев и стариков, завершивших жизнь праведной кончиной. В тех слав. областях, где распространены поверья о З. — душах некрещеных детей, предписывается крестить падающие З., давать им женские или мужские имена. В окрестностях Хелма верят, что З. падают в те места, где похоронены некрещеные дети.

В предсказаниях особый смысл обычно приписывается падающим З. и кометам, которые считаются знаками различных несчастий: смерти людей, войн, голода, эпидемий и т. д., ср. Затмение.

В гаданиях по З. определяли судьбу человека, наведенную на него порчу, благоприятное время для полевых работ и др. (с.-рус. *читали по звёздам*). Так, ясные, светлые З. означали долгую жизнь, потускневшие — скорую смерть (укр. печениж., пол.). В Мазовии счастливое житье молодоженам предрекали яркие З. во время венчания. У болгар особые знахари — звездочеты — могли найти на небе чью-либо звезду и по ней предсказывали будущее этого человека. В Покутье по З. отыскивали вора, для чего произносили специальное заклинание, после чего звезда злодея мигала, дергалась и падала к нему во двор. У кашубов, гадая о замужестве, девушки находили на небе треугольник из З. и говорили «Раз, два, три, кто обо мне думает, пусть мне приснится» (Sychta SGK 1:388). В Полесье загадывали, где чья звезда, и наблюдали, в какую сторону она «скатится» — оттуда придут сваты (ПА).

Магическое влияние на находящиеся на земле предметы оказывало сияние З., по поверьям, особенно распространенным в Болгарии и Македонии, где под звездным небом оставляли на ночь приготовленное для посева зерно, одежду (в том числе одежду больного), лекарственные травы, предметы для гадания. Считалось, что после этого ведьмы не смогут отобрать у хозяев урожай, одежда будет недоступна для порчи, травы приобретут особую силу и т. д. По болг. поверьям, З. также сами спускаются на св. Яна на землю и придают травам лекарственные свойства. Если бездетная женщина именно в этот момент соберет травы и выпьет из них отвар, то забеременеет. В Страндже против порчи и испуга больным дают пить воду, оставленную на ночь под З. В Полесье «под звезды» ставили подойник, если у коровы пропадало молоко. На Новый год, Юрьев день, Пасху, Спасов день девушки, опускали в посуду с водой свои кольца, украшения и выносили ее на ночь во двор, чтобы З. осветили воду и находящиеся в ней предметы, полагая, что после этого гадание будет правдивым (болг., макед.). По некоторым родопским представлениям, сияние З., наоборот, оказывает отрицательное влияние на человека, поэтому на дворе не оставляли на ночь одежду. В пол. Карпатах полагали также, что от З. может происходить порча.

Свет З, якобы ослепляет животных, поэтому в звездную ночь ожидали удачной охоты на медведя (рус.); воры проникали в дома, поскольку собаки были ослеплены З. (словац. Горняцко).

Множество З. ассоциируется с неисчислимым количеством каких-либо предметов в загадках, приметах, гаданиях об урожае, ритуалах, связанных с плодовитостью скота и пр. В загадках З. уподобляются рассыпавшимся по всему миру мелким предметам (например, архангел.: «Рассыпался горох / На 12 (на 70) дорог; / Никому не собрать: / Ни попам, / ни дьякам, / ни серебреникам» — Садов.ЗРН:213); несчетному числу скота (серб. «Поље немерено, овце *неброjене, међу њима* чобан *рогоња*» [Поле не меряно, овцы не считаны, между ними пастух рогатый] — Небо, звезды, месяц, Јанк.А.:136); рою пчел (укр. «јихав Яшка-семеряшка, за ним бжолы гу-лю-лю!» — Месяц и звезды, Аф.ПВ 1:385} и т, д. Для слав. обрядовой и лирической поэзии характерны словесные формулы по принципу: сколько З., столько снопов, стогов и пр. (Виноградова // СБФ-78:15,23–25). У русских Тул. губ. 15 февраля существовал ритуал «окликать звезды» — пастух в звездную ночь произносил заговор, который включал заклинание: «...Как по поднебесью звездам несть числа, так бы у раба (имярек) уродилось овец более того» (Аф.ПВ 1:193; Азим.КД:43–44). В вост. Сербии на Рождество выносили во двор тыкву и кричали: «Kólko zvézde ná-nebo, tólko tikve u onúj njívu!» [Сколько звезд на небе, столько тыквы в том поле!] (Sobol.SOW:187). Много-

численны также слав. приметы, связанные с наблюдением за звездным небом s различные праздники, преимущественно под Рождество и Новый год: большое число З. на небе предвещало богатый урожай зерна, гороха, картофеля, овощей, фруктов, ягод, грибов, а также и яйценоскость кур, дойность коров, приплод скота, хорошее роение пчел. В Ровен. Полесье считали, что обилие З. в Сочельник сулит хороший приплод скота, под Новый год — урожай зерновых, в канун Крещения — рождение детей (ПА). У белорусов звездное небо на Рождество означало обилие грибов весной, на Новый год — летом, на Крещение — осенью. В русских селах старались не сеять горох, если на Рождество и Богоявление не было видно на небе звезд. С символикой множественности З. связаны и некоторые приметы о погоде, например, большое количество З. на небе предсказывает дождь (малопол., серб., хорв., болг.); звездопад зимой — к снегу, а летом — к дождю (калуж.).

Запреты считать З., показывать на них пальцем известны всем славянам и связаны с поверьем, что, считая З. или показывая на них, человек может натолкнуться на свою собственную звезду: она упадет (пол., чеш., хорв.), погаснет (словац.), и человек умрет. Македонцы Гевгелии считают грехом показывать пальцем на падающую звезду — это может помешать грешному человеку перебежать на место для праведных. У человека, считающего З., могут появиться бородавки, веснушки, чирьи, столько — сколько З. он насчитал (макед., черногор., в.-серб.), или будут гноиться пальцы (пол. силез.). Лужичане и поляки верят, что, показывая пальцем на З., месяц, солнце, человек может Богу выколоть глаза.

В виде З. могут являться демонологические персонажи. Чаще всего представления о демонах связываются с падающими З., метеоритами, кометами. Всем славянам известно поверье о летящем в облике звезды змее, который носит хозяевам деньги, зерно (в.-слав., пол., словен.), посещает любовниц, крадет понравившихся девушек (балк.-слав.), см. Змей летающий. Нередко З. воспринимаются как спускающиеся на землю черти, дьяволы, например, украинцы полагали, что при виде падающей звезды следует три раза произнести «аминь», иначе упавшая на землю звезда превратится в дьявола (Подол. губ. Ушиц., Литин. уу.); сколько раз будет произнесено «аминь», на столько сажен войдет в землю падающий с неба в виде звезды черт, в противном случае звезда разольется по земле вредоносной смолой; считается, что там, где падает звезда, — поселяется он: в этом месте нельзя ставить хату (подол.). По некоторым поверьям, дьявол носит падающую звезду, поэтому на нее нельзя смотреть (болг. родоп.); З. бросает на землю летящая в вихре нечистая сила (гуцул.). В средневековых серб. источниках с дьяволом отождествляется *Даница* (Венера — Чајк.СД 5: 341 — 342). Украинцы полагают, что *метла* — комета — самая старшая ведьма, которая ходит по небу с подойником и управляет всеми живущими на земле ведьмами.

Кража З. с неба приписывается ведьмам (болг., укр., рус., луж.) и чернокнижникам (пол.). Считается, что ведьма или чернокнижник могут найти чью-нибудь звезду, похитить ее или сбросить на землю, чтобы погубить человека. Причиной засухи, по поверьям, может стать кража Венеры: ведьма держит ее в кладовке под новым горшком (с.-укр.).

Лит.: Азим.КД:36-47; Јанк.А:135—137; Аф. ПВП; Mosz.KLS; Виноградова // СБФ-78:7—26; Гура СЖ:458; Зел.ВЭ:417; Ерм.НСМ; Сах.СРН 2/7:70; Булг.П:181; Митроф.Э:47; Садов.ЗРН:213—215; Демб.ОМГ 1:498; ПА; Бул.УН:303—308; БМ:144-145; ЕБ 3:38; Вак. БПО:51, Георг.БНМ:28; Марин.НВ:16—17; Род.:12-13; Странджа:218; Враж.НММ 1:84-86, 2:72—75; ЕМ 2:422; Дуч.ЖОК:277,332; Ђор.ПВП 1:48-56; СМР²:191; Чајк.СД 5:339-344; Vuk.SK:457; Fil.Maj.;189; Kutl.IK:409, 434; SSSL 1/1; Lig.ŚKL:33,43; Lud 1907/13:121, 230; Sychta SGK 1:388-389; Hor.:324,327; Horń.:287; ČL 1895/4—6:535; Nah.ČLP:111,211.

А. А. Плотникова

ЗВЕРОБОЙ (Hypericum perforatum и ряд других) — растение, используемое в магии и лечебной практике как апотропей и отгонное средство.

Темно-оранжевый цвет сока цветочных лепестков послужил основой названий З. и этиологических легенд о происхождении растения, ср. рус. заячья *кровь*,

укр. *заяча крівця/кровця, кривавник* (карпат.), *кров пансъка, boža, xristova krovća, krov Isusa Xrysta*, бел.-туров. *(к)хрыстóва кроу*, в.-полес. *kryuáwiec, chrystowy słozki*, пол. *krewka Pana Jezusa* (Серадз), чеш. *krevníček*. Согласно легенде, под крестом распятого Христа вырос желтый цветок З., который получил свою целебную силу от крови Христа. В ю.-слав. языках ряд названий указывает на связь З. с Богородицей. Сказка из ю.-вост. Сербии (Ниш) объясняет появление пятен на листьях З. так: Богородица месила хлеб, вымыла руки, и от капелек, которые упали на листья, образовались пятна, ср. названия: болг., макед. *богородична трева*, серб. *богородичина трава, госпино цвеће, зеле, богороди(чи)ца*. В Яни (центр. Босния) о ржаво-красных пятнах на листьях говорят, что это кровь Богородицы, которая капнула во время месячных, откуда и произошло название. Ср. серб. поверье о том, что освященный З. *(госпина трава)* помогает от бесплодия, для чего его надо носить при себе (Босния и Герцеговина) или пить отвар З. натощак.

Защита от демонов. В средневековой Польше зверобой называли fuga daemonum и считали растением чернокнижников. Ему приписывалась способность отгонять бури и грозы (пол.), охранять от молнии и грома, от чар и дьявольского искушения (пол., ю.-чеш.), отпугивать дьявола (пол.), отгонять и усмирять демонов (укр., з.-слав.). Его втыкали в щели дома и хлева, как оберег клали на порог дома (от Повисльа до Карпат). По поверьям сербов, З. является средством против вештиц; его используют в амулетах. В Юрьев день при первом весеннем выгоне скот окуривали сухим З. (укр., словац. Спишская Магура); его клали под порог, под ноги скоту, чтобы чары ему не навредили (Кладно); хранили З. в коровнике, на скотном дворе, добавляли в корм для защиты скота от ведьмы и усиления его плодовитости. Пастух, идущий в первый раз весной на пастбище, получал березовую розгу с привязанным к ней З., освященным в день Успения Богородицы (словац. Яворник).

З. собирают накануне Ивана Купалы (или в полдень Иванова дня) и считают чудодейственным (Галиция, Польша, Болгария) (ср. его наименования: рус. *святоянское зелье*, полес. *сьвинтиян*, укр. *іваново зіле, іванок, іванів цвіт, зіля йван* (закарпат.), *івандельске, святоянське зілля* (Подолия, Тернопольщина), карпат. *іванок крещатий*, бел. *свентоян, свянтоянник, пол. świętojańskie ziele, ziele świętego Jana*, чеш. *izvon(e)ček svatéjho Jana* (Ходско), *svatého Jana bylina, kořenie*, луж. *janske kwětki*, серб. *иванова трава, иваньчица*, болг. *еньовче, яневички*, словен. *sv. Janeza rože*).

Функция З. как оберега от нечистой силы отражена в названиях, образованных от корня *zvon-: они указывают на мифологическое значение «звона», исходящего от этого растения и предупреждающего человека о приближении опасности, ср. пол. *(Najświętsze Marji Panny) dzwonki, dzwoneczek, zwonek*, чеш. *zvonček, zvonec*, болг. *звъника* (Тырново), *звъница, звъниче* (Разград). Охраной роженицы и младенца от богинок служил З., освященный в день Успения Богородицы и заткнутый за двери и окна дома (пол., Замагурье), в замочную скважину (Лужна); положенный *в* колыбель, в пеленки (ю.-малопол., Замагурье), под простыню, на которой лежала роженица. Для облегчения родов освященный З. клали роженице под подушку (в.-пол.), им окуривали дом и роженицу. Верили, что богинка, мамуна не сможет украсть ребенка, если женщина после родов носит З. за пазухой (пол., словац.). Отваром З. умываются, чтобы избавиться от злых духов — от чумы, караконджула, таласъма, вампира (болг.).

В чешской легенде (Ходско) говорится о том, что Господь благословил этот цветок и наделил его силой поражать злых духов, в память о чем его называют *prostřelenec*, т. е. 'простреливающий'. Это свойство З. получает народноэтимологическое объяснение: З. якобы пронзает ведьм, ср. чеш. *prostřel(en)ec, střelec*, болг. сечено биле (Тетевенско, Тырново), *пресечена, пресякана* (капанцы в Разградско) *трева, посекливо билье* (*Пирин*), пол. *dziurawiec*, серб. *прострелник, прострељено зеле*, хорв. *prostriljenik*. В Моравии полагали, что ведьмы не тронут того, кто носил при себе три растения, в том числе З. (Bart.ML:308).

В день св. Яна в Польше, Чехии гадали: по интенсивности окраски, по количеству выдавленного из З. сока судили о счастье или несчастье, которое ждало человека. Девушки плели из З. венки и бросали

на крышу дома: если венок там задержится, гадающая не выйдет замуж в этом году, а если скатится или перелетит через конек и упадет с другой стороны, то ее ожидает замужество (хорв. Беловар).

Использовали З. в любовной магии (ср. словац. *ľubovník* (Ждьар), *miłovníček*, укр. *ľubščik*). В некоторых местах его считали приворотным зельем (чеш.), украинцы восточной Словакии называли его *перелесник*, он помогал от безответной любви. В Болгарии девушки и юноши применяли З. как и другие «омразни и любовни» травы, чтобы вызвать ненависть или любовь. В чешских сказках З. помогал в разыскании кладов.

В народной медицине особую силу имеет З., собранный в Иванов день и освященный в день Успения Богородицы. В Болгарии З. — одно из популярнейших лекарственных растений. Многие названия указывают на его применение (ср. рус. *здоровая трава*, серб. *издатливка* [*издат* 'корча, желудочный спазм'], словен. *pikasto krčno* [krč 'судорога'] *zelje*). З. помогает от болезней, причиненных злыми духами (чеш.), ведьмой (Оток в Славонии). Лекарством от девяноста девяти (ста) недугов называют его в Карпатах, от семидесяти «ліх», от лихорадки (укр.), от девяти болезней (макед.), «na całkygo człowieka» [на всего человека] (силез.). О З. говорили: «Як без борошна хліба не спечеш, так без звіробою зілля не зваріш» (киев.), или: «Всяке зілля без звіробою, як страва без солі» (Волынь) (Болт. УНМ:94). Больные при разных недугах носят З. за пазухой или за поясом (серб.); кладут под подушку от бессонницы (бел.); отваром травы лечат бешенство (Туровщина, Подольская губ., Сербия), женские болезни.

Лит.: Аф.ПВ 3:804; Манд.ООО:316; Потеб. НССП III:180; Даль 1:674; Болт.НЛУ:43; Вор. ЗНН 2:72,181; СБФ-78:135; Bieg.MD:114, 309; Kot.PU:79; Lud 1932/31:96; Mor.MR:17; Nadm.KK:85; Poś.ZO:246; PMMAE 1960/3: 146, 1964/8:82; ZWAK 11:4; 12:233; Bart. ML:308; ČČM 65:480; ČL 1904/13/7:293; 1965/52:197; Jind.Ch.:88; Kubín LČK:261; Machek ČSJR:148; NO 1963/5:268; SN 1972/20/ 3/:496; Ант.АП:247; СЕЗб 17:562,563,565; 19:231; Чајк.РВБ:35,259; ZNŽO 1917/21/1:155; 1967/43:136; БНТ 5:476; Кап.:280,281,283,299.

б. В. Усачева

ЗВОН КОЛОКОЛЬНЫЙ - см. Колокол.

ЗВОНОК — см. Колокольчик.

ЗВУК, см. в ст. Битье посуды, Будить, Гадания, Голос, Голошение, Гром, Заумь, Звонок, колокольчик, Звукоподражание, Землетрясение, Зов, звать, Изгнание ритуальное, Кликушество, Кнут, Колокол, Крики животных и птиц, Молчание, Музыка, Музыкальные инструменты, Немота, Ночницы, Обереги, Пение, Плач ритуальный, Свист, Стрелять, Траур, Шум ритуальный.

ЗВУКОПОДРАЖАНИЕ - имитация голосов животных, птиц и насекомых, используемая в календарных, семейных, окказиональных обрядах с магической целью.

Обрядовое З., провоцирующее успешное разведение домашней птицы и животных, известно всем славянам.

З. в календарных обрядах. В Сочельник и в канун Нового года наиболее распространенным было З. голосам домашней птицы. Хозяйка садилась на пол, обкладывалась соломой и *квохтала* (э.-укр.); во время ужина дети залезали под стол и пищали, как цыплята (центр. Россия). Чтобы наседки хорошо высиживали птенцов, дети квохтали, за что мать кидала им на солому орехи в мелкие монеты (винниц.); на Новый год хозяйка, неся миску с кутьей, произносила: «*Ка-ка-ка-ка. Кудах-дах-дах! Ка-ка-ка-квох-квох!*» — и с размаху садилась в угол, где лежало заранее принесенное сено (сум. — СБФ-95:232). На востоке Полесья хозяйка, надев рукавицы, брала горшок с кутьей, а дети шли за ней, держась за юбку и кричали; «*ко-ко-ко*», «*гу-гу-гу*». Чтобы вс< в хозяйстве «велось», они еще и «мукали» (ПА). Иногда обряд сводился только к З голосу курицы (гомел., черниг.).

В окрестностях Праги в Сочельни! мальчики пели, как петухи, а девочки кудах тали, как куры. Чем больше они квохтали тем больше ожидалось наседок и цыплят. З хорватов (Варош) в день св. Варвары хо зяйка посыпала полазника зерном, а он от вечал: «*Kvrč, kvrč, kokoko, koliko zrnacu*

toliko jajaca!» [Ко-ко-ко, сколько зерен, столько яиц!], в Сочельник же он пищал: «Pi. *pi, pi!*» (СБФ-78:33,42).

Звукоподражание приобретало форму ритуального диалога. На северо-западе Сумщины на Рождество или Новый год бабка несла в горшке корм курам и говорила: «*Квох-квох*» — чтобы куры садились на яйца, а дед ей отвечал: «*Чив-чив*» — чтобы цыплята выводились (СБФ-95:232). У чехов и словаков хозяйка, вставая из-за стола, произносила «*квок, квок*», а остальные ей отвечали «*цьяп, цьяп*». В Моравии и в области Словацко мать и дети вели диалог, имитируя звуки курицы, гусыни, утки, выводящих птенцов, и голоса цыплят, гусят, утят. У сербов Скопской Црной Горы в канун Рождества пришедший в дом пастух шел на четвереньках, изображая наседку, и говорил: «*Ква, ква, ква*», а дети («цыплята») ему отвечали: «*Пив, пив, пив*». Подобный диалог происходил в Игнатов день между хозяином и детьми, которые шли за полазником вокруг очага (Лесковацкая Морава).

В Сибири на святки исполнялся обряд «ношение курицы». Одного из колядующих наряжали курицей и таскали из дома в дом, где он, кудахтая, ходил по избе, хозяева подпускали к нему живую курицу и, обращаясь к ряженой «хохлатке», просили: «У нас нет цыпляточек, так посодействуй, голубушка» (Бол.КСЗ:49).

В день св. Люции в Словении (Прекмурье) рано утром группа парней обходила дома с пожеланиями процветания хозяйства. Стоя под окном, они кричали: «*Кокодак*, дай Бог, чтобы ваши куры столько яиц снесли, сколько камней на дороге; чтобы коровы дали столько молока, сколько воды в источнике...» (перечислялись все домашние животные и птицы с такими же гиперболическими пожеланиями — КОО 1:240). У болгар обряд с кудахтаньем полазник совершал чаще всего в день св. Игнатия, а иногда он подражал голосам *всех* домашних животных (р-и Плевны).

На Гуцульщине (р-н Коломыи) перед сочельническим ужином дети, сидя под столом, имитировали голоса всех домашних животных: «Kwok, kwok! sto kurók, geg, geg! sto husók; tak, tak! sto kaczok, bu, mu, sto wolіų! sto korow» и т. п. (Kolb.DW 29:86–87).

Изредка обрядовое 3. исполнялось вне дома, под открытым небом. В Чехии (р-н Железни Брод) в Страстную пятницу хозяйка, стоя на чужой луговине или на поле, выкрикивала: «*kda, kda, kda, kdáák, mné vajíčko, tobě kdák*», т. е. мне яйца, а тому, на чьем поле это проделывается, только кудахтанье (ČL 1895/4:331).

Продуцирующую функцию в обрядах могли выполнять междометия, которыми обычно подзывались животные: «*Пилу, гусу, бене, гуњо*» (геры Баната).

Обряды зимнего цикла включают также подражание хрюканью поросят, мычанию коров, блеянию овец и коз (Моравия). В Белоруссии колядники шли от дома к дому, блея, как овцы, а хозяин приглашал их так, как обычно подзывают овец: «*беш, беш*». В России в Васильев день (31.XII) когда подавали на стол поросенка, мальчик залезал под стол и хрюкал, за что его одаривали куском мяса (воронеж.). Чтобы обеспечить свиньям здоровье и плодовитость, перед ужином все члены семьи брали в зубы свиную колбасу и трижды обходили на четвереньках вокруг стола, приговаривая: «*чухи-рюхи, чух-рюх!*», подражая хрюканью и движениям свиней (Вельский у. Вологодской губ. — Зел.ВЭ:93).

В Закарпатье в Сочельник за или под снопом, который вносят в дом, прятался ребенок. Он мычал, как корова, ржал, как лошадь, блеял, как овца, что должно было вызвать плодовитость этих животных. В той же зоне хозяин, разбрасывая бобы, приговаривал: «*Брр!* [подражание овце]. Сколько телят, столько и ягнят» (Бог.ВТНИ:217). В ряде сел хозяин бросал в углы избы угли со словами: «*Брр...* Пусть ягнята будут такими же черными как этот уголь» (Бог. ВТНИ:197).

В Сербии рождественским утром дети брали специально для них испеченные калачики и шли в хлевы, конюшни, овчарни, трижды обходили скот, подражая голосам всех животных,

Чтобы пчелы лучше роились и приносили больше меда, в Овручском Полесье хозяин гудел, подражая пчеле, когда приносили рождественскую кутью и ставили ее на покутье; у русских в начале ноября все ели мед, а дети играли в «пчелиные» игры, подражая жужжанию пчел. Бортники в Страстной четверг имитировали гудение пчел, с шумом вьющихся вокруг дерева, полагая, что как далеко слышен их голос, так далеко

пчелы будут узнавать борть и садиться на нее.

В Полтавском у., одаривая жениха и невесту на свадьбе живностью, присутствующие подражали тому животному, которое дарили: если это был теленок, все кричали *«бу, бу!»*, если овца — *«бе!»* и т. д. (Чуб. ТЭСЭ 4:592). Качая ребенка, мать пела ему песенки, в которых изображала голосом пение петуха, кудахтанье курицы, мычание теленка (пол. - Bieg.MD:371–372).

Апотропеическая функция З. характерна для южнослав. зоны. В Болгарии (Панагюриште) в день св. Власия всем встречным давали специальный хлеб, произнося: *«Му-у-у-у»*, в ответ слышалось подражание воловьему мычанию. В Пловдивском окр. этот день, называемый *Му́каница* или *Му́ковден* [день мычания, день Мука], отмечали за селом, а возвращаясь домой, все бежали как можно быстрее, мычали, ржали, блеяли, голосами и движениями подражая домашним животным. В Неврокопско испеченным специально для этого дня хлебом трижды обводили вокруг головы коровы, быка и мычали: «Мууу!». Подобные обряды совершались в Тодоров день. Женщины, стоя спиной друг к другу, подскакивали, лягались и ржали, как кобылы. В с.-зап. Болгарии на *Тудурицу* самая старшая в семье женщина ломала обрядовый хлеб *колак св. Тудур* и, раздавая куски, имитировала ржание кобылы, лягалась и произносила благопожелания, чтобы лошади были здоровы, а кобылы благополучно жеребились (Марин.НВ:126).

Чтобы скот не отбивался от стада и от дома, в Чистый четверг хозяйка созывала свою скотину через открытую печную трубу, выкрикивая кличку каждого животного, а хозяин, стоя во дворе, откликался, подражая голосу названного животного (вологод., новгород.).

В ю.-вост. Сербии, если корова переставала давать молоко, два члена семьи на рассвете вели ее к источнику и поливали водой. Между ними трижды повторялся диалог: «Ку-ку!» — «Раскуку!». Этот магический акт снимал порчу, приписываемую кукушке, И способствовал изобилию молока. В Зап. Болгарии весной, когда начинала куковать кукушка, совершали аналогичный обряд *откукване кравата от кукувица*. Две женщины окропляли водой всех отелившихся коров и буйволиц, впервые выгоняемых на выпас, и переговаривались: «Куку!» — «Што кукаш?» [Ку-ку! — Что ты кукуешь?] Ответ: «Отку́квам млеко и масло» [«Раскукиваю» молоко и масло]. Завершался диалог репликами: «Отку́кай го!» — «Отку́ках го!» [«Раскукай» его! — «Раскукала» я его!] (СБЯ-93:101).

В *ю.-зап.* Македонии (Охрид), чтобы покойник не превратился в вампира, две женщины у свежей могилы произносили диалог: «Ку-ку!» — «Што кукаш?» [Что ты кукуешь?] — «Е брка дивина!» [Прогоняются дикие звери] (СБЯ-93:104).

В лечебной практике З. использовалось как способ передачи недуга другому человеку, животному. Больной залезал на куриный насест и пел петухом, чтобы болезнь перешла на кур (вологод.). В Белоруссии больной, страдающий куриной слепотой, стоя на воротном столбе, громко пел: «Какареку, засьпеваю, хто пачуе, то таму» (Fed.LB 1:392). Лихорадку также можно было «отпеть»: «Какареку! я сьпеваю, хто то чуе нехай мае» (Fed.LB 1:406). В Кратове (Македония) больной, чтобы излечиться, вставал на крышу, по три раза кукарекал, лаял, мяукал, затем слезал и шел домой. Ср. заговоры с элементами З. кошке, собаке, курице, лягушке: «Ako je od mačka, mau, mau, mau,/ Ako je od kuče, vau, vau, vau,/ Ako je od kokoSka, kutkude, kutkude, kutkude./ Ako je od žaba, vrak, vrak, vrak!» [Если оно от кошки, мяу-мяу-мяу, если оно от собаки, ав-ав-ав, если оно от курицы, кудах-кудах-кудах. Если оно от лягушки, ква-ква-ква] (ZNZO 1964/42:408). В зап. Сербии больной откусывал хлеб и бросал его собаке, имитируя ее лай.

Окказиональные обряды с З. У кашубов обрядовая стрижка овец в мае начиналась с ритуала подстрижения волос пастуху-овчару и сопровождалась подражанием блеянию овец. В Моравской Валахии при дожинках косарь, скосивший последние колосья, ударял косой о землю, а все работавшие рядом жнецы и жницы в этот момент блеяли, как коза (КОО 3:191).

На Украине пастух в поисках потерявшейся коровы бегал по лесу и кричал: «Мань, мань, мань. Му-у-у!» (Вор.ЗНН 2:97). На Вологодчине пастух при встрече с медведем должен был залаять, чтобы зверь его не тронул (ТРМ:44).

В Закарпатье при копании колодца, когда появлялся первый ручеек, копавший наклонялся над ямой и пищал по-кошачьи, чтобы приманить воду и заставить ее бить сильной струей.

В речицком Полесье, завивая залом «на скот», надо было мычать, как корова, хрюкать, как свинья; если же заклятье предназначалось людям, следовало подражать плачу ребенка, стонам больного. У болгар существовало поверье: жизнь человека, который отбирал молоко у чужих коров, завершалась мученически: перед смертью он блеял, как овца или коза, ревел, как корова или буйволица (Арн.СБОЛ 1:265).

В играх «в зверей» играющие старались как можно точнее воспроизвести голоса изображаемых животных и птиц; участники игры «в ястреба и голубя» кричали: «крум, крум, крум!» (р-н Коломыи), в игре под названием «гусак» дети=«гусята» выкрикивали: «Дэр! Дэр! Дэр!» (гроднен. — Гура СЖ:102).

Лит.: Усачева В. В. Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян. // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 85–104; ЖС 1908/4:81; КОО 1:247,258,268; 3:191; *Потеб.СМ:435; СБЯ-93:132;* СД 1:383; *Потуш.* Зоря 1942/2/3-4:354; Чуб.ТЭСЭ 4:263; Malic.ROK:44; ČL 1893/2:407; Bedn.DKSL:81; Václ.VO:63,68; Петр.ЖОГ:225–226; Петр. СЦГ:440; Вак.ЕБ:508; Марин.НВ:126,273; ТСб:450; Чол.БНС:112.

В. В. Усачева

ЗДОРОВЬЕ — *в* традиционной культуре ценность высшего порядка; естественное и искомое состояние человека; в обрядовой системе объект профилактической магии; категория, противопоставленная болезни и смерти, основа благополучия, условие вступления в брак и продолжения рода. З. сравнивают с богатством и ставят его превыше всего остального, ср. в рус. загадке «Что всего дороже?», в болг. пословицах «Имаш ли здраве, имаш всичко», «От идно здраве по-хубаво няма» (Род.:62), укр. паремиях «Здоровья всему голова», «Не просімо хліба у Бога, а просіМО здоровья» и т. п. (Номис УПП, № 8128, 8129).

Представлением о З. как об обязательном условии жизнедеятельности человека объясняется включение пожелания здоровья в традиционные бытовые приветствия типа рус. «Здравствуйте», пожелания рус. «Будьте здоровы», укр. «На здоровья» (при чихании), хорв. «U zdravlju sviju» — «Bog ti da' zdravlje!» (обмен пожеланиями при винопитии) (Ivaniš.P:14); болг. Много здраве! Останете със здраве! [Всего хорошего; Будьте здоровы] (при прощании).

Пожелание З. включено в разнообразные благопожелания, исполняемые во время обрядовых обходов в календарные праздники, ср. у поляков при «дынгусовых» обходах на Пасху: «Do tego domu wstępujemy, zdrowia i szczęścia winszujemy» [В дом входим, здоровья и счастья желаем] (Sew.ŻKD:51), у болгар в колядках: «Колко здравец йу планина, толко здраве в' тая къща» [сколько здравца (герани) в горах, столько здоровья в этом доме] (Марин.ИП 2:110), у хорватов в юрьевских пожеланиях: «Došao vam je zelen Đurad na zelenom konju u zdravlju i veselju» [Приехал к вам Зеленый Юрий на зеленом коне со здоровьем и весельем] и т. п. Обычно пожелание З. сопутствует в такого рода текстах пожеланию богатства, долголетия, веселья, счастья, красоты, бодрости, формирующих область положительных значений и актуальных ценностей традиционного мировоззрения.

Здоровье символизируют стихии природы (огонь, вода, ср. обычаи ритуального купания, омовения; питья «иорданской» воды, хождения или кувыркания по росе; земля; камень: болгары после умывания в реке в Сочельник приносили в дом речные камни как символ здоровья), деревья (особенно дуб, ср. болг. обычай втыкать в Новый год над входом в дом ветку дуба с пожеланием: «Да сте здрави и дълговечни како дабо!» [Будьте здоровы и долговечны как дуб] (Бен.ЗБФ:135), свежая зелень; культурные растения с резким вкусом и запахом (чеснок, хрен, лук; ср. в.-слав. обычай разговляться на Пасху хреном, чтобы быть здоровым; словац. обычай натираться на Рождество чесноком и весь год носить его в кармане, и др.); цвета (красный; банат. болгары называли его «боја здравља» [цвет здоровья]; ср. о.-слав. обычай умываться с красного пасхального яйца или гладить им по лицу, а также магические функции мар-

теницы); субстанции человека (кровь: у болгар кровью закланного в Юрьев день ягненка мажутся все жители); животные (рыба, бык; лемки на Пасху ходили к реке, чтобы увидеть рыбу, что предвещало человеку З. на весь год NR:283); ср. в пожеланиях «Будь здоров, как рыба»); металлы (железо; ср. выражение «железное здоровье», з.-слав. и укр. закарпат. обычай класть на Рождество под стол что-нибудь железное и ставить на него ноги, чтобы быть здоровым) и ряд др.

Эти стихии, предметы, реалии, атрибуты чаще других упоминаются в фольклорных текстах в связи с пожеланием здоровья, а их использование лежит в основе индивидуальных и массовых профилактических действий, совершаемых для обеспечения человека здоровьем (на предстоящий год). Такие действия приурочены обычно к начальным или переломным этапам жизненного цикла (рождению и свадьбе; Новому году, весенним праздникам; моменту прилета первой птицы, первому грому и т. д.).

Обрядовое купание, мытье в реках, ручьях, в родниковой воде, в проруби для сохранения и получения З. совершалось в зимние праздники (Сочельник, Рождество, Новый год, Крещение, Иванов день 7/20.I). Гуцулы в Сочельник шли к реке с хлебом и ведром, хлеб опускали в воду со словами: «Не купаеся хліб в воді, але я в здоровлю и силі» (Lud 5:213). Иногда купание в реке заменялось обливанием, брызганием, умыванием водой, что происходило уже дома. Как правило, воду приносили старикам и детям, набирая воду по течению (пол.-карпат.). На Рождество мылись, бросив в воду кусок хлеба и серебряную монету, говоря: «Zeby byli wszyscy zdrowi, jak chleb i mocni, jak pieniądz» [Чтобы все были здоровы, как хлеб, и сильны, как деньги] (Волынь — Bieg.KOM:109); умывались принесенной домой водой, в которую клали деньги (укр. Подкарпатье, словац.-морав. пограничье,. пол.) и яблоко (малопол., ю.-чеш., словац.). При бросании монеты в воду обращали внимание на то, какой стороной она упала: если выпадал орел, год будет здоровым для всех, если решка — год будет с болезнями (пол.-карпат.).

3. на целый год обеспечивает купание в реке в праздники весенне-летнего цикла: в четверг, пятницу, субботу Страстной неделе. В Чистый четверг м лись в бане (рус.), а выйдя, говорили: «Т бе, баня, на стоянье, а нам на здоровь (смолен.); девушки ходили к реке и трижд погружались в воду (Солигалич); обл вались водой под куриным насестом (яр слав.); облившись, перевязывали запястье поясницу ниткой, которую ссучили до ра света, чтобы запастись З. на целый год (о лов.); купались, умывались, зачерпнув во, рано утром, пока ворон не обмакнул кры (рус., укр.). У белорусов существовало по верье, что тот, кто увидит утром в Чисть четверг, как ворон купает своих детей, добудет одну каплю воды с крыла воронен ка, будет здоров всю жизнь. Верили, что а прикосновение с водой даст З., силу (рус. В Страстную пятницу сообща купались реках (чеш.), мылись в проточной воде, те кущей на восток (великопол., пол.-карпат силез.: воду нельзя вытирать, она должн сама высохнуть), набирали воду против те чения или из колодца (чеш.), натирали сне гом лицо, шею и глаза (ю.-морав.). В Страст ную субботу умывались, когда начинал звонить все колокола, обращаясь к Богу просьбой отвратить все болезни (чеш., сло вац.). В пасхальные дни парни обливал девушек у колодца со словами: «Чтобы всег да была свежа и здорова» (чеш.), счита лось, что девушка, которую облили, буде здоровой, причем чем больше воды на нее выльют парни, тем здоровее и веселее она будет (украинцы Вост. Словакии). Парни обливали девушек в понедельник, а девушки парней во вторник (з.-слав.). Обливание сопровождалось словами: «cobyś był zdrowy, cobyś nie był chory» [чтобы был здоровый, чтобы не был больной] (Tyl.MLK:47). На Пасху умывались водой, в которую клали пасхальное (красное) яйцо (в.-слав.) и базилик, герань (здравец) (серб., черногор.), яйцо и лист розы (макед.). Верование в целебную силу весенней воды характерно для обрядов Юрьева дня и его кануна: купались (Морав. Валахия, ю.-слав.) и умывались под розовым кустом водой с травами, набранными накануне праздника, переночевавшими в воде под открытым небом «под звездами» (ю.-слав.), после чего воду выливали под розовый куст или молодое плодовое дерево (серб.); после купания облачались в чистую одежду и опоясывались

ветками вербы и кизила (серб. Шумадия), вербовыми ветками и клематисом (болг.); умывались юрьевской росой (пирин.); «левой» водой, взятой в реке на быстрине, где вода крутится налево (родоп.). Купались 1 мая (морав.), в день Николы летнего (бел.), в день св. Лазаря (Босан. Краина), в воскресенье перед Вознесением, так как в этот день купаются ангелы, и человек, искупавшись вслед за ними на заре, не будет болеть весь год (бел.). На Троицу девушки умывались через березовый венок, лежащий на воде (Дмитров. край). В день Аграфены Купальницы умывались вечерней росой (рус.). Верили, что в Иванову ночь вода получает особые свойства — избавляет от всякого зла и наделяет З. (пол. силез.). В Иванов день парились в бане вениками с травой Иван-да-Марья (рус. Тихвин), купались в реке, полагая, что она приобрела еще большую силу, так как в ней искупалось солнце (болг.), умывались росой с цветов, собранных для венков и квиток (пирин.). В Иркутской обл. с сохранением З. связывалось купание и умывание водой из реки на Первый Спас. В Страстную пятницу не только купались, но и пили воду (пол., морав.); в день св. Юрия (полес.), Иеремии пили собранную с трав росу (болг.). Иногда эти обряды совершались не вообще во имя З., а с определенной целью: уберечься от какой-нибудь конкретной болезни: в Чистый четверг — от коросты и под.; в Страстную пятницу мылись в проточной воде, чтобы не болели глаза и голова (в.-пол. Санок).

Ритуальное битье на Рождество кизиловой веткой (з.-серб.), зеленой веткой, освященной вербой, пальмой в весенние праздники (день Сорока мучеников, Вербное воскресенье, Пасха, Юрьев день) давало З. людям и скоту (пол. силез., рус.), что почти всегда сопровождалось приговорами: «Верба секи, не я секу, верба секет имярек на здоровье» (РСев-95:80). В Вербное воскресенье матери били вербой детей с пожеланиями З. (полес., в.-слав.). В день Невинных младенцев (28.XII) ударяли друг друга прутом (словен.), маслиновой веткой (хорв.), болгары-католики били детей зелеными ветками (Банат). В канун Великого поста кукеры, обходя дома, били хозяев, на Русальной неделе главный кукер ударял всех домочадцев (болг.). На масленицу парни хлестали девушек ветками дикого винограда в то время, когда те качались на качелях (болг.). См. Битье.

Обеспечить З. на целый год могли такие действия, как кувыркание, катание по земле: в четверг на Страстной неделе трижды кувыркались по земле (рус. Солигалич); в Юрьев день по росной траве, по засеянному полю (в.-слав., болг., серб.), весной, когда в первый раз слышали гром (краков.); по росе: перед восходом солнца на Юрьев день (болг., пирин.), в день св. Иеремии (болг.); перешагивание, перепрыгивание, подпрыгивание; скакание через костер (в Иванов день, на Успение Богородицы), например, на масленицу болгары прыгали со словами: «Да съм весел и здрав като този огън» [Чтобы я был весел и здоров, как этот огонь] (Пир.: 436); качание на качелях, на зеленых деревьях очищает от всего плохого, скопившегося за зиму, и дарит З. (кто не покачается, у того будет голова болеть); качались в первую неделю Великого поста (з.-болг.), на масленицу (з.-серб.), на Пасху (укр., болг.), в Лазареву субботу (Босния, Герцеговина, Сербия, частично юж. Украина), на Юрьев день (болг.) (см. Качели); в Юрьев день расчесывание волос в ржаном поле (ю.-з.-серб., макед. Скопье).

Полагали, что З. можно обрести, пролезая под корнями вековых деревьев, через расщепленное дерево, через дупло, через ворота из хлебных колосьев, через пояс, вытканный за одну ночь, через огромный венок, сплетенный из лекарственных или апотропейных растений накануне Иванова дня.

Как пожелание З. и его гарантия воспринималось исполнение некоторых обрядовых действий. Так, болгары считали, что танец сурвакарей обеспечивает их домам здоровье и удачу на весь год; З. ожидало человека, победившего в традиционном пасхальном соревновании — битье яйцами.

Сохранение З. было целью некоторых окказиональных ритуалов, прежде всего весенних. Так, услышав первый раз кукование кукушки, белорусы говорили: «Дай, Боже, здоровья, чтобы год прожили» (ПА). При виде первого аиста поляки Подлясья просили: «Daj tobie Boże па nowe lato, а mnie na zdrowie» [Дай тебе Бог нового лета, а мне здоровья] (Drab.OP:24). Ког-

да по весне слышали первый гром, во время первой грозы умывались с золота, серебра и куриного яйца; умывались Ильинским дождем (рус.). С первым весенним криком лягушек катались по земле (макед.). Обеспечение домочадцев З. учитывалось и во время строительства дома: в фундамент строящегося дома (болг. Асеновградско), на восточной стороне крыши (Софийско) клали красное пасхальное яйцо, чтобы в доме все были здоровы. При переходе в новый дом отец желал сыну: «Дай, Боже, тоби здоровъя у новий хати! Шоб ты жыв и всего добра нажыв!» (полтав. — УНВ:314). Во время жатвы жнецы, приветствуя своего первого гостя, произносили благопожелания и желали ему З., жница вручала жатвенный венок хозяину с пожеланиями З. и урожая. При молотьбе обращались к риге с просьбой принять дар и наделить З. (рус.).

З. обеспечивалось с помощью жертвоприношения и ритуального кормления. В Болгарии в день св. Андрея, Атанаса (18.I), Антония (17.I), Варвары, Харлампия (10.II), Евтима (20.1), Штилиана (26.XI), а также 1 марта и на Сорок мучеников, в день св. Лазаря, чтобы быть здоровыми, готовили обрядовую еду (питки, калачи, вареное зерно, кукурузу, рис), пекли обрядовые хлебцы и раздавали их соседям и родным для З. семьи, особенно детей (болг.). Часто подобные обряды сопровождались словесными формулами, в которых желали З. той или иной болезни, например, болгары оставляли для чумы лепешку на чердаке со словами: «За лелино здраве!». За здоровье больных освящали погачи («богородични пити») и раздавали в день Успения Богородицы (15.VIII) (пирин.); для З. дома, села устраивали курбан (на Николу, Афанасия). В Трифонов день (1.II) хозяин отрезал несколько прутьев в своем винограднике и поливал отрезанное место вином, надеясь тем самым обеспечить себе здоровье и урожай.

З. служило поводом к возложению на себя разного рода обетов; ради получения З. принято было совершать паломничества к святым местам; посещать культовые места и оставлять там свои приношения и т. д.

Регламентация поведения **беременной женщины**, а также некоторые совершаемые ею магические действия, была направлена в том числе на то, чтобы будущий ребенок был здоров. Чехи советовали беременным трижды мыться в последний месяц перед родами на молодом (прибывающем) месяце, чтобы ребенок был здоровым и сильным. О З. ребенка заботились после его рождения: воду после первого купания выливали на молодое и быстро растущее дерево; сажали дерево при рождении, чтобы ребенок рос и развивался, как оно (полес., луж.). Пожелание ребенку «быть здоровым, как вода» произносили женщины, посещавшие роженицу непосредственно после родов. См. Новорожденный, **Родинные** обряды. В слав. календаре предусмотрены многочисленные праздники для охраны З. матери и детей. На Сретение в Родопах раздавали пресные хлебцы во здравие детей; чтобы дети не болели, женщины не работали в день св. Кирьяка (15.VII), св. Врача (1.XI) и др. В день св. Саввы повитухи преломляли обрядовый хлеб и одевались в чистую одежду, чтобы уберечь детей от болезней; особые действия с той же целью совершались в день, посвященный повитухе, см. Бабин день.

На поминках (40 дней, полгода и годовщина) устраиваются «заздравные столы», в доме совершаются молебны о здравии живущих (бел.). В Смолен. губ., придя с кладбища, трут руками о печь и говорят: «Мритя, комары, клопы, блохи, мритя, а мне на доброе здоровье». Перед выносом тела все родственники кланяются пришедшим на похороны и говорят: «Bądźcie zdrowi, odpuśćcie nam wszystkie grzechy» [Будьте здоровы, отпустите нам все грехи] (Fisch. ZP:292). Чтобы обезопасить себя от влияния покойника, при встрече с похоронной процессией люди кладут в рот кусочек терна, а за пазуху камень, чтобы укрепить З. (болг.).

Сохранению З. способствовало соблюдение человеком разнообразных поведенческих, бытовых и хозяйственных запретов, Широко распространены запреты, связанные с возможным нарушением границ человеческого, культурного пространства: нельзя было спать под вековыми деревьями, на которых живут вилы и самодивы; ходить по вечерам из опасения наступить на место трапезы вил и тем разгневать демонов; долго пребывать на болоте или у воды, где живут болезни; отзываться на незнакомый зовущий голос и др. Нельзя было работать в неурочное время (в полдень в поле, прясть поздно

вечером, золить белье, ткать, шить по пятницам и средам); в Болгарии в день свв. Атанаса, Антония, Варвары, Харлампия, Евтима, Штилиана (26.XI), а также 1 марта и на Сорок мучеников, чтобы быть здоровыми, не работали (не выполняли домашнюю работу, не шили, не ткали, не вязали), чтобы не разгневать этих святых (Пирин), почитать дни святых, защитников от болезней, подателей 3. У вост. славян почитались Пятницы — Спасовская, Ильинская, Пятница перед Усекновением Иоанна Предтечи — они охраняли от лихорадок, а Козьмодемьянская — от головной и зубной боли (Бул.УН²:229–230).

3. было темой многочисленных гаданий, в том числе связанных с первым гостем, приходящим в дом в праздник (см. Полазник). На Новый год болгары Пиринского края бросали в огонь почку кизила, ложку зерна с просьбами о 3. и урожае: тот, чья почка кизила лопнет и подскочит выше других, будет здоров весь год. Если ядро расколотого ореха целое и полное, это символизирует, что все будут здоровы и бодры (болг., пирин.); клали под подушку листья вечнозеленых растений (барвинок, плющ, маслина) и утром смотрели — если они оставались зелеными, не засохшими, то человек будет здоров (пирин.). Если вода в котле, который стоит под звездами с молчальной водой в ночь под Новый год замерзнет, все будут здоровы в течение предстоящего года (ср. и сев. Болгария, Средна Гора). В канун Крещения оставляли листья плюща, нанизанные на нитке в воде под открытым небом, а утром смотрели: если на листе нет пятна, человек, которому принадлежит этот лист, будет здоров (пирин.). В канун Юрьева, Иванова дня клали под подушку, на крышу дома, затыкали в стену определенные растения (еньовче, листья инжира, бузины, зелень, китку из крапивы, перевязанную красной ниткой) на каждого члена семьи, наутро смотрели: если растение было свежее *(весело),* не завяло, распустился на нем цветок, тогда и год для того человека, кому предназначалось это растение, будет весел и здоров (бел., болг., пирин., хорв.).

Лит.: Даль ПРН:403; Зел.ВЭ:68-69,331; СБФ-95:53,55,63,64,234; карты № 17, 18; Сумц.КП 1890:332; ЭО 1889/3:59; КА; ПА; Bieg.KOM:393,394; ЕР 31/1:124; Kolb.DW 31:159; 39:384; РММАЕ 1967/11:20,180; Szyf. ZOW:56; Tyl.MLK:46,47; Horv.RZL:25; БХ: 194,195,256,296,313; Вор.ЖОЛМ:356,372,385, 390,463; Rad 1880/60:182; 1882/62:27,32; ZNŽO 1896/1:146; 1962/40:133; Ган.Е:10, 13,14; Георг.БНМ:38,72,78,138; Марин.ИП 2: 103–110,159–160; Марин.НВ:275; Пир.:423, 430,445,446,449.466; Род.:62; Цел.Д:79,85, 97,201,202; см. также лит. к статье Болезнь.

В. В. *Усачева*

ЗДУХАЧ — по серб. и черногор. поверьям, человек или животное с демоническими свойствами, обладающие способностью бороться с непогодой, защищая свои угодья от нападения других атмосферных **демонов.** 3. принадлежит к категории **двое**душников: за время сна душа З.-человека или З.-животного покидает тело и, отправляясь на борьбу с демоническими противниками, ведет за собой ветры и гонит градоносные тучи. Группа 3. — защитники одного края, селения или даже одной семьи (см. Свой — **чужой**). Персонаж известен в юго-западных областях балканославянского ареала: в Черногории, восточной Герцеговине и центральной Боснии, в западной Сербии. Название *здухач* (черногор. *здуха, здува, здуач,* в.-герцеговин. *стуха, стува* и т. п.) связано с о.-слав. **dǫti (duti),* возможно влияние и греч. στοιχεῖο «дух стихии, защитник места» через посредство с.-алб. *stihi* «демоны бури, непогоды». В Боке Которской (черногор.) его называют также *вједогоња, једогоња.* Аналогами персонажа в иных балканославянских регионах выступают: в.-серб. *змај, змеј, змајевит човек,* макед. *змеј,* з.-болг. *змей* (см. Змей летающий), *вјетровњак, виловит човек* (з.-серб.), *виловњак* (Далмация), а также *облачар* (Срем), *градобранитель* (Поцерье) и др.

По внешним признакам 3. — обыкновенный человек (мужчина, девушка, новорожденный), который при приближении непогоды впадает в сон, а его душа борется с бурей, принимая облик ветра, орла, мухи. Проснувшись обессиленным и уставшим, он обнаруживает на себе раны, полученные во время битвы. О внезапно умершем человеке говорят, что он был 3. От простых людей 3. отличаются необыкновенной силой (ср.

серб. поговорку *Јак као једогоња* [Силен, как здухач]), способностью спать глубоким, беспробудным сном; они часто бывают сонливы, задумчивы (черногор.), чудаковаты (з.-серб.); могут стать для обычных людей невидимыми (ц.-босн.). У них «легкая рука», что приносит процветание дому и селу. Считается, что 3. обладают способностью к прорицанию. Некоторые реальные исторические лица с героической судьбой представлялись простому народу здухачами.

3. может быть зачат накануне воскресенья, какого-либо праздника (в.-герцеговин.); 3. обязательно рождаются «в рубашке» (*кошуљица*); «в определенное время» в пятницу. «Рубашечку» им следует хранить как талисман в бою с противником.

В роли 3. нередко выступают животные: пастушеская собака, кошка, курица, конь, овца, баран, козел, вол, которые издают звуки во время сна или ведут себя неспокойно при приближении непогоды.

3. относятся к «добрым», «справедливым», «честным» духам и причисляются к святым и ангелам, с которыми они «часто встречаются» (Чајк.СД 5:264–265). Но если 3. отдает себя в распоряжение дьяволу, то после смерти он может превратиться в вампира.

Функции 3. Летая в воздухе, 3. бьются друг с другом в одиночку или целым войском, которое объединяет защитников края разной веры и происхождения, пола и возраста, включая животных. Так, в Черногории считается, что воюют «чужие» «заморские» (с противоположного берега Адриатического моря) и «свои» здухачи; в селах черногорского племени Кучи верят, что борьбу ведут между собой 3. с обеих сторон горного хребта *Ком:* «закомские» 3. бьются против «горных», черногорских и албанских 3. В вост. Герцеговине рассказывают о битвах герцеговинских и черногорских, «северных» и «южных» 3., в Боснии — боснийских и герцеговинских. Во время их битвы слышится сильный свист ветра, ломаются деревья, а самые сильные столкновения проявляются в резких порывах ветра, вихрях и разрушительных ураганах. Оружием 3. служат кизиловые прутья, веточки, соломинки, щепки, перышки, скорлупки, сосновые шишки, копны сена, обгоревшие с обеих сторон лучины и поленья, вырванные с корнем деревья, метлы с гумна, веретена, домашняя утварь. Когда летают 3., в Черногории о них говорят: «Отишли су у вјетрове» [Ушли в ветры] (Ровин.ЧПН:529). Это бывает поздней осенью, от заговенья перед Филипповским постом до Рождества, и в начале весны; услышав вой ветра и разрывы грома, хозяйка открывает окно и желает 3. «счастливого пути» (черногор.).

Считается, что победившая сторона отнимает у побежденных противников урожай, молоко коров и овец, здоровье людей и скота. В Верхней Герцеговине верят, что 3., которые отнимут у противника метлы для зерна и ушаты для молока, завладеют урожаем зерновых и будут иметь вдоволь молока.

От победы той или иной стороны зависят погодные условия: если побеждают «наземные» 3., то наступает засуха, если — «морские», то льет дождь (черногор.).

В ряде регионов известны поверья о сообщничестве, связи «своего» защитника с «чужими» демонами непогоды. Договорившись с ними, 3. наводит град и бурю на поля соседей, с которыми находится во вражде (з.-серб.). Жители герцеговинских сел считают, что со 3. следует сохранять хорошие отношения, ни в чем им не перечить, чтобы избежать их мести: они могут разрушить дом, вырвать с корнем плодовые деревья.

Изредка встречаются поверья о 3. как об исключительно вредоносном персонаже. *Стухаћи,* как вилы или дьяволы, обитают в высоких горах на отвесных скалах, по которым скользят, привязав к ногам человеческие жилы. Если такая петля из жил рвется, они хватают человека и вырывают из его ног жилы (герцеговин.). По поверьям из некоторых черногорских сел, *стуха* имеет черты, сближающие ее с «морой» (см. Змора) или ведьмой: она может пролезть в любую щель и замочную скважину, устроить в доме беспорядок, принести вред хозяевам (Ровин.ЧПН:518).

Обереги от 3. встречаются редко в силу представлений о положительных свойствах персонажа. При приближении бури, вихря, производимых битвой 3., в Боке Которской (Грбаль) говорят: «Мини, вуче, с Богом, не учини ми зла» [Проходи, волк, с Богом, не причини мне зла] (СЕЗб 1934/50:16). Чтобы не «выбить глаз» 3., не следует бросать в вихрь камнем, иначе рассерженный 3. убьет обидчика. Считается, что

смерть З.-животного сопровождается каким-либо несчастьем, поэтому предполагаемых З.-животных тщательно оберегают от несчастного случая. В Рисане (Бока Которска) после смерти З. (*једогоња*) ему забивают под ногти колючки боярышника и подрезают жилы, чтобы он не вставал из гроба.

Лит.: Тол.ЗСЯ 5:110–112; ГЕМБ 1984/48: 344–345; Дуч.ЖОК:277–279; МСл:220; Ровин.ЧПН:518,528–533; СМР:139–141,158; Троj.ЖОЈП:152–153; Фил.РЕГ:271; Чајк.СД 5:264-266.

А. А. Плотникова

ЗЕВАТЬ — действие, осмысляемое в народной культуре как опасное для самого зевающего и вредоносное по отношению к окружающим; связывается с представлением о возможности передачи порчи через открытый рот (при зевоте, говорении, принятии пищи). См. также Открытый — закрытый, Воздух, Ветер.

У русских зевота считалась признаком болезни, происходящей от «дурного глаза». В заговоре из Приамурья говорится: «Отмывай сего раба божьего скорбные болезни, порчи и уроки, и зевы и переполохи» (СРНГ 1962/11:242). В Сибири *озевы* (болезнь, апатию, сонливость, медлительность) объясняли как результат чьей-то громко высказанной похвалы здоровью, красоте, веселому настроению человека (рус. диал. *озева* 'порча', 'сглаз', *озевать* 'сглазить'). Оберегая новорожденного, закрывали колыбель ситцевой тканью, чтобы входящие в дом «не зевали на ребенка». Кликушество, женские «истерии» у вост. славян приписываются бесам, вселившимся через неперекрещенный рот «во время зевоты или в питье, или в еде» (Макс.ННКС: 26). У поляков с действием порчи связывалась болезнь *ziewoty* (Lud 1906/2:266).

По рус. поверьям, колдуны, знахари, ворожеи, ведьмы, желая нанести порчу человеку, начинают зевать и строить разные гримасы, так что слезы катятся у них из глаз. С подобным способом нанесения порчи связаны формы ритуального этикета у украинцев: *непроизвольно* зевающему человеку говорили: «А в солому! А на двор!» во избежание воздействия вредоносной зевоты на окружающих- Зевоту символически отгоняли «спать» подальше от окружающих: «Чіпа, чіпа! В солому спати!». Чтобы обезвредить опасное воздействие зевающего, его ругали: «Оце зіхає!.. Нехай сам здихає» (Номис УПП:221) Запрещалось *зевать,* не прикрыв рот рукой, и сонливо потягиваться: находящийся рядом человек мог заболеть или даже умереть. По приметам, отмеченным в Подолии, если человек зевает, значит, его кто-то осуждает. Болгары из окрестностей Самокова полагали, что зевота — знак того, что кто-то вспоминает о человеке с недобрыми чувствами, плохо о нем думает, поэтому принято было в этих случаях говорить: «Зевота пусть идет с дерева на дерево!» (ИССФ 1948/8-9:250), отчего деревья якобы начинают колыхаться.

У юж. славян зевота считается не только способом нанесения порчи, но и действием, способствующим лечению. В вост. Сербии ворожеи лечат болезни, нашептывая и зевая. По сведениям из Преславского края (Болгария), знахарка начинает особенно сильно З., если человек действительно тяжело болен. Сербская знахарка борется против нечистой силы «своей душой»: душа выходит из тела при постоянной зевоте и *проговаривании* заговора на одном дыхании (Раден.НБЈС:78).

Лит.: Плотникова А. А. *Не зевай!* // ЖС **1997/2:35-36.**

А, А. ***Плотникова***

ЗЕЛЕНЫЕ СВЯТКИ - см. ТРОИЦА.

ЗЕЛЕНЫЙ ЦВЕТ, зеленое - в народной культуре соотносится с растительностью (см. зелень), изменчивостью, незрелостью/молодостью (например, в народных песнях *зеленое/отсутствие зеленого* образно обозначает *молодость/старость;* ср. рус. *зеленый* 'молодой'). Отмечено восприятие З. ц. как «блестящего», «сияющего», сходного с желтым и золотым (пол., Brück. SEJP: 653).

Продуцирующая символика З. ц. проявляется в весенней и свадебной обрядности. «Зеленый Юрий» (Zielony Jan, Zielony Jura) — персонаж весенне-летних

праздников и обрядовых песен. См. также Троица (Зеленые святки). Преобладание З. ц. в радуге означает урожай злаков (серб.). Вечнозеленые растения использовались в Родопах на помолвках, свадьбах. З. ц. присутствует в свадебных костюмах, где заменяет собой красный цвет — юбка невесты (словац.), венки невесты (укр., луж.), головной убор жениха (луж.). В свадебных песнях часто встречающиеся образы — *зеленое жито, зеленый бор, зеленый луг, зеленый сад, žitko zelene.* Ср. значение З. ц. в святочном гадании: зеленая лента — к свадьбе (луж.).

В погребально-поминальных обрядах зеленый выступает как цвет «того света». Букетики из вечнозеленых растений ставятся у головы умершего (Родопы). Яйца З. ц. как поминальная трапеза известны у вост. славян и болгар. В Полесье на Пасху красили яйца в З. ц., если в доме в течение года был покойник.

З. ц. — атрибут «чужого» пространства, где обитает нечистая сила; ср. места, куда в ю.-слав. заговорах изгоняются злые духи: *гора зелена, трава зелена, дрво зелено.* Предметное соответствие этим образам — зеленая керамическая миска с водой в ритуале заговаривания от болезни (болг., макед., серб.). З. ц. как пограничный между «тем» и «этим» светом выступает в гаданиях и магии: используется зеленая миска (серб.), в дар русалкам (за исцеление от болезни, полученной на *Русальной неделе)* приносят посуду З. ц. (болг.); гасят угли в зеленой посуде и называют имя сглазившего (серб.); пространство, разделяющее нечисть и человека, символизируется зеленой травой (болг.). По болг. легенде, в черные и зеленые одежды облеклись провинившиеся перед Богом св. Димитрий и св. Михаил, перед тем как отправиться в место наказания — на дно моря (Марин.ИП 1:366). В бел. заговорах признак зеленый маркирует места присутствия сакральных сил: *зялёныя луги, зялёный мост,* где проходил Иисус Христос.

З. ц. характеризует персонажей народной демонологии: зеленые волосы у лешего, русалки, водяного; зеленая борода у лешего; зеленого цвета бес (см.), водяной; глаза З. ц. имеют леший, русалки, вилы, водяные (Mosz.KLS:609,612). Ребенок с зелеными глазами может стать *вещицей* (ведьмой; серб.). З. ц. одежда лешего, водяного, пояс самовил, колпачки у *диких мужичков* (см. Дикие люди). В русских заговорах одно из «цветовых» определений лихорадки — зеленая, *зелена, яко трава зеленая.*

«Зеленые дни» в народном календаре соответствуют Страстной неделе (чеш. *Zeleny čtvrtek,* словац. *Zeleny štvrtok, Zelený štvrtok*), пасхальным праздникам (словац. *Zelene sviatky*), Троице (рус. *Зеленые святки, Зеленая неделя* 'неделя после Троицы' (см. Русальная неделя); укр. *Зелені святки* 'канун Троицы', 'Троицкая неделя', 'первые три дня Троицкой недели'; полес. *Зелена субота* 'суббота перед Троицей', укр. *Зелений четверг* 'четверг на Троицкой неделе'; чеш. *Zeleny svátky,* словац. *Zelene sviatky,* кашуб. *Zélonė Svątk'i* 'Троица') и связаны с защитными, продуцирующими и очистительными обрядами (умывание, обливание, изгнание и обезвреживание ведьм, первый выгон скота, действия с плодовыми деревьями). На Зеленый четверг сажали капусту, цветы, сеяли лен (луж.); ели зелень (словац., луж.); мальчики обходили село с вербовыми прутьями и желали урожая льна (чеш.). Яйцо, снесенное на «Зеленый четверг», предохраняло дом от удара грома (чеш.). К пятому воскресенью Великого Поста в Словакии был приурочен обряд, который совершался девочками после выноса Марены: ношение елочки под названием *Zeleny haj* 'зеленый лес', украшенной лентами и цветами.

Лит.: Бахилина Н. Б. История цветообозначений в русском языке. М., 1975; Раденкович / СБФ-89:137-138; СМР:41; Václ.VO:300; Ва. КД:588–590,823–825; КОО 3:215; Зел.ОРМ 394,424–425; Череп.МРРС:47,55; Влас.НА 304-305; Юд.ОРЗ:236,245.

О. В. Белов

ЗЕЛЕНЫЙ ЮРИЙ — главный персонаж одноименного молодежного обряда, совершаемого накануне или в день св. Юрия у хорватов и словенцев. Обряд распространен в с.-зап. Хорватии и в части областей Словении (Бела краина, Доленьско, Халоз, Штирия, Каринтия) и чаще всего сводится к **вождению** (словен. *Jurja vodit*) главно

обрядового персонажа (хорв. *Zeleni Juraj, Juraj, Zeleni Dura, zelenjak*, словен. *Zeleni Jurij, sv. Šentjurja, Jurač, Jurek, vesnik* и др.), для которого с песнями собирают по домам подарки. Названия дружины, состоящей из двух-трех, пяти или более человек, в основном связаны с названием самого праздника: хорв. *zeleni Juraj, jurjaši, jurjevčani, đurđari*, словен. *šentajurjaši* и т. п. В ее состав обязательно входит сборщик продуктов (хорв. *sluga* или *košarac*), несущий корзину. Участники обхода — мальчики или юноши, реже — девушки. Обряд имеет продуцирующий и охранительный характер, что связано с магической силой, приписываемой зелени, веткам, которые составляют убранство ряженого З. Ю. В словен. областях обряд нередко имеет характер пастушеского празднества по случаю первого выгона скота в поле (ср. Королевские обряды у зап. славян). Например, в Штирии пастухи выбирали З. Ю. и вели его на пастбище; кропили скот освященной водой и пели традиционные для обхода песни «Зеленого Юрия водим...».

При обходе села участники должны посетить каждый дом; иногда они не навещают только семьи, находящиеся в трауре. В селах на р. Илова (Хорватия) считается, что в доме, который обошли стороной *đurđari*, не будет счастья; в разных хорв. областях говорят, что «Джуро приносит счастье», «дом, который посетили *durdari*, будет процветать», «урожай у хозяев будет лучше», и т. д. В окрестностях Бьеловара обходы З. Ю. совершались от полуночи до пения первых петухов. Там же практиковались обходы детей и бытовали запреты на участие в них взрослых парней: считалось, что в этом случае выпадет град. В качестве вознаграждения участники почти всегда получали яйца, которые затем пекли в поле; в подравских селах и окрестностях Карловца угощение из полученных продуктов готовили в доме. Встречается поверье, что будущий урожай зависит от размера вознаграждения хозяевами участников обхода.

Зелень — основное украшение главного персонажа и участников обхода. Как правило, из веток (вербы, лесного ореха, бука, граба, березы, дуба) сплетали огромную конусообразную корзину, иногда до двух метров высотой (хорв. *zelenjak, listenjak, pleter, đurđa*), и надевали ее на основного участника процессии, так что видны были только ноги (хорв., словен. Бела Краина). В некоторых селах полагали, что плетение корзины следовало завершить до полуночи в канун св. Юрия, другие, наоборот, плели ее от полуночи до наступления рассвета. В окрестностях Бьеловара (Хорватия) к верху корзины обязательно прикрепляли ржаной колос. Часто основного участника обвивали зеленью; в словен. селах он был с головы до ног увит плющом и другими вьющимися растениями. В таком способе ряжения прослеживаются аналогии с устройством деревца обрядового. Раньше в Черномеле (словен. Бела Краина) на последней неделе апреля устраивали весеннее празднество, во время которого процессия несла по городу *svibanjsko stablo* («майское дерево») и вела обвитого зелеными ветками юношу: его, как и майское дерево, называли *zeleni Jurij, а в* конце праздника сбрасывали с высокого моста в воду. В Каринтии с наряженным в зелень З. Ю. (называемым *vesnik*) вступает в бой увитый в солому *rabolj*; в этой символической битве всегда побеждает З. Ю. В единичных случаях сам З. Ю. бывает обвит соломой (словен. Каринтия).

Иногда роль основного персонажа не подчеркивается, и из зелени делают головные уборы для всех участников обхода или же украшают их шапки венками, веточками, цветами или колосьями. Во многих областях все участники процессии держат в руках березовые веточки. В окрестностях Карловца З. Ю. нес в руках большую березовую ветку, украшенную лентой. В некоторых областях вместо веток участники несут знамя, сделанное из платка, обвитое ленточками и увенчанное яблоком на древке, либо платок с иконкой св. Юрия и зеленью на пруте лесного ореха (хорв.), либо длинный прут, украшенный цветами и лентами с яблоком на конце, который пастухи передают друг другу во время обхода (словен.). В Словении к головному убору ряженого в зелень Юрия, как на свадьбе, прикрепляют красную розу (Бела Краина) или же обматывают его голову красным платком (вост. Штирия).

В Хорватии при одаривании участников обхода хозяева обычно отламывают, отщипывают или забирают у них зеленые веточки (или ржаной колос), которые затем затыкают в стену дома, над входной дверью, за окном и т. д., или относят в гнезда курам, в помещение для скота, к пчелам, в огород, в

поле, чтобы «домашняя птица была здоровой», чтобы веточка «охраняла скот от злых духов», «приносила урожай в поле», чтобы «град не побил посевы», «крот не рыл землю в огороде» и т. д., ср. мотивы песен при обходе: «Koliko па Duri listića, toliko vam Bog dao pilića» [Сколько на Ю. листочков, столько вам Бог дал цыплят] (Huz.ZJ:22) и др. Считается, что веточка охраняет дом от грома, ею окуривают дом во время грозы, ребенка — во время болезни. На р. Илова хозяйка с веточкой в руке обходит поля и оставляет ее среди посевов пшеницы или льна для защиты от непогоды и вредоносных действий ведьм. В окрестностях Карловца этой веточкой выгоняют первый раз на пастбище скот, чтобы ведьмы не отобрали у коров молоко. Часто желают, чтобы «Джуро» оставил им ветку подлиннее и побольше: тогда лен будет высоким. В Туропольe (хорв.) хозяйка выбирает самый большой прут и слегка хлещет одну из участниц обхода *jurjašice*, чтобы лучше неслись куры. В Белой Крайне (Словения) в случае отказа хозяев одарить участников те отламывали от наряда 3. Ю. веточку и забрасывали на крышу дома с угрозой, что перестанут нестись куры.

Иные атрибуты участников обхода — колокольчики, рог, труба из коры дерева и другие музыкальные инструменты, а также палки, трости, бичи — служили для создания шумовых и звуковых эффектов, с помощью которых участники возвещали о своем приходе. В подравских селах все исполнение обряда, в том числе и «выкрикивание» песен, сопровождалось свистом, звоном и стуком. В окрестностях Бьеловара участники процессий щелкали бичами в такт исполняемых песен.

Нередко при обходе домов главный участник процессии танцует, переступает с ноги на ногу или высоко подпрыгивает, чтобы лен вырос высоким. В окрестностях Самобора говорят: «Чем лучше 3. Ю. танцует, тем крупнее будет репа» (Huz. ZJ:13).

Основные мотивы исполняемых песен — провозглашение конца зимы и наступления весны с приходом 3. Ю. («Pisan Vuzem proSao, zelen Juraj došao» [Красная Пасха прошла, зеленый Ю. пришел], Huz. ZJ:7), приносящего добро и благополучие («Kud vam Duro odi, tud vam polje rodi» [Где у вас ходит Ю., там уродит ваше поле], Huz.ZJ:17); требование подарков для 3. Ю. («Dajte Juri slanine, da vam tjera vuka s planine» [Дайте Ю. сала, чтобы он гонял волка с вашего пастбища], Huz.ZJ:17). В случае отсутствия угощения участники обхода исполняют песни, в которых проклинают дом и хозяев, угрожая им несчастьями. В хорв. песнях о 3. Ю. встречаются мотивы борьбы св. Юрия со змеем.

Единичная параллель к обряду 3. Ю. отмечена у вост. славян. На Украине на Юрьев день выбирали самого красивого парня, рядили его в зелень, клали на голову большой пирог, украшенный цветами. В сопровождении девушек, певших песни в честь св. Юрия, парень с зажженным факелом в руке нес этот пирог в поле. Вся процессия трижды обходила вокруг посевов, затем участники разводили костер наподобие круга, в середину которого клали пирог; рассаживались вокруг, делили пирог, пировали (Аф.ПВ 1:706).

Лит.: Huz.ZJ; Кол.ГЮС:132–146; Gavaz.CD 1; 43-52; Kur.PLS 1:267-290; Möd.VUOS:210–215; NSL 1:331-334.

А. А. Плотникова

ЗЕЛЕНЬ — свежая растительность, используемая в ритуально-магической практике в качестве апотропея, средства, отгоняющего зло и обладающего живительной, продуцирующей силой, а также в гаданиях, обычаях ряженья и т. п. (см. Венок, Ветки, Деревце обрядовое, Трава).

Положительно оцениваемые в народной культуре признаки свежести, густоты, интенсивности зеленого цвета, присущие З., проявляются как в запретах, поверьях, так и в магических приемах. Ср., например, запрет погонять скот сухой голой веткой, так как только зеленая ветвь с листьями могла передать скотине «свежесть», здоровье и резвость. У юж. славян при первом весеннем выгоне скота использовали зеленые растения, чтобы корова «напредовала, као зелена грана» [прирастала как зеленая ветвь] (ГЕМБ 1936/11:56). Словаки в сходной ситуации погоняли скот зеленой веткой, чтобы на пастбище было вдоволь зеленой травы и чтобы животные были бы

«свежими». Пастухи Витебщины считали, что если побить дойных коров «сырой» (т. е. зеленой) веткой, то это обеспечит высокие надои. По пол. поверьям, удар густой свежей веткой был способен сделать женщину плодовитой. В польских народных снотолкованиях свежая З. предвещает добро, надежду на лучшее, радостную весть.

Зеленую веточку втыкали в головной убор пахарю, отправлявшемуся на первую пахоту, чтобы всходы дружно зазеленели (чеш- - CslV 3:578).

В ю.-слав. обычаях с «мартеницей» было принято снимать ее с руки при первом появлении ласточек, после чего ее привязывали к зазеленевшему дереву (Марин.НВ: 383), Если летучая мышь, согласно в.-слав. поверьям, вырвет с головы человека волосы и отнесет их на зеленое дерево, то пострадавший сможет избежать болезни, а если ~ на сухое, то болезнь неизбежна.

Формы ритуального использования свежей З. (травы, веток, цветов, листвы, букетов) в весенне-летних календарных обрядах в общих чертах сходны у всех славян: это сбор трав и заготовка растений для ритуальных, магических и лечебных целей; битье зеленой веткой домочадцев и домашних животных как средство против болезней и для придания бодрости; украшение зеленью дворов и построек; гадания с З. и ряд др. В праздники Юрьева дня, Вербного воскресения, Вознесения, Семика, Троицы, Духова дня, Ивана Купалы, а у католиков также в период Зеленых Святок и в день Божьего Тела отправлялись вырубать молодые деревца, ветки, заготавливать травы. Выход за зеленью во многих местах (особенно у юж. славян) выглядел как ритуализованное действо: группы молодежи возглавляла опытная женщина, исполнялись обрядовые песни, при сборе трав плели венки, гадали по растениям и т. п. Пучки З. или небольшие веночки носили в церковь, где их освящали, а потом сохраняли в течение года для лечения и производственной магии.

Принесенной из леса свежей З. украшали дома и постройки, колодцы, ульи, ворота и изгороди, затыкали над окнами и дверями жилища, в стены, под стрехи крыш; вносили в дом, стелили на пол, затыкали в красном углу за образа; в церквах прихожане расставляли молодые деревца возле клиросов, по углам храма, затыкали ветки в подсвечники, украшали ими иконы; дворы и улицы в деревнях превращались в зеленые рощи; определенные растения люди носили при себе, опоясывались ими, носили на головах сплетенные из них венки, украшали ими скот и даже птицу, а также хозяйственный инвентарь, молочную посуду; зеленые ветки или пахучие травы втыкали в огородные грядки, хлебные поля и т. п.

Судя по мотивировкам этих действий, З. использовалась как универсальный оберег: считалось, что она защищает от болезней и эпидемий, сглаза и порчи; от колдунов и ведьм, нечистой силы, «ходячих» покойников; от стихийных бедствий (грозы, молнии, урагана, градобития, пожара); от змей и хищных зверей, насекомых-вредителей, червей, грызунов и т. п. (см. Растения-обереги). Наравне с этим контакт со свежей З. осмыслялся и как магическое средство, обеспечивающее плодовитость и успешное разведение скота, домашней птицы, урожайность злаковых и огородных культур. По данным «Словацкого Этнографического Атласа», наиболее типичным у словаков было использование троицкой З. для защиты от пожара; как средство, обеспечивающее всхожесть посевов, и как лечебное средство (EAS, N XIII).

В отдельных случаях обычай украшения жилья зеленью мотивировался стремлением угодить русалкам, которые любили «колыхаться» на этой З.; либо отмечался поминальный характер обычая: в троицкой З. якобы «укрывались» души умерших родственников (в.-слав.). У словенцев и чехов был известен обычай раскладывать в Иванов день под столом и по углам дома «купальские» травы, которые назывались «постелькой для св. Яна» (словен. *posteljica sv. Janezu;* чеш. *svatojanská postýlka*), так как считалось, что ночью приходит св. Ян и отдыхает на этой З. (Kur.PLS 2:110–112; ČL 12:412).

Для некоторых обрядов «проводного» типа (см. Водить, Проводы) характерно использование свежей З. для ряженья центрального персонажа: главную фигуру ритуального вождения частично или полностью закрывали лиственными ветками и травами, так что ряженый выглядел, как копна зелени (см. Куст, Русалка, Тополя, Зеленый Юрий, Пеперуда, Додола, Королевские обряды).

Сама по себе З. часто служила материалом для изготовления ритуального символа: троицкого, майского, купальского и др. обрядовых деревьев; уничтожаемое в купальском костре чучело «ведьмы» могло выглядеть как украшенное деревце, ветка, пучок травы, укрепленной на палке, как букет цветов (укр., бел.); из растений чаще всего делали и фигурку «кукушки» в обряде «крестить кукушку» (ю.-рус.).

Всю использованную в обрядах З. (так же, как и другие ритуальные объекты) на заключительном этапе праздников, как правило, уничтожали традиционными способами: сжигали в костре, бросали в проточную воду, забрасывали в глубокие овраги или, наоборот, наверх (на дерево, крышу дома), разрывали на части либо оставляли ее с определенными магическими целями в доме, загонах для скота, в поле, на огородных грядках, хранили как лечебное средство и т. п. У украинцев карпатской зоны встречался обычай избивать сложенную в кучу купальскую З. палками или забрасывать ее камнями (Шух.Г 4:261; Kolb.DW 54:281).

В последний день Троицы или Русальной недели на Украине «катали» на ворохе веток и троицкой З. самую старую в селе бабу: ее сажали на ветки и тащили к корчме, где она угощала участников обряда (Now. LU 2:130–131). В селах вост. Брянщины таким же образом «провожали русалку»: на ветки, украшавшие на Троицу дома и дворы, сажали девушку-«русалку» и вывозили ее за деревню.

В обрядах зимнего периода (прежде всего на святки) в качестве ритуальной зелени использовались хвойные и вечнозеленые растения (см. Растения вечнозеленые), которыми украшали внутреннюю часть жилища, затыкали в двери хлева и конюшни (ю.-слав., з.-слав.); участники колядных обходов или **полазники** разносили по домам хвойные ветки, считавшиеся охранительным и магическим средством (карпат.). Для целей продуцирующей магии и гаданий использовали ветки с распустившейся листвой или цветами, которые задолго до Рождества приносили в дом и держали в воде (о.-слав.). Во время праздничного ужина стол украшали зеленые всходы специально пророщенных семян злаков, считавшиеся символом жизненной силы и плодородия (а в пасхальной обрядности — и символом воскресения Христа).

В свадебных обрядах З. служила материалом для изготовления венков (см. **Венок** свадебный), для украшения свадебных гостей (см. **Квитка),** обрядового каравая, свадебного деревца и знамени. Болгары считали, что в венке невесты даже в зимнее время (когда его делали из сухих цветов) должно быть хотя бы немного свежей З., «чтобы не было сплошного сухого» («да не е само сухо») (Пир.:295).

В гаданиях с З. определяющими признаками (осмысляемыми как положительный прогноз) считались: своевременное появление листвы на заранее срезанных и поставленных в воду ветках; благополучное, без задержек сплавление трав, пучков З. и венков по воде; сохранявшаяся длительное время свежесть растений; удачное забрасывание букетов и венков с первой попытки наверх (на дерево, на крышу) и т. п. У словенцев Белой Краины подростки, гадая в Иванов день, старались забросить на крышу своего дома букетик «ивановских трав»: если он падал на покатой крыше цветами вверх, а комлем вниз, то гадающий рассчитывал дожить до следующего лета, если же наоборот — то это было предвестием смерти.

Широкое распространение у славян получил обычай гадать по свежей З. следующим образом: кто-либо из домочадцев, загадывая на всех членов семьи (либо каждый на себя самого) о жизни или смерти, подвешивал на ночь под крышу дома (под окном, над дверью, затыкал в стену и т. п.) пучок травы или ветку, *а* утром смотрел, завяла ли его З. или осталась свежей. У зап. славян девушки бегали гадать к растущему зеленому кусту, который они трясли, прислушиваясь к лаю собак, чтобы определить, с какой стороны ожидать своего суженого. В селах морав.-словац. пограничья девушки подкладывали перед сном под кровать или под подушку собранную в день св. Яна З. в расчете на вещий сон. В некоторых гаданиях выпавшая по жребию З. предвещала не замужество, а девичество (кашуб.).

Настороженное отношение к З. проявляется в ряде запретов. Так, беременные женщины опасались переступать через лежащие на земле зеленые ветки или длинные стебли, чтобы не встречаться со змеями (полес.) В определенные дни (например, на

Благовещение или в день Успения Богородицы) запрещалось вносить в дом свежие ветки или зеленый лук, чтобы не заводились змеи (пол., серб.). Дом, в котором случилась смерть одного из членов семьи, в течение года не украшали на праздники обрядовой зеленью (закарпат. Бог.ВТНИ:243).

Появление первой весенней З. воспринималось как событие, открывающее сезон вегетации, как один из признаков прихода весны (наряду с прилетом птиц, вскрытием рек, кваканьем лягушек). Если листва на деревьях появлялась после прилета кукушки, то, по народным приметам, это было предвестием беды. У вост. и зап. славян считалось, что кукушка начинает куковать «на зеленый лес» — к урожаю злаков; поляки говорили, что к моменту прилета кукушки зеленый лист должен быть уже такого размера, чтобы им можно было прикрыть глаз человека; по ю.-рус. поверьям, если первые трели соловья слышались тогда, когда можно было «напиться росы с зеленого листа березы», то это предвещало урожайный год (Ерм.НСМ 3:337). На Могилевщине запрещалось начинать петь веснянки «на голый лес», т. е. пока не развернется листва на деревьях. В в.-слав. веснянках появление новой З. изображается как результат сезонного «отмыкания земли», которая выпускает из себя: «зеленое зиллечко», «з зямліцы травіцу», «на травіцу расіцу», «на лясочак ліcточак» (Весн.п.:112–113, 120,161–162,177).

Мотив «выхода из-под земли» определяет некоторые хтонические признаки З., ее связь с потусторонним миром, предками, персонажами нечистой силы. Так, по единичным укр. поверьям, *мавки* появлялись на земле в то время, «когда земля покрывалась весенней зеленью». В местах, где часто появлялись *русалки,* трава, по верованиям вост. славян, растет необычно густо и «как рута, зеленеет» (Аф.ПВ 3: 145). Судя по мотивам сербских песен и рассказов о *виле,* она рождается прямо на древесных ветвях, после чего мать ее пеленает в зеленые листья (Чајк.РВБ:58). В Боснии и Герцеговине о *вилах* рассказывали, что их повсюду окружает сочная З. и что питаются они одной зеленью. В Болгарии известно поверье, что появляющиеся с «того света» души умерших в период с Великого четверга до Духова дня пребывают на травах, цветах, ветках деревьев, а в понедельник после Троицы возвращаются в загробный мир; болг. обычай Духова дня «слушать мертвых» сводился к тому, что люди приникали ухом к разостланным на полу зеленым листьям ореха. По некоторым в.-слав. свидетельствам, души умерших вселяются в троицкую З., т. е. в те ветки и травы, которыми украшались на Троицу дома и постройки (Зерн.ММДУ:30; Вор.ЗНН 2:151–152). В селах Сумской обл. верили, что если в Духов день не удалить из дома обрядовую троицкую З., то незримые души *(родители, родичи)* останутся в доме и не смогут вернуться в иной мир (ЭЭИ:238). Ср. в этой связи частое использование терминов родства *(баба, дед, мать, брат, сестра)* в народных названиях травянистых растений (КСК 1996/1:89-101).

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

Образы свежей травы и З. выступают в кашуб. фразеологии со значением ‘смерти’: *ożeńic sq ze zelonq, jic na zelonq* [пожениться с зеленой, уйти на зеленую] или *ożenic sq z muravq* [пожениться с травой] — означало ‘умереть’ (Sychta SGK 6:211; 3:142); слово *zelonka* обозначает ‘свежую зелень’ и ‘олицетворение смерти или кладбища’ (Sychta SGK 6:211). Ср. также бел. проклятье: «Каб табе на зе́лле!» (Высл.:212).

Признаки антропоморфизации растений могут быть отмечены в мифологических представлениях и фольклорных мотивах о З. как *«волосах земли»:* ср. вост.-слав. загадки о скошенной траве — «Летела тень на Петров день, стала плакать, аж волосы вянуть» или о морковной ботве — «Красная девица сидит в темнице, а коса — наружу».

Лит.: Klepáčová E. Zeleň vo výročných obyčajoch // SN 1979/27:553-566; Анич.ВОП: 142,149,158; Аф.ПВ 1:141,706; 3:763; Зел.ТД: 51–53,56,59–60; СБФ-86:121–129; СБФ-89: 115-116,137; Снег.РПП 3:88-89; ПА; KLW: 251,259; Malic.ROK:10,13.63; Nadm.KK:80–

81: Poś.ZO:229–230; Húsek HMS:262,266; Červ. TŽL:109; Gavaz.GD 1:43,50,55-56: ZNŽO 1962/40:133–135; Kur.PLS 1:115,188-122,271; 2:24; 4:408; Ниш.БВП:88.

Л. Н. Виноградова, В. В. Усачева

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ, основное традиционное и наиболее ритуализованное занятие славян (наряду со **скотоводством**). В процессе расселения — земледельческой колонизации — в праславянский период (VI–X вв.) возникла система славянской ономастики, в том числе **этнонимии**, свидетельствующая о значении З., в частности характера почв для формирования этнокультурных зон: ср. малопольский и среднеднепровский этноним *поляне* 'жители поля, пашни', др.-польск. **lęch*, рус. *ляхи* 'поляк, житель ляды, нови, поросшего молодым лесом и кустарником поля', др.-рус. *дреговичи* 'потомки жителей болотистой местности, славянское племя в бассейне Припяти'. В «Повести временных лет» поляне противопоставлены как «смысленые мужи» *древлянам (деревлянам)* и др. племенам, живущим в лесах «звериньским образом», и т. п.

Для о.-слав. традиции характерно представление о высоком статусе земледельческого труда в сравнении с военными и даже магическими функциями высшей власти — князя; ср. призвание на княжение Пшемысла-пахаря в «Чешской хронике», происхождение из земледельцев польской династии Пястов у Галла Анонима (XII в.), Микулу Селяниновича (былинное воплощение Николы-**Николая**, покровителя З. — Усп.ФР: 52–55), который сильнее не только князя-волхва и его дружины, но и великана Святогора (при распространенном мотиве смены мифологического поколения великанов людьми-земледельцами; ср. Пахарь). Ср. также восходящие к библейским апокрифам легенды о первенстве земледельческого труда: Бог посылает изгнанным из рая Адаму и Еве. плачущим в лесу, ангела с «жменей жита» и заступом, чтобы Адам вскопал участок земли и засеял его хлебом; Ева получает жменю конопляного семени — на платье; Адам отправляет Каина сеять жито, Ева предлагает родить дочь, чтобы сеять коноплю (рождается Авель — укр.; ср. рус. обычай сеять лен обнаженными, чтобы вызвать сострадание земли — Зел.ВЭ:58). По др. укр. легенде я мень и горох выросли из слез Адама, кот тот, рыдая после изгнания из рая, обрабат вал землю (Сумц.ССО:167).

Календарная обрядность славян в цел подчинена аграрным циклам (ср. Про РАП) с характерным отношением к *мат ри сырой земле* (ср. Земля) как к жив му существу, которая вынашивает плод беременна до Благовещения (весенне равноденствия): ее нельзя обрабатывать . этого времени и т. п.; др. рубеж — Воздв. **жение** (осеннее равноденствие) — нача. или окончание сева озимых и т. п. Аграрн символика характерна также для новогодн го святочного (ритуальный сев на Новь год у вост. и юж. славян: Зел.ВЭ:59,40 Сумц.ССО:179) и летнего купальского ци лов (СМ:19–21; см. также Календарь **на родный**), равно как для сезонов **пахоть сева** и жатвы (при этом обрядовые симв лы вроде венка жатвенного и последне или первого снопа хранились до нового се или урожая; см. также **Дожинки**).

Аграрные ритуалы, сами объекты и прс дукты З. наделялись универсальной прс дуцирующей и охранительной силой: ср. ри туальную пахоту и обряды **опахивания** - защиты от болезней скота, роль **зерна** колоса, хлеба (ср. жито), гречихи, **проса** ржи, винограда, деревьев и их плодов, ого родных культур (капуста, репа и др.). со ломы и др. в календарных и семейных об рядах, локусов — поля, **гумна**, мельницы овина и др. Соответствующей **символик** наделялись орудия З.: борона, грабли, жер нов, лопата хлебная, плуг, соха и др. — см Орудия сельскохозяйственные, а такж Дежа и т. п. (Сумц.ССО:245–246; Марин НВ:200–206), тягловые животные — вол конь. О мифологизации и драматизации земледельческих работ см. в ст. «Житие» растений и предметов.

Лит.: Очерки истории культуры славян. М., 1996:119–122,151–153,245–251,262–263; СБФ-89:207–214; Зел.ВЭ:37–85; Вак.ЕБ: 91-130; SSt 4 (1970):526-533.

В. Я. Петрухин

ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЕ (праслав. **trǫsъ* от **tręsǫ*, ср. также др.-рус. *трусъ*, укр, *трус*,

с.-х. трус, болг. *тръс*) — природное явление, в традиционной культуре трактуемое в связи с космогоническими представлениями о месте и строении Земли, а также как Божья кара за людские грехи. Поверья, относящиеся к З., известны гл. обр. юж. славянам; менее распространены они на слав. востоке и западе (в силу редкости самого феномена З.).

Происхождение З. связывается с представлениями о действиях «тех, что находятся под нами» (хорв. Пригорье), о выходящих из Земли газах, парах, ветрах и ядовитых водах (болг.); особенно часто — с поверьями о Земле как плоском круге, покоящемся на животных (рыбах), на воде, на столбе, на частях тела святого: считается, что в случае их сотрясения, содрогания, перемещения возникает З. По о.-слав. поверьям, З. происходит, если рыба переворачивается на другой бок («встрепенется») или выпускает из зубов свой хвост (укр.), две рыбы начинают двигаться (подол.), огромная рыба махнет хвостом (пол. Покутье, укр. Карпаты, серб. Косово); две рыбы, плавающие вокруг Земли, задевают и бьют ее хвостами (словен. Прекмурье) и т. д. В «Стихе о Голубиной книге» З. объясняется движениями мифической рыбы-кита: «Что на Ките рыбе основан весь белый свет... Когда ж Кит рыба потронется, / Тогда мать-земля вся поворотится, / Тогда белый свет наш покончится; / Ах, кит рибина разыграитца, / Всё синё море восколыхнитца, / Сыра мать земля вся вздрогонитца, / Увесь мир-народ приужаснитца, / Тады будя время опоследняя» (Бесс.КП 2:368-369).

У юж. славян чаще встречаются характерные для всего азиатского мира сюжеты о З., связанные с движением вола (буйвола, быка), который держит землю. З. происходит от того, что вол перемещает Землю с одного рога на другой (болг.), вздрагивает (болг., черногор. Кучи, макед. Скоп. котлина), ревет (босн.-герцеговин.), поводит одним ухом (серб., босн., далмат.), на его шкуре шевелится лишь один волосок (болг. пирин., родоп., босн.-герцеговин.), вол или корова наклоняются вниз, чешутся (болг. Странджа), бык, буйвол или олень встряхивает головой или рогами, когда ему на ухо садится муха (пловд., родоп.). Жители побережья Адриатического моря считают, что проголодавшийся вол наклоняет голову, и Земля сползает с его рогов, что вызывает сильный гром и З. Нередко представления о быке и рыбе в основании Земли совмещаются: в Боснии верят, что З. вызывает шевелящий ухом вол, который стоит на рыбе и держит Землю; в окрестностях Призрена (юж. Косово) полагают, что Земля «сидит» на воде, где пребывают вол и рыба; если рыба махнет хвостом или вол тряхнет рогами, начинается З. По иным поверьям, З. происходит от того, что начинают шевелиться черепаха, медведь, петух, на голове которых находится Земля (болг.). На самом юге балк.-слав. областей причиной З. считается также купающийся в озере змей (макед.), змей-дракон *кулшедра* (юж. Косово).

С действиями животных связываются и представления о силе З. В Боснийской Крайне, например, верят, что наша Земля сотрясается несильно, если вол шевелит лишь одним волоском; если же он тряхнет ухом, то наступит конец света. Мусульмане из окрестностей Ниша (юго-восток Сербии) полагают, что малое З. возникает, когда огромная рыба шевельнет хвостом, большее З., если — тряхнет головой, конец света наступит, если рыба дернется изо всех сил.

У юж. славян З. объясняется также сотрясением или повреждением дерева, на ветках которого размещается Земля, или столба, на котором она держится. Так, в Гевгелии (Македония) полагают, что земля «трясется», если буйвол трется о столб, который держится на черепахе. Такие поверья связаны с представлениями о мировом дереве и апокрифическими сказаниями о начале и конце света. В Хомолье (в.-серб.) рассказывают, что «вся земля располагается на ветвях огромного боярышника (*глога*), к которому привязан большой черный пес. Этот пес постоянно грызет боярышник, и, когда остается совсем немного, он начинает рваться изо всех сил, чтобы его сломать. От этого Земля трясется, но не разрушается, поскольку стволу треснуть, как св. Петр крестит дерево жезлом и боярышник снова делается целым» (Милос.СОСХ:391). Наиболее известны сказания и поверья о привязанном к столбу (оси, палке) дьяволе: З. происходит, когда дьявол грызет столб (Лика, в.-серб. Болевац) или сотрясает его, чтобы вырваться (далмат. Буковица, сербы-«граничары», серб. Жича, з.-болг. Трын,

Дупница); дьявол грызет земную ось, но в последний момент Бог (или ангелы) укрепляют ее (серб., далматин.). Считается, что ежегодная пасхальная служба, звон церковного колокола и слова «Христос воскрес» не позволяют дьяволу перегрызть столб до основания и сокрушить Землю (серб.).

По иным представлениям, каждое селение на Земле связано с какой-либо частью тела Бога; когда то или иное место на Земле оказывается перенаселенным, Бог встряхивает соответствующей частью тела (макед. Прилеп, з.-болг.). Поэтому в зап. Болгарии во время З. крестьяне говорят: «Натегнахме на земята!» [Мы слишком утяжелили Землю] (Ков.НАМ:57). Считается также, что З. возникает от того, что Господь встряхивает Землю за «пуп», образуя горы (пловдив. Карлово); ангелы тянут за нити, которые сходятся в «центре» Земли на высокой горе Каавдай (родоп.); св. Еньо (Иоанн), несущий прут, на котором держится Земля, перекладывает его с одного плеча на другое (болг. пловдив.).

По многим поверьям, З. — это кара Божья за людские грехи, чем объясняются и реальные последствия от З. (например, превращенная в мечеть церковь св. Софии в Софии была почти разрушена землетрясением). Считается, что Бог, рассердившись на людей, с гневом смотрит на Землю, отчего она дрожит и сотрясается (*черногор.*, макед. Гевгелия, болг. Пирин). В Боке Которской (Черногория) говорили, что З. возникает тогда, когда Бог «левым оком» глядит на Землю. С помощью З. Господь напоминает людям об их тяжелых прегрешениях, в которых следует покаяться (болг.), казнит преступников и дает знак о грядущем конце света (босн., макед. Малешево).

З., как и другие стихийные явления и небесные знаки (затмение, появление кометы), предвещает различные бедствия: войну, болезни, засуху и проч. (ю.-слав.).

Во избежание З. у юж. славян соблюдаются некоторые запреты. Так, по представлениям болгар, нельзя бить по квашне при замешивании хлеба, так как буйволу, который держит землю, может показаться, что его бьют по рогам, и он начнет покачивать ими. Жители Ресавы (в.-серб.), сильно пострадавшие от З., не допускали, чтобы качались цепи над очагом; женщина вязальным крючком позвякивала по цепям и говорила: «Нека је ласно и њему, који тресе земљу» [Пусть будет легко и тому, кто трясет землю] (Трој.ЖО:195).

Чтобы предотвратить З., предпринимались и различные охранительные действия: жители Болгарии закапывали в землю катушку для ниток и возжигали над ней свечу, хранящуюся с праздника св. Георгия (окрестности Лома); обещали жертву подземному быку (пловдив. Крумово), при первых признаках З. быстро отмеряли правой рукой три пяди земли (Габрово, Казанлык); вставали и выпрямлялись, заставляя и домашних животных стоять прямо (пловдив.); стреляли в воздух и призывали на помощь души умерших (белоградчиц.), ставили топор острием вверх и т. д.

Во время З. совершались некоторые ритуальные и магические действия. В Хомолье (в.-серб.), где верят, что Земля держится на четырех волах разной масти, во время З. старики три раза крестятся, наблюдая, с какой стороны сотрясается земля: если с запада, то подбадривают черного быка («Поддержи, черный, ради нашей жизни!»), если с востока, то обращаются к красному быку, если с юга, то к голубому, с севера — к белому (Милос.СОСХ: 391). Считается, что человек, обратившийся во время З. к Богу, получит от него все, что пожелает (черногор. Кучи). Почувствовав З., нужно взять горстку земли из-под правой ноги, добавив слюны, сделать из нее в ладони «булочку» и носить зашитой в поясе, тогда сможешь распознать вора (серб. Болевац). Некоторые ю.-слав. приемы народной медицины основаны на магии слова: макед. *тресе се* ('трястись' о Земле) — *стресе се* ('отряхнуться, освободиться', например от порока, недомогания), болг. *потърся* ('потрясти') — *потърся се* ('почувствовать отвращение') и т. п. Так, верят, что земля, взятая в первый момент З. и добавленная в вино или водку, излечивает от пьянства (ю.-макед., болг.). В Шумадии (Левач и Темнич) полагали, что комок земли, *упавший* во время З. излечивает от эпилепсии (серб. *падавица*).

Лит.: Mosz.KLS:46; Бор.ПВП 1:6–11; Ков. НАМ:57-58; Гура СЖ: 86,289,757; Бул.УН: 331; Чуб.ТЭСЭ 1/1:36-37; Kolb.DW 31/3:86; Грб.СОСБ:332; Дуч.ЖОК:331; Vuk.SK:456; Тан.СОЪК:432; БМ:146; Вак.ЕБ:414–416;

ЕБ:39; Марин.НВ:35; Пир.:460; Плов.:294; Род.:8–9; Странджа:216.

А. А. Плотникова

ЗЕМЛЯ — одна из основных стихий мироздания (наряду с водой, огнем и воздухом); центральная часть трехчастной Вселенной (небо — земля — преисподняя), населенная людьми и животными; символ женского плодоносящего начала, материнства; осмыслялась как прародительница и кормилица всего живого.

В космогонических мифах (в.-слав., болг., ср. апокрифы, связанные с традицией богомилов) земная твердь возникла как результат первого акта божественного творения мира: из добытой со дна моря щепотки З. Бог создал сначала малый клочок суши, а затем при содействии своего антагониста раздвинул ее в разные стороны (см. Сотворение мира).

По о.-слав. поверьям, З. — это плоская (круглая, квадратная) твердь, окруженная водой и накрытая сверху небесным куполом (см. Астрономия народная). Представления о зооморфных существах (гигантской рыбе или двух, трех, четырех, семи рыбах, змее, черепахе и т. п.), удерживающих на себе З., характерны для восточных и особенно юж. славян; значительно реже встречаются в з.-слав. верованиях (Mosz.KLS: 45–46). З. держит на своих рогах буйвол или бык; она покоится на змее, лежащей на спине вола, который стоит на гигантской рыбе, и вся эта пирамида держится на огромной черепахе; З. держится на ветвях боярышника, на деревянном столбе, к которому прикован дьявол (болг., серб.). Из-за движения мифических животных, поддерживающих землю, происходят природные катаклизмы (рус., например, потоп), землетрясения (о.-слав.), случаются засушливые или дождливые годы (укр.). По народным представлениям, З. может напоминать по форме круглый хлеб — *поляницу* (укр.).

З. со всех сторон окружена водой (водяными облаками); на «краю земли» находятся соленое, синее, красное и черное моря; посередине З. расположена дыра (*пупыць*), откуда вытекает вода и расходится по всей земле и куда через семь лет возвращается снова (укр.; ср. *пуп земли*).

В ю.-слав. песнях и колядках упоминается о существовании трех уровней З.: *горна земя — земя — долна земя* [верхняя З. — земля — нижняя З.]. По укр. верованиям, в недрах З. находятся еще несколько плоскостей, на которых живут люди. З. и подземное пространство — место пребывания гадов (с.-рус.: гады произошли из спрятанных в З. детей Адама и Евы; бел.: нельзя бросать волосы на З. — после смерти будут ползать по лицу вши) и мифических существ (змеиный царь; пол., болг.), зимовья птиц (жаворонка, ласточки, перепелки, кукушки).

С З. как границей между освоенным человеком пространством и хтоническим нижним миром связана фразеология, обозначающая приближение смерти: *ужэ вин зэмнёю смэрдыть* (волын.), *мирше на пръст* [пахнет землей] (болг.) — о безнадежно больном; умирающий *землёй пахнет* (рус.), *смердит землей* (бел.), на его лице *земля выступает*, т. е. появляются темные пятна (рус. яросл.). О новорожденном, вес которого был необычно большим, говорили, что он «не жилец» или что его «тянет к себе земля»; что это *земляное дитя*, которое долго не проживет (Никиф.ППП:28). Подобные выражения — *zemia přěcigâ,ta zemâ ji e na me, v zemią* rosc [земля притягивает, земля на меня идет, в землю расти] в значении приближающейся смерти известны у кашубов (Sychta SGK 6: 221). Ср. серб. поверье, что мертвец тяжелее живого человека; чтобы волам было легче везти покойника, за колеса привязывают веревку, которая должна волочиться по З., облегчая вес покойника (Гружа). В пол. сноtолкованиях приснившаяся З. (вспаханная пашня, засохшая, пострескавшаяся З.) предвещает смерть; копать или пахать З. — плохое предзнаменование, похороны. В с.-рус. гаданиях при попытке определить судьбу больного ребенка использовали два сосуда с водой: в один бросали жито (такая вода называлась «живой»), а в другой — горсть З. («мертвая» вода), и гадающий пытался разглядеть в воде виновника порчи (Лог.СОЗ: 81). Согласно укр. примете, если собака воет, опустив голову к З., это предвещает смерть (киев., ПА).

Широко известен у славян обычай *выкупать землю* при похоронах: перед опусканием гроба в могилу бросали медные монеты, чтобы «откупить» ее у покойников

для очередного умершего. См. Деньги. Участники похорон бросают в могилу горсть З. в знак прощания или чтобы не тосковать по умершему, либо для того, чтобы З. была «легкой». По бел. поверьям, близкие родственники покойного не должны бросать своей рукой З. вслед опускаемому в могилу гробу, иначе умершему будет тяжко лежать в З. **(Ром.БС** 8:307).

Земля как первоэлемент. Из З. (глины, праха), согласно апокрифам и народным легендам, создано тело человека (о.-слав.; ср. серб. поверье, что темное пятно на пупке у человека — напоминание о сотворении его из З.): душа его после смерти попадает в верхний мир, а тело — в З. (ср. бел. поверье, что душа окончательно расстается с телом, когда на гроб упадет первая горсть З.). Из З. произошли или были сотворены жаворонок (поляки Галиции), дятел (укр.), волк (мак., укр., бел.), заяц (полес.), вши, блохи (пол., кроснен; серб., Шумадия; хорв., Далмация), черви (пол.).

Персонификация З. характерна для слав. верований: З. спит, беременеет, родит, стонет и плачет перед бедой, гневается на людей за грехи (не дает урожая).

Универсальная для всех слав. традиций женская символика З. раскрывается через метафору материнства. Принимая в себя семена, З. — по народным поверьям — беременеет и дает новый урожай; она всеобщая Мать и кормилица: живых питает, а мертвых к себе принимает (Fed.LB 1:496). В рус. загадках З. соотносится с образом «общей для всех матери». Известное в рус. фольклорных текстах и фразеологии выражение *Мать–сыра земля* обозначает прежде всего З., оплодотворенную небесной влагой (готовую родить). Соответственно, пересохшая, бесплодная З. сравнивается в рус. духовных стихах со вдовой. Перед началом сева крестьяне обращались к святым с просьбой «напоить *мать–сыру землю* студеной росой, чтобы принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его большим колосом» (орлов., Макс. ННКС:269). С представлениями о пропитанной влагой, плодоносной З. связаны фразеологизмы: полес. *пьяны бы зымня*, бел. пьяны як *зимля*, серб. *пијан као земља, пијан као мајка-земља*, рус. *богатый как земля*, укр. *богаты як земля* (Тол.ЯНК: 412 – 417). Архаические представления о небе и З. как супружеской паре сохранились в загадках: пол. «Wysoki tatka, niziutka matka» [Высокий отец, низкая мать]. По верованиям болгар, от брака Неба и З. родился месяц.

Мотив материнства в поверьях о З. имеет отношение не только к универсальному плодоносящему началу, но и к реальной матери конкретного человека. Запрет бить З. мотивируется опасением оскорбить свою умершую мать: кто бьет З., тот бьет по животу свою мать на «том свете» (укр.); «Kto umyślnie ziemię bije, ten swoją matkę bije i ziemia po śmierci go nie przyjmie» [Кто бьет З., тот свою мать бьет и того после смерти З. не примет] (пол., Mosz.KLS:511); кто рвет траву, тот тянет свою мать за волосы (хорв.).

Почитание З. как «матери» способствовало сближению этого круга представлений с образом Богородицы. Сербы, обращаясь к З., называли ее *Земљо-Богомајко*. Согласно нормам народной морали и апокрифическим текстам, матерная брань оскорбляет трех матерей человека: его родную мать, мать–сыру землю и Богородицу (см. Брань). Рус. крестьяне Переславля-Залесского объясняли запрет разбивать на пашне комья З. тем, что это бы означало «бить саму Мать Пресвятую Богородицу» (см. Богородица).

В о.-слав. календарных верованиях и фольклоре широко распространен мотив о весеннем «отмыкании», «пробуждении» З. и о ее осеннем «замыкании», «засыпании» на зиму. В ряде устойчивых выражений, основанных на созвучии, отмечаются этапы весеннего оживления З.: на св. Руфа (8.IV) *земля рушится*, так что ни пахать, ни сеять нельзя (укр.); на Василия Парийского (12.IV) *земля парится* (рус.); на Иакова (30.IV) *земля ниякова*, т. е. ничего сажать до той поры нельзя (рус.). Главным же праздником у всех славян, когда З. «просыпается» и открывает свои недра, считалось Благовещение: до этого дня З. «беременна» (укр. *чэрэвата*, пол. *не је сата*), поэтому великим грехом считалось ее трогать — забивать колья, городить ограды, пахать. Болгары (юго-зап. Родопы) уверяли, что если нарушить запрет пахать в день Благовещения, то из З. при вспашке выступит кровь (Георг. БНМ²:32). По широко известным ю.-слав. поверьям, весной «земята и небото се отва-

рят» [земля и небо раскрываются] и выпускают в земной мир насекомых, птиц, хтонических животных, души умерших людей и нечистую силу (БМ:146). Чехи не пьют воду из колодца в Юрьев день (23.IV), т. к. считается, что в этот день З. открывается и испускает яд, который переходит на жаб и змей (Гура СЖ:380). Белорусы Гродненской и Могилевской губ. до самого начала пахоты и сева остерегались забивать *в З.* колья — это значило бы *забить землю,* и тогда посеянное зерно не взойдет (Зел.ВЭ;58). Полешуки следили за односельчанами, чтобы до Благовещения никто не воткнул в З. ни одной палочки, «бо земля спыть» (брест., ПА). См. Втыкать.

Обычай разжигать благовещенские костры, чтобы отогнать «нечисть», назывался в Могилевской губ. «чистить землю». У зап. и юж. славян весеннее прогревание З. объясняли тем, что в нее попадает горящая искра (уголек, головня), после чего З. начинала согреваться и раскрывать свои недра, выпуская на свет насекомых и растения. Ср. народную польскую терминологию, относящуюся к названиям дня Благовещения: *Matka Boska Zagrzewna* [Божья Матерь Согревающая], *Matka Boska Roztworna, ktora roztwiera ziemię* [Божья Матерь Открывающая, которая раскрывает землю]; в этот день принято было развязывать все оставшиеся в стодоле снопы, чтобы летом уродился хлеб (Frank.KO:26).

Соответственно, осенью на Воздвижение (в Ильин день, на Усекновение главы Иоанна Крестителя) З- «закрывается», «здвигается з лíта на зиму», «спит до весны»; ср. народные названия праздников и приметы: *на Спáсо земля спит* (бел.), на *Блыгослáва* (Иоанна Богослова, 26.IX/9.X) получает благословение на покой до весны (бел.), на Покров «Бог печатает землю» (бел.). По з.-слав. представлениям, З. «засыпает на зиму» в период предрождественского поста (см. Адвент). В это время о З. говорили, что она «замирает», «болеет», «спит», «отдыхает», и не решались производить никаких земляных работ. Поверья о том, что З. закрывается в дни «бабьего лета» и справляет свои «именины», характерны для в.-слав. традиции. «Именинницей» называли З. также в Духов день, в день Успенья Богородицы и на Симона Зилота (10.V). В такие дни по отношению к З. соблюдались многочисленные запреты: нельзя было копать, пахать, бороновать, забивать колья, бить по З. Святочный период, когда на З. появлялись души умерших и персонажи нечистой силы, тоже осмыслялся у юж. славян как опасное время, когда *земята и небото отварят, земята е на решето, земята е надупчена* [земля и небо открываются, земля проницаема как решето, земля становится дырявой], т. е. рай и пекло открыты и выпускают на волю духов потустороннего мира (БЕ 1990/1:31–37).

З. наделяется в народных верованиях признаками святости и ритуальной чистоты. Это проявляется в з.-слав. и укр.-бел. фразеологизмах и обрядовых приговорах: укр. «Будь богати, як земля святая!», «Земля — свята мати»; в народных молитвах: «Зэмля́ свята, помилуй, спаси, сохрани, святая земля и Бóжая Мати» (полес.). О недостойном человеке говорили: «Він не годен того, же го земля святая на собі носить» (Аф.ПВ² 1:142). Польские гуралы завершали молитвы устойчивой формулой: «Dziękuję ci, święta Ziemio, ktora mnie nosisz» [Спасибо тебе, святая земля, что на себе меня носишь] (Mosz.KLS: 512). Во время полевых работ при отсутствии воды у болгар было принято очищать руки перед едой, обтирая их землей, так как считалось, что «земя е чиста». Так же поступали рус. крестьяне в Пошехонье. Украинцы не признавали грязными руки, запачканные глиной, поясняя, что это — «святая земля» (полтав.).

По широко известным верованиям, З. «не принимает» в себя тела умерших людей, которых прокляли их родители, колдунов, самоубийц и др. «нечистых» покойников (см. Покойник заложный), а также «нечистых», провинившихся змей, укусивших человека (о.-слав.; ср. обращение к змее в бел. заговоре: «Не примет тебя ни земля, ни вода»; Гура СЖ:339). Захоронение в З. «заложных» покойников нарушает погодное равновесие (вызывает засуху, градобитие, затяжные дожди, сильные морозы и т. п.). Тела таких мертвецов якобы остаются в З. нетленными или З. «выбрасывает» их на поверхность: «И земята го не прибира» [И земля его не принимает] (болг., Марин.НВ:36). Вырытой З. не хватает, чтобы засыпать могилу колдуна (рус., владимир.). З. выбрасывает тела нарушивших клятву, данную земле. (о.-слав.).

Как высший нравственный авторитет и символ праведности З. часто использовалась в народных правовых обычаях. З. призывали в свидетели: укр. «най земля буде свідком», «най нас земля розсудить»; серб. «тако ми ове зем е, мајке наше, у Којy ћемо сви!» [клянусь землей, матерью нашей, в которой мы все будем]. У русских при межевых спорах было принято класть себе на голову кусок З. или дерна и идти с ним по меже, доказывая свои права на земельный участок. Проложенная таким образом граница считалась нерушимой; рискнувший обмануть в такой ситуации, по народным поверьям, непременно зачахнет и умрет. При земельных конфликтах крестьяне в доказательство своей правоты брали З. в рот или клали ее на голову, на спину, за пазуху. Произнесенная при этом клятва «Пущай эта земля задавит меня, если я пойду неладно» считалась достаточной для прекращения спора (вологод.); отстаивая свое право на покос, человек клал себе на голову «дернину» и присягал, что если говорит ложно, то «пусть сама мать—сыра земля прикроет его навеки» (рязан., Аф.ПВ² 1:148). Аналогичные обычаи известны у сербов, болгар и македонцев. Каждого, кто прилюдно давал свидетельские показания в спорных делах, болгары заставляли держать в обеих руках З. как доказательство правдивости сказанного (Марин.НВ:37). Сербы Шумадии, обходя с З. на голове границы своего поля, клялись: «Клянусь матерью-землей, которая меня держит и кормит, — это моя земля!» (Петр.ЖОГ:313).

Клятвам и присягам, при которых З. держали в руках, во рту или съедали, в народе верили безоглядно. Ср. рус. клятвенные формулы: «Чтобы мне землю есть, если совру», «Правду говорю — землю съем!». Живущих вне брака «мужа» и «жену» их родственники принуждали кусать *землю в* знак клятвы верности друг другу до гроба. Так же поступали провинившиеся, испрашивая себе прощения. Например, чтобы снять с себя «материнское проклятье» и вымолить у матери прощение, сын должен был съесть горсть З.: «Коли не съешь, — говорила мать, — меня, значит, не почтишь...» (Макс. ННКС 1989:157). Есть (брать в рот) З. могли с магическими и лечебными целями: при севе, чтобы птицы не клевали посевов (укр., закарпат.); идя на суд, чтобы обвинители «были немы» (укр., закарпат.); колдуна заставляли съесть З. с трех гряд, чтобы лишить его силы (рус., владимир.); пьянице в вино сыпали З., разбросанную землетрясением, чтобы отвратить (*отрести*) его от пития (серб.).

В проклятиях мотивы, связанные с З., выступали обычно как пожелание смерти: укр. закарпат. «Земля бы ти побила», «Земля бы тя промкла», «Наївбися сирої землі» (Потуш. 3/3–4:363); бел. «Каб ен скрозь землю пашоў!», «Каб на твае вочы людзі зямлю сыпалі!», «Каб ён сам шчарнеу як зямля!» (Выск.:208); болг. «Тая земя у очите му отива» [Эта земля глаза ему засыплет] (Георг.БНМ²:32); пол. «Żebyś się w ziemię zapadł» [Чтоб ты в З. пропал]. Еще более грозным было пожелание «чтобы тебя земля не приняла»: ср. полес. «Штоб ты сваими паганымі лапами больш не таптау святое земельки, да штоб ена цябе николи не приняла у свае мацеринскае лоно!» (Pietk.KDP:219).

Обычай исповеди земле отмечался у новгородских еретиков-стригольников, что фиксировалось в источниках с XIV в. и сохранялось у старообрядцев до XIX в. Старообрядцы Усть-Цильмы на предложение священников исповедаться отвечали: «Мы исповедуемся Богу и матери—сырой земле» (Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913:281). У сербов односельчане вынуждали женщину, уличенную в ведьмарстве, каяться в грехах земле; она должна была выкопать ямку и, наклонившись над ней, трижды произнести: «Исповедам ти се, црна земљо и зелена траво!» [Исповедуюсь тебе, черная З. и зеленая трава], после чего ямку засыпали З. (Ђап.ЗВР:241).

В рус. заговорных формулах к З. обращались с просьбами избавить от болезней, «поглотить» нечистую силу, унять ветры, оградить ниву от стихийных бедствий, позволить «травы брати», «плоду рвати» и т. п. У рус. населения Владимирской губ. принято было прощаться с З. перед смертью: безнадежно больного выносили в поле, где он вставал на колени, с крестным знамением клал четыре земных поклона в разные стороны и говорил: «Мать — сыра земля, прости меня и прими!» В этих же местах существовал ритуал прощания с З. перед последней исповедью (ЭО 1914/3—4:88).

Для всех славян был характерен обычай целовать З. в разных ритуализо-

ванных ситуациях: при первой вспашке З. или первом севе; при испрашивании прощения и примирениях; при произнесении клятв, присяги, молитв и т. п. В Орловской губ. при первом громе бабы крестились, кланялись до З. и целовали ее; а жители Вятской губ. в Духов день вставали на колени и несколько раз целовали З., считая ее «именинницей». У поляков принято было в конце жатвы благодарить З. за урожай и целовать ее. Ср. болг. поговорку «Ако целунеш пръст — целуваш хляб» [Целуешь горсть земли — значит целуешь хлеб] (Георг. БНМ²:32).

Представления о З. тесно связаны с понятиями своего рода, родной стороны, Родины. Переселенцы перед отъездом брали с собой горсть З., чтобы прижиться на новом месте и не скучать по родным местам (рус.). Так же поступали паломники и богомольцы: они захватывали с собой *родной землицы*, чтобы в случае внезапной смерти ее посыпали на глаза или на могилу умершему. Покидая родные края, люди прятали щепотку З. в ладанке или узелке, носили ее на груди как оберег от всех бед. По верованиям жителей Вологодской губ., взятую с собой З. надо было высыпать на новом месте и, наступив на нее, сказать: «Я по своей земле хожу» (Поп.РНБМ:199).

Святость родной З. определялась тем, что она «своя», что в ней похоронены предки, родители. «Родительская земля», взятая со своего двора или с могил родственников, считалась священной и способной защитить от несчастий. У вост. славян З. с могилы использовали для преодоления страха перед умершим и тоски по нему; ее клали себе за пазуху или натирали ею грудь. Украинцы Волынской губ. сыпали З., взятую с могилы родственника, себе за шиворот или носили в ладанке на шее. З. с семи могил добрых людей спасает от всяких бед (рус.); З. с семи могил с разных кладбищ предохраняет от болезней, не подпускает смерть к дому (бел., витеб.); сербы (Лобор) трижды бросали З. с могилы праведника через плечо на поле, чтобы никто не сглазил посевы. Словацкие пастухи для защиты коров от ведьмы закапывали на дороге З., взятую с девяти могил, и веревку могильщика, а затем перегоняли через это место стадо. Землей с могилы обсыпали посевы (укр.) и домашнюю птицу от сглаза (лужиц.), добавляли З. в семена (слов.). Сербы, чтобы уберечься от вампира, наполняли чулок покойника З. с его могилы и бросали в реку. Кашубы считали, что если кони, везущие траурную повозку, встанут на границе села и откажутся идти дальше, значит, умерший — вампир: надо перебросить через коней горсть З., добытой из выкопанной для него могилы, и тогда повозка сможет стронуться с места. З. из-под очага, из-под порога, с межей и могил считалась целебной: в случае смерти одного из побратимов другого «откупали от гроба», высыпая в могилу взятую с нее же З. (Сербия); если в доме был тяжело больной, ею гасили огонь в очаге (Закарпатье); использовали (носили при себе в узелке) при лечении болезней (лихорадки, радикулита, опухолей, ушибов) и при падеже скота (бел.; троекратно обсыпали скотину); с ее помощью сербы пытались избавиться от веснушек, коросты; по ю.-рус. поверьям, она помогала при выведении блох.

Особая магическая сила приписывалась также З., взятой с перекрестка дорог; из-под печного угла своего дома; из-под следа человека, которому хотели навредить; из первой борозды, проложенной в день первой весенней вспашки; З., нарытой кротом; З., взятой из-под ноги при виде первой ласточки, аиста, диких гусей, при первом куковании кукушки; З., взятой с места, над которым «толкутся» первые комары и т. п. Целебной считалась З. с трех (девяти) межей: при падучей человека клали под корыто и, взяв З. с трех межей и завязав ее в узел, трижды ударяли по корыту (Закарпатье).

Непосредственный контакт с З. как способ придать человеку особую силу отражен в мотивах рус. былин о Микуле Селяниновиче, которому покровительствует «матушка—сыра земля» и который носит в сумке «тягу земную». Сербы считали, что первое соприкосновение новорожденного должно быть с З., чтобы она его «питала» (Левач, Темнич). В то же время, если в семье часто умирали дети, прикосновение к З. было опасным для ребенка. На месте, где ребенок коснулся головой З. при рождении, копали яму, в которую клали головку переднего вала ткацкого станка, серебряную монету, кусочек золота, подкладку от башмака, булавку и говорили: «Земља богомајка! Дадох славу за главу; дадох тело за

тело; дадох злато за злато; дадох пару те откупих роба од гроба, а подлогу у залогу» [Земля Божья матерь! Дал славу за голову, тело за тело, золото за золото; дал монету — откупить раба от гроба, а стельку в залог], после чего яму закапывали (Левач, Темнич; Ъап.ЗВР:242). Когда «что-то» сбивает человека с пути, «заманивает» его, нужно сесть на З., и «оно» уже не сможет навредить (Закарпатье). См. Катать.

З. выступает как о б е р е г в ситуациях, когда предполагается присутствие рядом с человеком опасных для него существ (демонологических персонажей, духов болезни, покойников, людей, обладающих способностью к сглазу). У всех славян известен обычай бросать горсть З. вслед похоронной процессии, чтобы отвратить от себя несчастья; при встрече с зайцем, сулящей неприятности, поляки бросали три горсти З. в направлении, противоположном бегу зайца. С обязательным полаганием на З. передается лопата при рытье могилы, вознаграждение лекарю, серп, поводок при передаче скотины новому владельцу, сосуд с водой для питья (серб., бел., закарпат.). Чтобы излечить человека от падучей, в З. вбивали боярышниковый колышек, предварительно коснувшись им лба больного (серб.). При умывании от сглаза вода должна стекать на З. (серб.). На Бойковщине (Закарпатье) существует обычай смотреть на землю, когда входят в хату, где есть маленький ребенок.

Соприкосновение с З. облегчало кончину человека. По верованиям сербов, умирающий на кровати «отделен от матери», и ему будет легче, если он коснется З. Считалось, что грешнику легче умереть, если он лежит на З. или на грудь ему положена З. (рус., серб.). В дом вносили З. на все время, пока там находился покойник (Сврлиг) (Петр. КИС 1:114,130). У русских больного ребенка вынимали из колыбели и клали на З. с целью прояснить его будущее: если ему суждено умереть, он умрет именно в этот день.

С другой стороны, контакт с З. воспринимался и как источник вредоносной силы. Польские акты «ведовских» процессов сообщают, что, добиваясь признания от колдуний, исполнители судебных приговоров держали обвиняемых в деревянной колоде (приподнятыми над З.), чтобы лишить их «контакта с землей», от которой они якобы получали поддержку сатаны (Bar.KUW:25). Сербы верили, что можно избежать наказания, если во время ложной присяги конец пояса клятвопреступника касается З. (Алексинац). По бел. поверью, можно остановить рост человека, если трижды переступить через него, когда он лежит на З. Если овчар хотел погубить стадо своего неприятеля, он произносил заговор лежа на З. и воткнув в нее нож (Закарпатье).

Во вредоносной магии часто применялась м о г и л ь н а я З.: узелок с такой З. подбрасывали под порог или на чердак дома, в котором живет недруг, чтобы навести на него болезни и беды (полес.); чтобы извести парня, не взявшего девушку замуж, колдунья закапывала его след в могилу первого умершего в семье ребенка (полес.); если подсыпать ее в постель молодоженам, то они будут ссориться (краснодар.); к корням сделанного в чужом поле вредоносного залома недоброжелатель сыпал З. с кладбища, чтобы наслать на семью болезни и смерть (бел.); с помощью такой З. переманивали к себе чужих пчел (пол.). См. Могила.

Прикосновение к З. считалось опасным при совершении некоторых действий. При ритуальном обходе села в Иванов день не должна была ступать на З. Еньова буля, иначе «земля сгорит» (болг.). Волосы жениха при бритье не должны были упасть на З. — это лишало его мужской силы (серб.). Перед крещением ребенка сосуд со святой водой передают священнику из рук в руки, а не ставят на З., чтобы З. «до срока не забрала ребенка» (Косово; Ъап.ЗВР:242). Кормящая мать старалась, чтобы ее молоко не упало на З. (или в огонь), иначе оно пропадет (серб.).

Значимостью контакта человека с З. обусловлено и с п о л ь з о в а н и е З. в л ю б о в н о й м а г и и и г а д а н и я х. Чтобы приворожить парня, девушка при произнесении заговора брала З. из-под правой пятки и закапывала ее под порог (серб.), замазывала в угол печи (бел.). На новолуние при гадании о женихе брали три щепотки З. из-под правой ноги и клали под подушку: должен присниться суженый (бел.).

В народной медицине практиковались приемы протаскивания больного через специально сделанный земляной прокоп или закапывание его по шею в З.; часто использовали при лечении горсть З., взятой из «кротовины» (возле норы крота), с кладби-

ща, из муравейника, с перекрестка дорог, из-под левой пятки и т. п. Ее прикладывали К больному месту, натирали грудь, размешивали в воде и поили больного. Такие действия могли сопровождаться заговорами, обращенными к З.: «Мать земля—сыра, родимая, от тебя берем и тебе отдаем: отними болезнь от такого-то» (Поп.РНБМ:201). В случае внезапных болезней, травм, ушибов пострадавший отправлялся к месту, где его настигло несчастье, и просил прощения у «матери земли»: «Прости, матушка сырая земля, раба Божия такого-то!» В Воронежской губ. при болях в спине или пояснице кланялись земле, говоря: «Прости меня, матушка земля, в чем я согрешил» (Майк. ВЗ²:39). Подобным образом поступали при заболевании скота, веря, что власть родной З. распространяется также на животных (Макс.ННКС 1989:154).

Лит.: Смирнов С. Покаяние земле // Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913:255–283; Соболев А. Н. Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914; Толстой Н. И. Покаяние земле // Русская речь 1988/5:132–139; Вап.ЗВР; Филиповић М. Геофагија у нашем народу // ГЕМБ 1929/4; Niewiadomski D. Ziemia – materia aktów stwarzania // Akcent 1986/26:59-62; Вчіаt P. Mati zemlja // Etnološka biblioteka 1930/9; Чуб.ТЭСЭ 1/1:36-38; Бул.УН 1909:329–337; Макс. ННКС 1993/1:251-274; Тол.ЯНК:68–71,412–417; Гура СЖ (указ.); Берн. МОЖ:133–158; СМР:241; Раден.ССНМ:51–53; Марин.НВ: 36-37; БЕ 1990/1:31–37; БМ:146; Георг. БНМ²:30–33; Mosz.KLS:45–46,510–512; Piet. KDP:35–36; Sychta SGK 6:216-222.

О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, А. Л. Топорков

ЗЕРКАЛО — в народной культуре символ отражения и удвоения действительности, граница между земным и потусторонним миром (ср. восприятие «того света» как зеркального по отношению к земному или как Зазеркалья). Наделяется сверхъестественной силой, способностью воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый и даже потусторонний; в нем можно увидеть прошлое, настоящее и будущее.

В некоторых регионах Болгарии известны представления о стеклянном небе, на котором прикреплено огромное З., отражающее все сущее на земле, а в районе Видина луну называют божьим зеркалом (*огледалото на дядо Господ).* Словенцы верили, что утром на Юрьев день с солнца спадает чудесное З., в которое можно увидеть все, что делается на свете.

Как и другие границы (межа, окно, порог, печная труба, водная поверхность и т. п.), З. считается опасным; обращение с ним обставляется множеством табу; для рус. раскольников это вещь запретная, созданная дьяволом, держать З. в доме — грех.

В обрядах, связанных со смертью, З. представляет особую опасность. Повсеместно соблюдается обычай сразу после кончины завешивать З. (полотном, полотенцем, скатертью и т. п.), отворачивать его к стене или даже выносить из помещения, где находится покойник. Если этого не сделать, смерть «удвоится», т. е. унесет еще кого-нибудь из обитателей дома; жертвой смерти станет тот, кто первым увидит себя в З.; для предотвращения этого сначала подносили к З. кошку (серб.). Оставленное открытым З. грозит также тем, что покойник будет «ходить», станет упырем (полес.), будет возвращаться к своему отражению в З. (хорв.), что душа умершего «останется» в З. (серб.); что покойник «переменится лицом» (пол.), что посмотревшийся в З. разболеется, «пожелтеет», не увидится с умершим на том свете (болг., пловд.). Иногда З. завешивали еще до наступления смерти, полагая, что З. мешает умереть; боялись, что умирающий увидит себя в З., «оставит в З. свой последний взгляд» (пол.) и т. п. Запрет на З. обычно действовал до выноса тела и погребения, но нередко и дольше — до 3 дней, 9 дней, 40 дней и даже целый год (болг., укр.).

Действия с З. в погребальном обряде находят параллель в требовании обязательного закрывания глаз покойнику (З. уподобляется глазам также в загадках, приметах, некоторых магических приемах и запретах), в обычае выливать всю воду в доме, где случилась смерть, или прикрывать сосуды с водой, чтобы душа умершего или сама смерть не «отразилась» в воде, а отворачивание З. к стене — в практике магического переворачивания предметов (утвари, мебели и т. п.) с целью предотвратить «возвращение» покойника.

З. использовалось для общения с обитателями загробного мира. Болгары верили, что с помощью З. можно увидеть умерших, когда они пребывают среди живых в период от Пасхи до Вознесения (или Троицы); для этого надо навести З. на воду в колодце и позвать их (пловдив.)- У сербов Заечара З. обязательно присутствовало при исполнении специального «коло» (хоровода), посвященного мертвым; считалось, что оно «привлекает» покойника на этот танец. Зеркалом украшалось деревце погребальное, могильный крест или флаг; З. ставили на могилу (серб.). Часто З. клали в гроб среди других необходимых покойнику предметов, особенно при похоронах девушек (серб.), однако у лемков З. прикрепляли изнутри к крышке гроба, чтобы предотвратить «хождение» покойника.

В некоторые праздники, носящие поминальный характер, запрещалось смотреться в З. Русские Владимир. губ. остерегались зеркала в понедельник на Страстной неделе; поляки — в Страстную пятницу, польские поморы — в Пепельную среду и в течение всего поста.

В повседневной жизни запреты, относящиеся к З., касались определенного (опасного) времени и определенной категории лиц (наиболее подверженных опасности). Повсеместно известен запрет смотреться в З. (как и в воду) ночью — увидишь дьявола или смерть (пол. Мазовше), накличешь на себя смерть (Рязанщина), состаришься раньше времени (серб., болг.); утратишь свою красоту (серб.); будешь видеть дурные сны (макед. охрид.), произведешь на свет некрасивых (или косоглазых) детей (серб.) и т. п.

Считалось опасным смотреться в З. во время грозы, поэтому принято было завешивать З., чтобы «гром не ударил в хату» (полес.), чтобы не увидеть злого духа (укр.), чтобы не болели дети (закарпат.) и т. п.

С помощью З., по народным представлениям, можно было влиять на погоду. Если долго лил дождь, сербы направляли З. в сторону солнца, веря, что дождь прекратится; чтобы обеспечить на следующий день ясную погоду, с вечера надо было оставить З. в квашне (серб.).

З. представляло опасность для женщин и детей. Во время родов З. завешивали или выносили из помещения; роженице строго запрещалось смотреть в З.; когда опасались, что ребенок перевернулся в утробе, З. (и др. предметы) надо было перевернуть (болг. пирин.). Запрещалось смотреться в З. во время менструации, беременности и в послеродовой период, обычно в течение 40 дней (иногда 7 дней), иначе женщина могла забеременеть снова (серб., болг.). Повсеместно запрещалось подносить к З. ребенка в возрасте до одного года; среди мотивировок этого запрета наиболее частые: ребенок может умереть (болг.); останется немым или долго не начнет говорить (бел., пол., карпат.), будет заикаться; будет глупым (бел.); испугается своего отражения, не будет спать; не будет расти; зубы будут болеть или трудно резаться; будет косоглазым (чеш.); «увидит свою старость», станет старообразным (серб.); мать снова забеременеет (серб.), ребенок «высмотрит себе братишку или сестренку» (укр.). Опасность состояла не только в соприкосновении через З. с областью потустороннего (где царит неподвижность, молчание и т. п.), но и в последствиях самого удвоения (благодаря отражению в З.), грозящего «двоедушием» (см. Два, Двоедушники), превращением в колдуна, ведьму, упыря.

Разбитое или треснувшее З., по народным представлениям, сулит несчастье и смерть, неудачу в делах, ссору и прочие неприятности, проистекающие из непредусмотренного нарушения границы между «тем» и «этим» светом.

Нечистая сила, согласно верованиям, может обитать в З. или за З. или использовать З. как орудие колдовства и порчи. Запрет смотреться в З. ночью часто объясняется тем, что там нечистая сила (укр.), что «в зеркале, говорят, дьявол» (болг.), голова вампира (пол.). Витебские крестьяне считали, что «неумытый и нечесаный может смотреться в зеркало или в воду безнаказанно только два раза; в третий раз дьявол уже снимает образ человека и через то на долгое время делает его своею жертвою, подвластным. Кроме того, владея изображением человека, дьявол может делать в любое время порчу на изображении, которая немедленно передается оригиналу» (Ник. ППП:76).

Жители Волынского Полесья, чтобы увидеть ведьму, ставили в уголок З.; сербы, желая увидеть вампиров, шли на Вознесение

на кладбище и ставили З. к кресту (Крагуевац); словаки верили, что «тот, кто каждый вечер от Люции до Рождества гляделся в З., в рождественский сочельник видел в нем стригу» (Horv.RZL:40); в Восточной Словакии считали, что домовой дух-хранитель живет в стене за З.

Сербские женщины во время грозы выбрасывали из кармана зеркальце, которое они всегда носили с собой, боясь, что в него спрячется дьявол. Колдуны могли с помощью З. добывать «сверхзнание», например, они умели разглядеть в З. виновников тех или иных бед, воров, злодеев и т. п.

Вместе с тем, нечистая сила сама боится З., ибо увидев в нем свое отражение, «удвоившись», она теряет всю свою колдовскую силу. На этом основано использование З. для отгона демонов и защиты от них.

В качестве о б е р е г а З. прикрепляли над дверями дома (пол.), клали в колыбель под голову ребенка (серб.), носили при себе девушки и женщины (серб.). В Полесье З. наряду с другими предметами-оберегами широко используется для защиты скота от нечистой силы и сглаза. Чтобы домовик не гонял кобылу, в хлеву вешали З.; то же самое делали, если корову мучила ласка.

В ю.-слав. с в а д е б н о м о б р я д е З. укрепляли на караваях, на головном уборе невесты; отправляясь на венчание, невеста клала его себе за пазуху, «чтобы иметь детей» или чтобы оградить себя от злых глаз (серб.); перед брачным ложем молодожены должны были трижды посмотреться в З. (серб.); после венчания они смотрелись в одно З. (рус., болг.); смотрелись в З., чтобы дети походили на них и были красивыми (болг.). У сербов было принято, чтобы будущая свекровь дарила сосватанной девушке З. Македонцы в Дебарском Поле, напротив, следили, чтобы в одежде и реквизите на свадьбе не оказалось З., с помощью которого можно было так «испортить» молодых, что у них рождались бы только девочки.

В з е м л е д е л ь ч е с к о й м а г и и З. использовалось редко. У вост. славян З. ставили перед расстеленным льном, чтобы лен «гляделся» в него, или клали полотенце со словами: «Смотрись и белись и в зеркало глядись» (Зерн.ММДУ:37). На Вологодчине делали из льна кружок и говорили: «батюшка ленок, лежи да глядись» (Иван. МЭВ:33).

На З. как относительно позднюю реалию народного быта были перенесены архаические представления, связанные с толкованием отражений на водной поверхности, масле, растопленном воске и т. п. В серб. обряде, совершавшемся во время мора, скот (при необходимости и людей) пропускали между двух «живых» (вытертых трением) огней через прокоп в земле. Больные при этом должны были смотреться в чашку с растопленным маслом (Лесковацкий край). «Глядение» в масло или другую гладкую поверхность — один из популярных видов гадания.

Г а д а н и я с З. известны всем славянам и другим европ. народам и отражены в литературе. Они приурочены главным образом к святкам и совершаются девушками в специальном, обычно «нечистом» месте (в бане, на печи, на перекрестке, на куче мусора и т. п.) и в «нечистое» время (вечер, полночь, при свете луны). Гадающие смотрят как бы сквозь З. прямо в «тот свет» в ожидании видения жениха или знака своей судьбы (смерти). В Новгород. губ. «девушка одна идет в отдельную избу, где не живут. Здесь она ставит зажженную свечу или лучину на божницу, хомут на плечо печи, а в хомут ставит зеркало. Потом смотрит в это зеркало и приговаривает: „Суженый-ряженый, приходи в зеркало глядеться!“. Тотчас же в избе, в переду и начнут расхаживать люди из той семьи, в которую девица выйдет замуж. В числе их будет находиться и жених» (ЖС 1905/1-2:8). Для большего эффекта берутся два З. Иногда девушки клали З. под подушку вместе с другими символическими предметами, чтобы увидеть суженого во сне. У сербов-граничар девушка после гадания прятала З. в сундук с одеждой и, если позже выходила замуж за того, кто ей привиделся в З., то считала необходимым извлечь З. из сундука и разбить или закопать его, чтобы никто больше в него не смотрелся. Гадание сопряжено с большим риском: как только покажется видение, нужно сразу же закрыть З. или перевернуть его, иначе видение «ударит по лицу», «придет да задавит» и т. п.

Сходные гадания совершаются с водой — в доме, у колодца, над прорубью. Герой сербского эпоса Кралевич Марко смотрит в колодец и видит в воде свою смерть; турки-дахии видят в блюде с водой свое отражение без головы, что предвещает

смерть. Болгары Пловдив. края в Иванов день на рассвете ходили к колодцу и заглядывали в него, веря, что если увидишь свое отражение без головы, непременно умрешь. У сербов было принято перед праздничным обедом на Рождество смотреться в чашку с растопленным маслом или медом, чтобы узнать свою судьбу: тот, кто не видел своего отражения, мог заболеть или даже умереть в наступающем году. Во время лунного затмения выносили из дома посудину с водой и обращали водной поверхностью к луне, чтобы увидеть, «кто и с какой стороны грызет луну» (серб.).

Лит.: Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // СБФ-94:111–129 (там лит.); Чајкановић В. Огледало у *веровањима* и *култу* // Чајк.СД 2: 454-460; Банд.НРС:99–103; СМР²:329–330; БМ:240; Толстой // ЖС 1996/1:28-29; Bieg. MD:169-170; Bystr.SOR:137.

С. М. Толстая

ЗЕРНО — по народным представлениям, средоточие вегетативной силы, символ плодородия, возрождения жизни, бессмертия, вечного обновления, здоровья, зародыш новой жизни; наделяется продуцирующей и защитной семантикой; в ряду др. мелких сыпучих предметов выступает символом множественности и богатства. Используется в календарных и семейных обрядах.

В обрядовых трапезах вареное З. часто выступало в качестве главного ритуального блюда (ср. обрядовое употребление каши). У вост. славян рождественская и новогодняя кутья варилась из З. разных злаков с добавлением бобов; у юж. славян в день св. Варвары (серб., хорв.), в день св. Анны или Андреев день (болг.) готовилось обрядовое кушанье *варица* (см. Панспермия) с добавлением слив, орехов, яблок или блюдо из З. злаковых, кукурузы и бобовых, чтобы все посеянное хорошо росло и принесло богатый урожай; ели и угощали соседей, остатки отдавали курам, чтобы лучше неслись, чтобы летом посевы росли также быстро, как прибывает день (Пирин). Для получения урожая, при замешивании теста для рождественских хлебов в него добавляли З. всех злаков, а также З. кукурузы, льняное и конопляное семя, фасоль и чеснок (в.-словац.); в день Сорока мучеников съедали сорок З. вареной пшеницы (серб.), сажали в землю сорок З. (болг.); освященное в день св. Саввы (5.XII) З. варили вместе с кукурузой, бобами, чтобы семена стали сильными и родили обильно (болг.); на Средокрестие (середина четвертой недели Великого поста) пекли печенье *кресты,* кладя в тесто ржаное З., «чтобы хлеб уродился» (рус.). Перед началом жатвы в день зажинок варили кашу из свежих ржаных З. (псков.). В Чехии и Моравии жарили обрядовое блюдо (*pražmo*) из первого незрелого З. в день Иоанна Крестителя и перед началом жатвы.

Само присутствие З. на праздничном столе (и всякого рода контакт с ним) призвано было обеспечить дому достаток, плодородие и общее благополучие. На столе в канун Рождества и Нового года непременно помещали З. всех видов и семена всех культур, чтобы все плоды, лежащие на столе, в будущем году уродились на поле, в саду и огороде. З. было рассыпано по столу (пинск., пол., укр.), его клали под скатерть, насыпали в горшочек, который стоял на столе (ю.-зап.-укр.) или рядом (чеш., словац.); З. в корытце ставили на стол вместе с уздечкой и хомутом (подунавские буньевцы). Миску с З. пшеницы оставляли на ночь для душ умерших (укр.). З. всех видов находились на столе от Рождества до Нового года (в.-словац.). Приходившие колядовать стучали прутом по сосуду с зерном, стоявшему на столе, что должно было способствовать плодородию. Рождественские хлебы ставили на стол в сите, мере для З., где лежало З. разных злаков, кукурузы, бобовых, яблоки, орехи и чеснок (серб., хорв.).

З., лежавшему на столе в рождественско-новогодний период, в дальнейшем приписывали защитную и продуцирующую функцию. Чтобы животные были здоровыми, их кормили этим З. на Рождество и во время болезни (в.-словац., ю.-слав.); скармливали домашней птице из обруча вместе с остатками с рождественского стола, чтобы куры хорошо неслись (*пол.*, словац.) и не разлетались (словац.); зерном, использованным в ритуалах Васильева дня, кормили кур и по тому, как они клюют, гадали о будущем урожае (рус.); присутствующие ловили его в подол и давали скоту, чтобы он

хорошо велся и давал приплод, а другие ловили 3. в дежу, чтобы хорошо хлеб подходил (рязан.). В Покров (рус.) зерном первого снопа закармливали кур и скот, чтобы не болели и были плодовиты (укр., вят., ярослав.). З., украденное из телеги священника, давали курам — для увеличения яйценоскости (саратов.). В Великий четверг закармливали скотину из полы одежды тремя видами З., чтобы она не болела (вят.).

В новогоднюю ночь привязывали колос с полноценным 3. к плодовому дереву, чтобы на нем было много плодов (великопол.). В Сочельник подбрасывали 3. пшеницы к потолочной балке, чтобы родился хлеб, чтобы роились пчелы (закарпат.), подбрасывали вареные 3. к потолку, чтобы рос молодняк и был таким резвым, как летящие 3. (гуцул.). Те, кому предстояло весной пахать и сеять, в Андреев день подбрасывали вареные 3. вверх со словами: «Пусть так высоко растет посеянное жито!» (фракийские болгары — Чол.БНС:47).

Вегетативную силу 3. использовали в обрядах осыпания зерном на Рождество, Новый год (о.-слав.): осыпали домашних и дом, пришедших колядовать, поздравлять с Новым годом (*сурвакане*), полазника, ритуальные предметы (бадняк, подлазничку, сноп). В день Рождества Богородицы (8.IX) при «засевках» перед выходом в поле сеятелей обливали водой и осыпали 3. (пол.). Для того, чтобы оградить молодоженов и новорожденных от порчи и наделить плодородной силой, их осыпали 3. Молодых оставляли на первую ночь в амбаре — хранилище 3. (рязан.). Чтобы обеспечить обильный урожай злаковых в новом хозяйстве, перед отъездом в костел жениху насыпали в башмаки хлебные 3. (Великопольша, Болгария). Молодая садилась на мешок с З., лежавший около очага, чтобы быть богатой и плодовитой (мусульмане Мостара — Босния и Герцеговина); бросала горсть 3. молодому в лицо, а затем гостям (укр. покут.). В горшок с 3. втыкали свадебное деревце (полес.). На Украине 3. для свадебного каравая приносили в дом невесты и мололи его на ручной мельнице. Мать «умывала» зерном лицо всем пришедшим на свадьбу (гуцул.).

В родинных обрядах, кроме символики богатства и чадородия, выступает очистительная функция З.: повитуха и роженица поочередно сыпали 3. друг другу на руки, «чтобы ребенок был богатым» (укр. Волынь). Закопав плаценту с куском хлеба и монетой под полом, баба сверху посыпала 3. ржи (укр.). На крестины новорожденному приносили в дар 3. (Силезия), веря, что это повлияет на его судьбу — мальчик станет хорошим хозяином и всегда будет иметь хлеб. В первую купель ребенка (укр. Бойковщина, чеш. Моравия) клали 3. или кусочек хлеба (укр., болг.), вкладывали в ручку новорожденного несколько хлебных 3. (укр. Подолия); в люльку бросали горсть 3. (пол.), 3. девяти видов хлеба (луж.).

В похоронных обычаях преобладает охранная функция: зерном посыпали покойника, порог дома, дорогу от дома до могилы (в.-слав.). В изголовье покойного стояла свеча, воткнутая в миску с 3. пшеницы (краснодар.). Гроб, приготовленный для умершего, наполняли З., которое потом раздавали нищим для отпущения грехов умершего (псков.). Полагали, что смерть оскверняет З., поэтому, чтобы оно «не пугалось, не умерло», не стало «мертвым как покойник», не утратило способности к плодоношению, — при выносе тела ворошили 3. и три раза подбрасывали горсть 3. вверх. Если же его не пошевелить, колос будет пустым (закарпат.). Прежде чем повозка с гробом отъезжала от дома, кто-нибудь из домочадцев шел в амбар и шевелил 3. (хорв.). Родственница покойного при выносе гроба бросала ему вслед З., чтобы оставшиеся в живых не лишились хлеба (бел.).

В поминальные дни рассыпали 3. для птиц на могилах и в др. местах, на могилы относили З., наряду с плодами, цветами, свечой (болг., серб.). На могилу самоубийцы сыпали пшеничные 3. и смотрели: если птица не клюет, то покойника не надо поминать; если птица клюет З., то кидали их на могилу в течение года — двух (рус.).

На Рождество, Богоявление шли к источникам и колодцам, бросали в воду и вокруг нее разное 3. с просьбой об урожае хлеба (ю.-слав.). В Сочельник воду брали из колодца, источника после того, как в нее бросили З., соль, чеснок, яблоки, мелкие монеты (чеш., словац., серб., хорв.). Так же поступала невеста в конце свадьбы, придя за водой К источнику (болг.).

К Рождеству, Пасхе, «славе» в с.-зап. части Югославии, а также в Польше и Сло-

вакии существовал обычай проращивать зерно в горшке, что призвано было помочь зерну, посеянному в поле. Полученные зеленые всходы клали на рождественский стол, иногда относили в костел на алтарь (см. Проращивание злаков).

З. в магии и вещих снах. Чтобы ласточка вернулась на прежнее место вить гнездо, в день отлета бросали ей в след горсть З. со словами: «На тебе, ласточка, в дорогу» (рус.). Чтобы приснился суженый, в ночь на Андреев день девушки постились, съедая только три пшеничных З. (словен.).

Охрана З. от порчи и мышей. Мусульмане Боснии прикрепляли квитку из цветов к дереву, растущему на ниве, а вечером относили ее в амбар с З. Прежде чем ссыпать З., амбар и первую меру с З. украшали базиликом и другими цветами (Лесковацкая Морава). Чтобы мыши не портили З., амбар обходили три раза с приговором (гомел.); клали в него камень со словами: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» (вят. — ВФЭИ:34); обметали амбар веником, взятым в церкви; кидали в З. стружки от гроба (брест.); кропили святой водой (чеш.); зерном из первого снопа обсевали ток (укр.). Когда привозили первый воз с З. на двор, хозяйка спрашивала три раза: «Что везешь?» — ей отвечали: «Камни для мышей» (Моравия — CL 1892/1:338). См. Мышь.

В целях сохранности З. соблюдали ряд запретов: не работали в день Евдокии (1/14.III) — иначе мыши съедят З.; избегали пить после новогоднего ужина, чтобы синицы не «пили», т. е. не выклевывали З. на полях после сева (ровен.). В Андреев день опасались давать чужим еду из З., чтобы они не отняли плодородие (болг.). В день св. Нестора (9.XI) — Мышиный день, запрещалось брать З. иэ амбара (серб., хорв.), прикасаться к З. (болг.). После захода солнца нельзя молотить З., так как водяному это не нравится (луж.).

Чтобы З. хорошо сохранилось, его закладывали на зимнее хранение во время второй фазы луны в пятницу, среду, вторник (ровен.) на третьей неделе нового месяца (брест.), «на старичку» (убывающая луна) (сум.). Из З. первого умолота пекли хлебцы и клали их в клеть, где хранилось З. (архангел.). Печенье *кресты* клали в закрома с З., чтобы нечистая сила не портила его (бел.).

З. наделялось функцией защиты от нечистой силы, болезней, от сорняков. Хозяйка разбрасывала З. пшеницы по углам комнаты, говоря: «Как эта пшеница не пристает к стене, так пусть никакая болезнь не пристанет ни к нашим овцам, ни к другой скотине» (гуцул. — Бог.ВТНИ: 197). Освященную в Сочельник пшеницу закапывали под порогом дома для защиты от злого духа. Человек, выслеживающий ведьму, для безопасности клал под язык пшеничное З., сохраненное с ужина в Сочельник (укр. р-н Свидника). Хозяин разбрасывал лежавшее на рождественском столе З. по полю с надеждой, что весной на нем не будет чертополоха (пол.).

Приметы. Если в рождественском хлебе женщине попадалось цельное З., это предвещало рождение ребенка (пол.). Если З. во время варки рождественской кутьи всплывают вверх, предстоящему лету быть урожайным, если З. опускаются на дно, быть недороду (бел.). З., найденные в углу под иконами, под скатертью на Рождество и Новый год, сулили богатый урожай (вят., пол.); убрав солому со стола, смотрели, какого З. больше — ржи, ячменя, проса — та культура и уродит на будущий год.

Зерно в гаданиях символизировало богатство, достаток, скорое замужество. На Рождество, Новый год гадали: муж будет богатый, если в амбаре слышатся звуки пересыпания З. В гаданиях, основанных на выпадении жребия из ряда предметов, З. сулило замужество, богатого, трудолюбивого жениха, сытую жизнь (в.-слав.). При обходе дома старались забросить в окна З. пшеницы, чтобы узнать, скоро ли предстоит замужество (полес.), или вызвать большой урожай (словаки в Венгрии). В Словакии девушка, выйдя на улицу, высыпала З. на дорогу и ждала, откуда залает собака — там должен быть дом жениха; взяв горсть З. ржи, пересчитывали: чет — скорое замужество, нечет — девичество (харьков.); если З., брошенное в принесенную из девяти колодцев воду, всплывало, можно было ожидать жениха (словац.). На масленицу клали на кочергу два З. пшеницы, которые символизировали парня и девушку, и подносили к огню. Если при нагревании подскочат оба З., значит пара хочет пожениться, если только одно, а другое сгорит, значит пара не сможет быть вместе (серб. Неготин). За-

кончив молотьбу, вся семья кулаками молотила охапку обмолоченных колосьев на столе: сколько З. высыпалось на стол, столько будет копен нового урожая (гомел.). На Новый год, разбрасывая З, по избе, старались поймать несколько штук налету и по количеству З. разных злаков в руке судили об урожае той или иной культуры на своей ниве (укр.).

Зерно в народной медицине. Для лечения оставляли З. первого и последнего ржаного снопа, полагая, что оно обладает особой целебной силой для людей и домашней птицы. Одним (тремя, семью, девятью) З. ячменя прикасались к «ячменю» на глазу, к чирью, после чего бросали его в огонь, в колодец, назад через голову (в.-слав., з.-слав.). Во время приступа лихорадки больной из рукавицы сеял хлебные З., а после того, как они взошли, должен был их растоптать. Чтобы избавиться от «лихорадок», бросали им горсть хлебных З. в воду, повернувшись к реке задом (курск.). При заговаривании детской бессонницы в миску с молоком бросали по одному 70 зерен, после чего молоком поили ребенка (галицкие русины). Для предупреждения желтухи посыпали больного ребенка З. пшеницы на пороге дома и призывали курицу, чтобы она склевала З. (серб.); белорусы подобным образом лечили болезнь сцень у ребенка. З., зашитое в одежду, служит амулетом и защищает от всякой болезни (макед.).

З. приносили в жертву сверхъестественным существам и духам предков, чтобы обеспечить плодородие; З. из первого снопа жертвовали на церковь (рус.). По праздникам раздавали вареное З. как дар святому — патрону семьи, общины (болг.); оставляли на току несколько пригоршней необмолоченного З., ожидая за это на будущий год большого урожая (рус.). При строительстве насыпали кучки З. на четыре угла выбранного для дома места и следили: если З. в течение трех ночей никто не тронет, значит место выбрано удачно (укр.); сыпали З. в ямы для столбов, «щоб Бог послав довгий вік» (Проскуров — Бул.УН²:165). На Новый год обменивались горсточками пшеничного З., чем выражалась не только взаимная доброжелательность, но и готовность выручить друг друга в случае нужды (рус.).

Связь демонологических персонажей с зерном отразилась в поверьях, быличках: демоны (болезни, змора) могут превращаться в З.; «дух-обогатитель» (*šetek, skřítek, pražnec*) похищает З. с чужого поля и приносит его в закрома своего хозяина (чеш.); З. может быть платой за услугу — дар лешему за то, чтобы вернул похищенных им людей (арханг.). Ведьмы, колдуны портят З., прижигая в нем молочко в период налива колоса (вологод.); забирают чужое З. себе (рус.).

Лит.: Бол.КСЗ:73,75,76; ВФНК:123,151; Зел. ИТ:165,169; Макс.ННКС:116–117; СД 1:11, 110,119–120,128,346; Сок.ВЛКО:96,105; Сумц. СОО:81–84,204; Бог.ВТНИ:194,217,218,254, 268.269; УНВ:186,264; Никиф.ППП:105,106, 107; ТСл. 2:75,212; ПА; КОО 1:244,249,261; 3:190,204; Bieg,MD:63,174,218; Bystr.SOR:107, 139; God.RDO:66,69; Kolb.DW 29:239,302, 322; 31:153; 49:443; Kot.PU:64,69; ZWAK 1887/11:131,133; KOO 1:213,216,217,236,237, 244,248,266; 2:254; ČL 1892/1/4:338; 1898/7: 196; 1967/4:218; ČslV:246,247; Horv.RZL':29, 31,32,234; SN 1972/20:20,80,81,92,- 1973/21: 75; 1975/23:441,446; ГЕМБ 1935/10:67; 1989/52–53:79,80,92; 1991/54–55:211,217,218; Бор.ЖОЛМ: 447,545; НЕ 1942/3:199; NU 1973/10:193; РВМ 1988–1989/31:171,172,181; Треб.ПДСК:42,43; БНТ 5:319,492-493,495; 11:163–164; ПП:140–141.

В. В. Усачева

ЗИМА — сезон года, когда, по народным представлениям, природа «умирает» или «засыпает», а земля «заболевает», «отдыхает» до наступления весеннего тепла и света (см. Весна). Зимняя обрядность приурочена преимущественно к праздникам святочного цикла, в которых аккумулируются представления о зимнем солнцевороте и начале нового года.

Границы и структура зимнего цикла. В тех традициях (болг., макед.), где год делится на две части (см. Календарь народный), З. охватывает всю холодную половину года от середины осени до середины весны. Климатическими особенностями слав. регионов объясняется то, что начало З. колеблется в довольно широких временны́х пределах — например, у русских от дня св. Сергия (7.X) до св. Анны (9.XII) и может отсчитываться от разных

дат: со дня Казанской иконы Пресвятой Богородицы (22.XI), дней св. Димитрия (26.X), св. Андрея (30.XI), св. Варвары (4.XII), св. Саввы (5.XII), св. Николая (6.XII) и др. Имеют значение также сроки окончания полевых работ, прекращения выгона скота и др. даты, соотносимые с адвентом у католиков и Филипповским постом у православных.

Наступление З., ее этапы и завершение отражены в многочисленных метеорологических паремиях и хрононимах: рус. «С Сергия зима начинается, а с Матрены (9.XI) устанавливается» (Даль 1:682); «Кузьма-Демьян (1.XI) с гвоздем, мосты гвоздит»; «Варвара мостит, Савва стелет, Никола закует» (Кор.НР:352); *Родион-ледолом;* серб. «Св. Мрата — снег за врата» и мн. др.

Зиму нужно «перезимовать», пережить, поэтому нередко зимним святым даются временные или «хозяйственно-хлебные» эпитеты: рус. Аксинья *Полузимница* или *Полухлебница* (24.X); Петр *Полукорм* (16.I); болг. св. Афанасий *Средзимата* (18.I) и др.

Присловья и термины, обозначающие середину З., поворот к лету и зимнее солнцестояние, известны всем славянам, но датируются различно. У русских (владимир.) это *Спиридон солоноворот, Спиридон-поворот*: «Переворачивается солнышко на лето, зима на мороз», то же и у болгар (Троян). Постепенный рост светового дня выражается словесными образными клише: день прибывает «на кончик иглы, на зерно проса, на прыжок оленя» и пр.

У всех славян известны поверья о святых или мифологических персонажах, которые приносят снег (например, св. Димитрий или св. Николай, болг., Род.:82), являются на белых конях (Коляда, Мороз), распоряжаются вьюгами или, наоборот, уносят холод (болг. св. Афанасий).

Окончание З., как и ее начало, не имеет четкой датировки и смыкается со встречей весны (лета). Нередко концом 3. считаются масленица, Сретенье («Зима с летом встречаются»), день Сорока мучеников (9.III), Благовещение (25.III). Погодные изменения, начало полевых работ, прилет птиц также маркируют окончание 3.

Конец 3. часто обозначается ритуалами изгнания, проводов З.; сжигание соломенного чучела на Масленицу, зимнего Петра (22.II) или в предпоследнее воскресенье перед Пасхой — это прощание с 3. и освобождение пути для весны.

Зимняя обрядность включает в себя возжигание костров (у всех славян), сжигание ритуального полена в очаге у юж. славян (см. Бадняк), обильные праздничные скоромные или постные трапезы, обходы и ряженье, игры, ритуалы по изгнанию нечистой силы и обезвреживанию хищных животных и грызунов и др. Для зимнего цикла характерна приуроченность одних и тех же обрядовых действий к разным дням, а затем их повторение и концентрация во время празднования Рождества, Нового года, Крещенья, т. е. святок (у юж. славян этот период длиннее — от дня св. Игната, 20.XII, до Бабина дня, 8.I).

В цикле зимних обрядов выделяется несколько основных содержательных моментов. Прежде всего, это мотив начала года (см. Первый, Новый год), с которым связаны многочисленные продуцирующие магические действия: благопожелания полазника, ритуальные пахота и посевание, «запугивание» и «бужение» фруктовых деревьев, обряды с домашней птицей и скотиной, выпечка хлебов и др. (см. Пахота, Сев, Будить, Обходы, Пастух, Печенье, Хлеб обрядовый), а также запреты: нельзя ссориться, чтобы год прошел мирно; нельзя отдавать из дома некоторые виды пищи, чтобы не голодать впоследствии, и т. д.

Святочные гадания молодежи о вступлении в брак предваряют обычное время свадеб, а зимние молодежные посиделки, танцы, игры и девичьи супрядки и др. — это период досвадебных ухаживаний и договоров о сватовстве. Предметом гаданий взрослых, семейных людей служит общее благополучие домашних, будущий урожай, приплод скота, погода (стихийные бедствия), здоровье и пр.

Мифологема смерти также особенно ярко представлена в зимней обрядности. Это выражается в наличии персонажей, ряженых «покойником» и «Смертью с косой», и соответствующих святочных игр. Считается, что зимние святые несут гибель (русские молятся в Варварин день, чтобы избежать случайной смерти) и страшные болезни (отсюда мотив траура и эпитет *Черный* в хрононимах дней св. Анастасии, Анны, ср. *баба Чорна,* — юг Болгарии). Охране от смерти могут быть посвящены

целые отрезки времени, например, два дня после св. Афанасия (юг Болгарии, макед. — Охрид). Ср. также загадывание разными способами того, кто будет живым и здоровым, а кто умрет в наступающем году, и обозначения святок — «мертвые, черные дни» (болг., софий.) и др.

Многие верования и обрядовые действия зимнего периода связаны с культом предков. Это и трапезы с призыванием умерших, и новогодние, рождественские костры с приглашением предков погреться (укр.), и беседы с душами умерших в день трех королей (пол.), и почитание стариков и старух в день Иоанна Крестителя — 7.I (болг.), и элементы колядования и ряжения (персонажи «старик» и «старуха»). На уровне терминологии это целая система хрононимов и других лексических обозначений от корней баб-, дед-, *стар-* (см. Баба, Дед). Юж. славяне (сербы, черногорцы, зап. болгары) поминали предков и в день св. Николая, отмечая семейную Славу.

Мотиву смерти в зимнем цикле противостоит магия здоровья. Зимние святые считаются защитниками от болезней: у болгар, македонцев день св. Катерины и особенно св. Варвары празднуется от оспы, св. Афанасий — от чумы, св. Спиридон (12.XII) — от струпьев и кожных болезней (родоп.); св. Харлампий (10.II), как полагают, «держит ключи от всех болезней», а чуму приковал девятью цепями. Кашубы верят, что св. Валентин (14.II) защищает от недомоганий. Множество зимних ритуалов связано с жертвами и угощениями (см. Кормление ритуальное).

Представления об активизации нечистой силы также являются существенным компонентом зимнего цикла. Святки — это время «разгула» сезонных персонажей (см. Караконджол, Кикимора, Шуликун). В некоторые периоды и дни усиливаются опасные для человека действия домового (октябрь—ноябрь), лешего (Ерофеев день, 4.X). Вредоносная магия также совершается зимой; по верованиям болгар, в день св. Анны (9.XII) ведьмы «снимают» и доят месяц, чтобы увеличить надои своих коров, могут «испортить» и домашнюю птицу и скот. По поверьям зап. славян, ведьмы совершают свои козни на св. Люцию (13.XII), когда они собираются на шабаш. Изгнание демонов (прежде всего на Крещенье) — обязательная составляющая зимних праздников всех славян. На Афанасия знахари изгоняют и змей (Даль 1:612).

В зимней обрядности много очистительных обрядов с водой (обливание водой людей, обмывание орудий труда, икон на реке), объясняющихся поверьями о «нечистоте» святочного двенадцатидневья и ритуальных действий этого времени — ряженья, игр и др., о разгуле нечистой силы (см. Вода, Окропление, Умывание).

Большое значение придается зимой и охране домашнего скота, наделению его здоровьем и плодовитостью. Русские на Крещение отгоняли от животных нечистую силу, кропили святой водой, высекали топором крест на земле, бросали топор на крышу через скотину (ЭО 1896/3 — 4:198). Зимние святые часто почитаются как покровители скота и птицы: св. Власий (11.02) — бог коров (рязан.), Агафья-коровница; у болгар св. Федор (болг. *Тодор*) — покровитель коней, св. Сильвестр — волов и т. п. Сербы в дни св. Климентия (23.XI) и св. Катарины подрезали лошадям гриву, давали им пить соленую воду, обводили вокруг церкви.

Преимущественно к зимним праздникам приурочены у славян превентивные меры защиты от хищников — волков, медведей (Волчьи дни, дни св. Андрея, св. Миколая — у поляков) и грызунов (Мышиные Дни).

Домашняя птица также была объектом продуцирующей магии в зимнем цикле всех славян. Птицеводческую направленность у юж. славян имели обряды дня св. Игната, 20.XII (кудахтанье, запреты на вставание — чтобы куры хорошо сидели на яйцах и пр.). Словенцы почитали св. Варвару, не шили в этот день, чтобы куры неслись. У словаков в день св. Сильвестра (31.XII) ходила «куриная баба» и несла на голове солому, которую потом клали в гнезда курам. Ср. также кудахтанье женщин на соломе, внесенной в дом в Сочельник, и мальчика — на пороге при входе в дом (укр.). Словенцы, кудахтая, обходили дома в день св. Люции. Поляки по звездному небу на Рождество гадали о том, как будут нестись куры (см. Птицеводство, Звукоподражание).

В фольклоре З. ассоциируется с морозом, снегом, смертью (гибелью) от пе-

реохлаждения (ср. сказки о дочке и падчерице). Мороз, однако, выступает в фольклоре и как персонаж, ср. закликание на Рождество: «Мороз, мороз, не тронь мой овес, приходи кисель есть» (ТОРП:11). В фольклоре З. представлена в основном в образе деда с седой бородой, ср. загадку о З. и весне «Прышов дид, эробыв мист; прыйшла дивка-красуха, по мосту тупа...» (Гринч.ЭМЧ 1:249).

См. также Ноябрь, Декабрь, Январь, Февраль.

Лит.: см. в статье **Календарь народный.**

И. А. Седакова

ЗМЕЙ ЛЕТАЮЩИЙ – ю.-слав. мифологический персонаж, атмосферный демон, борец с алами (см. Хала) и др. предводителями градовых туч, защитник посевов от града и непогоды, покровитель территории села; мифологический любовник, от связи которого с женщиной рождаются юнаки и борцы с градовыми тучами. В песнях о З. л. встречается параллельная женская ипостась персонажа.

Названия З. л. указывают на его змеиную природу: болг. *змей, змев*, макед. *змев* (Враж.НДМ:37), серб. *змај* (Чајк. СД 5:266) или отражают отношение к нему со стороны человека: болг. юнак (БМ:148). Аналогичный женский персонаж носит названия *змеица, змейкúня* (болг.).

З. л. происходит из животных, изживших естественный для них срок жизни: из девяти- или сорокалетних ужа, змеи, ящерицы, петуха или карпа, которых в течение этого срока никто не видел (серб., болг.), что объясняется о.-слав. представлениями о принадлежности «тому свету» того, кто изжил свой естественный срок. З. л. рождается также из яйца, снесенного и высиженного курицей, которое не заметил человек (болг.), от ужа, закрученного вихрем (болг.), от спаривания змеи и ужа (макед.), из барана (серб.).

В др. поверьях З. л. рождается в результате половых контактов между мифологическими существами, напр., между змеем и самовилой (макед.); он имеет человеческое происхождение и рождается от связи земной женщины с змеем или солнцем (макед.); в результате половых контактов мужа и жены, происходящих в ритуально запрещенные периоды времени (макед.). Змеем летающим становится т. н. *посмъртничета*, т. е. ребенок, рожденный после смерти своего отца (болг.). Родители З. л. — набожные и благочестивые люди (макед.).

Беременность женщины, вынашивающей змея, протекает ненормально долго — 11, 15, 20 месяцев или три года (макед.). Ребенок-змей, т. н. *змейчето* (болг.), рождается с крыльями под мышками (ю.-слав.), от рождения обладает необычайной силой и начинает ходить на второй или третий день (макед.). Такого ребенка до сорока дней никому не показывали, чтобы он не умер (макед.). Узнав о рождении *змейчета*, ночью собирались девять или двенадцать девушек или старух, молча пряли пряжу и шили ему однодневную рубашку (см. Обыденные предметы), чтобы закрыть крылья (болг., макед.); после облачения ребенка в такую рубашку, он получал огромную силу и мог воевать с алами (болг.). При рождении змея мать ребенка должна ночью выйти нагой на крышу дома и крикнуть: «Чујте народе, ми се роди царче на земјава!» [Слушайте люди! У меня родился маленький царь на земле!] (макед., Враж.НДМ:37).

Внешний вид З. л., как и др. мифологические персонажи, является оборотнем, поэтому его облик меняется в зависимости от того, находится ли он в воздухе или на земле. В воздухе он выглядит как большая змея. У него золотые крылья (болг.), находящиеся на ногах (макед.). З. л. ассоциируется с звездами, метеорами, радугой. Огонь, рассыпающийся искрами изо рта З. л., и исходящий от него свет — характерная черта этого персонажа: во время полета он выглядит как огненная масса (серб., болг.), светящаяся или падающая звезда (болг., макед.), огненная птица с хвостом (сев.-вост. Сербия), или как кросна (болг.), у него огненный хвост (серб.). Пестрота З. л. — его постоянная характеристика в преданиях.

З. л. может иметь вид гибридного существа: голова как у курицы или орла, а хвост змеиный или рыбий (болг.), выше пояса он выглядит как красивый юноша, а ниже — как пестрый уж (болг.). Его тело покрыто золотистой рыбьей или роговой чешуей (серб., болг.), которая считается целебной (болг.). Он может превращаться в

животное (болг.). З. л. часто воспринимается как разновидность вихря.

При контактах с человеком, особенно со своей возлюбленной, З. л. принимает человеческий облик. Приблизившись к дому, в который он летит, З. л. рассыпается золотыми искрами и превращается в красивого и стройного молодого человека (ю.-слав.), с русыми волосами (болг.).

Места обитания и появления: З. л. обитает за пределами человеческого мира: в горных пещерах, норах и старых дуплистых деревьях (серб., болг.), на неприступных горных лугах (серб.), в озерах и больших водоемах (серб.), «Ни на небу ни на земли» (серб.); он любит отдыхать на старых деревьях около села, которые называют «змейчови» (болг.). Дуплистый бук, в котором, якобы живет З. л., называют *буторка* или *бушорка* (серб.).

Время появления. З. л. прилетает к своим жертвам по ночам (ю.-слав.) и остается у них до первых петухов или до сумерек (болг.). Активность змея усиливается во время грозы, а также при появлении градовых туч, борцом с которыми он является. Весной З. л. спускается с горных вершин, купается в реке и меняет свою чешую (болг.).

Основные функции. Главной функцией З. л. является его способность влиять на атмосферные явления. З. л. является противником ламии, алы, аждара — демонов, насылающих на поля градовые тучи. Он вступает с ними в борьбу и защищает посевы от града, бури и непогоды (ю.-слав.). Во время этой борьбы побежденный змей падает на землю в виде человека или большой змеи (болг., макед.). Если в течение сорока дней его поить молоком, он получает прежнюю силу и вновь улетает в небо. Нива, на которую упал З. л., становится необычайно плодородной (болг.). Полагают, что у каждого села есть свой змей-защитник, который охраняет от града только поля, принадлежащие этой общине. В связи с этим З. л. может приобретать функции **стопана** — мифологического охранителя дома и нивы (болг.).

Обладая огненной природой, З. л. вызывает засуху там, где слишком долго находится (серб., болг.); он запирает земную и небесную влагу (болг.), поэтому известны ритуальные приемы выпроваживания З. л. из села во время засухи. З. л. может ассоциироваться с радугой, которая пьет воду из моря (банат. болг.).

Отношения с человеком. З. л. является мифологическим любовником, который вступает в сексуальные отношения с земными женщинами, принимая человеческий облик. Такая связь часто вообще не считалась грехом и воспринималась положительно, поскольку в результате ее рождались юнаки (макед., вост. Сербия).

Подобные отношения становятся возможными из-за нарушения правильного ритуального поведения самой женщиной или ее матерью (болг.). Змей имеет доступ к девушкам, если они умываются водой, оставленной открытой во время грозы (болг.); если мать над их колыбелью мотала нитки; если в младенчестве мать клала их на место, на котором режут хлеб, моют посуду, выливают помои (болг.). З. л. получает доступ к девушке, зачатой или родившейся в один день с ним (см. **Одномесячники**). З. л. часто крадет девушек из хоровода и уносит их в свое жилище.

Женщина или девушка, которую посещает З. л., сохнет, бледнеет и быстро чахнет (ю.-слав.). Такая женщина выключена из бытовой и общественной жизни: она не расчесывается и не заплетает волосы, не плетет венков, не выполняет домашнюю работу: не ткет, не прядет, не ходит за водой (ю.-слав.); сторонится мужчин и вообще других людей (ю.-слав.), разговаривает сама с собой, не ходит на посиделки, не участвует в танцах (болг., макед.). Ср. болг. название девушки, к которой летает змей, — «жива умряла» (Георг.БНМ:86) и наименование ее болезненного состояния — «змейчевата болеет» (БМ:149). Смерть девушки в результате подобной любви считается свадьбой со змеем (болг.).

Детей, рожденных от З. л., считали героями, юнаками или людьми, обладающими необыкновенными, но положительными свойствами — огромной силой, способностью отвращать градовые тучи, убивать алу и других демонов (болг., серб., макед.). Многие болг. и серб. исторические лица считались сыновьями змея.

Обереги и способы избавления от змея известны в основном у болгар, а в македонской традиции, где любовь З. л. к женщине воспринимается положительно, обереги от него отсутствуют.

Оберегами от З. л. являются запреты выходить на улицу во время грозы, пить воду, которая стояла открытой во время грозы. Девушка должна участвовать в весенних обрядах, имеющих социализирующие функции (лазарки, буянец и др.) (болг.), а также в ритуальном замешивании глины для подницы (формы для хлеба) в день св. Иеремии (болг.). Девушки зашивают в одежду камень «змейово око», который якобы попадает в землю после удара грома (болг.). Во время грозы девушки должны прятаться, чтобы их не мог увидеть З. л. (болг.). Просватанной девушке нужно спать между матерью и сестрами, чтобы ее не смог выкрасть З. л. (серб., болг.).

Женщина, к которой летает З. л., полностью находится под его властью и самостоятельно изгнать его не может. Ее «отчитывают» заговорами (болг., серб.), обмывают отваром из чешуи З. л. в курятнике после захода солнца (болг.), окуривают этой чешуей (серб.). Чтобы отогнать З. л., женщина должна окурить дом своими волосами (серб.), поджечь дуплистый бук — жилище змея (серб.), носить при себе частицу от сгоревшего в буке змея (серб.). Женщина может избавиться от З. л., вступив в связь с человеком нехристианской веры (серб.). Оберегами являются и травы: *вратига, комунига, тинтявата, чемерика* (болг.), *одојан* (серб.).

У болгар известны жертвоприношения, призванные задобрить З. л., чтобы он охранял село от непогоды: три обнаженные вдовы молча замешивают тесто и пекут три каравая. На следующее утро после восхода солнца ставят намазанные медом караваи под «змейчово» дерево и закалывают там черную курицу.

Образ З. л. хорошо известен в ю.-слав. фольклоре. В серб. песнях змей посещает царицу Милицу, жену царя Лазаря. Известны также *Змеи Огнянин* и *змеица златокрилица*, герои болг. песен, *Вук Змајогњени* — герой сербских песен и др.

Лит.: Бен.ЗБФ; Каранов Еф. Змеят (аджер) и змеята (зъмия) в българската народна поезия / ПСп 1894/9:129–134; БМ:148–150; Георг.БНМ:79–109; Миц.ННГ:53–71; СбНУ 1894/10:9, 1895/12:160, 1914/28:157–159, 1936/42:143-144; ГЕМБ 1969/31-32:341-351; Ђор.ПВП 2:117–118; Зеч.МБ:67–77; СМР: 142-144; Раден.НББ:45,204; СЕЗб 13:449, 14: 333, 17:152-158, 48:277, 50:33; Трој.ЖО:155; Враж.НДМ:37–46; МФ 1969/3-4:361-368; Чајк.СД 5:266-272; ZNŽO 1896/1:17; 1898/ 3:272; 1905/10:268.

Е. Е. Левкиевская

ЗМЕЙ ОГНЕННЫЙ - в.-слав. и з.-слав. разновидность **змея** летающего, имеющая некоторые общие признаки с ю.-слав. образом змея: сексуальные отношения с женщинами, результатом которых является болезнь и смерть женщины, а также двойственный внешний облик — в воздухе в виде огненного крылатого змея, на земле — в виде человека. Ряд специфических балканских черт ю.-слав. змея (прежде всего связь с атмосферными явлениями и борьба с тучами) не дает оснований считать похожие в.-слав. и з.-слав. верования и ю.-слав. образ единым мифологическим персонажем.

З. о. — ипостась ходячего покойника, который после смерти является к своей жене или любимой женщине (в ю.-слав. традиции этот комплекс мотивов закреплен за образом **вампира**). Часто З. о. является ипостасью черта, который принимает облик умершего или находящегося в отлучке мужа или любовника, по которому тоскует женщина (в.-слав., з.-слав.). Основная функция этих персонажей — любовные отношения с женщинами, которые носят характер вампиризма. З. о. — злой и опасный демон, от которого непременно нужно избавиться, поскольку связь с ним приводит к смерти женщины. Реже, в некоторых укр. поверьях, З. о. выступает как самостоятельный персонаж. В в.-слав. поверьях образ З. о. часто смешивается с **духом-обогатителем**.

Названия З. о. указывают на его **змеиную** природу: рус. *змий,* южс **(Макс. ННКС 18:231),** укр. *змій* (Чуб.ТЭСЭ **1:** 210); на его функцию: чеш. *zmok* (от «smoktać» — сосать, Зайц.МЛЧС:262); способность рассыпаться искрами — *разсыпучие* (рус., Зел.ОРАГО 2:784); на его способность летать: рус. *летун, налет* (ЭО 1914/3-4:103). *летучий* (Зел.ОРАГО 2: 784); *налетник* (Макс.ННКС 18:229), укр. *літавец* (КА), пол. *latawiec* (Pet.PDL: 47); на его связь с огнем: рус. *огненный змей, огнянно́й*; на его сексуальные контак-

ты с женщиной: рус. *змей-любак, маньяк* (от *манить, заманивать), перелéстник* (з.-укр., родств. «прельщать»).

Внешний вид. В воздухе З. о. выглядит как огненный змей (в.-слав., з.-слав.), светящийся клубок синего цвета (рус.), летящее огненное коромысло (рус.), огненный веник (рус.). На земле он принимает облик мужа или возлюбленного женщины (в.-слав.), красивого мужчины (з.-слав.), его крылья отпадают, когда он спускается на землю (укр., пол.). Облику З. о. присущи физические недостатки, характерные для всех демонов: у него нет спинного хребта (рус.), у него человеческий облик, но несколько голов (укр., воронеж.). Как и все демоны, он не способен правильно произносить сакральные христианские имена: вместо «Богородица» он произносит «Чудородица», вместо «Иисус Христос» — «Сус Христос» (рус.). Гостинцы, которые он приносит женщине, утром превращаются в лошадиный навоз (рус., з.-укр).

Места обитания и появления. У зап. и вост. славян отсутствуют представления о постоянных местах обитания З. о. Он летит по воздуху, появляется из облаков и, рассыпавшись искрами над крышей, проникает в дом через печную трубу. Известно единичное укр. сообщение, что З. о. живет в «палатах» (воронеж., Гнат.ЗУД 33:32).

Основной функцией З. о. являются его сексуальные отношения с женщинами. З. о. мучит свою жертву, сосет у нее из грудей молоко или кровь (рус., карпатоукр.), а под конец убивает (в.-слав., з.-слав.). От связи З. о. с женщинами рождаются демоны или уроды. Беременность в этом случае протекает ненормально долго — до трех лет и часто кончается ничем: в животе женщины оказывается песок, она рожает головешку и т. п. (рус.), что соответствует представлениям о бесплодности нечистой силы. Если от такой связи рождаются дети, они нежизнеспособны. Ребенок З. о. черный, на ногах у него копыта, а глаза не имеют век (рус.), он студенистый и холодный (з.-укр.).

В в.-слав. традиции главной причиной домогательств З. о. является нарушение запрета плакать, голосить по умершему, тосковать по находящемуся в отлучке мужу. З. о. получает доступ к девушке, потерявшей невинность (рус.). В в.-укр. поверьях причина любовных домогательств змея — без благословения поднятая девушкой на дороге вещь: бусы, платок, перстень, крест с загнутыми концами, которыми З. о. заманивает жертву или в которые он сам обращается.

Обереги. Для изгнания З. о. на него накидывают крест или недоуздок (рус.). Над женщиной читают молитвы от блудного беса по требнику Петра Могилы (рус.), ее бьют до первой крови (рус.). Женщина, к которой летал змей, должна спать с ребенком или со своими родственницами (рус.). Оберегами от З. о. являются травы *троян, одолян* (з.-укр.), отвар репейника или его стебли, воткнутые в стены (рус.), в доме читают Псалтырь, а окна, двери, печную трубу зааминивают (рус., см.: Закрещивать). В день св. Власия нельзя смотреть на звезды, чтобы не увидеть З. о. (рус.). Власть З. о. над своей жертвой длится до тех пор, пока женщина не расскажет об этом постороннему человеку (в.-слав.).

З. о. стараются удивить чем-то необычным — чудом: женщина одевает своих детей — мальчика и девочку в свадебные одежды или одевается в них сама, на вопрос З. о., что происходит, отвечает: «Брат сестру берет» — «Но разве может быть такое, чтобы брат сестру брал?» — «А разве может быть такое, чтобы мертвый к живой ходил?» (карпат.). После этого З. о. оставлял свою жертву в покое.

Образ З. о. хорошо известен в слав. фольклоре. В др.-рус. легенде о Петре и Февронии З. о. летает к княгине Февронии; одним из героев рус. сказок является *Змей Горыныч* и др.

Лит.: Аф.ПВ 2:509-516, 560; Влас.НА:152–158; ЖС 1900/4:602; 1912/1:43; Зел.ВЭ:117; Зин.МРНС:96–98; ИОЛЕАЭ 13/1:78; Макс. СС 18:25,229; Саратовский сб. 1881/1:101; СЭРК:207–247; Труды Курск. губ. Арх. ком. 1911/1:197; ЭО 1914/3–4:97; Гнат.ЗУД 33: 32-33,183; Гринч.УН:6; КА; ПА; Чуб.ТЭСЭ 1: 16; Mosz.KLS 2/1:580; Pel.PDL:47–49.

Е.Е. Левкиевская

ЗМЕЯ — один из ключевых персонажей в системе народных представлений о животном мире, фокусирующий в себе все харак-

терные особенности гадов. Родственные названия и мифологическая семантика объединяют З. со змеем. Важнейшая характеристика З. — ее хтоническая природа. Комплекс представлений о З. пронизан амбивалентностью ее характеристик: сочетанием мужской и женской, водной и огненной символики, отрицательного и положительного начал. З. объединяет в себе апотропейные и вредоносные свойства, ядовита и целебна, нечистая тварь, источник зла и в то же время наделяет человека чудесными способностями и имеет покровительственные функции. Тенденция к преодолению семантической двойственности образа З. приводит к появлению противопоставленных друг другу змеиных персонажей — мужского, воплощающего в себе положительное начало, и женского, отрицательного (уж-покровитель и змея-вредительница, змей и хала или ламя). Змее соответствует ряд предметных символов. Это длинные, чаще всего гибкие предметы: нитка, веревка, бусы, волосы, ветка, палка, веретено, пастушья свирель, фаллос. Многочисленные обереги и ритуальные действия направлены на изгнание З.: превентивный отгон, запрещение пользоваться змееподобными и острыми предметами, символическое запирание змеиной пасти, задабривание, устрашение и т. д.

Названия З. у славян (*zmьj-, ǫžь, *gad-, smokъ, *guja*) выступают в различных языках и диалектах и как родовые, и как видовые наименования. Различию этих наименований в грамматическом роде соответствует различие в мужской и женской символике обозначаемых змеиных персонажей: у русских — уж и змея, гад и гадина, змей и змея, у поляков — змея (*wąż*) и гадюка (*żmija*), у болгар — уж *(смок)* и змея *(змия),* змей *(змей)* и змеиха (*змиица*) и т. д. Ср. также сходные сюжеты о муже-уже (СУС: 425М) и жене-змее (СУС: 409*), рус. поговорку «Жена да муж — змея да уж» (Даль 1:686), полес. поверье, что уж спаривается с гадюкой и т. п. Мужская символика проявляется в снотолкованиях, где З. (уж, гад) символизирует мужа, жениха, поклонника, в сказочном образе царевича-З. (СУС: 433В). Мужской образ З. тесно связан с ее фаллической символикой, представленной в ряде изображений З., в эротической загадке: «W dzień jak "obrąc, w nocy jak wąz, / kto "odgadnie, będzie mój mąz» [Днем как кольцо, ночью как З., кто отгадает, будет моим мужем] (краков., ZWAK 1893/17:232), в поговорке женщин о мужчинах: «Галавища в маслище, сапажища в дегтище, а партки набиты змеей» (калуж., Усп.ФР:65). Женская символика З. (гадюки) отражена в ю.-слав. поверьях о превращении З. в девушку, в серб. легенде о происхождении носатой гадюки из девушки Марии, в именовании З. Евой в болг. заклинаниях, в рус. поговорке «Злая жена та же змея» (Даль 1:686) и т. д.

Нечистая, дьявольская природа З. в известной мере обусловлена библейско-христианским взглядом на З. как воплощение сатаны. В различных слав. традициях З. нередко отождествляется с дьяволом. По легендам, З. происходит от ангела, сброшенного Богом с небес на землю (бел.-полес.), З. попадали на землю с небес при свержении в преисподнюю нечистой силы (с.-рус.), произошли из крови Каина (далматин.), вышли из тела дьявола, лопнувшего от запаха ладана (болг.), из чрева убитого дракона (макед.), зародились из пепла побежденного и сожженного змея (с.-рус.). За убийство З. Бог прощает человеку пять (з.-полес.) или сорок грехов (рус., болг.).

Хтоническая символика З. отражена в языке в родстве слов *змея* и *земля,* проявляется в ю.-слав. формулах заговоров от змеиного укуса, которые произносят, прикладывая землю к месту укуса: «Земља земљу љуби (јела)!» [Земля землю целует (пусть ест)!]. Хтоническая природа определяет соотнесенность З. с подземным миром мертвых. Способность З. влиять на дождь и град сближает ее с умершими. Домовая З. часто является воплощением души предка. В Болгарии могильную З. считают душой погребенного человека, а кладбищенскую — сторожем умерших (болг.). Хтонической природой обусловлен и антагонизм З., связанной с подземным мраком, и солнца как источника света: в ю.-слав. легендах З. поглощала солнце или его лучи (серб., босн.-герцеговин., далматин.), высасывала его глаза или кусала в глаз (болг.), а в поверьях из других слав. зон солнце радуется каждой убитой З. (босн., черногор.) или испытывает на себе вредное магическое воздействие ее взгляда ~ не может зайти, если З. на него посмотрит (болг.), меркнет (малопол.) и уменьшается (бел. витеб.) от зме-

иного взгляда, высасывающего его силу. Поэтому убитую З. не оставляют на солнце, а зарывают или вешают в тени, иначе солнце будет меркнуть, багроветь, «болеть» или плакать. Хтонизм З. достигает космических масштабов в слав. поверьях апокрифического происхождения об огромной З. или змее в основании Земли, в болгарском — о гигантском уже в море посреди Земли. В ю.-слав. топонимических легендах со З. связывается происхождение извилистого русла рек (ср. сходную роль змея в в.-слав. преданиях).

З. связана со стихиями: водой, грозой, ветром. Известны рассказы о крылатых З., обитающих в озерах (ю.-слав.), представления о З. как покровителях водоемов. Вода из источника, в котором живет З., считается целебной (болг.). Убиение З. способно вызвать дождь (в.-слав., болг.). З. может «запирать» воду в источнике и вызывать засуху (укр.-закарпат.). Растения усыхают от соприкосновения со З.: убитую З. не вешают на живое дерево, иначе оно засохнет (бел. витеб.); некоторые З. (глава всех З., гадюка, красный «полос») оставляют след в виде усохшей или выжженной травы или горящей земли (бел. полес., пол. подляс., укр. закарпат.). В Малопольше верят, что град на людей насылают З. (тарнобжег.). Ср. запрет упоминания З. во время грозы (новосондец.). З.-укр. поверья отождествляют ветер со З., которая со временем превращается в летающего змея, или связывают появление вихря и бури со З., у которой выросли крылья.

У змей есть змеиный царь или царица — с.-х. *матица, krunašica, zmijski knez (kralj), kačec, kačji pastir, вилин (змијски) кот,* болг. *змийски цар,* пол. *złoczyń,* укр. *гадячий царь, підземний,* бел. *царь-вуж,* рус. *змеиная мать,* в заговорах — *царь змеиный Ир* и *царица Ирица*. Это З. с отличительным знаком на голове: короной, драгоценным камнем, перстнем, серьгами, звездой, рогами, петушиным гребнем; ее отличает белый цвет (с.-рус., малопол., славон.), усы (укр.-полес., хорв.), золотая голова (пол. бескид.), две головы (болг.), кошачья голова, петушиные ноги, кукареканье и пение (хорв.). Роль царя З. приписывается также носатой гадюке (босн.), крылатой З. (болг., хорв.), змею (ю.-слав.), св. Маргарите (словен.), домовой З. (луж.). Царь З. обитает в подземном мире на краю света (болг.), в недрах среди земли (малопол.), под корнями орешника с омелой (пол., серб.), под белым камнем, в скалах или в болоте (укр. закарпат.). Каждую тысячу лет новый царь сменяет предыдущего (босн.-герцеговин.). З. выбирают старшего над собой, шипя и дуя ему на голову, пока на ней не образуется корона; потом З. должны переползти через тело своей избранницы (з.-укр.). В определенные дни года змеиный царь собирает всех З. Он пробуждает их от зимнего сна (хорв.), дает различные указания (пол., босн.), назначает каждой З. ее жертву (бел., з.-укр., серб.), выслушивает от каждой исповедь о том, как она провела лето (укр., болг.).

З. приписывают некоторые фантастические особенности. Так, по пол. и луж. представлениям, детеныши некоторых ядовитых З. рождаются на свет, прогрызая тело матери. Бытует поверье о живучести З. Разрубленные части ее способны срастаться (с.-рус., пол.-подляс., укр. Черниг ов.). Убитая З. может оживать от мочи лягушек (витеб.), от осины (рус., бел.). Ее могут оживить другие З. с помощью особого змеиного камня, корня или травы (ю.-слав.). Широко распространено представление о змеиных ногах. З. показывает их, когда ее бьют (рус., макед., серб.) или испытывают огнем (укр., хорв., босн.). Или полагают, что ноги вырастают у З., съевшей цыпленка (укр. покут.). При битье З. можно гадать по цвету ее ног: красные — к пожару, белые — к покойнику, синие — к богатству (новг.). Согласно ю.-слав. поверьям, у З. девять или двенадцать пар скрытых ног (серб.); они подобны лягушачьим или кротовым (славон.); их можно увидеть лишь в Юрьев день (черногор.); их способен видеть лишь буланый конь (босн.-герцеговин.) или невыхолощенный жеребенок (хорв.); человек, увидевший их, тотчас умрет (серб., болг.) и т. п. Легенды объясняют причину утраты З. ног тем, что солнце прокляло ее за укус в глаз (ю.-болг.), Бог — за искушение Евы (далматин., серб., болг. банат.), Богородица ~ за то, что З. испугала ее из-да дерева (пол. краков., серадз.); тем, что человек по совету св. Федора хватил ее по шее (серб.). Фантастические свойства приписывают и З., которых считают слепыми. Так, медянка получает зрение раз в

году на Иванов день (24.VI), когда она может пробить человека насквозь, как стрелой (укр.). По луж. поверью, немедленную смерть вызывает укус слепой З., называемой *zmija*. Не менее ядовита слепая *веретеница* — особый вид гадюки или безногая ящерица, причисляемая к З. Происхождение З. *веретенник* связывают с выброшенным веретеном, которым баба пряла в святочные вечера (житомир.).

Змея-покровительница. Всем славянам известны представления о змее домовой, выступающей в качестве покровительницы дома и скота. Покровительственные функции З. могут распространяться и на пчел (малопол. тарнов.). В ю.-слав. поверьях З. приписывается роль покровительницы не только дома и скотного двора, но и других локусов: источника, земельного надела, целой местности. Охранительницей старого дерева болгары считают двуглавую или старую большую З. Полевая З.-покровительница (болг. *межник, сайбия, синорник*, с.-х. *пољарка, пољарица, пољњача*) охраняет межи (болг.), виноградник (серб., хорв. примор.), оберегает поле от града (болг. михайловград., пирдоп., ю.-в.-серб.). Обычно это большой уж. Убитую в поле З. закапывают и ставят на этом месте крест, чтобы не умер хозяин поля (серб. лесковац.). Ужа, охраняющего виноградник, кормят молоком, а когда разливают готовое вино, оставляют и ему (серб. алексинац.).

Среди акустических характеристик З. выделяется пение и свист. Поют белая домовая З., когда ночью все спят (босн.-герцеговин.); главная из З. с красным гребнем на голове (хорв., о. Црес). Свистят змеиный царь (укр. закарпат., бел. гомел., с.-хорв.), когда скликает З. (пол. краков.); З. с алмазом на голове, охраняющая виноградник (хорв. примор.); уж, охраняющий поле, когда отпугивает град (болг.); целая туча З., преследующих человека (пол. подгал). Мотив свистящего ужа присутствует в болг. и макед. фольклорных текстах. Способность свистеть роднит З. со змеем, былинными Змеем Тугарином, Соловьем-разбойником и нечистой силой, особенно лешим. Свистом можно и приманить З.: колдуны созывают З. свистом (черногор., пол. галиц.).

К чудодейственным атрибутам З. относятся камень, золотое яблоко, перстень, корона, гребень на голове и рожки. З. перед зимовьем выдувают особый камень (укр. карпат.) или лижут его, благодаря чему спят до весны или получают живительную силу (хорв.). Обладание змеиным камнем, короной, гребнем, рожками и т. п. дает человеку счастье, исполнение желаний, королевскую власть и военные победы, возможность вытягивать змеиный яд из раны, защиту от З., от болезней и града, богатство, прибыль в хозяйстве, неистощимые запасы зерна или денег, способность видеть клады, лечить людей, понимать язык животных, наводить порчу. Завладеть этими атрибутами можно, когда З. (царь З.) оставляет их у водопоя или купается в реке на Петра и Павла, 29.VII, поставив перед З. миску с молоком, расстелив платок, подстилку, головную повязку или пояс. З. могут указывать людям охраняемые ими клады. Зарытые сокровища стерегут З. (серб., хорв., макед., болг.), уж с золотой или серебряной головой (пол. краков.), крылатые З. (черногор.), З. с короной (хорв.), заклятая в З. царевна (серб.), нечистая сила в облике З. (укр.-закарпат., серб., хорв.). Такие З. происходят из кусков веревки, разрубленной владельцем сокровищ при закапывании их в землю (макед.). Сам клад может обращаться в З. Увидев клубок З., человек должен бросить в них что-либо металлическое и, если он понравится королю З., то услышит звон денег или должен бросать в них обрывки своей одежды, пока все З. не превратятся в кучу золота (волын.). З. наделяет человека и различными чудесными предметами: «живой травой», оживляющей людей (бел., рус., чеш.), целебной травой, снимающей опухоль (укр.), разрыв-травой, открывающей любые замки и запоры (с.-рус., далматин.). В сказках человек приобретает способность понимать язык животных или растений, пробуя уху из З. (СУС: 672D*) или отведав мясо З. (СУС: 673); сама З. наделяет человека этим даром: плюет в рот человеку (болг.), плюет и велит трижды плюнуть ей (серб.), дует в уста или прикладывает свой язык к его языку (пол.), велит ему воткнуть березовую веточку одним концом себе в ухо, другим ей в горло (бел.). По поверьям, отведавший З. будет понимать язык животных или трав (серб., хорв.), будет понимать три языка (пол.), станет ясновидящим (укр.) или всевидящим (рус.), омоло-

днтся (пол. люблин.), станет сильным, статным и умным (пол.-бескид.).

3. и ее части используют в магических целях, чаще всего как потенцирующее или апотропейное средство. Головами 3. окуривают пчел, чтобы они нападали на чужих пчел (могилев.), язык 3. дают съесть собаке, чтобы она была чуткой и злой (ю.-малопол.), язык 3. носят под языком желающие выиграть суд (морав.-словац.), жало или голову 3. втыкают в ствол ружья для меткой стрельбы (укр.-закарпат., малопол.), выползок 3. парень прикладывает к телу, чтобы его полюбила девушка (макед.}, голову 3. кладут в семена во время сева для богатого урожая (хорв.), выползок 3. носят как амулет от сглаза (болг., хорв.) или для защиты от 3. (черногор,). Растения (чеснок, лук, базилик, горох, бобы, пшеницу), проращиваемые через голову З., используют в любовной магии (болг., макед., серб., босн.), для проверки девственности невесты (хорв.), для того, чтобы увидеть черта (болг., серб.) или распознать ведьму (укр.-закарпат., серб., босн., далматин.), для оберега от нечистой силы (гуцул., болг., серб.), от укуса 3. (макед.), для лечения скота (болг.) и т. д. 3. и ее атрибуты применяются и для порчи: выползок 3. зашивают в подушку супругам, чтобы их поссорить (с.-рус.), 3. кладут на порог тому, кому желают смерти (з.-болг.). Палка, находившаяся в контакте со З., получает магические свойства по характеру производимого ею действия: палкой, которой разогнали 3. и лягушку или змей, разгоняют тучи (бел., полес., з.-укр., малопол., люблин.); которой разняли их — разлучают супругов (укр.-закарпат., ю.-малопол.), помогают роженице разрешиться от бремени (серб., босн.), а корове растелиться (черногор.); которой остановили их — усмиряют пургу (гомел.), пожар (укр.) или битву (з.-бел.); которой отстранили ужа от гадюки — отгоняют мышей от хлеба в амбаре (полес.); которой убили 3. — усмиряют пожар (гомел.), воробьев, вредящих посевам (хорв.), разрушают любовные отношения (малопол.).

3. в календарных обычаях и поверьях. 3. выходят из нор на Благовещение, 25.III (укр. карпат., в.-пол., болг., макед., в.-серб., хорв. верхнекраин.), в день Сорока мучеников, 9.III (болг., макед., в.-серб.), Юрьев день, 23.IV (с.-хорв., чеш., словац.), в Тодорову или Лазареву субботу Великого Поста (серб.), в Великий («живой») четверг (укр.-закарпат.), после первого весеннего грома (рус.). У македонцев известна обрядовая встреча 3. на Евдокию (1-III) или на Сорок мучеников. По поверьям, первую (особенно преждевременно) увиденную 3. следует убивать, чтобы не лишиться счастья (морав.-словац., серб.) или силы (босн.-герцеговин.), стать сильным (малопол.), чтобы спорилась работа (серб.), чтобы обезопасить себя от 3. (черногор., босн., герцеговин.). Особенно значим для 3. момент летнего солнцестояния. К Иванову дню (24.VI) народные поверья приурочивают собрания всех 3. во главе с их царем (полес., хорв.). Перед Петровым днем (29.VI) из-за обилия 3. не ходят в лес (с.-рус.). После Иванова дня 3. перестают жалить (пол. з.-галиц., з.-мазов.), после Петрова дня их становится меньше (пол. подляс.). 3. уходят в норы на св. Марину, 17.VII (болг. бургас.), Ильин день, 20.VII (укр.-закарпат.), Преображение, 6.VIII (болг.), Успение Богородицы, 15.VIII (болг.), св. Варфоломея, 24.VIII (словац.), Усекновение главы Иоанна Крестителя, 29. VIII (рус., болг.), Рождество Богородицы, 8.IX (серб., пол. келец., серадз., морав.), Воздвижение, 14.IX (хорв., далматин., рус., полес., з.-укр.), Иоанна Богослова, 26.IX (з.-полес.), Покров Богородицы 1.X (болг. пловдив., бургас., укр. волын.). Перед уходом все 3. собираются вместе: в Воздвижение на свой праздник (полес.) или суд, устраиваемый их главой (укр.); в день св. Исаакия (30.V) на свадьбу (рус.); в день Кирика и Улиты, 15.VII (рус.); на Вознесение (словен.). Перед уходом 3. залезают на деревья, чтобы последний раз взглянуть на небо (волын.), услышать проповедь священника во время обедни (пол. келец., серадз.) или церковный звон (брест.). Распространено поверье, что земля не принимает грешную («нечистую», преступную, провинившуюся, ослушавшуюся Бога или змеиного царя) З., которая летом кого-нибудь укусила. 3. уходят на зимовье на край света в пещеру змеиного царя (болг.), в мифический «вырей», куда на зиму улетают и птицы (чернигов., гроднен.), в яму или нору, называемую *(з)духовына* (з.-полес.), *мъртвило* (болг.) или *мртвило* (в.-серб.), что указывает на соотнесенность зимовья 3. с миром мертвых. Неред-

ки былички и сказки о зимовье человека вместе со З.

В народном календаре, особенно у юж. славян, выделяются дни, посвященные З., их изгнанию н оберегам от них: первый день марта (св. Евдокия) — болг., макед., серб., черногор. (серб. *змијин ден*); Сорок мучеников (9.III) — *болг., макед.*, серб. (серб. *змијин ден);* Благовещение (25.III) — болг., серб., черногор., босн., герцеговин., укр.-закарпат., реже бел. ч рус.; Юрьев день (*23.IV*) — *рус., пол.-силез., босн.*; св. Еремия (1.V) — болг., макед., серб., босн. (болг. *зъмски ден)* и др.

Целый ряд **оберегов**, табу и запретов, связанных со З. (как календарных, так и некалендарных), направлен на защиту скота и людей, особенно ног и пяток. Оберегами служат огонь костра (болг., макед., серб.), угли (серб.), печная утварь — кочерга и щипцы для углей (болг., макед., серб.), сковорода (болг., серб.), противень (серб., босн.), хлебная лопата (болг., серб.), формы для печения хлеба и глина, из которой они изготовляются (болг.); металлические (болг., серб., босн.) и острые предметы, особенно игла (серб.); освященные предметы, поскольку З. от дьявола (пол.); змеевидные хлебцы (болг.); аист как истребитель гадов (болг.); некоторые растения — папоротник (словен.), колючий шиповник (пол.), пахучие чеснок (болг., макед., серб., герцеговин.) и хрен (пол.); заклинания (болг., макед., серб., босн.) и специальные *действия:* ритуальный шум (*болг., макед.*, серб., босн.), окуривание дымом (серб., черногор., верхнекраин.), бросание камня от себя (серб., босн.), вынесение веников подальше от дома (укр.-закарпат.), топтание ногами (болг.), волочение по полу овечьей шкуры как имитация движений З. (макед.) и др. Запреты касаются чесания волос (серб.), прядения (болг., пол.), использования ниток (болг., макед., босн., гуцул.), веревок (болг., серб.), бус (рус.) и др. гибких предметов (серб., макед.), веретен (рус., бел., полес.) и веток (пол.), выступающих в этом случае как символы З.; пользования острыми колющими или режущими предметами, символизирующими жало З. (болг., макед., серб., гуцул.); раскрывания ножниц, бритв, складных ножей, гребней и сундуков, напоминающих раскрытую пасть З. (серб., макед.); измерения длины (характерного признака З.) предметов (макед.); пахоты (болг.) и копания (болг., пол., укр.) земли как змеиного локуса; упоминания З., в частности на Еремию, Сорок мучеников (болг.), в Великий пост (серб., черногор.), и т. д.

Ряд поверий касается укуса З. З. считают неядовитыми до Юрьева дня (хорв.), когда раскрывается земля и из ее недр выходит яд, распространяющийся на З. (чеш.). Особенно опасен укус З. между Успением и Рождеством Богородицы (15.VIII—8.IX) — ср. *серб.* поговорку «Жесток као змија између Госпођа» [Злой, как З. между Успением и Рождеством Богородицы] (Ђор.ПВП 2:132); на последней неделе Великого Поста, во время Страстей Господних, когда З. вылезают из нор, а также в пятницу, когда З. выпускает накопившийся яд (далматин.); в пятницу или в субботу до вечера (черногор., макед.). Укус З. лечат, прикладывая к больному месту различные средства с целью охладить или загасить жжение, нейтрализовать змеиный «укол», вытянуть яд или остановить его действие. Используют холодные, влажные или тупые предметы, а также обладающие отвращающим действием (крест, чеснок, ритуальные предметы): прикладывают хлеб, на котором тупой стороной ножа сделан крест (рус. ярослав.), чеснок (гуцул.), лягушек, кислое молоко, сырую картошку (*пол.*), землю (луж., серб., черногор., босн.-герцеговин.), перевязывают рану венчальной лентой (пол.), не дают укушенному смотреть на огонь (*босн.*) и т. д.

Разнообразно применение З, (ее головы, хвоста, сердца, крови, жира, яда и особенно слинявшей кожи) в народной **медицине**: для лечения опухолей (полес., укр.), укусов (з.-укр., болг.), лихорадки (полес., болг., хорв.), запоев (укр. волын.), для роста волос (серб., босн., хорв.) и т. д. Нередко целебные свойства приписываются З., пойманной до Юрьева дня, 23.IV (малопол., хорв.), или в сам этот день (болг.-родоп.).

Лит.: Гура СЖ:277—358; Ђор.ПВП 2:100-187; Беновска-Събкова М. Змеят в български фолклор. София, 1992; Георг.БНМ: 57—63,79—109; Perls H. Wąż w wierzeniach ludu polskiego. Lwów, 1937.

А. В. Гура

ЗМЕЯ ДОМАШНЯЯ - о.-слав. домашний мифологический персонаж (см. **Духи** домашние), имеющий вид змеи **или ужа**, покровитель дома, семьи и скота, **воплощение** духа предка семьи.

У вост. славян З. д. является ипостасью **домового**, которому приписывают патерналистские и охранительные функции, а главной функцией З. д. является охрана скота. Образ З. д. как ипостаси домового распространен на западе и юго-западе русской традиции, в зап. Белоруссии и зап. Полесье, в этой же роли в с.-вост. и вост. частях русского региона и вост. Полесье выступает ласка. Покровительство молочному скоту — главная черта этого персонажа на укр. Карпатах. В ю.-слав. и з.-слав. представлениях о З. д. ее связь со скотом сильно редуцирована, но подчеркивается зависимость от нее жизни и благополучия хозяев дома. В макед. в болг. традициях в образе змеи представляются покровители дома **стопан и таласм.**

У южных славян помимо поверий о домашней змее, существуют представления о змее — покровительнице целого села, поля, виноградника, межевой границы между селами, отдельного дерева, а в Малопольше — о змее, опекающей пасеку.

Упоминание о З. д. встречается в сообщении 1554 г. из чешского города Пухова (ČL 1894/3), а в 1613 г. чех Поличански писал: «A jiní uhlídajíc ho [hada] ve dvoře a zvláště když jest veliký jmenuji ho šta'stnym starým hospodárem» [А иные, замечая его [гада] во дворе, а особенно когда он большой, называют его счастливым старым хозяином] (Zíbrt SVO:203).

Имена змеи домашней чаще всего указывают на ее внешний вид: *вуж, уж* (в.-укр.), *bielý had* (словац.), *wuz* (луж.) и на ее связь с домом: *жировая змея* (с.-рус., ср. *жира* — «хозяйство»), *дворовая змея* (з.-рус.), *домашний вуж* (ю.-рус.), *дворовая гадюка* (ю.-рус.), *уж домовой* (в.-укр.), *домовый вуж* (бел.), *домаћа змија* (серб.), *кућна змија* (серб.), *zmija kućarica* (хорв.), *домашарка* (болг.), *domowy przyjaciel* (в.-пол.), *domovy had* (словац.) и под. В других именах З. д. подчеркиваются ее функции хозяина и покровителя дома: *gospodarz-wąż* (пол.), *domovy ochránca, had-gazda* [«хозяин»] (словац.), *had-hospodář* (морав.), *had-hospodářiček* (чеш.), *góspodar u góspoza* (н.-луж.), *газдоуник* (карпатоукр.), *чуварка, стопанка* (болг.), *чуваркућа* (серб.). У вост. славян на З. д. распространяется название домового — *хозяин*. Змею-покровительницу поля называют *пољарка, пољарица* (серб.), *межник, синорник* (болг.), а змею, опекающую пасеку — *roinica* (малопол.).

Происхождение. Обычно считается, что З. д., как и в.-слав. домовой, — душа предка рода, умершего в данном доме (з.-рус., з.-слав., ю.-слав.). В ряде случаев З. д. соотносится с душой человека, принесенного в жертву при строительстве дома (ю.-слав.). По ю.-слав. и з.-слав. поверьям, З. д. воплощает душу как умершего родственника, так и ныне живущего хозяина дома или члена семьи, двойником которого она является (ср. серб. название З. д. *сјеновита змија* от серб, *сјен* «тень, душа»), поэтому смерть З. д. влечет за собой смерть хозяина или хозяйки дома. Хорваты полагают, что каждый человек имеет свою змею, носящую то же имя, и нет большей беды, чем убить свою змею-тезку. С представлениями о З. д. как инкарнации человеческой души связан повсеместный запрет ее убивать или обижать, ср. сюжет многочисленных **быличек**: в доме находят змею и по незнанию убивают ее, в этот момент умирает кто-либо из членов семьи (чеш., словац., ю.-слав.), а также **былички** о смерти З. д., наступающей сразу же после смерти кого-либо из домочадцев (з.-полес., луж.).

В в.-слав. традиции представления о душе предка связываются, в основном, с антропоморфным образом домового, а в поверьях о З. д. редуцированы. У русских этот мотив проявляется в поверьях о том, что днем домовой выглядит как змея, а ночью — как хозяин дома. Спорадически представление о воплощении души умершего в змее встречается и в в.-слав. традиции: согласно полесской **быличке**, после смерти одного из членов семьи на завалинке около дома появилась большая змея.

Внешний вид З. д. указывает на ее хтоническую природу: она слепая (з.-болг.), блестящая, как золото (чеш.), пестрая (серб.), красная (серб.), серая, седая (ю.-рус., морав.), белая (серб., хорват., босн., чеш., словац.), с белыми ушами (серб.), у богатых — серая, а у бедных — маленькая (карпатоукр.), очень большая (серб., з.-слав.), короткая и толстая

(ю.-рус.), у нее на лбу крест (словац., серб., ср. ее серб. название *крсташица*) или золотая корона (словац.). В облике болг. змеи-покровительницы поля или межи присутствуют фантастические черты: у нее голова сома, шерсть, как у буйвола.

Места обитания З. д. связаны с местами нахождения в доме душ предков: порог (з.-укр., з.-слав., ю.-слав.), подполье или место около домашнего очага или печи (ю.-рус., бел., словац., ю.-слав.), место справа от очага (болг.), под столом (словац.), под лестницей (серб.), фундамент дома (з.-укр., ю.-слав.), нора под домом (серб.), место в стене (словац., ю.-слав.). По в.-слав. и пол. поверьям, З. д. обитает во дворе, в хлеву, около скотины.

Появление З. д. обычно связывается с предвещением каких-либо событий в доме или моментом смерти хозяина дома. З. д. невидима в обычной жизни и показывается только в экстремальных случаях (ю.-рус., з.-болг., серб., луж.). З. д. шипит в полночь на Щедрый вечер или в первую пасхальную полночь (морав.), по ночам поет (серб.), она вылезает из своего жилища на Благовещенье (болг.), показывается перед севом (серб.), летом живет в доме или возле него, а зимой сидит глубоко в земле под очагом (Босанская Краина).

З. д. — хозяин и опекун всего дома и семьи (о.-слав.). З. д. существует в каждом доме и обеспечивает дому благополучие и достаток (о.-слав.), счастье (ю.-рус., полес., з.-слав., ю.-слав.), приносит здоровье (луж.), предотвращает болезни (морав.), пожар и наводнения (морав.). В отличие от других змей, З. д. не кусает людей (о.-слав.) и отгоняет ядовитых змей от охраняемой усадьбы (ю.-слав.). Змея — покровительница поля или виноградника отгоняет от охраняемого пространства градовые тучи (ю.-слав.). В ю.-слав. и з.-слав. традициях З. д. является воплощением семейной доли. Отсутствие З. д. в доме считается ненормальным явлением (о.-слав.), ее нет только в тех домах, где живут злые люди (чеш.) или от рождения злой хозяин (словац.).

Лишь в житомирском Полесье, где произошла контаминация образов домового-покровителя и ходячего покойника, отношение к З. д. негативно, здесь существуют обереги дома от змеи, однако сохраняется запрет ее убивать.

Связь со скотом и пристрастие к молоку. З. д. — покровитель скота, особенно коров (ю.-рус., полес., з.-укр., пол., словац., хорв.), благодаря ей хорошо ведется скот (з.-бел., укр., в.-пол., ю.-хорв.). Со З. д. часто отождествляется уж, который живет в хлеву около коровы и сосет у нее молоко, обвиваясь вокруг задней ноги животного; такая корова дает много молока и считается «счастливой» (полес., карпатоукр., в.-пол., чеш., словац., Далмация). Со смертью З. д. погибает вся скотина (с.-рус., в.-укр., полес., в.-пол., словац., славон.), корова начинает доиться кровью (пол.), змеи изводят всю скотину этого хозяина (ю.-рус.), рушится все хозяйство (ю.-рус., з.-укр., словац.). У вост. славян и особенно на укр. Карпатах подчеркивается зависимость от З. д. жизни коровы, с которой она связана, — убийство З. д. влечет за собой смерть коровы.

З. д. любит молоко, сосет его у коров и выпивает из горшков (ю.-рус., полес., словац.). По полес. быличке, уж пил из горшков молоко, которое затем оставалось безвредным для людей. Когда же из его гнезда забрали яйца, он напустил в молоко яд, но, как только яйца возвратили на место, опрокинул горшок, чтобы люди не выпили отравленное молоко.

В поверьях о З. д. встречаются мотивы, типичные для домового: избирательность любви к той или иной скотине (корова будет давать много жирного молока, если ее полюбит З. д., укр. харьков.), а также определение масти скотины по цвету З. д. — скот будет вестись той масти, какого цвета змея, обитающая в хлеву (в.-пол.).

Связь с маленькими детьми — устойчивый мотив в полесских, з.-слав. и ю.-слав. поверьях о З. д.: ее часто замечают рядом с детьми, которые разговаривают с ней (полес., словац.), она спит с ними в кровати (з.-слав., ю.-слав.), играет (словац.), пьет вместе с детьми молоко и ест молочную кашу из одной миски (ю.-рус., бел., укр., з.-слав., серб.), слизывает молоко с губ грудного ребенка (Далмация).

Появление З. д. служит знаком скорой смерти хозяина дома или того из членов семьи, которому она показалась (ю.-рус., з.-слав., ю.-слав.), на это же указывает и ее уход из дома (серб., босн.), перед смертью домочадца З. д. стучит в дверь (словац.). В

Благовещение *З.* д. пересчитывает членов семьи, кого она не сосчитает, тот в текущем году умрет (болг.). Если она захохочет — это предвещает добро дому, произнесет «хы-хы-хы» — к несчастью (ю.-рус.), она шипит перед пожаром или землетрясением (морав.), урчит «кр-кр-кр» перед несчастьем (словац.). Если заметят З. д., ползущую со двора, это знак бедности и несчастий, если она ползет во двор — к счастью и богатству (с.-рус., серб.). Поскольку появление З. д. считается предвестием несчастья, чтобы ее не видеть, женщины на Благовещенье мазали двери снаружи навозом (болг.).

Отношение человека к З. д.: ее почитают, оберегают и боятся обидеть (о.-слав.), боятся раздавить ее яйца (пол. р-н Славкова), не разрешается рубить дрова на пороге, под которым она живет (болг.).

Домашней змее устраивают ритуальные трапезы (см. Кормление ритуальное), ее кормят молоком (з.-полес., болг.), в годовые праздники в угол дома или к очагу кладут хлеб, вареные зерна жита и ставят вино (болг.), для нее на Благовещение кладут на порог маленькие каравайчики (болг. пловдив.), а на Рождество и Иванов день — остатки праздничного ужина (болг.). Змею, живущую на пасеке, ежедневно поят молоком и кормят белым хлебом (малопол.), ужа, охраняющего виноградник, также поят молоком, а когда разливают готовое вино, ему оставляют вина в миске (серб.).

Если случайно убить З. д., во избежание несчастья нужно: палку, которой ее убили, сразу бросить в воду, чтобы не погибла скотина (укр.), а саму змею похоронить и на ее могиле 40 дней жечь свечи (болг.); убитую З. д. целиком покрыть полотном и зарыть в землю под терновником, а могилу сверху покрыть белым платком (серб.); нужно также взять в доме горсть земли и трижды бросить через левое плечо, всякий раз сплевывая. Затем перебросить через себя мертвую змею, плюнуть перед собой и выйти из дома, не оглядываясь (серб.). Если будет убита змея — покровительница поля, ее закапывают и ставят на этом месте деревянный крест, чтобы не умер хозяин поля (серб.).

Лит.: Гура СЖ:307–319; ЖС 1897/3:378; Зел.ОРАГО 1:51; Известия Архангел. общ-ва изучения Рус. Севера. 1912/4:158; Масл.ОРВ: 165-166; СРНГ 7:300; Сумц.КП 1890/2: 320-321; Череп.МАРС:24; КА; ПА; Никиф. ППП:201; Гринч.ЭМЧ 2:9; Schnaid.LP 13:114; БМ:151; Вак.ЕБ:434; Век. 1978/2:22-23; Георг.БНМ:57–63,97–107; Марин.НВ:104; Зеч. МБ:106-119; Бор.ПНВ 2:120-128; ZNŽO 1930/2:244–254; Fed.LB 1:177,245; Fisch.ZP: 40; Kolb.DW 17:146-148; 46:464; Kot.RP:66; Wisła 1884/3:472–473; ČL 1905/3:153-154; ČSIV 3:480; SN 1972 20/3:499; Zibrt SVO: 203-205; Červ.TŽL:111; Horň.:289; MS 2:706; Václ.LZ:100; Václ.VO:413; Mül.WN:140.

Е. Е. Левкиевская

ЗМОРА — з.-слав. и ю.-слав. мифологический персонаж, который душит и мучит спящего человека, наваливаясь ночью ему на грудь. У вост. славян, за исключением зап. Белоруссии и зап. Галиции, персонаж с таким набором признаков не известен, а мифологические имена, содержащие корни **mor-/*mar*, обозначают женских демонов с другими признаками (см. **Кикимора, Мара**).

В названиях персонажа представлен корень **mor-/*mar-*: з.-бел. *мара* (АПЛЧ: 46), серб. *мора* (ЭССЯ 19:211), *морава* (Георг.БНМ:168), пол. *zmora, mora, mara*, чеш. *můra*, н.-луж. *morawa* (ЭССЯ 19:214), хорв. *mora, morina* (Далмация). Ср. макед. *мора* 'кошмар, страшный сон' (ЭССЯ 19:211). Проблематичной является как этимология корней **mor-/ mar-*, так и их родство между собой. Лексемы с корнем *mor-* в одном случае сближаются с праслав. *morъ* 'смерть' (ЭССЯ 19:214), в другом возводятся к корню *mer-* 'растирать, тереть' (Skok 2:454). Слова с корнем **mar-* то возводятся к праслав. *morъ* 'смерть' (ЭССЯ 19:206), то соотносятся с праслав. *mamъ* 'манить, морочить, обманывать' (Фасм. 2:571).

Известны названия по главной функции демона — душить, давить человека: *gniecіuch, gniotek* (малопол.), *gnotek, dusiciel* (вост. Польша); усаживаться на него: *siodło, siodełko* (Малопольша, Подгале); по времени наибольшей активности персонажа: *nocny diabeł* (вост. Польша), *nocnica, nocula* (вост. Польша), *nočnica* (словац.), а также по внешнему виду З.: макед. *сенка* («тень», Охрид). Известны также табуистические названия типа *koszmar* (белосток. пол.).

Происхождение **з м о р ы**. Часто считается, что человек становится З. независимо от своего желания, по стечению обстоятельств. Если женщина во время беременности прошла между двумя другими беременными, ее дочь становилась З. (пол.). Если в семье подряд рождались шесть или семь дочерей, то последняя становилась З. (пол., кашуб.). З. становились дети, родившиеся с зубами (чеш. морав.), рожденные в «сорочке», обычно кровавой или синей (серб., хорв.). З. — девушка, родившаяся в кровавой сорочке, которую повитуха сожгла на огне (серб.). Ребенок становится З. в результате нарушения родителями сексуальных запретов в определенные периоды: это дети, зачатые женщиной в праздник или во время месячных (серб.). По серб. и хорв. поверьям, З. — дочь **вештицы**. В качестве З. она пребывает только в пору девичества, а как только ей наденут на голову брачный венец, она становится **вештицей**, а после смерти — «вукодлачицей» (см. Вампир) (герцегов.), ср. серб. поговорку «мора мором рађа» [мора мору рождает] (Ђор. ВДБ:223).

Ребенок может стать З. из-за ошибки при крещении. Если крестная на вопрос священника «Czy chcesz wiary?» [Хочешь ли веры?] ответит: «Chcę mary» [Хочу мары], то ее крестница станет З. (в.-пол., кашуб.). Ср. поверье о происхождении *мары* у зап. украинцев, живущих среди поляков: крестная забыла имя, данное девочке при крещении, и сказала родителям, что ее назвали Марой (Чуб.ТЭСЭ 1:196).

У поляков З., как вампиры, считались **двоедушниками**: девочка, из которой получается З., имеет две души — добрую и злую, при этом злая душа вылетает из тела спящей З. и вредит людям, а потом возвращается обратно, но сама З. ничего не подозревает. По этому признаку З. сближается с рядом слав. персонажей — ведьмой, вештицей, здухачом и др. Демонические свойства З. проявляются **ночью**, а в остальное время она ничем не отличается от окружающих. З. и *morusy* душат людей помимо своей воли, когда придет их час (з.-слав.), если в это время З. не может добраться до человека, она находит дерево и сосет его. Если в положенный час душа не сможет покинуть спящее тело, то З. тяжело заболевает и может умереть (пол.).

З. — **души заложных** покойников: умерших без исповеди, внезапной смертью, утопленников, людей, обиженных перед смертью, при жизни злых или бывших в ссоре со своими родственниками, старых дев (пол.), людей, похороненных с нарушением погребального ритуала (болг.), а также некрещеных или неправильно окрещенных младенцев (пол., болг.).

Реже считалось, что З. становятся по своему желанию: если две **девушки** хотят стать З., они в полночь идут на кладбище, выкапывают из гроба человеческий череп и над ним ворожат (серб.); девушка берет сосуд, наполненный грязью, и бросает в него хлеб, соль и различную еду, т. е. то, что обычно содержится в чистоте; над этим сосудом она совершает колдовские действия и читает заговор (серб., Ђор.ВДБ:223).

У поляков, чехов и лужичан известны и **З.-мужчины**, называемые morusy (пол.); встречаются З., происходящие из невинно убитых животных, т. н. *siodło* (пол. Татры, Pol.PDL:162).

О б л и к з м о р ы. Чаще всего З. *невидима* или выглядит как неясно различимая человеческая тень (пол., ср. макед. название З. *сенка*), у З. прозрачное тело, поэтому при лунном свете можно видеть ее ребра (пол.). Однако З. может выглядеть как обычный человек (пол., болг.). Как и все демоны, З. имеет ряд уродств и изъянов, по которым ее узнавали: худоба, костлявость (ср. пол. поговорку о худом, высоком человеке «Wygląda jak zmora» [Выглядит, как змора]), у нее ненормально длинные ноги, поэтому кажется, что она идет на ходулях, длинные руки, ногти (пол.).

Необычная бледность З. вошла в пол. поговорку: «Blada jak zmora» [Бледная, как змора]. З. — женщина на трех ногах, имеющих копыта (хорв.). У нее сонный вид, замедленные движения, она часто облизывает губы (пол.). З. выглядит как женщина в белой одежде; старая, омерзительная баба; ребенок в красной шапочке (пол.). Мужчины-*morusy* имеют сросшиеся брови (ср. Вампир), а сами они черные (ср. пол. «Czarny jak moms» [Черный, как морус]).

Как и все мифологические персонажи, З. способна к оборотничеству. Она может принимать вид ночной бабочки или комара (пол., серб.), а также животных, связанных с хтоническим миром: летучей мыши (серб.),

кота (пол., кашуб.), мыши (пол., кашуб.), жабы (см. Лягушка), коня (пол., серб.), курицы (серб.); разъяренного животного (болг.). Иногда это животное с какой-либо патологией: кошка с пятью ногами, теленок с тремя ногами, жеребенок с глазами, как две лампы (хорв.). З. может принимать форму яблока или груши, клубка ниток (кашуб.), соломинки, проникающей в дверную щель (пол.), колоска с ногами (маэур., Pet.PDL:161).

Основное занятие зморы — душить спящих людей. З. забирается на грудь человека, давит и мучит его (з.-бел., з.-укр., з.-слав., ю.-слав.). Спящий чувствует необычайную тяжесть, но не в состоянии пошевелиться, чтобы сбросить с себя З. Ср. серб.: «Притиснуо ме као мора» [Придавило меня, как мора] (Ђор.ВДБ:226). У вост. славян эта функция закреплена за домовым, а у болгар — за **таласмом**.

Реже считалось, что, подобно вампиру, З. пьет у спящего человека кровь (серб., болг., чеш.). У женщин сосет из грудей молоко (болг., чеш., серб.); по этому признаку З. сближается с карпат. женскими демонами *перелестницами, майками* и под. З. целует спящего человека, вкладывая свой язык ему в рот, в результате чего тот начинает задыхаться (кашуб.).

Согласно пол., кашуб. и серб. поверьям, существует несколько разновидностей эмор — одна сосет и душит людей, другая сосет сок деревьев, третья — овощи и сорняки; есть З., «специализирующиеся» по душению сосен, осин, терновника и пр., мучающие свиней, коров, лошадей и вообще домашних животных (Ђор.ВДБ:229) и даже душащие воду и песок (Sychta SGK 4: 102).

В Кочевье считается, что З. заплетает коням косы в гривах, подобно в.-слав. домовому. О лошадях, которых утром хозяева находят взмыленными, кашубы говорят, что их «mora dëšëła» [мора душила] (Sychta SGK 4:102–105).

Воздействие зморы на человека. Излюбленными жертвами З. являются неженатые молодые мужчины (бел., чеш., пол., кашуб., луж.), овчары (кашуб.), роженицы в течение шести недель после родов (чеш., луж.), маленькие дети (серб., луж.), родственники З. (луж.), те, о ком З. много думает и тоскует (луж.). Жертва З. бледнеет, чахнет и скоро умирает. Болгары про слабого человека говорят: «Бозала го морава» [Его мора сосала] (Марин.ИП 1: 289). На теле человека, ставшего жертвой З., появляются синие пятна и кровоподтеки (серб., болг., словац.). Человек, которого душит З., часто болеет, страдая от колик в желудке и головной боли (пол.). Мужчины, которых сосет З., имеют отвислые, как у женщины груди, а дети — твердые соски, из которых сочится молоко (серб.). У деревьев, которые она сосет, появляются уродливые выросты, они сохнут; вода в реках и озерах, подвергшихся воздействию З., опускается.

Изредка считается, что человек, которого душит З., не страдает от болезней и счастлив (болг., Георг.БНМ:168).

З. может проникнуть в помещение через любое, даже самое маленькое отверстие, в том числе через замочную скважину (серб., пол., кашуб., чеш.), особенно через такую, в которую вставляется т. н. «мужской ключ», не имеющий внутри дырки (серб., Ђор.ВДБ:224). Она может открыть любые двери (серб.). Сербы считают, что З. может проникнуть только в тот дом, где есть «проклятые» деньги, т. е. деньги, украденные в церкви, у нищего или выкопанные в святом месте. Время, когда З. вредит людям — ночь или полночь; ходит З. также в ясные лунные ночи, как и многие др. персонажи.

З. передвигается в решете, на метле, колесе от тачки, мотовиле, коловороте от прялки или в тележке с одним колесом (пол., кашуб.). З. едет на такой тележке чрезвычайно медленно, ср. поговорку о медлительном человеке: «Lezie jak zmora» [Тащится, как змора] (пол.). Иногда она сама превращается в колесо и катится к дому своей жертвы (кашуб., ср. Ведьма, Колесо).

В качестве оберегов от З. используются универсальные апотропеи: нож (пол., серб.), иголка, воткнутая в одежду (пол.), топор или другой железный предмет (пол.), чеснок (болг.), пояс, который кладут поверх одеяла (серб.), хлеб (пол.), зеркало (серб.), святая вода, освященные травы, крест на дверях, Евангелие и пр. Над спящим человеком замыкали замок, чтобы поймать З. (словац.).

Чтобы прекратить посещение З., необходимо было ее распознать. Для этого человек, которого начинала душить З., гово-

рил ей: «Приходи утром, дам тебе хлеба и соли»; первая пришедшая утром женщина и была З. Ей давали обещанное, после чего она больше не приходила в этот дом (серб., хорв. чеш., пол.). От З. можно было избавиться, поймав то животное, в которое она обернулась, и искалечив его. Сербы, поймав ночью летучую мышь, опаливали ей крылья на свече, а утром ждали, что к ним придет женщина-З. в обгорелой сорочке. З. можно узнать во время церковной службы. Когда священник повернется от алтаря и провозгласит: «Господу помолимся!», все З. в тот момент будут стоять задом к алтарю (Далмация).

Уже при рождении ребенка можно было распознать в нем будущую З. и предотвратить вред, который З. могла причинить. Если у новорожденного были зубы, мать во время первого кормления давала ему в рот кусок дерева, чем переносила вредоносность своего ребенка с людей на деревья. Если сначала она давала ему грудь, то, повзрослев, он начинал вредить людям. Если девочка рождалась в кровавой «сорочке», нужно было в первый же вечер в полночь подняться с этой сорочкой на крышу дома и оттуда крикнуть: «У нас се родило дијете у црвеној хаљиници!» [У нас родился ребенок в кровавой сорочке!], это избавляло ребенка от судьбы З. (серб., Ђор.ВДБ:223).

Иногда, чтобы избавиться от З., прибегали к хитрости: перед сном ставили ботинки носами к двери, чтобы З. подумала, что человек вышел (пол. мазур.); оставляли вместо себя в постели сноп соломы или ложились ногами туда, где должна быть голова.

Прекратить посещения З. можно следующим образом: купить 40 различных видов плодов (яблоко, сливу, грушу, орех и пр.). Когда больной шел в уборную, он в первый день брал с собой один плод, во второй — другой и т. д. Совершая естественную надобность, человек съедал фрукт, а кто-нибудь из домашних его спрашивал: «Что ты делаешь?» Больной отвечал: «Я ем (называет плод), а мора пусть съест г...». Через сорок дней, когда все плоды будут таким образом съедены, мора отстанет от человека (серб., Ђор.ЖОЛМ:567).

З., как и **вештица,** может стать обычной женщиной, если захочет; для этого она должна признаться в том, что она — З., кому угодно, даже дереву или земле (выкопав в ней ямку), а также обещать больше не причинять зла людям (серб.).

Лит.: Дукова У. Названия на демонични същества от общослав. *mor-* в българския език // ПБФ 5:108-113; Czyżewski F. «Zmora»// Profilowanie pojęć. Lublin, 1993:64–74; Pluta F, O gniotce. Teksty z Dąbrówki Łubniańskiej // Kwartalnik Opolski. 1967/13:97-98; ЭССЯ 17: 204-207; 19:211–213; Крач.БЗРС:202–203; Никиф.Н:63; Нос.:280; БМ:219; Геогр.БНМ: 161-168; Зеч.МБ:148; Ђор.ВДБ:222–229; СЕ36 1934/50:12,165; СМР:207; GZM 8: 531; ZNŽO 1896/1:235-237; 10:235,263,265; 1928/26:380-381; 1964/42:370; Paj.ČDŽ: 106; Зайц.МЛЧС:290; ČČM 1863/1:11–12, 15; 1885/1:46; 1854/4:526; ČL 1901/11:119, 167,277; 1902/12:311; 1907/16:167; Horň.:289; Húsek HMS:272; Kulda MNP 2:265; Mách. BS:16-17; Bień-B.:9–10; Dwor.KSL:200–201; KLW:452; Kolb.DW 40:71–74; Lud 1909/4: 358-360; 1905/11:314; Łęga ZCh:241; Łęga ZM:122; Mosz.KLS 2/1:331-332; Pet.PDL: 153-162; PTPP:109–110; Sychta SGK 4:102-105; Wisła 1895/1:15-16; 1898/3:400-424, 492–494; ZWAK 1887/11:19-20; 1889/13:77,

Е. Е. Левкиевская

ЗНАМЯ — в традиционной культуре ритуальный предмет, обычно специально изготовляемый и носимый (наряду с крестами, хоругвями и др.) во главе обрядовой процессии, крестного хода, обходной дружины, см, в ст. **Флаг,** а также **Процессия обрядовая,** Хождение в **жито, Молебен, Королевские** обходы, **Русалии** и др.; функциональный аналог деревца обрядового и его разновидностей. Особые символические значения и функции имеет наиболее известный вариант ритуального З. — **знамя** свадебное.

ЗНАМЯ СВАДЕБНОЕ - ритуальный предмет (наряду с деревцем, жезлом, венком, караваем и др-)> наделенный различными обрядовыми и магическими функциями. Наиболее распространено у юж. славян, словаков и зап. украинцев.

В качестве названий свадебного З. используются разнообразные наименования знамени, существующие в слав. языках (у

юж. славян нередки заимствования из турецкого, немецкого, итальянского): в.-слав. *флаг (хлаг)*; макед. *знаме*; болг. *стяг;* укр. *прапор, прапорець*, чеш. *prapor, praporec*, болг. *прапор, препорец, пряпорица*, макед. *препора*; укр. *хоругва, хоругвка, курагов*, бел. (з.-полес.) *хоронга*, пол. *chorągiewka*, болг. *оруглица, феруглица*, макед. *фруглица*; укр. *застава*, словац. *zástava*; болг, *байрак*, макед. *бајрак, барјак*,; с.-х. *барјак*; с.-х. (Истрия) *bandera*. Известны и другие названия: укр. *маяка*, болг. *ламбор, рубница, къжел, с.-х. koplje* (буквально 'флагшток').



Свадебное знамя (с. Пирин, Благоевградский округ, Болгария)

Ф о р м ы З. Древко З. представляет собой деревянную палку, чаще всего длинную жердь или шест, иногда с позолоченной макушкой (морав.-словац.) или с тремя рожками (брест.), палку, вырезанную из шиповника или плодового дерева (болг.). В роли древка может быть также веник (нижегород.), прялка (болг. родоп.), ствол дерева (киев.) и свадебное деревце (пол.). В качестве полотнища используется кусок материи; полотенце (з.-полес., пол., з.-словац., болг., макед.); платок (псков., нижегород., з.-полес., укр., болг., далмат., словац., малопол.); полосатая юбка (урал. казаки); передник (полтав.); рубашка (макед., черногор.); пояс (брест., львов.); ленты (луж.). Полотнище З. красное (рус., укр., бел., болг., макед., далматин.), белое (брест., укр. закарпат., малопол., серб. лесковац., чеш.-морав. пограничье), белое с голубой полосой (гомел.), красное с белой каймой (герцеговин.), красное у жениха и белое у невесты (болг.), красно-белое (болг., макед.), красное с одной стороны и белое с другой (укр. закарпат.), разноцветное, пестрое (укр. закарпат., словац., морав.-словац., хорв. примор.), в зависимости от «честности» или «нечестности» невесты — либо красное, либо белое (вологод.) или черное (екатеринослав., полтав.). Иногда иа полотнище имеются изображения: сердце, венок, постель, колыбель (чеш.-морав. пограничье), крест (макед., герцеговин.), крест с четырьмя полумесяцами по углам или круг с четырьмя крестами (з.-макед.), вензель новобрачных (влад., Вознесенский посад). На древке укрепляют различные предметы: яблоко, иногда красное или позолоченное (болг., макед., черногор., далматин., хорв. примор.), несколько яблок (далматин.), три яблока (з.-словац.), апельсин (с.-х.), айву (болг.), тыкву (в.-словац.); один или несколько венков (укр. закарпат., словац., болг., макед.); один или много колокольчиков (брест., укр.-галиц., закарпат.); крест (макед., далматин.), чепец (*začepka*)невесты и праздничный девичий платочек (в.-словац.), свадебный хлеб (*kolač*)с воткнутым в него цветком (хорв., о.Крк), подарки жениха для невесты — туфли и баранки (брест.). На З. имеются разнообразные украшения: прежде всего растительные (в основном вечнозеленые растения) — барвинок (укр. закарпат.), сосновая хвоя, мирт (словац.) самшит (словац., болг.), плющ (болг., макед.), базилик (болг., макед.), оливковые или лавровые ветки (далматин.) и др. В прибрежных областях Адриатики и в некоторых родопеких селах Болгарии в качестве свадебного З. используется церковная хоругвь.

И з г о т о в л е н и е З. у юж. славян, словаков и украинцев Закарпатья происходит в канун свадьбы. Обычно это делают родственницы или девушки со стороны жениха. В некоторых районах Болгарии (напр. в Родопах) и в Моравском Словацко (Подлужье) изготовляют два знамени: у жениха и у невесты. В Родопах и Пиринском крае перед тем как вырезать палку для древка З.

корни деревца поливают вином, кладут возле них орехи и хлеб. Вырезать палку и собирать цветы идут в лес с песнями. Палку для древка отсекают одним ударом, чтобы молодые не женились вторично, на корнях оставляют куколку из теста, которую поливают вином (родоп.). Во Фракии палку шиповника для З. вырезают в саду «девер» (дружка жениха, часто его брат) вместе с девушкой. В Македонии цветы, из которых вьют венок на З., должна собрать девочка (не сирота) из трех садов (дебар.). Готовое З. должно три дня находиться под плодовым деревом (болг.)- У словаков передача изготовленного З. парню-знаменосцу сопровождается музыкой и танцами (в.-словац.).

Использование в обряде. На Рус. Севере в случае удачного исхода сватовства девушки из деревни жениха «воздают похвалу» жениху — ставят шест с красным лоскутом (новгород.); подруги невесты после сватовства украшают тросточку, с которой дети ходят по деревне (нижегород.). В зап. Словакии сват возвращается со сватовства с палкой, на которую он привязывает платок, данный невестой в знак ее согласия на брак (Миява).

Перед свадьбой у вост. словаков полотнище З. со всеми украшениями следует всю неделю класть на ночь невесте под подушку. В сопровождении знаменосцев и музыкантов жених ходит приглашать гостей на свадьбу (хорв.). Накануне свадьбы подруги невесты идут приглашать девушек на девичник с *падогами* — длинными палками с маленькими юбками наверху, а на девичнике провожают невесту в баню с веником и двумя красными З., которые ставят возле бани (нижегород.). Распространен обычай водружать З. на видном месте для оповещения о предстоящей в доме свадьбе: на доме, на крыше (укр.-галиц., болг., макед., серб., черногор.), на ближайшем дереве, у порога (болг.), по обеим сторонам от входа (морав.-словац.), на заборе (гомел.). В Далмации в день свадьбы красный платок на жерди заменяют большим полотнищем.

В день свадьбы З. ставят на стол в доме жениха (в.-словац.). Со З. едет к невесте свадебная процессия жениха. З. держит специальный знаменосец жениха (з.-укр., словац., далмат., хорв. примор., словен.), его дружба (укр. галиц., закарпат,, пол.), старший дружба (малопол. *stanowniczy*), старший сват (львов.), один из сватов (макед.), помощник свадебного кума (серб. *прикумак*) и т. п. Обычно участник поезда едет со З. во главе процессии (з.-укр., малопол., словац.) или несет З. перед женихом (укр. закарпат.). По пути знаменосец крестит знаменем каждый перекресток, где, по поверьям, «вештицы» водят свои хороводы (далмат.). Парни из невестиной деревни встречают поезд жениха с шестом с лентами, требуя выкупа за въезд в деревню (луж.). По приезде к дому невесты «девер» со З. жениха в руках танцует специальный деверский танец и трижды обходит со З. вокруг стола (болгары Херсон. губ.). В Болгарии в этот момент обряда происходит борьба за З. невесты, которым стараются завладеть сваты жениха. В Черниговской обл. на второй день свадьбы «бояре» жениха состязаются с «соловьями» (парнями со стороны невесты) за платок невесты, привязанный на жерди. Перед отъездом к венчанию сваха берет З. у знаменосца, танцует ним и поет, после чего тот выкупает у не З. и едет с ним к венчанию. По пути с следит, чтобы З. не украли, иначе потре буется его выкупать (в.-словац.). У русски на Севере мужики из деревни жениха д встречи молодых после венчания вывеш вают флаги и устраивают триумфальные в рота, за что жених бросает им деньги (а хангел.). У хорватов Истрии при встр молодых в доме жениха на верхушку З. верх яблока насаживают свадебный хлеб который воткнут цветок (о, Крк). При реезде невесты к жениху З. держит одна сопровождающих ее женщин, а осталь поют песню о свадебном З. (чеш.-морав. граничье). С красным З. едут в дом же] *стрітники* невесты (по-видимому, ее тья) во главе свадебной процессии (волы

Перед брачной ночью сваде! староста кладет З. у брачной постели м дых и благословляет ее (закарпат.). В а не молодые разбивают древко З., и ка; из них старается первым ударить др обломком, чтобы не оказаться в подчи у партнера (укр. закарпат.). После бр ночи с помощью З. оповещают о дев! ности невесты: идут с красным З. к ее телям (псков.), выставляют красное З. городи (вологод.), в воротах дома (по вывешивают на печной трубе (екат слав.), на крыше (болгары Феодосий

выставляют в воротах шест с красным передником (псков.) или с полосатой юбкой (урал. казаки), вывешивают красный платок на высоком дереве (киев.), с красным З. ходят по улицам с песнями и плясками, угощая прохожих водкой и получая за это вознаграждение (владимир., Вознесенский посад), ряженые носят по улице веник с красным платком (нижегород.). Если же невеста оказалась «нечестной», выставляют белое З. (вологод.), поднимают на древко черное сукно (екатеринослав.), вывешивают на шесте черный или синий платок (полтав.).

В конце свадьбы в Полесье ряженые цыганами с шутками и пением носят *по* селу шутовской «прапор» — грязные драные красные тряпки на палке (житомир.). В вост. Словакии знаменосец относит З. в корчму и оставляет там в качестве залога до тех пор, пока не оплатят выпивку дружб. В Болгарии З. разоряют на следующий день после свадьбы.

У З. много общих ритуальных функций и символических значений с жезлом и свадебным деревцем, которые формально отличаются от З. лишь отсутствием полотнища, а порой и служат ему древком. В свою очередь, флажки могут присутствовать на свадебном деревце как элемент его украшения (словац.). Имеются разные формы сочетания З. и со свадебным хлебом: флажки втыкают в каравай в качестве украшения (чернигов.) и, наоборот, свадебный хлеб со вставленным в него цветком насаживают на верхушку З. (хорв., о. Крк). З. имеет маркирующую функцию (как отличительный атрибут знаменосца или другого участника свадьбы), оповестительную (несет информацию об удачном исходе сватовства и др.), демонстрационную (на нем несут подарки невесте от жениха), апотропейную (в пути им крестят перекрестки, чтобы обезопасить себя от нечистой силы), продуцирующую (З. ставят под плодовое дерево), шутовскую (пародийное З. у свадебных ряженых) и др. При сходном наборе функций у З. значительно сильнее, чем у жезла, выражена оповестительная функция и гораздо реже встречается функция оберега. О брачной символике З. свидетельствует наличие на нем яблока и венка (символов брака), головного убора замужней женщины, изображении сердца, колыбели и т. п., тройной обход со З. вокруг стола, вывешивание З. при встрече молодых после венчания, стремление стороны жениха завладеть З. невесты, способ вырезания палки для древка З. и др. Однако, в отличие от свадебного деревца, брачная символика З. сосредоточена главным образом вокруг супружеского акта: встречается изображение постели на полотнище З., перед свадьбой невеста спит со З. в постели, З. кладут у брачного ложа молодых, вывешивают после брачной ночи в знак девственности невесты или идут с ним к родителям невесты с извещением о «честности» молодой. Вместе с тем З. иногда воплощает и символику девичества: к нему прикрепляют девичий платочек, его носят девушки, с ним во время девичника провожают невесту в баню. Как и деревце, изготовляют З. обычно девушки в канун свадьбы.

У юж. славян, словаков и зап. украинцев известен специальный чин свадебного знаменосца: макед. *бајрактар, фругличар*, с.-х. *барјактар, zastavnik, fendrik* (из нем. *Fähnrich* 'знамёнщик; прапорщик'), *odobaša* ('предводитель'), словен. *zastavnik, zastavnjak, bandirar, banderaš, kopjaš*, словац. *zástavník*, укр. *хоронжий*. З. используется и на похоронах неженатого парня: у сербов белое З. с венком из цветов несет близкий друг умершего (хомол.).

Лит.: Komor.TSS:78,118–123; Сумц.СО:10–13; Сок.СПБК:338; ИАОИРС 1913/17:806; ПА; Держ.БКР:16,18,20,129,131,132; Арн. БСО; Ив.БФС:59–64; Schn.SV:64–65; ZNŽO 1896/1:142; Вор.ННЖ:9; РАЕ, тару 600, 615.

А. в. Гура

ЗНАХАРЬ, знахарка — человек, обладающий сверхъестественным, магическим знанием и использующий его для лечения людей и скота, охраны от колдовства, отвращения градовых туч, прорицания судьбы и под.

Статус знахаря. Обладание магическим знанием ставит фигуру З. и знахарки в один ряд с другими «знающими» людьми, прежде всего колдуном и ведьмой. Но в отличие от них З., как правило, не имеет контакта с нечистой силой, а использует силу заговоров, растений, воды и других

предметов, наделенных в народной традиции высокой сакральностью. В народном сознании знахарство часто сближается с ремеслом, что объединяет З. с повитухой, кузнецом, пастухом, пасечником, музыкантом, мельником и др. обладателями профессионального знания.

Отношение к знахарству двойственное: в одних случаях считается, что З. действует от имени Бога, в других — что З., как и колдун, действует с помощью нечистой силы, но, в отличие от колдуна, не отрекается от Бога. Знахарское знание, как и знание колдуна, греховно (рус., болг.), оно не дает З. умереть, поэтому это знание необходимо перед смертью передать другому (о.-слав.).

В основе наименований З. лежат номинации по его главным функциям — обладать магическим знанием: знахарь (рус.), *знахір* (укр.), *знахар* (бел.), *знахарка* (рус., бел.), *znachor* (пол.), *mądry, mądra* (пол.); ворожить: *ворожейка* (с.-рус.), *ворожильник* (з.-укр.), *ворожілля* (з.-укр.), *вражалица* (болг.), *wróż* (пол.), *worożbyt* (пол.), *vrazec* (словац.); лечить людей: *ладильщица* (рус.), *лекарка, лечейка* (рус.), *врачка* (болг.), *doktorka* (чеш.), а также по основному способу воздействия на пациента с помощью чтения заговоров: *шоптун* (с.-рус.), шептун, *шептуха* (бел.), *примівник* (з.-укр.), *баїльник* (з.-укр.), *бајач, бахорник* (серб.), *баячка,* (болг.) и др. Часто З. называют: *бабка* (в.-слав.), *baba* (пол.), дед (рус.). Сакральный статус З. отражен в названиях с корнем *bog-*: бог (укр.), *boh, božec* (морав.), *bohoň* (словац., морав.), *bohyně* «знахарка» (чеш.), *bohyňa* (словац.). Знахарка, лечащая с помощью трав, называется *травница* (рус.), *билярка* (болг.), тот, кто лечит от укуса змей — *гадєр, гадєрка* (з.-укр.). Принадлежность человека к знахарству часто определяется глаголами: *знает, бабит, ладит, шопчет* (рус.), *шэпчэ* (полес.), *babońic* (словац.) или формулами типа «со знатьем» (с.-рус.).

Двойственность образа З. отразилась в его названиях, которые могут обозначать также и колдуна, ср. однокоренные лексемы типа: *знахарь* — рус. «знахарь», полес. «колдун», с.-рус. знаток «знахарь», «колдун», укр. *варажбіт* «знахарь», «колдун», пол. *čarovńik* «знахарь», рус. *чаровник* «колдун» и др. а также в обозначениях магических действий: морав. *bohovat'* «помогать людям, предсказывать», укр. *боговати* «колдовать».

Функции. З. лечил все болезни людей и скота, но основой его практики были болезни, полученные в результате колдовства — порчи, сглаза, оговора и пр. (о.-слав.); испуга; соприкосновения с потусторонним миром (например, после прохождения по месту, где танцевали **вилы** (ю.-слав.) или вселения в человека нечистой силы (см. **Кликушество**), например, эпилепсия. Часто З. специализировался на лечении какой-либо одной болезни: зубной боли, детской бессонницы, змеиного укуса и пр.

З. находил пропавшие или украденные вещи, заблудившийся и уворованный скот, а также указывал на вора (в.-слав.); предохранял скот от порчи на весь пастбищный сезон (в.-слав., з.-слав.), останавливал падеж скота (рус.), обезвреживал заломы (в.-слав.); предсказывал будущее, гадая на картах, на бобах, воде (о.-слав.), по звездам (пол.); привораживал девушкам женихов (рус.), охранял молодых на свадьбе от порчи (в.-слав.), уничтожал вредных насекомых и мышей в доме (рус.), защищал посевы от вредителей (укр.), отгонял градовые тучи (словац.), обеспечивал удачную рыбную ловлю и охоту (с.-рус.). З. мог разговаривать с мертвыми, видеть «тот свет» (болг.).

В отличие от знания ведьм и колдунов, которое может быть как врожденным, так и приобретенным, знахарское мастерство всегда приобретается (о.-слав.). Обычно опытный З. обучает начинающего, и в этом знахарство сближается с ремеслом (о.-слав.). Знахарству может обучиться любой человек (о.-слав.), но часто оно передается «по крови», т. е. по наследству — от матери к дочери, внучке, правнучке (з.-укр., серб., болг.), а если у женщины нет дочерей, знание можно передать снохе (с.-рус., серб., болг.). З. передает знание перед смертью или когда перестает лечить, т. к. с передачей знания другому лицу сам З. теряет его (о.-слав.). Знание передается от старшего к младшему, иначе оно потеряет силу (в.-слав., болг.); при этом старая З. плюет в рот молодой (болг.) или пристально смотрит ей в глаза (с.-рус., бел.). Знахарство передается девочке, у которой еще нет месячных (серб.), мальчику лет десяти (пол.), девушке до замужества, чтобы во время венчания она «обвенчалась»

со своим знахарством: во время венчания молодая должна произнести про себя все известные ей заговоры или держать в кармане бумагу с написанным заговором (серб.). Если З. не «обвенчалась» со своим знахарством, она должна в Юрьев день перед восходом солнца взять в руку девять веточек на кусте вербы и сказать: «Да се прими басма, као црвена врбица» [Пусть примется заговор, как красная верба] и провести рукой по веткам вербы (серб.). Иногда считают, что знахарское знание нужно «украсть», подслушав тайком от З. его заговоры, вместе с тем существует мнение, что «краденый» заговор может и не подействовать (болг.).

При обучении заговорному искусству у юж. славян соблюдаются определенные ритуалы: З. ставит обучаемого ребенка босым в круглый противень, наполненный водой. Ребенок повторяет за З. заговор, держа в руке ветки вербы и кизила. Старая З. учит молодую около реки или другого водоема, держа ее за косы (макед.); около вербы, плодоносящего дерева или источника (серб.). Заговор будет действенным в устах обучаемого, если он произнесет его перед алтарями в трех церквах (серб.) или три раза на трех мостах и три раза во время церковной службы (макед.). Во время обучения З. не должна кого-либо лечить заговорами, т. к. они не помогут (серб.). Тот, кому передали знание, может начать им пользоваться только после смерти З.-учителя, а если еще при его жизни требуется применить заговор к своему заболевшему ребенку, нужно заткнуть ложку за пояс с правой стороны и сказать: «Аз ни съм на туй дитяти майка, аз съм лъжичкова майка» [Я не мать этого ребенка, а мать этой ложки] (болг., БФ 1980/2:57).

Хотя знахарство считается преимущественно женским занятием, З. может быть и мужчина (о.-слав.), преимущественно холостой (рус.). Лучшими З. считаются «чистые» женщины: старуха (серб., болг.), одинокая женщина или вдова (см. Вдовство) (рус., болг.); иногда напротив — замужняя и рожавшая женщина (болг.). Замужняя З. после совершения знахарских действий должна обмываться, прежде чем вступить в интимные отношения с мужем (болг.). З. становится человек, рожденный в понедельник (пол.), т. н. *субботник* — рожденный в Задушную субботу (болг.), родившийся после смерти своего отца (хорв.), тот, на чьем теле при рождении были какие-нибудь знаки (серб.). Знахарскую мощь имеет тот, у кого целы все зубы (с.-рус.) или, напротив, женщина с дырявыми зубами (Воеводина). З. должен быть уверен в действенности заговора, иначе болезнь перейдет на него (болг.). Иногда знахарство приписывается инородцам: украинцы считают знахарями русских; банатские сербы — румын, македонцы для лечения глазных болезней обращались к турчанкам.

Реже подчеркивается *сакральный* и потусторонний источник знахарского мастерства. Способность лечить передают Богородица или христианские святые, чаще всего св. Параскева Пятница, являясь людям во сне (серб., болг.), некий старец с белой бородой (серб.). З. становятся люди, соприкоснувшиеся с потусторонним миром: украденные лешим (рус.), лесной женщиной (полес.), дикой бабой (з.-укр.), перезимовавшие под землей со змеями (см. Ирен) (укр.), покумившиеся с вилами (серб.), получившие в детстве от вил или вештиц выздоровление от болезни (ю.-серб., макед., болг.), пережившие состояние летаргического сна (см. Обмирание) (болг.), получившие знание заговоров от странников, нищих, юродивых (с.-рус., бел., пол.), съевшие мясо змеи (рус., укр.).

По своему внешнему виду З. ничем не отличаются от обычных людей, хотя, по некоторым макед. поверьям, они имеют тщательно скрываемые рожки (Ястр.ОТС: 403).

Время, когда действуют З., ограничено рядом запретов и предписаний: часто болезни лечат в субботу, как суббота завершает неделю, так завершится и болезнь (болг.); по этой же причине заговаривают болезнь при заходе солнца (болг.), «на сход», или «на рассип» месяца [при старом месяце], чтобы «сошла», «рассыпалась» болезнь (болг.). В серб. традиции болезнь часто заговаривали в понедельник или при молодом месяце, чтобы здоровье больного возрастало, как растет месяц и длится неделя. Время лечения определяется характером болезни: ночью лечили ревматическую болезнь «утин» (бел.), до восхода солнца — «ночницы» (полес.), детский плач (болг.); после захода — т. н. «самодивские» болезни

(болг.); змеиный укус — в тот же день, когда человек был укушен, до захода солнца (бел.). Нельзя знахарствовать в воскресенье, в церковные праздники и в Великий пост (болг.).

Место лечения зависит от характера болезни: порчу лечат дома, около очага (болг.), болезни, происходящие от испуга — около текучей воды, например, у реки (бел., болг.), перекрестка (в.-слав., серб., болг.), около деревьев, не дающих плодов — вербы, липы, тополя и пр., а также около деревьев, до которых не достает тень от других деревьев (болг.); детские болезни — на пороге дома (в.-слав., болг.), в бане (рус., бел.), на меже (полес.) или обратившись к самому высокому дереву в округе (гуцул.). Бородавки заговаривают на могиле, на овощной грядке, около куриного корыта (болг.), эпилепсию — на том месте, куда больной упал головой (болг.). Места для лечения выбираются по принципу «этимологической магии» — больного «летучим огнем» [струпьями на лице] З. выводит на улицу и дожидается первого зажженного в деревне огня (рус.), страх [испуг] лечат под *стрехой* дома (болг.), болезнь *къртчи-* на лечится около *кротовой* кучи (болг.), *трясцу* [лихорадку] лечат около осины, т. к. она вечно *трясется* (бел.).

Знахарские способы лечения и атрибуты. Главным инструментом З. является заговор, основанный на обращении к Богу, святым и добрым силам природы, который произносится или непосредственно над больным или наговаривается на различные вещества и предметы — воду, водку, соль, хлеб, чеснок и под., которые З. дает съесть или выпить больному и которыми обтирает или обмывает больное место (о.-слав.). В лечении З. применяет лекарственные травы, отвары и настои из них (о.-слав.); использует предметы, которым приписывается магическая сила: земля (о.-слав.), шкура змеи (ю.-слав.), громовая стрела (рус., бел., болг.), щепка от громобоя (полес., болг., пол.), нож (о.-слав.) и др. острые предметы; освященные предметы — святая вода (о.-слав.), пасхальная скатерть (в.-слав.), верба, освященная в Вербное воскресенье (болг.), венчальная свеча (болг.) и др. Иногда полагают, что З. обладает особыми книгами, в которых записано знахарское знание (словац.).

Лит.: Раденковић Љ. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996; Минько Л. И. Знахарство. Минск, 1971; Астахова А. М. Заговорное искусство на реке Пинеге // КИ 2: 38–45; Димкова Г. Народни лечителки-баячки // БФ 1980/6:53-63; Воронеж. Лит. Сб. 1861:382; Добр.СЭС 1:81,105; ЖС 1898/1:70; Зел.ВЭ:340; Зел.ОРАГО 1:224,254; Ток. РВВН:30; ЭО 1898/3:115; 1901/1:165, 4:112, 115; КА; ПА; Булг.П:190; Шейн МИБЯ 2: 517-520; Болт.НЛУ:30; БМ:19-20; Шух.Г 5: 214–215, 220-221; СбНУ 1920/34:186; Ястр. ОТС:402–404; Зайц.МЛЧС:211; Václ.LZ:432; Bar.KUW:230; Bystr.DO 1:275; 2:146,148; Kolb.DW 15:154, 31:165, 48:294; KLW:451; Lud 10:258; 33:117-126; Pet.PDL:200; Rul. OPW:166. См. также лит. к ст. **Медицина** народная.

Е. Е. Левкиевская

ЗОВ, звать, окликать — обращение к человеку (божеству, духу, домашнему животному) по имени, преследующее цель обнаружить его присутствие, установить контакт между зовущим и адресатом и вызвать ответную реакцию, отклик. В традиционной культуре славян магия зова основана на мифологическом отождествлении человека и его имени и одновременно на исключительных медиативных свойствах человеческого голоса. Апеллируя к кому-либо по имени и провоцируя отклик, зовущий тем самым получает доступ к его душе и жизненной силе. Для адресата же последствия обращения к нему по имени определяются, во-первых, тем, насколько точно он соблюдает правила поведения в той или иной «критической» ситуации (ср. запрет отзываться, находясь в нечистом месте в нечистое время), и, во-вторых, интенциями зовущего (ср. зов как порча и зов как средство народной медицины). В традиционной культуре славян зов — не только способ вербальной магии, но также, согласно поверьям и мифологическим рассказам, форма злокозненного речевого поведения демонов и духов.

В народной медицине вост. славян и поляков окликание по имени практиковалось для оживления новорожденного. Так, на Украине только что родившегося, но неживого ребенка возвращали к жизни, окликая его всеми мужскими именами в

роду, начиная с отца: «Petre! hu! Iwane! hu! Romane! hu! Iwan Chrystytel kupawsia w wodi Ordańskij, ja tebe odhukaju i wykłynaju, obizwys [отзовись], Bożymy trudamy, Hospodnimy mołytwamy» (Tal.ZLL:93). В Белоруссии знахарка, прочитав над больным ребенком заговор «от испуга», как можно громче звала его по имени прямо в ухо. У украинцев Воронежской губ. повитуха звала по имени и мертвого ребенка («откликала» его), тем самым совершая над ним обряд крещения.

В славянской магии зов по имени используется и для возвращения человека из небытия. Белорусы Витебщины считали, что если в свадебном поезде, превращенном в стаю волков, была беременная женщина, то она родит ребенка-человека; увидевший волчицу с ребенком должен позвать ее всеми женскими именами, и, когда она услышит свое имя, волчица вновь обретет человеческий облик (ср. **Волколак**). Чехи считали, что когда при обряжении покойника его тело так закостенело, что его трудно одеть, надо позвать покойного по имени, и тогда тело станет более податливым. Вместе с тем, во время агонии звать умирающего по имени запрещалось. Поляки Хелмского воев. полагали, что зов возвращает человеческую душу обратно в тело, на «этот» свет, и причиняет ей страдания; кроме того, после таких мытарств душа и после смерти будет тревожить живых по ночам.

В любовной магии и гаданиях широко практиковался зов по имени как средство привлечь к себе парня или девушку, приобрести власть над его душой и чувствами. Чтобы «докричаться» до адресата, его звали через дымоход, печную трубу, ступицу от воза и другие отверстия, обеспечивающие символический «проход» в иной мир. У сербов в Леваче парень в полночь тряс забор и звал по имени любимую девушку в надежде, что она отзовется на его любовь. На Украине девушка, которую оставил возлюбленный, звала его по имени в печную трубу. У банат. геров в канун Юрьева дня девушка раздевалась донага, становилась перед открытым дымоходом и, взяв в руку колесо, трижды кричала через ступицу: «Ја вичем суђеника. Ко је мој суђеник, нека ми се јави» [Я зову суженого. Кто мой суженый, пусть покажется мне] (Мијуш.ЉЧ: 39). Ср. в.-слав. обряд «гукания, или кликанья доли». Девушки в ночь на Рождество или в канун дня св. Андрея выходили к реке и звали Долю: «Доле моя, доле, де ты? Обизвыся, гу!». Там, откуда раздастся отклик, и живет суженый (В. П. Милорадович. Рождественские святки в северной части Лубенского уезда. Полтава, 1893:20).

В скотоводческой обрядности известна практика звать (окликать) скот через печную трубу или другое отверстие. Это действие совершалось профилактически в Страстной четверг, при выгоне скота, а также окказионально. В белорусском Полесье при пропаже коровы хозяйка открывала заслонку и, просунув голову в печь, кричала: «Манька, ходи сюда!» (ПА). В России хозяйка «кликала скота» через дымное окно в Страстной четверг, т. е. звала скот звукоподражательными кличками и ожидала, пока животное каждой породы отзовется на клич; это принималось за верный признак, что в наступающем году среди этой породы не будет потерь. В охотничьей магии отклик собаки также расценивался положительно, поскольку свидетельствовал о принадлежности животного «этому» миру. И наоборот: в Заонежье, когда лайка переставала слушаться хозяина, ее увозили подальше в лес и там трижды звали в лодку или сани. Если она не откликалась на зов, то возвращались домой и ждали три дня, после чего убивали лайку при встрече в лесу, так как полагали, что отныне она служит не человеку, а лешему.

Апотропеическую функцию имеет и популярный (особенно у юж. славян) обычай самозова. Сербы в окр. Болевца в Лазареву субботу выходили на открытое место, отбрасывали от себя камень и громко звали сами себя по имени, повторяя при этом: «Колико је Моје име далеко чуло, толико да су далеко од мене змије и гуштери» [Как далеко слышно мое имя, так пусть далеко будут от меня змеи и ящерицы] (Грб.СОСБ:47).

Отклик на зов обычно считался опасным, так как открывал зовущему возможность воздействовать на адресата. Убежденность в опасности отклика стала причиной запрета отзываться на свое имя. У юж. славян отклик на обращение к человеку в один из весенних праздников давал повод для магической передачи ему сонливости и других нежелательных свойств и

качеств. Сербы-граничары в Юрьев день звали друг друга по имени и, если кто-нибудь отзывался, «передавали» ему свою слабость: «Предајем ти санак, на Ђурђев данак. Ја летим као тица, а ти лежиш као клада» [Передаю тебе свой сон в Юрьев день. Я летаю, как птица, а ты лежишь, как колода] (Бег.ЖСГ:146). Боснийцы в окр. Гацка таким же образом избавлялись от блох и мух: «Ја виђох зелену букву, предајем ти сву Моју муку, све мухе и бухе», — говорили они тому, кто по неосторожности откликнулся на зов в Юрьев день (БВ 1888/3:202). Сербы окр. Болевца полагали, что человека, отозвавшегося на свое имя 1 апреля, будут неоднократно обманывать в течение всего года.

В слав. мифологии зов демона, адресуемый человеку, как считалось, предвещает или даже вызывает болезнь и смерть. Подобная функция (окликать человека по имени) приписывается лешему, дьяволу, демонам болезней, вампирам, «ходячим» покойникам и др. нечистым духам. По вост.- и зап.-слав. быличкам, дьявол или нечистый дух, а также леший окликали человека в лесу, и, если он отзывался, водили его (см. Блуждать): «Идэш лесом и чуэш, як би цябе хтой-то гукае. От як не отзовэсса, то и добрэ, а як отзовэсса, то начне водиць» (ПА, брест.), ср. бел. кликуш 'демонический дух, кличущий в лесу или *в* доме, на зов которого нельзя откликаться' (Нос.:236). Словаки Горегроня считали, что женщина в течение 6 недель после родов не должна отзываться, если ее кто-то звал ночью по имени: это могли быть дивожены, полудница или смерть, во власть которых женщина попала бы, если бы откликнулась на зов. Во время тяжелых заболеваний или приступов болезни (лихорадки, эпилепсии и др.) повсеместно запрещалось окликать больного по имени, иначе бы от этого болезнь еще сильней «вцепилась» в человека. Украинцы считали, что если во время дневного сна на поле кто-то позовет человека по имени, это значит, «хвороба тебе зве» (ХСб 8:284). Зов скота по кличкам приписывался ведьмам, которые таким образом отбирали у коров молоко, ср. рус. *закликуха, кликуха, выкликуха* — ведьма, зовущая коров, чтобы отобрать у них молоко. Этот мотив встречается в купальских песнях, ср.: «Первая ведьма закон разлучает, другая ведьма коров закликает...» (ПКП, № 643, Псковская губ.). Белорусы Витебщины считали необходимым для предупреждения этого колдовства переиначивать клички коров в канун Купалы, давая коровам клички быка, свиньи, кошки или собаки, чтобы ведьме досталось не молоко коровы, а молоко или моча названных животных.

Обращение по имени лежит в основе разнообразных ритуальных приглашений. У вост. и юж. славян короткие припевки-призывания, обращенные к молодым людям и девушкам, открывали цикл весенних хороводов. У сербов на Косово, например, они назывались *позиви у игру,* а у русских на Вологодчине — *имешки* (Мор. Слеп.ПКВ:77). Зов как основа приглашения отражен в слав. названиях соответствующих свадебных чинов, ср. болг. *калесар, канач*, серб. *калезмар*, рус. диал. *звата*, позыватка и др., а также рус. сибир. *званай* 'человек, скликавший под окнами народ на пиво во время канунов-праздников в честь местных святых'. Обращение по имени к морозу, волку, медведю, птицам, душам предков и др. входит в состав вербальных формул типа «Мороз, мороз, ходи кутью есть!», которые адресовались потусторонним силам в специальных ритуалах приглашения на рождественский ужин (см. Приглашение).

Лит.: ПЗП:224,232; ДОО:57; Лог.МКЗ:51; Лог.СОЗ:61; ТРМ:41; СБФ-92:78–79,130,132; Байб.ЖОВС:163; Ястр.МЭН:38; ППГ:254; ПЭС:254; Никиф.ППП:69; Зам.:540; Szyf. ZOW:28; Kolb.DW 34:210; Święt.LN:458; Fisch.ZP:319,107; Tal.ZLL:92-93; Hor.:247, 302; Mách.NSB:186; Грб.СОСБ:47; Ъор. ПВП 2:140; Раск. 1992/69-70:54; 1994/75-76:51; Мијуш.ЉЧ:39,81,163.

Т. А. Агапкина

ЗОЛА — см. Пепел.

ЗОЛОТО, золотой — металл и признак, символизирующие богатство, красоту, долговечность, соотносимые с представлениями о «верхнем» мире, сфере божественного, с высшими ценностями и, в то же время, с «тем светом». В народной культуре З.

(наряду с серебром) выступает чаще как элемент фольклорной образности, нежели конкретной обрядовой реальности.

Названия З. в и.-е. (в том числе славянских) языках восходят *к* корням со значениями 'сверкающий', 'блестящий', 'желтый'. Признаком «золотой» наделяется все чудесное, сверхценное (ср. выражения *золотой век, золотой дождь, купаться в золоте* и т. п.). По поверьям поляков Силезии, удачливые люди в Сочельник, среди других рождественских чудес, могли увидеть в небе «золотого теленка», а в колодце — «золотого поросенка» (Poś.ZO:45,54).

З, — первый в ряду драгоценных металлов; в фольклорных и ритуальных контекстах З. чередуется и/или сочетается с серебром и медью, ср. мотив заговора «у каро̆ўкі залатыя рожкі, мядзяныя ножкі, сярэбраны язык» (бел.); три царства русских волшебных сказок (Золотое, Серебряное и Медное); золотой/медный как эпитеты русского лешего; бел. обычай умываться с З. или меди, чтобы быть «чирвоным и крепким, как медь и З.», и др.

З. соотносится с символикой света, солнца, месяца, ср. болг. представления о дожде, идущем при солнце, как о золотой колеснице, впряженной в золотых коней; пол. поверье о том, что Бог сидит на небе на золотом троне, от которого расходятся солнечные лучи; мотив рус. песен «как у месяца золотые рога» и др. В космогонических верованиях славян солнце обычно предстает в виде золотого колеса, золотого кольца, ср. также образ золотой щуки в рус. загадках о солнце. Согласно представлениям болгар, солнце — это висящий в небе золотой колокол (*златна камбана*). В болг. песнях, посвященных мифологическому сюжету о женитьбе Солнца, Солнце, решившись жениться на земной девушке, спускает за ней золотые качели, чтобы поднять ее на небо (Георг.БНМ:18–19).

З. и «золотой» как атрибут и признак в традиционной культуре имеют непосредственное отношение к Богу, Богородице, ангелам и святым и, кроме того, характеризуют принадлежащие им предметы, ср. некогда популярное в России обыкновение золотить по обету церковные колокола, а также русскую практику изготавливать золотые (и серебряные) вотивы, привешиваемые к иконам Богородицы (ЭРП:84). На Черниговщине известно поверье о том, что на Афоне, «где живет Богородица», нет ни дня, ни ночи, нет ни серебра, ни других металлов, а есть «только золото и кость» (Гринч.УН:195–196).

В слав. заговорах св. Юрий запирает скот «золотыми замками и ключами», Богородица накрывает людей золотой ризою, пеленой, скатертью, имеет золотые ключи и крест; на горе стоит золотой монастырь, где в золотом кресле или на золотом престоле сидит Михаил-архангел или Богородица; св. Юрий накладывает на коня золотое седло, а св. Никола трубит в золотую трубу; Богородица идет по золотому мосту в золотых рукавицах и золотых черевичках с золотым посохом и прогоняет болезни золотой тростиной; ангел выгребает болезни золотыми граблями.

З. как символ богатства и удачливости — один из самых популярных образов в величальных песнях, благопожеланиях, гаданиях, ср. мотив колядок, предвещающих богатство: «За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопатами»; а также серб. банат. гадание о замужестве: девушка завязывает золотую и обычную нить на двух головках лука: если головка с золотой нитью за ночь вырастет выше, девушка выйдет замуж в богатый дом. Золотыми изображаются в колядках ворота и столбы хозяйского двора; мифические горы и мосты; дерево, растущее посреди хозяйского двора; З. предстает в колядках и как высшая награда щедрым хозяевам: «Кто подаст лепешки — золоты окошки, кто подаст каши — золоты чаши...» (ПКП:121).

В свадебном фольклоре эпитет «золотой» прилагается ко всему, что имеет отношение к невесте (ее косе, красоте, венку, кольцу) и молодоженам вообще. У болгар зажиточные хозяева старались покрыть сусальным З. все свадебные атрибуты для благополучия молодых — венки, обрядовое деревце и его украшения, знамя.

У славян был широко известен обычай в Великий четверг «умываться с золота» (т. е. опустив предварительно в воду золотой предмет) в надежде жить весь год богато. Об удачливом или разбогатевшем человеке на Украине говорили: «Куди не повернеться — золоте вербья росте» или «Де піде, то все золоті грушки за ним ростуть» (Номис УПП:62).

3. как признак красивого и лучшего. В фольклорных текстах, прославляющих или величающих того или иного человека, эпитет «золотой» относится к элементам одежды и дома, ср. пол. колядки для девушек с подробным перечнем предметов одежды «из чистого золота»: *sukienka ze* 2/0(0, *fartuszek ze złota* и др. В серб. любовных заговорах и магических приговорах на красоту эпитет «золотой» характеризует девушку, совершающую это магическое действие: «Све ђевојке вране и свраке, ја — тица препелица, златних крила...» [Все девочки — вороны и сороки, я — птица-перепелица, с Золотыми крыльями...], «Нека сам сваком златна и лијепа» [Пусть я всем золотая и красивая] (Мијуш.ЉЧ:30,27).

3. символизирует молодость, ср. рус. обычай дарить девушке на совершеннолетие «золотой платок» (золотая мишура на красном фоне), а также «золотой» в качестве эпитета в образных наименованиях сына и брата в похоронных причитаниях: «верба золоченая», «яблоня с золотой вершинкой», «соколочек златокрылый». В Герцеговине в канун Юрьева дня девушка завязывала на двух отростках золотую и черную нити: считалось, что если утром солнце сначала упадет на отросток с золотой нитью, девушка выйдет замуж за молодого, а если на черную, то за вдовца.

З., золотой — красный, желтый. 3. ассоциируется и отчасти отождествляется с этими цветами и выступает как их образный заместитель, ср. рус. выражение *красное золото* (в заговорах и паремиях), мотив «колодца с красным золотом» *в* свадебных песнях; слав. обычай умываться не только «с золота», но и с красного пасхального яйца; рус. название краснухи *золотуха-краснуха*; обычай лечить «красуху» (красное родимое пятно на теле ребенка) с помощью 3. (бел.); то же с желтухой («chory na żołtaczkę powinien się przeglądać w czystym złocie», пол.) (ср. в ст. Желтуха). Вероятно, именно с обозначением некоторых болезней по признаку «золотой» («золотуха» и др.) связана известная клятва из договора Руси с греками 971 г., в которой дружинники призывали на себя несчастья в случае нарушения ими клятвы: «да будем золоти яко золото».

Подобно другим металлам, 3. наделяется свойствами оберега или лечебного средства, ассоциируется со здоровьем, кре постью и чистотой, ср. обычаи умываться 3. от сглаза, при первом ударе грома; ле чить золотом самые разные болезни; серб обычай невесты обвязываться золотой ни тью при входе в дом мужа, «да је никакв зло не може снаћи, баш, као ни ђа злато: [чтобы ее не взяло никакое зло, как ржавчи на не берет золото]. У сербов существова обычай вдевать в правое ухо новорожден ному золотую серьгу, если он рождался в семье, где до этого умирали дети; или да вать появившейся на свет девочке одно и; имен-апотропеев типа Злата или *Сребра* чтобы ребенок был крепким. Так же и в заклинаниях, призванных обеспечить живучесть младенца, его описывали как ребенка «из чистого золота и серебра» (серб.).

3. ассоциируется с огнем, жаром, пламенем, ср. параллельные названия болезни «золотуха»/«огник», «огница»; пол. выражение *złoto się pali*, относящееся к кладам, светящимся в ивановскую ночь; рус. загадку «стоит ларчик средь избы, в ларчике есть плат, в плате злато» с отгадкой «печь, чело, жар» (рус.); кашуб. поверье о Змее, из пасти которого вырывается огонь с золотыми монетами, и др.

Особый пласт верований и мифологических рассказов указывает на принадлежность 3. (как и других металлов, добываемых из-под земли) к сфере хтонического, «тому свету» и потусторонним силам.

Золото и змеи. Змей летающий, приносящий деньги и 3. и рассыпающийся золотыми искрами, — один из популярнейших персонажей слав. мифологии. 3. является основным атрибутом и эпитетом, а иногда и метафорой Змея и змеи вообще, ср. рус. заговор, в котором Змей пожирает З.: «течет ледян змей и пожирает он чистое серебро и красное золото» (Майк.ВЗ, № 197). Змеиный царь в.-слав. поверий и быличек имеет золотые рожки, золотую голову, золотой перстень; в в.-слав. детской игре «Ящур» последний описывается сидящим «в ореховом кусте, на золотом стуле»; болг. предания повествуют о змее с золотыми крыльями подмышками, живущем в золотых палатах, а также о змее, выходящем из земли в Страстную субботу и держащем в пасти чудесный золотой камень (каждый, кто добудет его, сможет осуществить любое желание). На Волыни верили, что если человек

бросит что-нибудь из своей одежды на клубок змей, все они превратятся в золото; там же рассказывали, что если золотой клад выходит наружу, то он принимает вид змей. В черногор. заговоре змея называется «злата», а ее укус — поцелуем: «Фата, фата, полубила злата...» (Раден.ССНМ:258). По серб. поверьям, если закопать в землю под порогом дома змею и суметь вырастить из нее дерево, то по ночам оно будет приносить золотые дукаты.

3. — признак и атрибут **того света**», которым характеризуются все относящиеся к нему животные, растения, предметы и локусы, ср. в слав. заговорах золотую корону и золотые рога у месяца; дорогу, «высыпанную золотом», «дуб золотокорий» с золотыми кореньями, на котором лежит золотое гнездо, а в нем сидит ворон или орел с золотыми крыльями, клювом или глазами. В тридесятом царстве русских сказок, обнаруживающем все признаки мира мертвых, все окрашено в золотой цвет (Пропп ИКВС:263–264), что согласуется с поверьями рус. поморов о царстве мертвых как о стране с золотыми горами, где растут деревья с золотыми плодами, а люди сидят в золотых домах (РНСО:59). Так же представляли себе загробный мир и жители вост. Сербии: «тамо је све од злата».

3. выступает и как постоянный атрибут сферы смерти, ср. слав. поверья о во́роне как птице мертвых, который хранит у себя в гнезде богатство, в том числе и З., а также золотит себе голову и хвост. Косвенное отражение связи 3. и смерти исследователи усматривают в укр. «красном трауре», рус. молодежной игре «золото хоронить», в желтом цвете поминальных пасхальных яиц и др.

3. как исключительная принадлежность «иного» мира превращается в свою противоположность на «этом» свете, ср. слав. былички о дарах, полученных человеком от нечистой силы ночью в нечистых местах, в т. ч. о золоте, которое в «своем» пространстве оказывается на деле калом, навозом, черепками, углем, сухими листьями, щепками или мхом. И наоборот: воронежское поверье гласит, что человек, умерший от оспы и покрытый струпьями, на «том свете» будет ходить в золотых ризах.

З., золотой является признаком и атрибутом нечистой силы, также принадлежащей «иному миру». Золотым изображается леший; золотым гребнем владеет с.-рус. водяниха; пол. богинки стирают белье золотыми вальками; у серб. вилы золотые волосы; болг. «таласъм» превращается в котел с 3.

Мифологические существа в народных верованиях оказываются также хранителями и распорядителями золота и кладов. Пол. поморы считали, что в Сочельник на земле появляются краснолюдки; если сорвать с них шапочку, они должны будут одарить человека золотом. Согласно укр. поверьям, встреча с лесными демонами сулит человеку удачу — если им утереть нос, они рассыпаются золотом. На Рус. Севере обычай выносить на время святок прялки в нежилое помещение объясняли тем, что черти якобы навьют на них золото (шелк).

Лит.: МНМ 2:147; Усп.ФР (см. указ.); Аверинцев С. С. Золото в системе ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973; Давыдова О. А. О семантической структуре прилагательного «золотой» в языке русских народных волшебных сказок // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. Курск, 1981:118–126; Новичкова Т. А. Сор и золото в фольклоре // Полярность в культуре. СПб., 1996:121–157; Раден.ССНМ:255–260; БМ:147-148; Вин. ЗКП:171–174.

Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова

ЗОСИМА И САВВАТИЙ - христианские святые, соловецкие чудотворцы, дни памяти которых отмечаются соответственно 17/30.VI и 27.IX/10.X. Чествуются вост. славянами как покровители пчеловодства: «Без Бога — ни до порога, а без Зосимы-Савватия — ни до улья», «Рой родится — Зосима-Савватий веселится».

Некоторые апокрифические тексты, легенды, рукописные молитвы связывают появление пчеловодства на Руси с именами З. и С. Согласно им, З. и С. вместе с архангелом Гавриилом были посланы Господом в Египет, «дальние страны», «Нариманские горы», «Папаримские земли» и т. п. с поручением принести оттуда пчелиную матку. Архангел Гавриил сотворил чудо, после чего

«вся сила пчелиная» пошла за 3. и С. Когда пропажа обнаружилась, за святыми была организована погоня, но они спрятали пчелиную матку в свой посох или тростниковую палочку и невредимыми вернулись на Русь. Они обратились к Господу с вопросом, что им делать с «силой пчелиною», и, получив благословение, пустили пчел «от востока и до запада во всю Российскую землю, в темные леса, в угодныя древа православным христианам» (Майк.ВЗ:136–138). Согласно другим текстам, 3. был прогнан со своей земли неким царем и пришел на Русь, спрятав пчелиную матку в посох. Но на Руси еще не умели обращаться с пчелами, которые причиняли людям много беспокойства, и потому они стали ругать 3. Тогда он опять спрятал пчелиную матку в посох и ушел на Соловки. Св. Зосиме приписывалась книга наставлений о пасеке и пчелах. Он же почитался основателем пчеловодства на Русском Севере.

3. и С. особенно чествуются на Соловках. Согласно местным преданиям, заступничество 3. и С. спасло Соловки во время английской интервенции. Во время пребывания Петра I на Русском Севере ему якобы явился св. 3. и убедил царя не требовать, чтобы монахи и священнослужители сбривали бороды. Матери, имеющие больных детей, ходили на Соловки поклониться 3. и С.

17/30.IV – день памяти преп. Зосимы Соловецкого, *Зосимы Пчельника* ~ широко отмечался пчеловодами. Они начинали день с того, что молились св. Зосиме, иногда приглашали священника отслужить молебен на пасеке, относили в церковь медовые соты для освящения, после чего доставали пчел из омшаника, куда они были спрятаны на зиму. В этот день принято было закармливать пчел благовещенской просфорой, что делалось якобы по примеру св. Зосимы. Считалось также обязательным держать на пасеке икону св. Зосимы и Савватия, на которой Зосима был изображен с ульем, котелком, крестом и метелкой для сгребания роев. Эта икона находится обычно на главном улье, располагаемом в центре пасеки и называемом иногда *Зосим*. В день св. Зосимы на пасеке ставили стол, накрытый скатертью, клали на него хлеб, соль и черепок с углями и зажигали пасхальную свечу, после чего обходили пасеку со свечой и кропили ульи богоявленской водой.

Св. Зосима нередко упоминается в русских «пчелиных» песнях жнивного цикла и в в.-слав. пчеловодческих заговорах, ср.: «Ты, Зосыме! Святый пасишныку! Старый ты, убогый! Ты пасишны кував и пчолы и матци помогав, так поможы моий пчоли, моий матци» (Милор.ЖЛК:241). В других заговорах «действом» св. Зосимы насылается на пчел «сытость» и «полнота».

27.IX/10.X – день памяти преп. Савватия Соловецкого, *Савватия-пчельника, Савватия пчеловода*, основателя Соловецкого монастыря, считался окончанием пчеловодческого сезона, когда пчел убирали в омшаники на зимовье.

Особую связь имеют 3. и С. с водяным, поскольку, по русским преданиям, все пчелы зароились от лошади, заезженной водяным и брошенной в болото. Поэтому в осенний день памяти 3. и С. пасечники ночью погружали в воду соты вблизи мельницы (Аф.ПВ 2:238,240). Чтобы утопленник всплыл наверх, служили 40 обеден Зосиме и Савватию.

Лит.: РДС:103,108; Крин.ПРС: №295,326, 381; Макс.ННКС 2:436-438; Кал.ЦНМ: 113-114; Ерм.НСМ 1:219; ЖС 1890/1:121; ПКП:331; КГ:160–161; Ром.БС 8:154; Максим. ДМУС:472; Чуб.ТЭСЭ 1/1:72; Ефим.СМЗ: 54; Ив.ЖПК:137; УЗам.:163, 168.

Т. А. Агапкина

ЗРЕНИЕ – см. **Глаза.**

ЗУБНАЯ БОЛЬ – в народной медицине объект магического устранения и предотвращения. Главной причиной 3. б. считается нарушение запретов и неправильное поведение.

Считалось, что зубы будут болеть у того, кто во время еды роняет пищу изо рта (если уроненное съест мышь), у того, кто подбирает чужие «недоедки» (витеб.); если мыши съедят неубранные остатки ужина, у хозяина заболят зубы (рус.); кто не соблюдает пост в обетные пятницы (рус.), сжигает веник (серб. Косово поле), бузину (укр., пол., словац., серб.); если гость откажется от предложенного хлеба-соли, у него будут болеть зубы (чеш.). Те, кто мучился 3. б., не

должны работать по четвергам (болг. Горна Оряховица).

Для предотвращения З. б. следовало есть освященные в день св. Агаты хлеб и соль (з.-слав.), есть хлеб со следами мышиных зубов (полес., рус.); яблоки, освященные в день Успения Богородицы (украинцы вост. Словакии, пол., силез.), в день св. Степана (краков.); съесть в Страстной четверг, в Вербное воскресенье 7, 9 сережек освященной вербы (белорусы-пинчуки; морав.); в Сочельник есть горох на дворе, под открытым небом (з.-словац.), во время ужина между двумя глотками ложку не класть на стол, а поднимать вверх, после ужина съесть орехи (силез.), собранные на полу в соломе (в.-пол.). На Рождество натирали зубы чесноком (ю.-малопол.); умывшись в реке, набирали в рот воды и несли ее домой, а придя, брызгали ею на печь (лемки), полоскали свежей водой рот и брызгали ею в огонь, на котором пекли «печеницу» (Алексинацкое Поморавье), грызли вертел, с которого сняли печеное мясо (черногор. сербы); на Богоявление полоскали зубы родниковой водой, в которую положили базилик, зерна кукурузы, пшеницы, фасоль (Алексинацкое Поморавье); в пятницу и субботу на Страстной неделе на реке полоскали зубы водой перед восходом солнца до того, как птица перелетит реку (з.-слав.); на Пасху вытаскивали из потока губами камешек, который, взяв в левую руку, бросали через голову назад (чеш.). Полоскали рот водой, использованной в кузнечном деле (чеш. Прага, Ходско), раствором четверговой соли (рус.). Грызли щепки от «громобоя» (полес.), чтобы зубы были крепкие «як грім» (чернигов. — ПА); полоскали отваром коры «громобоя» (гомел., з.-полес.).

Считалось, что зубы не будут болеть, если стричь ногти по понедельникам и пятницам (житомир.), по пятницам (словен., *хорв., ср.-серб.*); в Страстную пятницу (словен. Доленьско); ср. запрет стричь ногти по пятницам, чтобы не нажить З. б. (морав.); провести двойным колосом по зубам (в.-пол.), пожевать три цветущих колоска ржи (в.-полес.), носить кору с почитаемых дубов, привязав ее к ладонке (тул.), носить в кармане клубни крокуса, зубы зайца (пол.), ятрышник, корни которого похожи на зубы (полес.). Во избежание З. б. следовало держать в доме освященную соль (Краков.), вставая утром с постели, надевать обувь на левую ногу (рус.).

Превентивные меры от З. б. предпринимались весной, когда в первый раз слышали гром, кукование кукушки. Советовали в этот момент грызть деревянный колышек (пол.), держать в зубах железо (укр., чеш., словен. Прекмурье), постучать железным предметом, камнем по зубам (болг. пирин.), поцеловать землю (словен. Бела Краина); накануне Юрьева дня подержать во рту черную улитку (словен. Межица); увидев в первый раз молодой месяц, обращались к нему с просьбой «снять зубную скорбь» (о.-слав.).

В Сербии чтобы у ребенка не болели зубы, проводили ключом по губам ребенка, «запирали» боль и прятали ключ; первый выпавший зуб мать целовала и бросала через ограду и закапывала на том месте, где он упал; на седьмой день после рождения ребенку под голову клали гребень.

Удаленный (выдернутый) зуб бросали на крышу дома, чтобы предотвратить боль других зубов (Черногория, Бар, Приморская нахия), перебрасывали через дом со словами: «све зло с тобом» [все зло с тобой] (СЕЗб 1934/50:36).

Полагали, что от З. б. защищали свв. мученики Антипий (11.IV), Фоманида (13.IV), Тихон (29.VI), Гурий (28.XI), Симон и Авив (в.-слав.), Валентин (14.II), Аполония (Полона) (9.II) (з.-слав., хорв., словен.). Ср. название растений, использовавшихся для лечения З. б.: пол. силез. *korzeń sv. Apolonii*, словен. *sv. Apolonije trava*, *Polonino seme;* на старинных картинах св. Аполония изображалась с клещами в руках (словен. Штирия - Möd.LMS:134,135). Часто страдавшие З. б. праздновали дни этих святых, молились им, упоминали их имена в заговорах на зубную боль, прося у них исцеления. Например, мелкую монету прикладывали к больному зубу, потом пробивали в ней дырку и вешали в церкви на икону св. Антипы в надежде, что он избавит от З. б. (рус., укр.). Избавится от З. б. на всю жизнь тот, кто во время паломничества коснется зубами цепи, опоясывающей церковь (словен.). В день св. Тихона советовали жевать свежую крапиву (рус.).

Лечение З. б. В Пощехонье шли к святым камням, на которых, будто бы, стояла св. Феодора, сдирали кору с сосен, рас-

тущих поблизости, и грызли ее; кусали больным зубом дуб, сосну или камень (рус.). Советовали больному кусать церковную паперть с троекратным произнесением заклятия: «Как камень сей крепок, так закаменей и мои зубы — крепче камня!» (Аф.ПВ 1: 426). Надежным средством от З. б. считали камешки, найденные в мышиных гнездах (укр.), в поле под колосьями «бороды» (новгород.), камень с дыркой «куриный бог» (тамбов., тул., яросл.), белемнит (пол.). Прикладывали к больному зубу челюсти и зубы хищных животных, зубья бороны, граблей (не менее дюжины), найденные на дороге (витеб.); на границе поля терли черепком десны, бросали его через голову и говорили: «Чтобы тебе, черепок, не гнить, а вам, моим зубам, не болеть!» (яросл. - ЭО 1896/34:220).

Полагали, что боль можно передать покойнику: терли зуб гвоздем, выдернутым из надгробного креста, после чего *гвоздь* возвращали на место (словен. Каринтия, Зильская долина); терли зуб пальцем покойника (о.-слав.), щепкой от придорожного креста (бел., словен.), от надгробного креста на кладбище (бел.), после чего относили ее на место.

Передавали З. б. другому лицу, выкрикивая перед домом: «Koga zub boli, mene ne boli» [у кого-то зуб болит, у меня не болит] (хорв. - GZM 1986-1987/41-42:260): кто услышит, получит З. б., а крикнувший от нее избавится.

Помогали от З. б. многоактные действия: больной, набрав полный рот гороха, шел на кладбище, на могиле вырывал ямку, высыпал туда горох, после чего возвращался домой, пятясь задом (мужчина вырывал ямку на могиле женщины, женщина — на могиле мужчины) (луж.). Боль передавали насекомым: шли к муравейнику, жуя корку хлеба больным зубом, выплевывали на кучу разжеванный хлеб, как только муравьи поедали хлеб, боль утихала (укр. *покут.*). В пятницу состригали ногти на пальцах рук и ног, заворачивали в бумажку и закапывали в ямку под водостоком или прятали в соломенную крышу. Если ногти отрастут, а З. б. не прекратится, следовало все повторить еще раз, обязательно в пятницу (пол. Калиш, Серадз). Зажигали паклю и махали над огнем серпом в сторону распухшей от З. б. щеки (Банат).

Хорошим лекарством от З. б. считался хлеб, найденный на дороге (рус., морав.), хлеб, перенесенный через границы полей, принесенный из другого села (морав.).

Клали на больной зуб оседающую в колесах на оси смолу от сгустившегося дегтя (курск.): передний зуб справа лечили смолой с переднего правого колеса; если болел зуб справа, но задний, то смолу брали с заднего правого колеса и наоборот (укр.). Щепку с верхнего порога (т. е. с балки дверной рамы) клали на верхний болящий зуб, с нижнего — на нижний (архангел.). Клали на зуб семена гвоздики, дурмана, чернильный орех, разрезанный пополам, чеснок, соль, табак, перец, хрен, редьку; вставляли в ухо со стороны больного зуба зубок чеснока (серб., словен.).

Чтобы «выкурить» болезнь, окуривали больные зубы березовыми ветками, украшавшими придорожные алтари на празднике Божьего Тела (моравско-словацкое пограничье), дымом горящих растений, чаще всего дурманом, беленой, которую называли зубная *трава, зубник* и под. (о.-слав.), освященной на Божье Тело травой *rozchodnik*, полагая, что боль от этого «разойдется» (пол. ~ Bieg.KOM:336); кожей змеи, которую она сбрасывает перед Юрьевым днем (чеш., Горняцко); льном, освященным на Сретенье (пол.); свечой, принесенной из церкви в Рождественский сочельник, с помощью которой разжигали дрова в печи (житомир.). Делали компрессы водой с истолченным дурманом, беленой и др. ядовитыми растениями. Полоскали рот отваром смеси из веток кизила, осины, терна и корневищ крапивы (Босния).

Зубную боль снимал знахарь, прикоснувшись к больному зубу указательным пальцем правой руки, которым задушил крота, или кровью крота (чеш., пол.); произносили заговор, обращенный к кроту: «Кротик, ты кротик! Я пальцем своим из тебя всю кровь испускаю и им больные зубы излечаю» (Сах.СРН:106), к червяку, который точит зуб: укр. «У недилю рано ишлы люде до церквы, а з церквы — до дому, выпадайте, червы, до долу» (Ефим.СМЗ:15), чеш. «Měsíček schází, červičku, jdi pryč» [Месяц убывает, червячок, иди прочь] (произносят при убывающем месяце — CL 1913/22: 206). Прикладывали к зубу щепку от разбитого молнией дерева (рус., полес., бел.),

ковыряли ею больной зуб (Виленщина, словац. Замагурье), стирали такую щепку в порошок и чистили им зубы (чеш.). В вербу забивали гвоздь, дерево засыхало, больной забирал гвоздь с собой, З. б. проходила. Лечили З. б., прикасаясь к больному зубу щепкой или сломанной веткой от рябины (Холм. Русь, рус.), осины (в.-слав.), бузины (ю.-зап.-укр., з.-слав.), дуба. Щепку или ветку потом прикладывали к стволу в том месте, откуда их взяли, передавая З. б. дереву. Целовали, кусали рябину больным зубом, и боль переходила на дерево (рус.). Стоя перед деревом, произносили приговор с просьбой об исцелении от З. б.: «Рябина, рябина, вазьми зубную боль» (калуж. — Харит.ТММП:187). После этого запрещалось есть ягоды рябины и даже говорить об этом. Часто в заговорах обращались к деревьям — бузине (укр., пол.), рябине (рус., бел., з.-укр.), осине, дубу. Больной шел к старому дубу, известному в народе под названием «доктор», трижды обходил его и говорил: «Powiedz że mi, powiedz, mój kochany dębie, / Jakim sposobem leczyć zęby w mojej gębie» [Скажи мне, скажи, мой любимый дуб, каким образом лечить зубы в моем рту] (Келецкое воев. — Pal.ZZ:140). Распространены были заговоры с обращением к луне (о.-слав.), земле (чеш.) с просьбой вылечить или защитить от З. б.

Лит.: Аф.ПВ 1:774,802,807; Даль ПРН:378, 403; Позн.З:137,140; ЭО 1901/4:97; ЭС 1862/5:90; Болт.НЛУ:66,106; Гринч.ЭМЧ 1: 264; Никиф.ППП:92,129,268; Ром.БС 5:83, 123; 8:154; ПА; Bieg.KOM:470; Bieg.MD: 193; Karwot KMR:105,107; Kolb.DW 31:164, 237; 46:468; Mosz.KLS:309,526; ČL 1895/4; 331; 1897/6:477; 1902/11:163; 1912/21:297. 439; Bart.ML:90,134; Kulda MNP 2:303; SN 1972/20:606; Veck.WSMAG:459; Ант.АП:173, 179; ЛМС 1872:24,39; Möd.LMS:134,135,139–140; Пир.:463,484; см. также лит. к статье Зубы.

В. В. Усачева

ЗУБЫ по народным представлениям связаны с понятием жизненной силы, возраста, со сверхъестественными способностями (ср. Волосы, Ногти).

Магия, обеспечивающая рост, крепость, здоровье зубов. Беременная женщина не должна удалять З. — впоследствии это может стать причиной постоянной зубной боли у ребенка (серб. Хомолье) или у него появилась бы рана или «заячья губа» — или З. были бы с щербинками (словац.). Ей запрещалось есть овечью голову — иначе у ребенка З. будут черными (серб. Тимок). Чтобы у ребенка были здоровые, крепкие и красивые З., в день его крещения крестным и родителям запрещалось есть, пить, курить до тех пор, пока не свершался обряд (в.-серб., макед.); в разговоре о ребенке нельзя было упоминать слово зубы: его заменяли словом *вучићи* (черногор.); нельзя смотреть на первые детские З., чтобы не сглазить, если же кто-нибудь случайно их увидел, должен был сказать приговор, не употребляя слова *зубы:* «Расци́ця, е́дыкіи поску́днички!» (витеб. — Никиф. ППП:27). Ребенку до года нельзя давать есть щучье мясо, иначе у него не будут расти З., так как щука, лняя, теряет З. (харьков.). В Банате у геров пекли пресную лепешку *погачу* для новорожденного, и кто-нибудь из детей откусывал от нее в трех местах по кусочку, чтобы у младенца росли З. В Болгарии, чтобы у ребенка были мелкие З., маленькие кусочки первого обрядового хлеба, выпекаемого в день появления ребенка на свет, прикладывали к щеке новорожденного. Чтобы у ребенка были частые З., крестные, садясь к столу перекусить перед отъездом на крещение, должны сидеть как можно ближе друг к другу (пол. вилен.). В Хорватии детские пеленки сушили на терне, чтобы у ребенка З. были частыми, как заросли терновника, и быстро росли; запрещалось вешать пеленки на изгородь, иначе З. у ребенка были бы редкими (серб. Пожаревац).

Появление первого З. у ребенка ожидалось с нетерпением и отмечалось торжественно. Об этом оповещали близких, устраивали застолье, приглашали гостей (болг.). Чтобы З. были белыми и крепкими, мать мажет первый З. ребенка своим молоком (серб.); стучит по нему серебряной монетой, говоря: «Да си бел и як като сребото» [Пусть будет белым и крепким, как серебро] (с.-зап. Болгария — Марин.ИП 2:507); отец три раза постукивает (трет) по первому З. серебряной монетой, кварцем (серб., макед.). В черногорской верхней Крайне дотрагиваются до З. чем-

нибудь железным, говоря при этом: «Ой зубчик, жемчужинка! Как это железо твердо, таким будь и ты и все другие!» (Треб. ПДСК:192–193). Тот, кто первым замечал З., получал деньги (луж.) от отца младенца (чеш.); покупал ребенку рубашечку (ю.-слав.); увидевший должен был сказать: «Вучина му расте!» [Волченок (молочный зуб) у него растет!], чтобы у ребенка были здоровые и крепкие З., как у волка (Врањско Поморавье — Треб.ПДСК:193). Когда показывался первый З., варили рис, чтобы зубы у ребенка были мелкие, как рис (Скопска Котлина).

Чтобы З. легко и безболезненно прорезались, детям вешали на шею волчий (в.-слав., ю.-слав.), заячий (ст.-пол.) зуб; золотой с изображением орла (словен. Прекмурье), мешочек с растертой в порошок головой, оторванной у живой мыши (бел., словац.), камешек из желудка рака (ю.-укр., пол. Серадз); давали ребенку грызть З. волка (витеб., пол.), корни некоторых растений (в.-слав., з.-слав.); мазали десны ребенку кровью из гребня черного петуха (рус., ю.-пол., чеш.), курицы (укр.), голубя (ю.-укр.), кровью из головы линя (пол.). Иногда вместо крови использовали красное сукно, намоченное в воде, им натирали десны (пол. краков.), привязывали на шею красную ленту, ткань (рус., пол., чеш., морав.), вешали кораллы (бел., з.-слав.). В воду для купания младенца клали просо, чтобы З. появлялись быстро и легко, как прорастает просо (серб.), давали лизнуть кашу из зерен пшеницы (макед.). Полагали, что употребление ягод крушины ведет к прекращению роста З. у детей, а у взрослых они начинают крошиться (витеб.).

Чтобы ребенок не плакал, когда у него режутся З., мать слегка ударяла его по щеке и говорила: «Мой ребенок плачет от руки, а не от зуба» (Поцерина — Мил.ЖСС:204; болг. Фракия: «чтобы быстрее прорезались остальные З.»). Если у ребенка с трудом прорезаются первые З., ему кладут на голову вареную кукурузу и говорят: «Как быстро ребенок ел кукурузу, чтобы так же быстро зубы появлялись!» (Треб.ПДСК:193).

Для быстрого роста постоянных З. собирали выпадающие молочные З.; заставляли ребенка проглотить один из них; забивали первый выпавший З. в ствол дуба (гуцул.), в старую вербу (серб.), вешали на здоровое дерево, чтобы у ребенка были здоровые З. (Босния), бросали в реку, чтобы новые З. появлялись так быстро, как вода быстра (серб. Хомолье). Ребенку давали съесть хлеб или сыр, надгрызенный мышью (в.-слав., пол. Куявы).

Южные славяне выпадение первого молочного З. у ребенка отмечали застольем, как и появление первого З. Чтобы постоянные З. были крепкими, здоровыми, выпавший З. забрасывали на крышу дома, хозяйственных построек (ю.-слав.), перебрасывали через дом (серб., ю.-з.-болг.), через дерево; бросали через голову за себя (в.-пол., словац., снлез.), подбрасывали вверх или кидали на землю (гуцул.); вкладывали в кусок хлеба (укр., болг. Панагюрско), в мамалыгу и скармливали собаке, чтобы у ребенка были такие З., как у собаки (серб. Пожаревац). Чаще это делал сам ребенок, реже — мать. Иногда подобные обряды совершали и со следующими двумя З. (с.-зап. Болгария).

З. кидали в подпечек, в мышиную нору (с.-в.-р.), под шкаф (пол. Куявы), за или на печь, в печь (в.-слав.; луж., словен. Каринтия) в надежде, что новый З. принесет мышка (витеб.); бросали на чердак на съедение мышам, чтобы у ребенка росли здоровые З., как у мыши (Польша, Босния, Славония).

Бросая первый выпавший молочный З., произносили вербальные формулы, адресованные животным, птицам, мифологическим персонажам, с просьбой забрать выпавший зуб (его называют костяным, репяным, мягким, гнилым, простым, «трепяным» [трясочным], порохнявым, деревянным, конским), а взамен дать железный, костяной, золотой или просто обменивали *свой* на *твой*. Наиболее часто постоянный З. просят у мыши, так как у нее крепкие, острые З. (о.-слав.): укр. «Мишко, мишко, на тоби мій зуб коштяний, а дый ми свій желізний!» (покут. — ČČM 65:285); пол. «Na myszka rzepiany, a dej mi kościany» [На, мышка, репяной, а дай мне костяной] (Куявы — Szych.LLK:34). С подобной просьбой обращались к собаке (болг.), вороне (ю.-слав.), сороке (болг.), галке (макед.), к бабе-яге (чеш.), к лисице: чеш. силез. «Tu maš, liščičko, koščany a prines mi zaň železny» (ČL 1896/6:144), к виле: серб. «дај ми виле гвозден зуб, ево теби коштан зуб» [Дай мне,

вила, железный зуб, возьми себе костяной зуб] (Герцеговина — Треб.ПДСК:215). Не сказавший этих слов мог вскоре утратить выросший З.

Верили, что с помощью З. можно повлиять на будущее ребенка: когда у девочки выпадал первый З., мать относила его в церковь со словами: «так би за тобов сватачі ходили, як люди до церкви» (Угор. Русь — ЕЗ 1896/2:22).

Смена молочных З. постоянными воспринималась как показатель роста ребенка, увеличения его жизненной силы и сопровождалась обрядовыми действиями, направленными на укрепление З. «У него еще зубы не сменились» — говорят о ребенке, которому еще нет 5—7 лет; «у него уже давно сменились зубы» — значит, это уже не дитя, а мальчик или девочка (Марин.ИП 2:509). Старый же человек, лишившийся З., утрачивал силу и считался «слабым», как младенец. З. были мерилом возраста, ср. рус. фразеологизмы «Поглядеть кому в зубы», т. е. узнать его лета; «Мы на этом зубы съели», т. е. пожили и приобрели жизненный опыт.

В приметах и снотолкованиях место появления З., особенности их роста, выпадения воспринимались как знаки судьбы. Если первым появлялся верхний З., это предвещало раннюю смерть ребенка (з.-слав.), если же он будет жить, то у него проявятся демонические черты (серб.). Если у ребенка сначала прорезывались нижние З., значит он выживет (пол.) и будет жить долго (чеш.). Если у ребенка рано появятся З., он начнет быстро говорить, а если они прорастут поздно, он вырастет упрямым (серб.). Если первые З. были редкими, верили, что ребенок будет счастливым (с.-зап. Болгария). Редкие З. говорили о том, что их обладатель — сердитый человек (бел.), лживый (чеш. Ходско), частые — влюбчивый (витеб.).

В снах выпавший З. предвещал болезнь, смерть (о.-слав.); с кровью — болеть самому (бел.) или умрет кто-то из «кровных», т. е. близких родственников, без крови — дальний родственник (ю.-малопол.) или знакомый (полес.). Если выпал передний верхний З. — умрет кто-то из мужчин в семье, передний нижний З. предвещает смерть близкой родственницы; выпадение бокового З. — смерть более дальнего родственника. Если выпал коренной З. — смерть мужчины, передний — женщины (пол. Новы Сонч), слева — умрет кто-то из близких родственников, справа — из дальних (брест.). Ср. примету: если З. выпал наяву, кто-нибудь умрет, если с кровью — кто-то из родни (словаки, лемки, поляки).

У словенцев существовало поверье: если кошка проходила мимо в то время, когда у ребенка выпал молочный З., то у него вырастет золотой З. Если кошка заберет выпавший З., то зубы никогда не будут болеть. Полагали, что крепкие здоровые З. у того, кто обрезал ногти по пятницам (словен, Доленьско, Штаерско; Сербия), кто съел надгрызенное собакой (краков.). Если снится орех, надкушенный белкой, значит, З. будут как у белки (з.-укр.). Выпавшие З. прятали в одном месте, чтобы после смерти их можно было легко найти, поэтому иногда их клали в гроб (пол. Куявы).

Зубовный скрежет при гневе может быть предвестием близкой беды; скрип З. во сне означал борьбу спящего со скопом чертей; если З. скрипят во время еды, предстоит есть чужую хлеб-соль (витеб.). Колдун с помощью зубовного скрежета увеличивал свою магическую силу (рус.).

Запреты: Нельзя пересчитывать З. — умрешь через столько лет, сколько З. насчитаешь (Лужица). Ребенок не должен открывать рот, увидев весной в первый раз лягушку, чтобы она не смогла сосчитать у него З.: это может стать причиной болезни и даже смерти его самого (Силезские Бескиды) или его родителей (Герцеговина). Хозяину не следовало есть в помещении, где находится собака, иначе у него выпадут все З. (словен. Лендава).

Особая крепость З. или их аномалии осмыслялись как признак демонической природы человека. Родившийся с двумя З. (двоезубый) ребенок мог стать колдуном (рус., хорв.), ведьмой, поэтому повитуха старалась тайком сразу же удалить их (чеш. силез.), упырем (укр., кашуб.), зморой (укр.), двоедушником (Закарпатье). Если он и не становился колдуном, ему все равно приписывали вредоносные магические способности (рус.). Упыри, стриги имеют два ряда З. и по смерти становятся ходячими покойниками (пол.); ребенок, родившийся с З., не будет долго жить (Пуща Сандомерска) и после смерти станет стригой

(пол.). Считали, что младенец, появившийся на свет с З., будет умным и ясновидящим (з.-слав., хорв.}. Ребенок с 3. рождался от связи ходячего покойника и женщины.

На Рус. Севере существовало представление о том, что «тайное знание» следовало передавать здоровому человеку, у которого были хорошие волосы и 3. Считалось, что лечение заговором будет успешным только в том случае, если у знахарки целы все 3. или хотя бы часть их, если же 3. нет, лечение будет безрезультатно. Колдун и ведьма с утратой 3. теряли силу и способность наводить порчу на людей (рус.).

Аномальные 3. — характерная черта мифологических *персонажей:* у водяного острые 3. (с.-в.-р.), длинные, желтые (пол.), у русалки красные (с.-в.-р.), у змея зеленые (болг. Странджа), у ведьмы красные (серб.), хрустальные (бел.), у колдуна редкие и большие (с.-в.-р.), у зморы длинные (силез.), у богинок черные клыки, как у свиньи (пол.), у лихорадки, называемой «испанка», черные 3. (Мазовше). Железными 3. наделены еретики (сибир.), шуликуны (с.-в.-р.), баба-яга (в.-пол.), вурдалаки (хорв.), вилы и караконджулы (серб., ср. серб. диал. *гвоздѐнзуба* 'призрак с железными зубами', *гвозден зуб* 'караконджул'), с огромными оскаленными 3. демон заразы (вост. Мазовше и Подлясье), дух тифа (в.-словац.).

3. в народной медицине. 3. как инструмент, с помощью которого «загрызают», «поедают», «кусают» болезни, фигурируют в лечебных заговорах: «Грызь грызу, есь хочу, вовчим зубом, зьмеиным жалом» (Ром.БС 5:99); «Грызь [ревматизм], грызь, не грызи ж ты тут, бо у мене зубы щучи, я тебе зубамы выгрызу» (новорос. - РФВ 1906/55/1–2:255). 3. покойника помогает от головной боли (луж.).

Зубы животных часто использовались в функции оберега: 3. волка славяне считали универсальным апотропеем от всего злого: его вешали над колыбелью младенца (в.-слав.), привязывали на правую руку и левую ногу новорожденного для охраны от ведьмы (словаки в Венгрии), пришивали на шапочку ребенка от ночницы, вештицы и от злого глаза (серб.), оправляли в серебро и носили на шее в качестве амулета (Охрид, мусульмане); прикрепляли на улья, ограждая пчел от дурного глаза (сербы Краины). Чабаны в Татрах носили амулеты из медвежьих клыков и 3. мертвецов (пол.). Оправленные в серебро 3. дикого кабана вешали на грудь лошади, а через 40 дней надевали на шею ребенку (макед.). 3. собаки и клыки кабана охраняли от злых сил (чехи, словаки). В народной медицине использовались 3. щуки при лечении колик в боку (серб., хорв.); больных обливали водой с 3. животных (рус.).

В качестве оберега челюсти первой пойманной щуки вешали над входом в дом (с.-в.-р.), вставляли в леток улья, что оберегало пчел от гибели (укр., пол.); щучьи зубы клали в воду для купания младенца, чтобы отогнать *болезни* и придать ему крепость (с.-в.-р.), летом носили при себе, чтобы не укусила змея (укр.), клали в основание гнезда гусыни для защиты гусят от щуки (витеб.).

Магические свойства приобретали предметы (соломинки, монетки, травы, нитка, шишка), которых коснулись 3. Это использовалось в гаданиях, играх, обрядах. Полагали, что воздействие лекарственного растения усилится, если его откусить 3.

Зубья сельскохозяйственных орудий изофункциональны зубам человека и животных. Их нередко использовали в качестве апотропея, с их помощью насылалась порча, наделялись они и продуцирующими свойствами. См. Борона, Бердо, Грабли.

Лит.: Аф.ПВ 1:421,524,774-775; 2:161; 3:98, 807; ДОО 1:50,61,72,98,124,141,166,215; ТРВ: 199,200,201,202,204,205; ТРМ:58; Бул.УН²: 120.229,230; Ястр.МЭН:87; Позн.З:137,138; СБФ-95:278,299; Никиф.ППП:27,32,52,77, 95,130,174,333; ЭО 1889/3:59; ПА; Bieg.MD: 126,178,264,267,304; Karwot KMR:105; Mosz. KLS:309,611; Nadm.KK:61; РММАЕ 1957/1: 44; 1960/3:283; 1963/7:205; 1965/9:145,158; Poś.ZO:53; Szych.LLK:34; ČL 1893/2:701; 1896/6:166,477; Horv.RZL:73; Schul.WV:335; БХ:233; Вор.ЖОЛМ:419,434; Вор.ПВП 1:307; 2:196,201,228; ГЕМБ 1928/3:99; 1929/4: 115; 1935/10:87; Мил.ЖСС:192,204,320; Rad 1880/60:190, 1882/62:30,31; Треб.ПДСК:85, 150,154,157,165; Фил.СК:415,419; Шк.ЖОП: 137; ZNŽO 1896/1:266; 1964/42:343,438,439; Марин.ИП 2:506; Пир.:387,463; Möd.LMS: 133,134,138.

В. В. Усачева

И

ИВАН **КУПАЛА** (рус. *Иванов день, Иван-купальник* и т. п., укр. *Купайло, Іван Купало*, бел. *Ян Купальны*, пол. *Święty Jan*, чеш., словац. *Jan*, с.-х. *Св. Јован*, словен. *Ivanje, Kres, Šentjanževo*, болг. *Еньов ден*), 24.VI/7.VII — в слав. народном календаре один из главных праздников года, совпадающий с церковным праздником Рождества Иоанна Крестителя. В народной традиции почитается как день летнего солнцеворота, симметричный в годовом круге Рождеству, с которым И. К. объединяют общие мотивы и обрядовые действия. Как и Рождество (святки), И. К. считается временем откровения тайн природы, когда растворяются небеса и земля, «играет» или останавливается солнце, говорят растения и животные, вода превращается в вино, обнажаются клады и т. п. Ночь накануне И. К. превосходит сам день И. К. по своему ритуальному «наполнению» и часто обозначается специальными хрононимами: бел. *Купала*, пол. *Sobótka* и др. Эта ночь признается временем наибольшего разгула нечистой силы, ср. полес. названия праздника: *Ведьмин Иван, Иван Колдунский, Иван Злостный, Иван-ведьмак* и т. п. Защита от ведьм составляет основное содержание купальской обрядности (ср. полес. «Купайло — на гэтый празник видьмы вробляють, на гэтэ сьвято вси видьмы ходять»), представляющей собой сложный комплекс ритуалов и стоящих за ними верований: 1. сбор трав и цветов, украшение зеленью домов и хозяйственных построек, людей, скота; 2. хождение к воде, купание, обливание водой, пускание по воде венков и трав; 3. разжигание костров, танцы, песни, перепрыгивание через огонь, символическое уничтожение нечистой силы и т. д.; 4. выслеживание и отпугивание ведьмы; 5. ночные бесчинства; 6. поверья об «игре» солнца и др. чудесах природы.

Большинство из перечисленных действий и поверий известно во всех слав. традициях, однако в разной степени (например, возжигание огней не характерно для русского и вост. части ю.-слав. ареала). С другой стороны, в отдельных регионах в купальский комплекс включаются некоторые дополнительные элементы, в том числе и закрепленные в других традициях за иными праздниками: так, у словенцев к И. К. приурочены обходы девочек-«ладариц», чья принадлежность к купальскому комплексу подчеркивается их местными названиями: *ivančice, kresovalje* и др., обряды типа кумления, типичные для троицкого цикла; гадания, характерные для рождественского периода; у болгар — обряд *Еньова буля;* у кашубов — ритуал «казнь коршуна» и др. При этом некоторые, даже наиболее типичные обряды купальского комплекса в отдельных локальных традициях могут «выпадать» из него и закрепляться за другими летними датами, чаще всего это Троица (Духов день), Юрьев день, праздник Божьего Тела, реже — день Петра и Павла и др. В структуре народного календаря И. К. выступает как определенный сезонный рубеж, после которого снимаются запреты на купание, на заготовку растений; ведьмы теряют свою вредоносность, змеи перестают жалить; прекращает куковать кукушка и т. п.

Со времен Средневековья обряды и игрища этого дня считались бесовскими и запрещались церковными властями. В XVII в. иконописец Григорий в челобитной царю Алексею Михайловичу так отзывался об обычаях Иванова дня, которые ему пришлось наблюдать в Вязьме: «Тако же о Рождестве Иоанна Предтечи всю нощь бесятся, бочки дехтярные зажигают и з гор катают и венки зажегши скачут. Тако же ведунов много, и свадьбы без них не могут отправити, и один другого портят» (ЖС 1890/1:130).

Обряды с зеленью. Сбор растений накануне или в день И. К. — один из самых устойчивых общеславянских элементов ку-

пальского комплекса, который нашел отражение в народных названиях праздника: рус., бел.- *Иван-Травник*, *Иван Цветной*, укр. — *Іван Цветошин*, *Иван Лопушник*; болг. — *Иван Бильобер*; в.-серб. *Јован Бильобер*, *Јован Метлар* и др. По тому значению, какое занимают в этом празднике растения, и по способам их обрядового употребления И. К. смыкается прежде всего с Троицей, для которой ритуалы, связанные с зеленью являются ведущими.

Об обычаях плетения венков и опоясывания полынью в Иванов день сохранилось множество средневековых свидетельств (Гальк.БХОЯ 1:297). По данным польских «Травников» XVI века, обвязывать себя полынью в день св. Яна рекомендовалось и мужчинам, и женщинам. Этой же травой обвязывали срубленное деревце или жердь, предназначенные к сожжению в костре; полынью украшали хаты и окуривали постройки для «удаления нечистой силы и порчи» (Klimaszewska:303). Народный обычай носить при себе полынь как оберег от русалок и ведьм оставался широко распространенным в укр.-бел. и з.-слав. обрядности вплоть до начала XX в. (Марк.ОПК:10; Чуб. ТЭСЭ 3:195).

В ряде мест выход за зеленью ранним утром был особым образом ритуализован. В Болгарии группу молодежи возглавляла опытная женщина. При сборе трав исполнялись специальные обрядовые песни. Из собранных трав прямо в поле плели большой венок, через который пролезали по очереди все участники обряда, чтобы быть здоровыми весь год. Кроме того, плели маленькие веночки и букетики (*еньовски китки*), их сохраняли на случай болезней.

Отправлялись за травами в Иванов день до восхода солнца, так как, по поверьям, целебные свойства сохраняют лишь те растения, которые не успеет осветить солнце (болг., бел., укр.). Именно в это магическое время каждая травка просит сорвать ее и сама раскрывает свою целебную силу. Собирали не только лечебные травы, но и растения-обереги (крапиву, полынь, ветки колючих кустарников), а также травы и цветы, предназначенные для гаданий, для обрядовых венков и букетиков, растения для изготовления веников, метел, корзин. По болг. верованиям, с Иванова дня в растущей зелени «уже нет злых духов», поэтому ее можно заготавливать (Марин.НВ:505). Иногда, наоборот, считали лучшим временем для сбора трав канун И. К. Ср. пол. поверье: «Все травы нужно собирать только до св. Яна, потому что позже ведьмы оплюют их, и растения потеряют свою силу» (Szyf.ZOW:68).

В каждой местности был известен особый набор так называемых «ивановских» трав, которые следовало собирать именно в день И. К.; ср. их названия, связанные с праздником: укр., бел. — *купалинка, ивановка, свентоянское зелье*; словен., хорват., — *ivanovka, šentjanžtva roza, kresnice* и т. п.

Некоторые слав. поверья отмечают связь «ивановских» трав с мифическими существами и нечистой силой (например, с самодивами, вилами, русалками, духами болезней). В соответствии с укр. данными, целебные травы выращивают русалки и мавки, которые знают все их лечебные свойства (Вор.ЗНН 2:207). В Болгарии верили, что каждая из болезней владеет «своим» растением, способным эту же болезнь излечивать, и что один раз в году (в Иванов день) все болезнетворные духи собираются вместе среди цветущих растений, поэтому люди ищут особые травы, способные избавить от недугов и немочи (Марин.ИП 2:160).

Основное обрядовое использование купальской зелени связано с обычаем затыкать ветки и травы за окна и двери, под крышу, в щели домов и всех хозяйственных построек, украшать ею жилище изнутри. Люди также сами носили венки, прикрепляли цветы и букетики к одежде, накручивали зелень на рога коровам. Эти действия мотивировались чаще всего стремлением защитить себя, свои дома, скот от ведьм, русалок, духов болезней и другой нечистой силы. В некоторых местах венки из «ивановских» трав относили на кладбище и вешали на могильные кресты (сербы Воеводины, белорусы). У лужичан принято было подвешивать в доме к потолку венок, сплетенный из 9-ти видов растений, который оставляли висеть весь год до следующего Иванова дня. Травы из него использовали для лечения болезней (Schn.FVS:142) (см. Венок, Ветки, Зелень).

В завершение праздника И. К. использованную в обрядах зелень сжигали или избавлялись от нее во время гаданий: бросали венки и букеты в воду, забрасывали их на крыши домов, на деревья, бросали в поле,

на огород и т. п. Гуцулы Закарпатья собранный папоротник сносили в кучу и забрасывали камнями, этот обычай назывался *бить папоротник* (Kolb.DW 54:281); либо избивали растущий папоротник палками (Шух.Г 4:261).

Особая выделенность папоротника среди др. растений объясняется тем, что его считали дьявольским и вместе с тем чудесным зельем. В Нижегородской обл., собирая «ивановские» растения, папоротник брать не решались, называя его «колдовской» травой. В др. местах, наоборот, он был главным в ряду растений: большие пучки папоротника подвешивали в хлеву против ведьм (Речицкое Полесье); в Гродненск. обл. одно из названий дня И. К. — *Папараць-дзень*. Активно использовался папоротник в купальской обрядности Словении. У всех славян известны поверья о колдовских свойствах его расцветающего ночью цветка (см. Папоротник).

Еще одним растительным символом праздника И. К. выступает обрядовое деревце, используемое как украшение двора и как ритуальный предмет, сжигаемый в купальском костре (см. в ст. Деревце обрядовое раздел «Деревце **купальское**»).

Широкое распространение (особенно у юж. славян и в Карпатах) получили **гадания** по купальской зелени: «ивановские» букетики по числу домочадцев подвешивали на ночь под крышей дома, а утром проверяли, который из них **завял**,— это считалось предвестием болезни или смерти (Пир.:449; Бег.ЖСГ:123; Poś.ZO:243). Известны также у всех славян ивановские гадания по венкам, брошенным в воду или забрасываемым на деревья. Специфической формой гаданий по зелени у болгар было так называемое «**опевание** цветов» (*напяване на китки*) (см. Еньова **буля**).

В Словении и Хорватии (в отличие от др. славян) большая часть гаданий была приурочена именно ко дню И. К.: девушки лили растопленное олово в воду; устраивали подблюдные гадания; бегали к колодцу разглядывать свое отражение в воде; гадали по кольям, поддерживающим всходы фасоли; приносили в дом и считали охапки дров; перебрасывали через голову обувь и т. п.

Действия у воды и с водой. Обрядовое умывание, обливание, купание в Иванов день встречается у всех славян, но эти действия могли относиться к разным моментам купальской обрядности. У болгар было принято купаться на рассвете Иванова дня **сразу** после сбора растений. Считалось, что на восходе само солнце якобы «купается», Поэтому вода в источниках становится особенно целебной. Купание в открытых водоемах «для здоровья» в Еньов день было в болг. традиции массовым явлением (БМ:114). Поверье о том, что в ночь на св. Яна вода становится «благословенной», известно и в Словении; люди умывались ею, чтобы обеспечить себе здоровье и счастье. В Зильской Долине все участники купальских игрищ должны были сначала искупаться в местном озере, после чего допускались до ритуала разжигания костра (Kur.PLS 2: 108-109).

У вост. славян купание часто происходило в момент бросания в воду обрядового деревца, венков, зелени, чучела либо было приурочено к заключительному моменту празднества: парни и девушки бежали к воде купаться или обливаться водой на рассвете Иванова дня, когда купальский костер полностью догорал. У русских обычай купаться относился к кануну И. К. (ср. название этого дня *Аграфена-купальница*). В Новгородской губ. девушки купались с цветами и травами, гадая по ним на воде. В **ю.-рус.** областях обливали друг друга водой и окропляли домашний скот.

Вообще во многих местах купание в реках разрешалось только с И. К. Поляки Нижней Силезии объясняли запрет купаться раньше этого срока опасностью утонуть или **вредоносностью** самой воды, только после св. Яна «woda jest ochrzczona» [вода окрещена] (Poś.ZO:243). Сходным образом мотивировался у зап. славян обычай чистить в день И. К. колодцы: «Св. Ян окрестил в этот день воду, значит, она и в колодце должна быть чистой» (Karw.KLZD:204). В селах **ю.-вост.** Польши считали, что если в этот день вычистить колодец, то вода в нем всегда будет «здоровой».

Разновидностью обрядового умывания было **хождение** на «ивановскую росу»: «На самого Івана ідуть рано перед сходом сонця па поле, де **качаються** у росі» (Шух.Г 4: 262). Ей приписывалась особая магическая сила. Сумевшие собрать такую росу женщины использовали ее для увеличения надоев молока и в других магических целях.

Купальские костры. На Украине, в Белоруссии, у зап. славян и в западной части ю.-слав. ареала (Словения и Хорватия) возжигание костров в канун И. К. — центральный акт купальской обрядности (в относительно редких случаях костры раскладывались ежедневно неделю или больше до праздника и несколько дней или неделю после него, но главным был костер в ночь на И. К.). Костры раскладывали за селом (иногда несколько костров вокруг села), на выгоне, на возвышенном месте (чаще всего), у реки, над водой, на паровом поле или возле засеянного поля ржи, пшеницы, а также на границах сел, на развилках и перекрестках дорог, под большим одиноким деревом на открытом месте и т. п.

Целью разведения костров в большинстве случаев считалось «сожжение ведьмы (чаровницы)», отпугивание ее, изгнание из села или «разоблачение» сельской ведьмы, которая якобы не могла не прийти к огню в эту ночь; однако встречаются и другие объяснения, например, в некоторых р-нах Словакии (окрестности Нитры) костры жгли для вызывания дождя. Купальские костры нередко называются просто «огонь», «костер» (серб. *ватра, kres* и т. п.) или «святой огонь» (кашуб. *Swięti ogin*, хорв., далматин. *Svitnjak*), но могут иметь и специальные обозначения: полес. *купала,* пол. *sobotka,* словац. *sobotka,* серб. *лила* и др. Однако часто вместо этих терминов или параллельно с ними используется «фразовая» номинация костров типа полес. *ведьму палить:* пол. *wypędzają czarownice,* кашуб. *čarovńice vëpâlac,* словац. *pálit' Jána,* морав. *vyhazovat' čarodějnice,* чеш. *pálily čarodějnice* и т. п.

Молодежь (иногда дети, пастухи) заранее готовила материал для костра ~ хворост, ветки, дрова (часто краденые), жерди, сломанные ворота, заборы, старые метлы, корзины, ветхую обувь, смоляные бочки, колеса, оставшуюся от Троицы зелень и т. д. Нередко подготовка костра превращалась в особый ритуал: так, в Словении парни ходили по селу с хвойным деревцем, укрепленным на палке, а девушки вешали на деревце каждая свой венок, стараясь пристроить его как можно выше. Часто считалось грехом не дать чего-нибудь для купальского костра. Молодежь стаскивала со всего села огромное количество хвороста и устраивала высокую пирамиду, в центре которой возвышался шест; на него насаживали украшенное деревце, соломенное чучело, флаг (словен.), колесо, смоляную бочку, череп коня или коровы (полес.) и т. п.

Костры разжигали поздним вечером и жгли чаще всего до утра. В разных традициях имеются свидетельства о требовании разжигать купальский костер непременно «живым» огнем, добытым трением.; кое-где огонь от этого костра несли домой и разводили новый огонь в очаге. К огню должны были выйти все женщины села, т. к. не пришедшая подозревалась в ведьмарстве. Вокруг костра молодежь веселилась, пела, плясала (иногда отмечался «дикий», бесовский характер купальских плясок), прыгала через костер. Последнему действию придавался прежде всего охранительный и очистительный смысл: «прыгают девушки и попарно, и в одиночку через огонь, чтобы очистить себя и предохранить от немочей, порчи, заговоров» (Богд.ПДМ:116); молодежь прыгает через огонь «в том убеждении, что русалки не будут нападать и приходить в течение года» (Булг.П:179); «кому удается ловко перепрыгнуть, тому Купало не в состоянии будет повредить в продолжение года» (Зел. ОРАГО 1:452); «коли огонь вигорає, пастухи скачуть через него, щоби весь рік були здорові, і переганяють також худобу, щоб її чари не бралися» (ЕЗ 1898/5:209). Девушку, не перепрыгнувшую через костер, называли ведьмой (в.-слав., пол.); ее обливали водой, хлестали крапивой, как не прошедшую «очищения» купальским огнем. На Украине и в Белоруссии девушки и парни, перескакивая через купальский костер парами, держась за руки, гадали о свадьбе: если они не разожмут рук или если за ними полетят искры и т. п., то они поженятся.

В вост. Полесье, особенно в черниговской зоне, купальский костер нередко могла заменять охапка воткнутых в песочную кучу трав (чаще всего крапива); через нее так же перепрыгивали, как и через огонь.

Особая разновидность купальских костров — огни на воде — известна в Полесье, Польше, у кашубов. В польском Поморье шесты с соломой или бочкой на верхушке вбивали в морское дно на отмели и затем поджигали; в Полесье подожженные пуки соломы пускали по течению Припяти; у поляков кое-где считалось, что на озеро можно спустить только один купальский костер и т. д.

Одним из обязательных элементов обряда было зажигание от костра факелов — шестов с укрепленными на них пуками соломы, еловой веткой, связкой тряпок, метлой, берестой и т. п. С высоко поднятыми факелами парни бегали по полям и холмам, вокруг засеянных полей, — это должно было способствовать урожаю, предохранять посевы от сорняков и защищать их от порчи. В Краковском воев. факел называли *dziad* 'дед' и, бегая с ним, кричали: «Uciekaj, Janie, w pole, bo cie dogonie i opole» [Беги, Ян, в поле, а то догоню тебя и сожгу] (Kar.OZD: 99). С этой же целью выхватывали из огня головешки и разбрасывали их по полю с криком: «Не йди, ведьма, у мае жыта!» (Ром. БС 8:211). С факелом или головешкой гонялись за девушками, пугая их или принуждая прыгать через костер; сталкивали с горок подожженные бочки и колеса. Все эти действия сопровождались громкими криками, хлопаньем о землю бичами, стрельбой из самодельных ружей. В Силезии, Словакии было принято в купальскую ночь звонить в костельные колокола, устраивать фейерверк и т. п.

Остатки купальского костра — головешки, огарки, угли, пепел — считались магическим средством повышения плодородия, поэтому головешки и огарки разбрасывали по полям и огородам, втыкали в землю среди посевов, угли закапывали в грядки, угли и недогарки несли домой и разжигали в печи новый огонь, через остывшие головешки и пепел перегоняли скот и т. п. В Словении парни заранее готовили деревянные чурбаки или кругляши, которые насаживали на палки и обжигали в огне (иногда это делали на специально разведенном небольшом костре рядом с главным), а затем вынимали их недогоревшими из огня и разбрасывали по полям. В Словакии старались воткнуть в огород вытащенные из костра прутья и метлы.

Все сжигаемые в костре заранее приготовленные предметы (преимущественно старые, вышедшие из употребления вещи, особенно веники и обувь) символизировали уничтожаемое зло. Кроме того, в огне сжигались и специально изготовленные куклы и чучела «ведьмы». Куклу делали из соломы и тряпок; чучело по имени *Ведьма, Купала, Мара, Морена, Марина. Ульяна, Катерина,* реже *Иван, дед, Ян, черт*, представляло собой набитый сеном или соломой мешок, из тряпок делали голову, лицо мазали сажей, на голову надевали платок и венок; мужское чучело одевали в штаны, иногда приделывали рога, хвост. Нередко чучело насаживали на шест или водружали на купальское деревце и перед сожжением носили по селу. Бросая чучело в огонь, говорили: «Будешь ходить или не будешь?» (ПА, Рясное Житомир. обл.) или «Мы тоби спалим! Ты больш нэ будэш скакаты!» (ПА, Олтуш Брест. обл.). В некоторых районах чучело не сжигали в костре, а уничтожали другим способом — бросали в воду, разрывали, забивали камнями, выносили за село, забрасывали в канаву, под мост и т. п. Так же уничтожали (сжигали, топили, разрывали) и купальское деревце, и венки. В Полесье чучело ведьмы могло изготовляться из пучков зелени, которым придавался вид человеческой фигуры: «нарвут квитки, звежут их — вот и уся видьма» (ПА, Чудель Ровенск. обл.). Иногда это были даже неоформленные пучки зелени, укрепленные на палке, которые тоже назывались *купайло* и, подобно чучелу, бросались в воду или сжигались в костре. Эта зелень была очень опасна для скота: «Сохрани Бог, як его корова зъисть! Для того ёго и палять, шоб корова нэ зъила» (там же). В вост. р-нах Польши, на Люблинщине, купальские костры назывались *ognie bylicznе* (букв. «полынные, или чернобыльные костры»), т. е. такие, в которые бросают полынь (SSSL 1/1:286).

В некоторых (преимущественно западных) р-нах Полесья сжигаемым символом ведьмы служил конский череп, который укрепляли на высокой жерди посреди костра и сбивали в огонь, кто чем может. Называли эту конскую голову *ведьма;* сбросив ее в огонь, говорили: «Все, ведьма уже сгорела, больше не будет зла творить» (ПА, Симоновичи Брест. обл.).

У юж. славян традиция купальских костров, сильно развитая в Словении и Хорватии, по мере продвижения на восток теряет свою силу; она практически сходит на нет в вост. Сербии, Болгарии и Македонии. В Болгарии в купальскую ночь лишь в некоторых областях (Странджа, Варненско, Великотырновско, Ловешко, Пиринский край) возжигают общесельские костры — возле села, на сельской площади, на поляне в горах. Через огонь прыгают для здоровья и избавления от насекомых. В р-не Варны в

эту ночь «вытирают» новый огонь, от которого разжигают домашние очаги во всех домах. В редких случаях в Страндже к И. К. бывает приурочен нестинарский танец на углях (см. Нестинарство).

Выслеживание ведьмы. В купальскую ночь, согласно поверьям, ведьмы летают на шабаш, отбирают молоко у коров, вредят хлебным полям — похищают их урожайность, делают «заломы» и т. п. Люди в это время не только защищались от ведьм, но и старались их выследить, опознать и обезвредить. Считалось, что жжение в купальском костре предметов, символизирующих ведьму, причиняет ей нестерпимые боли. Особенно вредило ей (и вынуждало прийти к костру) магическое кипячение цедилки с воткнутыми в ткань иголками или приготовление так называемой «муравьиной каши». Замеченных возле костра мелких животных (лягушек, мышей, кошек) ловили и бросали в огонь, считая их воплощением ведьмы. Хозяева караулили ночью в своих дворах и хлевах, оберегая скот от ведьмы, при виде жабы старались ее покалечить, чтобы наутро распознать в покалеченной соседской женщине ведьму. Возвращавшиеся от купальских костров парни боронили землю перед каждым двором или перетягивали нитками дорогу, чтобы по следам или иным приметам определить «ведьмарствующую» женщину (см. Ведьма). Ряд мотивов, связанных с вредоносностью ведьмы, нашел отражение в купальских песнях.

Бесчинства. В купальскую ночь, как и в одну из ночей на святки, у вост. славян часто совершались ритуальные бесчинства молодежи: крали дрова, телеги, ворота, затаскивали их на крыши, подпирали двери домов, замазывали окна и т. п. (см. **Бесчинства**).

Ночью накануне И. К., по народным представлениям, можно было наблюдать разные чудеса природы: точно в полночь «раскрываются» небеса и звезды начинают сиять, как свечи; в этот момент все растения склоняются к земле и лишь одна самая целебная травка стоит прямо, — если ее сорвать и дать бесплодной женщине, то она вскоре забеременеет (ю.-зап. Болгария); море перестает волноваться и замирает (Страндже); звезды спускаются на землю и украшают собою травы и цветы, которые становятся особенно целебными (р-н Плевена, Самокова); подземные клады начинают светиться или выходят на поверхность (о.-слав.); зацветают чудесные растения и т. п. (БЕ 1990/3:39). Во многих слав. регионах И. К. — один из дней календаря, когда, согласно народным поверьям, на восходе солнце «играет» («танцует», «купается» и т. п.), т. е. переливается разными цветами или скачет (см. Игра солнца).

Лит.: Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // ТЗС 1982/15:72–89; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // ПО:99–118; Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Потеб.СМ:530-552; Леся Українка. Купала на Волыні // Леся Українка. Зібрання творів. Т. 9. Кшв, 1977:8–10; Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. Кшв, 1990; Тавлай Г. В. Белорусское Купалье. Минск, 1986; Дражева Р. Д. Праздник летнего солнцестояния у восточных и южных славян во 2-й пол. XIX–нач. XX вв. Канд. дисс. М., 1974; Ганева-Райчева В. Еньовден (Български празднци и обичаи). София, 1990; Klimaszewska J. Komentarz etnograficzny // M. Rej. Dzieta wszystkie. T. 4. Warszawa; Wrocław; Krakow, 1965:302-303; Сок.ВЛКО: 228-252; Вор.ЗНН 2:179–210; СХИФО 1907/17:158-161; Ром.БС 8:207–208; КОО 3: 175-178,185-188,208-211,228-232; БМ:114-115; ИЕИМ 1972/14:175-194; Нед.ГОС:101–104; Kur.PLS 2:84-143; Schn.FVS:142–143; Horv.RZL:218–227; Tom.MJLO:95–98; Lud 1898/4/3:308-322; Dwor.KSL:112–114; Poś. ZO:241–243; Stelm.ROP:169–174; Szyf.ZOW: 66-69; Klin.DŚL:37–40; Kar.OZD:98–99; Malic.ROK:48–52.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ИВАН ГОЛОВОСЕК (рус. *Иван Постный,* бел. *Іван Калінавік, Галавасек, Іван Крывайнік, Галаварэз, Сцянцель,* укр. *Головосіка, Головостение,* болг. *Секновене, Обсичине,* макед. *Црнден, Свети /ован Црнориз, Опсечениіе, Свети Јован посен,* серб. *Усековање, Усечење, Свети Јован Главосек,* пол. *Ścięcie św. /ana,* хорв. *Usikovac,* словен. *Obglavljenje sv. Janeza Krstnika, Sv. Janez Glavosek*) — день усекновения главы Иоанна

Предтечи, 29.VIII/11.IX. У православных славян один из двунадесятых праздников, требует соблюдения строгого поста и отказа от работы (особенно в поле и огороде) ради здоровья людей и скота; в католической традиции менее значим. Считается концом лета и началом осени, когда небо, земля и вода «рассекаются», и наступает похолодание. В этот день остерегались ходить в лес, так как считали, что тогда змеи уходят в свои норы, под землю. Болгары верили, что вместе со змеями уходят из водоемов, полей и лесов самовилы, самодивы и другие злые духи. См. Осень.

У юж. славян Усекновение признается одним из самых опасных праздников: ребенок, родившийся в этот день, будет несчастным; полученная в этот день рана не заживет и т. п. Иногда полагают, что опасен лишь один час этого дня, тот, в который Иоанну Крестителю отрубили голову, однако никто не знает этого часа, и потому воздерживаются от работы целый день (сербы-граничары). В тот день недели, «а который пришелся Головосек, в течение целого года не начинали никаких важных дел — пахоты, сева, не отправлялись в путь, не устраивали свадьбы, даже если это было воскресенье, не ходили сватать. Македонцы не кроили в такой день одежду, боснийцы не начинали снование, боясь, что все сшитое, вытканное или скроенное в такой день, «посечется». Поляки, наоборот, считали, что поле, засеянное в день И. Г., будет защищено от града и даст хороший урожай (ю.-пол.); в Полесье тоже иногда придерживались старинного правила засевать в день И. Г.

Обрядность и верования, относящиеся к этому дню, связаны с христианской легендой, которая, однако, осмысляется в народной традиции примитивно-магически и порождает запреты на все, что напоминает голову, блюдо, меч, отрубание, кровь. Так, повсеместно у славян запрещалось в этот день есть (или даже брать в руки) шаровидные плоды — арбузы, яблоки, лук, капусту, репу и т. п. (нарушение запрета грозило чирьями на теле); запрещалось пользоваться блюдами и тарелками, брать в руки острые режущие орудия — нож, ножницы, бритву, серп, косу, топор, даже иголку. Овощи нельзя было резать; если разрезать кочан капусты, покажется кровь (укр.); хлеб надо было ломать. По бел. поверью, в течение года отсеченная голова Иоанна Предтечи почти прирастает к своему месту, но лишь только люди усядутся в день «Ивана Головореза» и станут резать хлеб, голова снова отпадает. Болгары в Родопах верили, что в этот день голова Иоанна Крестителя была отсечена и выброшена в крапиву.

У юж. славян строго соблюдался запрет на красные плоды и напитки. Не пили красного вина (ибо это «кровь св. Иоанна»), не ели черного винограда, помидоров, красного перца; белорусы Витебщины боялись даже варить ботвинью, веря, что если она будет красного цвета («как кровь»), то в течение года в доме прольется чья-нибудь кровь. Украинцы единственный раз в году не готовили и не ели борща.

Столь же магический характер носит соблюдаемый русскими, словенцами и др. запрет в этот день петь песни и плясать, мотивируемый тем, что «Иродова дочь плясанием и песнями выпросила отрубить голову Иоанна Крестителя».

Сербские женщины на Усекновение не расчесывали волос, чтобы волосы «не секлись», а украинцы считали нужным мужчинам и детям мыть голову и гладко причесывать волосы. Этот день считался благоприятным для избавления от головной боли. Словенцы рекомендовали для этого положить на голову блюдо, снятое со статуи Иоанна Крестителя, и так пройти мимо алтаря или же снять с фигуры «клобук» и надеть на себя.

Польский исследователь Полесья Ч. Петкевич в 30-е годы нашего века так характеризовал обычаи этого дня: «Этот праздник люд полесский празднует только дома, тогда как вне дома, особенно во дворе не считается грехом и позволяется, не боясь возмездия со стороны святого, выполнять любую работу, лишь бы не пользоваться топором и другими крупными орудиями. В доме остерегаются резать что бы то ни было напоминающее голову, например, картошку, лук, тыкву и т. п. Девушки в этот день не расчесывают кос (чтобы волосы не секлись). В этот день нельзя даже мыть голову, чтобы не вызвать колтун, перхоть или хроническую головную боль» (Piet.KDP:148). На Туровщине было принято в этот день зарезать старого петуха.

Кое-где в этот праздник ходили собирать лекарственные травы (серб.) или только коренья (травы собирали на Ивана Ку-

палу) (рус.), или ягоды калины, клюкву — от головной боли.

Лит.: см. в статье **Август.**

С. М. Толстая

ИГЛА, булавка — в народной культуре предмет-оберег и одновременно орудие порчи. Символика И. основана на таких ее свойствах, как острота, малая величина, способность проникать сквозь или вглубь предметов, а также легко теряться (исчезать). В качестве оберега И. используется в обрядах наряду с др. металлическими, гл. обр. режущими предметами (нож, ножницы, топор, серп, коса), она выступает в одном ряду с острыми (веретено, кол, острые камни, зубы животных) и колючими предметами (колючки и шипы растений; ср. чеш. название полукустарника «бабий гнев» (Ononis) — *jehlicė* «игла» — SCS). Ср. Колючий, Втыкать.

По в.-слав. и пол. представлениям, ведьма, змора или огненный змей могут оборачиваться иголкой, поэтому не советовали поднимать найденную И. — «это нечистый перекидывается» (харьков. — Гринч.ЭМЧ 2:27), особенно ту И., которая лежала острием к нашедшему, а если кто поднимет с пола И., шпильку или пруток, должен сразу же их переломить и бросить в щель в полу во избежание домашней ссоры (бел.). В пол. легендах рассказывается о том, как у «испорченных» нечистой силой девиц, привезенных к святому месту, злые духи выпадали изо рта в виде маленьких булавочек, которые сразу же исчезали в траве (Bar.KUW:248).

И. как орудие наведения порчи. По верованиям сербов, вештица могла испортить человека с помощью И. без ушка, поэтому И., которой пользовались в ритуальных действиях, следовало ломать и выбрасывать. Так, у болгар в Родопах во время свадьбы деверь зашивал обувь невесты шелковой ниткой, а И. разламывал пополам над головой девушки н бросал на две стороны. У русских, когда невеста въезжала в ворота к будущему мужу, из ее платья вынимали все воткнутые для оберега И., переламывали и бросали на обе стороны, чтобы ведьма «не перекинулась» через эти И.

И. во вредоносной магии. Чтобы лишить мужчину половой силы, нагревали И. так, чтобы она согнулась (вост. Сербия, МДАБЯ). Для того, чтобы ослепить ведьму, в Великопольше продевали волос с ее головы в И. и протягивали И. через глаз лягушки. Лягушку клали в горшок и закрывали в сундук. Ведьма могла что-либо увидеть только тогда, когда поднимали крышку сундука (ср. со сказочным мотивом Кощеевой смерти). Белорусы верили, что отнимающий молоко колдун может превратиться в лягушку. Поймав такую лягушку в хлеву, ее убивали, а иногда протыкали И. и острыми спицами. Если молоко у коровы начинало убывать, кипятили молочную цедилку на огне вместе с острыми предметами, в том числе и с И., отчего у ведьмы начинались сильные боли. И., воткнутую незаметно в рыболовную сеть, польские поморы признавали за причину неудачного лова. Ср. также словац. название болезни скота — *ihlica* (Kálal).

Сходные действия совершались в любовной магии: тот, кто хотел сохранить любовь женщины, находил змею, продевал И. с ниткой сквозь ее глаза, произнося при этом заговор, потом делал из жира змеи свечку (рус.). Девушка, которая хотела «присушить» к себе парня, должна была в полночь вбить новую И. в березу и произнести заговор (рязан.). Сербские девушки, покалывая иголкой подушку, приговаривали: «Колю не подушку, колю своему суженому в глаза, под глаза, в чело, под чело, в сердце, под сердце... чтобы не мог ни есть, ни спать, пока ко мне не придет, чтобы мы поговорили, чтобы мы обручились» (Тимок — Треб.ПДСК:28).

И. могла использоваться для распознания ведьм. Белорусы в купальскую ночь варили на огне из осиновых дров цедилку для молока, в которую было воткнуто несколько булавок, или завязывали в нее И., булавки, спицы, колючки и острые камни, отчего у ведьмы начинались колики во всем теле; втыкали в цедилку девять И. с обломанными ушками (полес.). Считалось, что после этого ведьма обязательно придет что-либо одолжить. Поляки подобным образом поступали в день св. Люции (13.XII), когда на осиновых дровах кипятили завернутые в полотно И. и булавки, купленные на мелкие деньги, ожидая появления ведьмы (жешув.).

С помощью И. можно было защититься от ведьм, нападавших на того, кто решал распознать их во время рождественской службы. Убегая раньше всех из костела, он сыпал за собой И. (ведьма должна была сначала пролезть через все игольные ушки) или мак, зерно, песок (которые ведьме надо было собрать) (словац.). Для того, чтобы обезвредить колдуна, достаточно проткнуть его одежду И., а если после этого воткнуть И. в дверь, то он не сможет выйти или выйдет, не навредив дому (рус. тамбов.). Так же уличали колдунью, вошедшую в дом на Ивана Постного (29.VIII), в Забайкалье. В Поволжье с той же целью на свадьбе втыкали И. в косяк двери.

И., воткнутые в одежду, служили оберегом от всякого зла и нечистой силы. От порчи и сглаза русские носили И. при себе, втыкали И. или булавку в одежду ребенка, иногда брали для этого новую И. (забайкал.), И. с ниткой (полес.); две И. скрещивали на груди (рус., укр.). По верованиям белорусов, человека, бродящего у воды на Русальной неделе, могут защекотать до смерти русалки, поэтому он должен иметь в одежде И. и булавки, которыми во время нападения русалок, ему следовало уколоть одну или две из них, тогда все они сразу бросятся в воду (витеб.). Чтобы не сглазили работу, в Полесье И. втыкали в стену, на которой сновали, в полные веретена и клубки ниток, когда шли сновать в чужой дом, в полотно во время тканья. Поляки верили, что И., купленную на найденные деньги, надо носить в шапке, так как она приносит счастье. В Великопольше использовали в магических целях И., которой шили особую одежду для покойника: ее клали в посевное зерно, чтобы воробьи не клевали посевов, втыкали в хлеб, чтобы то вредоносное существо, которое хлеб съест, больше не вредило.

Как оберег И. использовалась во всех опасных ситуациях, например, при рождении ребенка, на свадьбе, на похоронах, а также во время болезни и ради охраны скота.

В родинном обряде женщины, посещавшие роженицу и новорожденного, приходили тайком, а в подол своей рубашки втыкали И., чтобы не принести в дом болезни и порчу (бел.). Саму роженицу оберегали, втыкая И. в край занавески, за которой стояла ее кровать (морав.), или в одежду — острием вверх, — когда ей необходимо было выйти за границы двора (пол.).

Чтобы ребенка не испортили и не подменили злые духи, поляки на Мазурах и в Вармии клали И. под постель новорожденного; русские от сглаза втыкали И. или булавку ребенку в рубашечку. Обычай подкладывать И. и др. острые металлические предметы под подушку ребенка от бессонницы имеет о.-слав. распространение. В Полесье от ночниц и злых духов ставили под колыбелью миску с водой, в которую помещали три И. или шпильки, веретено и нож. Русины в Хелмском воев. лечили бессонницу тем, что клали под подушку ребенку И. с клубком ниток, а также булку, и сыпали мак. Если новорожденный не брал груди, то мать или Др. близкая женщина троекратно проводила по губам ребенка И. с ниткой, иногда слегка укалывала и произносила формулу угрозы (бел. витеб.).

Общераспространенным оберегом на свадьбе были булавки и И., иногда без ушек, с красной ниткой или новые, воткнутые острием вверх в одежду молодых, часто крестообразно (рус., бел., полес.). И. с ниткой втыкали в пробку баклаги с ракией, с которой ходили приглашать гостей на свадьбу (вост. Сербия). При приезде молодых домой И. втыкали в пол, чтобы колдунья не насадила «килу» (не напустила болезнь) (рус. рязан.); булавками обильно унизывался «банник» — узел с едой для новобрачных, который они раскрывали после первой бани, причем булавки раздавали участникам свадебного пира, и те хранили их как амулет (архангел.). Польской невесте подруги на девичнике заплетали косу, вплетая в нее множество И. и булавок (Куявия).

У болгар считалось, что до трех недель после свадьбы две молодухи не должны встречаться, особенно взглядами, чтобы не повредить друг другу; если же встреча происходила, то женщины обменивались И. или др. железными предметами (пирин.).

В похоронном обряде с помощью И. оберегали покойников: втыкали в одежду умершего, клали в гроб (вост.-слав., словац.). Острие И. во время шитья похоронной одежды должно быть направлено от шьющего к покойнику. Чтобы умерший в «некрещеные дни» (т. е. от Рождества до Крещения) не стал вампиром, его кололи И.

или шипами боярышника (Алексинацкое Поморавье); чтобы покойник не стал «ходячим», сербы кололи И. (или терном, ножом) ему в лицо, ухо, шею, живот (вост. Сербия, Краина), а польские цыгане клали ему под язык две булавки. И. без ушка втыкали в хомут лошади, везущей покойника в церковь, дабы она не спотыкалась (с.-рус.). В Болгарии И. с красной ниткой втыкали в белый платок, вывешенный на дверях дома, где лежит умерший, что облегчало ему дорогу на «тот свет».

Оберег скота. При первом выгоне скота на пастбище брали с собой завернутые в цедилку для молока необходимые магические и апотропейные предметы, среди которых была и И. (села Сврлига, вост.-серб.). От сглаза и порчи прикрепляли И. к хвосту или к рогам коровы (полес.), вплетали в гриву коня (бел.); вбивали в рог коровы, у которой ведьма отбирает молоко (пол, мазур.); пропускали молоко испорченной коровы через цедилку с девятью (или тремя) воткнутыми в нее И.; ставили на ночь подойник с девятью И. на улицу, а потом водой из него обмывали корове вымя; втыкали И. в сбитое из этого молока масло (полес.). Ср. бел. поверье: когда масло долго не сбивается, то нужно бросить в маслобойку И.

В лечебной практике И. часто использовалась для остановки кровотечения, а также для приготовления питья от «дури» и бешенства (бел.), от «колотья» и ломоты (чеш., гуцул.), от чирьев (рус. архангел.) и волдырей (чеш.), от глазных болезней. Чтобы вылечить «куриную слепоту», надо было посмотреть на восток сквозь ушко освященной на Пасху И. или на восходе солнца вдеть нитку в И. через ворота (укр.). Чтобы избавиться от желтухи, с заговором проливали воду через три И. от трех невесток из одной семьи (серб.). От лишая знахарка обводила трижды вокруг этого места «мертвецкой» И. (серб.) или водила И. накрест (рус. волгоград.). В старину лечили болезни (напр., детский испуг) с помощью окуривания колючими растениями (чертополохом, шиповником и др.). иголки которых отпугивали злые силы.

И. в гаданиях. На святки девушки запекали И. в хлеб, и если она уколет девице язык — к замужеству (рус.). Для того, чтобы вызвать вещий сон, девушки вдевали нитку, держа И. вниз ушком, и втыкали ее на ночь в рубашку. В Сибири (сургут.) перед Новым годом старались при лунном свете вдеть самую тонкую нитку в самую тонкую И., и если удавалось это сделать сразу, то свадьба ожидалась в этом же году, если нет — то через столько лет, сколько попыток девушке для этого потребовалось. Трясли в жестяной посудине с водой И., и по издаваемым ею звукам старались определить имя суженого. В Болгарии перед Ивановым днем (24.VI) девушки собирали кольца в тарелку с водой, куда клали немного овса, И. или нож, и если наутро И. заржавеет, то считали, что самая видная девушка выйдет замуж в течение года.

И. является символом женщины и женских работ: ее клали новорожденной девочке в корыто при первом купании, чтобы она была хорошей хозяйкой, хорошо шила (словац.; Подолье; лемковско-бойков. пограничье). Плаценту новорожденной девочки закапывали вместе с И. и др. магическими предметами (полес. гомел.). Сербы считали, что И. в одежде невесты или И., воткнутая в порог комнаты новобрачных, могла быть причиной рождения исключительно девочек. Поэтому невеста, желавшая родить первым мальчика, не брала среди вещей своего приданого ни И., ни ножниц. Наоборот, при отеле скота специально втыкали И. в том месте, где отелилась корова-первостенка, чтобы она «все телила телок» (смолен.).

Мотивировки запретов на работу с И. различались в соответствии с временем года: зимой, на святки, говорили, что нельзя шить, иначе будешь колоть глаза умершим родителям, летом — что пшеница будет колоть глаза (серб.), птицы будут клевать посевы (серб., Чачак), приплод скота родится слепой (полес.). На Благовещение (25.III) не шили и вообще не смотрели на острые предметы ради защиты от змей (рус. вологод., босний., полес.); если же женщина работала накануне с острыми предметами, то ей следовало положить И., ножницы и т. п. под камень (Сврлиг). В день первого выгона скота женщины, исполнявшие ритуальные функции, не работали по дому; чтобы снять этот запрет, им следовало три раза ударить И. о камень, а потом положить ее под камень, говоря: «Змея ползет под камень, а не на меня»; в др. селах втыкали И. в каравай, приносимый с собой (Сврлиг).

Сербки s р-не Джаковицы, наоборот, брали в руки И. на Годорицу (в 1-ю неделю Великого поста), «чтобы колоть змеям глаза». Осенью, на Введение (21.XI), нарушение запретов на использование острых предметов грозило скоту гибелью от острых зубов диких зверей. Ср. **Шить.**

Особыми действиями обставлялось одалживание И. Считалось, что давая И. или булавку, надо сначала слегка уколоть того, кому ее даешь, иначе можно поссориться (в.-слав.), что надо сначала вдеть в И. длинную нитку, а не давать ее «голую» (полес.). У сербов Чачка отмечен запрет давать взаймы И. в понедельник.

Запреты красть И. Белорусы верили, что тех, кто крал иголки, на «том свете» испытывали: если его душа не пролезет сквозь игольное ушко, то она останется мучиться в аду до тех пор, пока не истончится до нитки (витеб.). Украинцы говорили: если будешь красть И., то на «том свете» черти будут прогонять тебя через игольное ушко (переяслав.).

Лит.: КОО 1:240; Аф.ПВ 3:131-132; Зел. ВЭ:347; Зел.ОРМ²:212; Даль ПРН:930; Влас. НА:71; РДС:59,269,269,270; Чич.ЗК:37; Макс. ННКС:20,48,73; Бол.КСЗ:98; Бурц.ОБСК 2:186; 3:10,11; Потеб.НССП 1:26; ЖС 1890/1: 121; ТОРП:110,112,215; ТРМ:6,28,125; Масл. НОВО:37,91,96; Авд.ЗРБ:142; СРНГ 2:95; Неклсп.ПОСК:132,133; КДЯК:158; ЭО 1899/ 1–2:317; Журав.ДС:32,36; Наум.ЭД:226; СК 2:106; Шух.Г 4:11; ПА; ПЭС:237; СБФ-95: 353; Гринч.ЭМЧ 2:27,31; Марк.ОПК:19; Чуб. ТЭСЭ:108; УНВ:427; Крач.БЭРС:129; Никиф.ППП:24,25,80,81,92,152,248–249,295; Шейн МИБЯ 3:289,495-496; Ром.БС 8:465; Mosz.KLS:310; Kolb.DW 3:264; Kar.OZD:13; Szyf.ZOW:83,84; KLW:183,476; Bar.KUW:70, 248; Bieg.MD:174,303; Falk.PŁB:73,79; Znam. PMWR:17,31; EAS; Suml.SP:5–6; Václ.VO:70, 127; CL 1895/4:343; SČS; Horň.:313; Грац.С.: 181; EL'KS:314; Horv.RZL:39; Čič.:146,158, 165; Červ.TŽL:44; Žal.ČV:102; Kálal; Геров б: 276; Шишк.ИП:333; Пир.:407; Ган.Е:47; СД 1: 185,462; СбНУ 9:43; Треб.ПДСК:28,57; Мил. ЖСС:217,270,326; Петр.КИС 1:126,255,266, 267; ГЕМБ 1931/6:36; ZNŽO 26/1:146; Плот. ДР; ЖС 1996/4:40,41; 1998/1:16,30; ТезБЧ 1:103.

М, М. Валенцова

ИГНАТИЙ (Богоносец) — христианский святой, ученик евангелиста Иоанна; день его памяти отмечается 20.XII/2.I преимущественно юж. славянами. В этот день имя св. И. фигурирует в ритуальных поздравлениях и связывается с общим благополучием семейства, с приплодом животных и птиц, с хорошим урожаем: в.-серб. *Добро јутро, Богоносово, пиличчи, јагањчичи...* [Доброе утро, Богоносец, цыплята, ягнята...] (МДАБЯ, Заглавак); ю.-з.-болг. *Пофалил се дедо Игнат с мет и масло...* [Похвалился дед И. медом и маслом...] (РКС, № 130) и т. п.

День св. И. (болг. *Игнажден, Иглаждeн, Игнатя*, серб. *Игнатов дан* и др.), подобно предшествующим зимним праздникам (день св. Андрея, день св. Варвары), предваряет или открывает рождественско-новогоднюю обрядность, может служить началом отсчета нового года (ср. болг. названия праздника *Млада година, Млад ден. Нов ден)* и увеличения дневного времени. С этого дня во многих ю.-слав. регионах начинается подготовка к Рождеству: собираются дружины колядников (см. Колядование), заготавливается и возлагается на очаг бадняк, выпекается ритуальный хлеб к Сочельнику, закалывается свинья и др. День св. И. — первый праздник свят очно-новогоднего цикла (ср. его серб., черногор. названия *Мали Божић, Први Божић*), когда совершается встреча первого гостя (см. **Полазник**), первая ритуальная трапеза с окуриванием (ср. в.-болг. *първа кадена вечеря*). Эти и др. продуцирующие магические действия впоследствии повторяются при праздновании Сочельника, Рождества и Крещения. Различные компоненты дня св. И. (гадания, «запугивание» фруктовых деревьев, обходы ряженых и др.) могут варьировать в своей временной приуроченности в рамках святочного и шире — зимнего календарного цикла юж. славян.

Семантика начала года обусловливает инициирующую направленность обрядовых актов дня св. И. Чтобы наступающий год был успешным, счастливым, здоровым, каждая хозяйка старалась, чтобы челнок и веретено были обильно обмотаны пряжей, а хлеб на столе обязательно должен быть «неначатым» (болг- трын.). В Македонии дети обходили дома, неся в руках солому, сено, колосья пшеницы и кукурузу, раздавали их «для счастья». В день св. И. стараются из-

бавиться от всего старого — подметают в доме, вычищают печи и вместе с метлой выбрасывают мусор в реку, чтобы год прошел гладко, как «по воде», чтобы все плохое унесло течением. Этот день на юге Болгарии считался последним для выплаты долгов уходящего года (пловдив., пирин.).

В вост. Славонии, центр., вост. Сербии и вост. Болгарии И. день — это праздник преимущественно птицеводческий (в.-серб. *кокошињи Божић*, *кокошји Божић* «куриное Рождество», славон. *кокошји бадњак* «птичий Сочельник», воевод. *живински Божић* «птичье Рождество», в.-болг. *Пипивден*, *Клоковден* «куриный день»), отмечаемый для плодовитости, здоровья кур и для того, чтобы умилостивить духов их болезней (Марин.ИП 2:95). Множество ритуальных действий совершается в доме: чтобы куры не разбегались, их кормят в кругу из веревки или пояса (в.-серб., черногор., в.-болг.); чтобы несли больше яиц, осыпают зерном куриные гнезда и насесты (воевод.), а в полог подкладывают соломы, оставшейся после обрядовой трапезы. Чтобы яйца были большие и красивые, готовят на ужин крупные фаршированные перцы, а кур кормят красным перцем и закваской (пловдив.). Заботятся и о вылуплении цыплят в грядущем году: накануне И. дня раньше ложатся спать, чтобы раньше появлялся выводок, а утром долго не встают — чтобы наседки сидели на яйцах (добрудж.). Чтобы яйца не оказались без желтка, в Македонии на св. И. домашние стараются не кричать друг на друга; на крик кого-либо следует отвечать: «Мућци код тебе, а пилци код мене!» [Болтуны у тебя, а цыплята у меня!] (Фил.СК:370). В Пловд. кр. к этому дню спешат намотать всю пряжу, чтобы все цыплята вылупились, а в некоторых селах, наоборот, разматывают, чтобы куры лучше неслись.

Птицеводческую направленность имеет отчасти и ритуал встречи первого посетителя дома (серб. шумад., болевац. *кокошињи положајник*, срем. *кокошињи Радован*), который на большей части Болгарии чаще всего исполняется в день св. И., а в Сербии и в зап. Болгарии, кроме того, повторяется на Рождество и Новый год. Рано утром хозяин или хозяйка входит в дом с веточкой (*пиле* «цыпленок» — в.-серб.), вносит дрова и щепки, бросает их в очаг и высказывает благопожелания. Известна и практика приглашения человека (в.-серб. *пиличар*), у которого «ведется» домашняя птица или прошлогоднее посещение которого принесло удачу (серб., болг.). В окрестностях Сврлига следят, чтобы в дом не вошел человек с какими-либо физическими недостатками, иначе цыплята также будут уродливы. В зависимости от пола полазника загадывают, петушки или курочки будут выводиться в грядущем году (болг. пловд.). Гость должен посидеть, скрестив ноги, и изображать наседку, имитируя ее кудахтанье (см. Звукоподражание) и «клюя» грецкие орехи, пшеницу, сухофрукты, которыми осыпает его хозяйка. Полазника угощают ракией, чтобы пила наседка (болг. добрудж.). В день св. И. стараются не выходить из дома (чтобы не разбегались куры, чтобы не лишиться благополучия и не принести неудачу другим), не разрешается также входить в дом с пустыми руками (Странджа), разговаривать с посторонними (Самоков), колядующие дети держатся тесной группой, чтобы не разбегались цыплята (в.-серб., Буджак), и т. д.

Ряд магических действий дня св. И. направлен на то, чтобы обеспечить приплод скота, его здоровье и защиту от диких зверей. В Банате и других областях вост. Сербии в день св. И. резали свинью, ее сало сохраняли до дня св. Георгия и натирали им скот перед выгоном в поле. В Странджe хозяйка мазала глиной стены, чтобы ягнята и козлята были жирными. В зап. Болгарии на пол бросают орехи, дети спешат их собрать, чтобы ягнята были резвыми. В Боке Которской (Черногория) в день св. И. невеста выносит специальный хлеб для чабана; тот слегка надкусывает его и желает, чтобы дикий зверь также лишь «надкусывал», а не загрызал скот (Влах. НБОК:349). В Пловд. кр., чтобы уберечь скот от волков, не прядут и не выбрасывают пепел (*игинашка пепел*), оставшийся после трапезы.

В некоторых областях Болгарии в день св. И. уделяют внимание и пчеловодству: мужчины стреляют из ружей для лучшего роения пчел, весь день в доме горит восковая свеча — она «помогает» пчелам (родоп., Пештера).

Обрядность дня св. И. связана с выпечкой хлебов. В с.-вост. Болгарии в день св. И. начинается ритуал «сохранения за-

кваски» (*квасене, пазене квас)*. Девушки и молодые женщины собираются в одном доме, где первая и последняя дочери в семействе, стоя спиной к деже, замешивают тесто. В течение двенадцати ночей тесто охраняют, не спят, танцуют хоро. На Новый год делят закваску между участницами обряда и берегут ее весь год ~ от сглаза, для здоровья и любовной магии (БМ:167).

В день св. И. хлеб не должна месить девушка, поскольку, если она выйдет замуж, унесет из дома благополучие (софий.). Замешивающая хлеб женщина тянет за уши всех детей в доме, чтобы они росли (сербы Косова). Тесту приписываются целебные и отгонные свойства: небольшую булочку, не выпекая, высушивают и оставляют для лечения людей и домашних животных (ю.-зап. Болгария), македонцы мажут тестом или жидкой кашей кресты на дверях домов, особенно там, где есть беременные женщины.

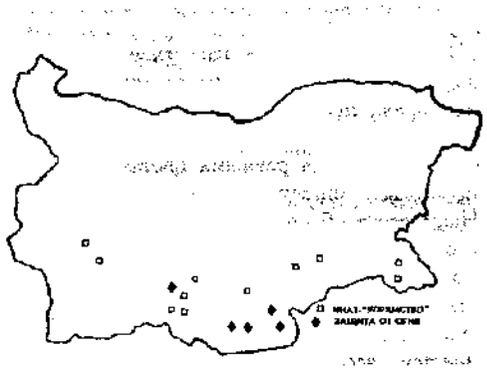
Караваи (болг. *Игнашка пита, Игинашки кравай*), украшенные просвирками, предназначаются для Богородицы (их оставляют до Рождества), для «деда Игната» (их скармливают скоту), для раздачи полаэнику и чабанам. Большой каравай разламывается для домашних (или каждому дают по калачику), — этот хлеб необходимо съесть вместе с кутьей и медом «для здоровья».

Обрядность дня св. И. в вост. Сербии и Болгарии (особенно в ю.-вост. областях) раскрывает элементы культа Богородицы, которая, согласно апокрифическому преданию, начав в этот день испытывать родильные муки, надела черную рубаху (ср. названия дня св. И. *Черноризата* — страндж.). Со дня св. И. до Рождества (болг. *лехусното, игнашка неделя*) или до св. Саввы (в.-серб. *бабини дни)* девушки и молодые замужние женщины (особенно беременные) не выполняют домашних работ, выпекают и раздают в честь Девы Марии хлеб или вареную пшеницу на просвирках, чтобы избежать мук при родах, произвести на свет здоровых детей и не заболеть послеродовой болезнью *бабице*. Свечу, горевшую на хлебе в день св. И., возжигают во время родов, надеясь на помощь Богородицы (в.-болг., Жеравна).

В ряде ю.-слав. областей день св. И. осмысляется как недобрый, «тяжелый» день: чтобы не заболеть, запрещается ткать, прясть, стирать (болг. пирин.). Считается, что в этот день ведьмы занимаются колдовством, поэтому возбраняется давать взаймы что-либо, иначе не будет вестись домашняя птица (серб. Банат, макед,).

Этот день также знаменует начало опасного периода, когда активизируется нечистая сила (*ђаволски дни* — в селах Тимока, Заглавак). См. **Святки.** В юж. Банате и окр. Заечара, в Габрово верили, что с этого дня демоны проникают в дом через дымоход, и во избежание опасности опоясывали стол цепью, которую не снимали до третьего дня Рождества. В некоторых селах Баната от дня св. И. до Рождества кровью зарезанной свиньи мазали стены домов, чтобы защититься от вампиров. В вост. Болгарии считалось, что после заклания свиньи начинают бродить **каракондулы**. В Лесковацкой Мораве от дня св. И. до Рождества совершались обходы ряженых колядчиков, изображавших борьбу с нечистой силой и якобы выгонявших *каракоцуру и омаје* из домов. В с.-вост. Болгарии женщины посыпают пепел вокруг домов, чтобы прогнать *мамниц* (добрудж.). Если на неделе, на которую пришелся день св. И., родится или будет зачат ребенок, он будет обладать способностью видеть духов и демонов (болг. пазардж.).

Со дня св. И. начинались святочные гадания. В ресавских селах (Сербия) домочадцы смотрели на тень от свечи: тень человека без головы предвещала смерть в течение года. Гадали также о предстоящей зиме — по селезенке заколотой свиньи (болг. пирин.), об урожае — по горению углей (болг. добрудж.) и о приплоде птиц — по треску кукурузных зерен в огне (болг. добрич.)



Локальные культы св. Игнатия в Болгарии. Сост. А. А. Плотникова, И. А. Седакова

или грецким орехам (в.-серб.). В Родопах девушки гадали о замужестве (см. Гадания, Подблюдные песни), а чтобы приснился суженый, под подушку на ночь клали пшеницу или первый кусок хлеба.

Некоторые локальные культы св. И. в болг. традиции (см. карту) обусловлены народной этимологией имени И. В зап. и ср. Родопах, в Странджe св. И. почитается как повелитель огня (*Игинят-огинят*, ср. также лат. ignis 'огонь'), и запреты на работу объясняются желанием уберечь людей, животных, хозяйство и посевы от пожаров. Св. И. на юге и западе Болгарии ассоциируется с упрямством (по созвучию со словом *инат* 'упрямый, своенравный'), непослушанием, неподатливостью, и если не почитать И., он будет вредить людям, делать все наперекор. Утром ударяют кизиловым прутиком каждого члена семьи со словами: «Упрямство со двора, Игнат на двор» и стараются не ссориться. Заболевший в этот день человек будет долго болеть (Странджа).

Лит.: Плотникова // ТезМУ:69–72; МДАБЯ; Бос.ГОСВ:34–37; ГЕМБ 1966/28-29:193; Грб,СОСБ:77-79; Петр.КИС 1:203-204; ГЕМС 1960/1:137; Фил.СК:370–371; РКС; АЦР; КОО 1241-242,269-270.287; Марин.ИП 1:381; 2:95–98; Конст.ЖМД:459; СбНУ 10/1894:3 (о.п.), 1958/49:719,1963/50:238; ИССФ 1931/7:217; ИССФ 1948/8-9:205-206; Пир.:424; Доб.:303; Соф.:235–236; Странджа:310–311; Арн.БНП:24-27; Плов.:246-247; Род.:86-87; БМ:166–167.

А. А. Плотникова, И. А. Седакова

ИГРА СОЛНЦА — известное всем славянам верование, согласно которому в дни больших праздников (обычно один или два раза в год) солнце на восходе (редко также на закате) переливается разными цветами или подпрыгивает, мигает, останавливается и т. п. Чаще всего об этом явлении говорят; солнце *играет* или скачет; в отдельных традициях также *купается, прыгает, танцует, пляшет, гуляет, дрожит, трепещет, сдвигается, мечется, разбегается, двоится, радуется, веселится, вертится, кружится, кланяется, меняется, цветет, красуется; до венца идет* (полес.), *идет за снегом* (болг. страндж.) и т. п. Выбор термина нередко мотивируется названием или символикой праздника: на *Купалу* солнце *купается,* на *Воздвиженье — сдвигается,* на Пасху или Рождество — *радуется* (полес.)

По представлениям русских крестьян, «в те дни восходящее солнце то покажется из-за края небесного, то опять за ним спрячется, то вздынет кверху, то книзу опустится, то заблещет цветами алыми, белыми, лазоревыми, то воссияет во всей славе своей так, что никакому глазу глядеть на него невозможно» (П. А. Мельников-Печерский. В лесах. Кн.2. М., 1989:359). Близки к этому и описания И. с., даваемые полешуками, ср. «На Велигдэн сонцэ меняеца, купаеца, разными цветами блискае — и зелёными, и вишнёвуми, я навек рано ўубегаю на Паску» (ПА, Стодоличи Гомельск. обл.). Жители некоторых районов Болгарии считают, что утром в Иванов день на небе появляются три солнца, из которых только среднее «наше», а остальные — его братья — светят в другое время и над другими землями (Пазарджик, ЕБ 3:37). Сербы верят, что солнце в этот день трижды останавливается (СМР:281). В Полесье, на Карпатах и в Польше об И. с. говорят «солнце *купается*», сближая глагол с эпитетом святого (Иван *Купала*), а в Болгарии этому мифопоэтическому сближению соответствует верование о том, что в Иванов день солнце купается в реках и источниках, после чего пускается в обратный путь, к зиме (ЕБ 3:37). По представлениям кашубов, в некоторые праздники, особенно на Пасху, в восходящем солнце можно увидеть скачущего барашка (Sychta SGK 5:84), ср. библейский мотив пасхального агнца. У крестьян Новгородской губ. бытовало верование, что на Пасху, когда солнце от радости прыгает, от него отрываются камни и падают на землю, углубляясь аршина на два (ТА, № 678).

По некоторым поверьям, И. с. не каждому дано увидеть: это явление открывается только праведному человеку или предвещает нечто важное, может предсказывать скорую смерть и т. п. (полес.), его можно наблюдать только с помощью особых приемов, напр., через решето, стоя на пороге дома (словен.), через щель (полес.) и т. п. В Орловской губ. говорили: «Это надо красную рубашку надеть да и стать с зеркалом, а так разве увидишь?» (Лепер:36).

Мотив И. с. отражен в украинских и белорусских купальских песнях: «Грало солнычко на Ивана», «Проти Ивана сонце играло», «Рано на Ивана сонце играло» и т. д.

Календарная приуроченность И. с. различна в разных регионах. В большинстве случаев это явление связывается с праздником **Ивана Купалы.** В ю.-слав. календаре это практически единственный день, когда, по верованиям болгар, македонцев, хорватов и словенцев, можно наблюдать И. с.; у сербов представление об И. с. вообще не имеет широкого распространения. Среди вост. славян прежде всего белорусы относят И. с. к дню Ивана Купалы; в украинском ареале этот день считается лишь одним из нескольких праздников (Пасха, Благовещение, Воздвиженье и др.), когда «солнце играет». Второй по распространенности датой И. с. является первый день Пасхи, к которому может быть приурочена И. с. у всех вост. славян, а также у поляков, кашубов и словаков. Русские, наряду с Пасхой, относят это явление к Петрову дню (гл. обр. южновеликорусы) и Благовещению. Сравнительно редко среди таких дней называется Троица (у поляков и словенцев), еще реже Рождество (у поляков), Богоявление (у русских), Варфоломей (у македонцев) и др. Наконец, по польским и полес. представлениям, И. с. можно увидеть также на свадьбе, иногда в воскресенье.

«Караулениe солнца» — обычай встречать восход солнца и наблюдать его игру в дни больших праздников, в большей или меньшей степени ритуализованный. У русских, гл. обр. в ю.-рус. областях, это был развитый обряд, исполнявшийся молодежью в канун Петрова дня (29.VI) и представлявший собой род ритуальных бесчинств молодежи. В Новосильском и Малоархангельском уездах Орловской губ. группы молодежи таскали телеги, бочки, рабочий инвентарь, вытаскивали все это на дорогу, строили баррикады или забрасывали украденные вещи в овраг, в реку и т. п.; крали вывешенные для сушки холсты и мотки ниток, оплетали нитками деревья и постройки, перегораживая дорогу; утром хозяева все это разбирали по домам, ворча и ругая молодежь за баловство. В некоторых селах в эту ночь хозяйки «зоревали» — белили холсты и караулили их; в других — делали круг из борон, поставленных зубьями наружу, и, сидя внутри круга, дожидались восхода солнца. Всю ночь плясали, пели, били в косы, аккомпанируя пению. На рассвете, увидев игру солнца, расходились по домам. Иногда этот обычай имел целью отогнать от села русалок. В Калужской губ. ритуал назывался «загонять солнце»: в городе Медыни на Петров день молодые мещане шли ночевать в лес, взяв с собой котелок гречневой крупы, из коей варили кашу и ждали восхода солнца (Зел.ОРАГО 2:587). Кое-где солнце караулили девушки, собравшись на высоком месте и разложив огонь, вокруг которого пели и плясали.

В Белоруссии подобный обряд совершался в купальскую ночь. В Витебской губ. верили, что увидеть И. с. может только тот, кто провел без сна эту ночь (Никиф.ППП:251).

Во многих великорус. регионах обычай караулить солнце не связан с бесчинствами. В Тульской губ. крестьяне накануне Петрова дня в праздничных нарядах шли перед рассветом на высокий холм и там ожидали зрелища восходящего солнца. Взбирались на высокие места (холмы, крыши, заборы, колокольни и т, п.), чтобы встретить солнце, и в других регионах, где обычай был приурочен к иным датам. На Псковщине наблюдали И. с. в первый день Пасхи, причем считали, что кто дольше сможет смотреть на сияние солнца, тот дольше проживет. Болгары, наблюдая И. с., старались увидеть свою тень — это сулило здоровье и счастье. В Пиринском крае молодежь (в нек. селах только женщины и дети), украсив себя купальскими венками, караулили солнце, водили хороводы и пели песни. В Родопах рано утром в Иванов день все шли на высокие холмы и наблюдали восход солнца.

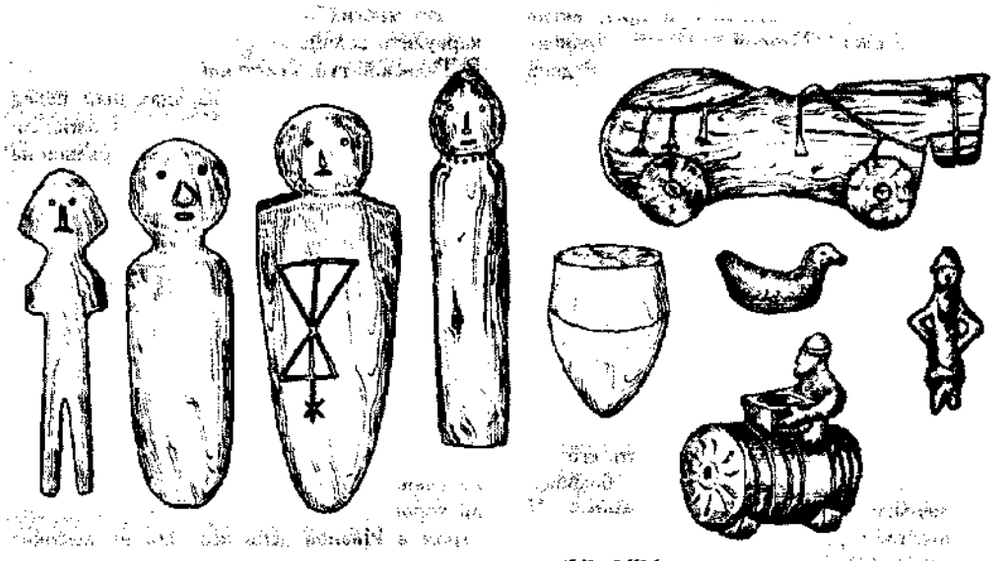
В Верхней Силезии к Иванову дню девушки пекли пирожки, называемые «słończęta», выходили с ними на заре в поле и, положив их на чистом белом платке, плясали и пели: «graj, słońce, graj, tutaj twoi słończęta» [Играй, солнце, играй, тут твои солнышки]; встретив солнце, делились пирожками.

Лит.: Лепер Е. Р. Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этн. 1928/2: 32–64; Петров В. Міtологема «сонця» // ЕВ 1927/4; Толстая // СБФ-86:8–11; БМ:335; EL'KS 2:153; Gavaz.GD²:109; Möd.VUOS 2: 336,-SSSL 1/1:123-124.

С. М. Толстая

ИГРУШКА — в народной культуре миниатюрное воспроизведение в глине, дереве, соломе, текстиле и других материалах антропоморфных и зооморфных прообразов, предметов быта, а также самостоятельные игровые абстрактные предметы (погремушки, мячики и т. п.).

Полагают, что И. — результат профанизации некоторых сакрально-ритуальных предметов дохристианской эпохи, таких как глиняные фигурки женщин и животных, обнаруженные археологами в сакральных, жертвенных местах — углы жилища, очаг, печи для хлеба, святилища, погребения. Такие игрушки датируются VI—IX вв. (вост. славяне, Великая Моравия). Свистульки известны с X в.



Древнерусские игрушки (XI—XIV вв.): куклы, **коник,** кубарь, птичка, человеческая фигурка, «водовоз»

Основные изобразительные мотивы игрушек — конь, женщина, птица. Распространены также изображения медведя, козла, барана, гуся, утки, петуха, В Древней Руси и позднее большое распространение получил мотив всадника. Иногда встречается изображение женщины, из тела которой выступают ветки дерева или животные и птицы.

В орнаменте используются полосы, круги, кресты, овалы, точки, звезды, волнистые и прямые линии, растительные мотивы. Способы и приемы изготовления игрушки, ее основные образы существенно не менялись на протяжении столетий. Жанровые сцены появляются с XVII в. (Москва).

Функция И.: игровая, магическая, воспитательно-образовательная. И. также служила украшением жилища. У вост. славян повсеместно было принято класть И. как оберег в люльку с младенцем (чаще всего клали глиняную птичку, иногда мальчикам — игрушечные модели «мужских» предметов — лук со стрелами и т. п., девочкам — куклу; ср. обычай класть И. в гроб детям). И. как оберег выставляли на окне лицом на улицу. Оберегом жилища на Русском Севере были щепные птицы, контаминировавшиеся с голубем — христианским символом Св. Духа. Известны аналогии (в виде детской И.) у поляков, словаков, мораван.

Абстрактные И. — разного рода *погремушки, шаркунки, трещотки* — до нач. XX в. сохраняли свои магические функции: резким и сухим звуком отпугивали от ребенка злые силы. В пинежском заговоре И. придавалась функция предметов, переманивающих на себя хворь. Считалось (Тульская обл.), что достаточно посвистеть в глиняную свистульку и сказать: «Пусть порча перейдет на того, кто ее послал», и ты выздоровеешь, а тот человек заболеет. В Вятке в нач. XIX в. был известен праздник «Свистунья» («Свистопляска»), когда несколько

дней ранней весной дети и взрослые свистели в глиняные зооморфные свистульки, шумели, смеялись, веселились.

Глиняные И. — самые ранние из сохранившихся (о сакральности гончарного ремесла см. в ст. Гончар). В древнем Киеве, в Москве XII–XVII вв. и др. городах в гончарных слободах найдены остатки И. в виде медведя, коника, птицы. Изготовление И. было побочной ветвью гончарного промысла и лишь в конце XIX — первой половине XX в. в некоторых местах превратилось в самостоятельный промысел. В глиняной И. особо выделяется *свистулька* как предмет, сочетающий в себе пластику и звук. В XIX в. их изготавливали в сельской местности почти повсеместно. Свистульки высоких тонов называются *свистками, свистунами, дудками.* В д. Хлуднево (Калужская обл.) делали *гудухи* — свистульки низких тонов. Там же лепили погремушки-*грематухи*, в которые замурованы камушки и шарики. Массовое изготовление И. часто приурочивалось к аграрным праздникам (сев, жатва, сбор урожая, Егорьев день). В изображении женских фигур всегда соблюдалась фронтальность, у животных и птиц — профильность. Изображения часто носят условный характер, что затрудняет идентификацию зооморфного мотива. Женские фигурки назывались *баба, барыня,* в слободе Б. Гончары (Тула) — *князьки.*

Промыслы глиняной игрушки делятся на мужские и женские, лишь иногда встречаются смешанные. Кое-где игрушки делали семейно: мужчины лепили, а женщины красили.

Расцвет глиняной игрушки как вида народного искусства приходится на 1900—1920 и 1960–1970 годы. Выделяются центры изготовления традиционной игрушки, каждый из которых обладает своей спецификой: Каргополье, Вельск, Сусанинский р-н Костромской обл., Вырково, Александрово-Прасковьинка и Демидово Рязанской обл., Филимоново Тульской обл., Хлуднево Калужской обл., Кожля и Суджа Курской обл., Абашево Пензенской обл., Романово Липецкой обл., Плешково Орловской обл., Старый Оскол Белгородской обл., Карачун и Мглин Воронежской обл., жбанниковская игрушка Нижегородской обл., дымковская игрушка г. Вятки и др.

Деревянная И. распространена прежде всего на Русском Севере, где сохранила архаические черты. Название северной игрушки, схематически изображающей женскую фигуру *(панка),* соответствует чеш. *panenka* (кукла, девочка) и пол. *panienka* (барышня). На Севере также широко распространены игрушечные деревянные кони: как отдельные фигуры разных размеров, так и кони-каталки на колесиках. Простая плотницкая игрушка представляет собой весьма схематичное зооморфное изображение. Специальные промыслы деревянной И., рассчитанные на широкую продажу, возникли в конце XIX — середине XX в. в Нижегородской обл. в районах со старообрядческим населением (Семенов, Федосеево, Мериново, Лысково, Городец, Полховский Майдан, Крутец). Для И. этого региона характерны новые сюжеты: конная упряжка, пароход (*фильянчик*), мельница, самолет и т. п., матрешка, предметы быта (топор, молоток, утюг) и кукольная мебель, жанровые сцены (катание на качелях, карусель, пильщики), акробат (*паяц*). К федосеевской «топорной» (делается при помощи топора) игрушке близка яворовская игрушка (Львовская обл.), игрушка Малой Польши и Далмации, изготовляемые с помощью ножа.

В сергиево-посадской (из папье-маше) и богородской (из дерева) игрушках XIX — XX вв. выделяется тип игрушек с движением, связанный с немецкими механическими игрушками. Были популярны наборы архитектурных игрушек («Троице-Сергиева лавра»), восходящие к игрушкам-кубикам. Деревянные игрушки, изображающие различных персонажей и жанровые сценки, получили значительное распространение на Зап. Украине, в Польше и Чехии. В некоторых центрах России и Чехии с начала XX в. стала производиться токарная игрушка. В Моравии фигурки делают из кукурузы.

Игрушки из соломы ранее были широко распространены, что связано с праздником Костромы и изготовлением календарных кукол типа Масленицы. Хорошо сохранилась традиция соломенных игрушек лишь в Белоруссии. В России она проявляется реже. Игрушки из бересты — явление позднее (не ранее сер. XX в.), не имеющее традиции (кроме мячиков и шаркунов ритуального происхождения).

Наиболее распространенная форма игрушки — текстильная кукла, делавшаяся практически в каждой семье (см. Кукла).

Особый вид игрушки — «съедобная». Генетически она восходит к ритуальной еде (хлеб, пряники, печенье, молочные продукты). Съедобная игрушка сохранилась в России (*жаворонки* и козули, выпекаемые из теста к весенним праздникам), у гуцулов, у гуралов Польши (сырная игрушка — фигурки всадников, коников, птиц). Сырная игрушка была промыслом пастухов, резавших *фирмаки* — деревянные сырные формы с узорами — и делавших лошадей, баранов, оленей из сыра. Фигурки были связаны с репродуктивной магией. Возвращаясь в деревню, пастухи дарили их девушкам. Этот промысел стал чисто женским и домашним.

Этно-географически И. наиболее полно представлена у русских (Север, центр. и юж. области), несколько менее у украинцев (Полтавщина, Львовщина, Гуцульщина, Бойковщина) и белорусов. Поздняя деревянная игрушка встречается у поляков, чехов, хорватов. Глиняная игрушка распространена у словенцев (Бела Краина), сербов (Пирот), македонцев.

Игрушка крайне скудно отражена в фольклоре, если не считать приговоров.

В народной педагогике игрушки были ориентированы по половозрастному принципу. Для ребенка, учившегося ходить, были предназначены напольные игрушки — каталки. С двух лет появляется необходимый игровой набор: игрушки для бросания и стрельбы (мячи, луки, пистолеты), двигающиеся игрушки (волчки, *жужжалки*), игрушечные предметы труда и быта. Игра в куклы для девочек была приобщением к основным *ритуализованным* моментам *жизни* (свадьба, *похороны*), а также «беседам», воспитанию детей (игра в «*дочки-матери*»).

Перейдя в христианскую эпоху, игрушка десакрализировалась. Русское православие позитивно отнеслось к игрушке как к разумной детской забаве с педагогическим уклоном, о чем свидетельствует устная легенда о том, что наиболее чтимый русский святой Сергий Радонежский не только благословил игрушку, но и сам делал деревянные игрушки. Возможно, эта легенда объясняет наибольшее распространение народной игрушки именно у русских. См. также **Игры народные.**

Лит.: Бакушинский А. В. Игрушка как разновидность примитивной **пластики. О** происхождении игрушки. Вятская игрушка // Бакушинский А. В. Исследования и статьи. М., 1981; Блинов Г., Мельников Г. Магические функции славянской игрушки // Человек 1997/2; Богуславская И. Я. Русская глиняная игрушка. Л., 1975; Гацкая О. А, Народное искусство Польши. М., 1970; Дайн Г. Л. Русская народная игрушка. М., 1981; Деньшин А. Вятская глиняная игрушка, М., 1917; Динцес Л. А. Русская глиняная игрушка. М.; Л., 1936; Романгок М. Ф. Художественная соломка Белоруссии // Народные мастера. Традиции, школы. М., 1985; Русская игрушка. Из коллекции Художественно-педагогического музея игрушки АПН СССР, г. Загорск / Сост. Г. Дайн. М., 1987; Русская деревянная игрушка. Л., 1968; Колызин А. М. Игрушки и игры XII–XVII вв. // Российская археология 1998/2: 113–122; Фрумкин А. Н. Творчество гончаров-игрушечников // Декоративное искусство 1971/11; Церетелли Н. М. Русская крестьянская игрушка. М., 1933; Blinov G. Russian folk-style figurines. Moscow, 1983; Hasalova V., Vajdis J. Die Volkskunst in der Tschechoslowakei. Prag, 1974; Vondrusková A., Vondruška V. Tradice lidové tvorby. Lidová hmotná kultura v Čechách a na Moravě. Praha, 1988.

Г. П. Мельников

ИГРЫ НАРОДНЫЕ включают в себя как собственно И. (*подвижные*, хороводные, круговые), так и развлечения, т. е. И. без строгих правил и со слабо выраженным игровым сюжетом: пляски, забавы, состязании в ловкости и силе. К И. близки также *увеселения* в составе обрядов, народных праздников и гуляний, ряжение, подшучивание и розыгрыши, заигрывание, озорство, языковая игра.

Для обозначения игры в слав. языках используются слова *jьgrati(sę), baviti(sę), *balovati(sę), *gul'ati, *těšiti(sę), *šutiti* к однокоренные им, связанные с общей семантикой громкого звукопроизводства (пение, игра на музыкальных инструментах, веселье) и речи, в том числе сакральной: словен. *balováti* 'болтать', ц.-слав. *баловати* 'лечить', укр. бойк. *бала* 'знахарь', но рус. *к* укр. *баловаться, балувати* 'смеяться, шутить, развлекаться', словин. *balovac se* 'шумно веселиться, кутить'.

Игра осознавалась и как действие, приносящее благо, и как нечто нечистое, бесовское, сулящее различные несчастья. Положительное значение придавалось играм детей, причем «как бы ни было неблагоприятно значение детской игры, много согрешит тот, кто прервет таковую» (Никиф.ППП:31, витеб.). Если во время посева гороха вблизи нивы играет большая гурьба детей, то это к хорошему урожаю. Наступающий год будет плодородным, если дети при игре изготавливают из грязи и глины хлебы-«лыпуны» и «варуць стравы»; особого изобилия следует ожидать, если при этом дети ставят игрушечные стога на полях и окружают их загородкой. Если же дети играют с речными голышами и особенно с кремнями, то это сулит голод (там же:31, 109). Такое отношение к И. детей объясняется представлениями о том, что им покровительствуют ангелы. Напр., считали, что если ребенок смотрит на свои руки и как бы удивляется им, то это значит, что у него в руках золотое яблоко, которое ему дал ангел для игры *(да си игра)*. Причем нельзя было давать ребенку в руки яйцо или другие круглые предметы, чтобы не прервать эту игру (макед., Цеп.МНУ 9:27, № 134).

С другой стороны, азартные игры в карты или в кости — обычный способ времяпрепровождения нечисти: леших, водяных, чертей (Макс.ННКС 1:71, 94; Ром.БС 4:204, № 54). Для них, а также для в.-слав. русалок, ю.-слав. вил характерны игровые формы поведения: смех, пляска с хлопаньем в ладоши, игра на музыкальных инструментах, вождение хороводов, игры с преследованием, подшучивание, озорство. Как бесовские собрания нередко рассматриваются и молодежные игрища, во время которых черт «миж девок увихаетца» (Ром.БС 4:9, могилев.), поэтому И. и плясок «чуждаются, считая их неблагопристойностью» (Зел.ОРАГО 1:167, владимир.). Распространены рассказы о посещении девичьих посиделок и игрищ оборотнями в обличий парней, которые могут растерзать играющую молодежь.

Характерны запреты на И. в определенные периоды (напр., во время поста, после Крещения и Русальского заговенья, с наступлением сумерек) и с определенными предметами. Болг., макед. и укр. детям запрещали играть с огнем или головешками, особенно вечером, чтобы не мочились в постели (Чуб.ТЭСЭ 1:45, харьков.; СбНУ 3: 137, Софийско; 6:89, Царибродско; 10:124, № 69). Запрещали играть с цепями, «иначе на том свете дьявол закует в них играющих» (макед.). До Петрова дня нельзя играть с яблоками, чтобы не было града (серб., Чајк. РВБ:109), а в период созревания и особенно цветения хлебов запрещалось даже играть в дудки из травяных стволов (сопелки) (рус. вят.). Повсеместно бытуют легенды о наказании за нарушение запретов на игру. Напр., у русских известны рассказы о провалившейся под землю избе с молодежью, игравшей во время поста или праздничной заутрени (Зел.ОРАГО 1:198, № 9, волог.).

И. регламентированы в отношении календарного времени. Активизация игровой активности характерна для «переходных» точек календаря (периодов солнцеворота, начала и конца года, поста, сельскохозяйственных работ, сезона выгона скота и т. п.) и кризисных и «переходных» ситуаций в жизни социума и отдельной личности (рождение, смерть, болезнь, вступление в брак или в более престижную социовозрастную группу),

Связь с обрядом особенно очевидна для И., в которых изображается процесс выращивания и обработки сельскохозяйственных культур (конопли, льна, гороха, репы, мака и др.), разделка туши различных животных, приготовление пищи, напитков. Эти И. входили *в* состав обрядов, направленных на предотвращение и прекращение эпизоотии, засухи, града, а также выполняли функции предохранительных магических действий (напр., служили защитой от «ходячего» мертвеца).

Другие И. восходят к обрядовым играм с «покойником» (напр., игры типа *жмурок,* а также рус. *Кострома,* укр., *кострубонько,* словац. и чеш. *žid,* серб.-хорв. *мртвац*), *см.* Игры прн покойнике. Для них характерна приуроченность к святкам, к обрядам проводов зимы и встречи весны. Связь со свадебным обрядом демонстрируют рус., укр, бел. *зайки,* пол. *zajączek,* чещ., словац. *heliška* (*liška, Evička, Anička, hrdlička, zuzi-zuzička*), в.-слав. *бояре, просо сеять. С* весенней обрядностью связаны хороводные И. и танцы (рус., укр. *мак,* словац. *mak,* бел., рус. *дерево, роща, грушица*), И. типа рус. *плетень* (укр. *кривый танок,* словац. *hra s harason, zahárdka*) и *ворота* (чеш. и

словац. *zlatá brána, zlaty vrátka*, словац. *kráľovná*, в.-слав. *король, царев сын, царевна),* а также качели, различные И. с пасхальными яйцами. Для святок, масленицы и послепасхальной недели характерны мужские азартные игры с костями животных (напр., рус. *в щелканы, в лодыжки, в казанки),* с монетами и орехами (напр., рус. *в орла),* с мячом и шаром (напр., рус. *в килу),* И. в карты. В течение святочной и масленичной недель практиковались развлечения и И. с символикой брака (рус. *в свадьбу, женитьба, барина женить,* бел. *жаницьба Цярёшки,* болг. *кукерска сватба*, пол. *siemieniec, podkoziołek*) с участием незамужних девушек и ряженых. В рус. традиции И. типа *ворота* очень близки к семицким обрядам с березкой (см. Семик). Весенние И. с подбрасыванием деревянной чурочки (чиж, *чирка,* пыж, *соловей*) перекликаются с обрядом закликания жаворонков. Ряд И. с любовно-брачной тематикой *(горелки,* пятнашки, *коршун/ворон*), некоторые игры с мячом (напр., во время качания на качелях — с.-рус. *мячевуха, в барыши)* могут быть приурочены к Петровскому заговенью и Ивану Купале.

По среде бытования выделяются молодежные, детские и взрослые развлечения и И., И. взрослых с маленькими детьми, И. мужские, женские и смешанные. И. взрослых были тесно связаны с обрядом и, как правило, имели календарную приуроченность и магическую мотивацию (например, играли, чтобы хлеб уродился, чтобы лен или конопля были длинными, чтобы овцы велись и т. п.). Молодежные и детские И. являлись своеобразной формой социализации и основной формой общественной жизни до вступления в брак. Периоды их активизации были вписаны в годовой календарный цикл и соотносились со сроками свадеб. В молодежном и детском репертуаре преобладали подвижные И. спортивного типа, имитационные, а также ролевые И.

Мужские И., а также И. взрослых с детьми имели явно выраженный соревновательно-испытательный характер, включали элементы розыгрыша, шутки (напр., обливание водой в рус. забавах солнышко *показывать, поросяток выводить,* хорв. па *lađi se voziti*) и одурачивания, насмешки (напр., рус. *Москву показывать, ловить жирную перепелку, лисицу запрягать,* хорв. *rake pukati*, словац. *vložiť do lišči ďúpy*). Женские и девичьи развлечения и И. часто были связаны с производственными процессами (прядением льна, вязанием, вышиванием, рубкой капусты, шелушением кукурузы и проч.) и были направлены на то, чтобы скрасить утомительный и монотонный труд (рус. *выпрядывание* по *картам).* Девичьими и женскими часто были хороводные И. и пляски, причем на первом плане в них были мотивы замужества и выбора пары. В то же время хороводы могли быть и смешанными (напр., у казаков-некрасовцев масленичные «круловые» и «круговые» *карагоды* водили и девушки, и юноши), а у юж. славян — и чисто мужскими. Ряд развлечений и И. имели мужские и женские варианты (рус. И. с пасхальными яйцами *в подкучки, в катка).*

Игровой репертуар включает:

— И. с соревнованием: бег на опережение (рус. запуски, макед. *с кърпа на кол,* словац. *hony*); прыжки на одной ноге до какой-либо цели (рус. *калика-баба, кандалы);* бросание предметов на дальность: метание камней у юж. славян, бросание комков глины с прута или ремня (рус, *брукалена, фурчалка*), бросание шапок (болг. три *раскрочи, ритни-капа*); бросание предметов на точность (стрельба из лука, попадание в цель сырыми яйцами и т. п.); соревнование в силе (рус. *цыганская борьба,* борьба руками, пальцами, поднимание тяжестей, сгибание гвоздя или подковы и т. п.). И. и развлечения этого типа включаются в календарные и семейные обряды: напр., о.-слав. бег наперегонки после пасхальной и рождественской заутрени и ю.- и з.-слав. пасхально-троицкие бега пастухов (словен. *binkoštni tek*), серб.-хорв. масленичное развлечение *хамкање, ламкање,* борьба и скачки на родинах, свадьбе и тризне.

— И. с преследованием: водящий пятнает или ловит остальных игроков (напр., рус. *пятнашки, салочки,* ласточка, *ловитки,* чеш. *havran a husy*); хозяин ловит воров (рус. *дедушка-медведушка, в криночки, у ката, волк и овцы,* серб. *мерење платна,* словац. па *papa, na platno*); И. типа «охота» (рус. и укр. *волк и гуси, гуси-лебеди, лиса и зайцы, ястреб и голуби)* и преследование одной партией игроков другой партии (рус. *казаки-разбойники,* словен. *ravbarji in žandarji*) и др. И. этого типа входят в состав многих обрядов выпроваживания (в.-слав.

проводы *русалок*, рус. *похороны Костромы*, болг. *изтърсват змеята из села*, з.-слав. *Мага, Marzana, Smrtka*) и завершения полевых работ (напр., преследование и битье последним снопом жниц после завершения жатвы у словенцев — Kur.PLS 2:165).

— И. *с* попаданием предметами в игроков (рус. *лапта, в ярки, в лунки, пороха, круговой мяч, вышибалы, выкликки*, болг. *дупки, харман, топ казан, робье*, серб. *ријање*, словац. па *zarážačke*) или в другие предметы. И. этого типа используют продуцирующую символику и характерны для весенне-летней обрядности.

— И. с разрыванием цепи, в которых водящий отрывает от сидящей цепочки игрока (рус. *репа, в редьку*, серб. *бучати се*, хорв. *dijne bučice pukati*, словац. *vo smolu*, чеш. *na smůlu*). Нередко входят в состав свадебной и предсвадебной обрядности.



Детская игра «Крально Порталы». (Софийский округ, Болгария)

— И. с прохождением в «ворота», т. е. под руками двух игроков (рус. *золотые/царские ворота, береза, царь, царица*, укр. *у короля, вербовая кладочка*, болг. царски *врата, крально* порталь, словац. и чеш. *zlátа brána*, словен. *trden most*, словац. *zlaté mosty, tvrdý mostek*, чеш. *kamenné most*, пол. *jaworowi ludzie, janiołowy ludzie*, бел., з.-укр. *яворові людзі*); одна цепочка предлагает второй невесту (напр., рус. *просо, бояре*, макед. *питам просам*); матка откупается от «хозяина» детками (рус. *утка, селезень и* коршун). Они характерны для весенней обрядности и нередко встречаются в составе свадьбы.

— И. с имитацией действий: круг или игрок в кругу изображают посев и выращивание растений (рус. *мак, соловейко, горох, лен, роща*, словац. *haj*), разделку туши животного, приготовление пищи, напитков (рус. *кисель, пиво варить*, колобы, *каравай*, словац. *хлеб, вол);* ролевые И. е *свадьбу, в похороны, в семью, в солдат*, болг. *войска* и т. п. Включались в состав обрядов, прекращающих стихийные бедствия, и в состав свадьбы.

— И. с адекватным реагированием: игроки должны правильно реагировать на реплики или действия водящего (рус. *телега летит*, болг. *шум дръпни*). Использовались в испытательно-посвятительных церемониях и при играх взрослых с детьми.

— И. с угадыванием, поиском: поиск какого-либо предмета, зарытого в землю, песок, солому, муку (рус. *в подкучки, в бусеринки*, болг. крий-клечка, макед. *пръстен скрит в брашно*); водящий отгадывает, у кого находится предмет (рус. *золотое колечко, золото хоронить*, болг. *подпали-навуще*, серб. *кукање*, словац. *na zlatý prsten, na čierno prasa*).

— И. с преследованием и поиском: игрок с завязанными глазами ловит остальных игроков (рус. *жмурки, имками, тимки, в слепую бабу, в куру-слепку, из кривого петуха, бакуном, Офонасом, Фофаном, Лахомом*, бел. *у Цимоху, у ката*, укр. *у Апанаса, у Марка*, болг. *слепа котка*, макед. *крижи-мижи*, серб. *мишкање*, словац. *vo slepú babu*); водящий должен обнаружить спрятавшихся игроков и добежать раньше их до условленного места (рус. *прятки, закидышки, палочка-татарочка*, укр. *хованки, в бобра, собаки и заяц*, болг. *мужеш, криене*, серб. *трганкање*). Использовались во время бдения при покойнике (укр. карпат. *игри при мерці*) и в сценках ряжения.

— И. с бросанием жребия наиболее употребительны при разбиении на группы, выборе вожака или главного действующего лица как в обряде, так и во время игры.

— И. с выбором пары: игрок выбирает себе замену или пару после произнесения текста или исполнения игровой припевки (рус. *олень, лень, дрема, лунек, воробушек, столб, в попа, «Горю, горю на мосту», «Сижу, сижу на камушке»*, бел. яшчер, колодец, укр. *ящур*, хорв. *v zdenec opadati*).

— И. с движением по кругу: движение хоровода по сложной схеме (И. типа *кривой танец/косая* огорода, *сновать* и т. п.), закручивание цепочки вокруг одного игрока (рус. столб, старый *воробей, завивать*, укр. *щітка*).

— И. с подбрасыванием, подпрыгиванием типа рус. *качели, скакуха*, бел. *рэли, арэли*; И. с подбрасыванием мяча, камушков, игроков (напр., серб. *трчкање, петкање*).

— И. со сбрасыванием, скатыванием с горы (типа рус. *царь горы*, катание на санях, катание пасхальных яиц и др. предметов) имеют продуцирующую символику.

— И. с перепрыгиванием или перекувыркиванием игроков: друг через друга (рус. сено возить, *кули ворочать, соль вешать*, болг. *туранье капа, джанкос, магаре, алтърма, артърмаджа*, хорв. *vagati se*); через иные препятствия (рус. *классики*, болг. *жужель, мрежа*, макед. *на гемия*).

— И. с выстраиванием пирамид: из игроков (рус. гора, большой конь); из кулаков (рус. копа, куча); игроки одной партии впрыгивают на спины игроков второй партии, стоящей в цепочке (рус. чехарда, укр. *харлай*, болг. *варму чорле, през* кукулица); И. типа рус. *куча-мала, масло жать*.

— И. с сохранением равновесия: необходимо, балансируя, удержать палку на ладони или пальце (рус. *калечина-малечина*, болг. *джилканье*); вытащить предметы по одному из кучи, не сдвинув остальные (рус. *бирюльки, в чечетки, в баню*).

В качестве игровых реалий и предметов чаще всего используются подручные средства (палки, щепки, комки земли, глины, навоза, веревки, жгуты из соломы или костры, шапки, платки, обувь, пояса и др.), реже они изготавливаются специально (различные мячи из шерсти и лыка, *шары*, свайка, игральные кости, окрашенные и залитые свинцом, клюшки и палки для И. *в котел* или *в лапту* и др.). Специально изготавливаются также игрушки.

В И. четкой границы между игроками и реалиями не существует. Многие игровые реалии моделируются игроками. Напр., рус. плетень, кочан, венец — игроки в кругу; вьюн, *гряда, змейка, ключ, кочерга*, укр. *довга*, лоза, словац. *venec*, словац. *ret'az'*— цепочка из игроков; рус. гора, чеш. *turn*, пол. *zamek* — пирамида из игроков. Игроки могут изображать и более конкретные реалии *(мак, хлеб, кринки, масло, пень, столб, колодезь, репу, смолу, колокол, ворота* или *мост, мельничное* колесо и т. д.).

Понятие игрового пространства включает в себя границы игрового поля или игровой площадки, обозначенные условленным образом (очерчиванием, огораживанием, барьером н т. п.), разметку игрового поля с определением активных (кон, поле, буй и проч.) и пассивных или запретных зон (напр., огонь 'сектор в классиках, в который нельзя вбрасывать игровой *предмет*').

Весенние молодежные И. устраивались на возвышенном месте, у реки, на мосту, у церкви и кладбища, на праздничной ярмарке, у качелей в центре селения или на его окраине, на специальном *игровом лугу*, на лесной поляне у большого дерева, у ржаного, льняного или конопляного поля. Осенне-зимние И. проходили в специальном доме (часто — нежилом или вновь построенном), нередко выкупленном на период И. у хозяев; в хозяйственных постройках (гумно, сарай, баня и под.), в трактире или корчме. Взрослые игры привязаны к обрядовым и праздничным локусам: церковь, кладбище, поле, дом, кабак.

Для подвижных игр характерны два вида игровых локусов: огороженное, очерченное место, ямка (город, *дом, дуб, дупка, казна, кила, кон, котел, луна, овин, стан, сало, соль, масло* и т, д.) и черта (буй, чур, грань, гнилая, закатай, *межа, нарывалка, огонь)*. Игровое пространство часто обозначается кру́гом или хороводом: *город, огород, городок, загорода,* карагод, *каравай*, круг, коло, колесо, *сад*, танок и др.

Локализация ряда игровых персонажей значима с мифологической точки зрения. Напр., в И. «*ящер/олень*»:ящер сидит *под ореховым кустом, в ореховой чаще, горохо-вом* или *горячем месте, зеленой* или *белой капусте, на золотом кресле* или *стуле;* олень сидит *под сырым дубом* или *ракитовым кустом, под кудрявой елью, в березнике* или *орешнике.*

Игровая терминология относится к тому или иному эпизоду или игровой ситуации в целом и нередко обозначает их метафорически: рус. кашу варить/сделать (повалить рюхи при И. в городки, не выбив их за черту; так же можно сказать о двух игроках, кувыркающихся друг через друга, и о водящем, бегающем вокруг сложенных в стопку лаптей при игре *сало кипит*); *колокольня* (пирамида из рюх при И. в городки) и т. п. Особое обозначение часто получает промах, проигрыш и полагающееся за них наказание (помимо общеупотребительных слов типа *штраф, фант):* рус. *разбить полчерепа* — один раз промахнуться при прыжке, *разбить череп* — промахнуться второй раз и потерять право участвовать в И., *бить горшки* — неправильно называть по имени найденного игрока, *денежка, жеребеек, жёнка, рыбинка, ярка* — штраф за промах (щепка, соломинка, черта и т. п.), который в конце И. нужно отрабатывать, и др. В хороводных и беседных И. фантом чаще всего служит венок, платок, шапка, иногда кольцо, за возвращение которых нужно танцевать (*скакать*).

И. используют тексты из разных жанров фольклора. В детских И. многочисленны вкрапления из детского фольклора. Важным видом игровых текстов являются считалки, а также припевки и приговоры, иллюстрирующие действие, описательно-повествовательные тексты, которые в И. выполняют сигнальную или дейктическую функции и могут не соотноситься с конкретными игровыми действиями или соотноситься с ними опосредованно, символически.

Важную роль играют тексты, комментирующие ход игры, императивные формулы: побуждения и приглашения к действию (*«Háj, háj, dajže nam, daj, kravičkám daj zelenú háj!»*, *«Кралю порталю, отвори порти, да влъезе царьевата воискьа!»* или *«Кумко-голубко, иды до мене жито жать!»*), в том числе и словесные сигналы о начале или конце действия (*«Палка-калёна искать пошла!»*, *«Уже!»*, *«Куку!»* в значении 'можно искать', *«Чурики!»* 'я вышел из И.').

Употребительны диалогические, особенно вопросно-ответные структуры *(«Ворон, ворон, что делаешь? — Ямку рою. — А зачем ямка? — Огонь разложить»* и т. д.), в том числе альтернативно-вопросные, часто применяемые в жребиях *(«К кому пойдешь — к солнышку или месячку?»*) и наказаниях *(«Качай тебе. Боже, в темном леси, в куролеси: ци лук, ци качан?»*). В И. с имитацией действий часто используются «операционные» тексты («Уж я *сеяла, сеяла ленок»*, затем *«полола», «брала», «мяла»* и т. д.). Структурно близки к ним кумулятивные тексты, наиболее характерные для жребиев и наказаний. Некоторые игровые тексты напоминают дразнилки (*«Ирву, ирву орешички, не боюсь вовка ни тришечки!»* или *«Клёцка, клёцка, прокислая клёцка!»*), отдельные фрагменты которых близки к обрядовым формулам обмена и угрозам.

Наиболее частые мотивы в игровых текстах — кража (из огорода, сада, стада), умыкание; нападение (собаки, черта, волка, лихого зверя); война, битва; пожар, пожарище; болезнь или смерть и выздоровление или оживление; свадьба/женитьба; рождение сына; выращивание растений и приготовление из них пищи, напитков, ткани; отсутствие хозяина (пана, волка, короля): поехал в лес дрова рубить, поехал в город на ярмарку (торг) покупать подарки.

Многие игры используют общефольклорную символику. Напр., во многих масленичных и весенне-летних играх используется общая семантика обрядов выпроваживания, а игровые сюжеты, построенные на мотиве похищения (рус. *сало кипит, кашу варить),* связаны с символикой свадьбы.

Из чисел в играх и игровом фольклоре наиболее значимы: 2 (в качестве «минимальной игровой единицы», при выстраивании игровых схем, основанных на противопоставлении партий игроков и т. п.); 3 — особенно в игровых текстах с тройным повтором действия; 5 (напр., четыре игрока по углам и пятый в центре при И. е *пень).*

Большое значение придавалось магическим способам достижения игрового успеха в

начале года или во время некоторых праздников. Так, словенцы считали, что если на Новый год победишь в игре, то будешь выигрывать весь год (Kur.PLS 4:243). Русские верили, что кому повезет при игре в орлянку на Благовещение, тот будет выигрывать деньги весь год (ЖС 1890/1:120, тамбов.). Чтобы получить удачу в игре, применяли различные магические приемы. Напр., у словенцев для этого служила щепка от могильного креста, добытая ночью под Рождество, которую нужно было незаметно воткнуть в стол, за которым шла игра. Причем по истечении года щепку необходимо было вернуть на то место, откуда она была извлечена, иначе «pride mrlič in te raztrga» [придет покойник и тебя растерзает] (Kur.PLS 4:184).

Лит.: Врчевић В. Српске народне игре, које се забаве ради по састанцима играју. Београд, 1868; Цеп.МНУ 9; Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972; Покр.ДИ; Собол.ВНП 7; Зел.ОРМ²: 190-192; Ром. БС 4:139,210; Марк.ОПК:80–82; Потебня // РФВ 1881/6/3; Младенчество. Детство. М., 1991; Берн.МОЖ; Гром.ТНП; Бернштам Т. А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // ЭСП:234–257; Толстой // СБФ-94:139–168; Топоров // СК 2:242–272; Топоров // СЭт.:491-532; Мор. ЖДМ; Мор.Слеп.ПК; Слепцова И. С., Морозов И. А. Не робей, воробей! Детские игры, потешки, забавушки Вологодского края. М., 1995; Бал.ЗВР; Бор.ЖОЛК; Bart.ND; Zibrt OPV; Erben K. J. Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1937; Ondrejka K. Z hier liptovských deti, hládencov a diev. Bratislava, 1976; Plicka K. Zlatá brána. Slovenské deti vo svojich tradičných hrách. Martin, 1972; Vranecký J. O. A měl sem ja píšťalenku. O lidových hudebních nástrojích, dětských hříčkách a hrách na Moravskem Valašsku. Ostrava, 1963; Švácha V. Kruhové hry dětí československých. Praha, 1923; Švacha V. Řadové hry. Praha, 1929; SN 1961/9/4: 610–627; Zilynskyj O. Hry na vrata a mosty v slovanském folkloru // Slavia 1958/27/1; ČL 1968/55/3:180-187; Zilynskyj O. Kapitoly z dějin východoslovanských lidovych her // Slavia 1970/39/1:64-80; Piasecki E. Zabawy i gry ruchowe dzieci i młodzieży. Warszawa; Lwów, 1927.

И. А. Морозов

ИГРЫ ПРИ ПОКОЙНИКЕ - элемент з.-укр. похоронного обряда, приуроченный к первой или второй ночи после кончины, реже — после погребения, когда родственники и соседи устраивают посиделки в доме, где лежит покойник. Игры происходят обычно после чтения Псалтыри, реже — в промежутках между чтениями. Выделяются четыре основных типа игр: игры с покойником, основой которых служит символическое «*бужение*», «*оживление*»; игры, имитирующие отпевание и похоронный обряд; эротические игры, имитирующие половой акт; «состязательные» игры, соревнования в ловкости, быстроте и смекалке. Посиделки при покойнике имеют общее название *свічіня*, а также могут называться по одной из игр — лопатки, *прівільє* и др. Игры при покойнике отличаются гипертрофированным весельем, носят продуцирующий характер и призваны «восстановить» жизнь в доме, преодолеть смерть и служат также профилактическим средством, предохраняющим от возврата смерти в этот дом. Обычно в играх принимают участие односельчане покойного независимо от пола и возраста; реже — только парни и девушки. Члены семьи покойного в играх участия не принимают, но воспринимают их как необходимую и естественную часть похоронного обряда. Как правило, играют в той же комнате, где лежит покойник, но если в комнате мало места, переходят в сени, во двор или в другую избу. Иногда считается, что игры нельзя устраивать в той комнате, где находится усопший.

Игры, направленные на «оживление» покойника, часто носят кощунственный характер: умершего тянут за ноги, приглашая подняться, хватают за волосы и просят догадаться, кто это сделал, щекочут в носу соломинкой или веткой, чтобы заставить рассмеяться. Во время исполнения погребальных песен или чтения Псалтыри покойника сажают на скамью, привязывают веревки к рукам и ногам, дергают за них и кричат: «Он встает!» (гуцул.). Подобные действия ассоциируются с в.-слав. обрядом «бужения» покойника и другими формами символического бужения (см. Будить).

В играх, имитирующих похоронный обряд, роль покойника исполняется кем-нибудь из участников посиделок. Его кладут на лавку, накрывают полотном. Другой парень переодевается в женское пла-

тье и начинает причитать, изображая жену «покойного». Третий участник игр наряжается священником — ему надевают на голову красный колпак, из фартука делают облачение, а спину украшают крестом из газеты или картофельных очисток, «Священник» берет в руки башмак, кожаный лапоть или горшок на веревке с тлеющей ветошью и пародирует отпевание, вместо слов молитвы произнося тексты типа: «Когда я шел в гору, нашел я ризу, взял я себе ризу, посмотрел вверх и вниз и думал — был бы из меня попище, как бы я взял себе ризищу». Во время «отпевания» «поп» описывает «умершего» как пьяницу, который пропадал в кабаке, вечно бранил жену, мало ходил в церковь, курил трубку и теперь должен попасть к чертям в пекло, где его будут бить железными вилами. В это время двое парней пытаются сбросить «покойника» на пол. Он увертывается от них и убегает. Иногда в играх пародируется также исповедь и причащение: один из парней накрывает себе голову полотном, а остальные рассказывают о своих грехах. После чего он берет чашку с водой, ложку и «причащает» всех водой. Подобные игры имеют параллели с рядом символических похорон и игр типа «похорон Пахомушки, Сидора, деда, таракана» и др., которые устраивались на святках, на масленицу, перед началом Филипповского поста, во время свадьбы.

Иногда в играх при покойнике, имитирующих похоронный обряд, участвует маска *смерти,* которую изображает мальчик с соломенным горбом, лицом, обсыпанным мукой и вставными зубами из картошки. *Смерть* прыгает через порог в комнату, становится на колени перед «покойником», молится, точит «косу», а затем набирает в рот воды, обрызгивает всех и гоняется за молодыми девушками и парнями, пока кто-нибудь не упадет.

Эротические игры имеют несколько вариантов, наиболее распространенным из которых является игра с участием *діда* и *бабы;* парень наряжается старым евреем-торговцем, надевает рваный грязный тулуп шерстью наружу и большую шапку, делает искусственный горб, привязывает бороду и берет в руки палку; между ног у него искусственный фаллос, сделанный из палки, обмотанной тряпками, сплетенный из соломы или веревок. Другой парень наряжается бабой, надевая на голову платок и вымазывая лицо сажей. «Дед» и «баба» подходят к двери, где собрались играющие, и просят разрешения купить телку и бычка. У них требуют разрешение на торговлю. «Дед» дает бумагу, на которой написаны непристойности, и их пускают в дом. «Дед» и «баба» начинают плясать, затем падают на пол и имитируют половой акт, после чего поднимаются и начинают торговать телочек, т. е. молодых девушек. Каждая из девушек должна поцеловать слюнявого, сопливого «деда», иначе ей мажут лицо сажей. Парни должны поцеловать «бабу», которая также мажет их сажей, В других вариантах игры «дед» и «баба» «строят мельницу», т. е. бьют палками по горшку. В «построенной» мельнице «дед» колотит «бабу» палкой и обвиняет ее в том, что она слишком много гуляет с другими мужчинами. Затем они вновь имитируют коитус.

В игре *копіці* [стог сена] также участвуют ряженые «дед» и «баба». «Дед» назначает каждой из девушек парня, которого она должна поцеловать. Если девушка не согласится это сделать, она должна поцеловать соломенный фаллос «деда». Когда все перецелуются, дед «косит» палкой, и все падают, изображая стог сена. «Дед» и «баба» ложатся на «стог» и имитируют половой акт. Другие игры — *ніточки, скіпки* [щепки], игра с *ліжкоу [с* ложкой] основаны на том, что каждая из девушек должна поцеловать всех парней, или парень должен поцеловать всех девушек.

Эротические варианты игр при покойнике имеют прямые аналоги со слав. святочными и масленичными обходами ряженых (Ряжение, Кукеры, «Верблюд»), направленными на увеличение плодородия.

К играм состязательного типа относятся различные соревнования в ловкости и силе. Игра *лопатки* заключается в том, что один из участников посиделок, выбранный «господином», сажает на стул парня или девушку, закрывает им глаза, а в это время кто-нибудь из присутствующих бьет сидящего по ноге деревянной лопаткой. «Господин» отпускает сидящего и предлагает угадать, кто его ударил. Если тот угадает, ударивший занимает его место на стуле, если нет, то его будут бить до тех пор, пока он не угадает. По этому же принципу строится игра *віўса йсті* [есть овес]: один из участников игры засовывает голову в шапку, которую держат перед ним, а кто-нибудь в

это время бьет его по спине. Он должен угадать, кто его ударил, в противном случае он продолжает «есть овес», пока не угадает.

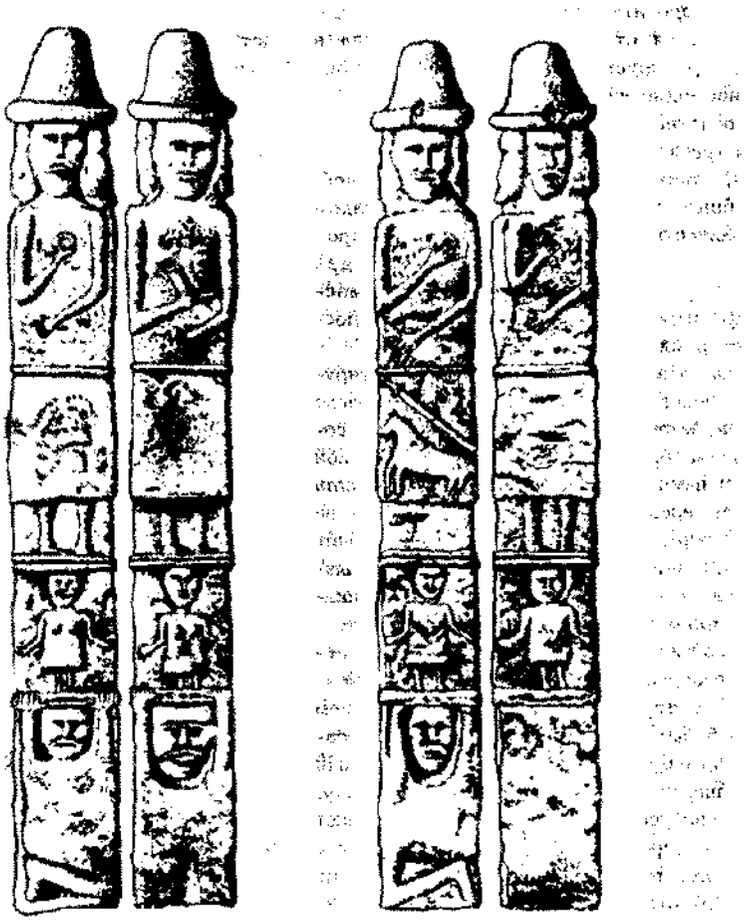
Состязательные игры при покойнике, вероятно, восходят к тризне — др.-русскому похоронному обряду, обязательной составной частью которого наряду с пиршеством, были ритуальные состязания.

Лит.: Богатырев П. Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья // СЭРТК:484–508; Кузеля З. Посижінє і забави при мерці в українськім похоронним обряді // ЗНТШ 1914/121: 173-224; ЕЗ 1912/31–32:210; Грушевська К. З примітивної культури. Кит, 1924:107—108; ЗНТШ 1915/122:111–136; КА.

Е. Е. Левкиевская

ИДОЛЫ, кумиры, статуи и другие изображения языческих богов. Описания идолов, изготовленных по преимуществу из дерева, в культовых центрах балтийских славян составлены западноевропейскими хронистами XI–XII вв., перечень кумиров, установленных князем Владимиром в Киеве на холме в 980 г., — русским летописцем XII в. (см. в ст. Боги).

Археологические данные об И. ограничены: во-первых, большая часть языческих святилищ была разрушена при христианизации славян, деревянные статуи погибли, во-вторых, находки И., прежде всего — монументальной каменной скульптуры, как правило, случайны, их датировка и принадлежность тому или иному этносу (в Центральной Европе — кельтам или славянам) спорны.



Збручский идол. X–XI в.

Самый известный каменный И., обнаруженный в р. Збруч (левый приток Днестра) в 1848 г., датируется X–XI вв.: предположительное его место — на ближайшем городище-«святилище» Богит (у г. Гусятин, Тернопольская обл.), часть находок на мысу которого интерпретируется как остатки человеческих (детских) жертвоприношений И. (при большей вероятности того, что это следы разгрома городища врагами). Четырехгранный столб из серого известняка, высотой 2,67 м, увенчан изображением четырехликого и четырехтелого «божества» под одной шапкой, придающей И. в целом фаллическую форму. На одной стороне женский персонаж (с подчеркнутой грудью) держит в руке кольцо (браслет), на другой — питьевой рог, на третьей — мужской персонаж с саблей у пояса (оружие, не характерное для древних славян) и изображение коня, нэ четвертой — антропоморфный персонаж лишен специальных атрибутов. Средний фриз изображает хоровод из двух женских и двух мужских фигур, держащихся за руки; нижний фриз несет изображения трех фигур, поддерживающих руками верхние ярусы; свободная от изображений сторона нижнего фриза интерпретируется как часть, к которой примыкал жертвенник.

Аналогии Збручскому идолу известны в малой скульптуре всех славянских регионов: четырехгранный деревянный стержень с четырьмя ликами (конец IX в.) обнаружен в Волине (Поморье, Польша), роговое острие, увенчанное четырьмя головками — в Преславе (Болгария) и др.

Характерный признак высших богов языческого пантеона — многоглавость — позволяет сопоставить Збручский идол и его аналоги с балтийско-славянским четырехглавым Свентовитом; фаллическая форма характерна для И. — воплощений связи между землей и небом; четыре лика связаны с четырьмя сторонами света, три фриза Збручского идола — с членением вселенной на небо, землю и преисподнюю (ср. Мировое дерево). Збручский идол характеризует славянский пантеон: четыре божества верхнего фриза включают мужские, женские (ср. Перуна и Мокошь, окаймляющих список богов Владимирова пантеона, специальную связь Мокоши с влагой и питьевой рог в руке женской ипостаси; см. также Мужской — женский) персонажи (один из них — конник с саблей: ср. предположения о «степном» — иранском происхождении Хорса и Семаргла, включенных в пантеон Владимира). Соответственно, хоровод среднего фриза относится к земному миру, внизу изображены хтонические существа преисподней.

Другая серия изображений, сопоставляемых с богами — трехголовые И.: каменная скульптура из Вакан (Хорватия, датировка неясна), сохранившая два лика (третий сколот), сходная скульптура из Глейберга (Дания, датировка неясна), круглый деревянный стержень с тремя бородатыми ликами, увенчанный фаллической шапкой ~ в Свендборге (Дания, X в., — датские находки атрибутируются балтийским славянам) и ряд -др. предметов мелкой пластики с мотивом треглавого существа (Балтийский регион, Поморье) увязываются с культом Триглава.

Находки монументальной деревянной (дуб) скульптуры на поселении XI–XII вв. Фишеринзель (оз. Толленсе, Нейбранденбург, Германия) отчасти могут характеризовать западнославянский (лужицкий) пантеон: двуглавое божество (высота 1,78 м) с изображением глаз (?) на груди соотносится с близнечными персонажами славянского фольклора, представлениями о сдвоенности и т. п. (ср. ст. Близнецы, Два, Глаза); другая скульптура (1,57 м) — женская, без характерных символич. атрибутов. Антропоморфные конструкции использовались при сооружении открытого раскопками святилища в Грос Радене (IX в., Мекленбург, Германия), в частности, в качестве двух главных опор кровли: неясны, однако, их культовые функции.

Далеки от ясности и функции малой антропоморфной скульптуры: помимо многоглавых изображений известны деревянные жезлы с навершиями в виде мужских голов (раскопки в Новгороде, X–XIV вв.), соотносимые иногда с домовыми (без достаточных оснований) или включаемые в более широкую категорию жезлов (связываемых с русальными обрядами — ср. Рыб.ЯДР: 683—685). К так. наз. карманным божкам относятся бронзовые фигурки подбоченившегося усатого человека в конической шапке (выс. 5,5 см; X–XI вв., Шведт, Бранденбург, Германия) и сидячего божка, держащего себя за бороду (из кургана Черная Могила, высота 4,5 см; X в.: ЖС 1995/3: 48-49).

В период христианизации государственные и церковные власти в первую очередь уничтожили И. и святилища. Уничтожение принимало форму поругания ложных (бесовских) святынь: ср. низвержение Перуна и др. кумиров в Киеве (988 г.), волочение его И., привязанного к хвосту коня, с холма, причем 12 мужей били его «жезлами»; сброшенного в Днепр Перуна провожали до порогов — за пределы Русской земли (ПВЛ; сходным образом был срублен и сброшен в Волхов И. Перуна в Новгороде: ср. обычай «пускать по воде» и ритуальное уничтожение обрядовых чучел типа Костромы и т. п.). Идолу Свентовита, по приказу датского короля, набросили веревку на шею, протащили посреди войска на глазах славян и, разломав на куски, бросили в огонь (Гельм.СХ:235).

В древнерусских поучениях против язычников и последующей полемической литературе идолопоклонством именовались народные обряды (равно как иные прегрешения, в том числе пьянство), что повлияло на позднесредневековые (ср. «Слово об идолах» в Густынской летописи XVII в.) и ранние научные представления о «богах» вроде Купалы, Коляды, Лады, Леля, Ярилы и их И. (ср. Рыб.ЯДС:354 и сл.) в позднейших топонимических и др. преданиях (о строительстве церкви на месте И.). Как идолопоклонство воспринималось и поклонение природным объектам в культовых местах, в т. ч. почитание **камней** и др. фетишей.

Лит.: Золотов Ю. М. *Изваяния* языческих богов на Руси (письменные известия и устные предания) // СА 1985/4:234-326; Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993:11–16; Васильев М. А. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // Славяноведение 1994/2:38–55; Чаусидис Н, Митските слики на Јужните Словени. Скопје, 1994; Станилов С. Антропоморфни езически изображения от IX–XI в. в България и проблемът със славянските божества // Труды VI Междунар. конгресса славянской археологии. Т.1. М., 1997:375-381; SSt 4 (1970):241–246; Lamm J. P. On the cult of multiple-headed gods in England and in the Baltic area // Przegląd Archeologiczny 1987/34:219–231; Slupecki L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994.

В. Я. Петрухин

ИЕРЕМИЯ — в ветхозаветных преданиях пророк, день памяти которого отмечается 1/14.V. По ю.-слав. верованиям, И. — защитник людей от ядовитых змей. В вост. Сербии и зап. Болгарии день И. — последний в ряду весенних праздников (1 марта, Сорока мучеников, Благовещение), когда, согласно поверьям, на земле после зимней спячки появляются змеи, ср. болг. название дня И. *Змийски дан.*

В Сербии, Македонии и зап. Болгарии с целью защиты дома, скота и людей в день И. совершаются профилактические обряды изгнания змей (а также — ядовитых ящериц и других гадов), главным образом с помощью ритуального шума. Утром в день И. или накануне вечером домочадцы обходили дома, хозяйственные постройки или весь двор вдоль ограды, с шумом ударяя друг о друга мисками, тазами, вертелами, очажными щипцами и др. металлическими предметами домашней утвари, и выкрикивали при этом формулы изгнания, основанные на противопоставлении И. и змей, «своего» и «чужого» пространства, типа «Беште змије у море, Јеремија у поље», «Бягайте змии и гущери, че утре е Еремия» (СбНУ 1905/21: 45, болг.), «Бегај, бегај, поганија! Ете иде Јеремија...» (Ястр.ОТС:164); «Јеремија у *двор, змија* у гору» (серб.) и под. Ср. у македонцев: «Бегай, бегай, гадурийо, ето ти я Еремия, кье ти мотат черевата, со железно мотоило» [Убегайте, убегайте, гады, вот он я, Иеремия, намотаю вам кишки на железное мотовило] (Охрид, ЕБ 3:125). Для усиления апотропеического эффекта двор иногда обходили с огнем или во время обхода завязывали глаза, чтобы летом не видеть змей. В ряде серб. обл. охранительные обходы поручалось исполнять детям не старше 12 лет (з.-серб. Драгачево; вост. Сербия); для создания шумового эффекта они использовали только предметы печной утвари: например, лопатку для углей и скребок для очистки формы от пригоревшего теста (в.-серб.). В Верхнем Драгачево (з.-серб.) мальчиков, совершавших охранительные обходы домов, называли *јеремије;* получив от хозяек продукты в качестве вознаграждения и предметы домашнего обихода (старые кастрюли, куски дымовых труб), они обходили все хозяйственные постройки во дворе, громыхая железом и выкрикивая: «Јеремије у поље, беж'те змије у море. Све су змије побегле,

Само једна остала, И та једна пропала, Ено је се набола, На два трна глогова, И четири шипова» [Еремие — в поле, убегайте змеи в море. Все змеи убежали, только одна осталась, и та, единственная, подохла, вон она напоролась на две колючки боярышника, на четыре шипа] (Никол.ГД:102). В Черногории в канун дня И. устраивали так наз. *терање Јеремијо* досл. 'изгнание Еремии'. Обрядовая процессия, состоящая изряженых молодых людей и девушек, до восхода солнца обходила все дома в селе, стуча, гремя и собирая дары. В р-не Крагуевца *в* ночь на И. девушки *иду у Јеремије*: надевают праздничную одежду, навешивают на пояс колокольчики, выбирают «царицу», которая возглавляет процессию, обходящую все дома в селе (ср. девические весенние королевские обряды). Практиковались и иные способы изгнания змей. В Каменице (з.-болг.) в день И. или на Благовещение кидали камень назад между ног, приговаривая: «Беште змии, денеск'е е Еремия» [Бегите, змеи, сегодня Еремия] (Зах.К:226). В некоторых местах с целью защиты от змей подпаливали в этот день тряпки и затыкали ими дыры в хозяйственных постройках (болг.); у ворот, через которые прогоняли скот, оставляли подкуренный навоз и кросна (Кукуш, макед.), волочили по дому овечью шкуру (Скопска Котлина) и др.

В день И. соблюдались многочисленные запреты, ограничивающие использование длинных, острых и колющих предметов (ср. Колючий) и призванные уберечь человека и скот от укусов змей: женщины остерегались причесываться и даже дотрагиваться до гребней, прясть, ткать, вязать, сучить веревки или шить (иглы связывали вместе и прятали под камень), измерять длину тканей (чтобы не встречать летом змей на каждом шагу — макед.), выдирать траву в огородах; мужчины также не трогали землю, не копали ее, не строили заборов, не пользовались бритвой; никто не смел произнести слово «змея» и т. д. Болгары не пахали и не сеяли, чтобы не *ерменяса зърното* [не испортилось зерно].

Иногда обрядовые действия дня И. приобретают общеапотропеический смысл. В Лесковацкой Мораве, изгоняя змей, женщины произносили: «Добро дома и у поље, зло — змије и гуштери у гору и воду» [Благополучие — в дом и в поле; зло — змеи и ящерицы — в лес и в воду] (Ђор.ЖОЛМ:386). В Пловдивском кр. в этот день в доме замазывали все дыры, полагая, что тем самым замазывают пасти и глаза волкам; беременные и нерожавшие женщины празднуют здесь день И. во избежание болезни *ирминясване*, напускаемой злыми силами на роженицу и ребенка. В сремских селах на И. не работали в поле, чтобы мороз не уничтожил посевов и виноградные ло́зы; в случае их гибели говорили: «Јеремија вино испија» [Иеремия вино выпил] (Бос.ГОСВ:304). Сам день И., утро этого дня или следующий день были в ряде сербских и южноболгарских областей посвящены защите полей от грома и града, ср. серб. *Поље Јеремија*, *Поле Обраниja* 'утро дня И.'; *Пољобранијe*, *Бранополија* — день, следующий за днем И. ('день, когда возбраняются работы в поле'); болгары в этот день ждали первого града. В некоторых селах Сврлига (вост. Сербия) в день св. И. не работали, опасаясь «огня и грома», ср. связь огня, грома и змея в поверьях юж. славян.

В Македонии и зап. Болгарии с днем И. связан женский обычай изготовления глиняных форм для выпечки хлеба — «подниц». Считалось, что эти формы не будут трескаться и биться (при том, что мужчины-гончары в день И. не работали, чтобы Мыши не грызли горшков). Изготовление форм для хлеба было обставлено рядом ограничений: глины для них брали не менее чем из трех мест, делали нечетное число форм и т. д. Во время работы женщины пели песни, аналогичные тем, которые исполнялись при изгнании змей. Полагали, что ритуал топтания в этот день глины и изготовление из нее «подниц» предохраняет человека от змеиных укусов и их смертельного исхода, а женщин — от похищения змеем. Если в течение года заболевают (*ерменясат*) роженица или ребенок, им дают съесть *ерменясал хляб* 'хлеб, испеченный в новой форме в день И.'.

В ряде мест ко дню И. были приурочены другие весенние обычаи: катание по росе, хождение в жито, осмотр посевов, женские праздники, обходы с Перерудой, нестинарство и др. В Лесковацкой Мораве в этот день дети *међусобом мају*, т. е. обманывают друг друга. Один ребенок кричит другому: «погледај, коликва је змија» [посмотри, какая змея]; если тот, к кому обра-

тились, оглянется, его дразнят: «Maj, Maj, за кравај» (Ђор.ЖОЛМ:387).

У вост. славян день И. назывался *Еремей-запрягальник*: *в* этот день обязательно надо было выехать в поле для сева, ср. рус. «На Еремея и ленивая соха в поле выезжает», укр. «Єремій, Єремій, про посіви розуміи». 31.V/13.VI отмечался день *Еремея-распрягальника* (ср. «Еремей сев начинает, Еремей сев и кончает»).

Лит.: Попвасилова А. Пророк Јеремија во народната традиција и кај македонците во Егејскиот дел на Македонија // МФ 1974/13; Филиповић М. Култ пророка Јеремије у традицији Јужних Словена // ГЕИ 1969/11–15; Гура СЖ:335,346–348,352,365,412; КГ:182–183; Скур.УНК:50; СЕЗб 1925/32:396; 1958/73:114; ГЕМБ 1988-1989/52-53:101; Бос. ГОСВ:304–305; Грб.СОСБ:65; Ђор.ПВП 2: 144-145; Ястр.ОТС:164–165; Фил.РЕГ:267; Петр.КИС 1:260–261; Петр.ЖОГ:244–245; Фил.ГП:99; Фил.СК:400; БМ:116–117,225, 229,254,270,271; ЕБ 3:124-125; Марин.ИП 2: 147; БЕ 1994/1:33; 1986/2:35–44; Георг. БНМ:58–60; ИССФ 1948/8-9:218; СбНУ 1936/42:128.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотникова

ИЗГНАНИЕ ритуальное — магический акт отгона, отпугивания, удаления за пределы «своего» пространства вредоносных сил (демонов, душ умерших, смерти, болезней, домашних насекомых, животных-вредителей и т. п.), а также выпроваживания прошедших праздников, календарных сезонов или их предметных символов (чучела, обрядового деревца, ритуальной пищи и др.).

К наиболее распространенным способам И. относятся; отпугивание звуками и шумом; символическое битье, выметание, выбрасывание, вынесение чего-либо за пределы дома и села, забрасывание на дерево; игровые формы «погони» и «преследования», конные скачки и езда в повозках и санях, вождение или катание ряженого; жжение костров, окуривание, бег с факелами в руках; обливание; исполнение вербальных ритуалов с мотивами «отгона», «отсылки», «угрозы» и ряд других. Отгонная семантика может быть выражена и такими обрядовыми действиями, как матерная брань, ритуальное обнажение (см. **Гениталии**), битье посуды, **закапывание** вредоносных предметов в землю, и рядом других. Исполнителями актов И. часто выступали участники ритуальных обходов (см. Обходные обряды).

Сходные действия, направленные на избавление от нежелательных или опасных предметов, явлений, персонажей, животных, — широко представлены также в близких по смыслу обрядах символического уничтожения, проводов, похорон.

Семантика «изгнания» может раскрываться в символических действиях самих ритуальных форм (например, таких, как погоня за ряженым, изгнание его за пределы села; подбрасывание домашних насекомых к чужому дому и т. п.); в обрядовой терминологии, относящейся к самым разным магическим актам (например, в.-слав. *выгонять святки, гнать зиму;* болг. *гонене на змии;* серб. *вијање Божића*; пол. *wypędzanie sowy*); в народных мотивировках, объясняющих цель ритуала («чтобы отогнать от деревни ведьм», «чтобы убежали все змеи, мыши, крысы», «чтобы изгнать нечистую силу»); в сопутствующих вербальных формулах, типа «Мухи, блохи, подите вон!» (рус.), «Вон, зима, з хаты, а лето — у хату!» (бел.), «Бягайте, змии и гущери, че утре е Еремия» [Убегайте, змеи, завтра наступит день Иеремии] (болг.).

Ритуалы И. совершались, как правило, на рубеже календарного времени (на переломе старого и нового года или годовых сезонов, при смене хозяйственных циклов; в такие дни, когда, как считалось, «открывается» или «закрывается» земля) и на заключительном этапе праздничного цикла или временного отрезка (например, в последний день святок, масленицы, Великого поста, пасхального или троицко-духовского циклов, а также в первый день прилета птиц, кваканья лягушек, появления первой зелени и т. п.). Особенно характерны отгонные действия для комплекса святочных и масленичных праздников, а также для периода с начала марта до Троицы или дня Ивана Купалы. Так, обрядовое «изгнание змей» у юж. славян осуществлялось на масленицу, в понедельник Тодоровой субботы, в день св. Евдокии (1.III) или Сорока мучеников (9.III), на Благовещение (25.III), в Лазареву субботу (накануне Вербного воскресенья), в день

св. Иеремеи (1.V), в летний Иванов день (24.VI). Когда впервые весной слышалось кукование кукушки, жители Брестского Полесья изгоняли тараканов, клопов и блох, обходя свои дома н хлопая по стенам и углам ольховыми ветками (Гура СЖ:71).

Отгонные обряды могли совершаться и окказионально, в экстремальных ситуациях: при массовом падеже скота (ср. рус. обряд *изгнания Коровьей Смерти*, см. Опахивание), при засухе (ср. обычай *гонение змий*, известный в с.-зап. Болгарии — Бел.ЗБФ:129), при приближении градовой тучи (ср. з.-серб. ритуалы отгона града с помощью вербальной магии и угрожающих жестов, см. Град). В Архангельской губ. «выгоняли зиму» (дети бегали по улицам села, устраивая невообразимый шум и звон) только тогда, когда снег держался до Егорьева дня (23.IV).

Объектами изгнания чаще всего выступают: хтонические животные (змеи, ящерицы, крысы, мыши, жабы) и насекомые (мухи, вши, тараканы, гусеницы), которые в большинстве случаев входят в общую группу «гадов» (ср. морав. приговор при изгнании грызунов и насекомых из дома: «všechna nefest ven!», т. е. «вся пакость вон!», или название серб. обряда *истеранье погани*це, т. е. «изгнание погани»); «нечистые» птицы (воробьи, вороны, коршуны, совы, — например, укр. волын. *гонити* шуляка, бел. полес. *гнати воробухи*); демонологические персонажи (злые духи, черти, ведьмы, русалки, стриги и др).; участники ряженья или лица, исполнявшие определенные обрядовые роли (например, рус. смолен. гонять *Семика*, чеш., словац. *honiti hřebenáře, hoňeni krala*); персонифицированные праздники, календарные периоды, годовые сезоны (особенно зимнего периода, ср. «изгнание святок», «коляды», «старого года», «мороза», «зимы»; а также «масленицы», «поста» и т, п.); приуроченная к ним обрядовая пища (укр. *прогонятн куттю*, пол. *wybijanie zimu*, серб. *вијање киселици*); лишь в редких случаях отгонные ритуалы исполнялись по отношению к умершим предкам *(дедам, родителям)*, удаление их из «своего» пространства чаще происходило в форме почетного выпроваживания.

Одним из самых действенных способов И. у всех славян считалось создание шума: стреляли из ружей, щелкали кнутами, били по металлическим предметам (в сковороды, по печной заслонке, жестяной посуде, ведрам и т. п.), грохотали деревянными трещотками и колотушками, свистели и кричали, звонили в колокольчики, играли на пищалках и свистульках, колотили по заборам и воротам, разбивали глиняную посуду и т. п. С помощью этих средств пытались изгнать как реальных насекомых-вредителей и животных-грызунов, так и некие мифические существа, календарные праздники и сезоны года. В Польском Поморье в новогоднюю ночь молодежь устраивала на улицах села оглушительный грохот и звон, «отгоняя старый год»: парни громко хлопали бичами, били в сковороды, звонили колокольцами, крутили трещотки, трубили в рог, стреляли из ружей (Malic.ROK:20). Похожим образом в Сербии, Македонии и зап. Болгарии старались отогнать «змей» и «всех гадов» в день св. Иеремии. Чтобы избавиться от мышей и домашних насекомых, хозяйка сама обходила ранним утром в первую субботу Великого поста свой дом, громко стуча жестяной посудой, «да плаши гадију» [чтобы отпугнуть гадов] (сербы Воеводины — Бос. ГОСВ:223). Обычай хлопать кнутами и плетьми нашел отражение в з.-слав. названиях ритуалов И.: у поляков в новогоднюю ночь парни обходили село, останавливаясь перед каждым домом, и громко хлопали бичами — *wypękali stary rok* [выщелкивали старый год]. Такие же действия совершались у словаков: группы парней ходили по селу, хлопая кнутами в ночь перед первым мая, это называлось *vypraskovaničarodějnice* [выщелкивание ведьм]. Отгонные свойства приписывались звону колокола и колокольчиков, например, под звонящие церковные колокола водили бесноватых «для изгнания из них бесов» (см. Колокол, Колокольчик, Заслонка, Шум ритуальный).

Независимо от отпугивающих звуков сами по себе угрожающие действия битья, ударов, стука по заборам, воротам, стенам и углам дома, также приобретали отгонную функцию. Они были характерны, например, для заключительного этапа праздничных ужинов святочного периода (рождественского, новогоднего и крещенского). В Полтавской губ. по окончании ужина в день Крещения домочадцы выбегали во двор и ударами дубиной по воротам и забору

«прогоняли кутью». В др. укр. селах тоже было принято «изгонять коляду» битьем деревянными вальками и «качалками» по ограде своего двора. Известный у вост. славян обряд символического приглашения «мороза» к рождественской трапезе имел свое продолжение после окончания ужина, когда члены семьи криками, стуком и битьем «прогоняли мороз»: они громко стучали в двери, окна и стены дома, били палками, кочергой по забору и воротам, по земле или кричали: «Мороз, выходи вон с хаты!». На Русском Севере в ночь накануне Крещения парни били по углам домов большим бревном или булыжником, привязанным к веревке; в Вятской губ. это делали, чтобы «изгнать злых духов из деревни».

Окончание поста отмечалось у зап. славян ритуалом И. постной пищи (см. **Жур**): горшки с журом выбрасывали, бросали в костер, подвешивали к дереву или с грохотом разбивали о заборы и двери, последний из этих способов избавления от постной пищи назывался у поляков *wybijanie zuru* [выбивание жура].

Действия **выметания, выбрасывания** и **удаления** из дома мусора, старого хлама или ритуальных предметов во многих случаях осмыслялось как магический акт И. насекомых, «гадов», «злыдней» и т. п. Эти обычаи включаются в круг очистительных обрядов, приуроченных к разным весенним датам. Например, чтобы избавиться от блох, в Чистый четверг еще до рассвета хозяйка в обнаженном виде выметала избу, сор на печной заслонке выносила на дорогу, а на обратном пути громко стучала по заслонке (рус. орлов., СБФ-81:148). Выметенный таким способом мусор (вместе с пойманными насекомыми) выбрасывали в реку, на перекресток, на чужой скотный двор или относили через дорогу, за границу села, выносили из села вслед за похоронной процессией.

Тот момент, когда по обычаю требовалось удалить из дома все предметные символы завершившегося праздника (обрядовую пищу, остатки бадняка, рождественские украшения, зелень, сноп и т. п.), нередко обставлялся как акт магического И. не только самого праздника, но попутно и всей домашней «нечисти» (насекомых, мышей, болезней и абстрактного зла). Например, у сербов Воеводины считалось обязательным на третий день после Рождества удалить из дома расстеленную на полу к празднику рождественскую солому; пока хозяин выносил ее в полном молчании (чтобы никто не услышал, «как Божич уходит»), один из домочадцев, стоя во дворе, громко щелкал бичом, «да би одагнати пацове од куће» [чтобы отогнать крыс из дома] (Бос.ГОСВ: 92). Если солому выносили в мешке, то вслед за тем пустым мешком били порог дома, «чтобы отогнать от дома все зло». Метлу, которой выметали остатки соломы, хранили до лета как орудие магического отгона градовой тучи: ею махали в сторону надвигающейся грозы. У украинцев Харьковщины было принято в последний день святок выносить из дома все остатки рождественской пищи, при этом женщины выкрикивали: «Гей, куття, с покути, а узвар — на базар!» [т. е. «долой, кутья, из красного угла, а сушеные фрукты пусть хорошо продаются на рынке»]; обычай назывался *выгонять святки* (Паш.КЦВС:192).

Вся совокупность перечисленных отгонных мер могла использоваться в комплексе полесских ритуалов «изгнания зимы», приуроченных к первому воскресенью или понедельнику после Пасхи. Жители Брестской обл., а также ряда р-нов Волынско-Ровенского Полесья «выгоняли зиму» следующими магическими действиями: выгребали «зиму» кочергой из углов дома, из-под лавок и печей; выметали метлой из дома и со двора, выбрасывали из дома старые веники и лапти; били метлами, кочергами и палками по заборам и воротам, разбивали горшки об углы и стены дома, выкрикивали отгонные формулы и шумели. По свидетельству из Брест. обл., «зиму бьют киями по плотах, э хаты кочаргою гонят по кутках: „Вон, зима, з хаты, а лето у хату!“». В отгонах этого типа существенным оказывается поэтапное удаление незримой «зимы» из углов дома — к порогу, от порога — к воротам, из ворот — на улицу, с улицы — к реке; ср. сообщение из Пинского Полесья: «У понедилок гонымо зыму: по усих кутках будом гоныты и ў двера. Из дверей да на улицу, а э улицы идём аж на берег, на речку <...> и тая зыма плыве э речкою» (СБФ-95:80)

Пространственные перемещения участников отгонных обрядов (выход из дома во двор и со двора на улицу; групповой проход по селу, выход за границу

села, конные скачки и поездки из конца в конец села и т, п.) тоже могли символизировать ритуальное И. и *выпроваживание*. Повсеместно в Воеводине (серб.) на второй или третий день после Рождественского сочельника молодые люди седлали коней, чтобы исполнить обряд *вирање Божића* [изгнание Рождества]: они скакали во весь опор через село из конца в конец или возили старых и малых в запряженных возах. В некоторых селах *пратили Божић* [провожали Рождество], проходя пешком сквозь село под звуки свирели, гармони и пение песен; такое «изгнание» могло длиться всю ночь (Бос. ГОСВ:153). Сходным образом *прогоняли святки в* ю.-рус. селах в день Крещения: всадники с гиком и шумом скакали по улицам и били плетьми по всем заборам и воротам.

Для ряда в.-слав. ритуалов весенне-летнего периода, основу которых составляет шествие участников по улицам с выходом за село, может быть отмечен устойчивый параллелизм вариантов обрядовой терминологии типа «гнать/водить» (например, гонять или *водить стрелу, Семика, русалку, весну, колосок* и др.). Особый тип движения исполнителей, которые шли плотной шеренгой на всю ширину улицы или бежали от церкви к краю села, взявшись за руки, а на ходу пели, кричали, звенели в заслонки и т. п., часто осмыслялся как реальное выдворение за пределы «своего» пространства чего-то вредоносного; ср. полес. свидетельство об обычае водить *стрелу:* «женщины идут плотно сомкнутыми рядами, перекрывая всю улицу, — выгоняют злые силы из деревни» (ЗК:202). Подобные шествия по селу из конца в конец часто осмыслялись как «проводы весны»: в рус. селах Поволжья (нижегород., *пензен.*) такие ритуальные хождения совершались в Петровское Заговенье и назывались *выгонять весну гагой-уткой, гнать утку* и т. п.

В более наглядных формах акт И. происходил, когда за пределы села выносили чучело, насаженное на палку: таким способом *гонили видьму* в Брестском Полесье в день Ивана Купалы; или «прогоняли» из села ряженого участника чеш. обычая *honění Jidáše*: незадолго до Пасхи разыгрывалась сценка «изгнания Иуды» из села.

И. могло осуществляться способом магического смывания или окропления водой. На Вологодчине святочные ряженые, обходя дома, брызгали водой во все стороны, «чтобы кудесов (т. е. нечистую силу) выгнать». В Гомельском Полесье, изгоняя «дедов» после поминального ужина, хозяин поливал водой пол в направлении от стола к входным дверям. Как «изгнание нечистых дней» осмыслялся в болгарской традиции обычай *савойница*, когда накануне Крещения девушки обходили все дома, окропляя водой людей, скот, хозяйственные строения; два последних святочных дня, когда это происходило, назывались у болгар *пропуждани дни* [изгоняющие дни] (Марин.НВ:344). См. Обливание.

Отгонная и отпугивающая функция нередко приписывалась кострам или сжиганию *чего-либо*. Сербы раскладывали костры во дворах и садах в день Сорока мучеников (9.III), «чтобы отогнать змей», либо сжигали тряпку, «да би се змије разбегле од тог смрада»[чтобы змеи разбежались от этого смрада]. Жжение купальских и других обрядовых костров иногда осмыслялось как «изгнание ведьм» (пол. *wypędzanie czarownic*) или как их «отпугивание» (полес. *пужаюць ведзьму*). Над купальским костром вытряхивали свою одежду, что называлось в Ровенском Полесье *блохы гоныты*. См. Костер, Сжигание ритуальное, Окуривание.

В качестве актов магического И. могли выступать и многие др. действия. У сербов масленичный обычай качаться на качелях объяснялся стремлением «изгнать дьяволов» (ср. выражение *љуљањем су истеривали ђаволе*, т. е. при качании на качелях изгонялись дьяволы). Часто отгонный смысл приписывался действиям размахивания чем-либо в воздухе или махания в сторону от себя: магический «отгон воробьев» совершал хозяин, обходя просяное поле и махая освященной вербовой веткой (полес.); при изгнании душ предков после поминального обеда старший из членов семьи обмахивал комнату метелкой, говоря: «А киш, киш, душечки!» (Крач.БЗРС: 122); сходным образом «выгоняли душу» на 40-й день после смерти родственника, выметая хату и размахивая в воздухе топором (полес. брест.). Сербы, чтобы отогнать надвигающуюся градовую тучу, размахивали топором, косой, серпом, метлой, палкой, ситом, бердом, свадебной одеждой и др. вещами.

Символическое И. болезней — один из наиболее типичных приемов народной медицины: вещи, символизирующие больного или саму болезнь (срезанный колтун, волосы или ногти, мерку больного, его рубашку и т. п.), выбрасывали в топкие места, выносили за село, сплавляли по реке, закапывали в землю, избавлялись от них другими способами. Чтобы «отогнать бессонницу» от беспрестанно плачущего по ночам младенца, поляки сворачивали из детских пеленок фигурки кукол, называемых «богинками», «марудами» (т. е. именами духов, вредящих новорожденным), и выбрасывали их из дома, забрасывали на крышу, выносили на границу села. В зап. Сербии на Рождество хозяин веткой от бадняка бил скот, чтобы «выгнать из него болезни», при этом происходил магический диалог, — жена спрашивала: «Что ты гонишь?», а муж отвечал: «Гоню болезнь из овец, коров, свиней...», — «Гони, гони, чтобы ее не было» (СБФ-84:46).

Особые ритуалы «изгнания болезни» из человека исполнялись у юж. славян в период троицко-духовских праздников мужскими дружинами «русалиев», которые водили круговые танцы вокруг больного, отпугивая духов болезни воинственными криками, шумом, бряцаньем оружия (см. Русалии, Болезнь).

Для изгнания вредоносного духа из бесноватых и одержимых использовались церковные культовые предметы и символы: к больным подносили иконы, крест, хоругви, их окропляли освященной водой, ставили под звонящие колокола и т. п. (см. Кликушество).

Одним из действенных средств избавления от недугов считались отгонные вербальные формулы, сопутствующие знахарской практике. В лечебных заговорах болезни изгонялись: «в пустые места» (туда, где солнце не светит, петух не поет, ветер не веет и т. п.), в пещеры, в землю, в яму бездонную, в болота, темный лес, горы, в море, воду, в «подзападную сторону», «под гнилую колоду», в мышиные норы и др. «нечистые» места (Кляус УС:146—172).

Словесные приговоры с мотивами «изгнания» могли сопровождать самые разные магические акты или просто заменять их. Основу таких текстов чаще всего составляли отгонные выкрики («Кыш!», «Вон!», «Прочь!», «Долой!», «Геть!» и др.) и глаголы движения типа: иди, поди, ступай, уходи, беги, убегай, разбегайтесь и т. п. Содержательную канву подобных формул часто образует мотив о том, что «изгоняемому нет места в пространстве человека, это место занимает некто другой» (т. е. один персонаж уходит, потому что появляется другой). Например, болгары Добруджи, выметая в день первого марта дом и двор, кричали: «Вън бълхи, вътре Марта!» [Блохи — вон, Марта — в дом!]. Боснийские сербы, изгоняя змей в Лазареву субботу, громко выкрикивали: «Бјежи, плазо, од куће, јер је Лазо код куће!» [Беги, гад ползучий, из дома, ибо Лазарь уже в доме!] (Ъор.ПВП 2:144). При окроплении дома богоявленской водой белорусы говорили: «Вон, черце, из мойго дому, бо тут Бог живець!» (Крач.БЗРС:175). Судя по текстам этого типа, сам факт наступления нового праздника или сезона требовал удаления изгоняемого: ср. чеш морав. приговор при окроплении водой хозяйственных построек в день св. Агаты (5.II): «Svaté Háty den, všechna neřest ven!» [День св. Агаты, вся нечисть вон из хаты!] (Per.RMHP: 36); или бел. формулы при «изгнании зимы»: «Вон, зима, з хаты, а лето — у хату!» (ПА, Брест. обл.). У русских Костромского края момент внесения *в* дом последнего сжатого снопа использовался для символического изгнания мух: входя в дом со снопом (называемым *хозяином*), жницы говорили: «Кишьте, мухи, вон, идет хозяин в дом!» (СБФ-81:141).

Другой формой этого мотива о несовместимости в одном пространстве тех, кого изгоняют, и кто приходит взамен, является сообщение о двух «чудесах», из которых одно изгоняет другое. Например, в серб. приговорах при отгоне града тучу, называемую «чудом», отпугивают известием о случившемся в этих местах еще большем «чуде» (о рождении внебрачного ребенка): «Бежи, чудо, од чуда! Не можете једно Крај другога!» [Убегай, чудо, от чуда-чудного! Вы не можете быть рядом!] (СБФ-81:58). См. Чудо.

Действенность отгона усиливалась, если приговоры включали еще и формулы угрозы. В пол. обрядности дня св. Яна (24.VI) при жжении костров парни бегали в злаковом поле с горящими факелами и кричали: «Uciekaj, Janie, w pole, bo cie dogonie i opole!» [Убегай, Ян в поле, не то догоню тебя и подожгу] (Kar.OZD:99). В сходной ситуа-

ции белорусы жгли купальские костры, выкрикивая угрозы в адрес изгоняемой «ведьмы»: «Выйдзі, ведзьма, з нашага жыта <...>, а то мы цябе агнём спякём, агнём спякём, ружжом праб'ём» (Куп.п.:104). Участники серб. «лазарских» обходов, изгоняя в Лазареву субботу змей и прочую «нечисть», кричали: «Бежите, змије, пауови, миши, жабе, буве, ево иду лазарице да вас жегу, да вас пеку на глогово трње» [Убегайте, змеи, крысы, мыши, жабы, блохи, вот идут лазарицы, чтобы вас сжечь, испечь на костре из колючек боярышника] (сев. Банат, Бос.ГОСВ:233). Ср. также болг. приговор при изгнании «гадов» на Благовещение: «Бягайте змии, смокове, гущери, бълхи и жаби, че дядо Благовец иде с желеэния топуз!» [Бегите, змеи, ужи, ящерицы, блохи, идет дед Благовец с железной булавой] (Поп.КПНК:32).

В системе юридических обычаев *И.* за пределы «своего» пространства было формой общественного наказания провинившегося. Из села публично изгоняли вора (повесив ему на шею украденную вещь), человека, преданного анафеме, преступника, иногда — «нечестную» невесту. В ряде случаев такое наказание получало символическое толкование: в Новгородской губ. во время пожара виновного в нем человека изгоняли из села в поле, т. к. считалось, что его присутствие в деревне могло навлечь огонь на другие дома.

И. в народной культуре выступает не только как магический акт, но и как популярный фольклорный и мифологический *мотив*. В рус. духовных стихах (например, «Плач Адама») нашел отражение библейский эпизод «изгнания из рая». В в.-слав. легендах о «падших», т. е. изгнанных с неба на землю ангелах (от которых якобы и пошли разные бесы и демоны), преломились богомильские представления о борьбе добра и зла. В слав. повествовательном фольклоре широко известны многочисленные сказочные сюжеты о детях, изгнанных из родного дома, типа «Мачеха и падчерица» (СУС: 480), «Медный лоб» (СУС: 502), «Незнайка» (СУС: 532) и др.

Лит.: Тол.ЯНК:245–249; Гура СЖ:340–350, 407-409,425-432,543-546; Вин.ЗКП:216–220; Мор.Слеп.ПК:250; Паш.КЦВС:23–24, 192; СБФ-81:48–62,140–156; СБФ-84:46–51; СБФ-86:108–120,237; СБФ-95:80-82; ЭО 1894/1:126; ЖС 1996/4:13-16; **ПО:101-**117; ППГ:151,179; ЗК:188-201; Ром.БС 8:128; СбНУ 1905/21:45; Бос.ГОСВ:153,223,231–233,235–238; Бор.ПВП 2:144; БМ:161; Вал. КД; Václ.VO:211; Bieg.KOM:69–70,73–86; Stelm.ROP:65–69,72; Malic.ROK:19–21; Karw. KLZD:205.

Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова

ИЗМЕРЕНИЕ — магический прием, применяемый в народной медицине и охранительных ритуалах; используется также при наведении порчи. Обмеривание, взвешивание, пересчитывание множественных объектов трактуются в народной традиции как способы овладения человеком или предметом, открывающие путь к магическому воздействию на них. Как правило, И. сопровождается другими ритуальными действиями и приговорами (заговорами). Нередко И. считается опасным: по некоторым ю.-слав. верованиям, тот, кто был бы точно измерен, взвешен или кому был бы точно определен возраст, непременно умер бы; вологодские крестьяне запрещали измерять рост ребенка, считая, что это грозит ему скорой смертью; сербские портные, снимая мерку, должны были сказать «На здравље!» [Будьте здоровы!], чтобы не нанести вред своему клиенту. Девушка, занятая тканьем, никогда не станет измерять длину вытканного куска полотна, пока не окончит всей работы (серб.). Опасным считается также пересчитывание звезд, голов скота в стаде, числа летящих в стае птиц и т. п. См. Счет.

Орудием обмера служит чаще всего нитка — шерстяная, шелковая, хлопковая, обычно красная, реже черная, иногда *старая*, специально спряденная семилетним ребенком (хорв.), оставшаяся от тканья; спряденная «наоборот», справа налево (Покутье) и т. п.; затем прут, палка или ветка — шиповника, ореха, вербы, кизила (ю.-слав.), березы и др., реже — пряжа (архангел. *померить куделькой*), у юж. славян иногда фитиль свечи и даже сама свеча; используется также нож (например, тот, которым колют свиней — серб.) и др. предметы.

Объектом обмера бывает прежде всего больной или тот, кому грозит опасность, очень часто ребенок, иногда корова и

другой скот. У болгар часто измеряют не самого человека, на которого направлена магия, а его тень или след; такое И. характерно, в частности, для наведения порчи: тень человека измеряют строители, чтобы замуровать ее в стену (см. Жертва строительная). Погребальный обряд предусматривает И. покойника для определения размеров гроба и могилы; в этом случае запрещается использовать прут от плодового дерева (полес.).

Способ И. может быть различным; чаще всего выбираются «диагональные» параметры или И. длины и ширины объекта. Больного ребенка измеряют от головы до пят и от кончика среднего пальца правой руки до кончика среднего пальца левой руки или же — от большого пальца правой ноги до кончика среднего пальца левой руки и так же от левой ноги до правой руки (босн.). Иногда рекомендуется мерить все суставы или отдельные части тела («все меряешь — и рост, и сбоку, и сзади, и руки, и ноги, и пальцы, и глаза, и уши и приговариваешь: „Не рабу божью (имя) меряю, а с рабы божьей (имя) уроки, переполохи снимаю"» — вятск., ВФЗИ:67). При И. роста человека делали также засечки на дверном косяке, стене, столбе, дереве и др.

Исполнителями ритуала И. обычно бывали старые женщины, знахарки, лекари, священник, иногда сам больной. При И. соблюдались определенные условия: И. производилось трижды, при полном молчании, тайно, на специальном месте — в доме на пороге, на полу, на девятой половице от окна (вятск.), в церкви, на кладбище на безымянной могиле, на распутье дорог и т. п.; возвращаться следовало непременно «не оглядываясь»; ритуал совершался в глухую пору суток, в канун среды (болг.), больной должен был лежать или стоять, лежать на спине или на животе, сидеть и т. п.

Лечение с помощью И. применялось главным образом при болезнях, вызванных порчей, сглазом, испугом, а также при бессоннице, детском ночном крике, падучей, иногда при астме, желтухе и др. На Вологодчине, если ребенок страдал нервными припадками, то ему измеряли рост и отмечали на стене колышком, считая, что как только ребенок перерастет отметку, припадки прекратятся. В Вятском крае детей лечили от испуга так: брали нитку, спускали ее от темечка ребенка вдоль позвоночника к пяткам, при этом читали заговор. Там же и с той же целью обмеривали ребенку одной ниткой все суставы со словами: «Я не тело обмериваю, а испуг снимаю...» (ВФЗИ:67). В Боснии для лечения эпилепсии вырезали тонкую ветку орешника или шиповника в рост больного и относили ее на заброшенную могилу. В Далмации, чтобы защитить ребенка от вештиц, делали свечу в рост ребенка и жгли ее перед иконой Богородицы.

Чтобы лечение было результативным, мерку уничтожали различными способами: резали, рубили ножом, топором, выбрасывали, клали под камень, бросали в воду, в источник, закапывали в землю, относили на могилу, сжигали; нитку завязывали узлами, запаивали в воск и затем помещали в специально сделанный надрез на стволе грушевого дерева (серб.); забивали вместе с ногтями и волосами больного в просверленное отверстие на дверном косяке (в.-слав.) и т. п. См. Мерка.

У юж. славян И. применялось также для диагностики и прогнозирования исхода болезни. В этом случае сравнивались показатели двух разных способов И. Например, сербы сначала измеряли расстояние от левой пятки до подбородка и вокруг головы, а затем от кончика среднего пальца правой руки до кончика среднего пальца левой руки. Если результаты И. совпадали, то человек считался здоровым (по другим представлениям, наоборот, обреченным). Беременные женщины *в* точно определенное время измеряли свой живот и предсказывали характер родов и пол ребенка.

Действие И. и мерка служили оберегом от нечистой силы и ходячего покойника. Сербы на Ибре считали, что если измерить умершего прутом шиповника и затем той же меркой отмерить длину могилы, то можно быть спокойным, что умерший не станет вампиром. Чаще всего покойницкую мерку особым образом «удаляют»: кладут в гроб, относят на могилу, закапывают в доме, чтобы обезопасить домочадцев (серб., Крушевац). В зап. Сербии считали, что смерть одного из домочадцев должна повлечь за собой гибель кого-то из домашних животных; для предотвращения этого перед выносом гроба одна из женщин красной шерстяной ниткой обмеривала верхнюю грань гроба И затем нитку скручивала и клала за бревно

или угол дома (Титово Ужице). Чтобы обезвредить курицу, поющую петухом и представлявшуюся опасной для людей, этой курицей мерили расстояние от стола до порога и смотря по тому, что попадало на порог, отрубали ей либо хвост, либо голову (в.-слав., серб.). Для поимки вора, нужно было вынуть из савана нитку, измерить ею длину мертвеца, а потом намотать ее на палочку, которую следовало воткнуть в середину специально очерченного круга, тогда вор не сможет выйти из этого круга (рус.). Мерка от гроба могла быть использована для колдовства и порчи: в Волынском Полесье считали, что если ее подсунуть под крышу чужого дома, в этом доме будет покойник.

В Вятском крае И. использовали в скотоводческой магии: чтобы корова скорее привыкла к новому дому и не тосковала по прежним хозяевам, ей трижды измеряли расстояние между глазами ниткой, которую затем разрезали на кусочки и половину скармливали корове, а другую половину клали под порог и говорили: «Вот, тебе, Беляшенька, порог, тут и дворок» (ВФЗИ: 17) или завязывали на нитке три узла. В с.-зап. Болгарии корове, козе или овце измеряли ниткой тень, отбрасываемую всем ее телом, включая вымя и хвост, чтобы они давали больше молока.

Взвешивание применяется у юж. славян как лечебное и защитное средство, наряду с обмериванием. Для излечения тяжело больного к букетику веток (кизила или боярышника) привязывают камень, все это взвешивают и, не глядя на весы, относят на заброшенную могилу. В случае болезни или смерти одного из **одномесячников**, для защиты другого необходимо его взвесить на весах, иногда еще и обмерить черной ниткой, затем написать на камне вес и все это отнести на могилу и зарыть там со словами: «Вот тебе твой брат!» (Вак.ПО:177). В семье, где «не держались дети», новорожденного взвешивали на весах, но вес никому не сообщали (ю.-слав.). С той же целью — остановить детскую смертность — женщины взвешивали колыбель умершего ребенка вместе с пеленками и одеждой, причем не смотрели на весы и все совершали в тайне от мужчин. Иногда считалось, что вампира можно отличить от обычного человека только по одному признаку — он ни за что не возьмет в руки весы (*серб.*). Взвешивают также первое надоенное молоко, чтобы защитить его от ведьм и сглаза, при этом также нельзя смотреть на весы (см. Доение).

Лит.: Вак.ПО:121,177–180; Раден.НБЈС:57, 84–88; Кетр Р. Slovenska magija. Београд, [б/г]:83–88; Браг.ДР:44,89; БФ 1987/13/3: 59-63; ВФЗИ:16,17,66–68; ГЕМБ 1933/8: 70; Ел.СЗК:172; Зел.ОРАГО 1:295; Кацва ДР:267–268; МФ 1984/17/33:146–147.

С. М. Толстая

ИКОНА — культовое живописное или резное изображение Христа, Богородицы, христианских святых, библейских событий; объект религиозного почитания. Наряду с другими сакральными предметами (крест, святая вода, свечи) И. широко использовалась в **очистительных**, охранительных и магических обрядах, особенно в в.-слав. (преимущественно русской) традиции. Иконописные изображения отражают апокрифические сюжеты (Богородица, прядущая нить; схождение Христа в ад) и являются источником народных легенд о святых (Флор и Лавр с лошадьми, св. Модест в окружении домашних животных, св. Параскева с веретеном, св. Георгий и змей, Богородица-Троеручица и др.). Народное обращение с И. (рус. *новить иконы* 'ритуальное омовение перед *праздниками*', жертвы иконам, наказание) сходно с обращением со скульптурными изображениями святых (ср. Идолы, Святые).

В отношении к семейным и родовым И. проявляется их связь с культом предков и покровителей дома. Считалось, что за домашними И. находились души «родителей», для чего на божницу им ставили блины, горячий хлеб, напитки; ср. свидетельство о *кормлении Боженьки* (на божницу ставили мисочку) в Каргополье и обычай класть под И. ложку с кашей во время ритуальной трапезы по поводу отела коровы (орлов.). Душа умершего «сидит в избе за образами» до погребения тела (рус., Аф.ПВ 2:112); в виде мухи 12 дней пребывает в хате за иконами (ровен.); посещая свое земное жилище в поминальные дни, души умерших садятся на божнице между И., поэтому И. не ставят вплотную одна к другой (харьков.). Купленного теленка *ставили* перед иконами, *обраща-*

ясь при этом к домовому с заговором о сохранении скотины (вологод.)- Для определения желательной для домашнего духа-опекуна масти скота кусок пасхи клали за И. и по цвету плесени судили о цвете скотины (орлов.). См. Домовой.

И. святых — покровителей пчел и скота ставили на пасеке (свв. Зосимы и Савватия), в коровниках и хлевах (св. Власия; в день памяти к образу святого полагали коровье масло), на конюшне (св. Николая, свв. Флора и Лавра), с ними совершали обход во время выгона скота. С И. св. Константина исполнялись танцы нестинаров (болг.). При встрече двух нестинарских процессий происходила «борьба» икон (И. прислоняли одна к другой и идущие напирали друг на друга), по исходу которой судили о силе святого — покровителя села. См. Нестинарство.

Особо почитались И. чудотворные и явленные (напр., Владимирской, Иверской, Ченстоховской, Остробрамской Божьей Матери, Троеручицы, св. Николая, св. Георгия), способные отвратить осе бедствия и болезни (о.-слав.). Обретение И. — один из наиболее популярных сюжетов народно-христианских легенд, связанных с местными культами. Чудесное явление И. на дереве (у воды, в источнике, в лесу, на горе), прибытие по реке (в т. ч. против течения), появление из-под земли считались знамением для определения культового места, постройки храма, основания обители (села), копания колодца. Исход И. из церкви знаменовал будущее разрушение церкви, «уход» И. из дома — вымирание семьи. У сербов И. прикрепляли на *запис* — почитаемое общиной дерево.

Свои и чужие иконы. По свидетельствам путешественников XVII в. (Олеарий, Адаме), русские не почитали иконы, написанные неправославными мастерами (ср. случаи непочитания старообрядцами И., написанных после раскола). Павел Алеппский отмечает, что патриарх Никон выколол глаза ликам на иконах, написанных по з.-европ. образцам, и «соборне» разбил их. Русские имели обычай держать в церкви собственную И., молиться и ставить свечи только ей. Поклонение «своим» И. и пренебрежение к «чужим» (в т. ч. храмовым) И. было осуждено на московском Соборе 1667 г. как пережиток язычества (Усп.ФР:183).

Действия с И. и поведение в присутствии И. обусловливались представлением о ее сакральности (ср. рус. *Бог*, *Божья милость*, *Божье милосердие* 'икона', *божница* 'киот', болг. *светии* 'иконы'). И. не «покупаются», а «выменяваются» (хотя бы и за деньги; к святыне неприложим глагол *купить*) или «дарятся». Для зажигания свечей перед И., приносимыми из храма в дом или обносимыми вокруг деревни с крестным ходом, использовался полученный трением *живой огонь* (вологод.). Перед И. приносили клятвы, присягали (целование И. и креста; обычай брать И. в поручители, ср. в.-слав. сюжет «Крест (образ) — порука»; СУС: 849*). Иконой благословляли молодых на сговоре и свадьбе, клали И. в гроб умершему, с И. встречали купленную скотину. При проводах рекрута хозяйка переворачивала И. ликом к стене или вверх ногами, чтобы солдат вернулся домой (бел.). Ср. Переворачивать. Целебным считалось умывание и питье воды с И. (аналогичные обряды совершались с крестом, мощами, просфорой, колоколом); вода в колодце считалась целебной, после погружения в него И. (владимир.). Воду, которой мыли И. перед праздником, выливали только под красный угол (рус.). К И. нельзя было прикасаться человеку, который считался «нечистым»: во время месячных женщина не может целовать крест или И. (владимир.); иконописец, приступая к работе, должен переменить белье и воздерживаться от половых сношений (рус.), ср. обычай завешивать И. при совокуплении. Нельзя браниться при И. (ср. о брани: *хоть святых вон* выноси); при нарушении поста, во время пиршеств и плясок И. поворачивают к стене. Обветшавшие И. запрещалось сжигать (о погибшей в огне И. говорили, что она «вознеслась», «взята на небо») или уничтожать: их пускали по воде, зарывали на кладбище (ср. обращение с остатками обрядовых трапез и вышедшими из употребления ритуальными предметами). Согласно народным легендам, наказанием за осквернение И. (кражу, сжигание, изготовление мебели из иконных досок, распиливание, использование И. в разоренных храмах в качестве мишеней для стрельбы, испражнение на И.) были болезнь, паралич, смерть от удара громом, утопление, помешательство.

Иконам приписывалась способность освящать пространство. Наряду с

хлебом, солью, освященной водой их оставляли на месте, выбранном для постройки дома (в.-слав., ю.-слав.), вносили в дом (наряду с крестом, священной книгой, освященной водой, свечой) на **новоселье** (о.-слав.). В доме И. располагались в божнице в красном углу, который почитался как святое место внутри жилища. Повсеместно у славян распространено размещение рядом с И. различных предметов: освященных растений, свеч, сосудов со святой водой, пасхальных яиц; священных книг, списков молитв и заговоров; последнего снопа, жатвенной «бороды», первых колосьев, хлебцев для первого выгона скота. К окладу И. (чаще — Богородичной) привешивали **изображения** больных частей тела и просили об исцелении. Обетная символика прослеживается и в обычаях жертвования ткани к И. (о.-слав., см. Обыденные предметы). Использование И. в создании магического **круга** при **опахивании**, **обходах** (дома, стада, полей) увеличивало охранительную силу обряда. С помощью И. можно было потушить пожар, в т. ч. зажженный молнией: в пинском Полесье пожар обходили с И. св. Агаты; на Новгородчине, Нижегородчине, в Полесье — с И. «Неопалимая купина»; на Русском Севере — с И. св. Николая. В хозяйственных постройках (баня, овин и т. д.), которые считаются нечистыми и населенными демоническими существами, вешать И. не полагается.

По свидетельствам иностранцев (Олеарий и др.), в случае **невыполнения** обращенной к святому просьбы русские применяли наказание иконы — битье (ср. сюжет «Наказанная икона», СУС: –849** (бел.), рус. пословицу «Взять боженьку за ноженьку, да об пол»), т. е. И. воспринималась как своеобразный материальный и одушевленный «двойник» Бога или святого (ср. сюжеты о плачущих И.). Отмечены случаи переворачивания И. (тульск.), «ослепления» (полес., ср. рус. бранное выражение *ослепни Микола* и укр. легенду о богаче, грозившемся выколоть ножом глаза образу св. Николая за невозвращение денег должником; Усп. ФР:91,93,114–116), выбрасывания (Рущ. РБР:79; обворованный крестьянин бросил И. в навоз, сказав: «Я тебе молюсь, а ты меня от врагов не оберегаешь»), сжигания (Рущ.РБР:78–79; пострадавший при пожаре бросил в огонь икону св. Николая со словами: «Ты не хотела помочь мне, теперь помоги себе самой!»). «Наказание» могло возыметь действие: после того, как хозяйка выбросила И. под дождь («Ты можешь мне помочь, но не хочешь, пусть тебя дождь размочит!»), удалось найти вора (пол. Поморье; Stelm.ROP:116).

И. часто использовались в магических обрядах для **вызывания** дождя (погружали в родник или в реку образ св. Ильи — пензен.; аналогичный ритуал в Лесковачкой Мораве), увеличения урожая (молясь перед И. на Рождество, осыпали киот зерном, чтобы высоко росло жито; Добруджа). Для предотвращения удара грома И. ставили на окно лицом на улицу (вологод.). При первом выгоне скота И. вешали над воротами, через которые проходили животные (архангел.). С помощью И. и молебна изгоняли вредоносных демонов (кикимору, беса, икоту). При гаданиях в центр очерченного круга клали И. изображением вниз, на И. ставили хлеб и соль (архангел.). Кощунственные действия с И. способствовали контактам с нечистой силой. Желающий стать колдуном или ведьмой должен был встать на И. (иногда положенную ликом на землю), в т. ч. на ту, которой его благословили родители при вступлении в брак (рус., укр.), испражниться на И. (укр.); разбойники, чтобы избежать **наказания**, во время крестного хода кланялись И., оголив зад (рус.); чтобы ружье било без промаха, нужно было, стоя на И., повернутой ликом вниз, прострелить благовещенскую просфору (рус.). Аналогичный смысл имеют и другие формы антиповедения, связанные с отказом от христианских атрибутов (снятие креста, распоясывание). Характер черной магии носило колдовское иконописание, когда изображение святого писалось поверх изображения дьявола (ср. легенду о Василии Блаженном, разбившем камнем чудотворный образ Богоматери: под святым изображением был нарисован черт).

Приметы и гадания с И. Падение И. со стены или трещина на И. предвещают смерть (рус., укр. закарпат.). О судьбе больного гадают, обливая образ св. Пантелеймона водой: если часть воды останется на И., больной умрет. Воду с И. дают пить умирающему (Каргополье), больному; если ему суждено умереть — вода ускорит агонию, если выздороветь — принесет

облегчение (Сургутский край). Когда ищут тело утопленника, пускают по воде деревянную И. со свечой (полес.). Видеть И. во сне — к скорби (полес.).

Лит.: Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании // ЖС 1891/3:218—222; Рущ.РБР; Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. М,, 1995:221—294; Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998:91,98,105,119, 121—124,127,135,138; Островский А. Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993:79-98; Мороз А. Б. *Божница* и окно: семиотические параллели // *Слово* и культура. М., 1998/2:114-125; Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991:39—47; Нижегородские христианские легенды. Нижний Новгород, 1998:25—33,116—124; Усп.ФР:14—16,22—25,112—116,182—186,229; Журав.ДС:39,49,61,128,183,239; Череп.МРРС: 59,79,84,104,108,110—111; Гура СЖ:439,848; Зел.ИТ:377; Бап.ЗВР:88,110—112; ПА.

О. В. Белова

ИКОТА — физиологическое явление, осознаваемое в народной культуре как результат воздействия, часто вредоносного, со стороны других людей. Иногда икание приписывают порче или особому нечистому духу, вызывающему икоту — *и́кыйке* (рус. смолен.). И. можно напустить на другого человека, сказав: «Икыука, икыука, стань у ворот, кого стренишь, таму у рот» (Добр.:297).

И. начинается тогда, когда об икающем человеке вспоминают (в.-слав., серб.), рутают (рус., бел.), завидуют (рус.), осуждают (укр.) или ждут от него помощи (серб.). Представления о конкретном персонаже, вызывающем И., в этом случае отсутствуют, хотя существует языковая метафора: «Икота напала» (рус.). Когда человек икает, в шутку говорят: «Помянула свинья из-за угла» (яросл. рус.) или: «Хтось нї спомйинув, бодай си матьир хомйнув!» (предкарпат.). Икающий человек должен сказать: «Бог с добром!», чтобы тот, кто его в этот момент вспоминает, думал о нем доброе (серб.). Вспоминая об отсутствующем человеке, чтобы не вызвать у него тяжелую И., нужно сказать: «Хай ии легенько икнеться» (укр., Гринч. 2:192). Напротив, ругая человека, ему желают: «Чтоб ему на том свете икалось» (рус.).

Чтобы прекратить икоту, человек должен угадать, кто его вспоминает (бел.), отпивать воду из чашки, поворачивая ее после каждого глотка так, чтобы получалось крест накрест (укр.), а также без остановки сказать: «Помяни, Господи, царя Давида и всю кротость его» (рус.); «Икота, икота, иди на Федота, с Федота на Якова, с Якова на всякого, только на меня не переходи» (рус.) или: «Щикавочко-икавочко, де-с була? — В млини. — Що їла? — Забула. — Забудь і о мнї» (предкарпат., ЕЗ 1898/5:191), а также три раза прочитать молитву «Богородице Дево, радуйся...» (рус.). Если остановить И. не удается, нужно внезапно напугать человека, вызвать у него чувство стыда или заставить сделать что-нибудь необычное (рус.).

В районах Рус. Севера термин *икота, ико́тка* обычно является синонимом кликушества — одного из видов бесноватости, вызываемого порчей и проявляющегося в сильных нервных припадках, сопровождаемых криком (ср.: псков. икать «кричать, кликать», Краин.ПКБ:51). В этом случае икота обозначает одновременно и саму болезнь, и злого духа, который эту болезнь вызывает.

Лит.: Даль 2:40; Макар.СНК:82; ЭО 1898/3; 117; 1901/4:119; Ром.БС 8:312; Fed.LB 1:216; Гринч.ЭМЧ 2:313; Шк.ЖОП:137; Дуч.ЖОК: 318; Петр.ЖОГ:359. См. также лит. к статье **Кликушество**.

Е. Е. Левкиевская

ИЛЬИН ДЕНЬ — день памяти пророка Илии, отмечаемый 20.VII/2.VII. В отличие от многих других крупных праздников, в И. д. не совершалось сколь бы то ни было значительных обрядов; в то же время к И. д. приурочено множество верований, мифологических представлений, календарных и хозяйственных примет, запретов и т. п.

Ветхозаветные мотивы, связывающие Илью с небесным огнем и животворными дождями, с вознесением Ильи на небо в ог-

ненной колеснице, многочисленные апокрифические тексты и лубочные картинки, а также народное отношение к Илье-пророку как к хозяину грома, молний и дождей, способствовали тому, что культ Ильи-пророка и посвященный ему праздник оказались причастны к области народной метеорологии (см. в ст. Илья).

Громовой праздник. Во многих слав, традициях И. д. праздновался во избежании грома и молний, ср. хрононимы укр. *Громове свято*, серб. *Илија громовник*, болг. *Гръмовник, Гръмоломник, Гръмодол* и др. И. д. считался временем наиболее сильных летних гроз и бурь, страх перед последствиями которых (пожары, *разрушения*, гибель урожая) породил отношение к И. д. как к опасному и крайне неблагоприятному, ср. рус. *Илья немилостивый, Илья сердитый*, болг. *аталия ден* и под. И. д. входил в цикл дней, празднуемых для защиты от грома, пожаров и под. (Ильину дню у сербов предшествовали т. н. «Горешњаци»), ср. также в.-серб. поверье о том, что св. Пантелей (отмечаемый 27.VII) приходится Илье-пророку братом, а Огненная Мария (30.VII) — сестрой (см. в ст. Июль).

В России в И. д. совершались молебны в поле и в церквях, и часовнях, посвященных Илье-пророку (установленных часто по обету); кое-где крестьяне постились всю неделю, предшествующую И. д.; окуривали дом и постройки ладаном, выносили из дома или прятали все блестящие, сверкающие предметы (типа зеркал, самоваров), чтобы обезопасить себя от гнева Ильи. Повсеместно в И. д. запрещались различные виды хозяйственных и домашних работ (косьба, вывоз сена, жатва, а также стирка, колочение белья вальками и Др.); несоблюдение этих запретов могло навлечь на село, дом, угодья грозу, сильные ветры, пожары и т. п. Работающего в И. д. останавливали и наказывали его же односельчане: в Калужской губ., например, выпрягали лошадь из телеги, на которой он собирался возить сено, а конскую сбрую относили в кабак и сообща пропивали,

У вост. и у юж. славян Илье-пророку приписывалось владение дождями (Илья катит по небу бочку с водой), в связи с чем в России в И. д. совершались молебны от засухи. Прекращения дождей пытались добиться соблюдением зароков, запрещающих работы в И. д. и косьбу около церквей и часовен, посвященных Илье.

В обрядности и мифологии И. д. владение громом и молниями тесно связано с другой функцией Ильи-пророка — с функцией преследования нечистой силы, а также со змееборчеством. По рус. поверьям, Илья-пророк преследует громом и молнией чертей и прочую нечистую силу, которые, заслышав гром, прячутся на межах, под деревьями, под крышами хозяйственных построек, в воде (поэтому в И. д. обычно запрещается находиться в этих местах) и даже в домашних животных.

Преимущественно у южных (но также и у восточных) славян известны поверья о том, что от грома (грозы, реже дождя) в И. д. портятся лесные и грецкие орехи: они становятся червивыми, пустыми, сгорают изнутри, «их съедает молния» (укр.). Плоды лесного ореха (а также некоторые другие плоды или даже продукты хозяйственной деятельности человека: сыр, яблоки и пр.), а также, вероятно, сам кустарник становится прибежищем демонического или хтонического существа, поражая которое, гром (громовержец) наносит вред и самим плодам.

И. д. считался календарной границей сезонов, когда в природе появлялись первые признаки осени и менялось поведение зверей, птиц и насекомых. Аналогичные приметы характерны для многих других дней августа и сентября. У македонцев И. Д. считался «серединой лета»; болгары в Странджe говорили, что в И. д. Илья надевает первый из своих 7 кожухов и поворачивается в сторону зимы, а в России считалось, что «на Илью до обеда лето а после обеда осень».

Особенно ярко эта особенность восприятия И. д. проявилась у вост. славян. Считалось, что с И. д. резко меняется погода: перестает греть солнце («До И. д. и под кустом солнце сушит, э после И. д. и на пустоши роса не обсыхает»); начинаются утренние холода и даже заморозки («На И. д. и камень прозябает», «До Ильи — хоть разденься, а после Ильи в зипун оденься»); дни становятся короче («Петр и Павел час убавил, Илья-пророк два уволок»); опадают листья с деревьев («Придет Петрок — оторвет листок, придет Илья ~ отщипнет и два»); начинаются дожди и ненастье («До Ильи и поп дождя не намолит, а после Ильи

и баба фартуком нагонит», «Прийде Ілля, то наробить у полі гнилля»).

Большое число поверий и примет связывалось у вост. славян с запретом купаться после И. д., иначе мужно утонуть, заболеть, замерзнуть и т. п., ср. рус. «До Ильи мужик купается, а с Ильи с водой прощается», укр. «До Іллі мужик купаеться, а після Іллі і на кущі не сохне», полес. «Илле — то очи залле». Считалось, что после И. д. вода становится холодной и непригодной для купания. Это объясняли тем, что Илья бросает в воду лед («Илья кинул ледьня», бел.), что олень ступает в воду или обмакивает в ней свои копыта (сев.- и центр.-рус.), конь Ильи-пророка теряет подкову, которая падает в воду (яросл.), медведь опустил в воду лапу (сев.-вост.-рус.), «мідвідь ускочиу у воду» (укр.-карпат.), дьяволы начинают жить в воде (харьков.) и т. п. Болгары, живущие на побережье Черного моря, полагали, что с И. д. «морето се обърща», досл. «море оборачивается», т. е. становится бурным и холодным (Поп. СБ:60).

С И. д. связывалось сезонное исчезновение животных. Так, у украинцев Закарпатья И. д. был одной из первых дат, когда исчезали на зиму змеи; у вост. славян с этого дня пропадали или переставали кусаться насекомые: оводы, комары, слепни, мухи и т. д., ср. укр. «Нечіста сіла всіх комарів з'їла»; у болгар к И. д. относился отлет ласточек, у украинцев — аистов и др.

В И. д., согласно рус. поверьям, начиналось «волчье» время: открывались волчьи норы, и волки могли нападать на скот; в некоторых местах в И. д. начинался сезон охоты на волков, и охотники считали, что, затравив в И. д. волка, они обеспечат себе удачу на весь предстоящий период. У капанцев на сев.-востоке Болгарии И. д. относился к числу «волчьих дней».

Представление о разгуле диких зверей в это время отразилось в вологод. названии ильинской недели как *звериной* (медведь преследует скот в лесу). В России и на Украине также было известно поверье о том, что в И. д. «ходят гады», нападают на людей и скот, заползают в дома и в хозяйственные постройки. В Ильин и несколько последующих дней нельзя было ходить в лес; в Вятском крае люди считали, что в И. д. непременно заблудятся в лесу.

И. д. считался границей, когда отменялись табу на пищу нового урожая. В И. д. пасечники в первый раз подрезали соты и угощали всех медом; а также перегоняли пчел, подчищали ульи, после чего можно было есть мед. У хорватов Лики к И. д. вынимали мед и угощали им детей. В Македонии пчеловоды праздновали в И. д. свою «славу». К И. д. должно было закончиться роение пчел; после него пасечники отгоняли чужой залетевший к ним рой, так как считали его ненадежным, ср. рус. «Ильинский рой не в корысть», укр. «Після Іллі — хай сидить рои на гіллі».

У вост. славян к И. д. было приурочено появление в доме хлеба из муки нового урожая, ср. приметы: рус. «Когда в Егорьев день березовый лист в полушку, к Ильину дню хлеб в кладушку»; «На Иван день колосок — то на Ильин день колобок», укр. «На Іллі новий хліб на столі», бел. «На Илью поуну печь хлеба нальлю» и под. В И. д. хлеб из новой муки приносили для благословения в церковь, оставляли его перед образами Ильи.

В некоторых рус. губерниях с И. д. разрешалось «защипывать» и есть горох, а того, кто рвал его раньше, пугали «гороховой ступой и лопатой»: «ступа ноги обрубит, лопата закопает» (ВФНК:115). В Костромской губ. Илью называли «морковником», так как с этого дня «обновлялись» морковью. Все эти и другие овощи, которые разрешалось употреблять в пищу после И. д., в сам праздник освящали в церкви. У сербов в Лесковачкой Мораве с И. д. начинали есть кукурузу: считалось, что початок кукурузы «је крштен» в И. д., поэтому его можно варить и есть. Вареную кукурузу, прежде чем есть, раздавали в память о мертвых.

И. д. был одной из хозяйственных границ года. У вост. славян в И. д. могли начинать жатву («Илья Жниво зачинает») или заканчивать уборку урожая (укр. «Ілля на полі копи лічить»), а также завершать косьбу: «Илья-пророк — косьбе срок»; после И. д. косили толокой в помощь вдовам, сиротам и одиноким старикам, ср. бел. «Іванове сена — пановэ, а Іллінэ — удовінэ».

Одним из наиболее заметных событий И. д. была братчина, или «мольба» — коллективная трапеза, объединявшая жителей соседних сел и связанная с жертвенным закланием животного

(«Илье под свято»). В России им обычно был бык, теленок или баран («На Илью баранью голову на стол»), купленные на собранные в складчину деньги или выкормленные сообща. В И. д. приготовленное к закланию животное приводили к церкви, где священник освящал его, а затем закалывали и съедали все вместе. Кровь животного собирали и мазали ею глаза и лоб, а детям щеки, чтобы здоровье и крепость животного передались человеку. Особые свойства приписывались костям съеденного животного: «ильинская» кость, в частности, очень ценилась охотниками. В И. д. в тех же местах варили «мирское» пиво из зерен, собранных у жителей деревни; пиво выставляли на улице, и каждый мог пить сколько угодно. В России жертвование животного «Илье под свято» могло иметь и характер индивидуального обета. Если, например, в хозяйстве овца приносила много ягнят, хозяйка «обещала» к И. д. зарезать одного барашка, чтобы Илья «спас овечку», и в И. д. выполняла обет и относила в церковь часть мяса, обычно лопатку (вятск.). Так же и у юж. славян в И. д. обязательно приносили жертву: обычно это был самый старый петух (*старац, баща*), которого резали на месте традиционного сбора села или у церкви. На юге Болгарии в жертву могли приносить быка или барана.

На Рус. Севере, а также у болгар и сербов известна легенда об олене, который ежегодно в один из летних праздников (И. д., Петров день, Иванов день, день свв. Константина и Елены) прибегал к людям и ложился под нож. Однажды люди не дождались припоздившегося оленя и заклали вместо него другое животное (зарезали оленя, не дав ему отдохнуть и др.), после чего он больше не приходил, и люди стали приносить в жертву скотину, см. в ст. Олень.

И, д. иногда связывается с брачной темой и символикой плодородия. Во Владимирской губ. в канун И. д. устраивали богомолье и молились, «чтобы хлеба уродилось много... и чтоб девки вышли замуж» (Макашина:94). В Вятском крае, если в И. д. в дом, где закалывали барашка, приходила девушка, ее спрашивали: «Что, девка? За бараньим яйцом пришла?». Приход девушки означал, что она вскоре выйдет замуж (ВФНК:115).

У юж. славян И. д. отмечался в качестве профессионального праздника кожевниками, скорняками, седельниками, пекарями, черепичниками, а сам Илья-пророк считался покровителем этих ремесел, что отчасти связано с библейскими легендами. Представители различных ремесел организовывали где-нибудь на открытом месте, в поле или у церкви, общую трапезу, кололи курбан, веселились, водили хоро, устраивали конные соревнования и т. п.

Лит.: Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // ООФ:83–101; Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене // ФЭРС:209–223; СМ:204–206; Ив.Топ. ИОСД:170,192; РФ 1981/21:103; ВРГО 1851/3/5-6:4,8; ЭО 1901/4:128; Макс.ННКС: 480–491; КГ:285–289; ВФНК:115; Гура СЖ (см. указ.); Лог.МКЗ:21; ЗК:376; Никиф.ППП: 87; Скур.УНК:104; ПА; Марин.ИП 2:162-163; СбНУ 1906-1907/22-23:11; 1954/48:401; 1958/49:740; Странджа:219–220,346; БМ:157–158; Георг.БНМ:42–45; ЕБ 3:130; Фил.СК: 403; Тан.СОЪК:7; ГЕМС 1960/1:170; Етнолог 1992/2:201; Шк.ЖОП:96; Тор.ЖОЛМ:391; Бег.ЖСГ:226; ГЕМБ 1993/57:250.

Т. А. Агапкина

ИЛЬЯ СВ. — ветхозаветный персонаж (пророк), в народной традиции повелитель грома, небесного огня, дождя, покровитель урожая и плодородия. День памяти св. И. — 20.VII/2.VIII (см. Ильин день).

И. — «грозный святой». Согласно слав, народным легендам, опирающимся на книжную (библейскую, богомильскую) традицию, И. был взят живым на небо. До 33 лет И. сидел сиднем и был исцелен и наделен огромной силой ходившим по земле Богом и св. Николаем (ср. Богатырь), после чего был вознесен на небо (орлов.), ср. былинный сюжет об Илье Муромце. И.-пророк ездит по небу на огненной (каменной) колеснице (по укр. поверьям, солнце — колесо от колесницы И., Млечный путь — дорога, по которой ездит И.), запряженной огненными (белыми, крылатыми) конями (в.-слав.), или на белом коне (болг.), отчего и происходит гром. Зимой И. ездит на санях, поэтому грозы и грома не бывает (ор-

лов.). Сила И.-громовержца столь велика, что ее приходится сдерживать: Бог возложил на голову И. камень в 40 десятин (орлов.), сковал ему одну руку и ногу (карпат.); сестра И. Мария Огненная скрывает от него день его праздника, иначе И. от радости побьет молниями весь свет (серб.); у И. есть только левая рука; если бы он имел обе руки, то перебил бы всех дьяволов на земле (банатские геры). Перед концом света И. спустится на землю и три раза объедет свет, предупреждая о Страшном Суде (орлов.); явится на землю умирать или примет мученическую смерть через отсечение головы на шкуре огромного вола, который пасется на семи горах и выпивает семь рек воды; пролившаяся при этом кровь И. сожжет землю (карпат.). По легенде из Галиции, конец света наступит, когда И. «так впалит громами, що земля росипитси і спалитси» (Шух.Г 5:9); ср. рус. духовный стих «О Страшном Суде», в вариантах которого И. выступает в роли исполнителя воли Господа, карающего грешный человеческий род (Бесс.КП 5:122–123).

В серб. песнях И. разрешает спор Земли и Неба о правде и кривде, побывав на земле и узнав, что «кривда на землице черной» (Ђап.ЗВР:145). И. наказывает людей за их грехи, запирает небо на три года так, что не греет солнце и не идет дождь, насылает оспу (БЛС:177).

В народном культе святых функции И. могут частично отождествляться с функциями св. Георгия (змееборчество, воин-всадник, покровительство охоте, волкам). Антиподом карающему И. представляется милостивый св. Николай. Особенности народного культа И.-пророка свидетельствуют в пользу предположения о том, что св. И. является христианским заместителем славянского языческого бога-громовника Перуна. См. Боги.

В народных представлениях И. — хозяин грома, молний, дождей. Основные функции И. в этом качестве — истребление нечистой силы, борьба с летающими змеями. Молния — это след от колесницы И. (бел.) или огненные стрелы, бросаемые И. с неба в чертей, ламий, хал (в.- и ю.-слав.). Нечистая сила прячется от И, под деревьями, на межах, под крышами хозяйственных построек, домов и храмов, под домашних животных и человека. Особенно много чертей, домовых, леших и водяных уничтожает И. в ночь под Ивана Купалу, когда «все нечистые собираются в одно место на совещание» (харьков., ЭО 1893/3: 109–110). Ср. мотивы «отстреливания» Ильей болезни, напускания тучи или огненной пелены против змеиных царя и царицы в заговорах (рус., бел.). По рус. поверью, И.-пророк «гремит до Ильина дня, а после Ильина дня <...> гремит Моисей» (владимир., ББКЭ:120).

От удара копыт коня И.-пророка или от громовых стрел И. образуются источники и незамерзающие «гремячие» ключи, почитающиеся в народе святыми (см. Культовые места).

На земле идет дождь, когда И. развозит по небу воду для святых и проливает ее (смолен.). В Новгороде в засуху совершались молебны о дожде в храме *Ильи Мокрого* (о сухой погоде молились в церкви *Ильи Сухого*); в Пензенской губ. просили о дожде, опуская в источник икону св. И.

По верованиям болгар, И. заставляет души умерших цыган делать град и пускать его на поля грешников.

Как податель урожая и приплода скота И. выступает в обрядовом фольклоре (колядки, щедровки, подблюдные, волочебные, жнивные песни): «Вишоў Ілля на Василля, / Винес пугу житяную. / Сюды махнуу — туды махнуу: / «Зароди, Боже, жита-пшеницы»» (киев., ПА); «Ходит Илья по полю, считает Илья суслончики. / На первой полоске сто суслончиков. / На второй полоске тысиця. / На третьей-то полоске смёку нет» (костром., ЖС 1997/1; 43); И. «па лугам хадціў, траў расьсиу, па палям ходиў — жата радиў», «по кашарах хадзіу, скот парадзіў» (Ром.БС 8:174,114). К И. обращались перед началом посадки овощей или посева: «А святый Илья надзеляющий — / А здзеляй у дома хлебом-солью, / А усякею божай благодатью...» (бел., Макашина:87); «Святая Илля пророк, / Зароди, Божа, нам ленок, / Коб був чистый и колосистый, и шолковыстый» (брест., ПА).

В жатвенной обрядности И. упоминается в связи с завиванием «бороды» (см.) в просьбах об урожае и коне: «Вот тебе, Илья, борода — на лето уроди нам ржи да овса», «Вот тебе, Илья, борода, а ты пой и корми моего доброго коня» (Макашина:89).

Среди календарных обрядов, направленных на увеличение плодовитости и оберег скота отмечаются: т. наз. *обещание* Илье, когда в канун Ильина дня режется заранее откормленное животное и лучшая часть мяса жертвуется в церковь (костром.); зажигание *живого огня* в *ильинскую пятницу* (новгород.) (Журав.ДС:20,114). Ср. болг. поверье: белые летние облака — это овцы И.-пророка.

В в.-слав. заговорах и молитвах И. помогает найти клад, улучшить урожай хлеба и цветущих трав, вызвать и прекратить дождь, завлечь зверей в ловушки; защищает людей от пожара, порчи, сглаза, болезней, колдунов, разбойников, оружия, нечистых духов (в т. ч. огненного змея), скот — от хищных зверей; исцеляет от кровотечения из ран, лихорадки, ночного плача.

Лит.: Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // ООФ:83–101; Щапов А. П. Исторические очерки народного миросозерцания (православного и старообрядческого). СПб., 1863:13-17; Юд.ОРЗ:72-73; СМ:204–206; Ив.Топ.ИОСД; Усп.ФР:34–36,235; Макс.ННКС:631–633; Шух.Г 5:7–9; ЕЗ 1902/13:80-83,217-220,253; Гура СЖ: 305,449; Никиф.ПГП:212; ПА; Георг.БНМ: 42–45; Марин.НВ:24–26,41,90; СМР:220, 261; Вап.ЗВР:145,147,161,190,211.

О. В. Белова

ИМЕНИНЫ как ежегодный праздник, отмечаемый в память одноименного святого, имеет второстепенное значение в слав. семейной обрядности. Особое значение придается первой годовщине жизни ребенка, так как она знаменует важный этап в его развитии. У вост. и юж. славян первые (реже третьи, пятые или седьмые) И. (дни рождения) посвящались обряду **постриженин**. В вост. Болгарии на И. (или на св. Георгия) кум «крадет» ребенка у матери, дарит ему одежду, стрижет ему волосы и ногти. Мать должна «выкупить» у него ребенка. У мусульман Жупчи именинника подпоясывают разноцветным шерстяным поясом с зашитой в него молитвой, который он носит на голое тело, пока не пойдет в школу. На севере России ребенка в первый раз опоясывали кушаком у печного столба, стригли ногти и надевали на ноги чулки. В Московской губ., подпоясывая крестника, кума желала ему: «Будь здоров и толстой, как печной столб». Иногда к этому дню приурочивалось и отлучение от груди (см. Грудь). Чтобы ребенок не был слишком разборчив в еде, ему дают соску из ржаного жеваного хлеба (Воронеж. губ.). У белорусов стараются поручить ребенку в этот день, даже если он приходится на праздник, первую самостоятельную работу: он всегда будет хорошо с ней справляться (витебск.); девочке дают в руку иголку с ниткой и ножницы, мальчику — молоток и гвозди (духоборы Грузии).

Повсюду, где отмечаются И., пекут пироги, которые называются *именинами* (архангел.), *именинниками* (курск., воронеж., дон., архангел.). У русских над головой виновника торжества разламывали пирог с кашей, считая, что чем больше просыплется каши — тем счастливее будет год (курск.). На празднике следовало разбить хотя бы рюмку. В первую годовщину мать ставила на голову ребенка пирог ребром с пожеланием: «Вот расти такой высоты!», затем клала его плашмя и добавляла: «И вот такой ширины!» (архангел.). В Москве с утра именинник посылал знакомым по пирогу-сгибню. У фракийских болгар в первую годовщину ребенка (*годинясване*) крестная мать печет каравай, который вместе с букетом раздают односельчанам. Тот, кто отломит кусок, должен дать монету на ребенка. На Черниговщине пироги в этот день печет мать, затем она относят их повитухе и кумам вместе с подарком.

В день рождения или в ближайший к нему праздник родители поднимают ребенка за уши, желая ему: «Жив био и велики порасто!» [Будь жив, расти большой!] (серб.). Обычай поднимать или драть за уши распространен и среди вост. славян. Кумовья обносят ребенка вокруг стола (воронеж.), дарят подарки (о.-слав.).

В России справлялись также И. животных, мифологических персонажей и даже неодушевленных предметов: в день св. Власия чествовались «коровы именинницы», в Вербное воскресенье — «барашки именинники», в день св. Косьмы и Дамиана (см. Кузьмы и Демьяна день) отмечались «курьи И.» (москов.); 14 и 24 сентября и 1 октября не топили овин, называя такой день

«И. овина или *овинника*», точно так же 10 мая и в Духов день дают отдохнуть земле, воздерживаясь от всех земледельческих работ и избегая ходить босиком по земле. Это называется «*И. земли*» (*с.-рус.*). В среднем Поволжье, на Смоленщине в обряде дожинок в качестве «именинника» выступал последний сноп, которому придавали антропоморфный облик.

Лит.: Лог.СОЗ:86–87; Наум.ЭД:109–112; СРНГ 12:191-192; Зел.ВЭ:77,424; Журав.ДС: 8,15; ЖС 1905/1-2:154; Никиф.ППП:32; Петр. ЖОГ:167; ГЕИ 1973/19–20:157; Вак.БЕТБ: 323.

Г. И. Кабакова

ИМЯ — в нар. традиции персональный знак человека, определяющий его место в мироздании и социуме; мифологический заместитель, двойник или неотъемлемая часть человека; объект и инструмент магии. Слав. народная антропонимия испытала сильнейшее влияние христианской культуры; это касается как состава имен, так и их узуса, однако она во многом сохранила отношение к И., имянаречению и именованию, свойственное дохристианской мифопоэтической традиции. Народный именник отличается от канонического, церковного и по составу (значительный пласт «народных» и «апеллятивных», «значащих» имен: серб. *Здравко, Живко, Вук* 'Волк', *Љубинко* и т. д., болг. *Найден*, о.-слав. *Богдан*, укр. карпат. *Продан*, рус. *Нечай, Неждан, Надежда, Любовь* и т. п.), и по форме (обилие уменьшительно-фамильярных образований), и по структуре (множественность имен: личное крестильное и домашнее, семейное и родовое, прозвище личное и семейное и т. п.), а также географическим разнообразием (ареальной закрепленностью отдельных имен и типов именования: имя и фамилия; имя, отчество и фамилия; имя, фамилия и прозвище, полное и неполное именование и т. п.).

Однако главное отличие лежит в сфере прагматики, т. е. касается функционирования И. собственных (прежде всего личных) в качестве знаков и символов культуры: кроме идентифицирующей (по поло-возрастному, социальному, этническому, конфессиональному признакам), И. в нар. культуре обладает мифологической и ритуальной (магической) функциями, основанными на вере в сакральность И., в небесное заступничество одноименных патронов (святых, «героев», мифологических персонажей), в сокровенную связь человека с одноименными сущностями в мире природы — змеями, деревьями (ю.-слав.), звездами и др.

Личное имя (антропоним) может *присваиваться* в обрядовой и фольклорной традиции не только людям и домашнему скоту, но и персонифицируемым диким животным — аисту, зайцу (чеш. мистрицк. *Jánek*), змеям, волку и др.; растениям (цветок *Иван-да-Марья*, в заговорах дуб *Лаврентий* и т. п.); мифологическим персонажам и болезням (болг. *баба Шарка, в* рус. заговорах лихорадки *Трясся, Ломея* и т. д.); стихиям и природным объектам (в заговорах земля *Татьяна*, вода *Ульяна, Елена*, укр. волын. огонь *Андрей* и т. п.); явлениям и концептам (пол. смерть *Baśka, Zośka, Kaśka*, укр. полес. *Лопатоўский*) и даже предметам: рождественский хлеб *Маланка* и *Василь* (укр. карпат.), свадебный хлеб *Степан* или *Иван* (по имени жениха — бел. витеб.), камень *Василь, Іван* (укр. карпат.) и т. д.

Имянаречение — важнейший «антропогонический» (в социальном плане — инициационный) акт, придающий новорожденному статус человека. И. окончательно формирует (творит) человека, ср. укр. «Прибери пня, дай ему имня — и з него буде чоловік» (Номис УПП:218), болг. (проклятие) «Да му ся не найде имято!» [Чтоб ему имени не нашлось] (Геров 2:237); кашуб. mono vemazac 'умереть' (букв. «стереть имя» — Sychta SGK 3:174). Сакральность имянаречения, восходящая к древнейшей мифопоэтической традиции, находит свое продолжение в народных верованиях и обрядах, связанных с крещением и — особенно — в мифологической трактовке некрещеных детей. Ребенок до крещения, т. е. до получения И., нередко трактуется как животное или демоническое существо (болг. *пуле*, луже, *турмаче, кушли, върколак* и др.), а умерший до крещения или мертворожденный (рус. владим. *безыменный*, тамбов. *безымянка*, болг. *безимка*), по о.-слав. верованиям, превращается в демона (ночницу, стригу, русалку и т. п.), их души блуждают по свету, плачут и просят «дать им имя» (обычно их нарекают библейскими «перво-

именами» *Адам* и *Ева)*. См. **Дети** некрещеные.

Чтобы ребенок не умер безымянным, принято было сразу по рождении называть его «временным», «материнским» И. У сербов такое И. (*привремено име, име по водици, мајчино име)* давалось священником сразу после рождения вместе с освященной водой, которую использовали при купании ребенка, или матерью, родителями. Это могло быть «ласковое» (од *милоште*), «презрительное» (отвращающее злых духов) И. *или* нарицательное имя-прозвище, указывающее на характерные черты внешности или обстоятельства рождения ребенка, часто просто «мальчик», «девочка» *или* «дитя». Широко распространено у юж. славян именование детей до крещения «инородцами»: серб. *Турче, Бугарче, Влашче, Циганчица* к т. п., болг. *циганче, турко, еврейче* и др.

Аналогичный сербскому обычай имянаречения до крещения существовал на значительной территории Украины (Правобережье Днепра, юг Черниговщины, Харьковщина): сразу после родов повитуха «шла за именем» к попу, но в отличие от сербов, украинцы при крещении имени не меняли.

Двойное именование было *широко* распространено у русских, ср. в Поучении Владимира Мономаха: «в крещени Василии, *Русьскымь* именемь Володимиръ»; различалось И. крестильное (или крестное), *рекло (прямое, русское)* — И., дававшееся по святцам родителями и иногда содержавшееся в тайне, и *имя,* дававшееся «по обычаю, нередко языческое» (Даль[3] 2:98, 3:1672). Обычным было двойное именование (христианским и «народным» И.) в сербской церковной и монастырской среде. У католиков практика двойного *именования (Анна-Мария* и т. п.) канонизирована; его необходимость иногда мотивировалась верованием о наличии у человека двух *душ,* каждая из которых требует быть названной, а не получив И., превращается в демона (ю.-пол. — ЕР 1984/28/1:231-232; SKLBS:98–99).

Правила выбора имени и именования различны в разных этнических, конфессиональных и локальных традициях. Самым распространенным было присваивание новорожденным календарного имени, т. е. И. христианского святого, которому посвящен ближайший ко дню рождения ребенка праздник. При этом избегали или даже запрещали давать имя по календарю «назад», т. е. в соответствии с праздником, предшествовавшим дню рождения. По пол. поверью, названный «назад» ребенок не будет расти (пол. надрабск.); то же предпочтение направления «вперед», символизирующего развитие и возрастание, перед движением вспять, ассоциирующимся с деградацией и увяданием, находим в укр. и серб. обычаях. Однако старообрядцы могли девочкам, в отличие от мальчиков, давать имя, отсчитывая по календарю назад от дня рождения.

Другие принципы выбора И. применялись обычно в особых случаях: если ребенок рождался слабым и была опасность, что он не выживет; если в семье «не держались» дети; если рождались только девочки или только мальчики и родители хотели переменить пол будущих детей; если ребенок рождался после смерти отца и др. У сербов и болгар в таких случаях нарекали новорожденных именами родителей. В Косово сербскому мальчику, рожденному после смерти отца, давалось отцовское имя, но девочку в аналогичной ситуации именем матери не нарекали. Называние детей именами деда и бабки, известное всем слав. традициям, регламентируется специальными правилами. У сербов и хорватов этими И. принято называть первого ребенка (особенно мальчика). В Косовском крае первому сыну дают И. деда по материнской линии, а первому ребенку-девочке — И. бабки по материнской линии, но нередко имена даются только по родственникам отцовской линии. У болгар принято «подновлять» имена предков старшего поколения, для чего первых детей называют по И. родителей отца, далее по И. родителей матери или по И. кумовьев. Однако в Зап. Болгарии «очень редко при крещении нарекали именами деда и бабки и еще реже — именами отца и матери» (Марин. ИП 2:503). У русских был обычай первому сыну давать И. деда с отцовской стороны, второму — И. деда с материнской стороны, третьему — имя отца; аналогично девочек нарекали И. бабушек и матери. Крестьяне Владимирской губ. называли И. дедушек и бабушек первых детей; если же в семье умирали дети, то просили священника дать имя «похитрее», например Цихердон (БВКЗ: 141). Необычные, редкие, забытые, старинные И. могли, по верованиям полешу-

ков, предотвратить смерть новорожденного в семье, где умирали дети; для этого родителям надо было еще до зачатия ребенка вспомнить и назвать «даўние, даўние имена: Ёўхим, Ёўхимья, Гордзей, Захар» (ПА, Оздзмичи Столин. р-на Брест. обл.). С той же целью просили священника дать новорожденному младенцу И. *Адам* или *Ева* (причем а этих случаях приглашали в восприемники брата и сестру), а сербы Косова ребенка, родившегося в семье, где умирали дети, называли И. самого старого человека во всей округе, «чтобы ребенок так же долго жил», или же И., «которого нет в селе». В некоторых болг. селах Пловдивск. края кум в таких случаях давал ребенку ляео *име* [левое имя] — имя, которое не встречается в селе.

Сербы вообще избегали И., которые были в обиходе в данном селе, считая, что повторение И. наносит ущерб его прежнему носителю. Редкое (уникальное, старинное, библейское) И. должно было, по нар. представлениям, обеспечить новорожденному заступничество предков перед лицом грозящей ему смерти. Вместе с тем, такие И. воспринимались как «чужие», способные «обмануть» нечистую силу и отвести опасность от ребенка. С той же «обманной» целью православные сербы, чтобы остановить детскую смертность, нарекали детей мусульманскими И., а мусульмане — сербскими.

Магический смысл придавался и случайному имени. Во всех слав. традициях для защиты младенца, родившегося слабым или появившегося на свет после смерти предыдущих детей, прибегали к имянаречению по первому встречному, которого и приглашали в кумовья.

При выборе И. для новорожденного соблюдались определенные правила и запреты (не совпадающие в разных традициях) относительно повторения имени в семье или роде. Широко распространено представление, что «давать имя на имя» опасно, т. к. «один из тезок сживет со свету другого» (рус. вологод. — Браг.ДР;93). Так же относились к повторению И. болгары Баната, македонцы из окрестностей Охрида, поляки, жившие в долине Рабы и др. Тем не менее повторение И. в семье было нередким явлением, особенно там, где господствовал календарный принцип выбора И., и в случаях наречения младенцев И. родителей, бабушек и дедушек и др. У украинцев Закарпатья повторение имени, в том числе называние одинаковыми И. братьев и сестер, практиковалось в магических целях: чтобы «дитина вмерла» и тем самым прекратилось рождение детей одного пола (особенно девочек); иногда, напротив, это делалось ради крепкого здоровья ребенка.

Различно в разных традициях отношение к называнию детей именами умерших членов семьи. По обычаю сербов из Вост. Герцеговины, личное И. должно как можно дольше сохраняться в семье, поэтому детей охотно нарекали И. умерших родственников, в том числе умерших детей тех же родителей. В Славонии при наречении младенца не следовали календарю, а давали И. кума или кумы, деда, И. последнего умершего члена семьи или последней вышедшей замуж («умершей» для семьи) девушки. Болгары в Странджe И. умершего называли только первого ребенка в семье. Напротив, в Полесье избегали называть детей такими И. из опасения, что ребенок тоже умрет; особенно боялись И. утопленника, считая, что ребенок может утонуть. Вера в то, что носители одного И. имеют одинаковую судьбу или сходство характеров, лежит в основе повсеместного запрета называть новорожденных И., которые носят или носили слабоумные, воры, пьяницы, трусы и т. п. Уверенность в общности судьбы близнецов отражена в ю.-слав. обычае нарекать их близкими по звучанию или по смыслу (часто этимологически родственными) И., например, *Драго* и *Драгица*, *Мирко* и *Маринко* и т. п.

Магические свойства И., выбираемых перечисленными способами, основаны на апелляции к известным носителям И. с целью передачи нарекаемому их качеств, их жизненной силы, их судьбы или получения их заступничества, а в случае «отрицательной» магии — с целью обмана злых сил и укрытия ребенка от опасности. Другой тип — собственно «ономастическая магия» — представлен такими способами имянаречения, когда выбор И. определяется не свойствами «прецедента», а семантикой и мифопоэтическими коннотациями самого антропонима. Яркий пример этого типа — «останавливающие» И. в антропонимии юж. славян. Этимологически связанные с корнем **sta-* 'стоять, стать, остановиться' (Стана, *Станка*, *Станица*, *Станимирка*, *Стојко*,

Стоян, Стамена, Доста и т. д.), они употреблялись главным образом для остановки смерти детей, прекращения рождения девочек или рождения детей вообще. Тот же принцип «этимологической магии» действует при наречении детей благопожелательными И.: «*Живко* да дуго живи, *Срећко* да буде *срећан* у животу, *Гвозден, Каменко, Трьина*— да буде отпорно и јако» (ГЕМБ 1984/48:229). К семантическому, или апеллятивному имянаречению относятся также случаи называния ребенка И., отражающими обстоятельства его появления на свет: серб. *Недељко, Неда* (родившийся в воскресенье), *Средоје* (родившийся в среду), *Петко, Петкана* (родившийся в пятницу), *Шесто, Шеста* (родившийся с шестью пальцами), *Найден* (подвергшийся магическому обряду подбрасывания на перекресток, на дорогу с тем, чтобы быть найденным случайным прохожим), *Продан* (символически проданный в благополучную семью) и т. п. Отвращающие, «некрасивые» И., например, серб. *Гадић, Гнуса, Грдоња,* давались детям с целью защитить их от нечистой силы, болезней, сглаза.

И. животных и птиц, используемые у славян в качестве антропонимов (особенно широко и вплоть до нашего времени — у сербов: *Вук, Вучко, Вукадин, Вукосав, Голуб, Выдра, Јеж, Кошута, Гугутка, Паун, Орао, Соко, Соколина* и т. п.), сочетают в себе «положительную» магию (через «призывание» свойств соответствующих животных — силы и неуязвимости волка, кротости и благородства голубя и т. д.) и «отрицательную» (обман опасности, причисление ребенка к «дикой» природе и т. п.). То же можно сказать о других «природных» И., обозначающих растения (*Перун, Перуника, Ружа, Трендафил, Дренка, Љиљана, Цвета* и т. п.), небесные тела и явления *(Звезда, Зора, Роса, Сунчица),* металлы (Злата. *Гвозден, Сребра*) и т. п.

Табуирование и сокрытие И. применялось для защиты человека (особенно ребенка) от нечистой силы, наводящей порчу «на имя» и бессильной, когда настоящее И. жертвы неизвестно. Русские, чтобы защитить ребенка от колдуна, скрывали его «истинное» И., данное при крещении, и пользовались другим, «ложным» И. У сербов данное при крещении И. скрывалось в течение определенного срока — от нескольких дней до многих лет (до поступления в школу, ухода в армию, вступления в брак), иногда оно оставалось неизвестным окружающим и даже матери всю жизнь: это практиковалось в семьях, где умирали дети. Болгары скрывали выбранное кумом И. (или во всяком случае не пользовались им) только до дня крещения или крестин (обычно на второй день после крещения), когда кум или повивальная бабка впервые называли ребенка его настоящим И. Сообщение крестильного И. сопровождалось специальным ритуалом (серб. *казиваље имена,* болг. *казване името*). И. ребенка подвергалось табу и в некоторых бытовых ситуациях: у сербов его избегали сообщать чужим людям; сам по себе вопрос о том, как зовут ребенка, считался опасным, на него не отвечали прямо, а пользовались специальными формулами, позволявшими избежать прямого ответа и называния И. (сербы Воеводины на такой вопрос отвечали: «Сит певати, гладан плакати!» [Сыт петь, голоден плакать] (Ъор.Д: 198); знакомые и соседи, спрашивая о ребенке, не называли его по И., а употребляли магическое имя *Живко,* чтобы не навредить ребенку. Настоящее И. ребенка сербские матери никогда не произносили в бранных формулах и проклятиях, а заменяли его каким-нибудь «апеллятивным» И., например, *Црьаче, Мрчане, Јадане,* чтобы проклятие не исполнилось.

Ряд ономастических табу связан с институтом брака и семьи. После свадьбы женщина должна была соблюдать строгие правила именования мужа, его родителей, братьев и сестер, исключающие употребление настоящих И.; муж также не называл жену ее личным И. В Сербии «старые женщины считали позором, если молодая жена назовет своего мужа по имени; сами они состарились, ни разу не назвав своих мужей по имени» (Мил.ЖСС:136—137). У русских и других вост. славян табуистические замены при именовании супругов (ср. он, *мой, мужик, хозяин, старый,* укр. чоловік 'муж' и т. п.) сохраняются до наших дней.

Табу подвергается И. умирающего (чтобы выходящая из тела душа «не раздвоилась») и покойника — во время похорон, в поминальных обрядах, иногда в течение всего периода траура (из опасения «его этим вызвать»); ребенка, носившего то же И.,

что и умерший родственник или сосед, переименовывали, чтобы не произносить И. умершего (серб.). У черногорцев племени Кучи имя погибшего считалось опасным; поэтому родственника погибшего, носившего то же И., переименовывали на семь лет (а часто навсегда). Сербы избегали также произносить И. тех, кого считали обладателями дурного глаза, особенно при детях.

И. в ритуале могло быть объектом и инструментом магии. Перемена И. («перекрещивание») широко использовалась в нар. медицине как средство «перерождения» человека, расторжения его связи с болезнью и обмана демонических сил, насылающих болезнь. Украинцы Закарпатья больного ребенка «продавали» в семью, где дети росли здоровыми, и при этом нарекали его новым, защитным, «заклинательным» И. или просто переименовывали (например, с *Петрика* на *Василька*). В Подринье (Зап. Сербия) ребенка, страдающего падучей, переименовывали в *Вука* или *Вукосаву*, а македонцы с берегов Охридского оз. давали больным «ветхозаветные» И. Превентивно к переименованию и называнию ребенка ненастоящим И. прибегали в семьях, где умирали дети.

У юж. славян переименование применялось и в других случаях: в Груже перекрещивали тех, кто женился в глубокой старости, или вступающих в брак четвертый раз; могли менять И. при переезде из одной области (края) в другую, ради избавления себя от греха, якобы остававшегося на старом И., и т. п. В среде укр. ремесленников-гончаров переименование было частью инициационного ритуала при посвящении в подмастерья молодых работников. Тот же смысл «перерождения» имело переименование при пострижении в монахи, при рукоположении, при крещении у рус. раскольников-бегунов перед смертью или «уходом из мира».

Переименование широко применялось в скотоводческой магии: для защиты коров от нечистой силы в купальскую ночь витебские крестьяне их переименовывали; при лечении скота называли корову *Анной*, а лошадь *Гаврилой*, веря, что «другим именем назовешь, проку никакого не будзець» (Бельск. у. Смолен. губ. - Шейн МИБЯ 2:553).

«Окказиональная» номинация, т. е. ритуальное переименование на срок исполнения какого-нибудь обряда или в целях оберега, практиковалась сербами, называвшими полазника (первого посетителя на Рождество) именем *Радован* все то время, пока он находился в доме; так же могли называть в течение трех рождественских дней коня и вола. На Витебщине на Рождество переименовывали «вредных в хозяйственном быту животных», называя воробьев *слепцами*, чтобы летом они не видели посевов; крыс и мышей — *панночками;* ворон и ястребов - голубями, волков — *колядниками* (Никиф. ППП:228).

Еще один вид «ономастической магии» - окликание по И., зов, призывание. У русских новорожденного, не обнаружившего признаков жизни, окликали именами родственников, затем другими И.; имя, при котором он оживал, становилось его И. У украинцев повитуха кричала на ухо ребенку различные И., мужские или женские в зависимости от пола, чаще всего И. отца или матери. Сербы при судороге произносили И. отца, чтобы судорога отпустила; сербские овцеводы окликанием возвращают в чувство потерявшую сознание роженицу: кто-нибудь из мужчин лезет на крышу, стреляет из ружья и громко произносит ее И. У вост. славян, чтобы поскорее забыть покойного мужа, вдова громко кричит его И. в печную трубу.

Окликание приписывается также нечистой силе, которая, по народным представлениям, не может навести порчу на человека, если не знает его И. «Нечистый дух Мара носит свою голову под рукою и блуждает ночью под окнами изб, произнося имена хозяев и домашних: кто из них отзовется на голос Мары, тот умрет» (Аф.ПМ:294). Полес. и з.-рус. русалки «нападают только на тех, кто отзовется на их зов» (Зел. ОРМ²:162).

Выкликание собственного И., «самозов» считается у юж. славян эффективным оберегом от змей: весной, когда человек первый раз увидит змею, он должен громко выкрикнуть свое И., чтобы весь год змеи держались от него на расстоянии слышимости его голоса. Самозов могли применять превентивно в один из весенних праздников. Магия основана на веровании в существование одноименных с людьми змей, которых опасно убить и от которых можно защититься самозовом.

Имена умерших (особенно утопленников) обладают магической способностью защитить человека: при встрече с волком надо назвать И. трех (или девяти) умерших родственников, тогда волк не тронет; при встрече с русалкой следует вспомнить и назвать И. покойников; в случае пожара рекомендуется трижды обежать дом, выкрикивая И. двенадцати утопленников; чтобы не приспать ребенка, женщина должна вспомнить И. трех утопленников (полес.). К утопленникам в Полесье и у юж. славян обращались по И. с заклинаниями и мольбами об отвращении от села градовой тучи; во время засухи — о ниспослании дождя.

Тождество имен объекта и исполнителя или совершение ритуала тезками способствует, по народным представлениям, успеху магических действий. При лечении наибольший эффект достигается тогда, когда больной и целитель носят одно и то же И. (хорв.) или когда средство лечения принадлежит тезке больного: русские Вологод. обл. для лечения «могильной косточки» берут землю с могилы одноименного больному человека; серб. роженице, у которой не было молока, предписывалось взять воду у девяти женщин по имени *Марија* и пить ее в течение девяти дней до восхода солнца. У юж. славян многие магические ритуалы поручают совершать «именякам» (тезкам): обыденную рубашечку и повойник для новорожденного, которому грозила смерть, должны были изготовить две или семь женщин с одинаковыми И. (Родопы); опахивание села в случае эпидемии, разведение живого огня для прогона скота и др. поручалось у сербов неженатым парням-«именякам»; в Страндже известный всем славянам обряд «пугания» топором неплодоносящих деревьев должны были исполнять лица с одинаковыми И. В Болгарии в тех же ситуациях нередко выбирались лица с редкими или единственными в селе И.

«Останавливающие» И. часто использовались в магической практике. У сербов, чтобы прекратить смерть детей, не только новорожденному давали такое И., но и специальный ритуал имянаречения (на камне-валуне) должны были исполнять лица с останавливающими И. Эти же лица приглашались для наречения младенца, для тканья обыденной пеленки, для лечения: больного ребенка протаскивали через Станин или *Стојанов* рукав, лечили первой пряжей, выпряденной девочкой по имени Стана. Носителям останавливающих И. у сербов часто поручалось исполнение ответственных ритуалов по защите села от чумы, мора, града, бури и т. п. В з.-серб. заклинаниях градовой тучи призываются утопленники с такими И.: «О, *Стояна*-утопленица! Поверни белое стадо!», «Стой, Стоя и *Остоя*!» и т. п.

И., особенно И. будущего мужа (жены), часто становится предметом **гаданий** и инструментом любовной магии.

Лит.: Зел.ТС; Агапкина // СМ:210–213; Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы слав. языкознания. Три доклада российской делегации к XII Междунар. съезду славистов. М., 1998; Толстой Н. И. Мифология имени собственного // Исторические названия — памятники культуры. Тез. докл. и сообщ. М., 1989:84–85; Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // ПСЭ:141–149; Кабакова // ПСА:312–317; Черепанова О. А. Роль имени собственного в мифологической лексике // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1983; Юд.ОРЗ; Вукановић Т. Лична имена код Срба // ГЕМБ 1940/15:56–73; Чајкановић В. Имена од урока // ГНЧ 1923/35:152–163 [то же: Чајк.СД 1:172–185]; Барјактаровић М. Зашто се нерадо помињу нека имена код нашег народа // Зб. радоаа Филозофског факултета. Београд, 1962. Књ. 6/2; Кръстева Е. Име и именуване в българската традиционна култура // ЕПНК 4:112–137; Нос. ТОР:30–33; Рус.:691–692; Усп.ИТ 2:187–202; ЭО 1893/18/3:152-156; 1893/19/4:141-144; 1914/26/3–4:160–161; Гавр.КЯДК:71–73; БМ; Ђор.Д.:198–202; Ђор.ЗО:65–67, 116-117; Миодр.НПС; Треб.ПДСК:135–142; Bystr.SOR; Bar.KUW:215–216,270; Bieg.MD; Chor.RZ:152–153; EL'KS.

С. М. *Толстая*

ИНЕЙ — в народных приметах предвестие летних дождей, обильной росы, богатого «прироста» плодов, зерна, общего благосостояния. У южных славян подобные приметы подкрепляются связью названия инея *китина* с глаголом *китити (се)* ~ «укра-

шать(ся)»: «Ако има иња («китине»), окитипе се родом и година» [Если есть иней, «украсится» урожаем и следующий год] (GZM 1955/10:126). По форме, которую принимает И., гадают об урожае определенных культур. По верованиям украинцев, нарастание И. *в* виде «остюков» предвещает урожай ячменя, И. в форме «шишек» — урожай гречихи, если же И. образуется в виде цветов на ветках деревьев, то ожидают обилия фруктов.

Урожай будущего года связывают с выпадением И. в определенные зимние праздники. В Моравии полагают, что появившийся в адвент иней на плодовых деревьях знаменует рост фруктов летом. Тот, кто стряхнет И. с веток, лишится урожая фруктов. Образование И. на святки (рус., укр.), на св. Игната и Рождество (серб.), на Новый год (чеш.), на Крещение (укр., болг.), на Введение (укр.) предвещает урожай зерновых культур (преимущественно у вост. славян), фруктов (з.-слав.), обилие всех плодов и зерна (ю.-слав.). Верят, что в тот день недели, когда нарастает И., следует сеять что-либо из яровых культур, особенно гречиху (укр.). В Могилевской губ. считали, что, если иней появится до дня св. Николы, то следует сеять ранний ячмень, если же — позже этого дня, то — поздние сорта.

И. предсказывает также и плодовитость скота, здоровье домочадцев, богатство. У капанцев (Болгария), когда в день Крещения священник обходит дома и с помощью веточки базилика окропляет домочадцев, образование на ней И. считается счастливой приметой, предвещающей плодородие, хорошее роение пчел и много меда, здоровье домочадцев и домашних животных. В серб. селах девушки накануне Богоявления клали пучок базилика под яблоню или затыкали его за дверной косяк, а утром следующего дня осматривали базилик: образовавшийся на нем И. сулил богатого жениха.

Лит.: Ерм.НСМ 4:217–218; Mosz.KLS:53; Чич.ЗП:92; Крач.БЗРС:180; Демб.ОМГ 1:497–498; Бессар.МЭХ:527,528; Чуб.ТЭСЭ 1/1:32; Деб.ОКП:279; Раск. 1992/69-70:64; Кап.: 208; Плов.:298; Nah.ČLP:79; CL 1892/1:334.

А. А. Плотникова

ИНИЦИАЦИЯ — см. Обряды посвятительные.

ИНОРОДЕЦ, иноплеменник, иностранец, иноверец — в традиционной культуре представитель иного этноса, соотносимый с категорией «чужого» (см. Свой — чужой). Отношение к И. характеризуется двойственностью: с ними связаны понятия опасного, греховного, потустороннего, нечистого; в то же время И. воспринимаются как носители сакрального начала, податели блага, здоровья, удачи.

Мифические И. (первые люди, аборигены края, враждебные соседи) в народных легендах — великаны, людоеды, демонические существа (полулюди, песьеглавцы, чудь): црни *Арапи* (серб.) 'трехглавые хтонические демоны', *латини* (ю.-болг.), *ёлини* (ю.-в.-болг.), *джйдове, джидовци* (в.-болг.) 'великаны-людоеды, иногда одноглазые'; *pasoglavi Turd, Tartan pasoglavni* (хорв.) 'песьеглавцы-людоеды'. Как людоеды выступают русские — *москали* (пол.); поляки, литовцы — *литва* (новгород., псков.); татары (бел.); евреи (болг., серб., словен., макед.). См. об И. — этнических противниках в ст. Народы.

Внешний облик, языковые особенности, характерные черты быта, стереотипы поведения И. объясняются в легендах о происхождении различных народов совершением какого-либо положительного или неблаговидного поступка в прошлом. Наличие веснушек и перхоти у евреев объясняется их поведением во время Исхода из Египта и после распятия Христа (з.-укр., болг.). Речь цыган трудно понимать, с тех пор как цыганка поранила себе язык, спрятав в рот гвоздь для распятия (пол.). Обычай обрезания у мусульман появился, когда один турок хотел оскопить себя, совершив кровосмешение (болг.). Гонимость евреев и цыган объясняют тем, что еврей (бел.) или цыган (русин.), подражая Христу, пытался оживлять людей, но потерпел неудачу. Цыгане не имеют пристанища за то, что цыган сделал лишний гвоздь для распятия (з.-укр.). Евреи обречены на скитания, т. к. прокляты Богом за распятие Христа (о.-слав.). И. приписываются зооморфные черты или скрытые дефекты: евреи имеют маленькие хвостики

(пол., рус.), у лютеран по шесть пальцев на ногах (пол.).

Чужой язык осознается как признак нечеловеческой природы, отсутствия разума (немоты). Невразумительная речь планетника, черта, русалки воспринимается как говорение на иностранном языке. Иноязычная речь приписывается водяному и лесным диким людям (говорят по-немецки, по-еврейски, «по-египетски», по-испански, по-венгерски; ср. в ц.-слав. памятниках — бесы говорят «по-сирийски»); происхождение чужого языка связывается с нечистой силой: черт в драке выбил первому мазуру зубы, и с тех пор у мазур «шепелявый» говор (бел.). Ср. рус. *немец* 'иностранец', рус. диал. латыш 'человек, плохо выговаривающий слова по-русски', 'бестолковый человек'. В памятниках др.-рус. учительной литературы XIII–XVII вв. как иностранный язык расценивается матерная брань: «то есть жидовское слово», «по-жидовски не говорите, матерны не бранитеся». Представления об иноязычии как «языке животных» отражены в загадках: рус. «Шитовило-битовило по-немецки (по-татарски) говорило» (ласточка); бел. «Сама пані пышна, на лапатах выйшла, па-нямецку гаварыла, рогам воду шла» (гусь).

В представлениях об И. — иноверцах преобладающим является мотив праведности своей веры и греховности чужой (ср. рус., укр. нехристи как общее название всех И. — французов, немцев, шведов, греков, цыган). Этнический момент является определяющим в народном восприятии различных конфессий: православие — «греческая», «русская», «сербская вера»; католичество — «польская вера»; протестантизм — «немецкая вера»; мусульманство — «турецкая», «татарская вера»; иудаизм — «жидовская вера». К И. причисляются соплеменники, исповедующие другую религию: ср. «турки» как принятое у православных сербов название *сербов-мусульман*. Полешуки-католики на основании различий в церковном ритуале отказывают полешукам-православным в праве называться христианами: «Руские вроде прativники Исусу Христу, ани идуть протиу сонца из цэркви. А Божа Матерь не злюбила [русскую веру за это] и пашла за сонцем» (гомел., ПА, 1983). Ср. представления православных украинцев, что католический священник читает в церкви то же самое, что и православный, «тильки не з того кинця» (УНВ:46).

О происхождении различных конфессий у черногорцев племени Кучи рассказывается: по совету ангела отец, к дочери которого посватались сразу трое, отдал первым сватам дочь, вторым — собаку, а третьим — свинью. От девушки произошли православные христиане, от собаки — *латини, те со за то* и *љути, пасје нарави* [злые, с «собачьим» норовом католики], а от свиньи — *муслимане, који* су *прасеће нарави* [подобные свиньям мусульмане] (СЕЗб 1931/7: 462). Ср. устойчивое в христианской традиции сравнение язычников с псамн (Откр. 22: 15) и в связи с этим слав. выражения с упоминанием собаки для описания чужой веры, безверия или отклонения от «правильной» (своей) веры: рус. песья *(собачья) вера*, укр. *пся (собача) віра*, пол. psia *wiara*, серб. *пасја вјера*, болг. куча *вяра*; рус. собака татарин, укр. *сучий* сын *буду* и *турецкий син буду*; укр. *жид, лях и собака — все віра однака; що жид, то* пес. Нарушающих обычаи называют *cigani, niedowiarki* (пол., ср. Краков, *niedowiarki* 'мифические одноглазые *люди*', рус. вологод. *полуверки, полуверицы* 'умершие некрещенными дети', 'проклятые, похищенные нечистой силой').

В этой связи крещение осмысляется не только как обретение истинной веры, но и как приобщение к «своему» этносу (ср. названия некрещеных детей: болг. *еврейче*, ю.-рус. *жидок некрещеный*, с.-рус. *лопь*, ср. «лопарь»). Ритуальный диалог при передаче крестными или повитухой окрещенного младенца матери содержал формулу: «Дали вы мне его язычником (евреем), отдаю его вам христианином» (болг., макед., словац., лужиц.). Как приобщение к «своей» вере выступают и некоторые приемы обращения с новорожденным. В Болгарии при первом пеленании или на третий день после рождения ребенку сыпали соль на сгибы ручек и ножек, на шейку — «чтобы дурно не пах, когда потел». У турок и цыган этого обычая нет, поэтому о них говорили, что они «несоленой веры» (Хасково; ср. болг. соленый болгарин – Тол.ЯНК:418–426).

В отношении к И. тесно переплетаются понятия нечистое и сакральное. Присутствие И. оскверняет священное место (с.-рус. легенды об ушедших при приближении «литвы», «немцев», «шведов» в эем-

лю храмах); трапезу православных (свидетельства Новгородской I Летописи о наказании за трапезу с И. или некрещеными; рус. запрет пользоваться посудой, из которой ели цыгане, татары, немцы). За связь с И. женщин ссылали в монастырь, мужчин отлучали от церкви. Ср. устойчивое в народном сознании сопоставление И. с нечистыми животными: турки происходят от сожительства человека с собакой, змеей (болг.), поляки — из побитой Богом собаки (укр.), евреи — «родственники» свиньи (о.-слав.).

Священные книги евреев воспринимались как свод пророчеств о грядущих бедствиях (пол.), до них было опасно дотрагиваться — кожа на руках потрескается (бел.). В то же время сакральные предметы И. (ритуальная одежда — *талес)* и «чужие» молитвенные тексты использовались в качестве амулетов и при лечении приступов лихорадки, трудных родах, тушении пожара (полес., бел., пол.). В пасхальных кострах сжигали вещи, украденные у евреев (укр., бел).

Культовые места И. считались «нечистыми». На месте старых «чужих» кладбищ не пасли скот (это грозило падежом); строения, поставленные здесь, становились опасными для жизни людей (пол.). В то же время на территории Галиции славяне-католики ходили на поклонение к могиле еврейского цадика, который хранил их «от всякой войны», «во время войны спас» и до сих пор «хранит от града» (пол.). На Волыни целебными считались источники, в которых, по преданию, купался Баал Шем Тов (основатель хасидизма); их вода излечивала, в частности, от бесплодия (укр., пол.). Во вредоносной магии использовалась каменная крошка с надгробия иудея (пол.). Земля с могилы мусульманского «святого» считалась целебной (серб.).

Сакральная символика связана с И. в сновидениях: еврей во сне означает Христа (бел.), святого (з.-укр.), ангела (пол.); еврейка — Богородицу (бел.); турок — ангела (макед.).

Отсутствие души — отличительная черта И.; у них есть только *пар, пара,* как у животных: *щи жид, ци вудўк, то ўсё руоуно, бо и у жида души нима* (бел.), *у жида і собаки не* душа, *а пара* (укр.). Ср. рус. поверье, что «душа во всяком человеке, какой бы он ни был народности, одинакова, но при этом христианская душа светлая, все остальные — темные» (владимир., БВКЗ: 145). Подобно животным, И. (мазуры, русины, «ляхи») рождаются слепыми и прозревают на третий (девятый) день (бел., укр., пол.); ср. з.-укр. прозвище поляков *лях-девятьденник.* И. могут превращаться или быть превращенными в животных (еврейка превращена в свинью — о.-слав.; журавли происходят от цыган — укр.; вол произошел от русина — укр. закарпат.) и причисляться к разряду демонологических персонажей.

С И. связаны представления о «чужом» пространстве, граничащем с потусторонним миром, где обитают мифологические персонажи, куда отсылаются болезни. В Сербии при отгоне градовых туч их заклинают идти на *Татар планину,* где не светит солнце и нет ничего живого (ср. «Тот свет»). По укр, (житомир.) поверьям, края земли могут достигнуть только купцы-евреи.

И. и нечистая сила. Признаком демонической природы инородцев может служить чернота, ср. пол. *czarny* 'русин' и 'дьявол'. У поляков бытует поверье, что побожане (малая этническая группа в Мазовше) и русины имеют черное нёбо; белорусы высмеивают Мазуров: «U mazura czarna rura [У мазура черная глотка]» (Lud 1922/21:179-182). Цвет волос у цыган объясняется их родством с чертом: они «чорньи тому, бо дытко [черт] чóрный був» (Галиция, ЕЗ 1902/12:33-34).

Происхождение И. связывается с чертом. Цыгане произошли от черта и хромой девушки из числа фараоновых людей, преследовавших евреев во время исхода из Египта, поэтому цыган и крестят только по пояс, вед» они только наполовину люди: «христийанин з горы, а з долу так йак шчезбы дытко [сверху христианин, а снизу черт]» (Галиция; ЕЗ 1902/12:33–34). Гуцулы — потомки *щезника* (черта) и девушки (укр.); о поляках украинцы говорят, что «на один копил дідько всіх ляхів строів» (Номис УПП:19).

Облик И. (немца, француза, литовца, еврея, арапа) принимают черт, водяной, леший. Представление о черте-И. отражено в кашуб. *stàri Frëc* 'дьявол' (от имени прусского короля Фридриха Великого). И. и чертям приписывается сходное поведение и сотворение «нечистых» вещей и созданий. Когда евреи моют руки и стряхивают воду,

из *брызг* появляются черти (*укр.*, ср. аналогичное поверье о черте). Воробьи «вышли из чертей», но одновременно считаются произошедшими из козьего помета, который евреи прятали в свои пуховики (укр.). Волчьи ягоды — *чарци́ные слёзы* — усиливают свои вредные свойства при прикосновении к ним евреев и татар (*бел.*). Считается грехом печь хлеб в глиняной или жестяной посуде («немец выдумал жестянки»), носить бумажное белье («его принес француз, носить же следует льняное») — рус. владимир., ББКЭ:133; «карты выдуманы жидами», и из-за карточного долга Иуда предал Христа (харьков.; Ив.ЖПК:196).

Благополучие И. зависит от нечистой силы: «У татар главный черт, он им все делает» (*бел.*, Fed.LB 1:237); в праздник Пейсах евреи готовят угощение для черта, который в благодарность оставляет им деньги (волын.). Черт — постоянный спутник еврея, ср. детскую дразнилку: «Жидзе, жидзе, што за табою идзе? Идзе у чырвоном капелюшу, хап за тваю душу!» (бел., Fed.LB 1:16). Дьяволу достаются души людей, родившихся от смешанных браков (укр. перевертни), и крещеных евреев (укр. *шишимиты*).

Мотивы, связанные с И. и нечистой силой, проявляются в представлениях о необычных погодных явлениях: ср. названия грибного дождя: *цигани се жене* (Босния, Герцеговина), *цыганский дождь* (Полесье, Карпаты), *жидовский дождь* (Полесье) и соответствующие термины с упоминанием черта, *ведьмы*, *чаровницы*.

В народных верованиях устойчива связь И. с колдовством и магией. Белорусы считали колдунами цыган, евреев и полешуков; украинцы — «литвинов» (белорусов), «москалей» (русских), евреев; поляки Подлясья — жителей восточного Полесья. Ср. характерное для традиционной культуры закрепление профессий, связанных со «сверхзнанием»: цыган — кузнец, коновал (рус.), русский — плотник (укр.), немец — лекарь (в.-слав., з.-слав.). Знахарь, оказавший помощь И., мог потерять свою силу (бел.).

И. могли вызывать погодное ненастье — метель, дождь (бел., укр., пол.), засуху (серб.), но их же можно было просить молиться «о погоде» (пол.). Ср. приметы (если евреи толпами ходят по селу — быть метели; укр., бел.) и обряд вызывания дождя (Полесье), в котором использовались предметы, украденные у И., или участвовали сами И. Чтобы отомстить за злодейство или избавиться от тяжелой болезни, жертвовали деньги в синагогу: проклятие или молитва И. считались более действенными (бел.). И. (евреи, англичане) могли навести порчу, наслать болезнь: колтун, холеру (пол., рус.).

И. как податели блага выступают в календарных и семейных обрядах. Счастливая примета — приход в дом И.-полаэника (ю.-слав., карпат). Ср. встреча с цыганом (зап. Сербия), евреем (Польша, Зап. Украина) — к удаче; еврей перейдет дорогу — хорошо (пол.); цыган перейдет дорогу — хорошо, еврей — к худу, татарин — к обновке (рус.). Во время сватовства или венчания хорошо было иметь при себе предмет, одолженный у евреев (пол.). На Балканах в семьях, где умирали дети, в восприемники к новорожденному приглашали И.: турка, цыгана, католика для православного ребенка; православного для католика. И. (раввин) мог вымолить ребенка для бездетной пары (пол.). Ребенок будет здоров и хорошо развит, если в первый раз его накормит грудью цыганка (серб.).

В обрядовых играх маски И. (или сами И.) связаны с символикой плодородия и представлениями о потустороннем мире. В И. (цыган, евреев, татар, венгров, турок, «арапов», китайцев) рядятся на святки, на масленицу, на Страстной и пасхальной неделе, на свадьбе, во время игр при покойнике. Ряженые инородцами (еврей, турок) сопровождали маски козы, туроня, «верблюда», заигрывали с девушками, имитировали половой акт. В Польше во время масленичных обходов ряженому «еврею» отводилась роль победителя Смерти. В Словакии цыган участвовал в сжигании обрядового чучела Марены.

Анекдоты об И. отражают взаимное для этнических соседей иронически-юмористическое отношение друг к другу. Украинцы представляют в смешном свете «литвинов» (растягивают дубовое бревно); считают, что еврей хитрее черта, т. к. черт недоварил в котле хохла, ляха, немца, татарина, а еврея переварил. Поляки рассказывают о русских — драчунах и бражниках. Русский сажает И. в крапиву и доказывает, что русский чай крепче (СУС: −2134*). См. также Сосед.

Лит.: Bystroń J. St. Megalomania narodowa. Warszawa, 1935; Görög-Karady V. Ethnic stereotypes and folklore // Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki. 1992:114–126; Белова О. В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение 1997/1: 25–32; Белова О. В. Инородец // Славяноведение 1998/6:22–24; Топоров В. Н. Образ «соседа» в становлении этнического самосознания (русско-литовская перспектива) // Славяне и их соседи. Вып. 2. Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990:4–14; Усп. МАЭФ // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994/2:61–62,84–96; Bystroń J. St. Obcy jako ludożercy // Lud 1923/22:138-140; Bystroń J. St. Czarność obcych // Lud 1922/21: 179-182; Гура СЖ:840,849,898,903; СБФ-94: 73; Бул.УН:162–184; Fed.LB 1:231–238,273–276.

О. В. Белова

ИНЦЕСТ — кровосмешение, в народных представлениях один из наиболее страшных грехов; популярный мотив мифологических сказаний, эпоса, сказок, баллад, песен, апокрифических рассказов и др. Запрет И. трактуется исследователями как результат экзогамной организации традиционного общества, а его нарушение — как «выражение социального хаоса» (Е. М. Мелетинский). Активное развитие темы И. в фольклоре объясняется исследователями спецификой фольклорного сознания, спроецированного на проблемы поддержания традиционных норм, представлений о мире и правил поведения, а также на выработку способов их защиты и прогнозирования последствий их нарушения.

Тем не менее в обстановке праздничного разгула И., по-видимому, мог иметь место, о чем говорят достаточно редкие слав. свидетельства: «Во время братчины... совокупляются в близких степенях родства: сноха с деверем, свекром, близкие родственники. Бывали случаи и с родными — братья и сестры (все женатые) и грехом не считали» (Берн.МОЖ:227–228, Вятская губ.). В повседневной же жизни И. как таковой (совокупление кровных родственников) запрещался обществом, в то время как иные формы, близкие к И. (сноха-чество, например), были распространены достаточно широко. «Повесть временных лет» (нач. XII в.) отмечает, что из языческих слав. племен только поляне имели «стыденье» к снохам и сестрам. Обычное право препятствовало бракам между кумовьями (крестными родителями), а также между их детьми.

В славянском фольклоре тема И. представлена несколькими значительными группами текстов. «Сюжет Эдипа» (сын убивает отца и женится на матери) лежит в основе устных рассказов об Андрее Критском и Марии Египетской, приуроченных иногда ко дню памяти этой святой (1.IV) и являющихся позднейшей фольклорной переработкой древнерусской «Повести об Андрее Критском» (варианты легенды см.: Драг. МПР:130–132; Чуб.ТЭСЭ 1/1:182-183). Эдипов комплекс, согласно слав. легендам, послужил источником предательства Иуды, а также его судьбы: родители Иуды увидели сон, в котором он убивал отца и женился на матери, и поэтому они бросили его в море; Иуда спасся и совершил-таки грех; мать поздно распознала в нем сына по некоторым приметам (напр., по золотой булавке).

Известные в болг. фольклоре мифологические рассказы об И. между двумя близнецами (братом и сестрой) передают сюжет о «небесной свадьбе». И. между ними отнесен ко времени первотворения, и потому это единственная в слав. фольклоре ситуация, когда И. мыслится нормальным и оправданным. В болг. легендах солнце хочет жениться на своей сестре — Луне или Зарнице (Венере), а месяц — на своей сестре Вечернице (Венере). Утренняя и вечерняя ипостаси Венеры оказываются близнецами, братом и сестрой по имени Янкул и Янка, Стана и Милье. которые женятся, не подозревая о родстве между ними. Как брат и сестра предстают в болг. поверьях небо и земля, от сакрального инцеста которых родится месяц.

Чаще же в фольклорных текстах речь идет об И. между братом и сестрой. Исследователи усматривают инцестную тематику (брачный поединок) в загадке «Сестра сильнее брата» (с отгадкой «вода и огонь»). Известны украинская сказка о брате, завоевавшем право получить руку царской дочери — своей сестры, а также в.-слав. сказки о сестре, которая, желая избегнуть брака с

братом, проваливается под землю (СУС: 114). Ср. рус. былину о Михаиле Козарине, который освобождает от татар «русскую девушку-полоняночку» и, не зная, что это его сестра, едва избегает греха. В ю.-слав. фольклоре мотив И. присутствует в легендах о Бабе Марте, неудовлетворенной сексуальными возможностями своих братьев *Голям Сечко* и *Малък Сечко* (т. е. января и февраля). Инцест Бабы Марты с братьями трактуется как начало нового космического цикла.

В слав. балладах «Брат женился на сестре», «Братья-разбойники и сестра», «Вдова и братья-корабельщики» и др. истина обычно выясняется поздно, что приводит к трагическому финалу: согрешившие родственники решаются на самоубийство. В балладах нравственное неприятие и осуждение И. передается через состояние природы: там, куда идут брат с сестрою, высыхают реки и леса, от них убегают дикие звери. Невероятные события и чудеса могут быть не только последствиями И., но и средством его предотвращения, например, во время венчания брата и сестры в церкви начинают падать иконы, вода превращается в кровь, Евангелие — в камень.

Тема И. брата и сестры особенно характерна для купальского цикла; предполагают, что во время игрищ на Ивана Купалу допускалась полная сексуальная свобода, хотя прямых данных именно об этом нет. Отнесенность И. к Купале, т. е. времени наивысшего расцвета природы, позволяет исследователям связать И. с «максимальным плодородием» (В. Н. Топоров), а также согласуется с матримониальными ритуалами, гаданиями о замужестве, травестизме, эротическими песнями, популярными в купальском цикле. Инцестная тематика широко представлена и в купальском фольклоре (*Ив.Топ.*ИОСД:224–260). Одна из групп купальских песен, посвященных И., рассказывает о происхождении сине-желтого цветка (называемого *Иван-да-Марья, братки, брат-сестра, сестра-да-брат*), в который после кровосмешения превратились брат с сестрой, ср.: «Пойдзем, сястра, у поля, / Разсеимся обоя: / С мяне будзиць жовты цвет, / С цябе будзиць сини цвет. / Будуць дзевки краски рваць, / И брата с сястрою поминаць: / „Гэта тая травица, / Што брацейка з сястрицей“» (Шейн МИБЯ 1/1: 233–234). В Груже (Сербия) в ночь на Иванов день девушки отправлялись в горы, зажигали костры и там пели песни о Марте и девяти ее братьях, в которой содержался намек на И. Марты и ее братьев. Баллады об И. исполнялись в летний Иванов день и у словенцев (Kur.PLS 2:141-142).

Последствием инцеста и наказанием за него предстает в в.-слав. балладах превращение брата и сестры в цветок: брата с сестрой не принимают в монастырь, их не трогают дикие звери, они не могут утонуть. В болг. этиологических легендах с темой И. (между кумовьями, братом и сестрой) связано происхождение пятен на месяце: родственники, преступив обычное право и нравственные нормы, были наказаны Богом и помещены на месяц (см. Лунные пятна). Согласно поверьям, различные стихийные бедствия (град, проливные дожди, кровавый дождь, наводнение и засуха) — это возмездие, посылаемое людям в наказание за грех кровосмешения (ю.-слав.). Отдельные слав. свидетельства в качестве последствий И. называют рождение вампира, ведьмы, волколака, Змея или превращение в них человека. И. рассматривается и как причина болезней и уродств у детей: «Аще кто со сродники плод сотворит, то чадо не здраво же будет» (начало XVIII в.; ЖС 1994/2:36). С И. связаны и легенды о происхождении матерной брани. На Смоленщине рассказывали о том, как дьявол смутил одного человека: «человек тот убил отца, а на матери женился: с тех пор и начал человек ругаться, упоминая в брани имя матери, с тех пор пошла по земле эта распута» (Добр.СЭС 1:276).

В слав. магии тексты, содержащие мотив И., как и некоторые другие мотивы «чудес» и невиданных удивительных событий (ср. Чудо), наделяются отгонной, апотропеической функцией. В Полесье, например, стремясь оградить себя и дом от посещений «ходячего» покойника, домашние при появлении покойника начинали рассказывать о свадьбе брата с сестрой. Если покойный муж ходит к жене, ей советовали сесть на порог и расчесывать волосы, дожидаясь прихода мужа. На его вопрос: «Что ты делаешь?» надо ответить: «Собираюсь на свадьбу — брат на сестре женится». Пораженный муж скажет: «Где это видано, чтобы брат на сестре женился?». А жена ответит: «А

где это видано, чтобы человек умер, а потом приходил» и тем навсегда отвадит покойника (СМ:392). В Сибири до восхода солнца в Иванов день люди рвали цветки *Иван-да-Марья* и затем клали их в углы дома, полагая, что в этом случае «вор не подойдет к дому: брат с сестрой будут говорить, вору будет казаться, что разговаривают хозяин с хозяйкой» (ЖС 1897/3–4:410). В Македонии в Юрьев день, оберегая молоко от ведьм, под стреху ставят брата с сестрой и при этом произносят заговор: «Когато се вземат брат и сестра, тогава да се вземе млякото от вимето» [Когда поженятся брат с сестрой, тогда пусть уйдет молоко из вымени] (Кол.ГЮС:69).

Известны украинские заговоры, обращенные к бузине и произносимые от беды, напасти, несправедливого суда, в которых также используются мотив кровосмешения, отчасти, в значении «формулы невозможного». Эти заговоры строятся обычно как диалог с бузиной, ср.: «Добрывечир тоби, бузю, ты, ми вирный друзю! Скажы мени, бузю, як тому було, як сын батька вбыв, а з матирю грих творыв? Там так було: терлось та мъялось ты бильш того, що и так мыналось» (Грин.ЭМЧ 2:325, Киевская губ.). Для достижения успеха сюжет заговора апеллирует (как к прецеденту) к мифическому событию, которое резко нарушало нравственные нормы, но тем не менее закончилось благополучно.

Лит.: Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // Пропп Б. Я. Фольклор и действительность. М., 1976; Путилов Б. Н. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М., 1964; Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994:127-130; Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции // ФЭ 4; Драгоманов М. Славянските преправки на Едипова история // СбНУ 1891/5: 267–310; 6:239-310; Гудзий Н. К. К легендам об Иуде предателе и Андрее Критском // РФВ 1915/1:1-34; Байб.ЖОВС:52, 71; Франко І. Сліди снохацтва у наших горах // Жите і слово 1895/4; Николић В. Едипов, Електрин и други родоскрвни комплекси у Вуковим записима и данашњем нашем народном стваралаштву // ГЕИ 1969/11–12:97–118; Христов П. Снохачеството у българите // БЕ 1992/3; Странджа:220; Петр.ЖОГ:248-249; Поп.СБ:16–17; Георг.БНМ:27; СбНУ 1894/11:83; 1914/30:15.22; Bystr.DO 2:133-134; NVČsl 1926/8:136.

Т. А. Агапкина

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ – новозаветный персонаж, связанный с евангельскими сюжетами о Крещении Иисуса Христа и царице Иродиаде, породившими в народной традиции ряд поверий и запретов магического характера. Дни памяти святого: Собор Иоанна Крестителя (7.I/20.I), Обретение главы св. Иоанна Крестителя (24.II/9.III), Рождество св. Иоанна Крестителя (24.VI/7.VII), Усекновение честныя главы св. Иоанна Предтечи (29.VIII/11.IX), Зачатие пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (23.IX/6.X). Из этих дней в народной традиции наиболее значимы Иван Купала и Иван Головосек.

Дни И. К. отмечают календарные границы, связанные со сменой сезонов, временными запретами или наступлением определенных периодов активности животных и демонических существ. На И. К. (7.I/20.I) оканчивается период разгула волков (болг., Странджа). Для защиты от волков соблюдались запреты на прядение, тканье, шитье шерстяными нитками от Рождества до дня *Ивана Хрестителя* (укр.), от Даниила (17.XII) до Иванова дня (далматин.). От дня св. Даниила до Иванова дня запрещается резать скот (Далмация), на И. К. происходит обрядовое кормление скота блинами или хлебом-солью, чтобы хорошо водился (смолен., укр.). В Болгарии в Иванов день совершались очистительные обряды (обливание, купание в реке) и освящение воды; сербы омывали иконы в реке или колодце (Болевацки срез).

По укр. поверью, в день Обретения главы И. К. птицы начинают возвращаться из ирея.

24.VI/7.VII (летнее солнцестояние) считалось началом лета. У поляков (зап. Галиция, зап. Мазовше) этой датой ограничивается период активности водяных змей, которые не могут кусать купающихся после того, как св. Ян освятит воду в реках.

29.VIII/11.IX (*Иван Полеток*), реже 23.IX/6.X, считалось началом осени («Иван Постный — осени отец крестный», «Иван Предтеча гонит птицу за море далече!»; ср.

гуцул. примету: если олень затрубит на *Главосіку*, весна наступит вовремя). На Усекновение главы И. К. уходят в землю змеи, исчезают **змеи летающие** (рус., болг.). После Усекновения главы И. К. вода непригодна для купания (болг.).

В этиологических легендах И. К. выступает как мифический родоначальник, первый человек, которому дьявол повредил ногу, и с тех пор у людей спереди на ноге выемка (серб.). В эсхатологических легендах И. К. первым из святых сойдет на землю перед концом света и будет убит; после его смерти явится Христос и наступит Страшный суд (нижегород.).

Большинство народных рассказов об И. К. отражают книжные христианские сюжеты; ими же обусловлены наименования святого, принятые в традиционной культуре.

Иоанн Предтеча именуется *Креститель, Креститель Христов (Господень)* (о.-рус.), *Иван Самокреститель* (архангел.), потому что крестил Христа и установил обряд крещения. Первоначально И. К. был весь в шерсти, как овца, и только после крещения шерсть с него свалилась (орлов.; ср. изображения И. К. в канонической и лубочной иконографии). Приходящих к нему на крещение он сначала бил железным костылем, чтобы «грехи отскочили», а потом крестил; И. К. был праведником и аскетом: не ругался, не ел хлеба, не пил вина (орлов.). Является одним из самых почитаемых святых, в заговорах может приравниваться к евангелистам *(Иван Пятитечий* — приангар.)

Ряд наименований И. К. связан с купальскими обрядами: рус. *Травник*, серб. *Бильобер, Метлар* ~ со сбором трав; серб. *Свитњак* ~ с возжиганием огней; серб. *Игритель* — с **игрой солнца**; серб. *Наруквичар* — *с* обычаем обматывать руки красной пряжей и носить ее до Петрова дня, чтобы руки не болели. Народная этимология названия *Купала* опирается на представление о том, что И. К. «купал» Иисуса Христа, когда крестил его (рус.). С Ивановым днем связаны слав. названия светлячка и словен. легенда о том, что «ивановский светящийся жук <...> пользуется особенною любовью за то, что летал по дому родителей Иоанна Предтечи и освещал колыбель святого младенца» (Аф.ПВ 3:217). У восточных словаков и в Малопольше святым Яном называют стрекозу (словац. *svati fan*, пол. *świnty Jan)*.

Другой круг наименований святого и посвященного ему праздника (рус. *Головосек* (ср. *Иван безглавый* в рус. заговоре; вят.), укр. *Головосик*, полес. *Головостение*, серб. *Главосек),* а также комплекс обрядов и поверий связаны с христианской легендой о мученической смерти И. К. через отсечение головы. Накануне или в день Рождества Иоанна Предтечи искали в поле под двумя колосками на одном стебле *Иванову головку* — мелкую монету, владелец которой впоследствии мог найти клад, или *святояньску голову* ~ корень из чистого серебра, похожий на человечью голову и приносящий счастье хозяину (укр.).

В бел. Полесье бытует поверье, что **лунные пятна** — это голова И. К.: «Сыдыть чэловик и голова отсэчэна — гэта Ивана Хрыстытэля сэчэние головы» (брест., ПА).

И. К. исцеляет от болезней головы; в заговорах и молитвах к нему обращаются с просьбой об избавлении от нечистой силы, порчи, лихорадки, кровотечения, золотухи, родимчика у детей, гнева начальства, болезней скота.

В народном православии отмечается связь И. К. с **культовыми** местами и предметами. В Нижегородской губ. (Сергачский у.) в одном из храмов находилось резное изображение И. К., правая рука которого представляла собой «кость св. Иоанна Предтечи», способную давать исцеление. На Псковщине (Гдовский у.) существовал почитаемый каменный «крест Иоанна Крестителя». У сербов И. К. почитается как покровитель **кумленця** (побратимства), которое приравнивается к кровному родству.

Лит.: СМ:135-136; Кал.ЦНМ:33,138–142, 165.219; Никиф.ППП:253–254; Гура СЖ:336–337,475,502,524,551,849,893,899; СБЯ-84:195; КОО 2:216; СМР:148–149,261,292.

О. В. Белова

ИОСИФ, ИОСИФ ОБРУЧНИК - христианский святой, день памяти которого отмечается 19.III. У поляков св. И. (*Józef Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny* «Иосиф, Жених Пресвятой Девы Марии»)

считался покровителем мужчин и опекуном брака. В этот день девушки обращались к нему с просьбой указать на ту из них, которая прежде других выйдет замуж: «Św. Jozef Oblubieniec, która panna przypnie wieniec» [Св. Иосиф Жених, та, что в девках, — наденет венец] (Stelm.ROP:117, пол. Поморье), ср. з.-бел. «Святы Язэп сярод посту шлюб дае прахвосту» (ЗК:371). В Мазовше, если девушка была беременна, а ее жениха вскоре должны были забрать в армию, ксендз имел право обвенчать их в день св. И. (несмотря на пост). Шумной свадьбы в таком случае не устраивали, однако подобные браки, заключенные непосредственно под патронажем св. И., считались счастливыми.

В Чехии (Собенов) св. И. почитали патроном плотников и запрещали в день его памяти работать топором. У хорватов и словенцев св. И. считался покровителем дровосеков.

У славян-католиков день св. И. (так же, как у вост. славян Благовещение) воспринимался как начало весны: в этот день прилетали первые птицы, хорваты о-ва Брач *tucali su se jajima* [бились яйцами] в преддверие Пасхи, поляки Хелмского воев. начинали пахоту («па św. Józefa w polu bruzda»), а болгары в Банате — сев зелени; жители польского Поморья и белорусы приписывали этому дню начало движения вод и уход зимы: «Św. Jozef skłoni brodą, zima idzie na dół z wodą» [св. И. опустит бороду и зима идет вниз с водой] (Stelm.ROP:116), «Язэп кіўне барадою, дык зіма ўцякае ўніз галавою» (ЗК:371); у словаков Верхнего Грона девушки собирались первый раз, чтобы спеть весенние песни, у словенцев со дня св. И. ремесленники прекращали вечерние работы при огне, по случаю чего дети-подмастерья, которым в течение зимы приходилось держать лучину для мастеров, устраивали свой праздник.

Лит.: Kolb.DW 16:115; ArchKEUW; Stelm. ROP:116–117; Ракит.ДР; Вал.ДР; Телб.ББ: 245; NU 5-6:479; 11–12:453; Kur.PLS 1:110.

Т. А. Агапкина

ИРЕЙ (ирье — др.-рус.), вырий, выреей — в в.-слав. и в.-пол. традиции мифическая страна, находящаяся на теплом море на западе или юго-западе земли, где зимуют птицы и змеи. Этимологическая реконструкция слова, поддерживаемая сохранившимися верованиями, позволяет связать И. с древнейшими славянскими представлениями о потустороннем мире (см. «Тот свет»), который находится под землей или за морем, куда улетают души умерших и куда путь лежит через воду, в частности, через омут, водоворот. Первое упоминание об И. содержится в «Поучении» Владимира Мономаха (1096 г.): «И сему ся подивуемы, како птица небесныя из ирья идут» (ПВЛ 1:156).

Согласно в.-слав. верованиям, осенью в И. улетают птицы, насекомые и уползают змеи, а весной возвращаются оттуда. В И. уходят косяками звери, спасаясь от лешего, проигравшего их в карты другому лешему (рус.). Ключи от И. находятся у кукушки, поэтому она первая туда улетает и последняя из птиц возвращается весной (укр.), она же несет на своих крыльях в И. уставших птиц (укр.), последним туда улетает аист (укр.). Сойка пытается улететь в И. три раза: первый раз, когда цветет гречиха, второй раз, когда зреет хлеб, и третий раз, когда ляжет снег. Первые два раза она возвращается, чтобы узнать, много ли пролетела, третий раз — из-за недостатка корма (укр.). Бог проклял воробья и лишил его права улетать в И. Все птицы и змеи направляются в И. на Воздвиженье (14.IX по ст.ст.), на земле остаются только те змеи, которые кого-либо укусили (укр.).

И., куда уползают на зиму змеи, находится под землей и представляет собой большую яму в лесу (полес.), поэтому существует запрет ходить на Воздвиженье в лес, чтобы не попасть со змеями в место их зимовки, где они находятся, свернувшись в большой клубок. Человек, по неосторожности попавший к змеям под землю на Воздвиженье и зимовавший вместе с ними, весной выходит оттуда глубоким старцем (укр. былички).

Считается, что все птицы возвращаются из И. в день Сорока мучеников (з.-рус.); по другим верованиям, в этот день прилетает только жаворонок (укр.), а ласточка вылетает из И. в день архангела Гавриила (26.III по ст.ст.) (укр.). Украинцы различают птичий и змеиный И. Птичий И. находится где-то за горами, за лесами на теплых водах, а змеиный — «в Руській землі» (Бул.УН:481).

Словом *вырей, ирей* (з.-рус.), вырой (бел.) могут называться сами перелетные птицы (ср. рус. твер. *вырей* — «жаворонок»), стаи птиц, улетающих на зиму или возвращающихся весной («Вы́рей — это стая птиц... птиц уже много вясной, кажешь: выляцеу вырей»; брян., ПА), а также стаи змей, которые, как полагают, под предводительством своего царя идут на зимнюю спячку (бел.).

Реконструкция И. как «того света», куда попадают души умерших, тесно связана с мотивом зимовки там птиц и змей, которые, согласно славянским верованиям, являются обычным воплощением душ умерших. Ср. бел. причитание по отцу: «усе птушачки у вырай паляцелі, і ты услед за імі». В причитаниях содержится мотив ожидания умерших родственников весной из И., ср. бел. причитание по умершей дочери: «Моя пташечка мілая... ты ж будзешь з пташачками страчацца і ляцець з выраю з імі» (ППГ:212,371).

Представление об И. как потустороннем мире реконструируется, прежде всего, в связи с теми путями, по которым птицы и змеи попадают в ирей. Змеи ползут в И. по деревьям (укр., волын.), что поддерживается представлением о дереве, связующем этот и тот мир. Согласно современным верованиям, птицы туда летят, ср. «жураули на юг летять, у вырей» (бел., гомел., ПА); «воны [птицы] летять в вырей» (укр., волын., ПА); «дак у вир — эта ж у тёплый край [птицы летят]» (рус. брян.).

Наиболее архаичным (но почти не сохранившимся) можно считать представление, согласно которому путь в И. пролегает через воду, в частности, через омут или водоворот (ср. славянский взгляд на воду как на один из путей в потусторонний мир). Данная реконструкция подтверждается в.-слав. поверьями о том, что на зиму ласточки и другие мелкие птицы прячутся в колодцы, омуты, водовороты, прибрежные травы и т. д. На юге Гродненской обл. сохранилось верование, что птицы осенью сбиваются в большой шар и опускаются в море. Это согласуется с представлениями о том, что И. находится в воде, море (в.-слав.), что там существуют теплые колодцы, где купаются больные (укр.), что в И. везде вода и овраги (укр.).

Связь И. с водой и водоворотом подтверждается этимологией слов *ирий, ирей, вырей,* выдвинутой Ф. Безлаем и поддержанной О. Н. Трубачевым (ЭССЯ 8: 236–237). Согласно этой версии, з.-рус. *вырей,* укр. *вúрiй, вúрей,* бел. *вырай,* пол. диал. *wyraj* «мифический край, где зимуют перелетные птицы» (праслав. форма *irijь* или **vyrijь*) восходит к и.-е. *iur* «водоем, море» (ср. лит. *jūra* «море»). Подтверждением этому служат многочисленные рус. гидронимы типа: *Вырий, Вырья, Выра,* топонимы *Вырья, Вырец* и др., рус. лексемы *вырь, вир* «водоворот», укр. *вирей, вирій* «Круговорот, водоворот, омут», словен. *virij* «болото», ir «глубина», глубь», а также название словен. села *Verjana,* стоящего на слиянии двух рек, реконструируемое как **vyr(ьj)ane* — «живущие у вырея».

Существует несколько иная этимология, связывающая *ирей* с з.-балт. *iuriai* — «море», прусск. *iuriay* «море», а бел. *вырай* и укр. *вирій* возводящая к фразеологизму **vъ irejь,* «в море», что следует понимать как «за морем» (Беларуская лінгвістыка, 1975/7:69). Толкование И. как страны, находящейся за морем, согласуется с народными представлениями о загробном мире, путь в который лежит через водную преграду. Впрочем, известно укр. свидетельство, согласно которому И. — это остров, находящийся на высоких кручах.

Существует множество других толкований этого слова, но они вызывают сомнения. В частности, *ирей* связывали с и.-е. корнем *ar-* «подниматься наверх» (ср. лат. *orior*), а также с иранск. *airya-* «арийская, т. е. южная страна»; с **jarъ* «весна» и др.

Лит.: Безлай Ф. Немецкое *Himmelreich* и славянское *irijь, vyrijb* // ССл. 1976/5:65~67; Аф.ПВ 2:137–141; Гура СЖ:52,62,102,339, 529,587,601,624,628.655,671.688,699,709,736, Даль 1:212-213; ЖС 1913/3-4:379-380; ПА; ППГ:212,213,316,371,390; РФВ 1891/3: 144-146; СРНГ 5:340-341; Усп.ФР:60,145; Фасм. 2:137-138; Бессар.МЭС:143; Бул.УН: 481; Гринч. 1:182; Килим.УР 3:316; МУРЕ 1905/6:141–142; Сумц.КП:324–325; СХИФО 1894/6:188; **УНВ:53,54.64;** Чуб.ТЭСЭ 1:38; Now.LU 2:127.

Е. Е. Левкиевская

ИСПУГ — болезненное состояние и вызывающий его дух или существо. И. выражается в постоянном плаче, бессоннице, дрожи, заикании и прекращении роста (у детей), судорогах, страхах (у детей и взрослых). Названия: рус. *и́споло́х, переполох;* бел. *(пера)пуд, перепалох, спалох, (пере)ляк, страх:* укр. *ляк, переполох, страх;* пол. *(prze)lęk przestrach;* чеш., словац. *zľaknutie, otľaku;* макед. *уплъхъ;* болг. *страх, уплаха;* хорв. *strah;* серб. *страва*.

Представление о болезни. При И. «лукавый» входит в человека под самое сердце и передвигается по жилам (укр.). Особенно он опасен для детей. И. мог стать причиной лихорадки (гуцул.), эпилепсии (пол., болг., словен.), бешенства (макед. Охрид), колтуна (в.-пол.) и т. п. И. беременной мог привести к появлению знака на теле ребенка (красное пятно, если беременная испугается во время пожара и схватится за свое тело; заячья губа; пятно, поросшее шерстью, если испугается какого-нибудь животного, — великопол.).

Причиной испуга могли быть вилы (геры Баната), русалка (укр.), водяной или страшилище (словац. Горняцко), злые духи (луж.), страшное видение (пол.). И. мог случиться от громкого крика, стука, от битья (словен.), от грома (болг.). «Ночной переполох» можно было получить во сне от дурного глаза или нечистой силы (арханг.), от людской ненависти (рус.). И. мог стать причиной смерти, если беременная во время похорон посмотрела в могилу (словен. Бела Краина), если ребенка до года поднесли к зеркалу (луж.).

Лечение испуга. Чтобы избавиться от И., необходимо определить виновника болезни. И. «смывают», «выливают», «пережигают», «изгоняют». *Выливание испуга:* в воду лили воск, свинец, олово (болгары в Родопах использовали «стреляную пулю»), растапливая их на пламени богоявленской, страстной, венчальной свечи, на печном шестке, и по застывшей форме определяли виновника (рус., пол., чеш., словац.). Им мог быть человек, собака, кот, лягушка, птица и другие животные. Делали это три раза, перед восходом и заходом солнца, после чего воду и восковую фигурку выплескивали в печь (пол.), чтобы ошпарить виновника И., а вместе с воском уничтожить и болезнь. Воск лили в воду через обручальное кольцо, через отверстие ключа или вербовый вен (пол. карпат.). Воск *выливали* с растопле ной свечи в воду над головой больного, П релив воск, знахарка говорила: «Я испуг вы ливаю,/пирпалох вызываю/из рук,/из ног, з буйный гылавы,/с ритивыва серца (имя рек)» (калуж. - Харит.ТММП:186). Па поднимающийся над водой, принимали за не чистую силу, бегущую от больного (в.-слав.).

Свинец иногда лили на землю, к полу ченной фигурке привязывали монету и бро сали на дорогу со словами: «Ко ово пр узме у руке, нека страва на њега пређе!: [Кто это первый возьмет в руки, пусть ис пуг перейдет на него!] (Герцеговина - Мил.ЖСС:292); отлитую свинцовую фигур ку вешали ребенку на шею (Великопольша подобный способ упоминается в одной и средневековых проповедей XIV и XV вв.) Лили свинец в новолуние, полнолуние и когда луна уменьшится наполовину (родоп.), по четвергам на исходе каждого месяца (укр.), в среду на рассвете на ущербе луны, «да се разсипе страха» [чтобы рассыпался испуг] (БЕ 1984/1:34). В Родопах металлическую фигурку больной носил при себе три дня (неделю), зашитой в одежду, а затем выбрасывал на перекресток (при этом знахарка произносила шепотом: «Тоя куршум както се разниса и уплах така да се разнесе...» [Как этот свинец разносится, так и испуг лусть разнесется] (Род.:68); бросал вслед стаду, которое гнали из села на выпас (Хасковско) или пригоняли с пастбища (Асеновград); фигурку выбрасывали в реку; закапывали под дверь курятника (Кырджали) или избавлялись от нее другими способами. Воду, в которую лили металл, выплескивали на дорогу, под стреху, на куст розы, на перекресток (болг.), выливали в реку перед восходом солнца, чтобы И. унесла вода (пол. Подбуж).

И. от сглаза лечили водой, в которой гасили угольки (в.-слав., геры Баната), в которую капал воск (укр.), водой с порошком из растений свадебного венка (пол.); «рассеченной» водой, т. е. перелитой через топор, чтобы болезнь рассечь, как топор рассек воду (болг.). В так называемую непочатую воду бросали угольки от сожженных колючих растений и лили ее на дно перевернутого ведра, стоящего на пороге, а больной смотрел на воду и говорил, что он в ней видит. Затем воду переливали в миску и

поили ею больного, а остатки выливали ему за пазуху (укр. покут.).

Испугавшегося сбрызгивали водой изо рта (архангел., калуж.); водой, в которой выкупан петух (архангел.); соляным раствором (луж.). Искупав ребенка, воду вместе с болезнью вечером выливали в ту сторону, где горит огонь (закарпат.), на собаку (укр.). «Смывали» *страх* водой с яйца без желтка и зародыша (с.-рус.); водой после гашения угольков (о.-слав.); И. «смывали» с рубашки, в которую человек был одет, когда испугался (рус.). Такой рубашкой мыли в бане ребенка, как мочалкой (архангел.). Отваром воды с щепками от громобоя обливали испугавшегося грома (житомир.).

И. «выкачивали» яйцом (т. е. катали по телу), а затем выливали его в воду и смотрели: если в воде видны кресты, человек умрет (укр.). *Ляк качали* (житомир), *пужание выкачывали* (гомел.) хлебным мякишем, ржаной мякиной, скатанной в шарик: сначала катали по спине по кругу, а затем крест-накрест (гомел.); хлебным шариком (тремя или семью шариками из мякиша первой выпеченной буханки; девятью шариками из специально испеченного «святого» хлеба — бреет.) с солью катали по животу вокруг пупка (бел.); девятью корками от новой буханки хлеба каждой по очереди (гомел.); наговоренным хлебом. Хлеб после лечения бросали на перекрестке (смолен.) или скармливали черной (гомел.), первой попавшейся (витеб., бреет.) собаке, чтобы она «отлаяла» болезнь (Волынь).

Действенным способом избавления от И. считали окуривание ребенка его волосами (пол.), состриженными ему в год (закарпат.); волосами, ногтями человека — виновника болезни (витеб.); волосами, взятыми у всех домочадцев (пепел давали ребенку выпить — морав.). Для окуривания против И. использовали также шерсть животных, птичьи перья, скорлупу пасхальных яиц, паутину, нитки от поповской ризы, льняное волокно и многое др. Помогало от И. окуривание купальскими растениями (полес.), корнями чертополоха, выкопанными до первого грома (сибир.); травами, освященными в день св. Иоанна и др. (в.-слав., болг.). Травы, которыми окуривали или поили больных, часто назывались созвучно с названием испуга или указывали причины, его вызвавшие: серб. *стравна трава, страшник* (банатские геры это растение клали ребенку под голову, если его напугали вилы), болг. *страхливче, страшниче*, укр. *страшовник, страхопуд*, бел. *pierépalachy, попудник*, рус. *чертополох*.

В Витебской губ. существовал особый способ лечения «wybirać pud» [выбирать испуг]. На земляном полу в избе перед порогом три раза очерчивали круг ножом, проводили крест-накрест две линии, брали на концах этих линий немного сора и окуривали им больного сквозь бердо.

И. лечили с помощью огня и печных атрибутов: к больному, стоявшему на пороге избы, подносили свечу, использованную в юрьевских обрядах, ворожея прикасалась раскаленной кочергой к тени, падавшей от ног больного, а помощник лил на это место воду и спрашивал: «Кво пáриш?» — «Парим стра» — «Пари, пари, та го попари!» [Что ты жжешь? — Жгу испуг. — Жги, жги, и сожги его!] (с.-зап. Болгарии Михайловград — БФ 1987/3:62). Знахарка использовала печную золу (родоп.), подводила больного к очагу, накрыв ему голову красным фартуком (болг. Разлог). Испуганного ребенка подводили к печи, чтобы он «гукнул» в нее (чернигов. ~ Гринч.ЭМЧ 2: 312). И. пережигали: над головой спящего больного, накрытого подвенечной одеждой, сжигали волокна льна, наблюдая за тем, загибаются ли они вверх (это означало, что причина болезни — испуг), или вниз (причина другая) (ю.-малопол.).

Для избавления от И. производили манипуляции с одеждой больного: надевали сорочку пазухой назад (укр.), разрывали ее спереди (з.-укр.), выворачивали наизнанку (рус.), бросали на кол, чтобы она три зари там ночевала (гомел.); разрывали рубашку и закапывали ее под водостоком, чтобы она сгнила, или пускали по воде (морав.). Сорочку мерили крест-накрест ниткой, которую клали под порог дома, чтобы все топтали ее (рус.); лоскут от штанов или рубашки забивали осиновым колком в дверной косяк или в пол в избе (в.-слав.). Волосы и ногти больного забивали березовым колком в дверной косяк, если человек уже немолод, или в сырой дуб, если больной еще растет (укр.).

В Болгарии лечили И., вырезав пласт земли («упласа») по контурам фигуры больного. Знахарка произносила заговор: «Как-

то упласата излезе, така и уплаата да излезе!» [Как пласт земли уйдет, так и испуг уйдет!], оборачивала дерн землей вверх и помещала на прежнее место со словами: «Когато тая упласа се обърне как е била, тога и уплаата да се върне в тоя човек!» [Когда пласт обернется как был, тогда и испуг вернется в человека!] (БЕ 1984/1: 31-36).

Больного измеряли лыком (мерку относили к воде или клали под камень — Габровско, Родопы), пряжей (ее разрубали и выбрасывали на перекресток — Герцеговина); шнурком, которым связывали руки и ноги покойника (ровен.). Ребенка обвязывали нитью, которую спряли в обратную сторону в Чистый четверг, сидя на пороге (полес.).

Переносили трижды ребенка через порог дома, каждый раз сплевывая (гроднен.); передавали его один другому через окно; протаскивали через прокоп под межой; мать перешагивала через лежащего ребенка и т. п.

Мать высасывала или слизывала И. у ребенка из спины и груди, каждый раз сплевывая (о.-слав.). Уничтожали болезнь, ломая над испуганным ребенком палку (пол., полес.); вбивая в стену, в притолоку заостренный колышек вербы (бел., укр.); разрубали 12 прутиков из веника на пороге (полтав.).

Носили испуганного ребенка под куриный насест (черниг ов.); в церковь под евангелие (закарпат.); «водили под колокола» (стояли под колоколом на колокольне); если он был напуган громким криком, обливали «молчанной» или «колокольной» водой (сибир.).

При лечении И. использовали железные предметы: кочергу, топор, цепь от очага, печные щипцы (болг.). В текстах заговоров с мотивом изгнания, устрашения И. (пол. *przestraszyć strach*) часто используется сквозной эпитет *железный* (человек, шапка, рубашка, обувь, штаны, пояс). Оканчивался заговор словами «Strachy na dachy» [Страхи, на крыши] (Kot.ZP:329-330).

Заговаривали И. на месте, где рубят дрова, или на пороге дома: «Стра у главу, стра у срце, стра у ноге, из ноге у гору» или «...стра у ноге, стра у воду — слобода у срце!» [Испуг в голову, испуг в ноги, из ног в лес или ...испуг в ноги, испуг в воду — свобода в сердце] (серб. Лесковацкая Морава — Бор.ЖОЛМ:574). Желая задобрить духа болезни, к нему обращались почтительно: «Переполоше, ясни паничу...» (винниц., - Болт.УНМ:269).

И. использовали как способ устрашения других болезней. Больного обливали внезапно холодной водой, над ним разбивали горшок с водой. Так лечили лихорадку (в.-слав.), эпилепсию (укр., пол.), желтуху (гуцул.), икоту (пол. Люблин, серб. Крагуевац); так ускоряли роды.

Лит.: Гоев А. Баение за страх в българската народна медицина//БЕ 1984/1:31–36; Аф. ПВ 1:397,524, 2:16,31,183,390; Влас.НА:168, 258; Гура СЖ; ДОО 1:84,91,97; ТРМ:58,91. 92,97,133,168; Болт.НЛУ:107,113; УНВ:121, 224; Kolb.DW 31:176; Lud 1900/6:158; 1905/11: 386; ZWAK 1887/11:211; Никиф.ППП:36; МААЕ 1:210-212; КА; ПА; Mosz.KLS:204, 212,216,270,290,317; Tyl.MLK:70–71; Bart. ML:205; СБФ-89:129,136; ГЕМБ 1935/10:91; Марин.ИП 2:649; Марин.НВ:81,87,103; Род.: 69; Möd.LMS:328.

В. В. Усачева

ИСТОЧНИК — место выхода на поверхность подземных «водоносных жил», несущих, по народным представлениям, чудодейственную и целебную воду. В ряду других водоемов (см. Болото, Колодец, Море, Река) И. наделяется признаками особой чистоты, прозрачности, связью с подземными и небесными водами. Согласно серб. поверьям, почитание И. определяется верой в магическую силу проточной воды (*текуће воде),* которая называется «живой», «кипящей», «извергающейся из недр». Представления о небесном происхождении подземных И. могут быть отмечены в сербских образных выражениях, определяющих родниковую воду как «небесное семя» *(семе неба)* или как «божественную кровь» (*божанска крв*) (Петр.КИС 1:323).

Мотив о взаимосвязи подземных, земных и небесных вод встречается и в преданиях о происхождении источников и водоемов. По в.-слав. поверьям, сразу же после сотворения земли, чтобы наполнить ее морями, реками, ключами, Бог повелел идти дождям, а птицам приказал разносить дождевую воду в разные

И. по всему свету. Возникновение подземных родников объяснялось в рус. апокрифических сказаниях тем, что, двигаясь в подземелье, мифический змей Индрик прокладывает путь ручьям и протокам: «Куда зверь пройдет — туда ключ кипит» (Аф. ПВ 2:165). Внезапное появление «святых» И. считалось чудом, сотворенным божественными силами или христианскими святыми: например, в нижегородских преданиях повествуется, как Серафим Саровский явился на меже, которую проводили землемеры, стукнул по земле своим посохом, — и тотчас из земли забил ключ. Согласно другой рус. легенде, чудесный источник возник от удара копытом коня Ильи-пророка.

Сохранились многочисленные исторические свидетельства о поклонении водным И. у славян, известные с XI века, в которых упоминаются массовые моления, гадания и жертвоприношения возле И., обычаи заключения союзов, умыкания жен, вызывания дождя; в средневековых церковных поучениях часто встречаются запреты «нарицати собе Бога в реках и студенцах», т. е. обожествлять природные И.

Чудодейственными и *священными* считались И. (родниковые воды, ключи, «студенцы», «криницы»), стекающие с горных возвышенностей или бьющие из-под больших камней, из-под корней старых деревьев. У русских распространены поверья о *громовых* или *гремячих* ключах, появившихся якобы от удара грома. Обнаружив такие пробившиеся из земли И., крестьяне ставили рядом часовни с образами Богоматери или св. Пятницы. В духовных стихах описывается, как «из-под бел-алатырь-камня» вытекает чудесный И., дающий всему миру «пропитание и исцеление». По некоторым рус. поверьям, «святой» И. возник на месте падения церковного колокола, рухнувшего на землю во время пожара. Во Владимирской губ. рассказывали, что особой целительной силой обладали места слияния двух-трех потоков, — так называемые *ручьи-встречники*. Если же такие стекающие с разных сторон ручьи находились вблизи перекрестка дорог, то в Словацкой Моравии их называли *šťastná voda* [счастливая вода] и предпочитали всем другим И. (Suš.MNP:689).

По о.-слав. данным, лечебные и очистительные свойства приписывались подземным ключам и И. с родниковой водой; к ним ходили больные в надежде на исцеление, а здоровые, чтобы предохранить себя от болезней: люди купались в И., обливали друг друга водой, прикладывали ее к груди, голове, глазам, набирали воду для обрядовых и магических целей, прогоняли через ручей скот и т. п. О лечении глазных болезней родниковой водой упоминается еще в Житии Константина Святославича, скончавшегося в г. Муроме в XII веке (ср. широко распространенную метафору, представляющую водный И. как «божье око»). В Калужской губ., прежде чем зачерпнуть ключевую воду, больной бросал в И. мелкую монету, а затем промывал себе глаза с приговором: «Как чиста эта вода, так были бы чисты и мои очи!» (Аф.ПВ 2:169), В заговорных формулах от порчи и сглаза часто упоминается «вода из загорного студенца»: «... умываю я красну девицу (N.) из загорного студенца ключевой водой, стираю я с красной девицы все узороки с призороками» (Сах.СРН[2]:71). Во многих слав. лечебных заговорах в качестве наиболее типичных выступают образы ключевой «живой» воды, быстрых потоков, которые способны «смыть» грехи и болезни, «очистить» от скверны, «унести» в подземный мир недуги и хвори, «снять» с человека тоску и кручину (Кляус УС:61–69). У юж. славян считалось, что любые заговоры и магические действия могут оказаться более результативными, если их совершать возле И., причем тайно и в ночное время.

При хождении к целебным И. соблюдались определенные правила поведения: считалось, что идти надо ранним утром до восхода солнца (реже — в полночь), пока птица не пролетела над водой; люди спешили к воде, стараясь опередить друг друга, так как «непочатая» вода почиталась особенно чудодейственной; обычай требовал идти к И. и при возвращении от него молча, не оглядываясь, не здороваясь со встречными. В ряде случаев уверяли, что для большей результативности надо было идти к И. в обнаженном виде или босиком (Szyf.ZOW:54). Набирать воду в ручье следовало по его течению, не отливая избыточно зачерпнутой воды и соблюдая ряд предосторожностей: жители словацких сел по течению Верхнего Грона, прежде чем умыться в целебном И., трижды отводили от себя тыльной стороной

ладони воду, приговаривая «Toto je ne moje» [Это не мое], а затем захватывали пригоршню воды со словами «Toto je moje!» и обмывали глаза, рот и уши (Červ.TŽL:105). При набирании воды бросали в И. монеты или хлеб, а на берегу и в прибрежных кустах оставляли свои шейные кресты, платки, лоскутки от одежды, нитки (см. Жертва); обращались к воде с почтительными формулами, приветствиями и просьбами (см. Вода). Болгары (жители родопских сел), чтобы избавиться от недугов, ходили к целебным И. одетыми в праздничную одежду; предпочтение отдавалось отдаленным И. в долине или в пещерах; спешили дойти до места ранним утром, пока воду не осветило солнце, — именно тогда она считалась особенно целебной (РН 1909/7:165).

Чудесные и магические свойства приписывались родниковой воде в связи с тем, что она якобы вытекает из святого первоисточника: болгары называли его *извор-мајка* [материнский источник]; у сербов массовое посещение целебных И. а Юрьев день называлось хождением *на свете водице*; в словац. вербальных формулах, произносимых возле проточной воды, говорилось, что она течет от «пана Христа» («Vodeňko čista, tečeš od Pána Ježiše Krista» — Václ. VO:124). В в.-слав. поверьях все целебные И. в святые колодцы считались принадлежащими Богородице, св. Пятнице или Другим христианским святым.

В то же время широкую популярность у всех славян имели верования о том, что и целебные, и одновременно вредоносные свойства воды в И. зависели от мифологических персонажей — «хозяев» водоемов. По болг. свидетельствам, каждый И. имеет своего духа-охранителя (это могли быть — хала, *ламя*, *змей*, *стопан*, *самодива*, *русалка*). Так называемые «самодивские» или «русальские» И. были известны в разных районах Болгарии. К ним ходили больные в русальско-троицкий период в надежде на исцеление (БМ:63–65, 156). Если горный поток становился слишком бурным, выходил из берегов, или если стремнина уносила какое-нибудь животное, то население Родоп воспринимало это как наказание со стороны духа воды за то, что люди не справили возле И. очередной «курбан» (РН 1909/7:166). По кашуб. поверьям, чтобы не навлечь гнева «топельца», «озерниц», «водяного», людям следовало остерегаться загрязнять воду в И., сквернословить у воды, нарушать другие запреты. В с.-рус. областях страдающие болезнями ходили к И. испрашивать «прощения у воды». Происходило это так: пришедший к И. опускал в него кусок хлеба и говорил с низким поклоном: «Пришел-де я к тебе, матушка-вода, с повислой да повинной головой, прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды!» (Макс.СС 18:255). В слав. фольклоре большой популярностью пользуется мотив о змее (драконе, чудовище) — хозяине И., который требует себе человеческую жертву за доступ людей к воде.

Почитанием И. и опасением навредить духам-охранителям воды объясняется и ряд общеизвестных запретов и правил поведения, соблюдаемых возле И. Например, повсеместно у славян отмечался запрет плевать и мочиться в проточную воду. Кашубы верили, что нарушивший его непременно утонет. Словаки говорили, что плевать в И. — это все равно, что делать то же в лицо Деве Марии («Pľaňence Marii do huby» — Václ.VO:130), а поляки приравнивали это действие к осквернению Бога («jakby pluć na Boga» — Bieg.KOM:362). Подобные в.-слав. мотивировки часто включали формулу «плевать в воду — что матери в глаза». В повседневной жизни избегали ходить к И. после захода солнца из опасения встретить там нечистую силу, духов-охранителей И. или души умерших родственников. Считалось, что нельзя набирать воду из «святого» И. или купаться в нем роженице, а также женщине в период месячных, иначе каждый, кто зачерпнет воду после нее, — заболеет, а сам И. высохнет. Запрещалось осквернять целебные И. стиркой белья, бросать в них мусор, падаль. В Орловской губ. известно предание о целебном И., в котором пропала вода из-за того, что одна из женщин выполоскала в нем свое грязное белье. Подобные рассказы об исчезновении И. в результате нарушения запретов во множестве бытовали у вост. славян (Макс. ННКС:141–143).

Степень чистоты и магических свойств И., по народным представлениям, не была одинаковой в разное время. Целебная сила воды зависела от конкретных календарных сроков и природных событий. Например, по бел. свидетельствам, са-

мое массовое паломничество к ключам и святым И. начиналось весной после первого грома, поскольку считалось, что, преследуя нечистую *силу*, гром очищает от нее и водоемы. Обрядовое хождение к И. отмечалось у славян в Юрьев день, в последние дни Страстной недели, на Пасху, Вознесение, Троицу, на Русальной неделе, в Иванов день, а в зимнее время — на Рождество, Новый год (см. **Купание,** Мытье, Обливание). Особенно широко распространены обычаи *хождения* к И. в праздник Крещения, когда, как считалось, вода на один момент среди ночи становится целебной, чистой, приобретает особую чудодейственную силу или превращается в вино (см. Крещение).

Возле И. совершалась не только лечебная и очистительная магия, но происходило и множество других семейных, календарных и производственных обрядов: к проточной воде ходили обмываться женщины, чтобы избавиться от бесплодия (о.-слав.); к И. водили новобрачную и проливали ей воду сквозь рубашку «да би се лако породила» [чтобы легко рожала] (ГЕМБ 1984/48:263); если невеста не хотела первые 2–3 года в браке иметь детей, она ходила к И., набирала 2–3 раза новым сосудом воду и выливала ее обратно (серб.); «текущей» водой брызгала себе на грудь роженица, если у нее пропадало молоко (ю.-слав.). Во всех слав. традициях известен ритуал вождения новобрачной к И. или колодцам после первой брачной ночи. Сербы Баната совершали возле проточной воды поминальный обряд *изливање воде* [переливания воды] в память об умерших. Возле И. устраивались гадания, обряды вызывания дождя, ритуалы символического «кормления» воды, жертвоприношения и т. п.

Лит.: см. *лит-ру* к ст. **Вода, Колодец.**

Л. Н. Виноградова

ИУДА — один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа. В народной традиции — персонаж легенд, мифологических рассказов и обрядового ряженья (чучело или маска И. фигурирует в предпасхальных обрядах зап. и юж. славян-католиков).

Предательство И. Согласно народным легендам, восходящим к апокрифам, И. зачат в постный день (в пятницу), поэтому должен стать злодеем и убийцей (рус.); мать была беременна И. целый год (з.-укр.); судьба И. *решается* перед его рождением в споре двух ангелов, и во второй половине жизни И. достается злому ангелу (з.-укр.; ср. карпат. поверье о том, что под осиной дьявол качал на коленях И.); И. родился рыжим, что подтверждало его злой нрав (з.-укр.; ср. рус. представление о рыжине, косоглазии, картавости как «нечеловеческих» признаках). Иногда рождение И. предсказывается Христом: пекарю, отказавшемуся продать Христу и св. Петру хлеб, говорится, что ожидаемый в семье сын «тобі буди на прокльатьа, а мины буди на пропйатьа» (Закарпатье, ЕЗ 1897/3:70-73). Родители бросают И. в бочке в море, т. к. видят сон, что их сын убьет отца и женится на матери; через много лет И. совершает убийство и кровосмешение, мать узнает его по метке — шраму на животе или на бедре, золотой булавке в голове (рус., укр.; см. Инцест). После раскаяния (33 года носил воду на вершину горы и поливал сухую палку, пока она не зацвела; ю.-рус.) И. принят в число учеников Христа. И. может выступать как «двойник» Христа, полностью повторяющий его судьбу: И. и Иисус родились в одном селе, вместе росли, дружили; И. предал Христа, но и сам был распят на кресте (житомир., ПА).

Причина предательства И. — гордыня, жадность, зависть, чувство соперничества, этническое различие (И. — еврей, Христос — русский; Полесье), пристрастие к азартным играм (И. предал Христа из-за карточного долга — укр.); мотив отречения от учителя сближает И. и св. Петра (укр., см. Петр и Павел). Ряд запретов, касающихся этикета, основан на народных легендах о поведении И. во время Тайной вечери. Нельзя брать соль из солонки пальцами, как это делал И. (витеб.), макать кусок хлеба в солонку (владимир.), класть ложку «дном кверху», т. к. И. выдал Христа, указав стражникам, что только Христос переворачивает ложку за столом (смолен.). Ср. бел. *юдаш, юдас* 'коварный человек'; бел. *юдашиць, юдасиць*, укр. *під юдати* 'коварствовать, хитрить'.

Смерть И. Совершив предательство, И. покончил с собой, чтобы опередить Христа, скорее попасть в ад, быть спасенным вместе с другими людьми и сохранить

свои сребренники, но опоздал и навечно остался в пекле (болг., укр.)- Согласно слав. легендам, И. повесился на осине, из-за чего она все время дрожит и горькая на вкус (рус., бел., укр., пол.); на бузине, на рябине (пол.); на дубе (курск.); хотел удавиться на березе, которая от страха побелела (укр.); кровь И. попала на ольху, и древесина приобрела красноватый цвет (бел.); был придавлен деревом (твер.), выпустил себе внутренности, разбился при падении, его тело разложилось от неведомой болезни (укр.), части тела И. были разнесены громом по свету (галиц.). Из тела И. выросли табак, хрен, лук, чеснок (ю.-рус., з.-укр.).

В аду И. сидит на коленях у Сатаны (рус.), висит за вратами, а мешок с деньгами лежит рядом (пол.). Накануне Пасхи ангелы сходят в ад, предлагают И. сказать «Христос воскресе» и взять у них по красному яйцу, но И. отказывается, а бесы ликуют и пляшут (терск. казаки). Господь звал И. в рай, но тот, лежа на печи, отказался (смолен.). Христос трижды предлагал И. покинуть ад и, получив отказ, обрек его на вечное пребывание в преисподней (ю.-рус.). Душа И. скитается по земле, вселяясь в человека, нарушившего пост на Страстной неделе, и вызывая падучую. После смерти И. среди людей появились висельники (з.-укр.), утопленники и самоубийцы (пол.).

И. как демонологический персонаж. В народных верованиях *Juda* 'демон, морочащий людей' (хелм.), *Judasz* 'дьявол, имеющий наибольшую власть над людьми в четверг (день предательства)' (пинчов.), года 'злой дух, нечистая сила' (укр. диал.; ср. Юда). В бел. и укр. заговорах от «перелогов» (болезнь скота) недуг отсылается И. или черту «на здоровы ноги». В укр. заговорах против заломов И. называется *мисячным видьмачом*; *в* бел. сказке *Юда-беззаконный чорт* — человекоподобное лесное существо, оборотень со смертоносными клыками; в рус. (сибир.) сказке *Иуда беззаконный* сближается с водяным; если отказать ему в просьбе, он утащит в пруд, под мельничное колесо. По лужиц. поверью, И. родился 1 апреля, и этот день считается несчастливым,

У славян-католиков И. — популярный персонаж весенней обрядности. В ряде районов Польши на масленицу делали соломенное изображение смерти в виде мужчины, называемое *Judasz* (Lud 1906/12: 36). Маска И. — главное действующее лицо обрядов «сжигания И.» (Чехия, Моравия, Словакия, Польша, вост. Словения), «преследования И.» (Чехия, Словакия), «наказания И.» и «повешения И.» (Польша), совершаемых на Страстной неделе.

Чучело И. (пол. *Judasz,* чеш. *Jidas,* словен. *Judež*) изготавливали из украденных веток и досок (краков.), соломы и тряпок (морав.), наряжали в одежду, украденную у евреев (пол.). Куклу носили по улицам, били, дергали за волосы, ломали и сжигали возле костела, сбрасывали с башни костела, вешали на дереве перед домом еврея, на площади, на кладбище, топили в реке (ср. пол. игру «в Иуду», когда в Страстную пятницу дети сбрасывали с костела кота в мешке). В Польше известен обычай изготавливать небольшую куклу И., наряжать в рубашку и относить в костел; в среду и четверг на Страстной неделе ее держали на коленях во время богослужения. В зап. Моравии и Горняцко фигуру И. возили в Зеленый четверг на тачке, приговаривая: «Poledně zvóníme, Idáša hóníme, židé nevěrní, jako psi černí, kopali jamu Ježíši Pánu, aby ho jali, ukřižovali, na Velký pátek do hrobu dali, na Bílou sobotu zas vykopali. Za to budeš ty, Idášu, v pekle d'ablem až na věky věků. Amen» [К обедне звоним, Иуду гоним, евреи неверные, как псы черные, копали яму Господу Иисусу, чтобы его взять, распять, в Великую пятницу в гроб положить, в Белую субботу выкопать. За это будешь ты, Иуда, в аду с дьяволами во веки веков. Аминь] (Václ.VO:211).

Во время «преследования И.» ряженый в И. мальчик одевался в вывернутый тулуп или соломенный наряд, подпоясывался соломенным жгутом, на голову надевал остроконечную шапку из соломы, чернил лицо (чеш., словац.); иногда на роль И. избирали рыжего (ю.-морав.). Ряженый И. бегал по селению, преследуемый сверстниками с трещотками. Ряженый И. участвовал в предпасхальных обходах селений, сопровождавшихся чтением текстов из Евангелия и припевками о муках и смерти Христа (бросал черепки в качестве «платы» за поданное угощение). Предводитель процессии также мог называться *jidas* (чеш.).

В Чехии и Словакии *paleni Jidáše, pálenie Judáša* включало разжигание костра (чеш., морав. *jidas, jidášky*; чеш. *jidášský oheň*; мо-

рав. *jidášské hraničky*; словац. *Judas)* возле костела на Страстной неделе и сожжение остатков старого лампадного масла. Головешкам от этого костра приписывалась способность защищать хозяйство от нечистой силы. Обгоревшее в *«иудином* огне» полено (чеш. *Jidáš, jidášské dřevo*)носили по селу, делали из него крестики (*jidášovy křižky*), которые на второй день Пасхи затыкали на поле как оберег от града, ливня, ведьм или в ночь на св. Яна (24.VI) закапывали во дворе в навоз, чтобы в хлев не вошла ведьма.

В Чехии и Моравии накануне Пасхи изготовлялось обрядовое печенье (*jidáš jidáše, jidášky, jiddsske pečivo, jidášovy oprátky*) в виде человеческой фигурки или петли, в которой якобы удавился И. Печенье мазали медом, чтобы в течение года человека не кусали змеи и не заманивали в топь болотные огоньки. В Чехии свечи, зажигаемые от общей пасхальной свечи, называются *jiddsky; jidášova brada* ~ кудель, привязанная к жерди и установленная на амвоне во время Страстной мессы; *jidášova voda* — вода, освящаемая в Страстную субботу (на Пасху ею кропили посевы).

Лит.: Соловьев С. В. К легендам об Иуде-предателе. Харьков, 1895; Драгоманов М. Славянските преправки на Едиповата история // СбНУ 1891/5:267–310; Франко І. Вій, Шолудивий Буняка і Юда Іскаріотський // Україна 1907/1:50-55; СМОК 1903/32:72-74; ЖС 1899/3:391-392; ЖС 1909/4:14–15; Ром. БС 1887/3:55–59; 60–63; ЕЗ 1902/12–13: 120–124,236–238; Чуб. ТЭСЭ 1/1:76-77,85; КОО 2:210; Zibrt VCh:241–246; Václ.VO: 210-227; Вал.КД:459–460,662.

О. В. Белова

ИЮЛЬ. Названия месяца, помимо тех, что восходят к латыни, образованы от названия липы, цветущей в июле: рус. диал., укр. *липень*, бел. *липень*, рус. и укр. диал. *липець*, бел. диал. *липец*, пол. *lipiec*, словац. устар. *lipeň*, словен. диал. *lipan*; производные от *cerven*: др.-рус. *червень, чьрвьць*, ст.-болг. *червен*, чеш. *červenec*; другие названия связаны с уборкой сена: рус. *сенозарник, сенокос, страдник*, рус. и укр. диал. *косень*, болг. диал. сенокос, косач, а также ст.-болг. *срьпан*, с.-х. *српањ*, болг. и макед. диал. *жетвар*, с.-х. диал. *житни*, словен. диал. *mali srpan*, луж. диал. *žnojski*; иные названия: укр. диал. *бидзень, кивень*, с.-х. *жар;* болг. *горешняци, св. Илиев(ски), Илинският месец*. Макушка лета.

30.VI–20.VII. Серб. *тројанке*, т. к. поля засевают по третьему разу (Фрушка гора).

1.VII. Косьма и Дамиан (см. Кузьма и Демьян), Летние кузьминки; болг. св. *Врачове*, они защищают от болезней и ран. Больные купаются в целебных источниках и спят на поляне перед службой (Родопы).

2.VII. Положение пояса (ризы) Пресвятой Богородицы во Влахерне, рус. Ризы, *Петрова матка* (з.-рус., бел.). Пол. *Matka Boska Jagodna* (Маэовше), словен. *Srpnja Marija* (Прекмурье). Запрет на работу в поле (рус.), обработку льна, конопли, шитье, так как Богородица в этот день ризу шила и положила ее (укр.). Женщины, у которых умирали дети, не должны есть ягод до этого дня, иначе на «том свете» Божья Матерь не даст ягод их детям. Убирают хлевы, ставят столы с закуской, священник освящает хлев и скот (костром.). Дождь предвещает 40 дней непогоды (пол.).

4.VII. Андрей Критский, рус. *Андрей-наливы*, бел. *Андрый Наліва*. «На Андрыя азімыя наліліся, а татка-авёс да палавіны дарос» (бел.). «Озими в наливах, а греча на исходе» (рус.). Катол. Удальрих. В Шалешкой долине (Словения) не запрягают волов.

5.VII. Афанасий Афонский, Сергий Радонежский. Если играет месяц — будет хороший урожай (рус.). Болг. *Летен св. Атанас*. См. Афанасий.

6.VII. Муч. Ермий, Сисой. Болг. *Черен ден, Света Черна*. Сисой отгоняет демонов от детей, женщины не занимаются рукоделием, иначе святой задушит их грудных младенцев (серб.). Женщины, особенно те, у кого умерли дети, соблюдают пост (Босния), иногда целую неделю (Височская Нахия). Женщины не работают, чтобы не «почернели посевы», чтобы их не поели муравьи и насекомые (болг., Асеновградский окр.). Окончание посевов: «всякий Еремей про себя разумей, когда сеять, когда жать и когда в скирды убирать» (рус.).

7.VII. Болг. св. Неделя — *Голяма Света Неделя* или *Прясната Неделя*. «Большая Неделя — мать всем воскресеньям в

году». Женщины раздают пироги перед церковью или престолом святой. Больные колют курбан. При засухе женщины читают молитвы святой и служат службы около святых мест (Родопы).

8.VII. Прокопий, рус. *Прокофий-жатвенник*, праздник Казанской Иконы Божьей Матери. Служат молебен св. Прокопию, режут баранов, устраивают мирские угощения перед началом зажина ржи. В Полесье служат молебен, чтобы пошел дождь. «Градовой день» (бел.), не работают в поле, в лесу, чтобы не вызвать бурю, град, вихрь, пожар от молнии. Кто работает в этот день — обварится (укр.). Бел. «Пракоп бок прыпёк». Украинцы собирают до восхода солнца укроп и моют им голову, чтобы голова не болела. Купают в этой воде детей, страдающих «младенческим» (харьков.). Женщины не работают, если у них один за другим умирают дети (Височская Нахия). В Боснии не работают из страха за детей: «Свети Прокоп — нашу децу покоп» («святой Прокопий закопал наших детей»). Сербы молятся святому как защитнику от укусов змей, ветра, грома и пожара, не стирают белье, не купаются. Последний запрет известен и сибирякам: считается, что водяной утащит провинившегося.

У болгар день св. Прокопия посвящен пчеловодству, ср. болг. *Прокопи пчелар*. Жены пасечников утром пекут два ритуальных хлеба (*боговицу* и *светец*), несут их на пасеку, кадят ладаном и мажут медом. Пасечник окуривает ладаном все ульи и вырезает из каждого понемногу меда, который он затем несет в церковь и оставляет на ночь. Этот мед считается целебным, им мажут больного оспой ребенка. В Ломском окр. колют баранов и устраивают общедеревенский курбан в честь пчел. Сербы также начинают резать соты.

В Странджe и вост. Родопах женщины почитают св. Прокопа, «за да прокопсат» (чтобы работа спорилась). «Кто не почитает св. Прокопа, тому не будет спора» (ср. болг. диал. *прокопия* 'успех в работе, спор'). Сербы-шахтеры считают Прокопия своим покровителем (ср. *прокоп* 'шахта'). Чехи в св. Прокопе видят того, кто с помощью чертей прорыл скалы (Ve sv. Prokopu (vidí lid) toho, jenž pomoci čertů prokopal skály).

11.VII. Евфимия, Ольга, рус. *Афимья-стожарница*. Появляются первые стога в поле. Женский праздник. Справляют панихиды по усопшим (полес.).

12.VII. Прокл. «Великия росы». Бел. Якуб: «На Якуба грэе люта», «На Якуба хлеба поўна губа».

13.VII. Гавриил. «Громовый», «сердитый» праздник. Никто не работает, так как Гавриил «заведует» громами, может спалить копну (укр., бел). Бел. *Ганна*. «Святая Ганна снапы кладзе», «Дождж на Якуба — для жалудоу згуба, а як Ганна з дажджом — дык гарэх с чарвяком». У юж. славян архангел Гавриил — покровитель скота, защитник от непогоды. Боснийцы не пашут на волах. Пол. Малгожата — «лучшая жница» (Поморье). Высаживают рассаду брюквы. Первые груши, поспевающие к этому дню, называются «малгожатками».

14.VII — 26. VII. Болг. *Кучешките дене* (собачьи дни, Банат). Не ходят в виноградники, чтобы они не засохли.

15.VII. Кирик и Улита. Серб. *Ђирик*. Середина лета. Кто в этот день жнет, тот «маньяки» (видения) видит (воронеж.). Самый страшный день лета, так как это «вздорные» святые. Не работают, чтобы не убил гром, не сдох скот (курск., укр. гуцул., серб.). Женщины и девушки не работают, почитая «матушку Кирику-Улиту» (сибир.). Кирик и Улита почитаются как защитники от хищных птиц и вредных насекомых. Не бьют детей, чтобы у них не было чирьев (серб.).

15-17.VII. (или 17-19, или 13-20, или 26—29.VII). Болг. *Горещници, Горешляци, Блъсьци, Германовци, Чуреци*, макед. *Горешница, Горешняци, Ђурици, Чурици*, серб. *Горешњаци и Марина* (17.VII). Им молятся ради защиты от пожаров. Каждый из этих самых жарких дней в году имеет отдельное название: в сев. Болгарии *Чурлига, Пърлига* и *Марина Огнена*, в юж. Болгарии *Люта, Чурута (Чюрука)* и *Опалена Мария*. Строго воспрещается заниматься домашними и полевыми работами, иначе пожар уничтожит и дом, и урожай. Нельзя зажигать и выносить из дома огонь. *Чурлига* и *Чурута* почитаются и как защитники от дождя. В первый (или третий) день, по поверью, с неба падает «новый» или «божий огонь»; к этой дате приурочено символическое обновление огня в очаге. Особенно почитают три дня те, чья работа связана с огнем: кузнецы, лудильщики, пекари.

В Софийском окр. по этим дням гадают о погоде е январе — марте. Девушки гадают о будущем. Кто искупается в горячем целебном ключе, никогда не заболеет. В эти дни супружеские отношения запрещены, так как зачатый ребенок будет распутным (с.-зап. болг.).

15—22.VII. Болг. *Мария Опърлия* (Софийский окр.), ю.-болг. *Запалена, Опалена неделя, Громна неделя* (Пиринский край), *Огнена Мария* (Панагюриште).

16.VII. Афиногея. Рус. *Финогея-володка*, пол. *Matka Boska Szkaplerzna* (от пол. *szkaplerz* 'деталь монашеского одеяния; ладанка'). Начинают жать и оставляют несколько колосков на поле, которые называются «володка на бородку» (рус.).

18.VII. Иоанн Многострадальный. Брошеные жены служат святому службу от «блудной страсти», чтобы вернуть мужей домой (харьков.)

19.VII. Макрина, Макрида, бел. *Макрыня, Макрэня*, укр. *Мокрина*. Дождь обещает ненастную страду (рус.), хороший урожай озимых (укр.). Пятница перед Ильиным днем: бел. *Серпавіца*, точат серпы; болг. *Ягус* (юж. Болгария).

20.VII. Пророк Илья (см. **Ильин** день).

20.VII - 29.VII (или 1.VIII). С.-х. *кресови* (огни). Нельзя стирать, чтобы белье не рвалось (Босния). Пастухи высекали «живой» огонь, окуривали скот. Нельзя стричь овец, чтобы у них не болели ноги (Гружа).

22.VII. **Мария Магдалина.**

23.VII. Рус. *Трофим-бессонник*. Начало жатвы хлебов, продолжение сенокоса. Болг. *Опрълиа*: «Опрълиа опаливает (*пръли*) того, кто работает в ее день» (Кюстендил).

23.VII. - 23.VIII. Словен. *Pasji dnevi*. Избегают заключать браки, воздерживаются от супружеских отношений, чтобы не рисковать благополучием ребенка.

24.VII. Борис и Глеб, бел. *паликопа, паликопна*, полес., смолен. *Хлеб-Борис*. Запрет заниматься жатвой, иначе гроза сожжет копны: «на Глеба и Бориса за хлеб не берися», «... сам баранися» (слоним.). И наоборот: бел. «святы Барыс снапы возіць», «Хлеба-Бориса — за серпа берыся» (брест., ПА).

25.VII. Макарий. Успение св. Анны. Холодные утренники (рус., пол.). Катол. Яков. В Чехии сбрасывали козла с колокольни. Словен. горцы в этот день не молотят. Лужичане не копают картошку. Словаки, чтобы хорошо росла капуста, говорят: «Вчера был Якуб, сегодня Анна, завивайтесь, мои милые головы». У поляков известна примета: «Каков Якуб до полудня, такова зима до декабря, каков Якуб после полудня — такова зима после декабря».

26.VII. Параскева. Серб. *Трнова Петка, Петка Трновача*. Не работают, не впрягают волов, прогоняют скот через два «живых» огня, чтобы скот был здоров (Хомолье), чтобы не немели руки (Шумадия). Не прядут, не месят хлеб, не стирают, не выносят золу, чтобы не «бегали мурашки по телу (трнела снага)». Прогоняют скот между двух «живых» огней или зажженных свечей или через прорытый в земле ход (Сербия). Анна и Параскева — женские святые, поэтому женщины не работают (макед.). Этот день празднуют ради защиты от ветров (Гласинац), чтобы не пересохли источники (Маевица).

26.VII. Анна, словен. *Ana pogačarka*, пшеница созрела и можно печь пироги. «Со святой Анки холодные вечера и утренники» (пол.).

27.VII. Пантелеймон, рус. *Никола-кочанник* — капуста завивается в кочаны.

28.VII. Праздник иконы Смоленской Божьей Матери. Не работают из страха перед грозой. Укр. «Палій пале, а Смоленьска смале». Для защиты от мышей кладут в стога кресты из колосьев и кости освященных на Пасху поросят (харьков.). Бел. *Лаўрын*: «на Лаўрына спяшай да млына».

29.VII. Калинник. Туман предвещает хороший урожай овса и ячменя (рус.).

30.VII. Иоанн Воин, Сила. Ему молятся пасечники, чтобы защитил от воров. Рожь «пьяна», т. е. полна зерном и клонится к земле. Ведьмы обмирают, опившись молока (рус.). Луж. Авдон. Лужичане изгоняют клопов из домов, выпалывают сорняки и сводят бородавки (ср. нем. *abtun* 'избавляться').

Лит.: Бог.ВТНИ:34; КОО 2:176-177,198; Этим. 1971:96; Даль ПРН:988—992; ЭО 1890/6:235; Шух.Г:264; Ив.ЖПК:164—166; Макар.СНК:96; Кал.ЦНМ:144—152,211—214; СБФ 96/8:290; Лоз.БНК:136—142; Нива 1880/30:606; Фил.ВН:140; Ровин.ЧПН: 201; ГЕМС 1960/1:170,358; СЕЗб 1913/19:64;

1921/22:99; 1939/54:96; 1948/58:253; СМР: 7,23,91,248,262–264,287,289; ЗРЕИ 2:130-131; GZM 8:155; Etn.lO-ll:88; Kur.PLS 2: 252-253; Марин.ИП 2:162; Зах.КК:159–160; Вак.ЕБ:615; Род.:112–113; СбНУ 1892/7:567-568; БМ:88,240-241,311; ФЕ 1:293-295; Lud 1903/9:73; Kolb.DW 60:4,217,226; Fed.LB 4: 23.

Г. И. Кабакова

ИЮНЬ. Для праслав. реконструируется термин **čьrvьnь* (от названия красильных червей, появляющихся в это время): др.-рус. *чрьвенъ*, в.-слав. *червень*, чеш. *červen*, с.-х. диал. *червень*, известны и формы на *-ец* в пол., бел., ст.-укр. и рус. диалектах, макед. и болг. диал. *црвеник*, ст.-бел. *червецъ*. Некоторые названия связаны с цветением роз: др.-чеш. *ružen*, ниж.-луж. гаґошс, *rožowy*, словен. *rožnik*. Другие термины: др.-рус. *изокъ* (кузнечик), рус. диал. *быздень*, укр. диал. *бедзень*, *гнилень*, с.-х. *кресник* (от *крес* 'огонь'), *липањ*, *трешњар*, *црешњар*, болг. сенокос, косач, *русальски*, *еньовски*, *петровски месец*, словен. диал. *mlečen*, *pražnik*, *risalček*. Конец пролетия (весны), начало лета.

1.VI. Иустин. Рус. *Устинов день*. Бел. «Юстын цягне уверх каноплі, Харытон — лен», «на Усціна лета удаецца — жыта добрым коласам нальецца». Гадания об урожае ржи, льна и конопли по погоде.

3.VI. Лукиллиан. Рус. *Лукьян-ветреник*. Гадают об урожае и погоде по ветрам.

4.VI. Митрофаний. Начало сева льна и гречихи (рус.).

8.VI. Феодор Стратилат. Рус. *Федор летний*, *Федор-колодезник*. Праздник колодезников (рус.). Бел. «На Тодара раса — канапель паласа». Катол. Медард. Какая погода на св. Медарда — такая будет стоять и следующие шесть недель (словен., пол.), если хорошая погода, вино тоже будет хорошее (хорв.). «Каким Медард днем осветит, таким будет и сенокос» (пол.), начало сенокоса (словен.).

9.VI. Кирилл. Рус. *Марфа-рассадница*. Конец весны, начало лета. Словен. Примож и Фелициан. Начало пахоты.

10.VI. Тимофей. «Коли на Тимофея знамения — будет голод». Катол. Маргарита. «Со святой Малгожаты начинается лето» (пол.).

11.VI. Варфоломей (см. Бартоломей) (болг. *Вартоломей*, *Вартмоляй*, *Върти-удри*, *Върти-ломи*), Варнава, святые, почитаемые болгарами как защитники от градобоя. Воздерживались от работы дома и в поле: «Герман гремел, Вартоломей крутил (*въртял*) тучи, а Варнава их возвращал» (БМ:111). Варнаву считают сестрой Варфоломея, а его, в свою очередь, братом Германа. Или выстраивают следующую троицу: Варфоломей, Елисей (см. 14. VI) и их сестра Вида (см. Видов день). Варфоломей у болгар также выступает первым помощником св. Ильи. В этот день солнце поворачивается к зиме. В Македонии Варфоломей почитается как покровитель скота, в этот день не пашут и не ездят верхом.

12.VI. Онуфрий, Петр Афонский. Рус. *Петр-капустник*, *Петр-поворот*, *солноворот*. Солнце на зиму, а лето на жару. Последний посев гречихи, капусты, огурцов. До обеда сеют овес, после обеда — гречиху (могилев.). «Святэй Анопры, радзі каноплі» (бел.). Укр. девушки натирали себе щеки маковым цветом, чтобы всегда быть румяными, украшали маком и васильками иконы. Не ходят на сенокос (укр.).

13.VI. Акулина. Рус. *Акулина-вздери (задери) хвосты* (скот бесится от оводов), *Акулина-гречишница*, *Акулина — черныя гречихи*. Не работают, чтобы гречиха была хороша, или, наоборот, начинают (кончают) посев гречихи. Украшают пучками гречихи иконы в домах (ю.-рус.). Мирская каша из старой гречки для нищих. Праздник каш. Укр. *Якылына*. Бездетные женщины пьют отвар из калины, которая украшала свадебное деревце первой в семье дочери (киев.). Катол. Антоний Падуанский, словен. *trišnar*. Покровитель больных и сирот. Молодые женщины просят у него грудного молока. Постятся ради скота, больных детей, приносят в церковь и раздают бедным хлеб (болгары Баната). Хорваты ему молятся о том, чтобы свиньи хорошо велись.

14.VI. Елисей, в Болгарии один из святых — защитников от града, грома и метели. По болг. пословице, «Видовден видит, а Герман, Лисе и Варфоломей будут пакостить со стороны». Запрет на домашние и полевые работы. Не запрягают волов, чтобы не заболеть параличом. Болгары этот день празднуют также, чтобы не подхватить болезнь *лис*, *лисо*, *лисата* (плешивость).

Больные ею зажигают в день св. Елисея свечи в церкви, рано утром моют голову в реке или на поле отваром из целебных трав и дают обеты. В Хомолье женщины не работают, чтобы не облысеть. Конец сева у сербов: «Елисей просо сеет, придет Виде и проверит: что взошло ~ пусть растет, а что не *взошло*, пусть и не всходит». Святой почитается защитником кур от лис и ястребов (Маевица, Босния).

15.VI. Вит. (См. **Видов** день). Бел. *Амос.* «*Прыйшоў* Амос — *цягне* угору *авёс*».

16.VI. Тихон. Конец яровых посевов. Певчие птицы затихают (рус., бел.).

17.VI. Мануил. На св. Мануила солнце застаивается (рус.).

18.VI. Женщины стучат в железные предметы около дома (Горна Пчиня).

20.VI. Мефодий. Праздник перепелятников (рус.).

21.VI. Иулиан, В средних Родопах женщины не работают, чтобы не «сгорели» дети.

23.VI. Агриппина. Рус. *Аграфена-купальница, Ивановска богородица.* Начало купанья (с.-рус.). Общее купанье с песнями. Парятся в бане. Сбор лечебных и знахарских трав. Ведьма делает заломы (пережин) в поле (москов.). Обетная каша, приготавляемая складчиной для нищих.

24.VI. **Иван** Купала.

25.VI. Катол. Яков. Теплая погода предвещает холодное Рождество (пол.).

26.VI. Рус. Явление иконы Тихвинской Божьей Матери, *ягодочница.* Давид, рус. *Давид-земляничник.* Ягоды поспевают. Чеш. «Св. Буриан побьет градом работающих в это время» [Sv. Burjan krupobitím pri panujicíh toho času bourkach].

27.VI. Сампсон. Рус. *Самсон-сеногной*, сибир. *Никола обыденный.* Дождь в этот день означает, что семь недель будут идти дожди. Бел. «Сем братыў варожаць колькі тыдняў погоды».

29.VI. Петр и Павел.

30.VI. Собор Двенадцати апостолов. Симеон и Иуда. Рус., укр. *Полупетра*, укр. *Петров батька.* Не работают, чтобы град не побил посевов. Бел. «На Сымона і Юды конь баіцца груды». Провожают весну. Варят три борща и крошат туда трех петухов, так как Петр трижды отрекся от Христа (харьков.),

Лит.: Этим. 1971:96; Даль ПРН:985–988. Кал.ЦНМ:22,132–144,209–211; СБФ-86:219; Дик.КВП:125; Ив.ЖПК:147,164; Зел.ОРАГО 2:616, Вор.ЗНН 2:176; ЕВ 3:98; Лоз.БНК: 112-122; Ровин.ЧПН:200; СЕЗб 1913/19: 61; 1948/58:247; 1955/68-69; СМР:54,261; ZNŽO 1904/9:32; Род.:111; Марин.ИП 2:158–159; Телб.ББЬ:249; Вак.БЕТБ:441; СбНУ 1918/32:159; Kolb.DW 60:217,230.

Г. И. Кабакова

К

КАИН и АВЕЛЬ (*Кавель* и *Авель, Кавиль/Кевель* и *Вевель, Каин* и *Габель, Hain* и *Jabel*) — по библейскому преданию, сыновья Адама и Евы. В слав. народной традиции фигурируют в апокрифических и этиологических легендах о первом братоубийстве, о появлении лунных пятен, о происхождении собаки, о проклятых растениях, а также в заговорах и представлениях о днях добрых и злых.

Вражда К. и А., приведшая к братоубийству, объясняется нелюбовью уродливого К. к красивому А. (пол.), завистью К. к А. (Бог принял жертву А. — ягненка, пчел — и отверг жертву К. — пшеницу, земные плоды; о.-слав.), злым нравом К., который был плодом первого человеческого греха (рус.) или сыном Евы и Сатаны (укр.).

Этиологические легенды о погребении А. основаны на сюжете из Толковой Палеи (Адам и Ева не умели похоронить А., тело которого лежало без гниения 30 лет; Бог показал Адаму и Еве способ погребения на примере двух горлиц, одна из которых закопала в землю труп другой). По болг. легенде, К. хоронит тело А. по примеру воробьев, закапывающих мертвую птицу. С преступлением К. поляки связывают представление о земле, которая раньше была белой и прозрачной; К., пытаясь спрятать тело брата, проклял землю, и она почернела (краков.). Убийство А. становится причиной всех последующих войн на земле (с.-зап. Болгария) и социального расслоения общества — потомки К. осуждены на вечную зависимость от детей А., от К. произошли крестьяне, от А. — короли и паны (краков.).

Рассказы о К. и А. входят в круг славянских легенд о лунных пятнах (ю.-слав. тексты обнаруживают родство с апокрифическим сочинением «Разумник-Указ»). Старший К. убил вилами младшего А., и Бог поместил изображение братьев на лунный диск в наказание К. и в назидание людям (о.-слав.). Ненависть К. к А. возрастает и убывает вместе с луной, на полнолуние приходится братоубийство, и тогда на луне виден К., поднявший на вилы А. (укр.). На луне может быть видна только голова (тульск.) или лицо (укр.) К.; существует поверье, что луна — это голова праведного А., носимая грешным К., который не виден (калуж.). Месяц против воли Бога дал пристанище К., за что вечно несет на себе печать каинова греха и не может светить и греть, как солнце (укр.). Месяц рассказал о преступлении К. солнцу, за что К. вымазал его смолой (Рус. Север). Красный цвет луны объясняется тем, что она приняла на себя кровь А. (бел.).

От крови А. навечно покраснели кончики озимых (Чехия), а из крови К. произошли волки, псы и змеи, а также ведьмы, вилы и др- демоны (Далмация). Собаки произошли из червей, покрывших труп А. По благословению Адама они стали собаками, чтобы охранять овец вместо А. (Македония, Прилеп). По другой версии, Бог благословил червей на теле К., убитого слепым охотником (ср. греч. легенду об убийстве К. слепым Ламехом), и они превратились в собак; поэтому, когда собаку бьют, она зовет К. на помощь: «Каине! Каине!» (там же).

По укр. поверью, осина проклята Богом, потому что осиновым колом К. убил А. (киев.).

Представления о К. связаны со «злыми днями». В Луннике (см. Гадательные книги) день, когда родился К., объявляется несчастливым. Родившийся в «день Каина» (3-й день лунного месяца) будет злодеем; в этот день нельзя сеять, сажать, продавать и покупать (рус.). «Злой день» -

1 августа, когда К. убил А. (пол.). Согласно одной из версий стиха о двенадцати пятницах, К. убил А. на первой неделе Великого поста (владимир.).

К. и А. упоминаются в рус. заговорах от зубной боли (Майк.ВЗ:38; Юд.ОРЭ: 220-221).

История К. и А. бытовала и в пародийной форме. См. рус. сказку «Читал ли Священное писание?» (СУС: −1833J*): К. прячется от станового, приехавшего проводить следствие после убийства А. (сарат.).

Лит.: Чуб.ТЭСЭ 1/1:7−9; ЕЗ 1896/2:6-7; Lud 1896/2:324,327; 1903/9:68; 1926/25: 40-41; Bystr.DO 1:263,273; Kolb.DW 7:8; СбНУ 1893/9:164-167; Шапк.СБНУ 4:266-267; Бадаланова Ф. Каин окаянный // ЖС 1997/2:43-45; Ђор.ПВП 1:31; Никиф.ППП: 219.

О. В. Белова

КАЛ, говно — экскременты человека и животных, используемые в апотропеической и лечебной магии. В отличие от навоза, К. не имеет семантики плодородия и обладает иным культурным статусом, включающим его исключительно в разряд нечистот (см. также Моча). К. является отгонным средством. В некоторых обрядах акт испражнения является способом уничтожения опасности, сводимой до уровня экскрементов, или кощунственным поруганием святыни. Прямое называние К. и испражнения в речи не допускается этикетом и заменяется эвфемизмами. Упоминание о К. в обсценной фразеологии является оскорблением, приравнивающим человека к нечистотам, а в народной смеховой культуре служит способом «отсылания» к телесному низу.

Чаще всего К. используется как оберег человека и скота от порчи и нечистой силы. Чтобы мора (см. Змора) или *нивки* не сосали у ребенка кровь из груди, ему намазывали соски его собственным К. (в.-словац.) или К. свиньи (з.-укр.); если человека сосет некое существо, называемое «нитка», его грудь обкладывают конским навозом (з.-укр.). Чтобы предохранить корову от порчи, накануне Ивана Купала или Юрьева дня ее намазывали К. (з.-укр., серб., болг.) и произносили формулу типа: «Нэ мащу корові ману та вімја, а машу чародіўньцям зубы і óчи» [Не мажу корове манну и вымя, а мажу колдуньям зубы и глаза] (з.-укр., КА). В Юрьев день на перевернутый кверху дном котел клали человеческие экскременты я кричали: «Ако вещицата намисли да ми отниме млякото, ето и лайна вместо млякото!» [Если вештица захочет отобрать у меня молоко, г... ей вместо молока!] (болг.). Чтобы ласка не мучила корову, последней намазывали хребет К. (полес.); если мора мучила коня, его намазывали К. свиньи (пол.). Для предохранения от порчи высушенный К. зашивали в одежду, а скотине в тряпочке вешали на шею (з.-укр., пол.). Чтобы уничтожить в доме мышей, в день св. Нестора хозяйка мазала стены дома, амбаров, подвалов и др. хозяйственных строений небольшим количеством воловьего навоза. Невестка ее спрашивала: «Какво мажешь, мамо?» — «Мажа на мишките очите» — отвечала хозяйка. [Что мажешь, мама? — Мажу мышам глаза] (болг., Марин.ИП 2:87). Оберегом служили также щепки от туалета, которые клали ребенку в колыбель от сглаза (з.-полес.).

Если молоко у коровы было отобрано ведьмой, использовали К., чтобы отобранные молоко и масло смердили ведьме: для этого клали К. в посуду, в которой сбивали масло (луж.), доили корову и выливали молоко на фекалии кастрированного барана (словац.) или в уборную (з.-укр., бел.) со словами: «Хто нэ годэн у ріт цэ узэти, абы нэхто нэ годэн корову зчэрэдуваты» [Кто не может это в рот взять, пусть не сможет корову испортить] (з.-укр. ив.-фр., КА). Черепаху намазывали К. и подбрасывали в дом колдуна со словами: «Како ти що смърдишъ, така и неговата благина да му смърди» [Как ты смердишь, так пусть смердит ему еда] (болг., Том.ЖБНТ:25).

Оберегами служили также словесные формулы, в которых упоминался К. Для отгона ведьм от коровы говорили: «Чинарице г... у ведрици, а мени сир, кајмак» [Ведьме г... в ведро, а мне сыр и каймак] (серб., СЕЗб 1907:133). Чтобы согнать водяного с плотины, следовало сказать: «Świńskie g..., chyb do wody» [Свинячье г..., брысь в воду] (пол., Wisła 1898/1:186). При встрече с вихрем кричат: «Посерен съм, намочен съм» [Я обосран и обмочен] (болг., Георг.БНМ:178) или: «Świńskie gow-

по!» (пол., Nadm.KK:130), иногда так называют дьявола, находящегося в вихре (Wisła 1894/4:723). Для охраны человека и скотины от колдовства и порчи использовали растение с названием «Czarcie łajno» или «Czarcie gowno» [Asa foetida], которое затыкали в порог или зашивали в платье (пол.).

Акт испражнения использовали для того, чтобы отогнать или уничтожить опасность. Чтобы нечистый не мучил скотину, нужно справить нужду в каждом углу двора (з-полес., ПА). Для отгона моры нужно набрать сорок различных фруктов и каждый день, справляя нужду, съедать по одному фрукту, произнося при этом: «Ја једем (име воћке), а мора да изеде г...а» [Я ем (название плода), а мора пусть съест г...] (Вор.ЖОЛМ:567). Чтобы прекратить появление в доме ходячего покойника, нужно звать покойника по имени, отправляя естественную надобность, в течение трех раз (в.-полес., ПА).

В магич. ритуалах, требовавших кощунственного поругания святынь, в частности при заключении договора с дьяволом или при желании сделаться ведьмой, считалось необходимым, наряду с др. оскверняющими действиями, справить большую нужду на хлеб или икону (укр., босн.).

К. наряду с др. нечистотами и грязью использовали при лечении болезней: человеческим К. мазали бородавки (пол.), чирьи (серб.), ушибы, раны, гангрену и укусы змеи (рус.). Если у ребенка гноились глаза, его купали в его собственном К. (пол.). При зубной боли прикладывали к щеке свой теплый К. (с.-рус.) или К., отлетевший из-под копыт лошади (рус.), при нарывах — собачий К. (рус.), а при заболеваниях горла прикладывали нагретые коровьи, свиные, или воробьиные испражнения. Ожоги посыпали толченым овечьим К. (рус.), свиным К. лечили рожу и золотуху (рус.), воробьиным — бородавки и чесотку (рус.). В медицине применялись формулы с упоминанием К. Если у человека болело горло, лекарь должен был сказать: «Г... ти у грлу» [Г... тебе в горло] (серб., СЕЗб 1987:217), а если болел глаз, лекарь должен был трижды плюнуть в больной глаз и произнести: «Г... ти у око» [Г... тебе в глаз] (серб., СЕЗб 1934/50:11).

В некоторых случаях К. употреблялся ведьмами и колдунами во вредоносной магии. Чтобы отобрать плодородие с чужих полей, **вештица** в ночь на Ивана Купала обходила поле, затем ложкой зачерпывала свой К., съедала часть его и говорила «Тук ли си, Ене?» [Здесь ли ты, Иван?] после чего все жито в поле ложилось колосками в сторону вештицы. Считалось, что без вкушения К. вся магия будет недействительна (болг.; Арн.СБОЛ 1:259).

С актом испражнения связаны некоторые запреты и поверья, в частности запрещалось смотреть на испражняющегося человека, чтобы не поседеть (рус.). Запрещалось бросать К. в огонь, иначе у человека тело покроется сыпью, а также испражнялся во время некоторых обрядов, требующих соблюдения сакральной чистоты, например при сеянии льна (укр. черниг., ПА). Запрещалось справлять нужду на дороге, т. к. считалось, что это делается «на стол лешему»; предписывалось это делать повернувшись спиной на запад, а не на восток, чтобы не замарать находящегося с восточной стороны ангела-хранителя (с.-рус.). Если замечали, что кто-либо испражняется в неположенном месте, то на испражнения бросали горячие угли, чтобы у нарушителя зад покрылся сыпью (Авд.ЗРБ:301). В слав. языках существует ряд эвфемизмов для называния акта испражнения: «идти на двор» (в.-слав.), «своя потріб» (укр.), «идти туда куда царь пешком ходит» и пр.

Согласно легенде, Бог лишил землю урожая за то, что женщина подтерла обмаравшегося ребенка хлебом (полес.). Неумение соблюдать опрятность при отправлении естественных надобностей служило знаком принадлежности к дикому, потустороннему состоянию, — узнать обменыша, ребенка богинки можно по тому, что он и в семилетнем возрасте продолжает «ходить под себя» (пол.). Считалось, что ребенок, обмаравшийся во время крещения, будет бандитом (полес.). Ведьмы и колдуны не могут умереть, не съев собственный К. (болг.).

В слав. мифологии и сказках распространен мотив превращения денег и драгоценностей, принесенных нечистой силой, в К., а К. — в деньги и золото, характеризующий противоположность «того» мира нашему. Обычно этот мотив связан с ходячим покойником, приносящим своей жене яблоки, которые утром оказываются «конскими яблоками» (з.-укр.), с летающим змеем (в.-слав.)

духом-обогатителем, приносящим К., который, пролетев через печную трубу, превращается в золото (рус., бел., пол.). Характерно название такого персонажа: *sraka, srała, stryl* (пол.). Ср. поверье, что видеть во сне Г... — к деньгам (з.-укр.), а также рус. название ассенизатора *золотарь*.

Лит.: Попов//Тор.РНМ:413–418; ЕЗ 1898/5:94.190; КА; ПА; Шух.Г 4:259,268; Вак. БЕТБ:304,312; Том.ЖБНТ:24–25; СЕЗб **1911:** 366; Bieg.MD:269,285; Bystr.DO 1:274; Dwor. KSL:201; KLW:413; Łęga ZCh:212,284; Olej. LT:147; Wisła 1898/1:186,201; 1894/4:723,765.

Е. Е. Левкиевская

КАЛАЧ — хлеб в виде кольца или с небольшим отверстием (см. Круг, Кольцо, Отверстие); его насаживают, натыкают на палку колядующих, «стожер» (см. Стожер), рог вола, надевают на руку невесте, полазнику и т. п. Через отверстие в К. смотрят (см. Смотреть, разглядывать), чтобы добиться чьего-либо расположения или навести порчу, а также с целью узнать ведьму или обезопасить себя от вредоносной магии. Защитные свойства К. обусловлены символикой замкнутого круга, что отражено в названиях К.: слав. **kolač* <*kolo* 'круг', с.-х. *ковртањ* 'что-либо свернутое в круг', 'хлеб в форме круга'. В некоторых названиях К. выделяется признак 'пустой, полый, дырявый': с.-х. *шупаљ круг, шупаљ сомун*, словац. *dirav'ý kol'áč, dirav'ý trv'áň*. Апотропеические функции К. сближают его с другими предметами, имеющими отверстие: кольцом, венком, ситом, камнем с дыркой и т. п. Защитные свойства К. нередко усиливаются с помощью украшений на хлебе (цветов определенного цвета, кругообразных рисунков, веточек вербы, красных ниток и пр.), как и специальными способами выпечки (например, замешивание на грудном молоке, запекание монеты и др.).

По своему обрядовому употреблению к К. близки также хлеба, выпекаемые в форме предметов, имеющих отверстие («замок», «подкова», «венец», «корзинка» и др.), а также бублики.

В календарной обрядности юж. славян К. используются гл. обр. в период святок. На территории Боснии и Герцеговины и прилегающих р-нов Хорватии в новогоднем обряде «молотьбы» К. (*крув велики шупаљ, божићњак*) насаживают на «стожер» (столб в середине гумна), крутят на «стожере» и заставляют детей бегать вокруг, изображая коней во время молотьбы. Затем хлеб ломают и дают съесть детям в награду за «молотьбу». С этим же хлебом гадают о будущем урожае — на Рождество или на Новый год его надевают на рог волу (иногда волу-полазнику) и смотрят, какой стороной упадет хлеб: если хлеб падал, не переворачиваясь, урожай ожидался хорошим (сербы-граничары); падение хлеба разукрашенной стороной вверх означало, что коровы отелятся телками, в противном случае — бычками (босн. Янь). Иногда для этого ритуала выпекали специальный К. (*волујски колач*). На Косовом поле выпекали небольшой хлебец в форме кольца и крутили его на роге вола после того, как хозяин приносил во двор бадняк. У хорватов из окрестностей Банялуки (Босния) парень приносил бадняк со словами: «Бадняк — на дом, хлеб — на руку!» Хозяйка надевала ему на руку *ковртањ* и осыпала зерном пшеницы и кукурузы с пожеланиями здоровья, после чего бадняк оставляли на крыше дома (EIG 1940/2:26). В других селах из р-на Банялуки *ковртањ* давали в подарок детям, принесшим ветку-«бадняк». Болгары выпекают хлеб такой формы для одаривания колядующих и участников новогодней процессии «сурвакари»: собирая изделия в форме кольца или восьмерки, участники шествий насаживают их на специальные палки. В Среме (Сербия) хозяйка одаривает полазника хлебом в форме сплетенного круга (*радованов колач*), при этом она завязывает ему на плечо кусок полотна, а сверху укрепляет К.

В герцеговин., далматин., черногор. областях на Рождество выпекали различные хлебцы в форме кольца (*чобански колач, шупаљ колач*), предназначенные пастухам. На Поповом поле (герцеговин.) через отверстие в К. сыпали скоту соль, затем скармливали хлеб домашним животным.

В день св. Георгия, когда у юж. славян совершается ритуал первого доения овец (см. Доение ритуальное), К. кладут сверху на ведро и пропускают через него (иногда еще и через серебряное кольцо) первые струи молока. В Банате этот хлеб обвивают вербовыми веточками, цветами красного и белого

цвета, связанными красной ниткой; после доения хлеб отдают пастуху. В Неготин. крае в хлеб запекают серебряную монету, чеснок, добавляют молоко, после доения монету забирает пастух. В ср.-зап. Болгарии в середину хлеба на время доения вставляют кольцо или браслет молодой невесты. В целом ряде в.-серб. и з.-болг. областей после доения овец этот хлеб (серб. *ђурђевскиколач, литургија, киселица, проскур, сточни проскур, сточни колач*, болг. *джурдовски колач, гергевски леб, шарен леб, ягнило, кошара)* катают вокруг овец и по положению упавшего К. гадают о надоях молока. В зап. Болгарии К. вокруг стада пускает молодая невеста или девушка, затем этот хлеб скармливают овцам.

У болгар хлеб типа К. выпекается также в субботу на первой неделе Великого поста (*Тодоровден*) и на Пасху (по обеим сторонам отверстия хлеб украшают яйцами). В Благоевград. крае в *Тодоровден* вокруг отверстия в К. располагают соль, чеснок, девять грецких орехов. Срединную часть хлеба хранят и смотрят через нее на тучу с целью ее отгона. В Ловешко (болг.) пекут К. в первый день сева и просеивают через него зерно, после чего его вешают в амбаре, чтобы сохранить урожай.

Словаки выпекали *diravy kolác* или *diravy tŕváň* в день св. Люции и хранили его до Сочельника, когда на праздничной мессе в костеле можно было увидеть через дырку в калаче ведьм.

Из семейных обрядов К. чаще всего используется на свадьбе. Как и другие круглые, кольцевидные предметы (обручальное кольцо, венок), К. является символом бракосочетания, соединения жениха с невестой. Не случайно К. фигурирует в ритуальных круговращениях, символизирующих заключение брака: невеста кружится с К., обходит вокруг стола, на котором лежит К., смотрит через него и т. п. У болгар молодожены должны посмотреть друг на друга через свадебный К., чтобы соединиться навеки. В р-не Белоградчика подобным образом объединяют молодых, если один из них не был первоначально согласен на брак. Та же символика представлена в болг. гадании о женихе: невеста стремится взглянуть на суженого через К. или перстень, и, если он в это время тоже смотрит в сторону ее дома, то это считается добрым предзнаменованием для вступления в брак (Фракия). На Украине невеста смотрит на жениха через *дивень* (большой свадебный хлеб с дыркой) после венчания (полтав.); крестясь, смотрит через отверстие К. на восток, на запад, на юг и на север перед отъездом из родительского дома к жениху (буковин.). У русских жених ломает баранку и съедает ее во время брачной ночи (калуж.). К. является символом породнения двух родов при встрече молодых по приезде от венчания: в бел. Полесье *колачами* встречает новобрачных мать жениха (пин.), в юго-зап. Болгарии невеста и свекровь целуются через отверстие К. на пороге дома жениха (пирин.). У болгар молодая печет К. (*булченски кравай*) утром после свадьбы, К. *(кравай)* дарят на Троицу молодым женам, вышедшим замуж за последний год (великотырнов.).

Круглый хлеб с дырой может выступать в роли свадебного каравая, как, например, болг. *бахча,* украшенная птичками из теста, барвинком и др. зеленью, красным перцем и нанизанными зернами кукурузы; стороны невесты и жениха дарят этот хлеб крестному отцу (великотырнов.). В Моравии у невесты пекут *hřebec* или *vysloužence* — большой пшеничный хлеб с дырой, в который воткнуты палочки с украшениями. Хлебцы в виде кольца иногда присутствуют на свадебном каравае, напр., бел.-полес. *калачы,* или *баранкі,* помещаются на верху каравая (они украшены цветами или крашеными метелками овса), а также нанизаны на ленту, опоясывающую каравай (Мозыр. у.). К. иногда надевают на руку. В Благоевград. окр. Болгарии невеста носит разукрашенный К. на плече, просунув руку через отверстие (см. иллюстрацию на с. 441). У фракийских болгар К., надетый во время венчания на правую руку невесты, секут потом в решете вместе с виноградной лозой и бросают кусочки на детей, чтобы обеспечить изобилие и плодородие. На Дону дружка со своим помощником надевают себе на левую руку по 5—6 К. и по пути свадебной процессии к венчанию раздают по кусочкам встречным как закуску к водке. Помимо этого известен предсвадебный обычай привозить К. в дом невесты: жених привозит невесте бублики (*обаранки*) в качестве гостинцев (гомел.); дружка жениха приезжает на «вечеринку» к невесте с большим бубликом (*баранко*) из каравайного теста, висящим за поясом (смол.); род-

ственники и знакомые на «заплачке» подносят невесте вязанку К. с монетой на блюде (архангел.).



Невеста с калачом на плече (Благоевградский округ, юго-западная Болгария)

Изредка отмечается применение К. и в родильной обрядности. Так, у сербов Драгачева для отлучения от груди мать кормит ребенка через дырку специально испеченного для этой цели бублика (*бушан колачић*), выполняющего в данном случае символическую функцию разъединения.

В магии используется К., особые свойства которого усиливаются специальными действиями во время его приготовления: хлеб замешивают на молоке одновременно кормящих матери и дочери (болг., серб., босн., хорв.), на собранной до восхода солнца росе (Болевац), с помощью ноги еще слепого котенка (босн.) и т. д.; его «пекут» на солнце, а не на огне (серб.). В Болгарии женщины, выпекающие такой К. на грудном молоке, готовят его в полночь голыми и без головных уборов. Он используется в любовной магии: глядя через К. на мужчину, женщина произносит: «Как са обичат майкя и дащерка, така да са обичаме с тоа, дек го гледам» [Как любят друг друга мать и дочь, так пусть любим мы друг друга с тем, на кого гляжу] (Беновска-Събкова//ХСК:140). Через такой К. смотрят на судей, чтобы добиться их расположения. В Сербии через К., приготовленный ночью на зеркале из украденной муки и грудного молока матери и дочери, молодые смотрели друг на друга и откусывали понемногу, чтобы жить в любви и согласии. В Боснии парень готовил К. из первой муки, смолотой на новой мельнице и прокалывал его старым веретеном, затем тайком смотрел на девушку через дырку в хлебе и говорил: «Как вертелось то мельничное колесо, которое смололо эту муку, так бы и ты вокруг меня вертелась». Нужно было, чтобы избранница отведала этого К. (Раденковић//ХСК:149).

Для вредоносных действий ведьмы используют К., который готовят голыми в полночь из муки, просеянной на перевернутом сите, замешивают в перевернутых ночвах и пекут на обратной стороне глиняной формы для выпечки хлеба (см. Переворачивание). Этот хлеб ведьма кладет на одну ночь на глаза покойника, а затем смотрит через него на своего врага и говорит: «Сколько знает мертвец, столько знает и тот, на кого смотрю» (Беновска-Събкова//ХСК: 140). Если через такой К. посмотреть на судей, то они онемеют при вынесении приговора. В случае измены мужа или молодого человека в Боснии женщины пекли К. аналогичным способом (на обратной стороне хлебной лопаты, из муки, просеянной через Перевернутое сито). Глядя через К. на влюбленных, обманутая женщина говорила: «Как я этот калачик на перевернутом сите сеяла, на перевернутой лопате пекла, так и он [имя мужчины] пусть от нее отвернется» (Раденковић//ХСК:150).

Лит.: ХСК:71,88–89,140–143,149–151,228, 231,232; Komor.TSS:151,192–207; **Ян.БОХ:**

37,57-62,65-67; Вес.; Вяс.; БХ:309,311; ГЕИ 1971/16-18:141; Плотникова А. А. Об одном новогоднем обряде у сербов // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993:134-142 (там лит.); БЕ 1975/2:58-63; Кол.ГЮС:32,34—35,38; Пир.:404.

А. В. Гура, А. А. Плотникова

КАЛЕНДАРЬ НАРОДНЫЙ – исторически сложившаяся система членения, счета и регламентации годового времени, организующая обрядовый цикл (календарные обряды), хозяйственную и бытовую практику, в значительной мере также и верования, и бытование фольклора. В структурном и генетическом отношении К. н. представляет собой сложное переплетение многих относительно автономных моделей: распорядка христианских праздников, постов и мясоедов; календарей солнечного, лунного, вегетативного; земледельческого, скотоводческого, охотничьего, ткаческого, пчеловодческого и т. д.; брачного (свадебного) и поминального, демонологического (ср. сезонность и календарную приуроченность появления мифологических персонажей), фольклорного (ср. календарные регламентации пения, загадывания загадок и т. п.). Каждая из этих моделей образует особый цикл и соотносится с особым кругом верований о природе и человеческой жизни; вместе с тем все они взаимно связаны.

В основе К. н. лежит христианский (церковный, православный и католический) календарь, определяющий состав, порядок, иерархию единиц годового времени (прежде всего праздников, постов и мясоедов), в значительной степени и их терминологию. Однако содержательная сторона К. н., интерпретация праздников, периодов и сезонов, а также их ритуальное «оснащение», т. е. приуроченные к ним обряды, обычаи, запреты, предписания в целом не выводимы из христианского учения и являются органическим компонентом народной традиции. Содержательную основу К. н. составляет мифологическая трактовка времени, различение времени сакрального, чистого, доброго и — нечистого, злого, опасного, что находит отражение в языке (в названиях праздников, почитаемых и опасных дней и периодов). См. **Время.**

К. н. бытует преимущественно в устной форме, отчасти также в форме рукописных списков праздников; у всех славян были в обиходе еще и примитивные деревянные календари *(бирки, резы, рабоши,* болг. *четули,* пол. *karby*), на которых даты праздников и важнейших событий обозначались зарубками. Отдельные слав. традиции обнаруживают значительные различия в составе, соотношении, толковании, оценке и терминологии единиц времени, составляющих К. н.

Терминология К. н. носит диалектный характер н сочетает в себе церковные по происхождению хрононимы, адаптированные и модифицированные, часто в духе народной этимологии (ср. серб. *Вратолом*, букв. «ломающий шею», из *Вартоломеј*), и собственно народные названия, во многих случаях отражающие мифоритуальное содержание праздника или периода, например, в.-слав. *Голодная кутья* (крещенский сочельник), *Ведёмский Иван* (Иван Купала), пол. *Matka Boska Zielna* или *Siewna* [Богоматерь Травяная или Посевная], серб. *Побусани понедељак* (понедельник на Фоминой неделе, когда приводят в порядок и украшают могилы), *Несновица* (период от Успения Богородицы до Рождества Богородицы, когда запрещено сновать) и т. п.

Устная народная традиция сохраняет архаические приемы измерения и счета годового времени, при которых ориентирами и точками отсчета служат природные явления (например, время цветения растений или колошения хлебов), хозяйственная деятельность (время пахоты, сева, уборки урожая, первого выгона скота и т. п.), жизненные события (время свадьбы, рождения и смерти близких и т. п.), а также крупные церковные праздники. В Полесье до недавнего времени старики в своих расчетах праздников обходились без точного указания месяцев и дат, опираясь лишь на фиксированные праздники, например, «Барыс — это в этуй мясаед после Пятра. Уже Пят* роука мине, Пятро — розгауки, да праживаем три нядзели, ва вторак, кали Галодна куття — Ляя, ат Илле аткинь три дни — уже Барыс» (ПА, Жаховичи Гомел. обл.). Историческое время обозначалось по значительным событиям общественной или семейной жизни («во время войны с турками», «за год до большого голода», «в тот год, когда сгорела деревня» и т. п.).

Календарные регламентации в силу их магического назначения отличаются императивным характером, а **календарные запреты** относятся к наиболее строгим; последствия их нарушения могут быть губительными для всего социума: прикосновение к земле до Благовещения вопреки запрету грозило засухой, пение веснянок раньше этого дня (или вообще до начала пахоты) могло вызвать холода, снег, град, задержку роста («корень не оживет», полес.) и т. п. По другим данным, у вост. славян, напротив, «народные певцы скорее соглашаются исполнить те песни, которые должны звучать вперед по ходу времени (например, весной жнивные), чем те, что уже отзвучали» (Паш.КЦВС:26), считая нежелательным и опасным движение вспять; по тем же мотивам опасались нарекать детей именами тех святых, день почитания которых к моменту рождения ребенка уже прошел.

Вместе с тем в магических целях подобные регламентации могли сознательно нарушаться: на русско-белорусском пограничье известен обряд «борона», совершаемый летом для вызывания дождя или отгона ведьм и состоящий в одновременном исполнении группой женщин календарных песен, относящихся к разным праздникам и периодам, — колядных, веснянок, купальских, жнивных и др.; создаваемый таким исполнением звуковой хаос (какофонический эффект) рассматривался как способ магической компрессии календарного времени для достижения поставленной цели (МЗМ:32Q—324). Непреложность календарных предписаний заставляла (в случае практической невозможности им следовать) совершать требуемые действия в назначенный день хотя бы символически. Так, рус. крестьяне строго придерживались определенных сроков начала пахоты: в Рязанской губ. начинали пахать в Чистый четверг, в Калужской — 1 или Ī/ апреля и т. д.; если же в этот день еще держалась зимняя погода и выехать в поле было невозможно, то пахали землю, которой был засыпан потолок избы, для чего соху затаскивали на чердак, и один человек держал ее, как пахарь, а другой тянул, изображая лошадь (Зел.ВЭ:54).

Единицы К. н. неоднородны и разномасштабны. Кроме иерархической структуры «год—месяц—неделя—день» (ср. загадку «Стоит дом в двенадцать окон, в каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен, у каждого веретена разное имя»), выделяются сезоны, периоды, серии и другие группировки дней. Главные единицы К. н. соотнесены с разными природными явлениями: год и день — элементы большого и малого солнечных оборотов; месяц и неделя, хотя и привнесены христианским календарем, сохраняют соответствие с более древним счетом времени по лунным циклам (отсюда *месяц* 'луна' и 'месяц, отрезок года') и фазам луны. Об этом свидетельствуют хронологические значения древних славянских месяцев и соответствующее им членение года, не совпадающее с юлианским календарем. См. Месяцы.

Структура К. н. определяется последовательностью и соотношением его единиц, членением года на периоды, чередованием праздников и будней, иерархией праздников. На годовой круг накладывается одновременно несколько систем разномасштабных единиц: последовательность неподвижных христианских праздников и фиксированных постов; порядок подвижных праздников (полес. *не в числе,* серб. *помичу* се), зависимых в своих сроках от Пасхи (первого после весеннего равноденствия полнолуния), и связанных с ними отрезков постов и мясоедов; природные (сезоны и меньшие отрезки) и хозяйственные циклы, а также «культурные» календарные регламентации (время свадеб, поминальных дней, защиты от демонов и т. п.). Единство К.н. поддерживается существованием симметричных в годовом круге парных праздников (ср. *Никола вешний* и *Никола зимний, Юрий весенний* и *осенний, Афанасий зимний* и *летний, святки* рождественские и *святки* на Троицу и т. п.), праздников-«родственников» (ср. рус. *Масленица — Семикова племянница,* бел. *Варвара — Міколіна матка, Сава — Міколінбацька* и т. п.), терминологической «перекличкой» *(белая неделя* может быть у сербов на масленицу, на Пасху, после Троицы), значимостью для всего года того дня недели, на который пришелся один из крупных неподвижных праздников (особенно крещенский сочельник, Благовещение и др.), почитанием отдельных дней недели на протяжении больших периодов, особенно пятниц и четвергов, а также «сухих» дней, «градовых» дней и др. См. Дни недели. Объединяющим фактором оказываются так-

же приметы и гадания, связывающие отдельные дни и отрезки разных сезонов: по первым дням года гадают о погоде последующих месяцев года, по отдельным зимним дням предсказывают летнюю погоду и т. п.

Год как хронологическая единица не имеет общеславянского наименования (в разных слав. языках используются дериваты корней **god-* и **rok-*), а для счета лет часто используются другие лексемы времени *(лето, зима,* реже *весна,* осень), ср. «Сколько лет, сколько зим!».

Начало года в народной традиции связывается главным образом с весной и пробуждением природы (в России до конца XV в. официальный календарь начинался с 1 марта, а затем до петровских реформ — с 1 сентября). Однако и современное начало года (совпадающее, по-видимому, с дохристианским) имеет природное основание, поскольку после зимнего солнцестояния день увеличивается и год поворачивает на лето; соответствующий мотив широко представлен в народной паремиологии и верованиях (день увеличивается на куриный, петушиный шаг, на прыжок барана и т. п. Ср. рус. *Варвары ночи на куриный шаг урвали).* Практически оба начальных срока (зимний и весенний) в К. н. сохраняют актуальность и прогностическое значение для всего года. См. Весна, Новый год.

Согласно языковым и этнографическим данным, изначально год у славян делился не на четыре, а на два сезона: лето и зиму. Во всех слав. языках для обозначения лета и зимы служат одни и те же слова — **lěto* и **zima,* тогда как в обозначениях весны и осени такого единства нет и часто используются производные от названий лета и зимы, ср. весна: серб. *пролеће,* болг. и мак. *пролет,* словен. *pomlad*; осень: чеш. *podzim,* в.-луж. *podzymа,* болг. диал. родоп. *подзима.* Ср. также рус. «На Сретенье зима с летом встречается». На северо-западе Болгарии лето и зима назывались соответственно *лятното слънце* и *зимното слънце,* а в Пиринском крае считали, что эти два солнца идут разными путями: одно ближе к земле, другое — дальше от земли. «Летнее солнце» появляется на Благовещение (25.III), а исчезает на Воздвиженье (14.XI), когда его сменяет «зимнее солнце». Эти же точки оказываются главными границами летнего и зимнего времени у вост. славян. У юж. славян подобное значение может приписываться также Юрьеву дню (23.IV) и Дмитриеву дню (26.X).

В свою очередь середина летнего и зимнего периода отмечены двумя крупнейшими праздниками (Иван Купала и Рождество), коррелирующими между собой и оснащенными сходными по смыслу и символике ритуальными формами (в частности, с обеими датами связаны поверья об отворяющихся небесах, об «игре» солнца, о разгуле нечистой силы; ритуальные бесчинства и др.). Тем самым год получает двухступенчатое деление, не совпадающее с «официальными» границами сезонов, но приблизительно соответствующее точкам солнцеворота и равноденствия. Такое членение делает год изоморфным дню (суткам): в суточном круге день и ночь соответствуют лету и зиме, полдень и полночь — Ивану Купале и Рождеству, восход и заход солнца — Благовещению и Воздвиженью, и даже опасный святочный период года (между Рождеством и Крещением) находит себе параллель в «демоническом» суточном отрезке от полуночи до рассвета.

Членение года на привычные нам сезоны (весна, лето, осень, зима) не имеет строго обозначенных границ и зависит от климатических условий. Одни и те же отрезки года могут в одних локальных традициях относиться к весне, в других к лету или к лету и осени и т. п. Во всех слав. традициях культурное (ритуальное, мифологическое, фольклорное) осмысление получает прежде всего граница между зимой и весной (летом), отмечаемая обрядами *проводов* или *изгнания* зимы и призывания, *встречи* весны, тогда как остальные границы сезонов (между весной и летом, между летом и осенью, осенью и зимой) остаются за редким исключением в обрядовой практике и верованиях невыраженными.

Обрядовая структура К. н. представляет собой цикл, условно членимый на следующие комплексы с достаточно четко осознаваемыми в отдельных традициях (хотя и подвижными в более крупном масштабе) внешними границами и внутренним членением: 1) святочный (рождественский) комплекс; 2) масленичный период; 3) ранневесенний комплекс (недели Великого поста, день Сорока мучеников, Благовещение и др.); 4) средневесенний комплекс (Пасха, Юрьев день, Никола вешний, Вознесение и др.); 5) поздневесенний комп-

лекс (троицко-купальский период); 6) летний комплекс (жатва, Ильин день, Успение, Иван-Головосек и др.); 7) осенний период, слабее всего выраженный в ритуальном плане (Семенов день, Рождество Богородицы, Покров, Дмитриев день, Михайлов день и др.); 8) зимний комплекс (адвент, Андреев день, Варварин день, Люция, Никола зимний и др.). В основе их выделения лежит природно-хозяйственная последовательность годовых периодов, на которую накладывается членение христианского года. К крупным христианским праздникам привязывались различные виды хозяйственной и бытовой деятельности, вовлекавшиеся таким образом в календарный порядок; вокруг них группировались окказиональные по происхождению обряды. Например, у русских от Покрова до Великого поста пряли, затем ткали, с Благовещения можно было прикасаться к земле, на Юрия выгоняли первый раз на пастбище скот, с Ильина дня переставали купаться, до Спаса не ели яблок и т. д.; к разным праздникам и датам могли быть приурочены превентивные ритуалы метеорологической магии (вызывания дождя, защиты от града и грозы), ритуалы защиты от нечистой силы (см., например, Иван Купала), лечебные практики (купание в Чистый четверг от коросты, магическое лечение глаз в Видов день, собирание лекарственных трав в купальскую ночь и т. п.).

Каждый комплекс имеет свой набор (различный по разным традициям) главных точек (дат, праздников), свое характерное ритуальное наполнение и свои семантические доминанты (состав основных, ключевых мотивов и верований). Вместе с тем календарные обряды реализуют единый набор ритуальных форм (обходы, обряды с зеленью, ритуальные трапезы и угощения, возжигание огней, ряжение, изготовление и уничтожение ритуальных предметов, обереги, пение и т. п.), из которых в каждом комплексе и в каждом конкретном обряде в зависимости от его содержания фигурируют лишь некоторые. Например, продуцирующие и инициальные ритуалы приурочены главным образом к рождественскому и весенним комплексам, очистительные — к весенним, отгонные и защитные — к троицкому и купальскому, обходы и костры встречаются во всех комплексах и т. д.

Границы комплексов нередко оформляются как «встреча» и «проводы» соответствующих периодов или праздников с характерным набором ритуальных действий: в первом случае это призывание, угощение, изготовление и внесение ритуального предметного символа и т. п., во втором — выпроваживание, удаление, изгнание, уничтожение его. В качестве такого рода календарных символов, обозначающих границы периодов, выступают зелень, деревце ритуальное, чучело, пища (см. Великий пост), костры, ряженые персонажи.

Единство календарных обрядов проявляется также на уровне их мифологического содержания. Кардинальными для календарной мифологии следует считать представления о необходимости ритуального «подкрепления» и магического стимулирования природного порядка (наступления весеннего тепла, начала вегетации, сохранения плодородия земли после снятия урожая и в конечном счете — самого движения времени) и соблюдения необходимого равновесия в отношениях с потусторонним миром, от которого зависит земное благополучие. Отсюда то исключительное значение, которое приобретают в календарной обрядности продуцирующая магия, призванная обеспечить плодородие земли, скота и человека, и поминальные обряды, направленные на умилостивление предков и защиту от них, а также особая мифоритуальная роль тех периодов, когда, по народным поверьям, души предков ходят по земле (святки, масленица, пасхальная неделя, русальная неделя). Третьим важнейшим семантическим компонентом календарных верований является демонологический, определяющий годовое расписание появления, активизации и исчезновения мифологических персонажей и роль охранительных ритуалов и отгонных мотивов в К. н. См. **Демонология** народная.

См. также Весна, Зима, Лето, Осень, Месяц, Неделя, Сутки, Праздник, Проводы.

Лит.: Брагинская // МНМ 1987/1:612-615; Mosz.KLS:140–175; КОО; Агапкина // СБФ-95: 21-107; Агапкина // МЗМ:17–50; Бол.КСЗ; Виноградова // КДЯК:166–184; Вин.ЗКП; Кал. ЦНМ; КГ; Макар.СНК; Паш. КЦВС; Пропп РАП; Сок.ВЛКО; Толстая // СБЯ-84:178–200, СБЯ-86:98-131, СБФ-86:178–243,

СБФ-95:251–317; Чич.ЗП; Вор.ЗНН; Килим. УР; Скур.УНК; Сос.РЦВ; ЗК; Лоз.БНК; Арн. БНП; Вак.БПО; Вас.КС; Вас.Л; Ган.Е; Гоев С; Кол.ГЮС; КПО; Краев Б; Мик.БВФ; Мик. ПО; Млад.БПНК; Поп.ПНК; Поп.ПГ; Райч. РНК; Стам.КС; Кит.МНП; Бос.ГОСВ; EK3 2; Нед.ГОС; Schn.FVS; Cavaz.GD; Kur.PLS; Möd.VUOS 2; Frank.KO; Poś.ZO; Wit.DPO; Stelm.ROP; Malic.ROK; Musiat S. Das Jahresbrauchtum im Gebiet der katholischen Sorben. Natožki katolskich Serbow w běhu lěta. Bautzen/ Budyšin (б.г.); Václ.VO; Vanč.KOJS; Zíbrt VCh; Horv.RZL.

С.М. Толстая

КАЛИНА (Viburnum opulus L.) — растение, наделяемое в народной культуре символикой девственности; из-за ярко-красных ягод ассоциируется с кровью; в некоторых традициях считается несчастливым деревом, в других, наоборот, относится к святым.

В свадебном обряде К. является главным украшением венка, деревца, каравая и других атрибутов свадьбы. На Украине ветку К. вывешивали на доме как знак, что в этом доме девушку выдают замуж. Подружки невесты затыкали К. в косы; свадебные свечи, меч (сабля) украшены кистями ягод и ветками К. или заменяющими ее красными нитками.

Свадебный каравай украшали ягоды К. (Польша, Подлясье, Пинщина, Полтавщина, Покутье). В з.-укр. свадебной песне К. просит дружек взять ее с луга и украсить ею каравай. На каждой веточке свадебного деревца, втыкаемого в каравай, прикрепляли К., цветы, овес (укр.), что должно было обеспечить молодым счастливую семейную жизнь. Само *вильце* (свадебное деревце) могло быть из К. (ю.-рус., укр.).

Венок невесты плели из К., барвинка и пахучих трав (бел., укр., пол.). По представлениям болгар, в венке должна обязательно присутствовать К., тогда молодые будут любить друг друга (Разградско, Търновско — Марин.НВ:46).

Калиной называлась красная лента, «красота» невесты (Волынь), девушка, невеста (укр., чаще в песнях), рубашка невесты со следами дефлорации — свидетельство ее невинности, целомудрия (Рыльск Курск. обл. — СРНГ 12:356); словосочетание *ломать калину* означает совершить дефлорацию, *потерять калину* — утратить невинность. Ю.-рус. свадебный ритуал *ломати калинку* завершался тем, что дружка разрывал окорок, стоявший на столе перед молодыми, и пучок ягод К., заткнутый в бутыль с вином (Даль 2:78). В песнях ходить *по калину*, *брать, ломать, срубать* ее значит выдавать девушку замуж (в.-слав.), *сгибать калину* — ухаживать за девушкой, заигрывать с ней (в.-пол.). Устойчивое словосочетание *калинов мост* — один из широко распространенных образов в слав. фольклоре. Например, в польских свадебных песнях сваты, наломав К., мостят из нее мост, по которому поедут гости на свадьбу.

К. как символ девственности невесты. Родителям невесты, сохранившей целомудрие, родители жениха посылали бутылку с вином, к горлышку которой была привязана кисть ягод К. и хлебные колосья (з.-укр.). Если невеста невинна, подворье посыпали зимой К., летом — цветами (Волынь); участники свадьбы мазали друг другу лицо ягодами К., а невеста жениху. Если же невеста была «нечестной», то жених мазал лицо ей (краснодар.). Дружки украшали сорочку невесты К. и лентами, а также хлеб калиновой веткой с ягодами и отдавали брату молодой (укр.). В Волынской губ. обагренная кровью курица с привязанным к ней пучком К. вместе с окрашенной кровью рубахой невесты подтверждала целомудрие невесты (Сумц.ССО:96). В Оренбургской губ, на второй день свадьбы устраивалась пирушка, которая называлась *калинка*. На ней присутствующим показывали сорочку новобрачной, а ее родителей угощали калиновой настойкой (СРНГ 12:356). У донских казаков в честь невинности невесты всем гостям свашки прикалывали ягоды К. В Воронежской губ. на третий день свадьбы совершался обряд *распивать калинку:* все присутствующие поочередно подходили к молодым и клали в рюмку с водкой несколько ягод К., выпивали водку и съедали калиновые ягоды (СРНГ 12:356). В Краснодарском крае после брачной ночи, если невеста была «честной», совершался обряд ходить *с калиной:* обходили станицу с веткой К., наряженной лентами, куклами, монетами.

Если на рубашке невесты не было следов дефлорации, участники свадьбы сбрасы-

вали К. с каравая, сосудов, с чепца и топтали ее, а вместо К. втыкали ветку сосны или руту (Холмская Русь); с крыши убирали ветки К. (*покраса*); *с* пришедшего в красном поясе срывали его, объясняя: «Наша молода не принесла калини — їй покраси не треба» (Чуб.ТЭСЭ 4:459). В таком случае пели: «Ой, щоб тоби да морозоньку! /Що зморозыв да калыноньку, /Да засмутыв да родыноньку» (УНВ:152).

Брачная символика К. отражена в обрядовой поэзии украинцев, поляков, белорусов. Свахи благодарят мать, отца за хорошую дочку — «за червону калину, за твою чесну дитину» (киев. — Rul.OPW:216). После брачной ночи «честная» невеста должна пропеть: «А в *лузі* калина» (Чуб.ТЭСЭ 4: 443), если же она пропоет эту песню, не имея на то права, считали, что «ей это даром не пройдет» (укр.). В случае «нечестности» невесты пели: «...Да ходімо до плота, / Да роздеремо кота; / Занесемо під перину / Та зробимо калину» (Млинов Дубенск. у. — Чуб.ТЭСЭ 4:457).

В родинной обрядности украинцев К. — символ красоты, чистоты, продолжения рода, ср. выражение «Калина роду род давала». Когда в семье рождалась девочка, сеяли семена К. (Приднестровье).

В первую купель девочки клали ягоды и листья К., чтобы она была красивой (Приднестровье), румяной, счастливой, здоровой (укр.). Повитуха, обмывая лицо и руки роженицы, желала ей быть «червоной, як калына». К. вешали рядом с роженицей, чтобы она и ребенок были здоровыми и счастливыми. На крестинах кумам и гостям дарили квитки с К., раздавали калачи-шишки с воткнутыми в них цветами и К. (укр.); разбивали украшенный К. и колосьями горшок с кашей (чернигов. — ПА), пели песни про К. (з.-волын.). В сев. Болгарии (Плевенско) бабка-повитуха в воскресенье перед Бабиным днем обходила дома, в которых принимала младенцев, «мазала» лбы женщинам и детям кашицей из ягод К., приглашала их к себе в гости и благословляла: «Да си червено като калинка, / Да бръмчиш като пчелица» [Будь красной, как калина, / Жужжи, как пчелка] (Марин.НВ:353).

К. в похоронных обрядах. К. сажали на могиле в головах (укр.), в ногах (Рус. Север) покойника, ср. укр. выражение *посадить* калину в значении ‘похоронить кого-нибудь’. На Украине К. сажали обычно на могилах неженатых. При похоронах девушки делали свадебное деревце из сосны, украшенное цветами и К., и бросали его в могилу (укр.). Из-за красных ягод, напоминающих капли крови, К. стала у украинцев символом пролитой казацкой крови. В песнях казак, умерший (погибший) на чужбине, просит, чтобы птицы, прилетая, ели *калиноньку* и приносили вести с Украины.

К. в календарных обрядах. В обряде «**полазник**» животное, которое на Новый год вводили в *дом*, *украшали* К., барвинком, лентами, колосьями «на счастье» (гуцулы). В день Крещения женщины и девушки на реке освящали по три свечи, связанные с пучками К. и засушенными цветами (Правобережная Украина и Карпаты), умывались водой, в которую клали ягоды К., чтобы лицо было румяное (укр. Тернополь). Чехи в Вербное воскресенье освященными ветками К. и других деревьев в хлеву закрещивали скот, чтобы он был здоров, затем вносили их в дом. На Зеленые Святки дома украшали цветами К. (пол. *Радомско*), разбрасывали ветки К. по полу (курск.). В ю.-вост. Польше (Жешув) в жатвенный венок вплетали ягоды К. Словаки изображали К. на пасхальных писанках.

На Украине между Успением и Рождеством Богородицы совершался обряд «похід на калину»: девушки шли ломать ветки с кистями ягод К. Вокруг первого куста К. они водили хороводы, пели, потом все вместе полдничали, после чего, обступив со всех сторон К., ломали ее, переходя от одного дерева к другому. Когда они с К. возвращались домой, их встречало все село. На дворе матери обращались к дочерям со словами: «Будь, доню, і ти червоною та здоровою калиною, незайманою та чистою до вінця. А ти, калино, будь гожою на коровай, гільце, квітки весільні та хрестинні, на здоров'я людям, на добро нашому двору» (Болт. УНМ:154). Несколько веточек вносили в хату и клали под образа, остальное вешали на чердак.

К калине, растущей около дома, было противоречивое отношение: в Ровен., Брест. обл. считалось, что сажать К. хорошо, а в Гомельской обл. не сажали К. во дворе под окном, считая, что это может привести к смерти хозяйки (ПА). В Киевском Полесье запрещали срубать К. под угрозой смерти.

У белорусов Гродненщины этот запрет объяснялся тем, что ягодами К. и рябины питаются птицы. В Болгарии К. сажали во дворах из-за красивых алых ягод.

В песнях в К. превращаются убитые, заклятые люди, возлюбленные, умершие от любви; К. сажают на могиле сына, брата, молодого казака.

В народной медицине использовали ягоды, листья, кору, корень К. как общеукрепляющее средство, при простудных заболеваниях, для лечения кашля, сердечных болей, как профилактическое средство от раковых заболеваний; при зубной боли обращались к К. с просьбой об исцелении (з.-бел.). К. упоминается в русских травниках XVI в. В день св. Акулины (7.IV) бесплодные женщины пили отвар К. из венка невесты (смолен.); считали, что К. предохраняла от выкидыша (укр.). На Крещение умывались водой, в которой лежала К., — от коросты (укр.), а в Сочельник — чтобы не болела голова (Прекмурье). В Гевгелии раненого ребенка опоясывали ветками К. Мазали ягодами калины больного «сухотами» ребенка и приговаривали: «Господы, помогай! Росты в гору, як конопляна, будь червоный (-а), як калына...» (Вет.ЗЗО// РФВ 57/1:54). В заговорах на калиновом мосту (переход через болото, межу, границу на место встречи человека и потусторонней магической силы) три сестры (девица) останавливают кровь и выгоняют сглаз. Иногда К. персонифицируется и становится одной из сестер (укр.).

Лит.: Аф.ПВ 2:183; Зел.ВЭ:337; Сумц.ССО: 141; Костом.СМ:203–214; ТРВ 1:180; КС 1889/25/5:636; 1890/31/12:201; СД 1:249; УЗ:25,55,238; УНВ:150-151,153,587; НЗ 1996/ 2:128; Чуб.ТЭСЭ 4:450,586.600,618,642,643; Чудак М. Д. Українські обрядові символи, пов'язані з народженням дитини, в українців Придністров'я // Мова та стиль українського фольклору. Київ, 1996:58,62; Kolb.DW 3:210, 212; 29:279; ZWAK 1:84; 6:34,306; 8:125; 1887/11:141; Радеп.ССНМ:17; Краев Б:24; Марин.НВ:46,47.

В. В. Усачева

КАМЕНЬ — один из первоэлементов мира (наряду с землей, водой, огнем, воздухом); символ «мертвой» природы. Твердость, прочность, долговечность, неподвижность, неподверженность изменениям определяют использование К. в апотропеической, продуцирующей и лечебной магии. В нар. космологии К. трактуется как опора, основание, стержень, ось мира и уподобляется дереву мировому и горе (ср. в заговорах *камень* на *море, алатырь-камень, бел-горюч камень, синий камень* и т. п.). Представления о каменном небе и Боге, восседающем на каменном престоле, о каменной туче и К., падающих с неба, и т. п. находят соответствие в ветхозаветном мотиве тверди небесной.

Происхождение К. раскрывают космогонические и этиологические легенды и предания. К. созданы Богом в акте творения мира (пол.), чтобы с их помощью человек мог высекать огонь (бел.); К. образовались из земли, принесенной дьяволом из моря в левой руке (пол.); сброшены с неба (пол.); земля имеет прослойку из К., отделяющую слой почвы от воды, — если бы не было К., земля была бы мягкой, как каша (пол.); мелкие К. — это потухшие и упавшие на землю звезды (бел.). Камни — это кости земли (босн.). В первые времена К. были подобны живым существам — они чувствовали, размножались, росли, как трава, и были мягкими; с тех пор на К. остались углубления — следы ног Бога, Богородицы, святых, нечистой силы (бел., пол., кашуб., болг., серб.). К. перестали расти, когда Бог проклял людей и землю за грехи (бел., пол.); когда Христос проклял К., споткнувшись о него по дороге на Голгофу (*пол., кашуб.*); когда Богородица ударилась ногой о К. и сказала: «Не расти вам больше!» (бел.). Когда Христос воскрес и вознесся на небо, за ним стал расти вверх К., которым была закрыта Его могила. Христос сказал: «Куда ты пошел, окаменей!», — с этого момента камни перестали расти и отвердели (босн., СЕЗб 1925/32:380). По некоторым представлениям, отдельные К. до сих пор растут, но медленно (рус., бел., пол., кашуб.) и только под Новый год (бел.). Мотив роста К. отражен в популярной загадке книжного происхождения: «Что растет без корня?» (в.-слав., пол.).

Происхождение крупных каменных глыб, валунов, скал и т. п. часто объясняется окаменением людей (иногда животных), проклятых или наказанных за грехи:

работу в праздник, блуд, дерзость, убийство, лень и пр. Мотив окаменения отражен в многочисленных топонимах (типа серб. *Момин камен*) и в легендах, связанных с антропоморфными, зооморфными или необычно расположенными К.: хоровод девушек превратился в круг камней в наказание за пляску на Троицу (рус. тул.); кума и кум, возвращаясь с крестин, впали в блуд и превратились в К., на котором можно увидеть подобие двух человеческих лиц (з.-укр.); мужик и волы, на которых он пахал на Пасху, превратились в три К. (бел.); баба, пасшая своих овец, рассердила месяц Март и окаменела вместе с овцами (ю.-слав.); Бог превратил в К. человека, убившего игумена монастыря (серб.); девушка превратилась в К., чтобы не идти замуж за немилого (кашуб.), чтобы не быть угнанной в турецкое рабство (макед.) и под. Ср. проклятия типа: «Щоб ти каминем став!» (укр. Чуб.ТЭСЭ 1:89), «У камен се претворио!», «Скаменио се да Бог да!» (серб., ГЕИ 1957/2-3:614).

В народной традиции распространено почитание культовых К., особенно связанных с именами святых или легендарных героев: Богородицы (рус.), св. Параскевы (бел., макед.), преп. Феодора (рус.), св. Афанасия (макед.), Марко Кралевича (серб., макед.) и др. Частицы от этих К., а также вода, собирающаяся в их углублениях, считались целебными (о.-слав.), а сами К. служили местом паломничества больных, которые оставляли свои приношения (хлеб, полотенца, платки, ленты и под.) около К. или развешивали их рядом на деревьях. У русских объектом поклонения бывали К. посреди воды — на реке или потоке, к которым приходили в Петров день (в соответствии с этимологией имени *Петр* 'каменный'); у культовых К. могли совершаться поминальные и охранительные ритуалы, например, опахивание К. во время мора (тул.), заклание ягненка или курицы в Юрьев день (макед.), ритуальное прокалывание ушей детям (серб.) и др. Сербы почитали также К., укладываемый в основание дома *(темељац)*, на котором приносили «кровавую» жертву.

К. выступает как заместитель человека: по обычаю юж. славян, в случае смерти одного из близнецов или одномесячников, чтобы предотвратить смерть второго, нужно было в гроб умершему положить К. и сказать: «Оставляю тебе этот камень: он тебе будет братом, а Х. (имя живого брата) беру себе братом» (болг., Вак.ПО:177). Для излечения тяжело больного к букетику веток кизила или боярышника привязывали К., это все взвешивали и, не глядя, относили на безымянную могилу со словами: «Петра тебе не дам, вот даю тебе камень» (серб., ГЕМБ 1933/8:70). Когда через село проносили мертвеца, женщина ногой отбрасывала в сторону похоронной процессии столько К., сколько у нее детей, чтобы на них не перешла болезнь, ставшая причиной смерти (серб.). К., как и дерево, может быть двойником человека, и когда его не станет, человек умрет (серб.).

К. мог символически замещать и скотину: если корова не приходила с пастбища домой, чтобы сделать ее недоступной для волка, хозяин клал под горшок К. (рус.). У македонцев в канун Мартинской недели (см. Волчьи дни) хозяин завязывает в платок столько небольших камней, сколько у него голов скота, а на Юрьев день бросает эти К. в овец, желая, чтобы они были такими же крепкими, как К.

В оберегах К. используется для обезвреживания опасности, чтобы ее источник стал мертвым и недвижимым, как К.: чтобы волки не нападали на скотину, в день св. Саввы раскаляли на огне К. (серб. Косово), в Сочельник перед внесением в дом бадняка, хозяин клал К. под язык (серб.). В этот же день пастух должен был держать К. под языком (серб., хорв.), при этом его спрашивали: «Что держишь под языком? — Камень. — Зачем держишь камень под языком? — Держу, чтобы у волков окаменели пасти и ноги, чтобы они не приходили к нашей скотине» (СЕЗб 1934/50:239). В Юрьев день зарывали в землю камешки с трех пастбищ и говорили: «Первой камешок волку в зубы, а другой камешок людям...» (з.-рус., ЗРГО 1871/4:322). Чтобы предохранить пчел от сглаза, обходили пасеку, держа под языком камень, а затем произносили: «Як каминь сей твердый и студеный, так затвердилы... уста тому человеку, кто бы злую мысль имел...» (УНВ:237). Чтобы мыши не ели зерна, во время дожинок девушка, которая несла дожиночный букет в амбар, клала себе под язык К. (серб.); при закладке на хранение зерна хозяин оставлял в амбаре К. (бел., пол.); русские Вятского

края при этом говорили: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» (ВФЭИ:34). Чтобы крот не разрывал картофельные грядки, при посадке картофеля в первую лунку клали К. со словами: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель» (рус., Гром.ТКС:134). Чтобы предохранить воду в колодце от порчи, туда кидали К. (пол.). При упоминании волка следовало ударить чем-либо о К., чтобы у волка окаменела пасть (серб.).

Этот мотив часто встречается в апотропеических формулах, произносимых при упоминании опасности. Говоря о волке, добавляли: «ками му у зубе» (серб.), «горячий му каминь в зубы» (з.-укр.); о змее: «ками јој у кљун» (серб.) или: «уво им се у камен створило!» (серб.); о черте: «бодай скамінів» (з.-укр.). Сербы кладут убитому волку К. в зубы и говорят: «Так бы всем волкам камень в пасти!» (Вор.ПВП 1:221). При обезвреживании залома желают: пусть у того, кто его сделал, «пастануть... сэрца камянем!» (полес.). Ср. также апотропеические названия типа *каменица* 'змея' (серб.), *kamenjak* 'волк' (хорв.), *каменик* 'волк' (серб.), *скаменюшник* 'черт' (з.-укр.), *з камня* 'черт' (з.-укр.).

На К. «переводилась» опасность: К. клали между ульями, чтобы об него «ударялся» злой взгляд (серб.), клали перед домом, чтобы болезни, оставаясь на нем, не проникали в дом (серб.). При упоминании о тяжелой болезни сербы тремя пальцами руки стучали по К. и говорили: «У кам ударило!»; в заговорах К., наряду с водой, горой, лесом, является местом, куда изгоняют болезни и нечистую силу (о.-слав.). Тяжелый сон следовало рассказать камню, чтобы сон не исполнился (черногор.). После посещения покойника или при встрече с похоронной процессией следовало коснуться К., чтобы на него перешла смерть (бел.).

Твердость и нерушимость К. символически переносились на охраняемые предметы: в Сочельник во время ужина хозяин предлагал всем домашним грызть К., а те отвечали, что не могут этого сделать. Хозяин восклицал: «То щоби так і миши, кертиці і всяка прицї не могла гризти ат збіжа, анї полотна анї нічого в нашім домі» (з.-укр., ЕЗ 1898/5:165).

Крепость и нерушимость К. определяют его использование в магических приемах наделения здоровьем: чтобы не болела голова, во время первого грома трижды ударяли себя К. по голове (укр., болг.. пол., чеш.), приговаривая: «камшь голова, камшь голова» (з.-укр.), или трижды перебрасывали К. через голову; для этого же прислонялись головой к К. во время новолуния (болг.); чтобы не болели ноги, в Сочельник ставили их на К. (пол.); чтобы быть здоровым, в Чистый Четверг до восхода солнца трижды прыгали на К. (полес.) или в день храмового праздника носили при себе найденный К. (пол.). Идя крестить младенца, крестная должна была перед входом в церковь стать коленями на К., чтобы у ее крестника не болели зубы (пол.), а чтобы он рос крепким и здоровым, она присаживалась на точильный К. (бел.). Считалось, что у младенца тогда зарастет «родничок» на голове, когда он сможет выговорить слово «камень» (серб., болг.). При встрече с похоронной процессией клали К. за пазуху, чтобы не утратить здоровья (болг.). В профилактических целях на Щедрый вечер умывались водой, в которую были брошены К. (украинцы вост. Словакии), а водой, в которую бросали первые попавшиеся на улице камешки, лечили детские болезни (с.-рус.). Иногда для лечения следовало брать камешки определенного цвета или разноцветные (босн.).

Эти же свойства К. обусловливают его применение в хозяйственной магии: чтобы капуста уродилась твердой, при ее посадке хозяйка клала на грядку К. (рус., бел., з.-укр., пол.); на Волыни для этого использовали К., вынутые на Крещение из освященной проруби в реке; словаки клали К. в семена. Чтобы пиво получилось хорошим, при его приготовлении в сосуд бросали К. с четырех углов дома (пол.). Чтобы иметь счастье, нужно было в Сочельник подбросить К. (пол.).

Принадлежностью К. к мертвой природе (он холодный, тяжелый, неподвижный, бесплодный, ср. рус. пословицу: «Ни от камня плода, ни от вора добра», Даль 2:198, он не растет и не развивается) объясняются запреты сажать ребенка на К., иначе он не будет расти и будет «тяжелым» (пол.), выливать на К. воду, которой мыли ребенка, чтобы ребенок не был вялым и неподвижным (пол.), закапывать послед под К., иначе следующие роды будут тяжелыми (пол.).

Эти же свойства К. иногда использовались в медицине: чтобы излечить рану, нужно было бросить К. и сказать: «Когда камень вырастет, тогда и рана вырастет» (болг., СбНУ 1890/3:138); ср. этот же мотив в заговоре от лишая: «Не расти, не расти, пятно, как не растет камень» (словац., Horň.:292).

Камню из-за его неподвижности приписывались свойства останавливать, прекращать болезнь или опасность: чтобы остановить кровотечение из носа, нужно было камнем, найденным на перекрестке, придавить упавшие на землю капли крови (с.-рус.). Если в семье умирали дети, мать должна была в течение 40 дней после рождения ребенка носить в поясе К. и искупать его первый раз в воде с этим К. (болг.).

В ю.-слав. лечебной практике останавливающими свойствами якобы обладал *становит К.* — большой, широкий, отдельно стоящий К.: если у женщины умирали дети, она, стоя на таком К., должна была связать носочки и скроить рубашку своему ребенку, чтобы «остановить» смерть (серб.). Для этой же цели новорожденного ребенка оставляли на К. — тот, кто его находил, становился крестным ребенка (серб.). Чтобы предохранить домочадцев от укусов змеи, накануне Тодоровой субботы хозяйка клала под *становит* К. иглу, которой на следующий день вышивала кресты на рубашках своих близких (серб.).

Способностью К. «останавливать» болезнь объясняется частое упоминание К. в текстах лечебных заговоров: рус. формула «руда в камень встала» (для остановки кровотечения), «на море камень», «под дубом камень», «под кустом камень»; сквозной эпитет *каменный* («На Осиянской гори там стояв колодезь каменный, туда ишла дивка каменна, каменни ведра, каменны коромысел, каменна коса, каменна вона вся...» — Вет.ЗЗО 1907/1:244) и т. п. Апотропейные свойства К. обеспечили широкое употребление К. вообще и драгоценных К. в частности в качестве амулетов.

В похоронном обряде также используются «останавливающие» свойства К.: после выноса тела К., наряду с железными предметами, помещают на то место, где лежал покойник, чтобы защитить домочадцев от смерти (рус., бел., болг., серб.). Иногда хозяйка обходит вокруг дома с К., который потом выбрасывает за пределы усадьбы, чтобы изгнать смерть (с.-рус.). К. может осмысляться как локус, в котором пребывает душа человека в течение 40 дней после смерти: К. кладут около головы умирающего рядом с сосудом с водой и полотенцем (рус.), под голову покойнику (серб.) или рядом с ней (с.-рус., болг.), на котел, в котором грели воду для обмывания покойника, — на этом К. зажигают свечи, а через 40 дней его относят на могилу (болг.). К., покрытый полотенцем, держат в красном углу в течение 40 дней после смерти человека (рус.). Древний обычай устанавливать надгробные камни также объясняется стремлением «связать» душу, «привязать» ее к могиле, дать ей обиталище, чтобы она не блуждала по свету.

У вост. славян камни наряду с ветками, соломой, мусором и пр. бросали на могилы т. н. «заложных» покойников, т. е. умерших неестественной смертью, в отгонных и охранительных целях. К. наряду с др. предметами клали в гроб колдуну, часто — ему на лоб, чтобы он после смерти не вредил живым (полес.); на могилу некрещеного ребенка крест не ставили, а клали К. (Ровенщина).

В ряде случаев актуальна семантика действий, производимых с К.: для того, чтобы передать свойства К. человеку или животному, К. носят в качестве амулета; бросают К. через кого-л.; бросают К. в реку; зарывают в землю; дотрагиваются К. до больного места; встают на К., прыгают на К.; лежат на К., кладут под К., вешают, помещают К. в нужном пространстве, пьют воду, в которой предварительно держали или обмывали К., и т. п.

Бросать К. — способ удаления, отгона опасности или создания препятствия на ее пути: в Полесье, прогоняя зиму, бросали камни в северную сторону; К. бросают вслед ласточке, прося ее забрать веснушки (укр.); услышав карканье вороны, в нее бросали К., чтобы отвратить от себя дурные последствия ее крика (пол.); услышав первый раз весной кукушку, кидали как можно дальше от себя К. (серб., босн.), говоря: «Как далеко от меня камень, так бы далеко от меня бежали змеи», (босн., СЕЗб 1925/33:384); чтобы предохранить ребенка от лихорадки, на перекрестке бросали четыре К. в разные стороны (серб.). Если человеку, едущему первый раз пахать, переходили дорогу с пустым ведром, он перебрасывал К. через след

перешедшего, чтобы предотвратить вред (бел.). Человеку, обладающему злым глазом, вслед бросали К. (полес., серб.).

Обычай пролезания или протаскивания больного сквозь дыру в К. в лечебных или апотропеических целях соотносится с пролезанием сквозь другие естественные или специально созданные отверстия, ассоциирующиеся с женским детородным органом: обруч, хомут, сосуд без дна, материнскую рубаху, расщепленное или дуплистое дерево, вырытую в земле дыру и др., и имеет семантику перерождения, приобретения плодородия и здоровья. Сквозь дырявый К. протаскивали новорожденных детей, если в семье до этого умирали дети (серб.); пролезали бесплодные женщины, чтобы забеременеть; для этой же цели такой К. опоясывали (серб., макед.). Чтобы шелковичный червь хорошо размножался, в Великий Четверг пролезали с личинками червя сквозь дырявый К. (серб.). Водой, который были облиты дырявые К., лечили больного лихорадкой (рус.); сквозь такой К. поили больного ангиной (з.-укр.), доили корову, у которой было больное вымя (серб.). На укр. Карпатах корову-первотелку для предохранения от порчи доили через дырявый К., который якобы получался из отвердевшей змеиной слюны. У русских небольшой К. с естественной дырой (см. Куриный бог) вешали в курятнике для охраны кур от кикиморы.

Часто на небольшие К. переносились свойства того локуса, в котором они находились: К., взятые из воды, аккумулируют ее свойства — текучесть, быстроту, легкость движения: если ребенок долго не начинал ходить, мать брала К. из русла ручья и водила по ним ребенка (бел.); болг. сурвакары при новогодних обходах домов бросали в очаг речной К. и желали хозяевам, чтобы деньги текли им в карманы так же легко, как течет река через камни, и чтобы их кошельки были так же тяжелы, как тяжел К. В девятую пятницу после Пасхи хозяйки парили кувшины для молока речными К., чтобы коровы были здоровы и давали много молока (бел.). Сербские женщины считали целебными К., на которые стекает дождевая вода со стрехи: ими смазывали больные груди. Камнем, найденным в мышином гнезде, терли живот роженице, чтобы ребенок так же легко вышел на свет, как мышь выбегает из своего гнезда (бел.). К., найденный в алтаре, клали под голову новорожденной девочке, чтобы она была доброй и смиренной (хорв.). К. с кладбища запрещалось использовать при строительстве дома, чтобы не навлечь беды на домочадцев (бел.).

В похоронном обряде, а также в лечебной практике К. использовался в архаичной функции каменного орудия, заменяя собой нож, ножницы: у сербов Косова при изготовлении покрова и одежды для покойника полотно рассекали камнем; у белорусов камнем отрезали пуповину новорожденному мальчику («чтобы он был сильным»); камнем отсекали колтун на голове.

К. часто является атрибутом и местом пребывания демонов: дьявол создал нечистую силу, ударяя камнем о камень в подражание Богу, который таким образом создавал ангелов (рус.); К. может быть местом пребывания русалки (в.-слав.), водянихи (с.-рус.), водяного (рус., пол.), лешачихи (с.-рус., см.: Леший); на грудах камней, собранных с полей, танцуют ведьмы (пол.). В в.-слав. заговорах под К. или на К. обитает змей (ср. черногор. проклятье «Кумим ти змију под каменом!» - ГЕИ 1957/2–3:656). В пол. сказке на К. сидит смерть. О большой груде камней кашубы говорят: «Этих камней здесь столько, как будто их дьявол наср...» (Sychta SGK 2: 129). В легендах происхождение отдельных больших К. (пол. *diabelski kamień*) часто связывается с деятельностью нечистой силы: черт нес огромный К., чтобы запрудить Неман, но пропел петух, и черт вынужден был бросить К., оставив на нем следы своих когтей (бел.); дьявол нес К., чтобы разрушить им монастырь бенедиктинцев, но, услышав колокольный звон, бросил его (пол., кашуб.) и т. п.

К. — оружие карающего Бога, Перуна, св. Ильи и др. (см. Громовая стрела); чтобы не бояться удара грома, при первом весеннем громе бьют по голове камнем или перебрасывают К. через голову (в.-слав.). К. используют змеи (см. Змей летающий) в битве с алами — предводительницами градовых туч (болг., см. Хала).

Место под К. связано с потусторонним миром: под ним скрывается во время грозы черт (в.-слав.) и *latawcy* ~ демоны, происходящие из душ умерших без креще-

ния детей (пол.), там пребывают грешные души умерших, поэтому, случайно ударившись ногой о К., нужно прочитать молитву в память о них (пол.). Под К. зимует жаворонок, который выходит оттуда в день св. Агнессы (ср. пол. поговорку: «Святая Агнесса выпускает жаворонка из-под камешка» (SSSL 1/1:358). 1 марта молодые люди кладут под К. **мартеницы** — если на следующий день там окажется муравей, это предвещает добро (болг.); дети кладут под К, мартеницы, ожидая, что взамен аист принесет им брата или сестру (болг.).

В лечебной магии под К. «отправляют» болезни: кладут колтун (пол.), бородавки (кашуб.), одежду «испорченного» человека (пол.), разодранную на части рубашку больного эпилепсией (ю.-слав., чеш., русин.).

Иногда К. в силу своей твердости ассоциировался с мужским началом. У болгар известен мотив чудесного зачатия юнака от К, который носила с собой его мать. Белорусы считали, что если в земле под супружеской кроватью лежит К., женщина забеременеет мальчиком. У них же существовал обычай класть надгробные К. на могилы мужчин, тогда как женские могилы обозначались небольшими курганами.

К. как элемент мертвой природы использовался во вредоносной магии: чтобы наслать болезнь на обитателей дома, им на порог подкладывали К. (пол.); в случае неудачного сватовства сваты могли вылить привезенную с собой горилку на К., тогда девушка не сможет выйти замуж (бел.); чтобы молодые преждевременно умерли, им по выходе из церкви кидали под ноги камни и землю (пол.); чтобы испортить пиво, под бочку клали К. (пол.).

У юж. славян К. применялся в юридических ритуалах как орудие наказания (забивание камнями, см. **Анафема**), как знак поругания (его должен был носить осужденный за прелюбодеяние), как символ клятвы и проклятия (К. держат в руке). Ритуал предания анафеме, называемый *утеривање у камен* [загон в камень] (серб.), состоял в том, что проклинающий ударял камнем о К. и *произносил* соответствующую формулу. У болгар при предании анафеме насильника все односельчане вместе со священником бросали К. на окропленное святой водой место со словами: «Проклет да е ... (имя насильника)». Каждый должен был бросить свой К., иначе проклятие падет на него (Марин.НВ:566–568). У сербов еще в XX веке существовал обычай ношения К. на шее лицами, претерпевшими несправедливое обвинение или наказание.

Лит.: Демиденко Е. Л. Значение и функции общефольклорного образа камня // РФ 1987/24; Коробка Н. «Камень на море» и камень алатырь // ЖС 1908/4:409-426; Макаров Н. А, Чернецов А. В. К изучению культовых камней // Сов. археология 1988/3; Панч.НП; Мялешка М. Камень у вераньях і паданьях беларуса // Інстытут беларускае культуры. Заліскі аддзелу гуманітарных нааук. Кн.І. Працы катэдры этнаграфіі. Т.І. Сшыток 1. Мінск, 1928; Богд.ПДМ:23-25; Павловић М. Камен станац и везивање душе // ГЕИ 1957/2–3:611–661; Ђорђевић Д. Неки наши култни каменови и веровања у вези са каменом // Лесковачки зборник 1968/8; Јелић И- М. Шта значи камен о врату? Београд, 1931; Раденковић Љ. Реконструкција митолошко-религијских представа о камену // Научни састанак слависта у Вукове дане. Кн.6. Београд, 1977; Чајкановић В. Религија и култ камена // Чајк. СД 5:162–168; Вражиновски Т. Каменот во системот на македонските верувања // ЕКЗб 1997/3; Klinger W. Kamień w praktykach i zabobonach ludowych // Wisła 1905/19; Mazurkiewicz M. Kamień: dzieło Boga ili diabelska sprawka? // Akcent 1986/4:52-56; SSSL 1/1:349–404; Зел.ВЭ:66–67,88,349–351; Зел. ОРАГО 2:583; Зел.ОРМ²:63–64,146,159,177, 208,210; Бог.ВТНИ:275-276,294; Иван.МЭВ: 119; Позн.З.:264–272; ТРМ;87-88,90,94; Никиф.ППП:2,9,16,19,27,29,247,290; Шейн МИБЯ 2:437-445,696-697; 3:235–236; Fed. LB 1:165–166,209; ЕЗ 1898/5:76-79,165; ПЭС:84,87,100,104; Вак.ПО:60,100,103–106, 177,179,182; Доб.:289; Марин.НВ; Банд.НРС: 66–70; ГЕИ 1960/9–10:116–117;121–122; Вор.ПВП 1:206; 2:104,141; Лил.ВСБХ:273–276; Мij.ОЛТ:75; Петр.КИС 1:308-309; Раден.НБЈС:113–122; СЕЗб 1934/50:11,12, 20,23.239; СМР²:236; Фил.ВН:179; Vuk.SK 2: 324,380; Kot.PU:135; Sychta SGK 2:125-127; Święt.LN:606; Bedn.SV:72–73; Václ.VO:81,122.

Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая

КАНУН - см. Сыта.

КАНУН СВАДЬБЫ - церемония свадебного обряда, предваряющая собственно свадьбу (главную свадебную церемонию, знаменующую окончательное скрепление брака), комплекс обрядов и обрядовых действий, оформляющих один из пограничных моментов обряда: подготовку к принятию нового статуса (вступительная фаза ритуального «перехода» относительно будущего) и одновременно разрыв с прежним статусом (завершающая фаза «перехода» относительно прошлого). Основные обряды К. с.: прощание с добрачной жизнью (расставание невесты с девичеством в кругу подруг и прощальная вечеринка у жениха), мытье невесты, ритуальные действия с волосами (расплетение косы невесты, бритье жениха и др.); изготовление свадебных атрибутов (каравая, деревца, знамени, венков, квиток); приглашение на свадьбу. Чаще всего церемония совершается накануне дня свадьбы или за несколько дней до него, нередко распространяется на день свадьбы (обычно до приезда жениха за невестой); в некоторых локальных традициях отдельные обрядовые действия, характерные для К. с., могут происходить на самой свадьбе вплоть до отъезда невесты из родительского дома.

Пограничное положение К. с. в свадебном обряде находит отражение в его терминологии и в конкретных обрядовых действиях, совершаемых в ходе этой церемонии в отдельно взятых обрядах. К. с. осмысляется в терминологии как переходный момент символического обрядового пути: рус. архангел. *проводы,* вологод. *поездной день,* пол. *wyjazd*, серб. *испраћушка*, *врата.* Разрыв с прежним статусом выражен в таких названиях К. с., как чеш. *rozloučení*, *loučení se svobodou*, словац. *rozlúky*, а также рус. архангел. *последняя ужна,* Владимир. *последнее сиденье.* Разрыв с прошлым знаменуют и обряды К. с.: невеста прощается с подругами и родным домом, оплакивает расставание с девичеством; жених платит вожаку молодежи денежный выкуп (*starka*) за выход из сообщества неженатых сверстников (морав.-словац.); такова же символика луж. и отчасти пол. обычая бить посуду на пороге или под дверью дома невесты (помор. *pulterabend*, силез., великопол. *połterabend*, *połtrowanie*). Наряду с этим в обрядности К. с. присутствуют элементы приобщения к новому статусу, например, пирушка замужних женщин у невесты накануне свадьбы, символизирующая прием невесты в возрастную группу женщин (пол.). Семантику начала передают в.-полес. и з.-укр. названия К. с.: гомел. *почынальніца*, гуцул., буковин. *заводини*, закарпат. *заграванки* (от *загравати*, *заграти* 'начать играть'), буковин. *зачинайниця*, покут. *заченани* (первый день *весілля*). К. с. рассматривается в данном случае как начало следующего этапа, собственно свадьбы. В некоторых традициях (укр., пол., болг. и др.) К. с. может считаться первым днем свадьбы и терминологически не всегда выделяется особо. Болг. *заквасване*, *квас* отражают восприятие К. с. (включающего приготовление теста для свадебного хлеба) как «заквашивания» свадьбы. С последующим этапом бракосочетания связаны по смыслу харьков. названия К. с. в доме невесты *дружбини*, *подружбини* (ср. укр. *дружба* 'один из супругов', *молоде подружжя* 'молодая чета, новобрачные', *дружити* 'женить или отдавать замуж'). В формальном отношении наименования К. с. нередко основываются на названиях последующего или предыдущего этапов обряда. С терминами свадебной церемонии обряда соотносятся с.-рус. названия К. с. *подсвадебьё*, *подвенеха* и чеш. *rozveselky* (при *veseli*, *veselka* 'свадьба'), ср. также в рус. песне: «Как у Марьи на дивишничке / Как у Ивановны на *веселишничке*» (новгород.). Иногда в состав церемонии К. с. частично включаются обряды сговора и обручения, соответственно и для наименования К. с. используются термины, характерные для предыдущего этапа обряда — сватовства, смотрин и обручения: с.-рус. *сватанье*, *смотр*, *смотры*, *смотрины*, *большие смотрины*, *большое смотренье*, *обруч*, з.-укр. и полтав. *заручини*, бел. *дзяводкія заручыны*, *дзеваснубы*, макед. *голем строј.*

Как начальная фаза «перехода» К. с. корреспондирует с его завершающей фазой — концом свадьбы. Канун и конец свадьбы оформляются «симметричными» обрядами и ритуальными действиями: баня невесты накануне венчания и баня молодых после брачной ночи у русских; ритуальное бритье жениха в К. с. у юж. славян и шуточное бритье в конце свадьбы у словаков и белорусов; игра музыкантов накануне свадьбы под окном дома невесты на *добрий вечір*, а после

брачной ночи — но *добри день* (винниц.); предсвадебный девичник с прощанием невесты с девичеством в кругу подруг и *перегулки* на масленицу, на которых невеста с подругами вспоминает свое девичье житье (пензен.); принесение в К. с. воды для тещи девочкой, одетой в наряд невесты, как аналогия ритуальному выводу молодой за водой наутро после свадьбы (болг.) и ряд других. В К. с. вступают в силу некоторые запреты для жениха и невесты, которые снимаются по окончании свадьбы, напр. запрет на мясную пищу у лужичан или соблюдение молчания (*говеене*) у болгар. Канун и конец свадьбы противопоставлены как плач (плач невесты на девичнике и названия К. с. с.-рус. *плаканье, плакуши, заплачка,* словац. *oplakavanie panenstva*) и смех (шутовстао в конце свадьбы, буковин. *смини* 'послесвадебный визит молодых и родственников жениха к родителям невесты').

Прощание с добрачной жизнью происходит у невесты на девичнике: рус. *девичник, девик,* бел. *дзявішнік, дзявічкі*; бел. *дзевоцкіе запоіны*, укр. *дівоцькі запоіні*; с.-х. *девојачка сведба*; рус, *девичий вечер,* бел. *дзявоцкі вечар,* пол. *dziewiczy wieczór,* с.-х. *девојачко вече;* бел. *дзевич вечар,* укр. *дівич-вечір, дівин-вечір*; пол. *panieński wieczór,* бел. *паненскі вечар*; болг. *момина вечер;* рус. *вечерина, вечеринка, вечёрка, вечеруха* и т. п., укр. *вечорніци*; рус. сборный *день,* бел, *зборная субота,* а также рус. *беседа, сидины, белилы, баярки,* укр. *головиця*, болг. *млада трапеза, момино хоро*, пол. *pustocha*. Прощание с девичеством в кругу подруг распространено у всех русских. Особенно оно доминирует в обрядности К. с. на Рус. Севере, где этот обряд сопровождается причитаниями и плачем невесты и представлен разнообразием поэтических и предметных символов девичества: невеста оплакивает свою косу, «скруту» (девичий наряд), «красоту» или «красу», «волю» и др. Плач в К. с. считается обязательным для невесты (для этого ей даже натирают глаза луком), т. к. полагают, что иначе ей придется плакать в замужестве. В Белоруссии обряд прощания с девичеством распространен главным образом на севере, на Могилевщине почти отсутствует. Мотивы расставания с девичеством представлены в свадебных песнях. В Полесье невеста обходит подруг и прощается с ними, устраивает им прощальное угощение накануне свадьбы, танцует с каждой перед отъездом к жениху. В других слав. регионах прощание невесты с девичеством, с подругами и родным домом может происходить позже, на свадьбе перед отъездом невесты из родительского дома. На Украине у невесты обычно устраивается прощальная вечеринка, угощение и танцы с участием девушек и парней. Невеста раздает подругам ленты на память (харьков.). У болгар прощание невесты с девичеством в К. с, переплетается с обрядами обручения и дня свадьбы. Лишь в Зап. Болгарии это относительно самостоятельный обряд. Расставание с девичеством достигает кульминации на свадьбе перед отправлением невесты к венчанию, когда поют песни о прощании с родным домом. Плач невесты в этот момент обязателен, в Родопах он сопровождается причитаниями. У македонцев известно *чуване свршена девојка* — оберегание невесты ее подругами, постоянное присутствие их рядом с ней в К. с.: девушки ночуют с невестой перед свадьбой, обедают и ужинают вместе с ней (дебар.). В основном у юж. славян обряд сводится к прощальной вечеринке в доме невесты, где собираются родственники и подруги невесты и устраивается угощение, которое завершается приходом жениха и его друзей, песнями и танцами; отсюда и названия К. с., вроде хорв. *tanac* (Истрия). У чехов в К. с. (чеш. *svíce,* морав. *svíca*) *у* невесты собираются подруги и устраивается праздничный ужин для гостей. Как и у русских, при прощании с родным домом невеста обязана плакать, чтобы ей не пришлось плакать всю замужнюю жизнь. В К. с. устраивают *střílení* — стрельбу в знак прощания невесты и жениха с холостой жизнью (сев. и сев.-вост. Чехия). Прощальный вечер с оплакиванием девичества и плачем невесты известен у словаков. В с.-вост. Словакии к невесте приходят девушки и парни и после игр эротического характера остаются на ночь, укладываясь парами на соломе (Горегронье). В Польше невеста в день свадьбы прощается с хлебом: обходит по солнцу вокруг стола, по углам которого лежат четыре украшенных калиной хлеба, и целует каждый из них (мазов.). В К. с. у поляков и словаков сев. Спиша распространен обычай хождения с музыкой (пол. *odgrywiny, obigrawka, ogrewiny, oprosiny, dobranocka,* словац. *obigrofka, dobra*

пос): музыканты играют перед домом жениха, невесты и других участников свадьбы. Их приглашают в дом невесты на вечеринку, во время которой невесте поют и играют «па dobranoc».

Одновременно с девичником нередко устраивается мальчишник, прощальная пирушка жениха со своими холостыми сверстниками: рус. *парневик, парничник, мальчишник, молодешник*, бел. *хлапечнік*, словен. *fantovščino*; рус. *молодецкий вечер, вечерина молодецкая, холостой вечер,* с.-х. *момачко вече*; рус. *вечерина,* пол. *ochota*; рус. *женихов пир,* болг. *гощаване момчето*, а также болг. *стара трапеза,* рус. *пропиванье жениха, проводы, поиздины, поезд, поезд женихов, бояры*, пол. *wyjazd, kurki*. У вост. славян мальчишник распространен не повсеместно и гораздо менее ритуализован, чем девичник. На Рус. Севере холостые парни «пропивают» жениха. В Болгарии у жениха в К. с. в некоторых местах затевают игры, надевают маски, загадывают загадки, рассказывают сказки (пловдив.), пародируют невестины *засевки,* обряд изготовления хлеба в К. с. (в.-болг.). В Зап. Болгарии как вариант мальчишника устраивается ужин в честь свадебного кума (*кумова вечер*), который с этого времени вступает в свои обрядовые полномочия. У других юж. славян мальчишник проходит с угощением, в котором участвуют родственники и друзья жениха, с песнями и плясками. У словаков дружба и парни танцуют с женихом в кругу последний холостяцкий танец (*pokonný mládenecký tanec*), иногда на мальчишник приходит и невеста. У поляков пирушка могла происходить в корчме или в доме свадебного старосты, где пили водку, выставленную женихом по случаю прощания с холостой жизнью.

Мытье невесты в К. с. как особый обряд известен у русских и у юж. славян. Особенно сложную структуру имеет с.-рус. обряд бани невесты (*невестина* баня, *подвенешная баня, пра(в)ская баня),* часто включающий ритуальное расставание невесты с девичеством, расплетение косы и т. п. Ритуальное мытье невесты (мытье головы или общее купание), а иногда и жениха, известно в зап. Болгарии, Македонии, Сербии, Хорватии и Славонии. Процесс мытья, принесение воды для него и выливание использованной воды сопровождается ритуально-магическими действиями и оберегами. Помимо апотропейного характера (защита невесты от порчи), мытье невесты в К. с. имеет смысл ритуального очищения от имевшихся несчастий и бед перед переходом в новый статус.

Ритуальные действия с волосами включают, прежде всего, расплетение косы невесты, представляющее собой начальную фазу перемены невесте прически и головного убора (обряда, символизирующего заключение брака). В К. с. расплетают косу невесте (а иногда вслед за тем и заплетают ее по-девичьи или по-женски) у вост. славян (особенно на Рус. Севере), в Польше (в.-пол., малопол., мазов., ленчиц., великопол.), Моравии, Болгарии, Македонии. Нередко этот обряд (пол. *rozplecіny*, болг. *плетене, сплитанье, преплитане*) включает также надевание невесте венка или головного убора типа венка или короны, который позже меняется на убор замужней женщины. У юж. славян среди мусульман под турецким влиянием в К. с. невесте красят волосы и брови (ср. *вежди* как одно из болг. названий К. с.). Известны ритуальные действия и с волосами жениха, символизирующие его переход в другой социальный статус. В Белоруссии в К. с. ему «застрыгаюць косу»: брат жениха, а затем парни подрезают и прижигают ему свечой волосы на лбу, на затылке и около ушей. У юж. славян устраивают ритуальное бритье жениха (иногда одновременно с плетением косы невесте), первое в жизни мужчины: если у жениха борода еще не росла, его бреют символически.

Изготовление свадебных атрибутов. Распространение обряда, связанного с печением свадебного хлеба, охватывает юж. Россию, Белоруссию, Украину и вост. Польшу, Болгарию, Македонию и Сербию (см. Каравай). Отсюда названия церемонии К. с.: ю.-рус., полес. *каравай,* болг. *хляб, галабета, мед(е)ник* (по названиям хлеба), укр.-карпат. *гуски* (по названию фигурок из теста на каравае), болг., макед. *засевки,* серб. *засевка*, болг. *засев, засяване, замески, подмясване*, макед. *замес, намлив* (по названиям подготовительных этапов к приготовлению теста). К К. с. относится также ритуальное изготовление других свадебных атрибутов (см. Знамя, Деревце свадебное, Венок свадебный, Квитка).

У всех славян известен ритуал приглашения на свадьбу: с.-рус. *гостьба (гозьба)*, укр. подол. *гостини, спросини*, болг. *канене, калесване*, словац. *poklona*, пол. малопол., силез. *zaprosiny*, малопол. *po prosiętach chodzic, na prosaki chodzic* и др. Обычно он происходит после обручения в период подготовки к свадьбе, но нередко специально приурочивается к К. с., особенно заключительное приглашение (когда оно осуществляется в несколько приемов). Приглашают гостей или сами жених и невеста, или их родители, но чаще всего дружки (дружбы), подруги невесты и специальные свадебные чины: рус. *сватые, свальщицы*, укр. *свачи*, болг. *калесари*, макед. *зовачка*, серб. *свач*, хорв. *pozović*, словен. *pozvačini*, словац. *zvac*, чеш. *zovčí, smĺuvčí*, пол. *prosacy*. У них имеется какой-либо отличительный знак (квитка, венок, платок, полотенце, жезл), часто они несут с собой особый хлеб, у юж. славян — украшенные баклаги с вином. Когда жених и невеста сами ходят приглашать на свадьбу, приглашение сопровождается просьбой благословения на брак, напр. в Малопольше невеста обнимает за ноги того, кого приглашает.

Лит.: Kom.TSS:108–129; БНЕ; Зел.ОРАГО; Vahr.GFGS; Гос. Архив Вологод. обл. 4389/1/173,344; АГО 1/1/10; ПА; Ив.БФС:43–84; Schn.SV:63–66; Грац.ЭГМ; Kolb.DW; РАЕ, мару 555-559,574,579,587.

А. В. Гура

КАПУСТА (Brassica oleracea) — одна из основных овощных культур традиционного рациона (особенно в составе постных блюд) славян, многие этапы выращивания которой ритуализованы.

Магическое обеспечение роста и качества К. В день св. Андрея в юж. Болгарии ели К., зерновые и бобовые, чтобы в будущем году получить большой урожай этих культур. Чтобы вилки К. уродились тугими и крупными, в Сочельник (бел.), в день Татьяны Крещенской (рус.) женщины свивали клубки пряжи как можно туже и крупнее; в вост. Польше за рождественским ужином, когда ели К., сжимали руками друг другу головы. В Галиции в Сочельник, когда на стол подавали К., хозяин говорил: «Їджте, діти, капусту!», а дети отвечали хором: «Не хочемо!» Диалог повторялся трижды и заканчивался словами отца: «Ну, коли не істе, то нехай ц в літі и гусильниця не їсть!» (ЕЗ 1898/5:167-168). Под. ритуал совершался украинцами с.-вост. Словакии (Маковица). Чтобы в будущем году уродилась К. и репа, католики Истрии в день Всех святых (1. XI) делали подставки для свечей из капустных кочерыжек (или репы) по числу членов семьи.

У вост. славян считалось, что К. не будет бояться морозов и даст большой урожай, если семена на рассаду посеять в день св. Евдокии (в.-слав.), в пост, смешав семена К. с землей и посеяв их даже по снегу (укр.); на Алексея теплого (волын.); если семена К. взять с собой на благовещенскую Всенощную, а вернувшись, сразу же посеять на грядках (чернигов., галиц.). Украинцы верили, что из рассады, посеянной в субботу на Похвальной (пятой) неделе Великого Поста, вырастет *рахманна* [большая], белая, твердая К., и гусеницы ее не тронут (полтав.). Сеяли рассаду в последние дни Страстной недели, чаще в субботу, после того, как посадят *пасху* в печь — «щоб капуста була здорова, як паска» (укр. — Вор.ЗНН 1:374). В Тюменском у. говорили: «Сей рассаду до Егория — будет капусты довольно» (Гром.ТКС:151), если же запоздать с посевом, «вилки не завьются» (вят.). Кое-где в Далмации рассаду сеяли на св. Трифона, чтобы К. не съели вредители.

Семена К. следовало сеять до восхода солнца, «щоб рано поспіла и головата була» (Вор.ЗНН 1:280); на прибывающей луне, чтобы головки были твердыми (Моравская Словакия) и К. много уродилось (рус.). Чтобы головки К. хорошо завязывались, рассаду сеяли, взяв семена в рот (Закарпатье), крепко повязав голову платком (Великопольша). Рассаду поливали водой после мытья овец перед стрижкой (витеб.).

Посадку капустной рассады приурочивали к одному из весенних праздников, руководствуясь нередко этимологической магией: Иван *Головатый* (25.V/7.VI), «щоб моя капусточка приймалась и в головки складалась» (укр. — КГ:219); Иван *Товстый* (чернигов.); Розыгры (вторник на следующей за Троицей неделе), чтобы растения хорошо *розыгрывались* [росли и формировались в кочаны] (ровен., сум.). У

русских такие дни получили эпитет «Рассадницы» (день свв. Лукерьи 13.V, Мавры 3/16.V, Ирины 5/18.V). Сажали на Вербной неделе, в Юрьев или Марков день (серб. Хомолье), до Варфоломеева дня (24.VI), о чем говорит пословица: «На Вртоломију (11.VI) у врту, а на Луку (18.X) у каци» [На Варфоломея на огороде, а на Луку в бочке] (Мил.ЖСС:125). В юж. Чехии оптимальным временем посадки К. считали день св. Вита (15.VI): «Nesázíšli zelí na Vita, bude zelnice bita» [Не посадишь капусту на св. Вита, капустник будет бит] (Vanč. KOJS:50). В Подмосковье с вечера ставили на грядку горшок вверх дном, в котором была крапива с корнем, и приговаривали: «Не будь голеназта, будь пузаста; не будь пустая, будь густая; не будь красна, будь вкусна; не будь стара, будь молода; не будь мала, будь велика!» (Даль 2:88; Поволжье — ТОРП:9).

К. сажали после полнолуния (брест.); «на крайних днях» (последние дни последней фазы луны) и на третьей фазе луны в среду (чернигов.).

При посадке рассады запрещалось есть хлеб, чтобы куры летом не клевали К. (тамбов.); смеяться, иначе капустные листья будут морщинистые (витеб.); сажать в понедельник, вторник, четверг [мужские дни] (гомел.), на новолуние, в первые дни после полнолуния (*гнилец*) — сгниет (туров.), в «сухой день» (вторник перед Пасхой) ~ К. пойдет в кочерыжку; в четверг — черви съедят (рус.); в «кривую среду» (последняя перед Троицей) — уродится кривая, маленькая, червивая (Пинщина). Избегали третьей лунной четверти и постных дней — «щоб гусинь не пойила та не погнылы головкы» (Лубны Полтавской губ. — УНВ:243). Не следует сажать К. на месте, где была белая конопля, иначе кто-нибудь в доме умрет (серб.).

Запрещалось заниматься посадкой женщинам во время месячных — К. не уродится (о.-слав.); капустные листья будут опадать (пол. Кельце); роженицам до шести недель — К. сгниет (чеш.), беременным — умрет ребенок (закарпат.).

Продуцирующая магия. Чтобы головки К. хорошо завязывались, а кочаны выросли большие, круглые и крепкие, во время посадки рассады хватались обеими руками за голову (з.-полес.), повязывали голову полотенцем, платком (курск., полес., гуцул., в.-пол.); ср. укр.: «Вроды, Господы, капусту таку, як у мене голова» (Полтав. губ. - УНВ:243—244); луж.: «Tak welikje dere te kałowe głowy też narosc» [Чтобы такие же большие кочаны выросли] (Schul. WV:116); присаживались на корточки (Горный Спиш); опрокидывали друг друга в борозду (пол. тарнов.). Кое-где в Чехии и Словакии посылали сажать К. беременных женщин.

Чтобы кочаны К. уродились большими, тугими и белыми, прибегали к частичному или полному обнажению: женщины и девушки (в редких случаях и мужчины) бегали по бороздам с распущенными волосами, без юбок или совсем обнаженные (с.-рус., сибир.). Украинки сажали К. в белой рубашке, оголив зад, чтобы капуста была белая, крепкая и круглая (чернигов.). В р-не Пиньчова (Келецкое воев.) сажающий К. приседал задом на землю и произносил: «Niech będą takie !upy, jak moje d.» [Пусть будут такие плоды, как моя з.] (ZWAK 1885/9:37). См. **Нагота**.

Первый посаженный росток накрывали чугуном, большим горшком, а горшок — белой скатертью или белым лоскутом, сверху клали камень, произнося приговор: «Как горшок большой, как тряпка бела, как камень твердый, так и вилки капусты пусть будут больши, белы, тверды» (Нижнеудин. у. — Гром.ТКС:134); «Дай же, Господы, щоб ся капуста така поросла, як я оцей горшок сюды унесла, щоб була била, яким я билым платком прыслала, щоб була тугая, як я сим каменем тугым прыклала» (Полтав. губ. - УНВ:243-244). В Ю.-Чешской обл. в огород бросали камни, которые женщины и девушки черпали жбаном вместе с водой в реке после ее освящения на Богоявление. Чтобы вилки выросли крупные и плотные, иногда вместе с первым корешком сажали луковку, накрывали горшком и обвивали его троицким венком (рус.), в конце гряд зарывали старые лапти (владимир.).

Чтобы К. выросла белой, рассаду высаживали в полнолуние (витеб.) или в тот день недели, когда осенью выпал первый снег (витеб., волын., гомел.); лунки делали березовым колом (владимир.).

На Украине, сажая рассаду, хозяйка ударяла себя по бедрам, говоря: «щоб моя капусточка була из кореня коренистая, а из

листу головистая» (обхватывая голову и сгибаясь), «щоб не росла високо, а росла широко!» (присев), «щоб була туга, як колiно» (посадив стебель в землю и придавив грядку коленом). Окончив посадку, в конце гряды ставила большой горшок вверх дном, клала на него камень, а сверху белый платок, чтобы К. была «туга як камінець, головата як горщок, а біла як платок!» (Переяслав. у. — Чуб.ТЭСЭ 3:185).

Чтобы кочаны *завивались*, на Троицу в лесу завивали березку и пели: «Вейся-ко, вейся, капуста,/ Вейся-ко, вейся, вьюная!/ Как мне капустке не виться,/ Как мне зимой не валиться» (костром. — ТОРП:65); при посадке прыгали и кружились (з.-полес.); хозяйка перевязывала себе трижды платком голову, «щоб капуста вязалась» (полтав.); на капустные гряды относили купальские венки, зелень после проводов «русалки» (гомел., черниг0в.). В Словакии в день св. Якуба (25.VII или св. Анны (26.VII) женщины на капустном поле били своими чепцами по К. и приговаривали: «Včera bolo Jakuba, dneska je Anny, zakrúcajteže sa, moje milé hlavy!» [Вчера был Якуб, сегодня день Анны, завивайтесь, мои милые головки, т. е. кочаны] (Гонт — Červ. TŽL:107; Спишская Магура). В Горегронье, произнося приговор, женщины кружились с листом К. в руках. В Житомирской обл. в праздник Преображения (Спас), чтобы К. завязывалась, махали над ней коромыслом, приговаривая: «Уставáй капýста,/ Нэ спи, на дремáй,/ Пришоў Спас,/ Завяжйся про запас», а в Черниговской обл., обнимая кочан К., говорили: «Спас, Спас, патужй капусту у нас» (ПА). На масленицу исполняли обрядовый танец «па kapustę» (пол.); «па grubú kapustu», причем танцевавшие мужчина и женщина должны были обязательно упасть на землю (словац.); водили хороводы, чтобы К. вилась (в.-слав.). В Курской губ. один из хороводов назывался *капустка*. Водя его, пели: «Вейся, вейся, капустка,/ Завивайся, милая/ Ужо ли, ужо ли завилася?...» В Ярославской губ. (Углич) игра и пляска *Капустку завивать* проходила под песню «Вейся, вейся, капустонька» (СРНГ 13:60).

В гряды с К. втыкали ветки липы, чтобы рассада принялась (краков.), ветки дуба, чтобы головки были твердые, как дуб (жешов.). Для получения большого урожая К. на грядке делали гнездо и клали в него яйца (Замойск. воев.), приносили глину с дороги, по которой ходит много народу (морав. Всетин); втыкали в землю жердь (морав. р-н Славкова) или вертел, на котором пекли на Рождество мясо (серб. Босния), насаживали на них конский череп; клали среди К. конский череп (пол. р-н Кросно).

Во время засухи в колодец бросали К. (капустную рассаду), наряду с маком-видуном и др. семенами (*гомел.*), чтобы вызвать дождь.

Чтобы защитить К. от гусениц и др. вредителей, ворон и гусей, пересаживая рассаду, мазали руки освященным салом (витеб.); в грядки втыкали крапиву с приговором: «Крапива червям, а капуста нам» (Бол.КСЗ:77); перед посадкой саженцы К. окропляли березовой водой (морав.), поливали водой, собранной в марте (з.-пол.), юрьевской росой; водой, освященной в день св. Агаты (морав.), Маккавеев (укр.), зачерпнутой в пасхальную ночь (луж.), водой с четверговой солью и золой (сибир.). В Моравии (Вел. Мезиржичи), собрав гусениц с К., относили их к реке (воде), высыпали и говорили: «Svatý Rochu, ty ležíš na rohu, vyved' ty housenky ze zelí, jako Mojžíš vyvedl lid ze zemi» [Святой Рох, ты лежишь в углу, выведи гусениц с капусты, как Моисей вывел людей из пустыни] (ČL 1892/1/4:339). Первого увиденного на К. червяка перекусывали и зарывали в землю (Тихвин). Горсть земли с могилы разбрасывали по грядкам с приговором: «как у тебя (имя покойного) зубы не разжимаются, уста не растворяются, так бы и у червяка на мою овощь зубы не растворялись» (Нижнеудинск. у. — Гром.ТКС:136). Клали в лунку к К. камешек со словами: «Червяк, червяк, тебе камешек, а нам кочашок» (Бол. КСЗ:77). «Бороновали» гряды женской рубахой со следами месячных; освященной пасхальной скатертью (житомир.). Ср. **Гусеница,** Черви.

Чтобы уберечь К. от кротов и мышей, дырочки для саженцев делали «палицей» от сохи, клали камень на гряде (витеб.), закапывали в капустные гряды обгоревшие в святоянском костре метлы (Силезия, юж. Чехия), вертел (серб. Гружа). От зайцев К. спасали березовые ветки, отломанные с алтарей в день Божьего Тела (Моравское Словацко); сажавший должен

был провести листом рассады по своим губам (морав. Всетин).

К. защищали ветки деревьев, освященные в праздники, палка, которой весной была убита первая змея (витеб.), прут с *Májíčka* (зеленое деревце, которое носили на Смертной неделе) (Ждярские горы). Их затыкали на грядках (в.-слав., з.-слав.), ими стегали кочаны (морав.). Охраняла К. печная зола, оставленная после праздников, зола от бадняка (Герцеговина, с.-зап. Босния, Фрушка Гора), зола от «нового» огня, который разжигали перед костелом в Страстную субботу (з.-словац.); головни, угли от обрядовых костров. К. охраняли, проводя по ней помелом, которым выметали печь перед выпеканием пасхи (витеб.), гумно на Благовещение (хорв.); веником (метлой), которым подметали дом в Сочельник (гомел., Подгалье) или после выноса покойника (Туровщина); веником, листьями которого набивали подушку покойника (витеб.); в грядки закапывали щепки и стружки от гроба (Подесенье; словац.), яйцо (ю.-малопол.).

Отводила сглаз метла, воткнутая в К. (юж. Малопольша), веник и старая шляпа (луж.), крапива, посаженная в грядки (рус.; Подгалье; р-н Рожнява, в.-словац.), старые лапти, развешенные на каждом колу изгороди вокруг капустных гряд (смолен.).

В понедельник после Троицы до восхода солнца на огороде выламывали у К. три листа и бросали в колодец, чтобы не загнивали кочаны, чтобы К. росла (Гомельское Полесье).

Чтобы защитить урожай от бури, града и др. стихийных бедствий, в гряды с К. затыкали ветки орешника, отломленные в день летнего солнцестояния перед восходом солнца (укр. Пряшевщина; Спишская Магура); относили в поле на К. колосья, травы, листья К., освященные в день Успения Богородицы (пол.), а прошлогодние сжигали в капустном поле (жешов.).

К. начинали убирать в дни на ущербе месяца (гомел.); шинковать — на седьмой день после новолуния (укр.), при растущей луне (чтобы была мягкой) или на третьей четверти луны (чтобы была твердой) (чернигов.); украинцы в вост. Словакии (Бардеевский окр.), укладывая К. в бочки, клали кусок березового полена, чтобы К. была твердая, как береза.

В России рубку капусты начинали с Воздвижения (14/27.IX), в день Сергия Радонежского (25.IX/8.X) (*Сергий-капустник, капустки), в* Сибири со дня Рождества Богородицы. «На Воздвиженье первая барыня — капуста» (КГ:354); «Смекай баба про капусту на Вздвиженьев день» (рязан., тамбов., тул. — Сах.СРН²:307). В этот период, называвшийся *капустница* (твер., псков.), *капустка* (ярослав., урал., перм., сибир.), *капустки* (самар., сибир.), начинались девичьи вечеринки, род посиделок: *капу́стники, капу́стки, капустенские вечера*, которые длились две-три недели. *Капустницы* — девушки и женщины, пришедшие на рубку К., — входя в дом, поздравляли хозяев с К., как с праздником. В Тверской губ. (Осташков) во время рубки К. исполнялись капустные *песни*. В Алексине Тульской губ. девушки ходили рубить К. из дома в дом, вечером являлась молодежь с гостинцами высматривать невест, затем водили хороводы. В Словакии (окр. Приевидза) женщины звали музыкантов на рубку К., чтобы К. под музыку плотно укладывалась в бочки. В Польше К. начинали рубить после Богородицы Посевной (8.IX) в любой день недели, кроме понедельника и субботы. В Болгарии приглашали заправлять рассолом первую бочку с нарубленной К. здорового, проворного мужчину, чтобы К. была удачной. Перед укладкой кочанов в бочку совершали обряд омовения рук.

В день Усекновения Главы Иоанна Предтечи (29.VIII/11.IX) запрещалось срубать (срезать и даже дотрагиваться до кочана, — гуцул.) и употреблять в пищу К., как и все, что формой напоминает голову (в.-слав.). Нарушение запрета могло вызвать болезни. Ср. Иван **Головосек**.

Запрещалось женщине во время месячных рубить К. (житомир.), дотрагиваться до бочки с К. (укр., бел.), укладывать К. в бочки после близости с мужчиной (ровен.) — К. будет неудачной, испортится.

Обрядовая еда. У всех славян К. входила в число обязательных постных блюд, приготовляемых в Сочельник, в период Великого поста (о.-слав.), в поминальные дни. Ср. бел. обычай во время семицких и годичных поминовений бросать друг в друга капустными кочанами и кочерыжками. На свадьбе у украинцев Вост. Словакии ею угощали каждого гостя. Поданная к столу К.

была знаком окончания свадебного пира, ср. песню: «Капуста, капуста/ то мерзена страва,/ вшытку ч'ел'адоч'ку/ з-за стола выгнала» (Ган.НСН:204). Во Владимирской губ. молодым после венчания рекомендовали есть К. и молоко, «чтобы дети были белые».

Первое ритуальное употребление К. В Калужской губ. (Медынь) *«заламывали»* К. на Петров день; варили первые щи, чтобы К. была кочанная и в день Николая Кочанника *(Никола Кочанный, Кочанский, кочанный день* 27.VII/9.VIII), когда К. завивается в кочаны. В день Пантелеймона Кочанного (9.VIII) было в обычае печь пироги с К., угощать детей и нищих странников, чтобы осенью собрать богатый урожай К.

Поверья. Детей находят в К. (в.-полес., волын.), под листом К. (енисейск.); их приносит зайчик и сажает на грядке К. (харьков.). Ср. рус. *капустничек* «ребенок, рожденный вне брака» (казан. — СРНГ 13:60). Кукушка после Петрова дня прячется в К. от преследующих ее птиц (см. Кукушка). *Верили,* что в К. обитает мифическое существо *Капустница,* которое благотворно влияет на ее урожай (рус.). Существуют поверья о превращении семян К. в семена других растений: брюквы, репы, редьки.

К. стоит в ряду растений, наделяемых брачной символикой: за измену парень ссекает К. на грядках у девушки, которая изменила (казан. — Зел.ОРАГО 2:53). Ср. гадание в новогоднюю ночь у лужичан: девушка, набрав в рот К., идет на перекресток, ожидая в первом встречном увидеть своего будущего мужа. Кочан К. (вместе с гусем и гречишной половой) ставили после свадьбы на стол перед родителями «нечестной» невесты (минск.).

К. в народной медицине. Больную голову обкладывали свежими листьями К. (в.-слав., пол., словац.); клали их на ожог, на воспаленное место при роже, на раны. Капустной рассадой, посеянной в день Сорока мучеников, обкладывали больного во время приступа эпилепсии (закарпат.). Чтобы предохраниться от выкидыша, советовали пить семена К. с водой (бел.). Для ускорения родов роженица вставала, расставив ноги, над раскаленным камнем, в то время как его поливали водой, в которой варилась К. (укр.). Рассолом с квашеной К. мазали детей на второй день Великого поста, чтобы их не кусали змеи (Лужница и Нишава).

Лит.: БВКЗ:135,138,173; Гром.ТКС:3,79; ЖС 1897/1-4:97; Калин.ЦНМ:112,126,131,164; КГ: 61,128,144,160,185,186.290,296,333,345,354, 366; Мин.ЖС:90,129; Сах.СРН²:251,267,273, 307; СРНГ 13; ТОРП:274; Бог.ВТНИ:203, 204,235,246,247; Вор.ЗНН 1:64,321,354; 2: 240; Грив.НЗМ:147; ПР 1929/6/1:22,23; УНВ:466; Чуб.ТЭСЭ 3:12,254; ЭО 1897/1:39; СД 1:152; Kolb.DW 29:201; Rul.OPW:160; Schnaid.KH:214,217; Schnaid.LP:28; ZWAK 11:29,30,204,205; Булг.П:178,180; Никиф. ППП:122,124,125,187,207,248; ПЭС:253,258; СБФ-78:102; СБФ-86:116,183,185,188,203, 216.218; КА, ПА; Bieg.KOM:356,479; KLW: 68,72,74,75,97; Kot.PU:107,118,151; Lud 1932/31:9; Malic.ROK:15,31; РММАЕ 1957/1:112, 113; КОО 2:240, 3:175,183,187,207,219; Poś. ZO:52,272; Sok.PS:259; Bart.ML:53,286; Bedn. DKSL:99,100; ČL 1892/1:295,337; 1892/2:75; ČČM 65:272; Hal.PS:67; Horv. RZL:185; MS: 313,314,767; SN 1969/17:106,136; 1972/20:78, 84.496,497,602; Václ.VO:75,121; Zamag.:265; Žal.ČV:104,113; Schul.WV:117; CZM 1900/12: 150; Ъор.ЖОЛМ:356–357; СЕЗб 1909/13: 411; 1925/32:119; Чajк.РВБ:151,155; Шк.ЖОП: 90; Kur.PLS 1:275; Марин.ИП 2:51,85,93,792; Марин.НВ:53,249,306.

В. В. Усачева

КАРАВАЙ — главный свадебный хлеб, большой, чаще всего круглый, который делят на свадьбе для угощения всех ее участников.

Название **korvajь* известно только вост. и юж. славянам. Как обозначение ритуального хлеба, прежде всего свадебного, оно распространено главным образом в Белоруссии и на Украине, а также в вост. Польше; встречается, наряду с другими названиями, на великорус. территории (чаще на юге) и у юж. славян (особенно у болгар). У зап. славян для наименования главного свадебного хлеба часто используется термин **kolačь* (для пол. традиции это практически единственный термин), известный в качестве названия различных свадебных хлебов также всем другим славянам (ср. Калач). Выделение К. как главного свадебного хлеба наиболее характерно для бел. и укр. тради-

ций. В других слав. традициях функции К. в большей или меньшей степени распределены между разными хлебными изделиями (см. Хлеб свадебный).

В символике К. сочетаются мужское и женское начала. В значительной степени это обусловлено этимологией слова *коровай*, связанного с названием коровы (*korva*), символически олицетворяющей невесту, тогда как суффикс *-(a)jь*, оформляющий производное *korvajь*, позволяет видеть в К. символическое воплощение быка-жениха (ЭССЯ 11:115). Коровье-бычью символику К. проясняет свадебный фольклор. Так, в бел. каравайной песне поется: «Ніхто не угадае, / Што у нашым караваі / Лучыначка (свечачка) пагасілася, / Цяля з хвастом умясілася» (Вяс.п. 2: 77). К. сдобрен коровьим маслом и сыром: «зверху — сыр і масла», «тры паск: масла да ўсё рыжых кароу», «з трох (сямі, дзевяці) кароу масла». Встречается мотив рогатости К.: «Слава богу, рагат наш будзець каравай» (гроднен., Вяс.п. 2:47). С рогами связаны названия украшении на К.: бел. брест. *рожкі* 'скрученные из теста рожки', укр. львов. *ріжки* 'ветки, обвитые тестом'. Коровье-бычья символика невесты и жениха выступает в приговорах сватов, объясняющих причину своего прихода желанием купить корову или телушку либо поисками коровы для своего быка. Невесту на обручении иногда называют *коровкой* (смолен.), а у дружки спрашивают о женихе: «Бык или пороз?» (вологод.). В конце свадьбы родственники новобрачной *ищут телушку* — спрятанную невесту (рус.).

Другим символом невесты, также воплощенным в свадебном хлебе, является курица. Так, функциональным заместителем К. на значительной части великорус. территории выступает *курник:* он украшается свадебным деревцем, им благословляют новобрачных, его подают после брачной ночи в случае невинности невесты, ломают, делят, как К., и т. д. Термину *курник* соответствует целый ряд атрибутов свадебного обряда — от курицы до К. со всеми промежуточными стадиями: украшенная жареная курица, кренделек с положенной на него вареной курицей, запеченная в тесте курица, хлеб в форме курицы, пирог с курятиной, лепешка с фигурками птиц из теста, украшенный хлеб, каравай и т. п. Курицу и К. объединяет то, что оба они символически соотносятся с невестой и подвергаются ритуальному дележу. Неслучайно поэтому и совмещение коровьей и куриной символики в одном ритуальном предмете, олицетворяющем собой невесту, как, например, в украшенной курице, называемой *яловица* (буквально 'телка'), которую после брачной ночи делят между родственниками; дележ курицы-яловицы, под которой подразумевается сама невеста, имеет эротическую окраску (чернигов.).

С девичьей символикой связаны некоторые детали украшения К.: коса из теста, фигурки кур, уточек и др. В каравайных песнях К. уподобляется невесте: «Расці, расці, каравай, як наша Насця» (брест., Вяс.п. 2:124).

С другой стороны, К. может соотноситься и с женихом: «— Караваю, караваю, / Чым ты красен? / <,..> / — Малады жанішку, / Малады жанішку, / Чым ты славен?» (гроднен., Вяс.п. 2:140—141); один из К. иногда называют именем жениха (бел.). С образом жениха как насильника, похитителя, грабителя связан эпитет К.: *вороши* («каравай-варапай» в бел. фольклорных текстах).

К. присуща ярко выраженная мужская, прежде всего фаллическая символика. Ср. мотив коитуса в бел. каравайных песнях: «Печ наша рагоча — / Караваю хоча» (Вяс.п. 2:104—105), а также бел. обычай сажать невесту на К. перед брачной ночью. Не случайно К. пекут лишь невесте-девушке, впервые вступающей в брак, и никогда не пекут на свадьбу вдове. Мотив коитуса воплощают и фигурки на К.: боров верхом на свинье, петух на курице, гусак на гусыне и т. п. (гроднен.). В бел. и укр. традициях фаллическую символику имеют фигурки шишек на К. и некоторые другие элементы украшения из теста (*бочачкі з абручыкамі*, заяц), пара яиц, запекаемых в К. (при дележе К. их стараются украсть у дружки, чтобы опозорить его), а также заяц как персонаж каравайных песен и приговоров, ключи (в каравайных песнях как мотив, в обряде — рисование ключом фигур на К.) и др. При этом в соответствии с амбивалентной природой К. некоторые из мужских эротических символов могут приобретать противоположный смысл, как, например, каравайная шишка: «Што на караваю шышачка

сядзіць, як лебедзь. / А шышачка мая бялесенька, / Дочка мая мілесенька» (Бобруйский у., Вяс.п. 2:137). Подобная амбивалентность К. проявляется и в том, что его пекут и у невесты, и у жениха, месят брат с сестрой (в з.-бел. песнях), украшают как мужскими (мужик, петух, медведь, конь, воробей, соловей, орел, месяц), так и женскими (баба, курица, утка, *гусочка*, рыба, солнце) фигурками и изображениями.

Форма и состав К. Как и некоторые другие символы брака, К. обычно имеет круглую форму (в.-слав. *коровай*, рус. *курник, шишуле, роща* и др., укр. *дивень*, пол. *kołacz*, чеш. *koláč* и др., словац. *radostník*, болг. *меденик, бахча, правен хляб, момина пита, плетеница, кумов* хляб, иногда *кравай* и ряд других ю.-слав. хлебов), реже кольцеобразную (укр. *дивень*, морав. *hřebec, vysloužence*, серб. *погача*, болг. *колак, кравай, бахча* и др.). Подчас главный свадебный хлеб бывает продолговатым, длинным, четырехугольным: с.-рус. *челпан, кроенник, пряник,* саратов. *каравай*, з.-бел. калач, в.-полес. (редко) *коровай*, серб. *колач*, чеш., словац. *calta*, словац. *radostník*. На Русском Севере в роли К., помимо различных хлебов, выступают большой, иногда около пуда весом, *свадебный пряник с* украшениями и рыбный пирог (кулебяка). К. может состоять из нескольких круглых коржей или слоев теста, обычно нечетного числа: семи, девяти, одиннадцати (житомир., волын., пол. тарнобжег.).

Чаще всего К. пекут из пшеничной муки, реже из ржаной (рус., морав.) или гречневой (гомел., ровен.). Из серой муки пекут К. у жениха-сироты (могилев.). Иногда ржаным бывает лишь нижний слой, основание К. (львов.), так наз. *подошва*. На ней выкладывают четыре крестика из колосьев, взятых из покутного снопа (киев.), посыпают ее рожью, хмелем (ровен.), овсом (волын., киев.) или кладут на крышку дежи, посыпанную овсом, просом и мукой (полтав.). У белорусов К. иногда печется из несоленого теста. Сверху К. смазывают маслом (укр. киев.), яйцом (бел. гомел.), медом (болг., бел. могилев.), густым вареньем (чеш.), обливают сахарной глазурью (пол., болг.), окрашивают в красный цвет (укр. чернигов.), посыпают маком (чеш.), утыкают изюмом, миндалем, сладостями (пол.), ягодами (бел., пол.), втыкают крупинку соли (могилев.). Мед иногда добавляют и в тесто (чеш.).

Внутрь К. запекают курицу (смолен., калуж.), петуха (псков.), яйца (тамбов., гомел., киев.), монеты для богатства (бел.-полес., укр., макед.). Иногда монету кладут сверху для дружки, который делит К. (гомел.). Нередко К. бывает с сыром: его пекут со слоем сыра (пол.), посыпают сыром сверху (бел., рус. калуж.); кладут сверху четыре вареника с сыром (киев.) или внутрь 27 вареников (полтав.). Начинкой бывает куриное, говяжье, свиное мясо, пшенная каша (рус. *курник,* изредка также *коровай*), рыба (с.-рус. рыбный пирог, *кулебяка*); иногда в тесто добавляют изюм (перм. *изюмной каравай).*

Сверху К. украшен фигурками из теста, чаще всего птичками (в.-слав., пол., чеш., болг.), соотносимыми по названию с утками, гусями (бел., укр., пол.), курами (бел., пол.), петухом, воробьями (бел., укр.), голубями (рус. дон., бел., укр.), жаворонками (рус. смолен., бел.), соловьями (калуж.), двуглавым орлом (вологод.). Среди других зооморфных фигурок — конь (калуж.), свинья (калуж., бел.), медведь, заяц, кот (бел.), рыба (вологод.). Имеются антропоморфные фигурки: *мужучок* и *бабочкя* (калуж.), жених и невеста (костром.), невеста с платьем и рубахой в поднятой руке и жених с репой в руке (гроднен.), лесничий с объявлением о продаже леса (владимир.), ребенок (бел., пол.), сват, сваха (пол.) и т. д. У белорусов, украинцев и поляков К. украшают астрономическими фигурами из теста: солнцем, месяцем и звездами. Распространены и другие фигурки: шишки (рус. смолен., бел., укр., пол.), бочонки (бел., укр.), сердце (укр., чеш.), крест (бел., укр., болг., макед.), сплетенная из теста коса (бел., укр., пол.), а также решетка, колечки, цветочки, восьмерки, ромбики, спирали, шарики и т. п. Многие из этих фигурок встречаются и как самостоятельные виды свадебного хлеба, например, бел. и укр. *шишки, гуски, месяц* из каравайного теста, болг. кольцеобразный *косичняк* в виде сплетенной косы (видин.), томск. *курник* в форме курицы, утки, гуся или поросенка. Помимо выпуклых изображений, на К. делают и выдавленные рисунки, в которых преобладают геометрические или растительные мотивы (например, крест ладонью, насечка елочкой

с помощью ножа). В Могилевской обл. на К. рисуют фигуры ключом и выдавливают отпечатки маковыми головками.

К. опоясывают ободом из теста (бел. *обруч, венок, вэночок*, укр. *обруч),* иногда в виде плетеной косы (бел. брест. *косица, плецёнка*, укр. *плетёнка*), или обвязывают белым полотенцем (чернигов.), поясом (брест., волын.) или лентой (калуж., Чернигов., гомел.), часто красными, баранками (гомел.), лыком (ровен.) и др. В К. втыкают одну или несколько свечек (бел.-полес., укр.), флажки (чернигов.), палочки или веточки, облепленные тестом (бел. *шышкі, торочкі*, укр. *ёлки,* шишки, *ріжки, галузка,* пол. *rosochy*) или обвитые цветной бумагой (калуж., чернигов., словац.). К. украшают также цветами (в.-слав., болг., чеш., пол.), зеленью (бел., укр., болг., пол.), венками (з.-полес., пол.), колосьями овса (бел., укр., пол.) или ржи (укр.), яблоками (болг., серб., чещ., пол.), красным перцем, орехами, нанизанными кукурузными зернами (болг.), лентами (бел., укр., пол.), перьями (рус., пол.), цветной бумагой (рус., чеш., пол.).

Часто К. выступает в сочетании с деревцем свадебным, которое втыкают в К. Иногда деревце тоже печется из теста и составляет с К. единое целое, как, например, некоторые виды морав. К. (*kolač*). Отсюда взаимообмен названиями между этими двумя свадебными атрибутами: К. получает названия по деревцу (рус. *ёлка, сады, роща,* болг. *бахча,* чеш. *stromek*) и наоборот (словен. *kravalj* 'свадебное деревце, обычно вставляемое в свадебный хлеб', рус. орлов. *каравайница* 'ветка, украшающая свадебный хлеб').

Изготовление К. К. пекут как у невесты, так и у жениха или только у невесты. Изредка молодые получают К. в дар от всех родственников (дон.) или родственники приносят его в дом жениха (владимир.). Нередко изготовление К. у невесты сопровождается бóльшими обрядовыми церемониями, чем у жениха; иногда К. жениха и невесты различаются по внешнему виду и названию: у невесты с ободом в виде косы, а у жениха — с обычным, у невесты круглый К., а у жениха в виде полумесяца (бел.), у жениха *каравай,* а у невесты *роща* (калуж.) или *шышка* (гомел.). К. пекут обычно в канун свадьбы, изредка к обручению и даже на второй день свадьбы, после брачной ночи. Просеивают муку девушки, девери и золовки (болг.), девушка в мужской одежде (серб, косов.), одна или несколько девушек, у которых живы родители (макед. дебар., серб. лесковац.). Иногда на мальчишнике парии пародируют невестины «засевки», исполняя роль девушек (в.-болг.). Обряд просеивания муки начинает мальчик с ситом (макед. гевгел.). Муку просеивают через нечетное число сит в нечетное число корыт (болг.), в корыто, намазанное медом, чтобы супружеская жизнь не была горькой (серб. джердап.). В муку кладут перстень жениха и браслеты невесты (болг.). Воду приносит *лада* ~ одетая в наряд невесты девочка, имеющая живых родителей (с.-з.-болг.). Хлебная утварь должна быть новой (бел.). Дрожжи для закваски берут из дома брачного партнера (болг. фракийск.).

Замешивать тесто начинает *девер* (дружка) затычкой ярма, свирелью или пучком базилика (болг.) или беременная женщина, чтобы обеспечить плодовитость невесты (серб. поморав.). Опару размешивают правой рукой по солнцу, тесто месят ладонью, а не кулаком (чтобы жених не подымал руки на невесту), в тесто добавляют водки для богатства и веселья в супружестве (бел.). Месят тесто золовка (болг.), девушка (*месария*), у которой живы родители (з.-болг.), девушки (болг.), женщины (бел., укр., пол., серб. паштровичи), крестная невесты и крестная жениха (брест.). Тесто оберегают от сглаза (серб.). Иногда участницы обряда во время замешивания теста для К. соблюдают молчание (болг. *молчан хляб).* Тесто кладут из дежи на лопату в один прием (бел.). Дрова для печения К. берут из трех дворов и от трех «счастливых» пород деревьев (бел.). Выметает печь перед сажанием в нее К. *кучерявий*, обычно брат невесты (киев.). Сажает К. в печь курчавый неженатый парень (бел.), «дружба» (львов.), крестная невесты (волын.). Женщина, посадившая К. в печь, забрасывает хлебную лопату на крышу, туда же бросают и кусочки теста для птиц (пол.). Пекут К. женщины (в.-слав., пол.), называемые *коровайницами* (укр., бел., отчасти рус.), женщина старшего возраста (пол.), девушки (макед. дебар.), подруги невесты (рязан.), ее мать (тамбов.), муж с женой (воронеж.). Каравайницами обычно бывают молодые замужние женщи-

ны, не разведенные и не вдовы (полес.), число их должно быть нечетным (гроднен.). Иногда К- пекут в присутствии жениха, посаженного на вывернутую шубу (калуж.). Пекут на очаге без использования лопаты и печной утвари (болг.).

В песнях К. называется *божы дар, святы каравай;* на вопрос, откуда он, К. отвечает: «Ям есць ад Бога надолiи / Чэраз анёлць засланы» (гроднен., Вяс. п. 2:137). В его изготовлении принимают участие небесные силы: «Сам Бог каравай месiць», «Прачыстая свяцiць», «ваду носiць», «вадзiцы падлiвае, мучыцы падсыпае», «Ангелы воду носяць», «муку сыплюць», «шышкамi прыкрываюць», «Хрыстос палiвае, хустай пакрывае», «месяц у печ саджае, зоранька закладае, сонейка запякае» (бел.). Во время или после изготовления К. женщины мажут друг другу лица сажей (макед. гевгел.), поют и пляшут (в.-слав., серб., макед., болг.), скачут под удары в печную заслонку (калуж.), поют и танцуют вокруг готового К. (пол.), танцуют с ним на гумне (бел.-полес.), поливают водой участников свадебной процессии (пол.), двое мужчин скачут друг через друга, изображая козу и козла (брест.).

Воду после печения К. выливают под плодовое дерево (полес., болг.). Известны различные гадания по внешнему виду К. Украшают К. обычно девушки. В некоторых регионах, например на Русском Севере, изготовление К. не сопровождается ритуальными действиями.

Ритуальное использование К. Готовый К. отец выкупает у каравайниц, относит в клеть и ставит на жито (бел.). Свахи возят испеченный К. невесты по деревне (калуж.). К. носят по домам в знак приглашения на свадьбу (морав.-словац.). Невеста приносит его старшему свату с приглашением участвовать в свадьбе (серб. болевац.). К. жениха привозят в дом невесты (в.-слав., макед.). Перед этим все поезжане обходят вокруг К., стоящего на покрытой кожухом деже (ровен.). Иногда стороны меняются своими К., стараясь поднять его выше (бел., пол.). Под двумя поднятыми К. целуются родственники молодых, а поезжане проходят в дом (бел.).

Караваем благословляют жениха, невесту или обоих молодых (рус., пол.), разламывают его над головой жениха (болг.), встречают им новобрачных по приезде от венчания (рус., бел., укр., пол.), ставят К. им на голову, молодые трижды откусывают от него (с.-рус.), кладут руки на К. и целуют его (пол.). На свадьбе К. ставят на стол перед молодыми (рус., болг.); иногда два К., символизирующих жениха и невесту (тул.); К. подвешивают над головой невесты (с.-х.). Его ставят на стол и перед переменой невесте головного убора (пол.). У жениха и у невесты пекут специальный К. для свадебного кума *(кумов кравай)*, который отдают куму, ставят перед ним на стол (болг.). У русских К., особенно в доме невесты, иногда не едят (калуж., архангел.), или выставляют на стол в знак того, что пора ехать к венчанию, и дружка съедает его один (вят.). К. в свадебной процессии везет дружка или специальный *каравайный, каравайник* или *хлебник* (рус.), его несут за невестой сваты (болг.), сама невеста несет его священнику (пол.). К. оставляют в церкви на боковых алтарях (пол. кроснен.). Во время венчания невеста держит за пазухой две горбушки, отрезанные от ее К. и от К. жениха, которые молодые потом вместе съедают для скрепления брачного союза (вологод.). При вступлении в дом жениха невеста с К. на голове трижды поворачивается вокруг, трижды обходит с ним вокруг стола, проходит вместе с женихом по столу между двумя К., катает К. по столу или от порога до стола, делится им с родственниками жениха и гостями, относит кусок К. скоту (пол.).

Центральным ритуальным действием с К. является его дележ (см. **Доля**), часто сопровождающийся опеванием К. и одариванием молодых. Гостей приглашают словами: «Просим вас и Бога на каравай!» (гомел., ПА). Сваты выносят К. из коморы, где молодые проводят брачную ночь, и танцуют с ним вокруг ступы (волын.). Сват стучит в потолочную балку, призывая приступать к дележу (ровен.). Делит К. (рус. *кроить каравай,* бел. *краiцi, рушаць, ломать каравай)* дружка или старший сват. В Калужской губ. он режет К. под полотенцем или ударяет по нему кулаком, так что он рассыпается, и в таком виде разносит гостям, забирая середину себе (калуж.). У белорусов и украинцев середину обычно дают молодым, нижнюю корку *(подошву)* музыкантам, а оставшуюся часть раздают по старшинству гостям и посторонним. Иногда

при дележе молодые получают с каравая ветку с двумя отростками (брест.), невесте кладут в подол месяц с каравая (ровен.) или совсем не дают К. молодым (ровен.). Посторонние зрители кладут куски полученного К. в хлебное зерно для богатого урожая, дают скотине для плодовитости и хотя бы крошку съедают сами на счастье и для достатка (бел.). У русских на Севере дружка делит между гостями большой пряник, середину которого с изображением рыбы дает съесть пополам жениху с невестой (волог.). В сев. Словакии дележ К. (*radostnik*) сопровождается шуточным крещением с участием ряженых (ксендза, церковного служки, крестного отца): крестного с крестником (К.) обливают водой — крестят (Орава). У сербов К. кума и старшего свата разламывают, поливая одну половину вином, и раздают присутствующим (Срем). Разламывая К. над своей головой, старший сват просит у Бога хорошего урожая и приплода овец (черногор.). В Хорватии невеста раздает К. (pir) по пути в дом жениха (о. Крк). У поляков К. разламывают и разбрасывают встречным или детям по дороге к венчанию. На Русском Севере дележу К. часто соответствует раздача гостям, детям или встречным по пути к венчанию *кроеного* — нарезанных пряников или пирогов. Во время брачной ночи К. часто находится в спальне новобрачных (в.-слав.). У русских подача К., его дележ и т. д. бывают связаны с дефлорацией невесты во время брачной ночи: К. ломают после брачной ночи (смолен.), в случае «честности» невесты гостям после брачной ночи подают курники (смолен.), середину кулебяки наполняют рыбой, а в противном случае оставляют пустой и затем посылают отцу невесты (архангел.). У словаков на следующий день после венчания кухарка заворачивает К. (*radostnik*) в полотно и несет на спине, говоря, что несет невестиного ребенка (Нитра). В Малопольше мать невесты после венчания посылает К. в дом жениха для его матери (кроснен.).

Лит.: Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотике коровая в связи с происхождением коровайных обрядов // Sign. Language. Culture. The Hague; Paris, 1970:370–383; Ив.Топ.ИОСД: 243–258; Топоров В. Н. Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999:491–532; Komor.TSS:146,151,192–207; СРНГ 13:64-67, 16:134–136; Гура // СБЯ-77: 131-180; Вяс.; Вяс.п. 2; Вес.; МУРЕ 1900/3; 159-165; ПА; Ян.БОХ; РАЕ, тару 568,571, 579-581,584,585,593,595.

А. В. Гура

КАРАКОНДЖУЛ — сверхъестественное существо, поверья о котором известны лишь сербам, македонцам и болгарам, находившимся в контакте с турками и греками. К. считается преимущественно сезонным, святочным демоном (см. Святки). Сербы полагают, что К. появляется осенью (СЕЗб 1948/58:348), на с.-востоке Болгарии К. уподобляют св. Тодору и временем его вредоносных действий считают первую неделю Великого поста (БМ:165). Повсеместно К. — ночной дух, исчезающий с первым криком петухов. Нередко отмечается связь К. с водой, особенно у сербов и черногорцев. По внешним признакам и функциям К. уподобляется другим мифологическим персонажам: вампиру, волколаку, оборотню, которые вместе со всей нечистой силой активизируются в святки. Видеть К. могут только люди, рожденные в субботу.

Термин К. (из греч. καλλικάντζαρος 'злой дух' через турец. посредство, БЕР 2: 234) широко варьирует в ю.-слав. диалектах и нередко используется во множественном числе: болг. *караконджо, каликандзери, краконяци* и др., макед. *караконцол*, серб. *каранцелоз, каранцоз* и Др.). Неславянская лексема подвергается народной этимологизации, объясняющей облик или действия К.: *кара* — 'черный', кон 'конь', *крак* 'нога', *карам* 'ездить верхом'. По имени К. болгары называют святки: *конджурови дни, дни на караконджурете*, и наоборот, К. обозначают идентично святочному периоду: болг. *погани, мръсни дни* 'святки' и *поганци, мръсници, мръсколаци* — К.

К. появляется в облике получеловека-полуконя (иногда с крыльями) черного цвета или чудовища на белом коне (с.-вост. Болгария); курицы, собаки, кошки, овечки, теленка, жабы, зайца, медведя, верблюда и др. животных. В зап. и юж. Болгарии, Македонии и юж. Сербии К. — это мужчина с

различными аномалиями: обросший как медведь; с вытаращенными красными глазами, длинными зубами или одноглазый, одноногий, с рогами и хвостом; наполненный водой. К. очень высокие или наоборот — крошечные, ростом с ребенка. В сев. Сербии К. — женщина, чаще всего старуха с железными зубами и рогами, с длинными ногтями. В юж. Сербии и Болгарии верят, что К. могут быть мужского и женского пола, они живут семьями и имеют детей. К. описывается и как невидимая злая сила — ветер или голос (ю.-болг., македон.).

В происхождении К. часто отмечается связь со святками: К. становятся души свиней, заколотых к Рождеству (Габрово); дети, рожденные или зачатые в период от Рождества до Крещения (*караконджулче* — болг., македон., *поганче* — родоп.). Умершие в святки также превращаются в К., особенно дети, почившие в Рождественский сочельник (Странджа). Нередко К. уподобляется вампиру — это покойник, через тело которого до погребения перепрыгнула кошка или перелетела птица (Плевен). В Македонии верят, что вампир по прошествии шести недель превращается в К. По ю.-фракийским поверьям, К., в отличие от вампира, становятся живые люди по наследству. В вост. Сербии К. — это еврейские девушки.

Места обитания К. (подводное или подземное царство, заброшенные мельницы, кладбище, глухой лес, ущелья и овраги) указывают на хтонический характер этих демонов. Местом активности К. являются уличное или домашнее пространство, от локуса зависит характер вредоносных действий. В лесу, на перекрестках, на удаленных от села дорогах К. нападает на людей, ездит на них верхом, от его тяжести человек уходит в землю. К. заманивает людей к водоемам, под лед, где их топит, или к обрывам и урочищам. К. душит людей, протыкает их гребнем для чесания льна (который носит на спине), длинными ногтями царапает женщинам лица, пьет кровь, похищает и съедает детей. К. разносит болезни и лишает людей рассудка.

В доме, куда К. проникает через дымоход, он мочится на огонь или в незакрытые сосуды с водой. Если моча К. попадет на ребенка, тот заболевает неизлечимой болезнью. К. заглядывает в окна, пугает детей и указывает на того члена семьи, которому предстоит умереть в следующем году. К. мучает скотину, переплетает хвосты лошадей.

Жертвами К. становятся запоздалые путники, пьяницы, дети и их матери, беременные женщины, а также те, кто разговелся раньше времени в Рождественский сочельник или объедается свининой (плевен.).

Характерные свойства и действия. К. — шумные демоны: собравшись вместе, они устраивают веселые застолья, празднуют свадьбы, водят хороводы на току (родоп.). К. может разговаривать (угрожать расправой или спрашивать, когда Крещение), подделывать голос и звать человека по имени, если же откликнуться, то К. может отнять голос (македон.). Когда К. недоволен чем-либо, то пищит в дымоходе, стучит в двери дома и по крыше. К. приходит во двор, чтобы лизать кровь рождественского поросенка на месте его заклания (с.-болг.); в Трояне рассказывают, что К. питается только свиными головами. В Странджe полагают, что К. вместе с волками лижет пепелища, чтобы «точить зубы».

Охранительные и отгонные действия связаны со святочными запретами. Чтобы не напал К., как стемнеет, запрещается выходить из дома и выполнять домашнюю работу (прясть, стирать, белить и др.). На улицу берут с собой горящие угли, зажженную лампу или лучину (в Родопах полагают, что в настоящее время К. исчезли из-за появления электричества), звенят железными предметами и др. Традиционным оберегом от К. является крестное знамение. От Рождества до Крещения носят с собой в кармане чеснок (детям зашивают его в одежду), за поясом — шерсть, гребень, узелок с хлебом и солью. От К. тщательно оберегают дом: затыкают дымоход, запирают двери, закрывают посуду. Вокруг дома посыпают пеплом, оставшимся после окуривания в Рождественский сочельник и канун Нового года. На крышу бросают ветки аспарагуса или ели, перекидывают через дом камни. Опрыскивают комнаты освященной в день св. Игната водой, мажут кресты дегтем на воротах, в очаг бросают лошадиный череп, старую одежду, серу. Чтобы отвлечь К., оставляют ему «занятия» — шерсть для чесания или головку подсолнуха для подсчета семечек. В кануны святочных праздников, чтобы умилостивить К., не убирают стол с угощениями.

Повсеместно практикуются особые действия, чтобы родившийся или зачатый в святки ребенок не превратился в К. Такому младенцу изготавливают обыденную рубашку, опускают его в прорубь, при купании в воду кладут полынь и грязную рубашку (пловдив.), сосульку (македон.).

На изгнание К. направлены обходы колядников и сурвакаров, крещенские обряды (водосвятие и посещение домов священником). В окр. Пловдива после ухода священника хозяйка громким голосом прогоняет святочных демонов. В Якоруде (Родопы), разговляясь свининой, сжигают одну косточку, считая, что сожгли и самого К.

К. — частый персонаж фольклорной прозы; во многом он идентичен черту и другой нечисти, которых легко обмануть (например, в сказке о падчерице, посланной мачехой на мельницу и щедро награжденной К.; о пастухе, скрывшем свое имя, и др.). Широко распространены былички о К., которые рассказываются преимущественно на святки. Основные сюжеты быличек: К. имитирует голос человека и наказывает его за несоблюдение святочных запретов; запоздалый путник встречает К., который вовлекает его в свои пляски и угощает ракией, при этом осенивший себя крестным знамением человек видит, что пьет из человеческого черепа; К. приглашает и затем щедро одаривает повитуху для принятия родов у своей жены; приведенный в дом К. оказывается еврейской невестой и др.

Черногорские мифологические рассказы повествуют о том, что в озерах обитают чудовища — К., которые на ночь выходят на берег (Ровин.ЧПН 2/2:464-465).

В экспрессивной речи К. служит пейоративным обозначением долговязого, некрасивого человека; страдающего бессонницей; старика, «изжившего свой век»; у сербов *караконцула* — 'неряшливая женщина'. О медлительном, усталом человеке сербы говорят: *Као да су га караконцулејахале* [Словно на нем К. ездили].

К. также называют и страшилище, которым пугают детей, чтобы они не выходили вечером из дома и не объедались на ночь. К. служит термином для обозначения пугала в виде коня у болг. ряженых, маскированных групп колядников в Сербии, а в Гевгелии — рождественского каравая.

Восточнославянскими параллелями к К. как святочным демонам являются шуликуны и кикимора.

Лит.: СМ:221; Зеч.МБ; Чајк.СД 5:312-314; СМР; Bernard R. Le Bulgare karakónджo «sorte de loup garou» et autres formes Bulgares issues du Turc karakoncolos // Сб.Арн.:477–486; ЕКЗ 2; БМ:164–165; Вас.КС; Георг. БНМ:150-152; Кап.:203,271; Пир.; Плов.; Род.:39–41,90–91; Странджа; Враж.НДМ: 133-136; РСКНЈ; БЕР 2:201,232,234; РКС; БФ 1982/4; ЕБ 3:75; СЕзб 1958/70:351,352, 560; СбНУ 1906-1907/22-23; Вак.БЕТБ: 406; Поп.СБ; Примовски Ан. Общност на някои обичаи у родопските българи // Народностна и битова общност на родопските българи. София, 1969:172–186; Попов Р. Светци-демони // ЕПНДК 2:80-87; БНПП 7:260.

И. А. Седакова

КАРАЧУН (корочун, керечун) — в народной традиции термин, закрепленный главным образом, за рождественским циклом обрядов и верований. Образован от о.-слав. глагола *korčiti* 'идти, шагать' (ЭССЯ 11:56–58); семантически сопоставим с лат. adventus 'приход, пришествие'.

В карпато-балканском ареале (у украинцев Закарпатья, польских лемков, словаков, мораван, болгар, сербов, румын) известен как календарный термин и как обозначение рождественских обрядовых реалий: 1. праздник Рождества, 25.XII. (укр. *крачун, к(е)речун. г(е)речун*; с.-болг. *крачон, краяун;* в.-серб., с.-в.-серб. *крачун*, словац. *kračun, kračún* (Шариш, Спиш, Гемер, Новоград; рум. *crăciún*; венг. *karácsony*); *2.* рождественский Сочельник (укр. карпат. *Керечунь вечер;* в.-словац. и ю.-словац. *kračun, kračún*; болг. *крачун* (Плевенско, Ломско), рум. *Crăciunul*; 3. святки (болг. крачун, словен. *kračun*); 4. рождественский хлеб (укр. закарпат. *крачун, керечун, кречун*; лемк. *kriaczun, kraczun, brat kraczuniw*; в.-словац. *kračun, kračúnik, kračunov brat*;); изредка — 5. рождественское деревце (банат. *карачон* 'деревце колядников'; в.-словац. *kračunne drevo*). Имя *Крачун* болгары давали также человеку, родившемуся 25 декабря (в Сочельник). В качестве имени известно оно и

сербам. В болг. диалектах слово *крачун, крачу́нец* может также относиться к дню летнего солнцеворота, 'день 8 июня — св. Феодора' (Фасм. 2:336).

За пределами карпато-балканского ареала «рождественские» значения слова представлены в др.-рус. *Корочунъ, Корочюнъ* 'пост перед Рождеством', рус. *карачун* 'солнцеворот, день 12 декабря, Спиридоньев день', рус. диал. *карачун* 'святочный обряд, коляда', *карачун* 'предрождественский пост'.

В рус. и бел. языках слово относится к смежным семантическим полям 'смерть' и 'злой дух, демон': рус. *карачун* 'внезапная, неожиданная смерть' (перм., сибир., тул., костром., тамбов., рязан., казан., яросла́в., твер., владимир., вологод.), *каручень* 'смерть' (онеж.), *корочун* 'предсмертные корчи, смерть' (смолен.), *карачун* 'злой дух, черт, демон' (калуж., симбир.), бел. *корочун* 'внезапная смерть в молодом возрасте; судороги; злой дух, сокращающий жизнь', ср. также бел. брест. *карачун* 'старый веник, деркач'.

Обрядовое и магическое значение имеет рождественский хлеб — *крачун*. Он известен в Закарпатье, зап. и вост. частях Подкарпатья, у лемков и в Вост. Словакии, а также у словац. переселенцев в Моравии и Венгрии. К. пекли с особыми ритуалами и предосторожностями, с ним гадали; крошки от него необходимо было сжечь или закопать в землю.

К. считался символом семейного богатства. Хозяйка пекла его в вывернутом кожухе и в рукавицах, чтобы семья была богатой (укр.). Испеченный К. клали на солому посреди стола, на зерно из последнего снопа или на деньги. Обычно К. делали круглым (иногда с изображением креста) или в виде плетенки. В середину хлеба, в ямку, насыпали зерно разных злаков, клали чеснок, травы, облатку, втыкали стебель овса или пихтовую веточку, ставили баночку меда и освященной воды, обвязывали К. жгутом льна или конопли, чтобы лен и конопля уродились.

К. лежал на столе до Нового года или Крещения, когда его начинали есть, причем в Вост. Словакии его делили между всеми членами семьи, а остаток клали перед дверью хлева как оберег от ведьмы. Часть хлеба давали рогатому скоту, чтобы он был здоровым и плодовитым.

Кусок К. и все добавленные в него продукты (мед, чеснок, зерно и др.) сохраняли как лекарство, оберег от нечистой силы и магическое средство. Особенной лечебной силой наделялась середина хлеба: ею окуривали скот во время болезни. Лемки сохраняли чеснок как лекарство от боли в горле, словаки особенно действенным считали мед, «испеченный» в *крачуне* девять раз. В Словакии срезанные края хлеба давали съесть коровам, чтобы ведьмы не отбирали у них молоко. Стебли овса и барвинок, которыми украшали К., потом вплетали в венок невесты, чтобы ей и жениху передались свойства этих растений. К. катали от порога до стола, чтобы на столе всегда был хлеб, чтобы дом был богатым (подкарпат., словац.). В Вост. Словакии зерно, мак, деньги, облатки из К. добавляли в посевное ради хорошего урожая.

С К. гадали о судьбе. В Сочельник обмакивали К. в воду и катили его по полу: если он переворачивался на верхнюю корку, это означало несчастье в скотоводстве или смерть кого-нибудь из членов семьи. Также имело значение, какую форму К. примет в печи (укр.). Гадали по изображениям, полученным на муке или отаве, насыпанным под К.: если покажется человек, то придут сваты; если животное, ожидали прибавления скота. Когда катили К. по полу, считали, сколько оборотов он при этом сделает, веря, что столько же возов сена или зерна соберут летом.

Иногда пекли один или несколько хлебов поменьше, которые называли «братом крачуна» (подкарпат., лемков. *brat kraczuniw*, в.-словац. *kračunov brat*) и клали рядом с ним на стол, чтобы К. не оставался на ночь один. В некоторых районах Вост. Словакии четыре маленьких К. (*kračunik*) клали на четыре угла стола; лемки пекли сразу несколько «крачуновых братьев».

Лит.: ЭССЯ 11:56-58; Фасм. 2:336; Аф. ПВ 3:760; Влас.НА:169; Бог.ВТНИ:203–207; *Потушняк Ф.* Крачун // Лит. неделя, роч. II. Унгвар 1942:7-8; Добр.:347; ПА; Марин.ИП 1: 388; Rein.ŚŁ:50,51; Machek[1]:231; Bedn.DKSL: 85; EL'KS 1:270; Horv.RZL:55,58,67; SN 1972/ 1:79-81; 1973/1:61,62; 1975/2:236; 1983/2: 224.

М. М. Валенцова

КАРЛИК, карлики — з.-слав. мифологич. персонажи в виде маленьких человечков, обитающих по соседству с людьми (под домом, хлевом, под землей) и вступающих с ними в различные взаимоотношения, характер которых зависит от отношения к ним людей. К. воспринимаются как мифологический «народец», имеющий свой бытовой и семейный уклад, язык, религию и привычки. Жизнь К. представляется как отражение человеческой жизни, но часто в искаженном виде, указывающем на их принадлежность к потустороннему миру. Сильнее всего представления о К. развиты у лужичан и кашубов. Слав. верования в К. сформированы под влиянием западноевропейск., прежде всего, немецк. поверий (ср. нем. *Zwerge*, лит. *parstuk*).

По ряду признаков (обладают маленьким ростом, живут в горах, охраняют подземные клады) К. смешиваются с горными духами и духами шахт, такими как: чеш. *bergmann*, словац. *lutki*, размером с пядь, *permoniki* (из нем. *Bergmännachen*), пол. *skarbnik*, размером с двенадцатилетнего ребенка, *zimny duch* и др. В Силезии известен *cerveny mužik*, который живет под замком и стережет клад. С другой стороны, К. близки к з.-слав. домовым **духам-обогатителям** типа *kobolda*, с которыми имеют ряд общих черт: обладают маленьким ростом, выполняют домашнюю работу, приносят человеку богатство.

Названия К. (обычно в форме мн. числа) отражают представления одновременно об их подобии людям и их недискретной множественности: н.-луж. *lutki*, пол. *ludki*, *krasnoiudki*, словац. *lutki* и под. У лужичан и словаков названия К. существовали только в форме мн. ч., если нужно было сказать об одном К., употребляли выражения типа: *jeden z lutków* (Wisła 1895/1:41). Большинство названий К. содержит указание на их маленький рост: пол. *mali tudzie* (Brük. SEJP:497), *małoludki, drobne, dromne* (Санн. КД:18), каш. *mal'ëčk* (Sychta SGK 3:42), в.-луж. *pałčiki* («пальчики», ср. с нем. *Däumling* «гном», досл. «пальчики», лит. *barsduken* «то же», от *pirsztas* «палец», Pfuhl: 443), чеш. *mužíček, nedorostče, pidimužik* (от чеш. *pidili* «мерить пядями»), *trpaslik* (т. е. «равный трем пядям», Machek[1]: 653), *krsek* (от чеш. *krsati* «худеть, уменьшаться»).

Названия К. отражают представления об их внешнем виде, в частности, об их горбатости, согнутости: *garbusik* (SGP 2:54–55), *krześlak, křęslák* (кашуб., ср. др. значение этого же слова: «кривое, карликовое дерево»). К. могут называться по месту обитания: *podziomki* (пол.), их название может указывать на «иномирность» персонажа: пол. *boży ludek, bożęta, bożatko* (Санн.КД:18), вероятно сюда же относятся пол. и кашуб. названия типа *krasnoiudki, kraśniaki, kraśięta*, для которых реконструируется первоначальное значение «добрые люди» (Sławski 3:64), а осмысление номинации по цвету одежды вторично (Санн.КД:128). Некоторые слав. названия К. являются заимствованиями из немецкого и балтийских языков. Ср. морав. *cvergl, cvrk, cfergl* из нем. *Zwerge* «карлик, гном», пол. *karełek, karzełek* из др.-в.-нем. *karal*, ср.-нем. *karl* «малыш» (Санн.КД:107).

Внешний вид. К. отличаются от людей, прежде всего очень маленьким ростом: с ребенка (з.-слав.), с бутылку (луж.), с человеческий палец (в.-луж.), они так малы, что семь пар К. помещается в печи или в деже (пол., луж.), один К. может сидеть в лошадином ухе (луж.). К. — черные, как негры (луж.), у них несоразмерно большие головы (пол.), приземистые туловища, плоские некрасивые лица, жесткие, растрепанные волосы (пол.), выпученные глаза (луж.), черные, большие бороды (пол., луж.), длиной больше, чем сами К., поэтому, когда К. ходят, бороды кладут за пазуху (кашуб.). Обычно считалось, что К. одеты в куртки и штаны красного (з.-слав.), черного, белого или зеленого (луж.) цвета. Их одежда была пестрой, а штаны разноцветными, поэтому поляки необычно одетому человеку говорили: «Wyglądasz jak krasnoludek» [Выглядишь, как К.] (Mách.NSB:66, пол.). К. предстают перед человеком в своем обычном антропоморфном облике; в отличие от др. слав. мифологич. персонажей, оборотничество для них не характерно. К. показываются только тем людям, которые им нравятся и не любят, когда за ними подглядывают. К. бывают невидимы (пол.).

Постоянный атрибут К. — их большие шапки, обычно красного цвета, которые делали их невидимыми (пол., кашуб., луж.) и в которых заключалась их волшебная сила. Если сорвать с К. эту шапку, он придет ее выкупать.

Изредка К. представляются в виде красных, черных и зеленых червяков с ог-

ромными головами, которые проникают в человека и вызывают у него болезни (мазур.)

Места обитания К. По месту обитания К. делятся на домашних, лесных, горных и подземных, но, кроме места жительства, ничем друг от друга не отличаются. Они живут в горах, в старых шахтах, пещерах, под пнями деревьев (пол., кашуб.), в лесных ямах (луж.), в мышиных норах (пол., кашуб.), могилах (пол.). В Лужице некоторые низины, впадины и возвышенности носят наименования «lutkowe doty», «lutkowe dziury», «lutkowa górka», место, где якобы обитают К., называется «lutkownia» (Wisła 1895/1: 44). К. живут по соседству с людьми — в их домах или поблизости: под печью, под очагом, за печной трубой (пол.), в погребах, под полом дома или хлева (пол., кашуб., луж.), в сарае или хлеву (кашуб.).

Время появления. К. днем спят, а вечером и по ночам приходят в человеческие дома, где пьют, едят, танцуют и веселятся (луж.). К. выходят из своих жилищ только в месячные ночи (Куявы). После захода солнца люди боялись выходить на улицу, потому что в это время К. проказничают и шутят над людьми (луж.). К. могли появляться также в полдень (луж.). У поляков известны *karły adwentowy*, которых можно было увидеть в помещениях для скота только в период адвента (Wisła 1894/4:756).

Происхождение. К. осознавались как перволюди, первопоселенцы, автохтонное население края, которое жило там перед заселением этих мест славянами (луж.). Согласно др. поверьям, К. — злые ангелы, которые упали с неба на землю (луж.).

Основные занятия К. Жизнь К. представляет собой подобие человеческой жизни — у них есть свой социальный и семейный уклад, религия и язык. К. делятся на мужчин и женщин, среди них есть старые и молодые, у них есть свои семьи, они справляют свадьбы (пол., кашуб., луж.), рожают детей, причем в повитухи и крестные зовут людей (пол., луж.); они умирают, своих покойников сжигают, а пепел и кости закапывают в землю (луж.). Они знают ремесла, являются хорошими кузнецами и даже научили людей строить дома (луж.). К. любят музыку, часто поют и танцуют на печке (луж.).

У К. под землей есть свое хозяйство, они держат коров и сеют жито, колосья молотят в печи, а зерно мелют между двумя камнями (луж.). У К. есть своя печь для печения хлеба; по другим представлениям, К., приготовляя хлеб, кладут тесто между двух плоских камней, закапывают их в землю и ждут, пока оно затвердеет (луж.). Хлеб, который они дарят людям, по одним поверьям, очень вкусный, по другим — с примесью золы или песка (луж.). Еду они готовят в горшках с очень толстыми стенками (луж.). Согласно другим поверьям, К. не имеют своей домашней утвари и приходят к людям готовить себе еду (луж.).

К., которые живут в горах и под землей, считаются хранителями кладов (луж., кашуб., словац., чеш.), они перебирают деньги (кашуб.), которые хранят в подвалах (луж.). Клад карликов может забрать тот, кто бросит на него топор, а сам, не оглядываясь, побежит к дому (луж.).

С одной стороны, считалось, что К. были язычниками и справляли свои праздники под большим дубом (луж.), у них была часовня и маленький колокол с непонятной для людей надписью. Они переселились под землю, когда стало распространяться христианство и появились первые колокола, от звона которых они умирали (пол., луж.). К. пытались уничтожить колокола (луж.), а когда им это не удалось, исчезли с земли (луж.). С другой стороны, полагали, что у них есть свои священники, происходящие из украденных человеческих детей. К. зовут людей на крестины; детей своих они «крестят», погружая в купель (пол.).

У К. есть свой язык, отчасти похожий на человеческую речь, но слова они выговаривают невнятно и неполно. К. одно слово произносят хорошо, а другое плохо или одно слово выговаривают с начала, а другое — с конца, перемежают свою речь немецкими фразами, а некоторые человеческие слова заменяют своими (луж.). По др. воззрениям, К. говорят на человеческом языке, но дважды повторяют каждое слово или прибавляют к нему отрицание «не». Прося у людей дежу, они говорили: «My nie chcemy mieć niewaszą niedzieżkę» [Мы не хотим иметь не-вашу не-дежу] (Wisła 1895/1:48). Иногда считали, что К. не знают человеческого языка.

Отношения К. с людьми строятся как отношения соседей. К. хорошо относятся к людям, не вредят и даже помогают им в

работе, если люди не причиняют К. зла (пол., кашуб., луж.). Кто видел К., не должен был докучать и мешать им, иначе счастье могло уйти из дома (луж.).

З.-слав. былички содержат основные мотивы, описывающие взаимоотношения людей и К.: К. помогают людям, которых любят (пол., луж.), в частности, помогают женщине сбивать масло, пасут лошадей, овец, играют с ягнятами (пол., луж.), помогают человеку строить дом (кашуб.). К. одалживают у людей домашнюю утварь — дежу, хлебную лопату, маслобойку, посуду для сметаны и под., чтобы испечь себе хлеб, сбить масло, приготовить сметану (луж.), а также просят еду: хлеб, лепешки, муку, молоко и пр. Половину подаренного им пирога они возвращают назад со словами: «Przynieślimy wam wasz nieplacek napowrót» [Принесли вам ваш не-пирог назад] (луж.).

К. просит позволения справить свадьбу в доме у человека (пол.); К. зовет женщину в повитухи к своей рожающей жене (луж.), подобно з.-слав. водяному *topielcu*; К. зовет человека в крестные к своему новорожденному ребенку (пол., луж.). В награду за услуги К. платят человеку золотом, серебром, драгоценными камнями (в.-луж.); за одолженные вещи дают человеку дары, которые приносят счастье, пока находятся в той семье, которой они были подарены, если хозяева их теряли, счастье навсегда покидало дом (луж.). Принося дары, К. требуют выполнения невыполнимых условий: К. приносят крестьянину лепешку, кусок масла и жбан пива, разрешая это съесть так, чтобы все осталось целым, и выпить пиво, не прикасаясь губами к жбану. Крестьянин вырезал и съел в лепешке и масле середину, оставив края не тронутыми, а пиво выпил через соломинку (луж.). К. сами не любят брать подарки у людей и при попытках подарить им что.-л. исчезают (луж.). К. открывают людям клады, которыми они владеют (пол., луж.). К. обладали способностью прорицания и предсказывали людям будущее (луж.).

Если же человек обижал К., оскорблял их насмешками или нарушал условия «добрососедства», они мстили ему: вредили скоту, насылали неурожай, вырывали посаженные растения, били в доме посуду и под. (луж.). Иногда считается, что К. — злые существа, которые мешают и докучают людям (мазур.), причиняют зло детям (пол.), крадут у людей вещи (пол.). У Мазуров *krasnoludki* считаются разновидностью духов болезни, которые поселяются в животе человека в виде червячков.

Ряд мотивов связывает К. с др. слав. мифологич. персонажами, особенно с в.-слав. домашними духами: К. поддерживают дружеские отношения с одной семьей и только ей помогают (луж.); как рус. *домовой,* полес. и карпат. *ласка,* К. ухаживают за скотом, особенно за лошадьми, которым заплетают гривы в косички. Любимым лошадям К. подсыпают в кормушку овес, у нелюбимых отнимают корм, от чего те худеют и чахнут (кашуб.). О здоровом коне кашубы говорят, что за ним «kråsńata dozérają» [Карлики присматривают] (Sychta SGK 3:236), поэтому нельзя К. выгонять из хлева — вместе с ними можно выгнать счастье (кашуб.). Если ночью со скотом что-н. случается, говорят, что «krosnięta go udusiły» [Карлики задушили] (Nadm.KK:109). Подобно *домовому,* К. доделывают по ночам за хозяев домашнюю работу (пол., в.-луж.) и обнаруживают себя только тогда, когда в доме что-то должно случиться (пол.). Для К. оставляют на печке еду — соль с мукой или молоко в ореховой скорлупке (кашуб.).

Как и з.-укр. *инклюз,* К. помогает человеку пахать поле — он залезает в ухо лошади и свистит, а со стороны кажется, что конь работает сам (в.-луж.). Как и с.-рус. *кикимора,* К. путают по ночам пряжу, оставленную хозяйкой без благословения или прядут на самопрялке (кашуб.). Подобно з.-слав. *topielcu,* з.-укр. *дикой бабе* и др. К. любят воровать горох (луж.).

Подобно пол. *богинке* (см.), *мамуне,* карпат. *дикой бабе,* и др., К. подменивают некрещеных детей, оставленных без присмотра (пол., кашуб., луж.), взамен подкладывая своего горбатого подменыша. Чтобы удостовериться, что это ребенок К., женщина должна варить пиво в яичной скорлупе. Увидев это, «ребенок» скажет: «Jem jů sto lat störi, ale jeS tak čeue jo ń'e vidzöł, žebë xto v jajů pïue vařił» [Мне уже сто лет, но я еще не видел, чтобы кто-то в яйце пиво варил] (Sychta SGK 3:237). Тогда женщина должна вынести подменыша на мусорную кучу и бить его, пока К. не вернет ей настоящего ребенка (пол., кашуб.).

Оберегов от К. известно мало, в основном они связаны с охраной маленьких де-

теи. Чтобы К. не подменили ребенка, его трижды продевают сквозь моток немытых и небеленых ниток (кашуб.), кладут ребенка под лавку у печи (кашуб.), а под голову ребенку кладут молитвенник или четки (кашуб.). В случае, когда К. представляются маленькими червяками, живущими в животе человека, их выгоняют с помощью заговоров и магич. приемов, посыпая больного пеплом, полученным между Рождеством и Новым годом (пол.).

Наряду с представлениями о К. славянам известны и другие мифич. существа маленького роста: *пигмеи* (укр.), *karlicy, karzelcy* (пол.) — маленькие люди, которые сменят настоящих людей после Страшного суда, как нынешние люди сменили поколение великанов.

Маленьким ростом обладают: рус. *домовой, кикимора, ичетики* — демоны, происходящие из задушенных матерями детей и выкидышей, с.-рус. *шуликуны*, пол. *iopielec*, чеш. и пол. персонажи *diblik, skřítek* и под., в.-укр. *хованец, годованец* и под. домашние духи-обогатители, укр. подземные люди *рахманы*, а также ночные огоньки, происходящие из душ загубленных матерями младенцев: чеш. *svetlonoši*, пол. *błędne ogniki* и др.

Лит.: Потеб.МЗОП 3:257; Чуб.ТЭСЭ 1/1: 212; Санн.КД:107,109; ЕР 31/1:128; KLW: 438-439; Kolb.DW 15:191; Łęga ZCh:239; Łęga ZM:121–122; Lud/49:257–258; Nadm.KK: 109; Sychta SGK 3:236-237; Wisła 1889/4: 729; 1892/2:170; 1894/2:170-171; 4:756,855; 1895/1:40–75, 2:266-268, 3355, 1898/4:680-681; ZWAK 1878/2:126,142; 1887/9:171; Зайц.МЛЧС:19,25,31,100,267,289; Mách. NSB: 63-69.

Е. Е. Левкиевская

КАРТОФЕЛЬ (Solanum tuberosum L.) - культура, известная славянам с конца XVII в. Многие названия К. — рус. *картофель*, укр. *картопля, бараболя*, пол. *kartofla*, словац. *erteple, kartople, kromple*, серб. *кромпир, ктола*, болг. *брамбой* и др. — являются трансформациями итал. *Tartufoli* или заимствованы из нем. *Kartoffel* (Фасм. 2: 204). Долгое время К. считался растением «чужим», «нечистым», дьявольским; лишь в XIX в. вошел в повседневный обиход. Ср. поговорки: словац.: «L'udia na zemniakoch a kapuste žijú» [Люди на картошке и капусте живут] (ČslV 3:525), рус. «Картофель хлебу подспорье».

Ряд названий картофеля мотивирован местом произрастания, формой: рус. *земляная репа* (нижегород.), *(земляное) яблоко* (ярослав., воронеж., сибир.); укр. *зимяк*; пол. *ziem(n)iak, jabłka ziemne* (возможно, калька, ср. франц. *pomme de* terre); чеш., морав. *zemák*; словац. *zemiak*; в.-луж. *zemljak;* негативным отношением к нему как к иноземной культуре: рус. *погань, чертово яблоко* (тул., москов., ярослав., перм.).

Легенды о происхождении картофеля. В старообрядческих полемических сочинениях К., чай и табак отнесены к числу «антихристовых нововведений»: «Картоха проклята, чай двою проклят, табак да кофе трою» (Даль 2:94). Один из текстов содержит пророчество неурожая, нужды и мора там, где люди «расплодят сие проклятое зелие», а тем, кто его ел, предрекается по смерти вечная мука в «негасимом огне».

Мотив появления «богомерзких» растений на могилах злых, грешных, порочных людей перешел и в легенды о К. Согласно рус. легенде (владимир.), К. вырос на могиле волхва-колдуна «из тайных уд костей» его. Люди стали сажать и есть его, но Бог послал ангела сказать людям: не сажайте это зелье и не ешьте его, а кто ел, тот пусть покается, иначе «не внидет в царствие Божие». По другим версиям, К. появился на могиле убитых за прелюбодеяние: где был зарыт мужчина, вырос К., а где женщина — табак (вологод.); вырос на месте, где была зарыта царевна (или дочь царя Ирода), творившая блуд с псом: от кобеля зародился К. (чертово яблоко), а от царевны (Иродовой дочери) — табак (костром.); вырос после смерти Ирода из его внутренностей (орлов.).

Иногда происхождение К. связывается с борьбой между Богом и дьяволом. Последний, в подражание Господу, создал яблоки, похожие на райские, но отягощенные проклятием Бога плоды ушли под землю и почернели, как самый лик сатаны. По другим рассказам, К. появился из табачных семян или из дьявольской слюны, когда нечистый плюнул с досады, что не удалось ему соблазнить Христа (Аф.ПВ 2:507).

В поверьях и быличках К. называется собачьими яйцами, из которых выводятся щенки; из сваренного в молоке К. выйдут мыши или кутята (казан.); баба высиживает мышей, сидя на картофеле, как на яйцах (Пошехонье). Принесенный в избу К. подымает неистовую пляску (Аф.ПВ 2:507).

По мере того, как К. становился привычным в рационе, его происхождение стали связывать с божественным началом. Ср.: укр. «Бог створи́ў банду́ркы на то, же́бы і бідн'а́к мау с кого скору де́рці» (Ган.НСН: 209) и серб. «Бог је створио кромпир за љубав сиротиње — да би и сиротиња имала коме да гули кожу» [Бог создал картофель из любви к бедняку, чтобы и бедняк имел с кого сдирать кожу] (Чајк.РБВ:143), а также рус. загадку: «Между гор, между ям сидит птица холуян, несет яйца — божий дар» (КГ:333).

Чтобы получить хороший урожай К., совершались превентивные магические действия: в Сочельник (24.XII) мальчики и парни катались по соломе, разостланной по полу в избе, чтобы осенью мешки с К. были такими же большими, как они (Закарпатье); женщины сматывали нитки с веретен в клубки, чтобы К. уродился таким крупным, как клубки пряжи (Пинщина). У лемков в первый день Рождества нельзя было ложиться, иначе летом картофельное поле зарастет сорняками. Во время святочных обходов польские колядники желали хозяевам, чтобы у них уродились картофелины, как пни («ziemniaki jak pniaki») (Kot.FL:128). В Средней Словакии на Рождество радовались приходу ряженого «туроня», что предвещало богатый урожай К.: «Kde sa turoň vál'a, zemky dobre daria» [Там, где валяется туронь, хорошо родится картофель] (Bedn.DKSL:74). Весной, когда слышали первый раз гром, катались по земле, чтобы уродился К. (Малопольша). Ср. пол. поверье: «Gdy grzmi, to mówią ze w niebie przesypują zimniaki» [Когда гром гремит, говорят, что на небе пересыпают картошку] (в.-пол. — ArchMEK).

Чтобы повысить урожай К., у юж. славян на Пасху, Георгиев или Петров дни состязались в бросании камней в цель. С той же целью у зап. славян на масленицу исполнялись магические танцы с высокими подскоками. В Вятской губ. в Страстной четверг в огород бросали поленья, приговаривая: «Как полено велико, так чтоб картохи велики были» (ВФНК:123). Для улучшения всхожести К. окропляли крещенской водой (пол., словац.); в посевной К. крошили освященные венки (мазов.), вербочки (пол., словац.), посыпали его золой от сожженных еловых веток, украшавших дом на Рождество (Ольқуш).

При посадке К., положив камень в первую выкопанную под клубень ямку, произносили: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель» (Нижнеудинск–Гром.ТКС:134). В Воронежской обл. в лунку сначала клали «жаворонка» [маленький хлебец] с приговором: «Чтобы картошки крутые были» (ЖС 1996/4:18). В дрогичинском Полесье сажать К. начинал самый сильный член семьи или хозяйка.

Чтобы К. вырос крупным, в день посадки парни совершали обряд «сажания» девушки: ее слегка присыпали землей, имитируя закапывание К. (в.-пол.). С той же целью самую толстую женщину «валили» в борозду (Люблин. воев.); сажавшие катались по земле (кашуб., краков., ср.-словац.), обхватывали голову руками (Ср.-Словацкая обл.); приседали на корточки (закарпат.); в Гомельской обл. женщины при этом приговаривали: «Шоб такая велыкая и гарная була» (ПА). Если в день посадки гремел гром, работавшие в поле поспешно хватали ком земли, чтобы К. был таким же крупным (Замойск. воев.).

Посадку К. начинали в день св. Николая, а поляки Мазовии и Великопольши (Ополе, Цешин) — в день св. Марка (25.IV), ср. поговорку: «Sadź ziemniaki z Marka, a będzie pod każdym krzaczkiem miarka» [Сажай картофель на Марка и будет под каждым кустом мера] (Poś.ZO: 219). Словаки Гонта сажали К. на юрьевской неделе (хозяйка каталась по земле, чтобы плоды выросли крупные), в Верхней Силезии — в Страстную пятницу. На Украине сажающая К. приговаривала: «Дай же, Господы, щоб було пид сим коренем картопелек, як на неби хмарок, шоб така ся кэртопля була рясна, як на неби хмара густа!» (полтав. — УНВ:246). Время посадки К. связывали с днями недели (удачны среда и пятница — полес., неудачны среда и суббота — укр.) и даже с базарным днем (черниг ов.). Не сажали К, на «Навью Пасху» (пасхальный четверг) — не уродится (ровен.).

Лучшим временем посадки считали период убывающей луны (*о.-слав.*); новолуние (кашуб.); избегали полнолуния, новолуния (Моравская Словакия) — будет цвести, а плодов не даст; уродится червивым (р-н Лодзи); первых дней после полнолуния — сгниет (*полес.*), и т. п.

Сербы предпочитали сажать в *Велики петак* (Страстную пятницу), чтобы клубни были крупными *(великие);* остерегались сажать в *Водену* неделю (первую после Пасхи), чтобы К. не был *водянистым,* и *Цветну* неделю, чтобы К. «не пошел в цвет». В Полесье запрещалось сажать и окучивать К. в Сухой четверг (на троицкой неделе) (чернигов.), в день недели, на который пришлись Сретенье (гомел.), *Голодная кутья* (канун Крещения — 5.I) или Крещение — черви все съедят (волын.). На Украине не сажали на Вербной неделе — «буде як верба» (полтав.).

После посадки К. садились рядком на землю, прижавшись друг к другу, чтобы осенью также плотно стояли мешки с К. (закарпат. — КА); бабы переворачивали корзины и садились на них голым задом (брест. - ПА).

В Словакии окучивали К. в день св. Анны (26.VII) — к этому дню он «пробуждался от сна»; окончив работу, хозяйки катались по полю, говоря: «Včera bolo Jakuba, dneska je Anny, aby krumple narástli ako naše hlavy» [Вчера был Якуб, сегодня Анна, чтобы картошки выросли, как наши головы] (Гонт - Horv.RZL:228).

Для уборки К. удачным считался день недели, на который приходилось Благовещение, а также суббота (витеб.). На Туровщине начинали уборку на Успение: «Прышло́ успле́нье — цегні картопли за корэнье» (ТСл 5:213). Кашубы говорили: «święti Wawrzińc kôże na bulwe z koszem przync» [святой Лаврентий велит прийти с корзиной за картошкой] (Malic.ROK:60).

На Украине в первый день уборки К. (обычно после дня св. Симеона 1.IX) в поле или на огороде разводили костер и пекли в золе новый К., ели его и грели об него руки, чтобы они не мерзли зимой. Во Владимирской губ. по завершении уборки К. пекли картофельные пироги с морковью и яйцами. В Калужской губ. на поле оставляли немного К. — для полевого «анчутки-картофельника» (РДС:26). В Полесье в знак окончания копки К. резали петуха (брест. — ПА), делали «бороду» (*гомел.*).

В Сибири К. закладывали в подполье к Рождеству Богородицы (8.IX). В Полесье К. засыпали в погреб в тот день недели, на который пришлось Рождество (брест., гомел.), Голодная кутья и Петров день (Чернигов.); *на старичку* (т. е. при убывающем месяце) (сум., чернигов.).

Приметы. К. будет червивым, станет гнить, если перед посадкой увидеть сидящего человека. Если свинья перейдет дорогу перед возом с посевным К., то он уродится ноздреватым (витеб.). Если при посадке не хватит К., то будет плохой урожай, если же посадочный К. останется — хороший (Закарпатье). Если дождь идет в день св. Яна, то К. будет гнить (Великопольша), если на Ильин день — будет хороший урожай (Забайкалье). Если снится уборка К., кто-нибудь умрет (кашуб.). В Мронговском воев. (Вармия) в период от Рождества до Нового года нельзя было скоблить К., чтобы скот не облез (не потерял шерсть).

Лит.: Назаревский А. А, К истории легенды о происхождении Картофеля // РФВ 1911/65/3–4:16–17; Перетц В. Н. Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902:90,92; Бог. ВТНИ: 213; ВФНК:106,111; Макс.ННКС:166; УНВ:246; Rein.ŚŁ:53,60; *Никиф.*ППП:125, 126,158; СБФ-86:199; СБФ-95:255,257,282, 368; КА; ПА; KLW:97; Kot.PU:113,118; Malic.ROK:41,56; PMMAE 1957/1:110; 1960/3: 170; 1964/8:189; 1967/11:23,137; Poś.ZO: 144; Sychta SGK 1:89,364; *Szyf.*ZOW:28,56; ZWAK 1885/9:3; 1887/11:29; Červ.TŽL:108; ČL 1892/2:68,73; Horv.RZL:24; MS:313,754; SN 1956/4:205; 1972/20:496,497; ГЕМБ 1935/10:88; Ђор.ЖОЛМ:692; Чајк.РБВ:142, 279.

В. В. Усачева

КАСЬЯН, преп. Кассиан Римлянин — христианский святой V в., память которого отмечается 29.II (13.III). В народной агиографии характеристика К. резко отличается от канонической, ср. *К. немилосливый* (сибир.), *К. грозный* (*калуж.*), К. *завистливый, злопамятный, недоброжелатель, скупой* (Даль 1:207). Круг преданий о К.

составляют легенды, объясняющие празднование ДНЯ ЭТОГО СВЯТОГО ТОЛЬКО ПО ВИСОКОСНЫМ годам, и рассказы, подчеркивающие связь К. со злыми силами и его демоническую природу.

Согласно этиологическим легендам, К. лишен ежегодного праздника за свою заносчивость, за отказ помогать людям в беде. К., боясь запачкать нарядное райское платье, не хочет помочь крестьянину вытянуть воз, починить сломанную ось, отказывает в помощи вдове (рус., бел., укр.); злословит о св. Николае, спасающем тонущий корабль (болг., рус.). Богатый и ленивый К. ничего не делает для нуждающихся (болг., рус.), кичится своим благородным происхождением — он «из панов, княжий сын» (бел.); будучи молодым и сильным, он намеренно опрокидывает в грязь св. Николая, а крестьянский воз толкает одним пальцем (бел., укр.). Осуждается буйный нрав К. (в пылу спора подпалил усы Иоанну Крестителю), его пьянство (рус., бел.). К. противопоставляется св. Николаю, за свою добродетель награжденному двумя праздниками в год. Бытует поверье, что икону К. вешают не в церкви, а только над входом в храм (вятск.). Ряд легенд отступает от обычной схемы сюжета. К. был вором; раскаявшись, он повесился на осине (ср. Иуда); Бог отдал душу К. св. Николаю, разоблачившему вора, но за преступления дал К. один праздник в 4 года (укр.). К. — одно из 13 небесных светил; ему на празднике не дали ложки; он со злости «зник» (исчез), а его дни разобрали остальные 12 светил (так стало 12 месяцев в году); когда К. появился через 3 года, ему уделили всего 1 день (укр.). Рус. поверье связывает К. с верой в «дурной глаз»: когда К. праздновали ежегодно, в мире было много бед — К. «имеет глаз и своим глазом косил»; чтобы уменьшить причиняемое зло, Бог дал К. один праздник через 3 года (смолен.). По укр. легенде, К. первым из людей сделал серп и косу, но при этом покалечил трех своих братьев (имя Косіян возводится здесь к коса, косить); после смерти К, ходит по свету раз в 4 года, и от его взгляда творится всякое зло. В ведении К. находятся ветры, с помощью которых он насылает мор на людей и скот (вятск.). В некоторых рус. сказках К. — хитрый мужик, которого Бог наказывает за обман, дав праздник раз в 4 года (новгород.).

В легендах о К.-демоне он — сторож ада, бьющий молотом дьявола; но 29.II К. именинник, и дьявол успевает навредить людям (рус., укр.). К. — пленник преисподней, где черти бьют его молотом и только 29.II дают взглянуть на свет (рус., укр.); бывший ангел, закованный в цепи за то, что предал Бога, рассказав сатане о готовящемся свержении с неба нечистой силы (рус.). К. заключают под землю (заваливают камнем) 12 ангелов (укр.; ср. былинный сюжет о К.-атамане, зарытом по пояс *в* землю). К. — черное, покрытое шерстью подземное существо; живет в темной пещере, лежит в яме, засыпанный землей; ресницы К. достигают колен; 29.II нечистая сила поднимает ему веки, К. оглядывает мир, и тогда болеют люди и животные, вянут растения, случается мор и неурожай (укр., полтав.; ср. литературный образ Вия). Ср. народные представления об иконографии К.: на иконах он выгдядит *как арме́нин, как черт* (ЭО 1897/1:3–4).

Представления о К. как демоническом существе, хромом, косом, обладающем губительным взглядом, обусловлены отрицательным отношением славян к високосному году и народной этимологией, связывающей имя К. с *косой* 'кривой, хромой'. В високосный год совершались особые молебны перед иконой св. Касьяна Римского, чтобы год прошел счастливо (владимир., ЭО 1898/39: 141), чтобы К. «удержал дьявола, который рыщет по свету и напускает на людей болезни и невзгоды» (перм., ЭО 1894/2:223). *Касьянов год* отличается всякими бедами: «пришел К., пошел хромать да на свой лад все ломать», «как К. немилосливо на баб взглянул, только и слышно: то там, то тут баба родами умерла», «К. немилосливо на мужиков взглянул — только и слышь, что мужик опился» (ярослав., ЭО 1913 1/2:250). В касьяновский *год* стараются не венчаться, у коров в этот год пропадает молоко (укр.). 29.II до восхода солнца не встают с постели, иначе К. нашлет болезнь; не выходят из дома, не выпускают скот и птицу, чтобы К. «не глянул»; стараются не работать, иначе К. накажет и заболят руки (рус., укр.); накануне 29.II сажают цыплят под квашню, а то «К. головы им заворачивает. Которы с этого пропадают, а которы уроды делаются» (сибир.; Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожи-

лого населения Сибири. Иркутск, 1918:9). Родившийся 29.II будет несчастлив: «К. оком наглянув — не буде с цего рожденнаго добра» (укр., Ив.ЖПК:74). Ср. поговорки: *К, на скот взглянет, скот валится; К. на* что *ни взглянет — все вянет* (у южных славян високосный год *(преступна година)* также считался неблагоприятным для плодовых деревьев; СБФ-92:99); К. *на народ — народу тяжело; К. на траву — трава сохнет; К. на скот — скот дохнет; зинул К. на крестьян* (Даль 1:207). Ср. о злых, хмурых людях: *касьян* (вологод., москов., иркут.), *касьяновцы* (вологод.); чего ты *Касьяном дывыся* (харьков.). Чтобы К. *не перекосил,* его поминают в четверг на масляной, пасхальной и троицкой неделях (курск., Даль ПРН:874). В честь *Кассьяна* празднуют четверг на троицкой неделе (воронеж., ЭС 1853/1:215).

Положительные характеристики К. редки. По укр. легенде, К. был сыном бедняков, много работал, за что и был взят Богом на небо. К. считается покровителем девушек, родители молятся ему, чтобы он сохранил их дочерей в чистоте и целомудрии (киев.). Год у супругов пройдет мирно, если провести 29.II в семейном согласии (смолен.).

Лит.: Loorits O. Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende // FFC 63/149. Helsinki, 1954; Ливотов Е. В. Поверие о високосном годе в связи с народным представлением о личности преподобного Кассиана Римлянина // Русское обозрение 1897/1:366–377; Мендельсон Н. М. К поверьям о св. Касьяне // ЭО 1897/32/1:1-21; Назаревский А. Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с украинским фольклором. Киев, 1963; Назаревский А. Вий в повести Гоголя и Касьян в народных поверьях о 29 февраля // Вопросы русской литературы. Львов, 1969/2:39–46; Потанин Г. Св. Касьян и сказка о больной царевне // ЭО 1902/2:87-124; Чичеров В. И. Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // ТОДРЛ 1958/14: 529-534; Ив.ЖПК:74–76.

О. В. Белова

КАТАТЬ(СЯ), катить(ся), кувыркать(ся) — ритуальное действие, обладающее широким спектром значений, главным образом — продуцирующих, и практикуемое в календарных и хозяйственных обрядах, колдовстве, народной медицине, профилактической магии. Как вид контактной магии катание по земле основано на представлении о взаимообусловленности репродуктивных свойств человека и земли. Как вид ритуального движения катание несет на себе также «стимулирующую» нагрузку, побуждая землю к плодоношению, растительность — к вегетации, женщину — к деторождению и молодежь — к вступлению в брак.

Кувыркание по полу на посиделках практиковалось во время святочных развлечений молодежи, имеющих брачно-эротическую направленность: молодые парнн и девушки «катались» по полу друг с другом или вместе с ряжеными. В Нижегородской губ. на святки ряженый «медведь» сидел на посиделках в углу избы и поочередно указывал на девушек, которые должны были подойти и поцеловать его. Если девушка делала это плохо, он мазал ее сажей, а затем обнимал и катался с ней по полу. В Ветлужском кр. на святочных вечерках два парня, называемые «катальщиками», ловили парня и девушку, заматывали их в полог и катали по полу. При этом они время от времени спрашивали: «Скатали валенки?» Если парень и девушка отвечали: «Скатали, скатали», то их отпускали; если же те говорили: «Нет, еще не готовы», то катание продолжалось еще некоторое время (ВС:14), ср. сексуально-эротические коннотации рус. *кувыркаться. перекувырнуться.*

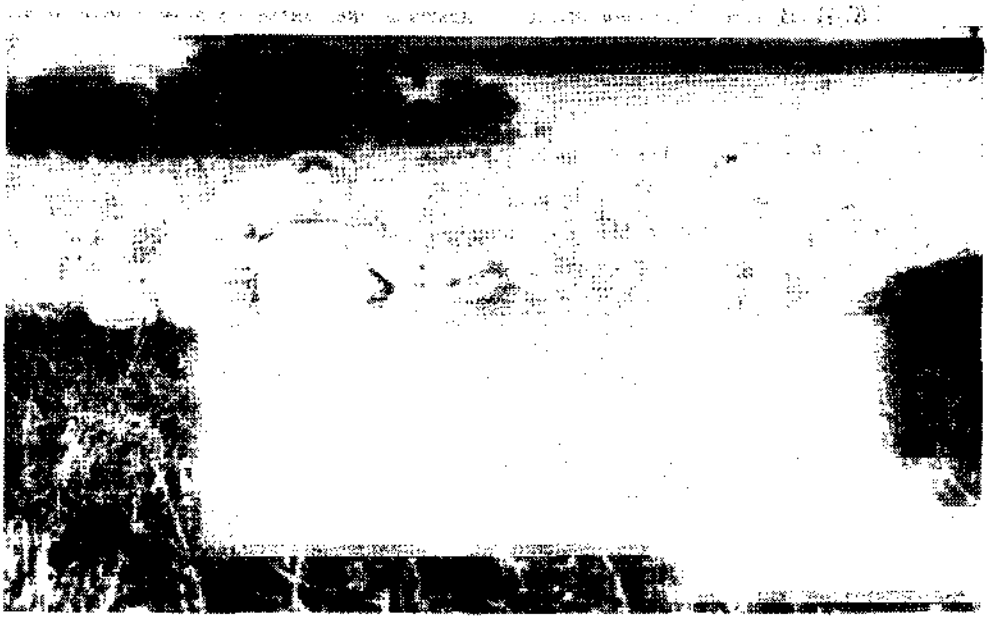
Массовый характер имели масленичные катания. У русских, реже — у белорусов и украинцев катание с гор связывалось с будущим урожаем льна и конопли и должно было обеспечить высокий («длинный») лен; в нем принимали участие в основном женщины. Они катались на донцах прялок, на скамьях или в специальных «лодках», стараясь не упасть и проехать как можно дальше («чем дальше проедешь, тем длинне уродится лен»).

У вост. и зап. славян на масленицу катались и в санях, запряженных лошадьми, ср. рус. ярославское название этого действия *лен закатывать* (ТОРП:31). В Польше с будущим урожаем льна и конопли связывался *kulig* (или *kulik*) — масленичный выезд, собиравший иногда по нескольку десятков

санных повозок и весьма популярный у польской шляхты. По поверьям словаков, урожай льна зависел от масленичного катания на лыжах и санках, называемого *klzanie* или *sánkovanie* (MT:25). В Словении в Запустный вторник старшие выгоняли из домов молодежь покататься на лыжах, коньках и санках, поскольку это катание (*stučanje* и *drsanje*) содействовало урожаю гречихи, льна, зерновых и репы (Kur.PLS 1:57).

Широкую известность получило масленичное катание молодоженов, ср. рус. *обкатывать молодых, с горы катать молодых* и др. Молодожены не только сами катались в санях всем на обозрение, но и их катали, причем обычно насильно, в течение всей масленичной недели с гор или по селу. В Орловской губ. мужчины обходили на масленицу дома, где жили молодожены, поздравляли их с масленицей и приглашали покататься. Если молодая угощала их не скупясь, то мужчины катали ее с мужем на салазках, если же обходники оставались недовольны подношениями, то они возили молодых на бороне. В Польше на масленицу замужние женщины на старых розвальнях, боронах, повозках, лопатах, прядильных гребнях и др. тащили молодых женщин, недавно вышедших замуж, в корчму, где те должны были внести плату за право участия в жизни взрослых женщин. Это называлось *wywożenie młodożeńcowej, wkup do bab.*

Кувыркание и валяние непосредственно по земле имело место в более поздние календарные сроки: на Вознесение (рус.) или в Юрьев день (укр., бел., серб., болг., макед.). Обычно оно происходило во время **хождения** в жито. На Вознесение или в Юрьев день после молебна женщины просили священника или дьячка «покататься» по полю или сами валили их на землю и силой «катали» по ниве, чтобы снопы при жатве были такими же высокими и толстыми, как священнослужители, чтобы хлеб хорошо уродился. При этом приговаривали: «Каков попок, таков и ленок» (Сел.ГРЭ:8, Рязанская губ.), «Уроди, Боже, хлеб покотом» (ЕВ 1927/5:5). На Украине катание по земле было одним из элементов более сложного обрядового действа, включавшего



Женщина катается по окончании жатвы по последней полосе, приговаривая: «Жнива, жнива, отдай мою силу». Справа — «Спасова бородка». Рязанская губ., Косимовский у., д. Шемякино. Фото В. М. Машечкина. 1914 г. Фототека РЭМ, № 3185-9

молебен на поле, семейную трапезу, а также магические действия: закапывание в землю остатков обеда (скорлупы, костей, крошек), подбрасывание вверх яиц, ложек и др., чтобы хлеб был высоким (см. Высокий).

В ритуалах катания по земле нередко актуализировался мотив коитуса с землей. В зап. Болгарии в день св. Еремии (1.V) молодые женщины выходили перед восходом солнца на луга и кувыркались парами по траве, тем самым символически изображая соитие между людьми и «намекая» на соитие с землей. Считалось, что без этого травы не будут иметь магической силы. Совместное «катание» мужчин и женщин по житу также порой осмыслялось как способ воздействия на репродуктивные способности земли. На Житомирщине в Юрьев день «пэрэкидались жэнцы, борóлыся на Юрья бáбы з мужыками, пэрэкатывалысь два разы друг чэрэз друга, шобы хорошо жыто уродылось» (ПА). В Македонии на масленицу муж с женой валялись по полу, чтобы был большой урожай.

Иногда катанию по земле приписывалось воздействие на область брачно-эротических интересов человека и социума. В северо- и средне-зап. Болгарии в Юрьев день катались по полю старые девы — в надежде выйти замуж в наступившем году (ср. Качели). Совместное «катание» по земле парня с девушкой провоцировало коитус и брак, ср.: «Качáлися на Юрья по жыту. Ранэ́нько, до сходу солнца. Як с хлóпцэм покачаеса — щоб хлопэць любúў да нэ покúнуў. Щоб любúлыса да кохалыся. *Шоб прикачався до мэнэ́, шоб взяв мэнэ*» (ПА, ровен.).

В весенне-летних обрядах практиковалось также катание по земле предметов, наделяемых производительной силой, и прежде всего — яиц и хлебов. В России на Троицу или на Вознесение девушки устраивали в лесу или на поле общее угощение, и если дело происходило вблизи засеянного поля, то катали по нему яйца или подбрасывали их. На Украине в Юрьев день хозяева катали по озими яйца, а затем зарывали их тут же в землю. В Македонии в Юрьев день парни и девушки шли на поле с крестами, зажигали тут же пасхальные свечи и катали по земле первое окрашенное к Пасхе яйцо, после чего закапывали его в землю. У словаков и мораван в день св. Марка (25.IV) или на Пасху после отправления молебна на поле катают хлебы по озими «для обильного произрастания пшеницы». В Словакии по окончании масленицы ряженые валяли по навозу маску «тура» (одного из зооморфных персонажей масленичного ряжения), что должно было благотворно повлиять на урожай зерновых.

Катание по росе (преимущественно Юрьевской) использовалось в народной медицине. К этому средству прибегали люди, страдающие ревматизмом и кожными заболеваниями, девушки ~ в надежде, что от этого косы у них будут длиннее и гуще, а также те, кто хотел избавиться от болей в спине во время предстоящей жатвы. Катание по росе имело также и профилактический характер: в вост. Родопах в Юрьев день жители выходили с утра в поле или на луг, раздевались донага и «катались» по росе, чтобы здоровье не покидало их в течение года.

Среди весенних магических актов известно профилактическое кувыркание по земле при первом громе, при виде первой возвращающейся весной перелетной птицы и др., преследующее разнообразные цели: не бояться и не пострадать летом от грома, предохранить себя от болей в спине и т. д.

У русских, а также в в.-бел. и с.-укр. областях кувыркание по земле входило в дожинальный обряд. После изготовления «бороды» или последнего снопа жницы катались или кувыркались по оставленным на поле колосьям или же рядом с ними. В жатвенном катании по земле была акцентирована передача силы от земли к человеку. Кувыркаясь по полю, женщины произносили заговорные формулы. Основной их мотив: «Нива (жнивка), отдай мою силу», дополняемый указанием на различные виды работ, которые предстояло выполнить женщинам осенью и зимой и для которых эта сила была им необходима. Среди них чаще всего назывались толока, молотьба, толчение зерна, дранье перьев у домашней птицы, прядение: «Овсяная жнивка, подай мою силу на пест и мелень, на кривое веретено да еще на молотило — пашню молотить».

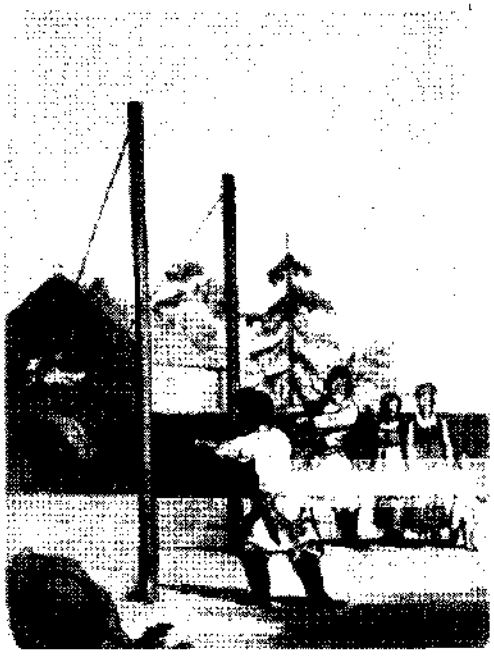
Кувыркание в в.-слав. и з.-слав. мифологии — один из способов оборотничества. Для превращения в волколака человеку необходимо было перекувырнуться через перекресток, пень, несколько воткнутых в землю

осиновых колышков или ножей нечетное число раз. Чтобы вернуть себе облик человека, необходимо было проделать все то же, только как бы наоборот (обратно). Кувыркание символизирует превращение, изменение облика и всей человеческой природы. Ср. в ст. **Переворачивать, Крутить,** Водоворот, **Выворотень, Залом и др.**

Лит.: Зеленин Д. К. Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі // ЕВ 1927/5:1–10; Терновская О. А. К статье Д. К. Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі» // ПСЭ:112–122; Агапкина Т. А. Концепт движения в обрядовой мифологии // КДЯК (там лит.).

Т. А. Агапкина

КАЧЕЛИ, качаться на качелях (рус. *качели, арели,* укр. *колиска,* бел. *рэлі,* болг. *люлка,* болг. банат. *лушканци,* макед. *нишалка,* серб. *љуљка, љуљашка,* серб. шумад. *клецаљка,* черногор. *цецка,* словен.



Качели. Х.-Г. Гейслер. Гравюра. XIX в.



На качелях. Х.-Г. Гейслер. Гравюра. XIX в.

gugalnica) — средство и форма досуга, которой в народной культуре приписываются магические функции (прежде всего — продуцирующая и апотропеическая). Качание на К. соотносится с оппозицией динамики и статики и наделяется положительными значениями. К. наиболее популярны в православных южно- и вост.-слав. традициях, у зап. славян встречаются крайне редко. Известны три основных вида К.: веревка, привязанная к ветке дерева; доска, положенная поперек бревна (ср. рус. доска, *скакать* но *доскам*); веревка с сидением, подвешенная на дерево или на какую-нибудь перекладину (наиболее близкий аналог современных качелей). К ним примыкают сооружения, предусматривающие круговое движение типа каруселей или «гигантских шагов» (рус. вертушка, болг. *въртележка,* серб. *вртешка, вратило, витлају се на витлу* и под.). Качаться могли также без специальных приспособлений, зацепившись руками за ветки деревьев (ю.-слав.).

Место, сроки и организация. К. устраивались у юж. славян — чаще всего на масленицу (Сербия, в меньшей степени — Болгария, Словения) или в Юрьев день

(Болгария, Македония, Черногория, Босния, Хорватия), у вост. славян — в день Сорока мучеников и на Пасху. В отличие от многих других развлечений (хороводы, пение и т. п.) качание на К. разрешалось во время Великого поста, а затем, прерываясь на период Страстной недели, возобновлялось на Пасху и продолжалось в течение всей Светлой недели. Обычно К. устраивались в канун праздника парнями или мужчинами. Качание на К. в тот или иной праздник, как правило, признавалось обязательным для всех или для определенных социовозрастных групп (молодежи, детей, стариков и т. д.); в остальное же весенне-летнее время К. сохраняли свое значение просто как форма коллективного досуга. Запрещалось качаться на К. лишь тем, у кого в семье в течение года кто-либо умер (серб.). На Рус. Севере известен запрет качаться на К. непосредственно после сева, чтобы не помешать всходу хлебов, поскольку земля в это время «тяжела» или «обременена». У юж. славян К. иногда устраивали и зимой, во время святок, привязывая их к балке в доме (Босния, сербы-граничары). Болгарские девушки в Граово в ночь на Новый год привязывали к дереву, растущему вблизи дома, небольшую полоску ткани как бы для качелей и говорили при этом: «Кое момче е мое, да дойде да се *люляме*» [Кто из парней мой, пусть придет покачаться] (СбНУ 1958/49:729).

В начале весны, когда еще было холодно, К. могли устанавливать в помещениях (в сараях, на гумнах, в хлеву или в конюшнях). На Пасху в России и на Украине К. устраивали на главной площади села или города. У юж. славян К. чаще всего привязывали просто к деревьям: в селе или за селом, на поле, в лесу.

Вокруг К. устраивали гуляния: у русских и белорусов дети и молодежь в день Сорока мучеников качались на К. сами и «качали» на них выпеченных из теста «жаворонков». В России на время пасхальной недели К. становились центром всей жизни социума: молодежь качалась на качелях, старики обсуждали свои дела и т. д. Последним днем, когда могли качаться на К., было Петровское заговенье — восьмое воскресенье по Пасхе; на Вологодчине в этот день девушки качались на круговых качелях, платя за это качающим их парням крашеными яйцами. Обычай ставить на Пасху К. упоминался в *др.-рус.* памятниках XVII в. как несовместимый с празднованием Светлого воскресенья.

Социализирующая функция. Качание на К. у вост. и юж. славян признавалось обязательным прежде всего для молодежи и воспринималось как магический способ «подвигнуть» девушку или парня к супружеству. На юге Болгарии юрьевские качели были обязательными для девушек, вступающих в возраст невест. У капанцев веревки для качелей поручали плести холостякам; в других областях Болгарии на масленицу качались на К. только те парни и девушки, которые не вступили в брак в истекший мясоед и надеялись это сделать осенью. В Гевгелии в Юрьев день молодые девушки качали на К. старых дев и били их при этом крапивой, «за да се омъжат през годината» [чтобы они вышли замуж в течение года] (Тан.СОЪК:70). В бел. Полесье девушки на масленицу или чаще — в день Сорока мучеников скакали *на досках, скакали в* дошки, *ломали дошки, гулялиў скокалки, скакали ў скокалки*, т. е. прыгали на доске, положенной поперек бревна: «хто сорок раз на дошки подскочит, дак замуж выдеть» (ПА, гомел.); «Девчаты скакалы у дошку. Паложуть полино и кусок сыру и скачуть: ў яки бок упаде сыр, у таки выйде деука замуж» (ПА, брест.).

У вост. славян в период от Пасхи до Фоминой недели, а у южных — от Юрьева дня до Вознесения во время качания на К. молодежь исполняла специальные «качельные» песни и припевки, содержащие намеки на складывающиеся в их среде пары, пожелание свадеб и т. п. В с.-вост. Болгарии парни и девушки качались в Юрьев день в праздничных одеждах, украшенных цветами, и припевали: «Люлко, люлко, полюлейко / Та кой седи на люлката? / Комна седи на люлката? / Та кой си полюлеява? / Тодор си я полюлева» [Кто сидит на качелях? Комна сидит на качелях. Кто ее качает? Тодор ее качает] (Кол.ГЮС:162, Хасково). Иногда девушек самих вынуждали назвать имя жениха. В Горьковской обл. во время пасхального качания на качелях парни сильно раскачивали девушку и спрашивали у нее, кто ее жених или любимый, угрожая, что, если она не ответит, они опрокинут качели. Сваливанию девушки с К. мог прида-

ваться матримониальный смысл, ср. болг. припевку: «Раина че седне да се юя, по кой че дойде да гю свали. Ванча че дойде да гю свали» [Раина сядет покачаться, кто придет ее свалить, Ванча придет ее свалить].

Вегетативная функция. У южных, реже — у вост. славян качание на К. относилось к магическим действиям, способствующим вегетации; люди качались ради того, чтобы лен и конопля выросли высокими (см. **Высокий,** Рост). В вост. Сербии на масленицу старики качались на К., чтобы «конопља, пшеница, раж или јечам високо порасли» [конопля, пшеница, рожь, ячмень выросли высокими]; при этом говорили: «Оволике конопље до св. Прокопље, оволики лан на Видов дан... Све да порасте!» [такая конопля к св. Прокопию (7.VII), такой лен на Видов день (15.06)... Пусть все растет!] (ГЕМБ 1988–1989/52–53:97). В Болгарии на масленицу самые старшие женщины в доме качались на К., положив за пазуху яйцо, «за да бъдат през лятото гръстите големи» [чтобы конопля летом была большой] (Марин.ИП 2:121). В Гевгелии в Юрьев день по очереди качались все: дети, молодежь, старики; последние обычно говорили друг другу: «Да са заљуљум, да ми бубакj пукне» [покачаюсь, чтобы быстрее созрел хлопок] (Тан.СОЂК:68). В Словении (Белая Краина) ряженые — «толстый кум» и «толстая кума» ~ обходили на масленицу дома и качались на К. «za debelo repo» [на крупную репу] (Kur.PLS 1:54). Иногда качание на К. воспринималось как способ обеспечить человеку удачу и процве-



Качели в Юрьев день в Силистренско (Болгария)

тание во всех его делах. Так, банатские болгары на Благовещение (называемое здесь *Лушканца*) качались для того, чтобы в течение года им легко работалось; в Шумадии качались «для процветания» во всех сферах хозяйственной жизни и т. д.

Обеспечение здоровьем. С этой целью для К. выбирали зеленое, крепкое и достаточно молодое дерево, полагая, что качание на сухом или старом может привести к болезням и неудачам в течение года. Нередко качались на кизиле. Девушки при этом клали себе за пазуху пасхальные яйца, чтобы быть «красивыми», как они. Изредка качание на К. «посвящалось» какой-нибудь тяжелой болезни. Так, в с.-зап. Болгарии пасхальные качели устраивали, чтобы задобрить «лошата (падане) болеет» (эпилепсию) и «едрата сипаница» (оспу) (Марин.НВ: 430). По верованиям сербов и хорватов, весеннее качание на К. предохраняло человека в течение года от болей в спине.

В Болгарии в первый понедельник Великого поста (*Пъси понеделник*) парни и пастухи качали на К. собак, чтобы избавить их от «беса» — злого духа, вселяющегося в животное и вызывающего бешенство; вместе с тем, из опасения повредить дереву, устраивали качели для собак на старых и сухих деревьях (Марин.ИП 2:124).

Качание как оберег. У юж. славян качание на К. должно было предохранить человека на масленицу от нападения вештиц и самодив, особенно опасных для человека в это время. Реже прибегали к качанию на К. для защиты человека от колдовства вообще (для этого на Гомельщине парни на руках качали девушек над купальским костром), от змей (болг.), от укусов комаров в летнее время (з.-бел.).

Качание на К. и на ветвях деревьев считалось одним из любимых занятий некоторых женских мифологических персонажей. По верованиям вост. славян, русалки раскачиваются на ветвях деревьев, на качелях, на троицкой зелени, которой украшают дома, на колосьях в поле. У юж. славян эта особенность поведения приписывалась самовилам: в их честь в с.-зап. Болгарии на Пасху специально устраивают качели на каком-нибудь высоком дереве. У сербов и македонцев считалось, что на К. любят качаться вештицы, самовилы, дьяволы и «олалије». Чтобы избежать встречи с ними, люди не качались на К. после захода солнца, а на ночь обязательно снимали их.

Лит.: Сок.ВЛКО:60,116–118,152; СБФ-94: 30; Зел.ОРАГО 1:204,256; Аф.ПВ 2:337-339; Берн.МОЖ:172,198; Ром.БС 8:142,295; ЭС 3:163; ПЭС:110; МУРЕ 1918/18:168–169; Кор.ELR:158; Марин.НВ:362,372,403,430,458; Арн.БНП:61,97–98; Вак.БЕТБ:435; Кол.ГЮС: 161-162; Кап.:225; Доб.:332; Плов.:271; Телб. ББВ:245; СбНУ 1892/7:129; 1894/9:84; 1898/15:165; Фил.СК:398; Яст.ОТС:162–165; Петр. СЦГ:448; Илијин М. Обредно љуљање у пролеће // Рад IX конгреса Савеза фолклориста Југославије. Сарајево, 1963; Ант.АП:183; Бег.ЖСГ:122,146; Грб.СОСБ:46; Ђор.ЖОЛМ: 366,374,509; Ерд.ЕГШ:163; Мић.ЖОП:160; Павл.ЖОК:97; Петр.ЖОГ:236; Фил.ВН:128, 135; Фил.РЕГ:65; СЕЗб 1934/50:29; ГЕМБ 1929/4:44; 1968-1969/31-32:382; 1975/38: 183; Gavaz.GD 1:55; ZNŽO 1915/20/:46.

Т. А. Агапкина

КАША — одно из главных обрядовых блюд славян, приготовляемых во время важнейших событий в жизни индивидуума и коллектива и обладающих символикой плодородия, обилия, роста, приумножения достатка. К. готовили из целых или дробленых зерен (реже — из муки) пшеницы, ячменя, **проса, гречихи**.

В качестве родового названия у всех славян представлена лексема *kaša*, однако в особых ритуалах К. могла именоваться подругому: рус., укр., бел. *кутья* 'ритуальная каша святочного периода', 'поминальная каша', полес. *гуща* 'то же', пол. *ręcak, kucia* 'рождественская каша', болг. *коливо, куча* 'поминальная каша', серб. *варица* 'вареные зерна разных видов злаков в дни свв. Варвары, Саввы, Николая'; *васильева каша* 'кутья, приготовляемая под Новый год', рус. *бабина каша* 'каша от повитухи, подаваемая на крестинах' и др. Болгары готовили просяную К., называемую *захрани дете* (детский прикорм), веря, что этим обеспечивают сытость ребенка на всю жизнь. Словаки в обл. Верхнего Грона варили К. из проса в качестве главного кушанья на крестинах, в дар роженице и на свадьбе. Для приготовления ритуальной К. почти не использовалась рожь.

Как правило, К. подавалась в конце обрядового угощения, а иногда была и единственным блюдом. В Полесье, например, подавая К. в конце крестинного обеда, говорили: «Поели каши нэма другэй паши» (ПА, брест., с. Олтуш).

К. дала название некоторым обрядам и элементам обрядов. У русских в ряде мест крестины (где повивальная бабка обходила гостей с К.), утро после свадьбы и обед у молодых, праздник по случаю окончания жатвы назывались каши; праздник повивальных бабок и рожениц, 26.XII — *бабьи каши;* ужин в рождественский сочельник и кануны Рождества, Нового года и Крещения у украинцев и белорусов — *кутья,* у поляков в Мазовии — *kucija*. У зап. и юж. славян К. сохранилась до начала XX в. в основном лишь как обрядовое кушанье, главным образом в рамках похоронно-поминального цикла и родовых праздников. При этом зап. славяне и русские в сев. областях и Сибири называют кашей различные жидкие блюда типа супа из муки, картошки или гороха.

Семантика К. как обрядового блюда складывается из нескольких компонентов. Как архаическое и сакральное кушанье (из «природного», почти необработанного продукта — целых зерен) К. являлась обязательным угощением иномирных персонажей с целью их задабривания («кормление» душ умерших, стихий, угощение домового, жертвование болезням). Сорт зерна, из которого готовилась К., и множественность сваренных зерен придавали этому блюду символику богатства, плодовитости. Это значение актуализировалось в свадебной обрядности и в обрядах зимнего календарного цикла, где наряду с К. широко использовалось также зерно. Способность К. при варке увеличиваться в объеме, «расти», мотивировала такие ее значения, как пожелание быстрого роста, приумножения и развития, главным образом, в обрядах родинного цикла, а также в скотоводческих обрядах, связанных с отелом. Дополнительные значения «своего», «домашнего», К. получала благодаря технологии ее приготовления — варке в печи. Эта семантика просматривается в гаданиях и предсказаниях жизни дома и семьи.

К. была обязательным ритуальным блюдом на родинах и крестинах. Употребление ее сопровождалось магическими действиями, призванными обеспечить новорожденному счастье, здоровье и быстрый рост, женщинам — плодовитость, земле — плодородие. Широко распространен обычай поднимать горшок с К. вверх, накрывать его полотенцем или холстом, бросать деньги на горшок К., разбивать горшок с К. См. Крестины.

В Тверской губ. на крестинный обед подавали две каши: жидкую — от хозяина дома и густую (пшенную, просяную и гречневую, иногда с медом) — от повитухи. Горшок из-под К. повитухи разбивали тут же на столе, а черепки относили в огород, чтобы хорошо уродилась тыква. У белорусов кум разбивал горшок с К., а черепки бросали женщинам в фартуки, «чтобы детки водились», в Полесье горшок с К. разбивали «для счастья новорожденного» (ПА). В Орловской губ. в конце крестинного обеда *молили кашу:* повивальная бабка ставила на стол горшок К. и две пустые тарелки, накрытые полотенцами. После молитвы повитуха несколько раз поднимала и опускала над столом ребенка, а крестный — горшок К. Иногда горшок ставили на какое-то время на полку под потолком, чтобы обеспечить быстрый рост новорожденного. Русские иногда во время обрядовой трапезы давали отцу ребенка ложку крепко посоленной К. (пересол), съев которую, он забрасывал ложку на полати и иногда прыгал по избе ради быстрого роста младенца. Гости старались съесть К. побыстрее, чтобы новорожденный рано начал говорить (рус. твер.).

В Нижегородской и Тверской губ. на крестинную К. приглашали детей со всей деревни. Во время еды дети выбегали с К. в руках из избы и, съев ее, клали в пустую посуду петуха или курицу (в зависимости от пола новорожденного) ногами кверху, чтобы появившийся на свет ребенок научился петь и быстро бегать. В других местах участие в угощении детей выражалось опосредованно: каждый гость уносил с крестинного обеда в платке немного К. для своих детей. В Чехии детей и молодежь приглашали на первое купание ребенка (*smejvanky*)и угощали их К., чтобы родившийся ребенок хорошо рос; а кумовья давали бабке деньги *na kašičku* (Bystr.SOR:114).

Чтобы жизнь новорожденного была богатой, «не голела», во время крестинного обеда повитуха подавала на стол К., накрытую подаренным роженицей холстом, или

обернутую в меховую шапку. На холст хозяева и гости клали деньги, часть которых получала повитуха, остальное предназначалось роженице (рус. калуж.). В Полесье в сваренную повитухой на крестины К. клали 2 яйца. Затем угощали кашей всех присутствующих, а гости клали на тарелку деньги для ребенка. Кто давал больше денег (обычно это был крестный новорожденного), тот получал право разбивать горшок. Поляки в день крестин также угощали кашей, а кумовья давали роженице деньги. Через неделю они вновь посещали роженицу, принося с собой К. и другие продукты.

В некоторых местах (напр., в Курской обл.) К. варили не на крестины, а на праздник повитухи, который приходился на второй день Рождества (*бабины каши, бабины*). Баба-повитуха подавала К. на стол, потом горшок разбивали, а К. делили между гостьями.

Аналогичные обряды совершались при отеле скота. О приготовлении ритуальной К. по этому случаю говорили *править новотел, молить корову* или *молить кашу*. К. съедалась В конце обеда, часть ее почти везде отдавали корове, вместе с сеном, овсом и хлебом со стола. Употребление К. сопровождалось магическими действиями, которые должны были способствовать здоровью, росту н сохранности теленка от волков, а также были направлены на обеспечение рождения телочек (женского приплода). За обедом через неделю после отела, когда пекли молочную пшенную К., горшок ставили на сено, молились, а потом старшая в семье женщина поднимала и опускала горшок с К., приговаривая: «штоп кароуки бяжали памыкавали, а тилятки пабрыкавали» и дважды откладывала немного К. в сено — для коровы и для теленка (курск. — Журав.ДС:54). Или ставили решето с сеном, куда помещали горшок с К., на брус, чтобы теленок вырос под брус. Трапезу начинала самая полная женщина, чтобы коровы были сыты и телили телочек (калуж., вологод.). Чтобы корова на следующий год отелилась телушкой, К. ели сначала женщины, потом мужчины. Деньги, вложенные в горшок с К., стараются найти женщины (орлов.). По К. также гадали о поле следующего приплода: если часть пенки от К. возьмет прежде женщина, то корова в будущем году отелит телушку, а если мужчина — то бычка (курск.).

К. была непременным блюдом на свадьбе. По свидетельству русских летописей, «молодым в подклет приносят кашу, и они кашу черпают и за себя мечут». На царских свадьбах XVI—XVII вв. молодые в бане ели К.; К. рассылали почетным особам (Сумц.ССО:183). В Архангельской губ. молодым за княжим столом разрешалось есть одну только К., причем на молодую накидывали платок, под которым она и ела К. В Тверской обл. после венчания, усадив молодых за стол, сваха перед угощением подавала горшок с К., говоря: «Руки ожгла, руки ожгла!» Тогда невеста дарила ей полотенце (ТОРП:269). Даже в русском Поморье, где К. была редким блюдом, обязательно варили пшенную К. на свадьбу. Свекровь приносила горшок К. с криком «Руки жгет!», и молодая одаривала ее (Онежский берег). В полесском свадебном обряде традиционная К. варилась сладкой, если невеста была девственницей, и несладкой или соленой в противном случае. Обряд выкупа К. в Полесье происходил лишь при условии девственности невесты: на второй день свадьбы в доме жениха варили густую К., ее «продавали», после этого жених (или другой участних свадьбы) разбивал горшок так, чтобы К. осталась целой (символ «честной» невесты). К. везли к матери невесты или угощали по ложке всех присутствующих. Ср. в свадебной песне: «Ой честь наша И хвала наша, Што целая каша. А за эту кашу Взяли девку нашу» (брянск. — СЭРТК:198). Непременной принадлежностью свадебного стола была К. у чехов, словаков и поляков. В Моравии главным блюдом была пшеничная (*žitná*, или *pšeničná krupice*) или пшенная К. (*zapečená prosná kaše*). Словаки на Верхнем Гроне давали пшенную К., называемую «желтой» (*žolta kaša*), молодым, возвращающимся после венчания, и желали, чтобы они были плодовиты, как просо. К. из пшеницы была излюбленным кушаньем на всей территории Средней Словакии, ее подавали как заключительное блюдо на свадьбе и во время рождественского ужина.

На похоронах и поминках у вост. славян принято было подавать кутью (*коливо, канун*) — вареный ячмень или пшеницу с разведенным водою медом — наряду с другими обрядовыми блюдами. Украинцы в день похорон устраивали *горячие*

поминки, на которых вначале ели *канун* (ячменная или пшеничная кутья, позже рис, облитый разведенным медом). Поляки на поминках подавали для угощения кашу (обычно пшенную) и мясные блюда (сандомир.). Болгары также готовили коливо *(куча)* — подслащенную вареную пшеницу. Вареное жито (коливо, куча), как и хлеб, раздавали «за Бог да прости» [чтобы Бог простил] на поминках (БМ:124,127) и в дни общих календарных поминок. Сербы в обл. Скопской Црной Горы в поминальные дни (перед масленицей, Троицей и днем св. Дмитрия) носили в церковь задушу, в состав которой входила также К. *(коливо)*. Русские варили овсяную К. в Чистый четверг и в «родительский день» на Фоминой неделе, готовили К. и др. угощения из собранных по домам продуктов в Вербное воскресенье; украинцы устраивали на кладбище угощение с молочной К. в понедельник Фоминой недели. В Чехии и Моравии ели сами и раздавали нищим «сладкую», или «медовую» К. (*sladká, medová kaše*) в канун Вознесения Девы Марии и в Страстной четверг; давали К. с медом также скотине.

К. в составе угощения на Троицу тоже имела значение поминального блюда. После «завивания венков» на березках русские девушки устраивали совместную трапезу, в которую обязательно входили К., яичница, пироги, квас. Первую ложку К. символически отдавали «завитой» березке (поволж.). В Чехии раньше на Троицу в красном углу всегда стояла К. с медом — для гостей, которые обязательно ели ее вместе с хозяином. Болгары на Троицу освящали в церкви, а потом оставляли на могилах родственников вареную пшеницу с сахаром, маком, изюмом и орехами, с воткнутой в нее зажженной свечой.

После осенних поминок для угощения покойников кутью ставили ночью на окно (бел.). У католиков в Задушный день (2.XI) для душ умерших обязательно оставляли гречневую К.; различные виды К., наряду с хлебом, раздавали в этот день на кладбище нищим (пол.). Русские делали мирскую К. для нищих в день Акулины-гречишницы (13.VI). Во многих селах ю.-зап. Болгарии жито или К. из грубо смолотой пшеницы варили почти на все календарные и нек-рые семейные праздники ради здоровья семьи и за помин души умерших родственников (ср.: то же значение имело и постное блюдо из фасоли).

К. подавали на праздниках общественного, поминального и обетного характера, таких как серб. «слава», чеш. и словац. *hody*, рус. «троецыплятница». Сербы варили пшеницу — *пчен(и)цу* — с сахаром и орехами. Ее освящали, а потом ставили перед дверью церкви, чтобы каждый выходящий мог взять немного. Приготовленная «за мртве», она называлась *кольиво*. У чехов, мораван и словаков К. могли угощаться также чужие, прохожие и особенно нищие.

Во время рождественских праздников К. имела значение поминального блюда, жертвы покойникам, а также использовалась в магических действиях, направленных на стимулирование плодородия и плодовитости скота (см. Кутья).

Чехи рано утром в Сочельник давали каждой корове К. вместе с веточкой руты и тремя ячменными колосьями. В Моравии на Гане кашей и деньгами одаривали колядников в день св. Степана. У словаков Тренчанской жупы рождественская К. из зерен, посыпанная корицей, называлась *Ježišková kašička* [«Иисусова кашка»] (Ripka:164) и являлась, видимо, аналогией К., приготовляемой на праздновании родин. В Польше к столу подавали горячую просяную К., *prośnianke*, на которую нельзя было дуть во время еды, иначе «ветер вытрясет просо на поле» (Жешовское воев. — Kar.OZD:20). В других местах Польши наряду с кутьей в Сочельник подавали К. из специально толченых в ступе и моченых зерен, сваренных потом в молоке (*pyszkę*), гречневую, пшенную или рисовую К., при этом иногда поднимали себе волосы вверх, чтобы так же высоко росли гречиха, просо и т. п.; ударяли ложкой об ложку или по лбу соседа и произносили магические приговоры. Верили, что если ешь много пшенной каши, в доме будет много денег.

У юж. славян в качестве обрядовой К. выступает *варица, вара, варвара* (серб.), или *мешан бериќет* (макед.) — К. из смеси зерен пшеницы, кукурузы, гороха или только из пшеницы, которая готовилась с особыми обрядами несколько раз, начиная с дня св. Варвары (4.XII) до Богоявления (6.I). Болгары, например, варили К. из разных злаков в канун Андреева дня (30.XI), а

утром старались подбросить часть зерен как можно выше. В Македонии (Охрид) сваренной на Игнатов день (20.XII) кашей обмазывали очаг, притолоку, квашню. Обыкновенно же К. ставили в печь вечером накануне Варварина дня, а ели холодную на второй (Саввы, 5.XII) или третий (Николая, 6.XII) день (Босния и Герцеговина). Основной смысл приготовления и употребления *варицы* — провоцирование плодородия. См. Варвара.

Гадания по К. позволяют отметить ее связь с «тем светом» (в качестве жертвы душам предков). Многочисленны предсказания урожая зерновых с помощью рождественской кутьи, которую бросали в углы или подбрасывали к потолку (укр. и бел.), а также гадания о замужестве. Белорусские девушки на Рождество ходили «слушать» с ложкой, которой при варке помешивали К. Очищая ложку во дворе, замечали, с какой стороны послышится лай собак, — оттуда ждали жениха. В Полесье до сих пор сохранились новогодние гадания с К. у колодца: девушки клали кусочки К. на углы колодезного сруба и замечали, чья К. первой окажется сброшенной в колодец, та первой и замуж выйдет; или ели К. около колодца, потом громко кричали «Ку-гу!» и слушали: где отзовется эхо, там и жених. Гадали также по приметам, сопровождающим приготовление К. *Васильеву кашу* из гречи, сваренную утром в Васильев день (1.I) старшей в доме женщиной, осматривали: полон ли горшок? не треснул ли в печи? — и если приметы были счастливые, съедали ее, если нет, бросали ее вместе с горшком в прорубь, т. к. в этом случае она предвещала беду и несчастья (рус.). Существовала примета: если при варке К. «выплывет» из горшка, надо ждать мертвеца в доме (полес. киевск.).

Сербы гадали по *варице* об урожае и о жизни/смерти. Бугры и вздутия на К. означали будущий хороший урожай, а трещины — плохой урожай и смерть. Ямка в середине *варицы* означала смерть хозяина, по бокам — смерть других членов семьи. В Груже смотрели, с какой стороны быстрее закипала *варица* — с той стороны и ожидали урожая.

Кашей отмечали важные события трудового цикла: окончание жатвы, начало молотьбы, сева и др. В день сева гречихи в ю.-рус. губерниях варили К. из прошлогодней крупы и угощали ею прохожих (см. Гречиха). В Моравском Словацке в день сева варили гречневую К. и по тому, как она сварилась, судили о будущем урожае: «Jak v hrnce, tak i na poli se podaří [Как в горшке, так и на поле будет удаваться] (MS 1:313).

Русские угощали К. на дожинках, особенно когда приглашались помощники из односельчан. В некоторых местах «помочи» даже получили специальные названия: каша, *саломата, а* их участницы — *кашницы* (пинеж.). В Сибири по окончании жатвы хозяин устраивал для помочан *саломаты* — угощение, в число яств которого входила *саломата* — К. из ячменной крупы с маслом. Гречневой К. угощали женщин, принесших первый сноп овса, сделанный в первый день покоса (рус.). «Новой» К. угощали молотильщиков, которые начинали молотьбу нового хлеба (рус.). В Полесье (бреет.) густая пшенная К. на молоке входила в состав обеда на дожинках.

Окончание вечерок и женских зимних работ отмечалось *разгонной кашей,* которую варили перед Великим постом. В нее клали перстень, крестик, деньги и по тому, что каждой участнице трапезы доставалось, гадали о судьбе (полес. гомел.).

Ритуальным угощением и жертвоприношением была К. в строительных обрядах. Подняв матицу нового дома, ее «обсевали»: хозяин варил К., кутал горшок в полушубок и подвешивал к матице. Тот, кто «сеет», обходил верхний венец, рассевал хлеб и хмель с благопожеланиями и рубил веревку. Участники обряда садились есть К. и пили за здравие хозяина (рус.). При переходе в новый дом варка К. символизировала преемственность, продолжение жизни старого дома в новом, объединяла их. Хозяйка в последний раз варила К. в старой печи, заворачивала горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, приглашала домового в новый дом. Горшок с К. доваривали в новой печи на новом огне. К. — любимое лакомство домового, хранителя и опекуна дома. Его закармливали К. в день Федора Студита (26.I), чтобы он из доброго не превратился в лихого, в Ефремов день (28.I), горшком К. заманивали домовика в новый дом.

К. использовалась также в качестве лечебного и профилактического

средства. Сербы в Варварин день мазали *варицей* шею волам, чтобы не натирало ярмо. Чехи мазали коням опухоли от ярма кашей из крупы с льняным семенем (юж.-чеш.). В Лесковацкой Мораве остатки пшеничной варицы сушили и берегли как лекарство от болезней скота. Фракийские болгары ели «сладкую кашу» *(блага каша)* в день св. Варвары — от оспы.

Существовали также и запреты на приготовление и употребление К., связанные, в первую очередь, с подобием сваренных зерен болячкам («вредам») на коже, вшам и т. п. (по признаку множества мелких предметов). У поляков в период с Рождества до Нового года запрещалось варить К., чтобы не появились вши (Мазуры).

Широкая популярность каши у славян отражена в пословицах, например, рус. «Щи да каша — пища наша», «Гречневая каша — мать наша, хлебец — кормилец», чеш. «Kaše, matička (или útěcha) naše» [Каша — мать (или отрада) наша], словац. «Po kaše po mede poznať slováka všade» [По каше, по меду везде узнаешь словака], «Kašou sa týždeň začína, kašou sa týždeň končí» [Кашей начинается неделя, кашей она и заканчивается], пол. «Kasza wysługa nasza» [Каша — награда наша] и др.

Лит.: Slavia 1960/29/1:3–4; Сумц.ССО:183–187; Зел.ВЭ:322,324,325,345,356,391,401; Зел. ИТ 1:110; Потеб.СМ:421–435; Артюх НХ: 64–65,68–70; СД 1:287-288,546-547; Масл. НОВО:107,108,109; Сок.ВЛКО:100–101; Журав.ДС:48–49;53–55; Байб. ЖОВС:113; Гром. ТКС:237; ТОРП:61; Макар.СНК:110; Макс. ННКС:27; Берн.РКП:68,137; Добр.:317,400; ЭО 1899/1–2:309–312,319,322; Булг.П:180, 181; ПА; СЭРТК:198,203; Гринч.ЭМЧ 1:255; Крач.БЗРС:7; Шейн МИБЯ 3:386; Агапкіна, Топорков // НТЕ 1989/4; Klin.DŠL:31; Kolb. DW 2:159, 3:257, 35:50; KLW:25; Glog.OZW: 213; Bystr.SOR:114; Kar.OZD:20,110; Szyf. ZOW:26; Dwor.KSL:23; Václ.VO:166–167; Kulda MNP 2:329; Per.RMHP:49-50; ČL 1893:566,605; Vyh.RH:8–9; Vyk.RSS:11; Slov.: 851; Hor.:132,154,249,250,251; Ripka:164; Han. BK:166; Čel.MNS:359; Петр.СЦГ:443; ГЕМБ 1931/6:21,25-26; 1975/38:182; Вак.ЕБ:588; Марин.ИП 1:97; БМ:124,127,198; ПП:126,178; МФ 1975/15:45.

М. М. Валенцова

КВАС — кислый напиток (в.-слав. *ква* макед., с.-х. квас, с.-х. диал. *аловина*, слс вац. *kysel'*, *kyselica*, *parovec*, пол. *kwa kisiel*, *żur*), который готовили на основе брс жения из муки и солода (пшеничного, яч менного) или из сухого ржаного хлеба с дс бавлением пахучих трав, меда, вощины. Ег делали также из свеклы, фруктов, ягод. К нередко служил основой холодных похлебо Лужиц. *kwas* 'праздник, свадебный пир' ст.-словац. *kvas* 'пир, угощение, гуляш свидетельствуют о том, что К. был основ ным хмельным напитком на праздниках свадьбах.

Обрядовое применение имел главным об разом хлебный К., преимущественно у вост славян.

К. обязательно готовили в поминаль ные праздники, на свадьбу, родины. В По лесье на Радуницу К. в составе други кушаний носили на могилы близких (бел гомел.). Поминальную трапезу открывал] квасом, за которым следовали борщ, блин и каша (бел. полес.). На сороковой дет после смерти варили К. или брагу и гото вились к «отпуску» души на «тот свет» (рус смолен.).

Накануне свадьбы в обряде мыты невесты в бане девушки лили на каменку К с хмелем или вином, остатки которого потом допивали (рус. ветлуж.). После венчания ро дители жениха встречали молодых хлебом и К. (рус. нижегород., калуж., смолен.). Угощение К. или пивом связывалось с магией плодородия. Жениху и невесте, которым в течение свадьбы предписывалось воздерживаться от алкоголя, подавали К. В Смоленской губ. в первый день свадьбы, еще до венчания, жених и невеста сначала переливали К. из одного ведра, поставленного среди комнаты, в другое. Затем дружко, держа молодых за руки, трижды обводил их вокруг ведер с К. и сажал за стол. У русинов после брачной ночи невеста, ходившая к колодцу, первое принесенное ведро воды выливала в бочку с К., и только из второго давала умываться участникам свадьбы.

Употребление К. как ритуального напитка или как основы для жидких блюд встречается в составе календарных праздников: в рождественский и крещенский сочельник (рус. сибир.), на Троицу (Поволжье). В Полесье на Крещение во время водосвятия «подкрашивали квасом» воду

в реке (ПА). В Тверской губ. на пасхальной неделе молодежь обливала прохожих не только колодезной водой, но и квасом, и даже квасной гущей (см. **Обливание,** Пасха).

Хлебный К. имел значение оберега. Верили, что пожар, вызванный молнией, можно было потушить только молоком или квасом, пивом, яйцами, но отнюдь не водой (в.-слав.); чтобы огонь такого пожара не распространялся дальше, в пламя бросали обруч с квасной шайки (ярослав.).

В качестве магического лечебного и апотропейного средства использовался К. с солью или квасная гуща, оставшаяся после приготовления напитка. При трудных родах или если не выходил послед, роженице давали квасной гущи, солоду или спорыньи (рус. ярослав.). Отелившейся корове для того, чтобы скорее отошел послед, также давали пить квасную гущу, есть ячмень или ячменный солод (рус, новгород.). Прикладыванием соленой квасной гущи лечили болезнь пальцев ~ «ногтоеду» (рус. сибир.). Особенно действенной против болезней, вызванных *дурным глазом,* считалась соль, смоченная гущей К. и пережженная в печи на раскаленных угольях в Чистый четверг (укр.). На К. с солью, который давали больному, «наговаривали» заговор противлихорадки (сибир.).

Чтобы в молоке было больше сливок, молочный горшок мыли кислым К. с солью и ставили в печку (сибир.).

Известны запреты на приготовление К. В Купянском у. Харьковской губ. верили, что после Пасхи русалки выходят из воды и, появившись в домах, купаются в хлебном К., если он сварен в четверг. В Обоянском у. той же губернии К. не делали в понедельник, чтобы черт не выкупал в нем своих детей. В К., в молоке и др. напитках, по поверьям украинцев, купаются черти, которым уже нельзя купаться в освященной Спасителем воде.

Лит.: ЭССЯ 13:153; Авд.ЗРБ:140; Аф.ПВ 3: 318; Гром.ВСК:93; Даль ПРН;929; Добр.:560; Журав.ДС:40; Зел.ВЭ:132,392; Зел.ОРМ²:175, 311; Макар.СНК:42,88; Макс.ННКС:125,148; Мин.ЖС:123; МС:67; Наум.ЭД:47; Неклеп. ПОСК:182; РНТС:124,131,142; ТОРП:61; Сумц.ССО:177; ПА; ПЭС:258; ЭБ:259; Шейн МИБЯ 3:386; Brück.SEJP:286–287; Gol.LP: 100; Václ.VO:159; Ган.НСН:17; EL'KS:295; ES 1976-1977/8-9:154.

М. М. Валенцова

КВАШНЯ - см. Дежа.

КВИТКА, китка — ритуальный предмет в виде букетика, пучка цветов (живых, искусственных), реже — веточка, один большой цветок или маленький веночек; цветок, бант из лент, бумаги; птичье перо и т. п. Отличительный знак участников обрядов семейного и календарного цикла; прикалывается чаще всего на головной убор или одежду; служит украшением ритуальных предметов; символизирует завершение строительства дома, начало и окончание жатвы и др. Имеет также охранительное значение.

К. чаще всего делается из вечнозеленых растений — барвинка, герани (*здравца*), мирта, розмарина (выращиваются в садиках или дома в горшках), а также самшита, тиса, плюща, хвойных деревьев; из пахучих растений — базилика, руты; из бессмертников (редко); из ягод калины; из колосьев хлебных злаков; из стручков красного перца; из перьев домашней птицы; из лоскутков, ленточек, мишуры. На листья барвинка, пихты, самшита, плюща приклеивали позолоту, фольгу, цветную бумагу; букетик перевязывали, переплетали шелковыми, шерстяными нитками, белыми, красными, зелеными лентами; прикрепляли к нему бантики из ленточек, бисер, кораллы, блестки, монеты (серебряные и золотые).

К. на шапке у парня, в волосах у девушки — знак достижения брачного возраста. В Болгарии *моминску китку,* главный отличительный знак девичества (родоп.), могла носить девушка, достигшая зрелости, только после того, как приняла участие в лазарском обряде. Квитку посылает, дарит девушка любимому парню в знак любви и согласия на брак. Если девушка подарила парню К., то уже никто другой не имел права ходить под ее окно. К. у парня на шляпе означает, что у него есть избранница. Он носит ее целую неделю до следующей субботы, когда получает новую К. (словац.). Девушки дарили парням К. каждый раз при встрече и в определенные календар-

ные праздники (1 мая, в понедельник по Пасхе, в Вербную субботу, в Иванов день, на Рождество).

В свадебном обряде К. (рус. *звезда, кветок, квитка,* бел. *кветка, букецік,* укр. *квітка, китиця, китка,* укр.-лемков. *покрейтка,* словац. *kytica, ki(y)tka, ρ(i)erko, rею, voňačka,* чеш. *perečko,* морав.-словац. *vonica,* словен. *kitica,* пол. *gronko, piór(ecz)ko, bukiet, woniaczka, wonka, wianek, ruchelka, różdżka,* серб. *киска, кит(к)а,* болг. *китка)* является украшением невесты, жениха, свадебных чинов, других участников свадьбы, гостей. Во время сватовства жених получал К. на шляпу для себя и своей дружины из петушиных перьев или розмарина с лентами; в день свадьбы перо смазывали медом (словац.). При помолвке молодые обменивались К. из базилика и самшита с привязанными к ним золотыми или серебряными монетами (пирин.). К. на головном уборе невесты (у болгар К. с красными нитками и яблоком наверху) символизировала ее чистоту (укр., словац.) и означала согласие принять предложение жениха (о.-слав.).

К. для свадьбы делают невеста и дружки (Подгалье), подруги невесты в ее доме (бел.); свекор и свекровь (пирин.). Квитками обмениваются все молодые участники свадьбы со стороны невесты и жениха. Цвет лент, их длина, растения, из которых сделана К., количество К. указывают на иерархию гостей, выделяют жениха из всех участников свадьбы.

К. прикреплялась жениху на лацкан пиджака (пол. варм., мазур.), на грудь (варм., болг. пирин.), на шапку, шляпу (укр., чеш., словац.), на рубаху (бел.); на ворот рубахи (гуцул.); по-разному могли прикрепляться К. и у других мужчин в свадебном обряде. Во многих случаях расположение К. на шапке или на одежде, справа или слева было значимо, например, у холостого К. была на груди слева, у женатого — справа (полес.); у главного в группе приглашающих на свадьбу К. была прикреплена на левой стороне груди (ср.-словац. Зволен); на левой руке (р-н Плзеня); у старшего свата (з.-словац.), старшего маршалка жениха на шапке (брест., пинск., волын., брест.), на груди (бреет.) слева (волын., брест.); у холостых родственников жениха — на груди справа (полес.); у деверя — на поясе (родоп.) и т. п.

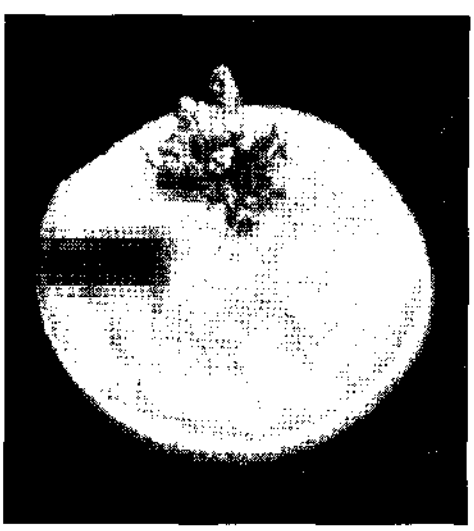
У невесты К. могла быть на шапке (волын., ровен.), после свадьбы — в волосах (болг.), на левой стороне груди (пирин.). Иногда К. в виде веночка прикреплялась к ленте — головному убору невесты (словац.) и ее дружек. Женщины прикалывали К. на платок (ю.-з.-укр., полес.); молодые носили К. на груди (бел.); на груди слева (о. Крк); могли также носить К. в руках, за ухом и даже во рту.

Иногда жених отдавал свою К. в качестве платы за косу невесты (Подгалье).

В календарных обрядах К. также маркировала исполнителей и участников ритуальных действий, причем К. главных лиц отличались от К. рядовых участников. На шапках колядников были можжевеловые К. с цветными лентами (ю.-чеш); у женатых колядников они были сделаны из самшита, облепленного фольгой, у неженатых - были воткнуты в середину венка, положенного на шапку (бессараб. болгары). Кукеры, русалии на шапках имели венки с К., свитые из чародейских и «самодивских» трав (болг.). К., которыми был оплетен «Зеленый Юрий», сохраняли и использовали как средство против гусениц (словен.). Хозяйка, которая пекла первый хлеб из зерна нового урожая, была украшена зеленой К. (родоп.), букетиком, заткнутым в платок у виска (болг.), к букетику привязывали маленький хлебец.

Квиткой украшались ритуальные предметы: свадебный калач, каравай (ее втыкают в середину хлеба); деревце свадебное (К. прикрепляют на его верхушке; на Гуцульщине каждый участник свадебного обряда — отец, мать, братья, сестры, все гости — привязывает по одной К. к деревцу, начиная сверху); свадебное знамя (К. крепится сверху на шест; делается из тех же цветов, что и венок, имеет наверху плод — яблоко, лимон, айву — болг.). К. базилика на свадебном знамени, по поверьям, защищала всех участников свадьбы (макед. Дебарца). На Рождество, Новый год ходят дети с прутиком, украшенным бумажной К. и лентами, с пожеланием хорошего урожая льна (Гумполец). На древке знамени вожака русалийской дружины прикреплялась К. из растений, защищающих от самодив и самовил, с несколькими головками чеснока наверху (болг.). Маленькие К. из разноцветной шерсти прилепляли воском к

пасхальным яйцам сверху и по окружности (болг. *подкитени* яйца).



Свадебный хлеб «меденик» с квиткой (Болгария)

К. нередко служила оберегом и талисманом. По праздникам повитуха, навещая своих подопечных, каждому ребенку дарила К. из здравца или базилика, а с их матерями обменивалась К. (болг.). В Трифонов день, обрезав виноградную лозу, македонцы на ней оставляли К. базилика и свечу. В Страстной четверг дети обходили дома соседей и родственников и отдавали по одной К. здравца, получая взамен одно яйцо (Смолянско). Накануне Иванова дня три К. из целебных трав укрепляли с внешней стороны ворот в трех местах, где они оставались до того времени, пока сами не засыхали и не падали; в др. местах считали, что эти К. могли быть похищены бабами-*бабячками*; чтобы этого не случилось, К. стерегли (Пловдив). Хозяйка с К., освященной в церкви на праздник Маккавеев, обходила усадьбу, хату, пасеку, хозяйственные постройки; эти же К. использовали для подкуривания коров, чтобы ведьма не забрала молоко, а также при лечении (укр.). За неделю до Успения Богородицы в костеле освящали большую К. из полевых цветов, которую затем надевали на высокую жердь, стоявшую посреди виноградника. Это был охранительный знак, запрещавший вход в виноградник до начала сбора урожая (Моравская Словакия).

Когда кончали дергать лен, плели из последних стеблей, не выдергивая их, косичку, к которой приплетали красивую К. (Гумполецко); окончив жатву, украшали квитками бороду (болг. *китка на нивата*), закапывали К. в землю (бел., болг.); К. из колосьев и цветов освящали и хранили в красном углу, за иконой (в.-слав.). Стожар на гумне украшали квиткой из цветов (серб.). При строительстве дома первые стропила украшали квиткой из цветов или веток, обвитых яркими бумажными лентами (в.-пол., полес.).

Чтобы уберечь новорожденного и роженицу от сглаза, украшали К. платок или шапочку ребенка (Покутье). Желая задобрить суженицы, которые приходят на третий день предсказать судьбу новорожденному, готовили три К. (с.-в.-серб. Ресава). Для защиты от лесных духов вешали на деревья К., венки и др. (з.-чеш. Ходско). От змея и самодив девушку спасала К. из ясенца (*росена*), девушки украшали себя такими К., дарили их своим возлюбленным, особенно пахарям и овчарам, которые часто бывали в поле, лесу, в горах, где на них могли напасть змеи и самовилы (болг.). К. носили на голове, за ухом от сглаза (болг., серб.). С той же целью молодняку домашних животных прикрепляли К. к ушам (гуцул.).

Во многих защитных и лечебных обрядах К. используется как орудие ритуального кропления и окуривания. При рождении ребенка повитуха окуривала квиткой роженицу, новорожденного и всю комнату (болг. Свиштов); в первую купель опускали К. из *здравца*. Кум кропил квиткой лоб ребенка перед тем, как произвести обрядовую стрижку волос (серб. Лесковац). Квиткой душистых цветов окропляли покойника, а пришедшие с ним проститься в руках держали К., чтобы оградить себя от воздействия злых сил (хорв., серб).

В календарные праздники квиткой базилика священник окроплял прихожан для здоровья; квиткой сбрызгивали обрядовые хлебы (ю.-слав.) и т. п.

На Богоявление молодежь при обходах домов окропляла водой постройки, скот, людей; девушки кропили дворы и дома в обряде Додола. Обрызгивали также овец и загоны в Юрьев день (Пирин). При похо-

ронах одного из **одномесячников** или однодневников оставшийся в живых брал две К. цветов, смачивал их в воде, кропил покойника и с приговором «Ја тебе цветом, а ти мене веком» [Я тебя цветом, а ты меня жизнью] одну бросал в гроб, а вторую оставлял себе (банат. **геры**).

Перед началом пахоты хозяйка квиткой из базилика кропила плуг, волов, пахарей и всех домашних (Славонско-Пожешки срез), украшала коней, волов К. (серб. Воеводина).

У юж. славян были широко распространены девичьи гадания с К. Девушки накануне Юрьева, Петрова или Иванова дня связывали К. **цветов** и каждую называли именем парня, клали их на крышу, на открытое место, а утром смотрели, на какой из них больше росы (серб.). Или же утром Иванова дня девушки шли к реке и пускали К. на воду: чья К. поплывет быстрее других, та раньше других выйдет замуж (бессараб. болгары), В Родопах известны гадания под названием «**квасене китки**» [мочение квиток], «**напяване** китки» [опевание квиток] (ю.-вост.болг.), «**пеене** китки» [пение на **квитки**]: девушки клали К. в «**молчальную**», т. е. принесенную молча воду, оставляли их под розовым кустом, а утром одна из женщин или маленькая девочка вынимала по одной К. и под пение специальных песен предсказывала будущее **владелице** К. В других местах свивали столько К., сколько было членов **семьи,** каждой К. желали счастья и удачи. Типологически сходный обычай — бел. «**дзевка-купало**» и укр. «**купайла**»: красивая девушка с **завязанными** глазами **раздавала** К. всем участницам купальского обряда. Свежая, не завядшая за ночь К. означала предстоящее замужество. См. Мартеница.

Лит.: РАЕ, тару 616,617,619,620. Отличительные **знаки** главного чина (свадебного старосты) в одежде, головном уборе. Отличительные знаки старшего дружбы в одежде, в головном уборе; Маджаров И. За обичаите «грабене на **китка**» и «**надпяване**» в Източна Странджа // БФ 1981/4:67-74; СРНГ 13:167; Голов.ПГУР:22; СБЯ-84:141,150,153; Чуб. ТЭСЭ 4:193,593,604; ПА; Bystr.SOR:118; KLW:137,146,150,154; Lud 1932/31:76,77; Nadm.KK:59; ZWAK 1887/11:133; Bart.ML: 52,53; Bod.M:253,255,262; MS:330,857; Žak.: 349,350,454; БХ:233,235,249; Ђор.ЗО:163; Треб.ПДСК:154,223; Kur.PLS 1:274,275; ЕБ 3: 129,172,177.182,189,217,346; БМ:268; Ив.БФС: 144; Кап.:159,161,303,307; Странджа:232,245, 246.

А. В. Гура, В. В. Усачева

КИЗИЛ (Cornus mas L., болг. *дрян*, серб. *дрен* и под.) — кустарник, в традиционной культуре сербов, болгар и македонцев символ здоровья, силы и молодости. Это обусловлено такими свойствами К., как раннее цветение, крепость древесины (ср. серб. *тврди дријен*) и **долголетие**, ср., например, **серб.** обычай делать из К. посох *момчаник* (от *момак* 'парень'), который дарят парню на совершеннолетие в знак его возмужания (ГЕМБ 1926/1:61). Связь К. с комплексом положительных значений обусловила возможность его применения в таких критических сферах культуры, как младенчество и детство, здоровье **человека**, скота и специально — детей и приплода. «Быть здоровым, как кизил» — формула, которая чаще других сопровождает магические действия с К.

Будучи плодовым и одновременно дикорастущим растением, К. занимает пограничное положение в **слав.** этноботанике, обнаруживая немало общего прежде всего с плодовыми (ср., например, болг. обычаи делать из К. свадебные знамя и деревце). Как и другие плодовые деревья, К. редко выступает в **функции** объекта, на который в народно-медицинской практике «переносят» ту или иную болезнь (вероятно, из боязни нанести вред плодам К.), ср. также болг. **запрет** сжигать К.

В календарной и семейной обрядности, хозяйственной и лечебной магии используются по преимуществу ветки и древесина К., его плоды и цветы, и **лишь** в исключительно редких случаях само дерево становится инструментом магии. Кизиловые почки, плоды и цветы едят, кизиловыми ветками хлещут людей и скот, ими опоясываются, в их отваре купают больных и детей, их кладут в обрядовые хлебы, делают из них ритуальные предметы и т. п.

Этиологические **легенды** относят происхождение К. ко времени первотворения: к сюжетам спора Бога и дьявола. Согласно болг. легенде, спустившись с небес

на землю, Господь сел отдохнуть на растущий посредине океана К. В водах океана он увидел свое отражение и создал из него дьявола. При разделе всего сущего между Богом и дьяволом последний выбрал К. как рано цветущее растение, ошибочно полагая, что он приносит столь же ранние плоды. Господь же избрал черешню и в очередной раз обманул дьявола. Поэтому в отдельных областях Болгарии К. считается дьявольским деревом. Появление плодов на К. маркирует в народном календаре начало осенних девичьих посиделок, ср. в болг. песне «Дойдоха дренките, момите на седенките» [Пришел кизил, девушки — на посиделки].

Новорожденный, приплод скота. У сербов в Косово послед после родов относили на К., чтобы ребенок был здоров и чтобы у матери в будущем были дети. В Хомолье (Сербия) пуповину новорожденному перерезали на кусочке кизилового дерева, «да би дете било здраво као дрен» (Треб.ПДСК:112). В Лесковацкой Мораве в воду, в которой купали новорожденного, клали К., «да је дето здраво и напредно» [чтобы ребенок был здоров и хорошо развивался] (Ђор.ЖОЛМ:416). Сербы только что родившегося ягненка или теленка слегка тянут за уши вверх и говорят: «Пусти Лескову, узми дренову» [Брось ореховую, возьми кизиловую], чтобы они начали расти, развиваться и были здоровы (СЕЗб 1925/32:66, Левач и Темнич). В окр. Софии, давая ребенку ритуальный хлеб, когда он начинает ходить, говорят: «Фъргай лесковите, зимай дряновите» [то же] (Ст. Стоянов. Макоцево. София, 1970:153).

Скот. В Родопах под Новый год хозяйка слегка хлещет скот кизиловой веткой, чтобы он был здоров и плодился в течение года. В Боснии в Юрьев день с помощью кизиловой ветки кропят скот святой водой. Весьма популярным у юж. славян стал обычай замешивать маленькие веточки К. в рождественские и новогодние хлебы, специально предназначая каждую веточку отдельным видам скота и домашней птицы, а также всем домочадцам и дому в целом. В Лесковацкой Мораве на каждую породу скота клали в новогодние хлебы по веточке, отмечая на ней зарубками количество имеющихся в хозяйстве животных этой породы. При разделе хлеба примечали, кому из домочадцев какая веточка досталась. Считалось, что каждая порода скота будет в течение года расти н развиваться *по среће*, т. е. аналогично судьбе человека, который нашел эту ветку. По окончании застолья в Новый год эти ветки относили в хлев, конюшню, овчарню и т. п. В Добрудже вечером в канун Нового года разрезали «баницу» с запеченными внутри кизиловыми веточками. Полагали, что человек будет иметь успех в разведении именно той породы скота и домашней птицы, чью веточку он получил в куске новогоднего пирога.

Здоровье человека. Тот же обычай практиковался и в отношении людей. Например, сербы в Леваче и Темниче клали в новогоднюю чесницу среди прочего и кусочек К.: нашедший его, как считалось, будет весь год *здрав и берићетан* (Мij.ОЛТ: 129–130). В Сочельник черногорцы срубали в лесу, помимо бадняка, еще и *ражањ* ‘вертел’ из К., чтобы все домочадцы были здоровыми и сильными, как К. Чтобы быть здоровыми, в Алексинацком Поморавье в день Сорока мучеников домочадцы били друг друга кизиловыми веточками со словами: «да си здрав као дрен» и украшали ими строения и хозяйственные постройки. На Косовом поле с той же целью в Сочельник после ужина около дома в землю вбивали колышек из К., и все члены семьи обвязывали вокруг него свои пояса. В Скопской Котлине в ночь на Юрьев день под подушку клали кусочек К.; в Юрьев день качались на ветвях К., а в Груже — опоясывались кизиловым прутом.

К. употребляли и в пищу: в Алексинацком Поморавье в день Сорока мучеников люди с утра глотали по цветку К., говоря: «да сам здрав као дрен!». Чаще же с плодов К. начиналась рождественская трапеза: люди *причащались*, положив в полную чашу с вином кизиловую ветку; съедали перед обедом несколько плодов К., говоря: «јем дрен, да сам здрав као дрен!» (Мij.ОЛТ:123).

В качестве профилактической меры известна практика пролезать через расщепленный ствол или корни К. в один из праздников. Так, в Пиринском крае пролезали «през дрено», для чего связывали вместе два близкорастущих кизиловых деревца, через отверстие между которыми проходили жители села. Считалось, что после этого все будут здоровы целый год. В Алексинацком Поморавье в девятый вторник после Рож-

дества всех жителей протягивали через корни К.

Бодрость. Человек, который хотел избавиться от сонливости, слабости и лени на весь предстоящий год, увидев в первый раз ранней весной цветущий К., «передавал» ему сон: «ја кад виђех зелен дријен, предадох му вас, мој љетни дријем и лијен» (СЕЗб 1934/50:28). В Ибре звали по имени первого встречного и, если он отзовется, говорили: «Предајем ти мој дрем, да ја немам дрем!» [Передаю тебе мою дремоту, чтобы мне не иметь ее] (ГЕМБ 1937/12: 207).

Во всех областях Болгарии (за исключением ее западных районов) из К. делали ветки-*сурвачки*, используемые в новогодних обходах домов «сурвакарями». После их ухода домочадцы кидали в очаг упавшие на пол почки К., гадая по ним о судьбе членов своей семьи. Если почка лопнет и раскроется, то тот, на кого она была загадана, будет здоров и удачлив; если сгорит — умрет. Женщины мыли голову, положив в воду почки с сурвачек, первыми принесенных в дом на Новый год, чтобы быть здоровыми; те же почки клали в курятник, чтобы куры лучше неслись.

Из веток К. также делали кресты, которые втыкали в поля на Рождество и в Юрьев день для защиты их от града; из них же плели венки для колядников и делали посох для русалиев (болг.); освящали в числе других растений в Вербное воскресенье (словен.) и др.

Лит.: БМ:104; Георг.БНМ; Марин.НВ:49; Доб.:239,308–309; СбНУ 1894/10:125; Ил. РЦ:117; Пир.:449-450,466; Кол.ГЮС:59; Арн.ФЕ:339; Арн.БНП:43; ИЕИМ 1968/11: 279; 1974/16:383; Ђор.ЖОЛМ:348,353,560; Петр.ЖОГ:223,231,243,329,333; Ант.АП:177, 185,208; Фил.СК:397,398; Деб.ОКП:293; Фил. ВН:134; Павл.ЖОК:92; ГЕМБ 1970/33:166; Vuk.SK:217.

Т. А. Агапкина

КИКИМОРА, шишимора — рус. и бел. женский мифологич. персонаж, обитающий в жилище человека, приносящий вред, ущерб и мелкие неприятности хозяйству и людям.

Название персонажа *кикимора* (также с.-рус. *кики́мра*, *куки́мора*, *кики́морка*) состоит из двух компонентов. Этимология первого компонента *кик-* связывается то с глаголом **kykati* «кричать, издавать резкие звуки», то с сущ. *kyka* «хохол», «чепец» (ЭССЯ 19:262; Фасм. 2:231; Череп.МЛРС: 130 — 132). Более обоснованной представляется связь этого компонента с балто-слав. корнем *kik/kyk/kuk* с общим значением горбатости, скрюченности, ср. названия слав. и балтийских демонов: рус. *кука* «леший, живущий в бане», лит. *kaukas* «домовой, гном» и др. Вторая часть слова *мора* восходит к о.-слав. тога (см. Змора).

Название *шишимора* возводят к глаголам *шишить*, *шишать* «копошиться, шевелиться, делать украдкой» (Череп. МЛРС:133).

Термин *кикимора* может обозначать и др. мифологич. персонажи: жену домового (олонец., вологод.), жену лешего (вятск.), русалку (сибир.), полудницу (вологод.), оборотня (новгород., архангел.) и др. Ср. также вологод. название праздника св. Мариамны (2.III) *Меремьяна-Кикимора* (Череп.МЛРС:127). *Кикиморой* называли антропоморфную фигуру, сжигавшуюся на масленицу (вологод.).

Подобные лексемы известны и в з.-слав. языках: пол. *kikimora*, *kicimora* «привидение» (SGP 2:245), словац. *kykymora* «домовой у древних славян» (ЭССЯ 13:261), хотя комплекс представлений, соответствующий в.-слав. персонажу, в этих традициях отсутствует.

Внешний облик. К. представляют в виде маленькой, безобразной, скрюченной старушки, смешной, уродливой, неряшливой, одетой в лохмотья (с.-рус.). Она так мала и суха, что не выходит на улицу, боясь быть унесенной ветром (вологод.). Ср. описание старух, ряженых «кикиморами»: «одевались в шаболки (т. е. рваную одежду) и с длинной заостренной палкой садились на полати, свесив ноги с бруса, и в такой позе пряли. Прялку (копыл) они ставили меж ног... Девушки смеялись над шишиморой, хватали ее за ноги, а она била их палкой (костром., Череп.МЛРС:126). Редко К. имеет облик девушки в белой или красной рубахе (вологод.), женщины, мужика (в.-сибир.). Белорусы представляли К. в виде маленьких девочек. Иногда К. имеет зооморфный вид:

свинья, собаки, зайца, утки (в.-сибир.), хомяка (в сказке).

В одних случаях происхождение К. связывают с «нечистой», неправильной смертью: К. — ребенок, проклятый родителями (рус., бел.), дочь, загубленная своей матерью (бел.). К. появляется в домах, построенных на «плохом» месте: там, где был зарыт удавленник или неотпетый покойник (рус. вят.); где был убит или умер ребенок, а также где похоронено тело ребенка (рус. в.-сибир., бел.). Согласно источникам XVIII в., К. — ребенок, похищенный или обмененный нечистой силой (рус., Чулк. АРС:219).

В других случаях появление К. в доме связывается с порчей, злым умыслом «знающих» людей: чаще ее «напускают» печники или плотники при постройке дома, желая отомстить хозяевам. Они закладывают сделанную из щепок и тряпочек куколку — фигурку «кикиморы» под матицу или между бревен в переднем углу (рус. сибир.).

Деятельность К. Присутствие К. в жилище человека расценивалось как признак того, что в доме неблагополучно, «нечисто». Появляясь в доме, К. творит мелкие пакости, наносит ущерб хозяйству: бросает и бьет горшки, мешает спать, стучит вьюшкой, кидается из подполья луковицами, с печи — шубами и подушками (с.-рус.); выдергивает волосы у хозяина, перья у кур, стрижет шерсть у овец и делает из этой шерсти постели для скота (вологод., олонец.). Досаждает людям воем, писком, шумом (в.-сибир., бел.). Пересчитывает скотину, но считать умеет только до трех (вологод.). Считается, что если К. завелась в доме, то в нем не жить — обязательно выживет хозяев (перм.). Ср. вят. быличку о К., поселившейся в доме, построенном на месте погребения неотпетого покойника: «никого не видно, а человеческий голос стонет, а как сядут за стол, слышится голос: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!», а не послушают — начнет швырять подушками. Так и выжила кикимора хозяев из дому» (Макс.ННКС:188). Иногда считалось, что К., насланная в дом колдуном, может погубить человека, свести его со света; она также мучает скотину, гоняет лошадей (в.-сибир.).

В редких случаях представления о К. смешивались с образом жены домового. Полагали, что К. может помогать хозяйке печь хлебы, качать детей, мыть кринки, заботиться о скотине (вологод., костром., в.-сибир.). С этим, вероятно, связан запрет вносить в дом чертополох, чтобы не выжить домового (см.) и кикимору (вологод., Зел. ОРАГО 1:263).

Основным признаком К. является ее связь с прядением, шитьем. По ночам она играет с прялкой, веретеном и пряжей (ярослав.), может допрясть за хозяйку, но чаще рвет, мусолит и путает шерсть, жжет кудель, оставленную на ночь без благословения (новгород., вологод., бел.). Прядет К. на голбце, постоянно подпрыгивая, при этом сучит нить не слева направо, а наоборот (костром.). К. также пытается шить, но швы, его сделанные, неровные (бел.), ср. рус. пословицу: «От кикиморы рубахи не дождешься».

Иногда по поведению К. можно судить о будущем: она появляется перед смертью кого-либо из членов семьи (ярослав.), предвещая беду, выходит из подполья или плачет (рус.); К. отвечает стуком на заданные ей вопросы (в.-сибир.).

Считалось, что если поймать К. и выстричь крестообразно у нее на темени волосы, она навсегда останется человеком, но на всю жизнь сохранит какие-нибудь недостатки: кривизну, заикание, слабый ум (бел.).

Место и время появления: К. обитает в доме (рус., бел.), реже — во дворе, бане, хлеву, на гумне (рус.); в пустых домах (перм.), в кабаке (в сказке; самар.). В доме живет в местах, связанных с культом умерших: за печкой, на чердаке (рус.), на печи, в подполье (бел.).

К. появляется и проявляет себя по ночам (рус., бел.), иногда только на святках или в ночь перед Рождеством (новгород.), до святок живет на улице, потом уходит неизвестно куда (вологод.). На святках она рожает детей — *шушканов*, которые вылетают в трубу и живут на улице до Крещенья (вологод.). Считалось, что на Герасима Грачевника (4/17.III) К. становятся смирными (Сах.СРН 2:16).

Обереги и способы избавления. Защитой от К. является молитва, упоминание Божьего имени, а в некоторых случаях — ругань (сибир.). Оберегом от К. служит «куриный бог» — камень с дыркой, который вешают над насестом, чтобы К. не мучила кур. У рус. населения Эстонии такой камень называется *кикимора одноглазый*

(Череп.МЛРС:127). К. боится можжевельника, пояском из которого опоясывают солонки, чтобы К. не могла запустить туда свою мохнатую лапку (костром.) Избавиться от К. чрезвычайно трудно: ср. средство из лечебника XVIII в.: «от кикиморъ в домѣ положить верблюжью шерсть, когда сусѣдка (тож кикимора) давитъ — лѣчба та же, шерсть с рясным ладоном клади под шесток» (Зм.РВ:225). К. можно было изгнать и с помощью заговора: «Ах ты, гой еси, кикимора домовая, выходи из горюнина дома скорее» (ю.-сибир., СРНГ 7:83) или выжить из дому на Герасима Грачевника (4/17.III). К., насланную колдунами, можно уничтожить, отыскав в доме куклу или другой предмет, с помощью которого навлекли К. (сибир.). Этот предмет следовало выбросить за пределы усадьбы или сжечь.

Лит.: Аф.ПВ 1:101-102; Влас.НА:170–177; Зел.ОРМ²:51,58,60,61,220; Зин.МРВС:65–95; **Зм.РВ:225; ЗРГО** 1884/12; Иван.МЭВ: 125; Кулик.:36; Макс.ННКС:61–67; Сах.СРН 2:16; СРНГ 7:83, Череп.МЛРС: 124–133; Чулк. АРС:219; **ЭО 1901/4:86;** Никиф.Н:64.

Е. Е. Левкиевская

КИСЕЛЬ — обрядовое блюдо преимущественно поминального и жертвенного характера, распространенное у вост. славян и в вост. районах Польши и Словакии.

Традиционный К. — это запаренная кипятком мука (чаще всего овсяная, реже пшенная, пшеничная и др.), подслащенная и оставленная сбраживаться, или «кваситься», в тепле, затем процеженная и упаренная в печи. Ели К. холодным, разрезая ножом на куски, с медом, маслом или молоком. Значение пол. *kisiel* совпадет с рус. *кисель,* укр. *кисть,* в то время как словац. *kysel' (kyselica, parovec)* обозначает вид кислой похлебки или густое кашеобразное «кислое» кушанье, первоначально приготовлявшееся на заквашенном тесте, иногда на муке, отрубях, сыворотке, щавеле, на соке кислой капусты.

К. считался обязательным блюдом на поминках наряду с кутьей и блинами. Обычно трапеза начиналась с блинов, но в некоторых местах первым подавали К.: в Костромской губ. — *кисель с братом* (т. е. с сулоем — настоем из овсяной муки, из которого варился К.), в Виленской губ. - жидкий К. с грибами — *жур*. В других местах К. ели в конце обеда (иркут., костром., смолен.), так же, как и кашу. У русских (г. Никольск) поминальный К. варился особым образом: в заквашенный раствор муки втыкали пучок горящих лучин, а кипятили с помощью горячих камней. Так же К. готовили и на Вознесение, веря, что Иисус с опарой вместе поднимается на небо.

Употреблением К. как поминального блюда мотивировано рус. поверье, что К., сваренный на именины, предвещает смерть именинника в тот же год (нижегород.).

К. варили в главные календарные поминальные дни. Русские — в «родительские» субботы (перед масленицей, Дмитриевым и Троицыным днями), во вторник Фоминой недели; поляки — в Задушные дни (1–2.XI) (Мазовия).

Во многих великорусских областях (москов., владимир., твер., новгород., калуж.) варили овсяный К. в Чистый четверг перед Пасхой. Его ставили за окно (новгород.), выносили на ночь на крыльцо (твер.), относили рано утром в огород, оставляя его там или выливая на землю, лазили с чашкой К. на крышу (смолен.). При этом говорили, что «кормят» Мороз, приглашали его на угощение, чтобы обеспечить хороший урожай: «Мороз, Мороз, не морозь (или: не побей) мой овес, иди кисель поешь» (Сок.ВЛКО: 107). Иногда К. оставляли до пасхальной трапезы, в начале которой старейший член семьи открывал окно и просил: «Мороз, Мороз, поди К нам кисель с молоком хлебать, чтоб тебе наше жито в поле сберегать, градом не бить, червем не точить и всему бы в поле целу быть» (Майк.ВЭ²:154 — рус. Владимир.). В Московской губ. Мороз закликали, когда разговлялись или во время пасхального обеда. Хозяйка открывала подпол и ставила К. на подпольное окошко или выходила с ним на улицу; иногда закликали Мороз в открытую печную трубу. На ритуальное угощение киселем приглашали также диких зверей. В Калужской губ. в Чистый четверг ребятишки ходили с К. в овин «зверей кликать» — садились на солому и звали: «Волки, медведи, лисица, куница, зайцы, горностайцы, идите к нам кисель есть!» — и съедали К. там же, в овине (Сок.ВЛКО:108).

Так же закликали Мороз и диких зверей у русских в кануны Рождества и Нового года.

В Сочельник, выставляя на крыльцо или на ворота миску с овсяным К., просили Мороз «не клевать» овес (твер. — ТОРП: 39), выходили со сваренным К. на улицу и кричали: «Медведь, медведь, иди кисель мой есть! Не ломай мои овес!» (москов. — Ел.СЗК:216). Белорусы подавали на ужин в Сочельник овсяный К. наряду с кутьей и блинами (пинск., гроднен.). Поляки варили клюквенный или овсяный кисель и ставили его рядом с кутьей или на балке под потолком, причем холодные кутью и К. ели в начале рождественского ужина (с.-вост. Мазовия).

К. был распространенным кушаньем во время постов (ср. в ст. Жур). Были и специальные ритуалы. Например, в Костромской губ. в пятницу на первой неделе Великого поста зятья угощали родителей своих жен киселем с маслом. На время поста приходилось и угощение домового у русских — в полночь на св. Власия (11/24.II) варили К. и звали: «Иди, милай, иди кисель йисти!» (ПА, Козинки Калуж. обл.).

Белорусы варили также овсяный К. в праздник *комоедица*, который отмечали накануне Благовещения и посвящали медведю, просыпающемуся от зимней спячки. Делалось это для того, чтобы умилостивить медведя, «потому что медведь любит овес», и воспрепятствовать ему портить посевы овса. В некоторых местах готовили К. в Юрьев день (бел.).

В Олонецком крае К. варили также в четверг на Троицкой неделе, который в некоторых деревнях называли *Киселев день*. В праздник *троецыплятница* угощались киселем в конце обеда и только в том случае, если «мольба» совершалась за умершего (рус. вятск., Зел.ИТ 1:111).

На свадебном столе среди угощений также встречается К. (ср. выражение «толкут на кисель», относящееся к пляскам после свадебного угощения), хотя в некоторых местах, напр., в Чухломском р-не Костромской обл. К. на свадьбе не подавали, считая его исключительно поминальным блюдом.

В Новгородской губ. К. варили для новорожденного теленка, причем заквашивали его также с помощью горящих лучин, которые потом клали на поверхности сосуда «колодцем», в виде сруба (так же девушки клали лучины на сосуд с водой во время рождественского гадания), или звездой, и в таком виде ставили в печь. У русских на крестинах ребенка среди других праздничных блюд подавали К. (вологод.).

Овсяным К. русские отмечали день Натальи-*овсяницы* (8.IX), когда в одних местах начинали, а в других — заканчивали уборку овса.

В русских волшебных сказках связь К. с миром мертвых отражена в сюжетах, где герой попадает на «тот свет» или (что одно и то же) в тридевятое царство, он видит молочные реки с *кисельными* берегами.

Лит.: **ЭВС:298;** Зел.ВЭ:406; **ЭС** 1:290; **ЭО** 1899/1-2:295; МС:145; Авд.ЗРБ:121,123; Ел. СЗК:216; Макс.ННКС:98–99 Чич.ЗП:38; **Терещ.БРН 6:60;** Сок.ВЛКО:107–108; Наум.ЭД: **91;** КГ:330; Майк.ВЗ:154; Бол.КСЗ:125; ТОРП: 10,20,39,271; РязЭВ 1:201; Добр.:519; ЖМНП 1879/1:222-223; ЖС 1899/2:194; Байб.ЖОВС: 181; Зел.ИП 1:111,113,131; Аф.ПВ 3:540,543; Болт.НЛУ:73; **Шейн** МИБЯ 3:69; Булг.П:180; **КОО** 1:211; ПА; Dwor.KSL:24–25,33–34; Clog. OZW:212,213; Slov.:853; МФ 1975/8/15-16:30.

М. М. Валенцова

КИСЛЫЙ - ПРЕСНЫЙ - семантическая оппозиция, значимая для пищи, в первую очередь, хлеба и молока (см. также Квас, Кисель) и определяющая их ритуальную и магическую функцию. Во время поста предписывалось есть различные кислые блюда, чаще всего, из квашеной капусты (ср. словац., чеш., хорв. *kyselica*, *kysel'*), которые с окончанием поста «прогоняли», «вешали» и т. п. Период поста благоприятствовал и приготовлению кислых и квашеных продуктов: напр., в адвент ставили киснуть репу, считая, что тогда она не сделается мягкой (хорв. кастав.).

Многозначность лексем *кислый* (от **kysnǫti* 'мокнуть, набирать влагу, киснуть, подходить (о хлебе), кваситься, бродить, гнить') и *пресный* (*prěskъnъ* 'неквашеный, свежий, новый, молодой, сладкий, неиспорченный прокисанием') в слав. языках определяет множественность оппозиций, в которые они вступают: кислый — *пресный; кислый — сладкий; кислый — свежий, кислый — сухой,* и которые соотносятся с противопоставлениями женский — *мужской, больной — здоровый,* ночь — *день* и др. В русском Поволжье в Чистый понедельник

парни «солили» (т. е. закапывали в снег) незамужних девушек, чтобы «непросватанные *не прокисли* до следующего мясоеда» (ЖС 1998/2:6). Понятие кислый чаще связывается с женской сферой жизни: если беременная требует кислой рыбки, то родится девочка, а если свежую рыбку хочет — то мальчик (рус. Коми). Женским делом считалось замешивание квасного хлеба и приготовление кислых блюд, причем в некоторых случаях исключались не только мужчины, но и девушки. По укр. представлениям, девушке не следовало делать *квашу* (заквашенное кушание из муки, солода и воды), иначе она «долю свою утопит в квашу» (УНВ: 201). Тем не менее в пятницу, т. е. в женский день, запрещалось готовить «квашу», иначе ночью прийдет некая нечистая сила, будет есть «квашу» или зальет, испачкает все стены в избе (укр.).

Заквашивание как магическое действие сопряжено с рядом запретов и предписаний. Запрещалось квасить капусту женщине во время месячных, иначе капуста загниет (полес., волын.); готовить брынзу и кислую капусту сироте, у которой нет отца или матери (серб. Сврлиг); готовить кислые блюда, пока в доме есть непохороненный покойник (серб.). Нельзя было замешивать кислый хлеб в пятницу, субботу и воскресенье, в некоторые праздники (Благовещение, Сорок мучеников, Игнатов день и др.). в течение 40 дней после похорон (болг.), готовить квашу (кислое блюдо) накануне пятницы — иначе ночью придет нечистая сила и будет пугать и вредить (укр.).

Повсеместно в Болгарии в Юрьев день после обрядовой дойки овец было принято пить первое (сладкое, *прясно*) молоко. Однако в ю.-зап. Болгарии при переходе скота на пастбища и при возвращении осенью в село, когда главным обрядовым кушаньем было молоко, а также на свадьбе молоко непременно заквашивалось (*подсирва, подквасва*), так как считалось, что закваска имела очистительную силу и превращала пресное молоко (*преснак*), которое легко портится, в долго хранящееся кислое молоко или брынзу (*сирене*). В Черногории для приготовления юрьевского обрядового кушания также использовали кислое молоко от первого удоя и брынзу.

Считалось, что заквашивающие вещества обладают магической способностью противостоять разложению, порче, оберегать, лечить. Поэтому после захода солнца не давали взаймы уксус, соль, хлебную закваску и сам хлеб, кислую капусту, сычуг (болг., серб., пол.). В Полесье кислое молоко и сыворотка считались лучшим средством, останавливающим пожар, произошедший от молнии. С другой стороны, сглаз, порча могли воздействовать на молоко таким образом, что оно либо пропадало у коровы совсем, либо теряло способность скисать (полес. ровен.).

Магические свойства кислых веществ использовались в народной медицине: у русских Сибири кислое тесто вместе с горчицей и солью употреблялось как горчишник; хлебным уксусом примачивали голову при «горячке». От жара клали на лоб листья кислой капусты или творог, давали пить хлебный квас (рус. нижегород.). Детей, страдающих «щетинкой» (ребенок не спит ночью, выгибается, кричит), парили и обмазывали в бане кислым тестом (архангел.). Болгары готовили лекарство из кислого теста, замешенного для калачей в Игнатов день: кусок поднявшегося теста отделяли прядильным гребнем — «для болезней», формировали калачик в виде кольца и оставляли высохнуть. Кусочки этого калачика с медом давали больным (Софийско).

Наиболее значимо противопоставление пресного и кислого (квасного) для теста и хлеба. В одном из донесений о Московии второй пол. XVI в. говорилось: «они [москвитяне] ...совершают таинство Евхаристии на квасном, а не на пресном хлебе», как в католичестве (ЧОИДР 1913/2:10).

Ради хорошего урожая, повышения плодородия, увеличения богатства, возрастания благополучия семьи пекли «кислые» (серб. *киселъак, киселоц*, болг. *квасник)* хлебы, ср. термины заквашивания теста: рус. *подходит, поднимается,* з.-укр. *росне, росте* (Ган. НСН:20), болг. *възиде* (БЕ 3:19), а также такое определение для дрожжевого теста, как рус. архангел. *живое* (Наум.ЭД:223). Как правило, кислые хлебы были большого размера, высокие и украшенные. Для связи между «тем» и «этим» светом, для магического отстранения болезней, смерти и мифологических существ, при жертвоприношениях душам, духам, болезням пекли чаще всего небольшие и многочисленные пресные хлебцы (см. Булочка). Если заквашенные хлебы по большей части потреблялись в доме и каждый член семьи наделялся своей долей, то пресные хлебцы в основном предназна-

чались для использования вне дома: их относили на могилы, в церковь, раздавали соседям, путникам или нищим, одаривали колядников, ряженых и т. п. Для квасных хлебов характерны украшения из теста, изображавшие желаемое благополучие. Пресные хлебы не украшали, но обязательно сластили: мазали медом, повидлом и т. п. Кислые хлебы ели остывшими и резали ножом. Пресные ели теплыми и ломали руками.

Употребление пресного хлеба (полес. *пресняк*, чеш. *hnětenka, přesňák*) маркировало ситуацию перехода. Когда человек умирал, замешивали питу, называемую *пътнина*, которой провожали его на «тот свет» (болг.). Пресный хлеб месили также на годовщину смерти.

На свадьбе перед отправлением за невестой свекровь замешивала пресный «обручальный» хлеб (в.-серб.); сестра невесты выпекала пресный *колачич*, который гости одаривали деньгами, и невеста хранила его до первых родов, после чего скармливала скоту (в.-серб.). Во время первой брачной ночи молодых кормили в чулане пресным печеньем в форме лебедя (рус.). Перед свадьбой сваха невесты дарила свахе жениха пресную лепешку *кокуру* (рус.). Из пресного теста пекли птичек для украшения квасного каравая (в.-серб.), пресным тестом обвивали ветки, втыкаемые в каравай (укр.).

У вост. славян в день Сорока мучеников (9.III) или на Благовещение (25.III) пекли пресные «птички» (рус. *жаворонки*, бел. *галёпы*), с которыми дети призывали весну. Пресное печенье в изобилии готовили в последние дни масленицы, перед постом (з.-слав., ю.-рус.), в первый день Великого поста пекли пресный кукурузный хлеб (серб.), коржи-*жиляники* (укр. лубен.). Пресные лепешки пекли на Ивана Купалу (бел.), в день Маккавеев (1.VIII), считавшийся началом осени (укр. лубен.).

Пресный хлеб готовили также для здоровья и в качестве жертвы. В дар орисницам (девам судьбы) оставляли в головах кроватки новорожденного пресную *погачу* и баночку меда (болг.). После благополучных родов первую обрядовую питу (*богородична, бърза* пита) пекли без закваски (ю.-зап.-болг.). На Бабинден (8.I) каждая роженица пекла для повитухи хлеб — *прясна турта* (з.-болг.).

Пресные хлебцы, помазанные медом, раздавали соседям и прохожим, клали на балку, ворота, крыши домов, выносили за село во время эпидемий и в различные праздники, посвященные защите от оспы, чумы, бешенства и др. болезней: в дни св. Катерины (25.XI), Варвары (4.XII), Спиридона (12.XII), Власия (11.II), Харлампия (*23.II, Чуминден*), в Тодорову субботу (болг.); в день Сорока мучеников (9.III) (болг., серб.), в день св. Луции (13.XII) (словен., хорв.) и др. Чтобы излечить болезнь, полученную от самодив, в дар им приносили пресную погачу в форме конской подковы (болг.).

Хлеб без закваски использовали в апотропеических целях: 1 марта — чтобы не размножались и не кусали летом змеи (болг. Хасковско); во время града или при приближении градовой тучи — чтобы град не побил полей (серб. — Драгачево). Для предупреждения града на Рождество пресную «питку» выносили на улицу, разламывали и приглашали тучи на ужин (болг.); в обряде вызывания дождя *Пеперуда* после обхода села девушки пекли на костре и вместе съедали пресную питу.

Пресными хлебами отмечали первую весеннюю пахоту (*brány* «бороны» в Моравии), первый сев, первую муку нового урожая, строительство нового дома. Первую погачу из новой муки съедали, разделив на всех присутствующих; для дальнейшего употребления готовили хлебы из заквашенного теста (в.-серб.).

Специально приготовленные пресные хлебцы использовались в заговорной практике. С помощью лепешки, замешенной на ладони с набранной в рот водой, знахарка лечила ночной плач ребенка (серб. Поморавье); у болгар пресной просфоркой, особым образом приготовленной, лечили испуг. Украшенная пресная пита с медом, предназначенная в дар болезни, использовалась в лечебном обряде *заричането* (болг.).

Преимущественно пресный хлеб употреблялся в магии и гаданиях. Ночью перед Юрьевым днем, Пасхой или Ивановым днем ведьмы собирали росу с нивы и замешивали на ней погачу, а позже с ее помощью отнимали плодородие с чужих полей и молоко у чужих коров (болг.). Девушки угощали специальными пресными лепешками парней, чтобы те их любили (рус. Владимир.). Для гадания девушки часто пекли коржики из муки, воды и соли, съев которые на ночь, они должны были увидеть во сне суженого (укр.). У чехов и словаков лечебной си-

лой обладал пресный хлеб, который пекли в субботу перед Пасхой, в Рождественский сочельник или перед днем св. Люции. Весь год от этих лепешек отрезали понемногу и добавляли больным в пищу, ребенку — в воду для купания, окуривали больных дымом от сожженных крошек.

Кислые хлебы готовили в день покровителя рода или **задруги** (болг. *служба, светец*), на храмовые и общесельские праздники жертвенного характера (вост.-болг. *Господя*, или *Кокоша църква*, чеш., словац. *hody*).

Продуцирующая семантика всего свадебного обряда предопределила приготовление кислых хлебов (караваев). У болгар при замешивании свадебного хлеба высказывалось пожелание: «Каквото шукнува квас, така да шукне всичко на младоженците» [Как подходит, увеличивается закваска, так пусть умножается все у молодоженов] (Марин.ИП 1: 447). Когда замесят тесто для свадебных хлебов, свадьба считается уже «заквашенной» и не может быть отложена.

В сербской обл. Драгачево для отгона градовой тучи среди прочих магических предметов, которыми махали в сторону тучи, было и дрожжевое тесто или закваска (*квасац*) от рождественского пирога.

Реже кислое тесто использовалось в магических и обрядовых действиях, **имеющих** отношение к умершим.

Лит.: ЭССЯ 13:265,269,271,273; Сумц.ССО: 104; Макар.СНК:157; Крин.СК:39; БВКЗ:136; Мин.ЖС:122; РНТС:142,242; Наум.ЭД:15,21, 42.223,249; Добр.:322; СЭРТК:127; ЖС 1998/ 2:4; УНВ:65,201,376,592; ЭО 1899. 1–2:295; Артюх НХ:49,56,57; Ган.НСН:20; Никиф.ППП: 227; ПА; Марин.ИП 1:373,385,394–419,423, 426,461,475,485,487.492,493,508,509,522-525. 527,566-568.595-596,615,618,688-689,703. 714,735,761-762; 2:114,447; БМ:16,47,171,172, 247,253-236,300,306,309,312-313,315. 361,390-391; БЕ 1993/3:15–23; Вак.ЕБ:589-590; Кол.ГЮС:36; ПП:177.179; МФ 1975/15: 230; Мил.ЖСС:22,338,341; Мij.ОЛТ:100,102, 134; Петр.КИС 1:156.190,286,287; Troj.ЖОЈП: 28,30; Вас.ВОС:39,42,54; Петр.ЖОГ:118; Бос. ГОСВ:36,101,185,227; ГЕМБ 1924/4:44; 1931/ 6:19; ЖС 1998/1:16,30-32; СБФ-81:81,82,98, 109; Аф.ПВ 3:735,737; Ястр.ОТС:7; Jadr.K:23; Ilić NSO:94; КОО 1:239-240; SSt 1:153; Bar. KUW:233; Glog.OZW:213; Machek¹:40; Václ. LZ:138,387; Václ.VO:166–167,475–476,478, 486; Bart.ML:26.

М. М. Валенцова

КЛАД — спрятанное в земле или в стене дома богатство, заклятое его владельцем, охраняемое нечистой силой и доступное тому, кто знает специальные магические способы его нахождения и получения.

Бывают «чистые», т. е. незаклятые К., которые может забрать любой человек без вреда для себя. Но большинство К. «нечистые», заклятые, охраняемые нечистой силой. Они положены «со словом», «со свинцом», «с зароком». Иногда считается, что любой К. сначала бывает «чистым», но если владелец не заберет его после установленного им срока, кладом завладевает черт (карпат.).

К. зарывают в землю голыми руками во время молодого месяца (рус.), его окропляют святой водой и кладут в него восковой крестик (з.-укр.). Пряча богатство, его владелец «кладет зарок», т. е. произносит заклинание, где определяет условия, при которых можно овладеть К. (о.-слав.), например, выдержать семидневный пост (рус.), убить человека (болг.), съесть нечистоты (болг.), принести жертву (о.-слав.) и др. К. бывает положен «на чью-либо голову» (например, на гусиную, собачью, бычью), это значит, что забрать К. может только тот, кто убьет это животное на месте нахождения К. (о.-слав.). Сокровище может быть заклято на голову отца или матери того, кто попытается взять клад (в.-слав.); на сорок человеческих голов — тогда должны умереть сорок человек, попытавшихся овладеть К., и только сорок первый сможет его забрать (рус.). Чтобы никто не смог овладеть К., рядом с ним кладут труп убитого человека (з.-укр.) или ужа, заклятием превращенного в змея (см. Змей летающий), который становится хозяином К. и охраняет его (болг.). Владелец К. должен окроплять его святой водой пять раз в год — на Рождество, Новый год, Крещение, Пасху и Троицу, иначе К. перейдет к черту (з.-укр.).

Зарывая К., произносят: «Пока меня здесь не будет, пусть он черту останется» (з.-укр.) или: «Това имане да се явява пред хората като вълк (куче, мечка, овен)! Който поиска да го изкопае, да убие човек!» [Это

богатство пусть является людям как волк (собака, медведь, баран)! Кто захочет его выкопать, убьет человека!] (болг., БМ:158).

Согласно поверьям, существуют особые демоны, охраняющие К.: *кладене́ц*, *кладови́к*, *лаюн*, *щекотун* (с.-рус.), *копила* (рус.), *кладовые бе́сы*, которых на Ивана Купалу выбирают бесы из своей среды (рус.); *кладник*, демон, одетый в сапоги с золотыми подковами, золотой пояс и шапку, питающийся только хлебом, подобранным на улице (бел.); *дзедка*, имеющий вид нищего с красной бородой и красными глазами (бел.); *скарбник* (укр.), *skarbnik* (пол.), *bazyliszek* (пол.), *стопан* (болг.), *сайбия* (болг.), *сянка* (болг.), *таласъм* (болг.), *červený tužik* (чеш.). Часто клады стерегут черти (в.-слав.), карлики (з.-слав.), проклятые люди (рус.), заложные покойники (рус.), змей (болг., луж.) и др. Хранителями К. бывают легендарные разбойники, атаманы и короли: у вост. славян ~ Степан Разин, Емельян Пугачев, Кудеяр, Гаркуша, Довбуш, Мазепа, запорожцы, у болгар — гайдуки, у поляков — королева Бона Сфорца, у словаков — король Матьяш, у чехов — король Вацлав. Клады зарывают иноземцы — паны, литовцы, шведы (с.-рус., з.-бел.).

Места, в которых спрятаны К., — лес, поле, пещеры, горы (о.-слав.), подземелья старых замков (з.-слав.). К. часто зарывали под камнем (рус.), корнями дерева (рус.) или сажали дерево на месте К. (з.-укр.). К. может быть сокрыт во дворе (рус.) и даже в пределах дома, например, в стене, в погребе (рус., пол., луж.), под печкой (рус.).

Согласно верованиям, К., закопанные в земле, поднимаются на поверхность, открываются или светятся из-под земли — тогда их можно увидеть и забрать. Считается, что в эти минуты К. «пересушиваются» (рус., бел.), «гроші горят» (укр.), «peníze se presúšajú» (чеш.), «suszą się skarby» (пол.), «pieniądze se grają» (луж.), «парите играят като огън» [деньги играют, как огонь] (болг.). Такое бывает раз в десять или пятнадцать лет (бел.) или раз в году (в.-слав., болг., пол., чеш.). Обычно это ночь накануне Ивана Купала (в.-слав.), Вербное воскресенье (пол., карпат.), полночь перед большими праздниками: перед Рождеством, Новым годом, Благовещением, Юрьевым днем (з.-укр., болг.), Пасхой (укр.). К. открываются в тот момент пасхальной заутрени, когда после крестного хода священник стоит перед закрытыми дверями костела (пол.). К. ищут в день апостола Симона Зилота (10.V ст.ст.), имя которого по народной этимологии ассоциируется с золотом (укр.). Иногда К. заклинается на какой-то определенный срок (например, на 500 лет), после которого любой может его забрать (рус.). По истечении срока «чистые» К. постепенно поднимаются на поверхность, а «нечистые» уходят в глубь земли (з.-укр.).

Местонахождение К. можно определить по некоторым признакам: когда сокровища поднимаются на поверхность земли, на этом месте виден огонь (укр., бел., болг.), отблески света, (луж.) или бледные огоньки (бел., пол., чеш.), по ночам горит свечка (рус., укр.). К. может показаться в виде старика (в.-слав.), с белой бородой и в белой одежде (болг.), часто сопливого (бел.), красивой девушки (рус.), любого животного — медведя (з.-укр.), лошади, барана, собаки, волка (укр., бел., болг.), козленка (рус.), котенка (рус.), петуха (рус., укр.), голубя (с.-рус.), белой птички (полес.), а также предмета, например, клубка (укр.).

Для овладения К. необходимо знать условия, на которых зарыт К. Для этого нужно подслушать произносимое при сокрытии К. заклятие. В этот момент можно изменить условие заговора, самому произнеся другое, более легкое, т. к. действенным является последнее заклятие. К примеру, бродяга, подслушав владельца К., заклинавшего его «на три головы молодецкие», изменил заклинание, сказав «на три кола осиновых» и, когда владелец ушел, срубил три осиновых кола и забрал К. (рус.). К. можно забрать, если владелец его не заклял, а только перекрестил (в.-укр.).

Тот, кто пытается забрать К., не зная магических приемов, подвергает себя и своих близких опасности тяжелой болезни и даже смерти. Демоны, стерегущие К., пугают, отгоняют и убивают неосведомленного человека (о.-слав.). К. «не дается» ему, а лишь глубже уходит в землю или из золота превращается в черепки. Если К. показывается в виде животного, птицы или предмета, нужно ударить по нему наотмашь и сказать: «Аминь, аминь, рассыпься!» (рус.) или: «Што не е — мае» [Что ни есть — мое]

(бел., гомель.) или бросить на него что-либо из одежды — шапку, пояс или сапог. Если бросить шапку, нужно копать в человеческий рост, пока не доберешься до К., если пояс — в половину человеческого роста, а если сапог — по колено (укр.); иногда, наоборот, нужно бросить шапку или часть своих волос — тогда клад окажется у поверхности земли (бел.). К., показавшийся в виде животного, человек должен схватить за уши — тогда оно обернется К.; если человек испугается, то умрет (болг.).

Если клад выходит на поверхность в виде пламени, нужно трижды его перекрестить и сказать: «Во імя Отца і Сина, мої гроші, твоя судина» [твой сундук] (з.-укр.); бросить в него что-либо, чтобы рассечь огонь, а потом быстро бежать с этого места, чтобы не погибнуть (болг.). Тот, кто увидит бледный огонек на месте нахождения клада, должен положить в него четки, белую тряпку или кусок хлеба, тогда К. выйдет на поверхность (чеш.). Нельзя дотрагиваться до К. железными предметами, иначе дух, стерегущий его, убьет человека (чеш.). Увидев, как «играют» деньги, человек должен подъехать на коне к месту клада, бросить туда топор и быстро ехать домой, не оглядываясь, чтобы змей-хранитель К. не растерзал человека (луж.).

Место, где находится К., нужно посыпать пеплом от бадняка. На следующий день на пепле будут видны следы, по которым определяют, какую жертву нужно принести К. Если видны следы животного или птицы — закалывают ягненка, барана или петуха, если следы человека, считается, что демон-«хозяин» К. ждет человеческой жертвы (болг.). Животное, приносимое в жертву (кошка, курица или овца), должно быть черным, без единого белого пятна (серб.). Прежде, чем раскапывать К., это место нужно зааминить (рус.), обвести зажженной лучиной или восковой свечей (рус.), освященным мелом (чеш.), а во время добывания К. нужно сохранять молчание, что бы ни грезилось (рус., чеш.).

Считается, что малые К. могут передвигаться по подземным ходам, чтобы присоединиться к большим К. Тот, кто найдет такой ход, по нему доберется до К. (чеш.).

Согласно луж. поверьям, карлики, владеющие К., открывают его понравившемуся им человеку обычно с определенными условиями — одному пастуху они разрешили взять денег из их погребов, если он угадает, какая из трех растущих перед ним роз является ключом к кладу.

Универсальным средством для поиска и овладения К. считается цветок папоротника (в.-слав.) и плакун-трава (рус., укр.). Папоротник показывает то место, где зарыт К., а плакун-трава прогоняет стерегущую его нечистую силу.

Несмотря на принятые меры предосторожности человек, нашедший К., часто бывает несчастлив (з.-укр.), тяжело болеет и преждевременно умирает (в.-слав., болг.) или сходит с ума (болг.), потому что закопанные деньги ищут жертвы (болг.), потому что эти деньги несчастливы и закляты чертом (з.-укр.). Часто проклятие падает на семью кладоискателя и его потомков (в.-слав., болг.). Только сиротам найденный К. приносит счастье и здоровье (болг.). Чтобы обретенное богатство пошло впрок, нужно часть денег отдать в церковь, иначе К. убежит (з.-укр.).

Ряд мотивов, связанных с нахождением К., встречается в сказках: клад по ночам выходит из-под печки в виде огня (рус.); К. находит бедный старик, когда копает могилу для своей умершей жены, а поп под видом духа-хранителя К. пытается отобрать его у старика (укр.); К. дается герою старцами за добродетель (рус.), К., зарытый скупцом, не дает ему покоя на том свете (рус.), К. находит дурак в березе (рус.) и др.

Лит.: Витевский В. Н. Клады и кладоискание на Руси. Казань, 1898. Соколова В. К. Преданья о кладах и их связь с поверьями // ФЭ 1970:169-180. Потушняк Ф. Клады в народном веровании // Русская Правда, Ужгород, 1940; Аф.ПВ 2:92; Даль ПСП:124–128; Зел.ОРАГО 1:65,225; 2:714; Зел.ОРМ²:57–59,61,128; Зин.МРВС:287–290; ЭО 1899/3:58; 1901/4:116; 1902/1:111, 3/62; Крин.ПРС:83-90; Череп.МРРС:104-105; Ром.БС 8:292; Бессар.МЭС:45; ЕЗ 1898/5:78; ПА; УНВ:56,60-61,117; БМ:158–159; Марин.ИП 1: 318-319; ГЕМБ 1930/5:140; 1933/8:67; Troj.ЖО:64-66; ŁęgaZM:161–162; SSSL 1/1:301,309; Wisła 1895/1:53-56.70; 1896/4:590; 1901/4:590; ZWAK 11:21-28; Horn.:287; Kulda MNP 2:248-250; Kur.PLS 2:120.

Е. Е. Левкиевская

КЛАДБИЩЕ — место погребения усопших, с которым связаны поверья о пребывании душ умерших и демонов; «святое» место, где соблюдается известный ритуальный этикет, совершаются поминальные обряды (см. Поминальные дни). Слав. названия К.: рус. диал. *буй, буйво* из др.-швед. *bu* «жилище» (Фасм. 1:234), *погост,* первоначальное значение которого «постоялый двор»; серб. *гробље, гробишта*, болг. *гробище*, пол. *grobie* и др., образованные от *grob* 'могила', 'гроб', полес. *могилки, моглица, молица*, — соотносимы с символикой К. как поселения *мертвых*, с представлениями о гробе (и **могиле**) как о доме усопшего на «том свете»; рус. *кладбище,* укр. *кладовище* и др. от **kladьba, klado* связаны со способом погребения умерших («укладывание» в землю). Как часть мифологизированного пространства К. противопоставлено селу, т. е. миру живых. Особую значимость в обрядах и поверьях приобретают ворота К. — вход в мир мертвых.

Место расположения К. — недалеко от села, возле церкви, у дороги, в лесу, за водным рубежом, у балк. славян — также на холмах (реже в низине), на границе принадлежащих селу полей (болг.). На кладбище сажают плодовые деревья (балк.-слав.): черешню, сливу, а также грецкий орех (ц.-серб.) или, наоборот, деревья, не дающие плодов — вербу, ель и др. (пол.), чтобы душа могла найти себе убежище в дереве (серб.). У болгар почти на всех К. — огромные дубы, не подлежащие рубке. У юж. славян, словаков в центре К. часто находится большой каменный столб или каменный крест (с.-в.-болг. *оброчен кръст*); *у* вост. славян — общий деревянный крест. Вне сакрального пространства К. хоронили самоубийц, утопленников, некрещеных детей, иноверцев: за оградой К. (о.-слав.) или в углу К. (полес.), под оградой внутри К. (где якобы кончается «святое» место), т. е. на «неосвященной» земле (пол. Хелм, Замостье, *Скерневице*), которую иногда специально оставляли на К. для самоубийц (пол. Тарнов), в противном случае в селе ожидался град, засуха, мор, болезни и др. бедствия (о.-слав.), см. Покойник **заложный**.



Кладбище в с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.
Фото А. Ф. Журавлева, О. А. Терновской (1981 г.)

Иногда не хоронили на К. и человека, убитого молнией, считая его большим грешником (в.-слав., болг., с.-пол.). На Рус. Севере «возле огороды» К. хоронили преступников, поскольку их «ду́ша о́ддана черту», и они не могли быть погребены вместе с праведными (Каргополье, АА). В Полесье и Болгарии вне К. хоронили также людей, занимавшихся магией, колдунов. По чеш. поверьям, погребенный вне К. становится демоном, упырем — *morousem, můrou, upirem*.

Первый похороненный на новом К. покойник считается родоначальником всей кладбищенской общины «предков» (Зел. ОРМ:92). В Полесье полагают, что не следует хоронить на новом К. или в новой части К. первого в семье покойника, потому что вся его семья умрет; в этом случае хоронят кого-нибудь чужого (ПЭС:253). Сербы также опасались первыми хоронить своих близких, полагая, что это повлечет гибель всего семейства.

По пути на К. (и обратно) люди не здороваются (полес., в.-серб., Пиротский край), входят только через калитку, так как через ворота вносят усопших; никто из семьи усопшего не должен во время похорон входить на К. первым, чтобы не умер кто-нибудь из них (рус., пол. Мазовше). На о-ве Брач (хорв.) ближайшие родственники усопшего не участвовали в погребении на К., у болгар и македонцев вдовец не ходил на К. на похороны жены, чтобы иметь возможность снова вступить в брак. При похоронах первого ребенка мать не ходит на К., чтобы предотвратить смерть будущих детей (бел., болг., макед.). При возвращении с К. нельзя оглядываться, следует идти в село иным путем. У вост. славян было принято идти с К., пятясь спиной вперед (Зел.ВЭ:350). В некоторых селах Софийского края перед возвращением домой все участники похорон отламывают и съедают на К. по кусочку от неначатого хлеба, специально для этого выпеченного. Чтобы не бояться покойника, во время похорон на К. сыплют себе за воротник песок, натирают им грудь и т. д. (полес.).

На К. лошадь, которая привезла покойного, перепрягают, при этом ее сначала обводят по ходу солнца вокруг саней или телеги (в.-слав.). Употребленные на похоронах сани, носилки оставляют на некоторое время на К.

Строго соблюдается общий этикет поведения на К. При встрече на К. нельзя говорить «Добрый день» (полес.), «До свидания» (говорят: «Прощайте»), чтобы в дальнейшем на К. не встречаться (рус.). На Рус. Севере люди, идущие мимо К., где похоронены их родственники, останавливаются и трижды кланяются. Черногорцы, проходя рядом с К., развязывали пояс и волокли его по земле. Около К. нельзя петь песни; мимо К. не следует ехать, а надо пройти пешком новобрачным, а также возвращающимся с крестин куме с ребенком (полес.). Тяжелым преступлением считается осквернение К., могил предков (о.-слав.), ср. названия К. — рус. *божья нива,* словен. *božja njiva*. Старые кладбища нельзя перепахивать, как нельзя сдвигать и надгробные памятники, иначе вымрет семья; выносить что-либо с К. (напр., оставленную на крестах одежду); пускать скот на К. (серб., черногор.).

К., как и церковь (святые места), не посещают женщины, имеющие месячные; в случае необходимости участия в похоронах им следует повязать красную ленту или красный платок (ПА).

Находящиеся в пределах К. растения и деревья считаются принадлежащими покойным (пол., полес., серб., черногор.), поэтому на К. запрещается ломать ветки, рвать цветы и даже вдыхать их аромат, чтобы не потерять чувство обоняния (пол., чеш., бел.). В Силезии полагают, что к человеку, понюхавшему или сорвавшему на К. цветок, придет ночью покойник. В Бескидах считается, что у сорвавшего цветы с могил на К. появятся на теле лишаи и чирьи, и это будет местью покойных. По полес. поверьям, у хозяйки, которая сломает на К. зеленую ветку и выметет ею золу из печи, всю ночь в доме и под окном будут бродить покойники. Запрещается рубить деревья на К., так как души покойных не смогут отдыхать в тени деревьев и вкушать их плоды (серб.). Человек, поевший на К. фруктов, заболеет водянкой (босн.); у него выпадут зубы (пол.) и т. д.

К. — место пребывания умерших или их душ. Считается, что души живут на К. и сохраняют привычки людей при жизни (чеш.). По верованиям болгар и македонцев (Велес), мертвые выходят в полночь из гробов, гуляют по К. и посещают друг друга. В определенные часы (главным образом, в

полночь) и праздники (чаще — в поминальные дни) на К. можно видеть души мертвых (о.-слав.): каждая пребывает на своей могиле, некоторые просят о помощи (пол. Поморье); некрещеный ребенок плачет на К. с двенадцати часов ночи (гомел. ПА); голоса покойных на К. можно слышать на Троицу, поэтому в этот день на К. следует молчать (болг. пловдив.); перед Вознесением на К. можно увидеть умерших, плывущих в облаках (брест. столин., ПА), а т. д.

Когда покойника несут на К., его встречают души всех тех, кого он провожал в последний путь: они виснут на гробе, отчего гроб становится неимоверно тяжелым (полес.). По пол. поверьям, душа оставляет тело при входе на К., после чего гроб тяжелеет, причем в Вармии и Мазурах полагают, что душа предыдущего покойного ждет следующего в дверях костела или при входе на К.; поляки считают также, что душу умершего можно встретить в воротах К. По чеш. и в.-слав. поверьям, душа последнего погребенного стоит ночью в воротах К. на страже.

Существуют определенные календарные дни и праздники, когда души умерших покидают К. и появляются в селе или в церкви. У зап. славян такие представления связаны с «задушками» (2.XI), в канун которых (в полночь) процессия из душ всех умерших движется от К. к костелу, где проводит ночь (пол., чеш.). Под утро вся процессия возвращается на К. (з.-слав.), последняя вернувшаяся душа занимает место стража у ворот К. В некоторых с.-слав. регионах поверья о посещении домов душами умерших и их возвращении на К. приурочены к вечеру Сочельника. В традиции православных славян поверья о выходе душ умерших с К. связываются главным образом с пасхальными праздниками и Троицей: в это время души бродят около К., для них разжигают костры на К. или у воды рядом с К. (болг.), см. «Греть покойников». В в.-слав. традиции послепасхальная неделя (полес. *Прóводы)* посвящена мертвым, которых поминальными трапезами и раздачей еды на К. провожали в эти дни на «тот свет» (см. Фомина неделя). В зап. Белоруссии полагают, что ночью на *розгры* (после Троицы) можно увидеть, как с К. в церковь идут «детки», большие, а за ними — маленькие (брест. столин., ПА).

Посещения К. в поминальные дни (см. **Задушницы,** Деды) и календарные праздники (на Мясопустной неделе, масленице, Фоминой неделе, Троице и др.) по большей части связаны с представлениями о возможности вступления в контакт с мертвыми, ср. бел.-полес. выражение при отправлении на Фоминой неделе на К.: «Пойдем христосоваться с покойниками» (Эрем. ОБП:62). Для душ на К. оставляют еду, специально выпеченный хлеб; приносят им одежду в качестве подарка; их приветствуют, как живых; чистят и украшают могилы и т. д. Характерны приглашения мертвых к трапезе, совершаемой на К.: бел. «Святые радзицели! Ходзице к нам хлеба-соли откушаць» (вторник Фоминой недели, Терещ. БРН 3:122), ср. з.-бел. ритуал будить *покойника,* когда покойника «окликали» и «угощали» обрядовой едой на К. на второй или третий день после похорон (см. **Будить**). В Рязанской губ. поминальную пищу, которую приносили на К. на Радуницу (вторник Фоминой недели), будто бы делили живые и мертвые, выходящие «из темницы» и невидимо присутствующие с живыми до захода солнца. В селах Минской губ. полагали, что в присутствии живых мертвые есть не могут, чем объясняли обычай оставлять остатки поминальной пищи на К. У сербов повсеместно раздача поминальной еды на К. соседям, односельчанам, нищим называется *за душу, за* душе *умрлих, покојника* [для души, для душ умерших, покойников].

С представлениями о К. как месте пребывания умерших («родителей») связаны некоторые семейные (родильные и свадебные) ритуалы. Когда везут крестить новорожденного, то на К. оставляют хлеб и соль (гомел., лельчиц., ПА); девушка-сирота перед свадьбой должна прийти на К., чтобы попросить прощения у родителей или «позвать их на свадьбу» (в.-слав.); перед свадьбой золовка жениха ходит на К. к недаано умершему члену семьи и приносит ему яблоко со словами приглашения на свадьбу (болг.); скончавшимся до свадьбы молодым оставляют на К. свадебное знамя (з.-болг., ю.-в.-серб.) и т. д.

Огонь или огоньки, замечаемые в пределах К., считаются знаком душ умерших (ю.-слав., полес., укр., пол.). По серб. поверьям, при появлении огоньков или огней не следует ходить на К., так как в это время

по К. блуждают души умерших; на такой огонь нельзя смотреть, иначе ослепнешь (Босилеград). Огоньки, появляющиеся на К., заставляют блуждать людей по ночам (пол. Поморье).

Демонические существа, обитающие на К., — это души злых, неправедных людей или некрещеных детей, иноверцев и т. п. Нередко К. выступает как место скопления разных демонов, которое предписывается обходить стороной, особенно ночью. Проходя мимо К. ночью, следует читать молитвы, креститься (о.-слав.), подать голос, «штобы родзицели почули и не пужали» (ПЭС:259).

«Злые» души нападают на прохожих возле К. ночью до первых петухов, являясь в том виде, как были захоронены (укр. подол.); в белых одеждах, которые не следует трогать, или в виде опасного столба пара, воздуха (полес). Возле К. появляются духи-демоны, предвещающие смерть увидевшему их (пол., полес.); русалки, издающие ночью на К. пугающие звуки (чернигов. ПА); редко — болг. «самодивы». В разных слав. регионах известны поверья и былички об обитающих на К. вампирах, которые вылезают «из дыр» в могилах, седлают ночных прохожих возле К., бесчинствуют в селе (в.-серб.); страшно завывают и качаются *в* белых одеждах над могилами (укр.) и т. п. В балк.-слав. регионах от К. до дома сыплют просо или семена горчицы, чтобы избавиться от вампира. По поверьям из с.-зап. Болгарии, на К. обитают всевозможные демоны (вампиры, «вурколаки», «каракондулы» и пр.); ведьмы же только посещают К. для осуществления магических действий (Марин.ИП 2:527). Реже встречаются поверья о прилетающем со стороны К. змее; стерегущем К. огромном уже (болг.).

Обитающие на К. дьяволы (з.-болг. *гаволе́тини, омаіничета*) покидают его и принимают облик любых живых существ, чтобы сбить человека с дороги или завести его на К. (балк.-слав.); напускают с могил на человека злые чары в виде ветра (пол.); слетаются на К. на звук свиста, чтобы вступить в сделку с человеком (полес. бреет.) и т. д.

На К. осуществляются магические действия и ритуалы с целью излечения от болезни или бесплодия, изгнания из села нечисти, а также для приобретения человеком чудесных знаний или нанесения порчи. Особое значение в этих действиях придается земле, песку, растениям с К., найденной кости и др. предметам. У юж. славян на К. также исполняются ритуалы разделения **«одномесячников»** и заключения побратимства.

На К. отправляют, изгоняют нечистуюсилу,болезни,вредныхнасекомых. В вост. Сербии и зап. Болгарии, изгоняя из села змея, препятствующего выпадению дождя, на К. раскладывают огромный костер, вокруг которого танцуют мужчины, сбросив с себя одежду. В окрестностях Неготина (в.-серб.) на Страстную среду костер из бурьяна, подожженного сначала в каждом из дворов, раскладывали на К., чтобы избавиться от «вештиц». В Полесье на Ивана Купалу костер иногда разжигали на К. (ПА). Кроме того, на К. часто завершался полесский обряд «проводы русалки»: с ряженой «русалки» девушки срывали венки и бросали их в костер на К. или на могилы, вешали на ворота К. На К. также отправляли тараканов, блох, привязав к ноге человека, сопровождающего похоронную процессию, таракана или лапоть с насекомыми (в.-слав. полес., смолен.).

Изгоняя болезнь, посылают больного лихорадкой ночевать на К. (бел.). Если у человека растет «мертвая кость», то, придя на К. «на молодом месяце» перед заходом солнца, он должен три раза сказать: «Само пришло, само прошло» (хорв. Пригорье, ZNZO 1908/13:104). В Полесье варят в воде песок с К. и купают больных детей, после чего его возвращают на то место, откуда брали. При переедании корову гоняют три раза вокруг села и ведут на К., чтобы она оправилась от болезни (полес.).

Приобретение человеком чудесных знаний и способностей, гадания на К. связываются с верованием в помощь потусторонних сил. В рождественскую полночь на К. смотрят через раздвоенный сучок, взятый с могилы, чтобы увидеть тех, кто умрет в следующем году (морав). Человек, трижды обежавший голым К. на Рождество, узнает имена людей, которые должны умереть в наступающем году (чеш.). Ведьмы обходят К., проговаривая слова заговора с целью отбирания молока у соседских коров (пол., Вармия и Мазуры). Что-

бы приворожить парня, девушка привязывает к кладбищенскому дереву кусочки ткани (полес.). Во вредоносной магии чаще используется песок, земля с К., например, их бросают на пути новобрачных, чтобы испортить молодым жизнь или вызвать их смерть (полес.).

Известны многочисленные легенды о К., на которых похоронены **великаны** или инородцы — шведы, турки и др. народы, проживавшие в данной местности (ср. серб. названия К.: *циновско гробље* «кладбище великанов», а также — «греческое», «венгерское», «турецкое» и др. кладбища с сербскими надписями на надгробных камнях). У балк. славян существуют также К., возникшие в результате реальных столкновений обрядовых групп (сватов, ряженых колядующих, «русалий», «джамаларей» и др., см. Драка), на что указывают и названия таких К.: серб. *сватовска, русалиjска, коледарска, краљичка, цамаларска гробља*.

Лит.: Топоров В. Н. Заметки о похоронной обрядности // БСИ. 1987; Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский **языческий** культ «заложных» покойников» // ПСЭ:123–130; Sikora S. Cmentarz. Antropologia pamięci // PSL. 1986/15/1—2:57–68; Вак.ПО:99,118,136–141,173; Fisch. ZP:327,352–354; Mosz.KLS:273,311,483,486, 490–491, 604; Зел.ВЭ:350; Буриц.ОБСК 2:179; Терещ.БРН 3:122; 5:17,28-29; ПА; ПЭС:249, 253–254,259; Демб.ОМГ 1:493,513; Крач.БЗРС: 115,193; Эрем.ОБП:62; Дан.ЭСП 1:4,10; Вак. ЕБ:497–498; Марин.ИП 2:527-528; Пир.:416, 448–449; Плов.:237–238,241,273–274,304; Бос.ГОСВ:27,186,227,252,268; ГЕМБ 1962/25:180–181,184; Дроб.ЕНЈ:252; Бор.ННЖ 4: 214–215; Нед.ГОС:19,48.95,176,184,198; СМР: 96-98; NU 1974-1975/11-12:437-438,439, 458; ZNŽO 1908/13:104; Gol.LP:73; Stelm. ROP:191,192,194; Szyf.ZOW:135,165; Święt. LN:112,535; Olej.LT:126; ČslV 3:251; Nah.ČLP: 96,108,206.

А. А. Плотникова

КЛЕН (Acer pseudoplatanus L.) — дерево, используемое в обрядах календарного цикла и народной медицине в качестве апотропея (см. также Явор).

Считалось, что К. приносит счастье (Вармия), его называют «добрым» (карпат.-укр.), святым: в него не ударяет гром (Кашубы, Вармия), на нем появляется Богородица (кашуб.); его сажают близ дома (гомел., бреет). У сербов (р-н Сврлига) К. чаще других деревьев выступает как культовое дерево (*за́пис*). К. почитали, охраняли, приписывая ему целительную силу. Верили, что он является местом пребывания божеств или демонов, например, русалок (укр., рус., ю.-слав.). В некоторых районах Польши его считают недобрым, потому что в него бьет молния. У болгар К. относится к деревьям, проклятым Богородицей за непочитание.

Ветки К. использовали в обрядах Троицы, Зеленых Святок, Божьего Тела, Иванова дня. Их освящали, ими украшали церкви, избы, укрепляли над входом в дом, втыкали по углам хаты, клали на окна, под кровать, под стол, затыкали их за иконы, стелили на пол, вешали на ворота, заборы, колодцы (в.-слав.; Кашубы, Вармия, Мазуры) «для русалок» (полес.); втыкали молодые деревца К. в землю рядами перед воротами и дверьми, чтобы преградить вход ведьмам и колдунам (укр., з.-брян., ю.-рус., Поволжье). Накануне дня св. Яна ветками К. украшали также ульи, рыбацкие лодки — «от порчи» (Кашубы, Поморье, Вармия). В вост. Полесье суббота перед Троицей называется *клён, кленова субота* (СБФ-86: 179). Полагали, что души умерших родственников в это время приходят в дом и прячутся в ветках К. (черниг ов.). В Полесье, во многих бел., укр., и некоторых рус. зонах существовал обычай на Троицу ставить три или один К. у дверей или окон. После праздников украшавшие дом ветки К. сжигали на костре (в.-полес., волын.: выкидывать нельзя), рубили на дрова (Краснодар.) или подстилали под скирды хлебов и стога сена, чтобы защитить их от мышей, краж, потрав и др. бед (Кашубы, Вармия).

В обряде украшения дома на Троицу на Средней Припяти, в междуречьях Горыни и Уборти, Нижней Десны и Днепра предпочтение отдавали К., в то время как в зонах украинского Полесья и в прилегающих к ним частях Мозырского и Гомельского Полесья К. сочетается с липой, а в вост. Полесье нередко выступает вместе с липой и березой (СБФ-86:14–18).

Местами К. использовали в качестве майского и купальского деревца (укр.); из ветки или деревца К. (черноклена) делали чучело Марены (полтав.), парни — участники купальского обряда плели венки из кленовых листьев (девушки — из полевых цветов) (гомел. — СБФ-78: 133). На Духов день кленовыми ветками украшали главного ряженого в обрядах «вождения Куста», «Тополи» (Пинское Полесье).

Веткам, семенам и листьям К. приписывалась магическая сила охранять человека и его пространство от всего злого. Магической силой наделялись ветки и деревца К., оставшиеся от праздника Божьего Тела. Их забирали домой и ставили в садах и на полях как охрану от молнии (Вармия), злых сил и града, клали в ригах и дворах от мышей (Вейхерово).

Чтобы отпугнуть злые силы, плоды К. закапывали под порогом дома, веря, что «Klon odgónio zie duchë» [Клен отгонит злых духов] (Malic.ROK:48); зеленую ветку К. вешали над кроватью, чтобы «змора» не душила (Вейхерово).

Для защиты скота от ведьм на Зеленые святки и на св. Яна ветки К. затыкали в дверях коровников (Кашубы, спорадически Вармия и Мазуры). При первом весеннем выгоне скота ветки К. клали на пороге хлева, чтобы животные, переступив через них, получили силу противостоять порче и всякому злу (ю.-вост. Вармия). На рога коровам надевали венки из кленовых веток.

Апотропейную функцию выполняла и древесина К.: из нее делали одну из пяти досок гроба (укр., пол.); сволок избы (Полтавщина); дежу (в.-полес.); одну из частей сохи и плуга, для того, чтобы избежать вредоносного действия дерева, которое может быть «несчастно само по себе» (витеб. — Никиф.ППП:102). Подобная практика существовала у болгар и сербов. Из древесины К. делали «люциин стульчик» для распознавания ведьмы (з.-слав.), его иногда брали на **бадняк** (Зап. Сербия, Герцеговина, Босния); на древко свадебного знамени, чтобы обеспечить здоровье новой семье (болг.). На кленовых листьях пекли хлеб (закарпат., витеб.). Вместе с тем на Витебщине существовало поверье, что листья, на которых пекли хлеб, нельзя есть — они могут стать причиной смерти. Кленовый лист часто изображался на пасхальных писанках (укр.).

К. помогал в борьбе с нечистой силой. Кол, которым пробивали тело (сердце) вампира, мог быть не только из осины, но и из К. (пол., укр., болг., серб). Музыкальный инструмент *bazun*, который кашубские пастухи использовали в канун Нового года для устрашения нечистой силы, делали из К. Кашубы считали, что лист К. похож на «стопу ведьмы» (Mosz.KLS:332).

В аграрной магии использовали ветки К. при выращивании льна: втыкая их в пашню, приговаривали: «Господи, дай нам лен как дерево клен» (бел. ~ Позн.З: 122) — чтобы лен рос высоким.

В легендах о превращении людей в деревья упоминается К. Когда его рубят, из него сочится кровь, слышится стон и голос (ю.-зап. области России и Украины). В свадебных песнях кленовый лист соответствует образу отца невесты. К. и липа символизируют брачную пару, опадание листьев с К. — символ гибели супруга (укр.), разлуки с семьей (Киевское Полесье — НЗ 1996/2: 129).

В народной медицине использовали кленовые листья (в.-слав., кашуб.). Под кленом исцеляли болезнь *клинове* [грыжа] (болг. — народно-этимологическое сближение названия растения и недуга) и болезни, насылаемые демонами, обитающими на К. (серб.); через два сросшихся К. протаскивали больного ребенка (серб. Сврлиг). См. Ветки, Зелень.

Лит.: Аф.ПВ 3:144,705—706; Cicys2.MS:172; ЖС 1996/2:51,52; Никиф.ППП:97; Ром.БС 8: 203,292; СД 1:127; Вор.ЗНН 2:152,160,192; Собол.ВНП 1: № 246,454, 2: № 17,18, 4: № 853; Сок.ВАКО:188; УНВ:178; AKLP 1935/2: карты № 8—10; Чуб.ТЭСЭ 5:704; Kolb.DW 39: 372; Mách.BS:23; Mosz.PW:70,78,219; Nadm. KK:73,83; Od.KO:47; Szyf.ZOW:70, карта № 16, 76, 139. 140; Чajк.РВБ:116—117; Ил. РЦ//С6НУ 9:442; Марин.НВ:43; Марин.ИП 2:424.

В. В. Усачева

КЛИКУШЕСТВО - в рус. и в.-бел. традициях вид бесноватости; болезнь, являющаяся результатом вселения в человека зло-

го духа, который, проявляет себя собственным речевым поведением и поступками, обитая в человеке, мучит его, доводит до смерти. К. сочетает в себе о.-слав. поверья о порче, которая является причиной К., и двоедушии (см. **Двоедушник**), а также христианские представления о возможности вселения в человека бесов. Признаками К. являются: раздвоение языковой личности, когда человек говорит от себя и от имени сидящего в нем беса, истерические припадки, во время которых человек подражает крику животных, бранится, богохульствует. Больной К. «выкликает» имя того, кто его испортил — эта черта отличает К. от остальных видов бесноватости. Одержимые К., как и все бесноватые, не выносят христианских символов, не могут подойти к причастию. Для излечения К. и изгнания из человека сидящего в нем беса прибегают к знахарским и церковным приемам. Кликушами бывают преимущественно женщины. Представления о К. распространены на севере и северо-востоке России, в районах Поволжья, в Сибири, а также у русских старообрядцев в Белоруссии.

Первое известие о К. как особом виде порчи относится к 1606 г., когда в пермской челобитной К. упоминается под названием *икоты, икотной болезни*. К началу XVII в. относится сообщение о том, что «страждущие люди от нечистых духов кликаные, стали кликать в порчах на разных людей» (Брокгауз, Ефрон 15:374). В Духовном регламенте Петра I предписывается изыскивать, «не обретаются ли где кликуши» (Краин.ПКБ:83). В указе Священного Синода 1737 г. говорится, что «*кликуши* в церквах и монастырях безобразия и соблазны чинят» (Краин.ПКБ:44).

Названия болезни типа: *кликушество* (воронеж.), *кликóта, кликуша, кликóтная болезнь* объясняются тем, что больной во время припадка «кличет» разными голосами, «выкликает» имя испортившего его человека. Женщина, больная К., называется *кликýша, кликóтница, икóтница*, мужчина, одержимый К., — *миряк*. Ср. рус. пословицу: «Просватать миряка за кликушу» — т. е. свести вместе людей, которые никуда не годятся. О человеке, одержимом К., говорят, что он «кличет», «кличет портежом» (СРНГ 13:295), «кличет на голоса» (Попов//Тор.РНМ:314). Название К. *игрец* (Даль 2:8) характеризует болезнь по действию, которое производит злой дух с больным. Болезнь может называться икота, *икотка* (сев.-рус.), поскольку болезненный припадок часто начинается сильной икотой. *Икота* обычно является синонимом слова кликушество и обозначает тот же круг признаков (ср. псков. икать «кричать, кликать», «мельник ... портит людей, садит икоты под названием кликуш», Краин.ПКБ:51, сольвычегод.). *Икота* обозначает одновременно и саму болезнь, и злого духа, который эту болезнь вызывает (с.-рус.). Реже икота воспринимается как самостоятельное заболевание.

Причина возникновения К. — вселение в человека нечистого духа, беса, который проникает в человека часто через рот. Злой дух может носить названия *и́кыўка* (Добр.:297, смолен.), *соловейко* (ЖС 1901/1:81, вят.), *икота* (СРНГ 12:181, с.-рус.). Такой дух иногда представляется неким невидимым существом, который может существовать, только поселившись в человеке. Будучи выгнанным из человека или после его смерти, злой дух может до сорока дней жить вне человеческого тела, сидя на коле или на заборе и выбирая себе новую жертву. Часто нечистый дух показывается в виде мелкого животного или насекомого: крысы, мыши, воробья, лягушки, мухи и под.

К. часто является результатом порчи, насылания болезни колдуном или колдуньей. Колдун, умеющий насылать К., называется *икотник* (с.-рус.), о нем говорят, что он может «напустить», «наслать» К., «насадить икоту». Человек, желающий научиться напускать К., должен проклясть своих родителей и носить крест под пяткой (архангел.). К. насылается разными способами: колдун посылает злого духа по ветру, заговаривая его на имя — дух поселяется в первом встречном человеке, носящем такое имя (архангел.); колдун насылает К. на определенного человека, но болезнь может «попасть» на другого с таким же именем. Колдун может передать порчу через какой-либо мелкий предмет или насекомое (муху, жука и пр.) — человек, случайно проглотивший насекомое с питьем или едой, становится кликушей (архангел.). Ср. случай, когда колдунья набросала мышей в прорубь, откуда все село брало воду, чтобы заразить людей К. (архангел.).

В др. случаях считается, что злой дух не может войти в человека, если тот сам не согрешит, но как только человек выругается или осудит кого-либо, болезнь сразу же вселяется в него.

К. насылается на человека на определенный срок или на всю жизнь. Считается, что К. бывает двух видов: то, которое вызывает немоту и скорую мучительную смерть человека, и то, в результате которого у человека время от времени бывают припадки (архангел.).

Статус больного К. В отличие от других двоедушников (зморы, вампира, вештицы и под.), которые в народном сознании близки к демоническим персонажам, кликуша — реальный, живой человек, принадлежащий к христианскому миру, но ощущающий себя вместилищем злого духа. Кликуша никому не причиняет зла и сама является жертвой сидящего в ней беса. Двоедушник часто не осознает существования в себе второго духа, кликуша ощущает присутствие в себе злого духа как чуждую, враждебную своему «я», инородную силу, которая причиняет ей мучения и от которой она старается избавиться различными способами. В отличие от отрицательного отношения к другим двоедушникам. отношение к кликушам со стороны посторонних людей было участливым и снисходительным. Кликушу жалели и старались помочь ей, облегчить ее мучения.

Поведение кликуши, в том числе и языковое, является отражением борьбы человеческого и бесовского начал, во время которой больной К. против своей воли совершает поступки и произносит слова, которые сам же порицает, но вынужден это делать от имени беса.

К. проявляется в виде припадков, когда кликуша бьется в беспамятстве о землю, хохочет, кричит на разные голоса, подражая крикам животных: лает, кудахчет, ржет, мяукает и пр. Во время припадков кликуша обнаруживает такую силу, что несколько мужчин не в состоянии ее удержать. Человек, на которого наслано К., ощущает непонятную боль во всем теле, слабость, тошноту, отвращение к еде или болезненное пристрастие к определенным видам пищи, которое необходимо удовлетворить, чтобы «задобрить» беса, иначе он будет мучить больного. Считают, что если беременная женщина, больная К., не будет есть то, что нравится сидящему в ней злому духу, он может «съесть» ребенка в животе у женщины (пинеж.).

Часто припадки К. бывают на Рождество и Пасху, а также в церкви особенно во время пения «Иже херувимы...», во время причастия, при попытках священника отчитать кликушу молитвами. Кликуши не выносят креста, икон, святой воды, запаха ладана, во время церковной службы бранятся и богохульствуют. Часто кликуши не выносят табака.

Кликуша обладает ясновидением, способностью предсказывать будущее. Чтобы узнать у нее что.-л., нужно назвать имя того беса, который в ней сидит, после чего кликуша начинает биться, кричать, а потом падает замертво. Считается, что в это время бес рыщет по свету, отыскивая требуемые сведения, после чего возвращается в тело кликуши и начинает рассказывать.

Часто проявлением К. является необычное речевое поведение кликуши: ее речь ведется от двоих — человека и беса. Речь от «лица» беса произносится измененным голосом, другим, более высоким тоном, О кликуше, находящейся в припадке, говорят, что в ней «бес кричит» (Краин, ПКБ:61). Во время припадка кликуша начинает выкрикивать имя того человека, который ее испортил, называя его «отцом», «батюшкой», или «матушкой», если испортила женщина. Злой дух, сидящий в кликуше, говорит о себе в мужском роде, даже если кликуша — женщина, иногда — в третьем лице («икоточка отвечает» вместо «я отвечаю»), сообщает свое имя и происхождение («Я ~ Сазон-утопленник, я хочу погулять в тебе», екатеринослав.), а также имя того, кто его наслал и на какое время. Обычно бес проявляет себя во время чтения Евангелия, молитв, причастия и под.: «Пора мне выйти из нея, долго ли здесь мне сидеть» (тул.), «Уйду, выйду, выйду! Ты меня задушила, просфорами задавила, ладаном, старуха, заморила!» (смолен.).

Лечение К. заключается в изгнании из больного нечистого духа, что было по силам немногим знахарям и священникам. Стараются узнать имя колдуна, испортившего кликушу. Если она сама не «выкликает» его имя, об этом ее спрашивают через раскрытую дверь посторонние женщины,

надев на нее хомут и подведя *к* порогу (пенз.), окутав ее колокольным канатом (нижегород.), повесив ей на грудь замок с ключом (ю.-рус.). Во время припадка накрывают больную пасхальной скатертью, поят богоявленской водой, обыденным квасом (калуж.), берут кликушу за мизинец левой руки и читают воскресную и богородичную молитвы, курят ладаном с трех сторон, оставляя свободным проход к дверям, чтобы вытравить наружу находящегося в больной беса, надевают на нее хомут с потной лошади, бьют по нему кнутом и говорят: «Хлещу, хлещу — беса выхлещу».

Церковь видит в К. род беснования, поэтому существуют молитвы, которыми отчитывают больных, и способы изгнания беса из больного. Больные совершали паломничества по монастырям, к чудотворным иконам, к старцам и пустынникам. Целительницей от К. считалась св. Параскева Пятница. Наиболее известными местами паломничества кликуш были московские храмы: часовня Иверской Божией Матери, Симонов монастырь, часовня св. Пантелеймона. Кликуш, как и др. бесноватых, отчитывали молитвами из требника Петра Могилы, поили святой водой, мазали лампадным маслом, елеем и под. Считалось, что не все священники способны отчитывать кликуш и бесноватых, а только наиболее праведные из них. Во время лечения бес выходит из кликуши в виде мелкой твари: лягушки, крысы, мухи и под. и из той части тела, через которую он зашел в человека.

Лит.: Ефименко П. С. Икота и икотницы // Памятная книжка Архангельской губ. на 1864 г. Архангельск, 1864:75–92; Штейнберг. Кликушество // Архив судебной медицины. СПб., 1870/2:77–89; Якушкин Е. И. Обычное право. Ярославль, 1896/2:364; Авд.ЗРБ:65, Аф.ПВ 3:635–637; Влас.НА:179–180; Даль ПРН:28-29; ЗРГО 1890/19/2; Краин.ПКБ; Макс.ННКС:160–170,191; Ник.УНК:14–17; Попов//Тор.РНМ:314,317–318; Судебный вестник 1869:170, 1870:66, 1898:172; Сумц.КП 1889:11; Чулк.АРС:184,224; Гнат.ЗУД 1912/2: 50-53.

Е. Е. Левкиевская

КЛОП — см. Насекомые.

КЛЮЧ — предмет, наделенный символикой закрывания-открывания и употребляющийся в апотропеической, медицинской и вредоносной магии вместо **замка** или параллельно с ним. Кроме того, К. выступает как символ власти и обладания в гадании, в хозяйственной магии и некоторых формах ритуального поведения. К. сохраняет семантику железа, входя в ряд железных предметов-апотропеев.

В апотропеических обрядах К. является функциональным синонимом замка. К примеру, через К. переводили корову при первом выгоне на пастбище, чтобы ее не сглазили (полес.); в польских Бескидах хозяйка в Сочельник клала на стол К., чтобы в дом не проникли воры и пр. В в.-слав. заговорах известен мотив замыкания ключом себя и своего хозяйства от болезней, колдунов, нечистой силы и др.

В лечебной практике используется основная функция К. — запирать, замыкать что-либо; на этом основано закрывание, замыкание болезни. Чтобы остановить кровотечение из носа, держат в обеих руках по ключу — при этом запирается «кровавая жила» (рус.). Перед кормлением ребенка ему кладут в рот К., чтобы у него не болело горло (хорв.). Чтобы узнать *виновника* или источник порчи, ребенка крестят т. н. «женским» К. (таким, у которого в верхней части есть дырка) и произносят заговорную формулу, а потом ударяют К. о камень (серб.). Чтобы вылечить человека от укуса пчелы, ужаленное место трижды молча перекрещивают К., желательно таким, на котором вырезана Соломонова звезда (черногор.). Эта же семантика замыкания лежит в основе обычая бросать К. в роящихся пчел, чтобы рой не разлетался (серб.).

К. наравне с замком, используется во вредоносной магии, где он символизирует замыкание жизни: девушка, брошенная своим возлюбленным, кладет ключи с обеих сторон дороги, по которой он ходит, и тем обрекает его на смерть (серб.).

К., особенно церковный, используется в магических действиях, для которых важно символическое открывание — женского лона при бесплодии, языка при немоте и др. В Сербии бездетные женщины пили воду, в которой были омыты церковные К., чтобы забеременеть; такой водой

поили детей, которые долго не начинали говорить. Для этого родственник ребенка должен был взять у настоятеля монастырский К., открыть им утром монастырь, вымыть К. в воде, а воду дать выпить ребенку.

К. — постоянный атрибут в рус. святочных гаданиях о замужестве. Подобное использование К. обусловлено переосмыслением его основной функции — открывать доступ к невесте, а также **фаллической символикой**. Девушка вывешивала за окно ключи и, когда слышала, что ими кто-нибудь звенит, просила назвать мужское имя — какое имя ей послышится, так будут звать и ее жениха (с.-рус.). В другом случае старый К. вкладывали бороздкой в книгу, крепко ее перевязывали и подвешивали на веревке к потолку. Гадающие девушки называли каждая свое имя — при чьем имени книга начнет вращаться, та из девушек быстрее выйдет замуж (с.-рус.). Накануне Нового года девушка шла к проруби и в воде закрывала замок на К., приговаривая: «Суженый-ряженый, приходи коня поить, а у меня ключа просить». После чего клала К. под подушку. Ночью ей должен был присниться суженый (с.-рус.). В некоторых случаях закрывали на замок свою рубашку, а К. отдавали подруге: ночью должен был присниться жених, пришедший просить К. (забайкал.). В пол. Карпатах накануне дня св. Андрея девушки гадали о замужестве, выливая воск через дырку большого К. Одним из участников болг. свадебного обряда был мальчик, державший в руке К.

В в.-слав. обрядовой лирике мотив сохранения К. означает сохранение девушкой невинности, а потеря К. — потерю невинности. В бел. свадебной песне отец спрашивает дочь, куда она дела К. Та отвечает: «Я у тебе, татку, верно служила, твоих ключиков не погубила...» (Крач.БЗРС:78).

К. является атрибутом хозяина дома, символом власти, а также символом самого хозяйства. У русских в Поволжье после возвращения из-под венца жених вручал невесте ключи от дома, передавая ей власть над хозяйством. Ср. обычай передавать К. от города завоевателю в знак признания его власти. В юж. Сербии при продаже дома (см. Купля-продажа) прежний хозяин забирал с собой К. и замок, чтобы не отдать вместе с ними своего счастья и благосостояния.

В слав. поверьях некоторые святые, а также птицы и звери являются обладателями мифических ключей от сакральных локусов и календарных периодов. К примеру, К. от **ирея** находятся у кукушки (укр.), в рус. и бел. обрядовых песнях галку называют «золотой ключницей», поскольку она замыкает зиму и отмыкает лето, в чеш. колядке К. от райских источников приносит лиса. К. от неба и рая находятся у Николая Чудотворца, который отпирает и запирает врата в рай (рус., пол.), или у апостолов Петра и Павла (пол.), которых в заговоре просят этими К. замкнуть пасти волкам (ср. также ю.-рус. название созвездия Плеяд — *Петровы ключи)*. У св. Юрия находятся К., которыми он отмыкает весной землю, росу, а также отмыкает или замыкает пасти волкам (в.-слав., чеш.). На Мораве при встрече весны поют песню, в которой *Smrtna nedĕla* (четвертое воскресенье Великого поста, когда совершается изгнание смерти) отдает ключи Вербному воскресенью, оно — Чистому четвергу, а тот отдает К. св. Юрию, чтобы он отомкнул ими землю. В серб. и болг. песнях Илья-пророк просит Бога замкнуть ключом семь небес, чтобы лишить людей дождя в наказание за их грехи.

У русских существует запрет звенеть К. или класть их на стол, чтобы не было ссоры в доме.

Лит.: Б а р і а кта ро в и ћ М. Р. Кључ, кључаница и справе којима се оТварају закључане браве у вјеровањима и обичајима наших народа // ГЕИ 1960–1961/9–10:202–212; Аф.ПВ 2: 404-409; Бол.КСЗ:59; Бурц.ОБСК 3:6,12-14; Позн.З.:238–243; ТОРП:22,140; Усп.ФР: 26,28,50,51, 58.127,128,139; ЭО 1916/3-4:63; ПА; Крач.БЗРС:78,116; УНВ:64.

Е. Е. Левкиевская

КЛЯТВА, присяга как правовой обычай у славян фиксируется письменными источниками с IX в. Ритуал К. (присяги) предполагал произнесение при свидетелях словесной формулы, сопровождаемой рядом действий (прикосновение к культовому предмету или его целование, осенение крестным знамением, рукопожатие). Структура и семантика клятвенных формул близка фор-

мулам божбы и **проклятиям** (ср. сочетание значений 'проклятие' и 'клятва' в ст.-слав. клатва, др.-рус. клятва, болг. *клетва*, серб. клетва, пол. *klątwa*, ст.-чеш. *klatva, kletva*). Ситуация проклятия предполагает наличие как минимум двух лиц; слова и действия направлены на субъект высказывания *(будь ты проклят!)*. При клятве в случае нарушения слова клянущийся призывает кару на себя (будь я *проклят!*). Клятвенные формулы разделяются на ряд типов в зависимости от центрального смыслового компонента.

Божба апеллирует к Богу и другим персонажам божественного статуса. Христианское происхождение имеют К, культовыми предметами — в первую очередь **крестом** (*вот тебе крест!*) или иконой (рус. потянуть *руки на бога, поднять* икону 'снять для клятвы икону'; Даль ПРН:653), — сопровождаемые целованием. К. произносили над святыми мощами; «испытание крестом» (троекратное осенение широким крестным знамением) считалось достаточным доказательством правоты ответчика в суде (владимир.). Принося присягу дома, держали руку (а при взаимной клятве подавали друг другу рукн) над особо чтимыми предметами — крестом, иконой, евангелием. Согласно русским юридическим актам XVI в., обход спорных полей совершался с иконой на голове.

К архаическим К. можно отнести клятву оружием (рота, *ротьба*), упоминаемую в др.-рус. летописях. В договоре Руси с греками 944 г. говорится, что «некрещении русь полагають щиты своя и мечѣ своѣ наги, обручѣ своѣ и прочаа оружья, да кленутся о всемь»; нарушивший К. «будеть достоинъ своимъ оружьемъ умрети, и да будеть клятъ от бога и от Перуна» (ПВЛ 1:39). К. русских дружинников под 971 г. упоминает не только оружие и имена славянских богов, но и золото: «да имѣемъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружьемь да исѣчени будемъ» (ПВЛ 1: 52). В послании папы Николая I болгарскому царю Борису (IX в.) указывается, что болгары клялись перед положенным перед собой мечом. В народной традиции бытовала К. над заряженным ружьем (укр., серб.). У болгар клятва утверждалась целованием топора.

Наиболее действенной и нерушимой считалась клятва землей (см.), при которой полагалось держать землю в руках или на голове, целовать или есть землю.

В К., апеллирующих к силам природы, наиболее распространены упоминания солнца, грома: *Убей мяне соунца провидныя* (смолен.), *Разрази меня гром!* В Воронежской, Тульской губ. был зафиксирован обычай призывать в свидетели К. град: «Будем правы; ты прав, а я прав до граду!» Произнесший эту К. при первом появлении града собирал горсть градин, вносил ее в теплое место и пересчитывал: если за время счета градины не растаяли — на его стороне правда.

К.-самопроклятия *(чтоб я пропал! чтоб мне с места не встать!* и т. п.) соотносятся с формулами, содержащими мотивы жизни/смерти, болезни, нанесения телесных повреждений.

Клятвы жизнью (своей собственной или родственников) — *Выдь душа! Чтоб я пропал! Чтоб мне до утра не дожить! Чтоб мне белого света не видеть! Матерью клянусь! Не взвидеть мне своих детей!* — относились к разряду наиболее «страшных»; особенно верили К. «через детей», нарушение которой грозило смертью потомству клянущегося.

В клятвах здоровьем упоминаются различные части тела, которые должны пострадать в результате нарушения данного слова: *Лопни мои глаза! Вздуй мое брюшенько выше колокольни! Лопни моя утроба! Чтобы мне всему высохнуть!* Наиболее часто в К. упоминается рука: *Отоймись рука и нога, коли неправда! Отсохни рука! Руку даю на отсечение!* Рукопожатием подтверждались условия соглашения: *заложить правую руку* 'дать слово, обещать', *выкупить правую руку* 'исполнить слово'.

В народной культуре устойчиво представление о греховности и наказуемости К. свыше. Даже после справедливой присяги у человека «замирает» одна из жил, а у того, кто клянется ложно, — сразу 12, поэтому клятвопреступники недолговечны (ср. рус. пословицу «Лучше умирать, а креста не целовать»). Предметы, бывшие в руках у ложно присягающего, становятся вредоносными и опасными для окружающих, пока клятвопреступник не исповедуется и не причастится (бел.); ср. рус. поговорку «В напрасне побо-

житься — черта лизнуть». Согласно народным поверьям, нарушение К. влекло за собой болезнь, смерть клятвопреступника (или его семьи), земля не принимала его тело,

Лит.: Макаров М. Н. Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские // Труды и летописи Об-ва истории и древностей российских. М., 1828/4/1:184–218; Златарский В. Н. Клятва у языческих болгар // Сборник статей, посвященных В. И. Ламанскому. СПб., 1907/1:251–260; Усп.ФР:11–12,61,91,116,120,169; Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990:39,59–62,142; Ђапонић Л. Заклетва на тлу СФР Југославије. Београд, 1977; Ђап.ЗВР:148–149; СМР:180; Mosz.KLS:515–516; Аф.ПВ 1:147-149,272-273,431; Никиф.ППП:305; Даль ПРН:653–656; БВКЗ:67,159.

О. *В. Белова*

КНИГА в народных представлениях связана с письменной традицией и книжной («чужой») культурой, и этим определяется отношение к К. и обращение с ней. Книге (особенно ее ранней форме — свитку) приписывается божественное происхождение. Согласно болгарскому апокрифическому сочинению «Разумник» (список XVI в.), первую латинскую К. обрели *Нунаил, Умам и Брейтул,* греческую — *Меркурий,* болгарскую — *Кирилл Философ. Голубиная книга,* написанная на камне (ср. скрижали Завета) и содержащая всю мудрость Вселенной, выпадает на землю (на гору) из тучи. Согласно апокрифам, с неба падает «Свиток Иерусалимский» с рукописанием Иисуса Христа. На Пасху, когда «солнце играет», праведники могут видеть на солнце Христа и Богородицу, читающих священную К.: «Всим не покажеца. Стоить столик на сонце, и книга лежыть, Библия чи шо. Читають книгу Мати Божа и Сус Христос» (житомир., ПА). Ср. представление о небесных К., в которые Бог (ангелы) записывают все прижизненные дела людей перед Страшным судом (о.-слав.).

Священные К. У вост. славян распространено представление о непостижимости Библии: прочитавший всю Библию сходит с ума. Тех, кто чрезмерно зачитывается Псалтырью, забирает к себе нечистая сила (рус.), а черт в виде монаха делает в Евангелии крамольные приписки, сбивая с толку священнослужителей (Даль ПРП:229-230). Считается, что Священное Писание написано не по-русски и не по-славянски, а на чужом языке: «еврейском» (полес.), «в Писании по-алтайски написано» (Рус. Север). Ср. описание Голубиной книги в духовных стихах — ее нельзя удержать, нельзя прочитать («царь Давыд» читал ее три года, а прочел только три листа). В то же время считается, что человек, прочитавший Библию (Евангелие) до конца, будет все знать, будет обладать даром предвидения, потому что в Библии описывается все, что случится в будущем (гомел., ПА). Миряне старались не дотрагиваться до напрестольного Евангелия, чтобы не осквернить его (владимир.). Похитившему церковные К. грозили всяческие наказания, о чем свидетельствуют приписки на полях рукописей: «хто будет сию книгу возмет или что помыслит, и ему судит Бог» (XVI в.); «чтобы ее никому не украсть и не продать и будет тот проклят» (XVIII в.). На Руси целование Евангелия приравнивалось к лобызанию иконы; Евангелие, букварь хранили в божнице; обветшавшую К. не выбрасывали, а пускали по воде или относили на высокое место (на колокольню); К. полагались в гроб при захоронении. К. использовалась при принесении клятвы (присяги). Библия, положенная на могилу «ходячего» покойника, служила оберегом (рус., в.-сибир.).

К. как магический предмет. Колдуны и чернокнижники обладают некоей *черной книгой,* с помощью которой можно вступать в контакт с нечистой силой, вызывать демонов, узнавать тайное и наводить порчу. В былине «О Ваньке Удовкине сыне и царе Волшане Волшанском» «черная» («волшанская») книга отвечает на любые вопросы, рассказывает все тайны; в исторических песнях о Смутном времени чародейской К. обладает Гришка Отрепьев. В русских сказках *учитель-фармазон* учит по волшебной книге своих подопечных оборотничеству; искатель цветка папоротника использует краденое Евангелие. В заговорах «на отыскание кладов» упоминается сокровенная «книга запечатана, железным замком заперта, золотым ключом замкнута»: «На семи горах на Сионских, на столб тот каменный положил книгу запечатану... сам

премудрый царь Соломон» (симбир., Майк. ВЗ, № 265). Согласно верованиям крестьян Тульской губ., существует К., называемая «Старинная Библия» или «Книга Петра Могилы», или «Черная магия», которую повелел уничтожить московский царь: он заложил ее в каменный столп и заклял. Но кое у кого осталась «Старинная Библия»; ее берегут и передают из рода в род — по ней можно узнавать будущее, колдовать и насылать порчу на людей (ЭО 1899/3:53). «Черная книга», содержащая в себе бесовские наваждения, писанные волшебными знаками, по преданию, была заложена в стены Сухаревой башни и заклята на десять тысяч лет (Сах.СРН²:24). «Черные» К. написаны не буквами, а таинственными знаками (нолями, кружками). Ср. в др.-рус. азбуковниках: черные *книги* приравнены к *мафиматикийским книгам,* к которым относятся арифметика, геометрия, астрономия и «мусикия», т. е. к текстам, содержащим помимо записанных слов таблицы, схемы, рисунки. Колдуны передают свои К. преемникам вместе с магической силой перед смертью. Чародейские К. представляют опасность для непосвященного: к случайному читателю «черной» К. немедленно являются черти и требуют от него работы (рус.); утаскивают его сквозь потолок (новгород.). Чтение людьми К., принадлежащей духам туч — планетникам (з.-слав., ю.-слав.), вызывает грозу, остановить которую можно, прочитав К. «наоборот» — от конца к началу (пол. Карпаты); во время чтения «черной магии» в доме, где нет икон, все ходит ходуном (новгород.). Опасность представляют К. инородцев. Белорусы считали, что нельзя дотрагиваться до еврейских богослужебных книг — кожа на руках потрескается. К. инородцев содержат пророчества о грядущих бедствиях: евреи из своих «древних записей» всегда знают, когда случится война, мор и т. п. (пол.).

Гадания и магические приемы. Помимо использования специальных гадательных книг у славян было распространено гадание с К. как с предметом, часто вне связи с ее содержанием (ср. современные девичьи гадания при помощи К. в красном переплете или К., где по ходу сюжета умирает кто-либо из героев), на основе внешних признаков (вращение, неподвижность); К. может заменяться другими предметами, напр., решетом. По К. гадали о судьбе ребенка: после крещения открывали над ним К. духовных песен, пытаясь угадать будущее по тексту на открывшейся странице (Лужица). Чтобы определить способности ребенка, на первую годовщину или в день отнятия от груди перед ним клали К., хлеб, монету и др. и смотрели, какой из предметов он схватит первым (пол., лужицк.); делали из теста К., монеты, топор и предлагали ребенку (бел.). Чтобы ребенок был умным и ученым, пуповину отрезали на К. (бел.); перед первым (вторым) купанием новорожденному мальчику вкладывали в руки, помимо других предметов, К. (бел., словац.); перед крещением в руки ребенку давали карандаш и К. (хорв.); брали на крещение бумагу или К, (словен.); во время крещения отец ребенка читал или писал (серб.); клали на порог К. или песенник (для девочки), чтобы через него переступили крестные с младенцем (бел., лужиц.); под голову или в пеленки клали К. (серб., хорв.).

Предписания и запреты. Чтобы лучше запомнить прочитанное, клали К. на ночь под голову (рус., чеш.). Нельзя читать во время еды — «память заешь (проглотишь)» (рус., бел.).

Лит.: Белова О. В. Книга в традиционной культуре славян // Книга в пространстве культуры. М., 1995:8–10; Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995:228,242; РДС:573,588–589; Даль ПСП:81; БВКЗ:130,164,166; Череп.МРРС: 72,84; Зин.МРВС:274; Никиф.ППП:13,15,19,30, 89; ДОО 1:33,63,91,94,97,150,158-159; Fed. LB 1:292.

О. В. Белова

КНУТ, бич — предмет, используемый в обрядах и магии как орудие защиты от нечистой силы и магическое средство наделения всего живого плодовитостью. Символика и ритуальные функции К. определяются характерным для него действием (см. Бить) и создаваемым при этом шумовым эффектом; имеет значение также и форма К., уподобляющая его цепи, поясу, нитке, веревке и даже змее.

К. как пастушеский атрибут. В день первого выгона скота и в дни крупных праздников пастухи украшали свои К. или

плели новые. В Штирии (Словения) при первом выгоне скота пастухи состязались в умении плести К. из разноцветных шерстяных ниток или льняной кудели. Считалось, что этими К. можно прогнать «злые силы». Лужичане в тот же день украшали К. красными лентами, словаки Верхнего Грона складывали бичи у алтаря церкви, чтобы священник освятил их. С особым почтением относились к К. конюхи: в пол. Поморье они в течение года собирали для бичей ленты, а в день Нового года щелканьем красиво украшенных бичей «прогоняли» старый год. У чехов Силезии парни после зимнего дня св. Николая тайно начинали готовить бичи, «чтобы достойно прославить Иисуса»: сразу после ужина в Сочельник, собравшись в центре села, они «хлопали», «щелкали», «стреляли» ими (CL 1905/15:115). На моравско-словацком пограничье и в юж. областях Словакии пастух (или группа пастухов) обходили дома, хлопая бичом и играя на рожке, чтобы собрать подарки. С.-рус. пастухи не разрешали посторонним прикасаться к своим К.; до дня св. Юрия пастухам запрещалось дуть в трубу или играть на рожке: они подавали сигналы о своем приближении лишь щелканьем К.

У ганаков (Чехия) К. считался орудием порчи. Если один из пастухов замечал, что у него разбегается стадо, он шел на «пересечение трех границ», где бил кнутом кожух, наказывая этим своего обидчика, или же пытался добыть бич пастуха-«вредителя»: щелкнув этим бичом три раза, он собирал разбежавшееся стадо. Специальные действия с К. предпринимали извозчики и кучеры, чтобы сдвинуть с места коней, которым нанесена порча: поляки и чехи рисовали бичом на земле перед конями крест или три креста, изображали взмахом бича крест в воздухе, троекратно стучали кнутовищем бича о повозку.

В святочных гаданиях Рус. Севера хлопанье бичом означает выход замуж за кучера; у поляков беременной женщине предписывалось класть под кровать К., чтобы родился мальчик. В селах зап. Моравы хозяин, желая узнать результат купли-продажи скота или лошадей, стегает бичом по воде: большая пена указывает на прибыль.

Отгонная функция К. связана как с шумовым эффектом, производимым с его помощью, так и с характерным для него действием битья. В Моравской Валахии хозяева били бичом и стреляли из ружей, чтобы отпугнуть злых духов перед ужином в Сочельник, в субботу накануне Троицы и во время первого выгона скота. В пол. Поморье, защищаясь от ведьм в праздник св. Яна, парни должны были хлопать бичами при возвращении домой с поля. На Гемере (Словакия) при движении стада через мост пастухи хлестали под мост бичами, чтобы выгнать оттуда «стриг», подстерегавших коров. Чтобы излечить коня от болезни, хозяева хлестали ночью кнутом по стенам конюшни и ругались (с.-рус.). В Высоких Татрах, выгоняя скот на пастбище, пастухи переводили его через разложенные на дороге К. Во время рождественской трапезы словенцы Прекмурья подкладывали под стол бич вместе с косой, металлическими частями плуга и др. предметами-апотропеями.

По з.-слав. и словен. поверьям, с помощью бича, сплетенного от дня св. Люции до Рождества, можно распознать ведьму. Жители Моравии полагали, что таким бичом следует щелкнуть в полночь на Рождество и на Страстную пятницу, после чего обладатель К. ночью на Страстную пятницу увидит оседлавших коней ведьм. Славонцы (Хорватия) сплетенным перед Рождеством бичом щелкали три раза в полночь, чтобы впоследствии с его помощью изгнать из села всех крыс и мышей. Специально сделанным из конопли К. белорусы изгоняли со двора портящего скот «хлевника».

Продуцирующая семантика характерна для ряда ритуальных и магических действий, совершаемых посредством К. Это битье (словац. *chodenie po šibari*, *chodenie po šmigrustě*; пол. *dyngus* и др.), обвязывание кнутом некоторых ритуальных предметов, а также создание определенного звукового фона. Чтобы кони были сильными и резвыми, в Междумурье (с.-зап. Хорватия) в Сочельник при звоне церковного колокола парни быстро выбегали из конюшни и щелкали бичами. Ради плодовитости скота юноши в пасхальную неделю должны были отнести в костел связанные бичом вербовые ветки (чеш.).

Для усиления магических свойств К. польские пастухи из окрестностей Радома выбирали для него пихтовые или вербовые кнутовища, считая, что от этого у коров будет прибывать молоко. В Галиции К. сма-

зывали салом пойманного в день св. Войцеха крота (от ударов такого К. коровы и лошади должны были стать здоровыми и толстыми). У зап. славян и в Словении в бич вплетали жало змеи, чтобы кони были сильными (морав., словац., пол.), чтобы защитить их от порчи (словен.). Сербы Славонии через голову первой убитой весною змеи проращивали коноплю, которой затем обвивали бич и гнали им на базар скот, чтобы привлечь много покупателей. В Хорватии пойманной змее отсекали новым бичом голову и били им скот, после чего животные нравились покупателю, и он их покупал.

В различных слав. регионах, и особенно у вост. славян, К. использовался в свадебном обряде. На псковской свадьбе дружка переводил невесту в дом жениха, протянув ей конец К. В Минской губ. он подавал подарки молодой, положив их на К. Считалось также, что битье молодоженов плетью стимулирует рождение детей. На Рус. Севере дружка бил К. молодых на брачном ложе, у белорусов — при бросании каши на печь. У белорусов Велижского у., отправляя жениха за невестой, стегали кнутом его мать; иногда жених бил кнутом целующих невесту гостей. В Рязанской губ., посадив невесту на подводу, чтобы ехать к венцу, жених ударял К. по воротам, чтобы будущая жена его боялась. В бел. ритуальном обращении матери невесты к жениху содержится совет использовать К. в случае непослушания дочери: «...возьми гуж да дай, дай гужом, каб звала мужом» (Крач. БЗРС:76). У поляков хозяин, приехав после первой вспашки поля, легко ударял хозяйку или девушек бичом, чтобы они вовремя вставали и приносили ему еду в поле.

Поляки в Силезских Бескидах не только не погоняли кнутом коней, везущих на кладбище покойника, но даже не брали его с собой в этот путь: поскольку К. использовали на свадьбе, он считался неуместным на похоронах. Словаки при проводах покойника на кладбище брали бич с кнутовищем из бузины, по поверью, отгоняющей злых духов.

Наряду с ритуальным использованием К. в святочных обходах пастухов (преимущественно у зап. славян), он служил атрибутом ряженых на масленицу, троицкую неделю и т. д. В Пошехонском у. во время «похорон Масленицы» большой К. собственного изготовления вез выпачканный сажей и одетый в изодранное рубище парень. В Тамбовской губ. после дня св. Духа закутанные в простыни молодые мужчины прятались во ржи, изображая русалок; они хлопали бичами и ловили девушек и женщин, стараясь при этом ударить их К. Женщины спрашивали их: «Русалоцки, как лен?» Ряженые показывали длину кнута, что означало: лен будет таким же высоким.

Иногда К. считается принадлежностью демонов. Так, известный в восточной Сербии *тартор* (водяной дух) в руках носит бич и бубен: бичом он обвивает утопленников, опуская их на дно, или наказывает своих подчиненных. По представлениям зап. славян, с бичом в руке является полудница: считалось, что человек, которого она хлестнет им, вскоре должен умереть. Щелканье несмазанного К., по поверьям поляков над Рабой, приятно для слуха черта, который в это время радуется и смеется. В великопольских преданиях о великанах рассказывается, что эти мифические персонажи носили огромные К., кнутовищами которых служили высокие пихты.

Лит.: Сок.ВЛКО:30; Зел.ВЭ:92; Масл. НОВО:72–73; Кол.ГЮС:62; Буриц.ОБСК **3:6;** Крач.БЗРС:31,76; ГЕМБ 31-32:330; Тюр. ПВП 2:181,183; ZNŽO 1896/1:215; Mod. VUOS:45,217,224; Stelm.ROP:68–69,70,76, 168,169; Święt.LN:118,555; ČL 1891/1:17, 1892/1:335; Žal.ČV:109; Грац.ЭГМ:110; Horv.RZL: **63,180.**

А. А. Плотникова

«КОБЫЛА», «конь» — персонажи ряжения в календарных обходах и свадебных увеселениях вост. и зап. славян.

Амбивалентность образа коня как посредника между «тем» и «этим» мирами и одновременно как символа небесной сферы, Солнца, определяет двойственную семантику ряжения в К. и маски К. С одной стороны, К., как и коза, бык, медведь является символом плодородия и плодовитости. Это значение имеет святочное, масленичное и свадебное ряжение конем. С ним тесно связан эротизм поведения ряженых и разыгрываемых сценок с участием К., игровое соотнесение девушек с «кобылками». С другой стороны, в образе К. или с отдельными

конскими чертами предстают, в народном представлении, демонологические персонажи (черт, ведьма, э.-слав. Люция, Перехта, рус. Пятница, русалка, болг. караконджул). Именно так выглядят и ряженые в рождественской, масленичной, троицкой обрядности. Функция подобных масок — запугивание зрителей, а также — проверка соблюдения запретов.

По форме маски или чучела К. представляли собой длинную палку, к которой прикреплялся конский череп или сделанная из дерева, соломы или материи лошадиная



Деревянная **голова масленичной ряженой «кобылы» (1972 г.). Область Горня** Бистра, Славония

голова. Один из участников брал палку в руки, его накрывали белым покрывалом, сзади приделывали соломенный хвост или грязный веник. Иногда под покрывалом вставал еще один парень, который, сгибаясь, клал руки на плечи идущего впереди. В некоторых случаях на «коня» сажали мальчика. У зап. славян К. с седоком изображалась одним участником, который залезал в корзину без дна, брал в руки палку с конской головой; его накрывали попоной, поверх которой свешивались сделанные из тряпья или картона ноги всадника.

В святочной обрядности существовали разные типы представления с К.: «Кобылка» неуклюже, но темпераментно пляшет в избе, в конце концов разваливаясь (рус.), пристает к домочадцам, особенно к девушкам (чеш.), «поедает» девушек, которых по очереди запихивают под полог (рус. костром.); участвует в комических сценках купли-продажи (поводырь-цыган пытается продать ее хозяину за очень высокую цену), подковывания, лечения (рус., бел., пол., чеш., морав., словац.).

У поляков (вост. Маэовия) в адвент парни ходили с К. (s *konikiem*) и пели: «Hulaj, hulaj, konicku, po zielonem gaicku! Dzie konicek chodzi, tarn sie zytko rodzi!» [Гуляй, гуляй, конек, По зеленому лесочку! Где конек ходит, Там рожь родится] (KOO 1: 225). Ряженые «туронем» (*turoń*) и «К.» (*kobyłka*) ходили в составе колядников, сопровождаемые антропоморфными ряжеными («жид», «цыган», «дед») в Жешовском, Белостокском, Бельском воев.

У чехов маска К. (*kobyla, kůň*) (иногда похожая на слона или верблюда) называлась также *klibna, brůna, šiml*: два парня накрывались белым покрывалом, третий садился на «коня», а четвертый водил К. по домам, «продавал» хозяину и желал успешного разведения скота. Различные варианты этой маски выступают в обходах с дня св. Николая (6.XII) до масленицы.

Существовали и святочные обходы с живым конем. У русских Сибири водили живую К. (также и козу): жеребенка-двухлетка наряжали в ленты, мониста, обвешивали платками и, посадив на него мальчика, заводили в избу. Там справлялись о здоровье хозяев, желали всяческого благополучия и в заключение просили «сала кусок». Колядование с живым конем (*kolęda koniem*) имело место и в Польше. Въезжая в избу соседа или знакомого на коне, хозяин К. говорил: «Chodził koniś po kolędzie, robi! na chleb, robić będzie» [Ходил конь по коляде, зарабатывал на хлеб и зарабатывать будет] (Kar.OZD:33). Хозяина угощали водкой, а коня овсом. Считалось, что можно было въезжать на конях, но не на кобылах (Сан-

домирская Пуща, Тынец под Краковом). В рождественскую ночь всадники разъезжали также среди колядников. Разбудив хозяина звоном колокольчиков, они пели колядки и получали подарки (Тынец).

В рус. святочной игре эротического характера «кобылы» девушки становились попарно, изображая кобыл, а парни, припевая «Кони мои, кони, кони вороные», покупали их, а затем «подковывали», т. е. зажигали горсть лучин и били ими по голым пяткам девиц.

У сербов и болгар также было принято рядиться на святки животными, напоминающими коня или быка — серб. *клоцалица, шербуљ*, болг. *кьорава кобила, бръзвая, камила*. К палке приделывали конскую голову (иногда с рогами) и хвост, и один из участников, покрытый попоной, носил ее в руках (Банат, Плевенско).

Ряженый К. участвовал также в масленичных обычаях встречи и проводов масленицы у русских. В понедельник Сырной недели встречали «масленицу», которую изображали конь и человек на нем, наряженные одинаково: в рогожах, с соломой на голове и в масках (нижегород.). В конце масленичной недели водили по селу К.: двое наряжались, изображая лошадь, мальчишку сажали верхом и ездили по селу (рязан.). Реже отмечаются случаи, когда ряженые конем и цыганами обходили дома и собирали овес и хлеб (Ленинград. обл.).

В Чехии и Моравии К. участвовала в масленичных процессиях (ю.-чеш. *chození s koníčkem*), которые ходили по домам, представляли шуточные сценки, «продавали» К., пугали «бруной» с рогами детей, смешили домашних, танцевали и собирали продукты. Иногда вместо К. делали «корову», «быка». Процессии с масками К. и вождение К. известны словенцам. Известно ряжение в коня на масленицу и в Словакии, однако более традиционна здесь маска тура (*Turoň*), во многом аналогичная К. (по внешнему виду, времени хождения, символике и семантике обрядового действия). Подобная ситуация наблюдается и у юж. славян: сербская масленичная маска *клоцалица* — сделанная из дерева конская голова с двигающимися челюстями и с зубами — называется в Дубровнике *турица*.

В Зап. Словакии (Кисуце) в масленичной процессии ходили ряженые «кобылятники» (*kobeličiari*), которые носили с собой вырезанную из дерева лошадку. Деревянная фигурка коня или ряженый «К.» часто выступали в польских масленичных обходах (Мазовия, Вармия, Мазуры, Ополе, р-н Курпей, Кракова). За посещение дома хозяева платили овсом.

В последний день масленицы устраивали маскарадное шествие по домам с танцами и лужичане. В нем участвовал также всадник на живом или искусственном коне. Обычай назывался *koňa wozyc*.

У русских маска К. зафиксирована также в весенних и летних обрядах: в Юрьев день (23.IV), Духов день, на Троицу, на петровское заговенье, а также во время осенних посиделочных игр. На Юрия вечером делали «коня», с которым в сопровождении народа обходили деревню, а сидящий на нем пастух играл на жалейке. На выгоне «конь» сходился с таким же «конем» из соседнего села, и между ними начинался бой. В старину парень, изображавший коня, должен был скакать и прыгать как можно выше (рязан.). В Пензенской губ. в Духов день девушки провожали за село ряженых, в т. ч. изображающих К., что знаменовало собой проводы весны и прощание с весельем.

Ряжение в К. на заключительном этапе свадьбы, весьма сходное с календарным ряжением, также имело продуцирующую семантику, которая впоследствии свелась к игровой и развлекательной: двое мужчин рядились конем и, посадив на «коня» мальчика, ходили по дворам и плясали (рус. тамбов.).

Вторая составляющая образа коня — его демонологичность. Ряженые К. могли изображать некоторых демонологических персонажей и наоборот, сами могли называться именами нечистой силы. В чешском календаре Перехта — мифологический персонаж, связанный с прядением и постом в Сочельник. Изображающий ее ряженый персонаж имел антропоморфный или зооморфный образ и в последнем случае представлялся ряженым К., иногда так и назывался — *klibna*. На Рождество и Крещение в сопровождении других масок «Перехта» врывалась в дом и старалась «покусать» хозяев, особенно молодых девиц. Потом все танцевали и угощались. Местами в день св. Люции (13.XII) вместо ряженых «Люциями» по домам ходили страшные кобылы *Perychty*. В ю.-чеш. с. Радовесице

«кобылу», водимую на уздечке перед днем св. Николая и перед Крещением, называли *Lucka* или *Luciana*; она была вся в белом, обвешена звоночками, молчалива. В день св. Люции на окно в избе, где девушки собирались прясть, парни ставили чучело огромного белого коня, так что девушки от страха бросали работу и расходились по домам (с. Слопне).

В рус. традиции в виде коня изображали русалку. «Русалку»-К. делали в воскресенье после Троицы для обряда *проводов русалки*. Шествие с «русалкой», или с «кобылой», сопровождалось шумом, грохотом, звоном колокольцев, привязанных к К., шутками, хохотом и криками. «Русалку» вели к реке, на поле, за село и там разбирали, разламывали, бросали конский череп в яму, разбрасывали солому по полю, топили, сжигали на костре (саратов., симбир., пензен., астрахан., нижегород.).

Цель устрашающих обходов с К. недостаточно ясна. Возможно, конь выступает в качестве оберега, пугая и отгоняя нечистую силу, тем самым защищая село и пространство. Однако в ряде случаев ряженый К. отождествляется с русалкой и некоторыми другими персонажами демонологии.

Лит.: КОО 1:224–225; КОО 2:203,238; КОО 4:187; Бол.КСЗ:48–49; Ивл.РРК: 54,87–88,104–108,110,114,122–123,222; Зел.-ОРМ²:258–265,291; Сок.ВЛКО:163; Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993:124–126; РЭВ 1:204; Вал.КД; Марин.ИП 1:460; БМ: 176-177; СМР:166; Бос.ГОСВ:126; Kar.OZD: 33; EL'KS 1:269.

М. М. Валенцова

КОЖУХ, шуба, тулуп — меховая одежда, которая благодаря мохнатости, волосатости, обилию ворса, шерсти наделяется в народной культуре свойствами нечеловеческого (зооморфного), потустороннего мира и, одновременно, символизирует богатство, изобилие, продуцирующую силу. К. как одежда из звериной шкуры наследует символику шкуры, кожи животного (ср. с.-рус. название кожи змеи — *кожух),* а иногда и символическое значение самого животного. Надевание К. в некоторых случаях ассоциируется с «превращением» в животное или изображением его, что характерно для ритуального ряжения, одним из наиболее типичных знаков которого выступает вывернутый К.



Кожухи. Горняцко, Моравия

К. — непременный атрибут многих свадебных и родинных обрядов. Обычай надевать шубу мехом наружу участниками русской свадьбы зафиксирован историческими свидетельствами XVI–XVII вв. (Никольский:100; Масл.НОВО:65). Согласно сообщению Коллинза (XVII в.), один из участников свадьбы выходил встречать молодых в тулупе, вывернутом вверх мехом, и желал им иметь столько детей, сколько волосинок в его шубе (Усп.ФР:101–102). На царских свадьбах боярыня, осыпавшая молодых зерном, надевала две шубы, причем одну наизнанку (Сумц.ССО:81).

Устойчивое сопоставление символов «мохнатый — богатый» лежит в основе многих в.-слав. благопожелательных формул и приговоров: «чтобы жених был богатый, как кожух волохатый», «шуба лохматая, а ты будь богатая» и т. п. В качестве знакового элемента одежды К. выступал на разных этапах свадьбы в наряде жениха и невесты, их родителей, дружки жениха или главного распорядителя свадьбы, чаще всего при ритуальной встрече, при перемещении

молодых из одного дома в другой, при возвращении от венца, при осыпании молодых зерном, хмелем, деньгами. Ср. текст укр. свадебной песни: «Вийшла мати в кожусі, / Як цей кожух мохнатий, / Так буде зять богатий» (Чуб.ТЭСЭ 4:300). В Вологодской губ. родители жениха встречали новобрачных во дворе в вывороченных шубах; при этом молодая должна была спросить: «Батюшко и матушка, отчего вы мохнаты?», а те отвечали: «Оттого мохнаты, чтобы вы жили богато» (Усп.ФР:101).

Судя по текстам свадебных песен, вывернутый мехом наружу К., надетый свекровью в момент встречи молодых, приобретал не только благопожелательное значение, но и функцию устрашения, демонстрации «чужести» рода жениха по отношению к невесте. Ср. бел. свадебную песню: «Ой знаци, знаци / Што чужая маци. / Не хоче приняци / Чужого дзитяти. / Перевернула кожушок / Да хоче спужати» (Шейн МИБЯ 1/2:211). Сходная ситуация касалась и жениха, когда мать невесты встречала его на пороге своего дома: «Убралась теща в вовченька, / Хотіла злякати зятенька, / Не хота дочкі віддати, / Хотіла зятя злякати» (Подольская губ. – ZWAK 1888/12:109).

Вывернутый К. мог выступать и самостоятельным атрибутом в.-слав. свадебных обрядов: на шубу сажали жениха и невесту за стол или на лавку под образа; на разостланной на полу шубе молодых благословляли, К. растягивали над головой матери жениха, когда она благословляла сына ехать за невестой; кожухом покрывали дежу, совершая «посад» молодых; на К. сажали невесту при расплетании ее косы; укладывали новобрачных на К. в первую брачную ночь, накрывали их К. вместо одеяла. Во Владимирской губ. молодых перед отъездом в церковь сажали на разостланную вверх шерстью шубу, «чтобы жили богато-пушисто» (Зел. ОРАГО:164,169).

Сходная семантика обеспечения богатства и жизненной силы может быть отмечена в действиях с К. в родинных и крестинных ритуалах. Например, у русских повитуха укладывала новорожденного на шубу, «чтобы он был богат» (воронеж., смолен.); в селах вост. Полесья баба-повитуха стелила К. мехом вверх возле печи, клала на него ребенка и, перешагивая через него, говорила; «Як шуба касмата, будзь так багаты» (Кух. РЗАБ:50). **Окрещенного ребенка клали на** разостланный в красном углу К., чтобы у него скот водился (укр. *херсон.*; аналогично — рус. тульск.). Постpижины ребенка также проходили на вывороченном К., постеленном посреди хаты. Ритуальное пожелание богатства в этом ритуале усиливается еще тем, что состриженные волосы крестная мать клала в миску и покрывала сверху серебряными монетами (укр. херсон.).

И в свадебном, и в родильном обрядах К. мог использоваться как апотропей, как защита от сглаза и порчи, болезней, нечистой силы, огородных вредителей. Так, у словаков Сев. Спиша невеста не могла показаться в свадебной процессии иначе, как в вывернутом К.; у русских в Архангельской губ. невеста до приезда жениха сидела в шубе. В Белоруссии жених в день свадьбы надевал шубу, независимо от того, тепло или холодно на улице. Кроме того, на молодых набрасывали шубу, когда они подавали друг другу руки (бел. витеб.). В Белоруссии баба-повитуха встречала кумовьев с окрещенным младенцем, стоя на пороге дома в вывернутом шерстью наружу К., «чтобы уберечь дитя от уроков» (Кух.РЗАБ:57). *Польские гуралы-пастухи*, выворачивали свои тулупы мехом наружу в случае, если в горах на выпасе их пугала нечистая сила. После обрядового умывания свежей водой в рождественское утро сербы Воеводины вытирали лицо не полотенцем, а кожухом, «чтобы быть здоровыми» (Бос.ГОСВ:133). У украинцев хозяйка при посадке подсолнуха надевала на себя очипок или К. навыворот, чтобы воробьи не клевали семян; горох же сеяли на рассвете, сняв с себя К. (лубен.).

Совмещение функции оберега и обеспечения приплода имеет место в ритуалах, связанных со скотом: у русских было принято *проводить* новокупленную корову *через* разостланную в воротах шубу; заворачивать теленка в К., «чтобы в спорину шел»; перегонять лошадей по разостланной шубе, если их «не взлюбил домовой» (Журав. ДС:38,67,74).

По-видимому, и апотропейное, и продуцирующее значение имел обычай оборачивать шубой сосуды с обрядовой пищей (например, свадебную кашу — Масл.НОВО: 65). Подобным образом поступали на Русском Севере при укладке матицы во время строительства: на ней размещали ритуаль-

ную пищу, завернутую в К., «чтобы всего в доме было много, как шерстинок в кожухе» (Щепанская:59).

Реже проявляется негативное значение К., символизирующего сферу опасной, чужой, вредоносной силы. Так, у словаков известно поверье, что приход в дом в день св. Люции (13.XII) первого посетителя-мужчины сулит домочадцам благополучие, однако визитер не должен быть одетым в К., иначе это предвещало болезни; в з.-словац. с. Турзовка верили, что если мальчик, обходящий с благопожеланиями дома в день св. Люции, придет в К., то он принесет смерть или вообще несчастье. Сходное пол. поверье приписывает посетителю в К. способность приносить болезни: в Ломжинском воев. повсеместно верили, что если накануне Рождества в дом войдет кто-нибудь в вывернутом К., то весь год обитатели дома будут страдать кожными болезнями (сопоставление кожа — кожух). Польские гуралы также следили, в чем приходил в сочельник первый посетитель: если в гуне (верхней одежде из шерстяной ткани с длинным ворсом, напоминающим шерсть), — это добрый знак, все будут здоровы, а если в К. — то домочадцы будут все время мерзнуть; по верованиям жителей Красненского воев. если первый вошедший в дом был в К., это сулило нездоровый год и нападение вшей (Lud 1978/62:200). Словаки в рождественский Сочельник не оставляли висеть на гвозде К., потому что это предвещало гибель скота (т. е. так будут висеть шкуры погибших в течение года животных).

К. мог использоваться для наведения порчи. На Украине при укладке сволока нового дома хозяева угощают строителей и дарят их платками и полотенцами; если же плотники не были довольны угощением и подарками, то они при втаскивании сволока оборачивали его своими К., что должно было сделать хату до того холодной, что сколько ее ни топи, жить в ней будет невозможно (Байб.ЖОВС:83).

Вывернутый К. — один из самых популярных и устойчивых знаков ряжения (ср. словац. название масленичных ряженых kožušiari (Olej.L'T:136). Он использовался в костюме не только зооморфных («козы», «тура», «медведя», «лисицы», и т. п.), но и большинства святочных и масленичных ряженых: «Коляды», «Деда», «Бабы»; масок, представляющих нечистую силу («черта», «шуликуна», «пужала»); святых («Николая», «Люции», «Перехты»); прочих участников обходов — «кукеров», «русалиев» (ю.-слав.), «поводырей», которые водили с собой «козу» или «кобылу»; даже птиц — «курицы», «гуся», «аиста» и т. п. (см. Ряжение).

Лит.: Сумц.ССО:81,89; Зел.ОРАГО:164,169; Гура СЖ:660; Масл.НОВО:47,62–65,92,108; Усп.ФР:101–104; Ивл.РРК:156–158; Журав. ДС:38,64,74,115; Наум.ЭД:58; Байб.ЖОВС: 83,159; УНВ:247; Бессар.МЭХ:52,452; УНВ: 120; Кух.РЗАБ:50,57; Komor.TSS:191–192; SN 1973/1:80–81; Horv.RZL:41,53; Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. **Минск, 1956, с. 95–112**; Щепанская Т. Б. Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое поведение // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 1, с 5–81.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова

КОЗА, козел — в народных представлениях и обрядах, связанных с продуцирующей магией — символ и стимулятор плодородия. В то же время считается нечистым животным, имеющим демоническую природу; выступает как ипостась нечистой силы и одновременно как оберег от нее. В домашнем хозяйстве ценились такие качества К., как плодовитость и неприхотливость, ср. пол. поговорку: «Коза — лучшая скотинка: под порогом выспится, сухую метлу съест, да еще кварту молока даст».

В календарных обрядах, связанных с аграрной магией, К, или ее зооморфная маска — персонаж ряженья. Святочные и масленичные обходы с ряженой К. наиболее распространены у украинцев и белорусов, в меньшей степени у русских. Атрибуты ряженой «К.» — вывернутый шерстью наружу кожух, деревянная голова с рогами и бородой из соломы или лозы и движущейся нижней челюстью. У белорусов известна «К.» в виде большой куклы на палке. Украинцы Буковины макет головы «К.» носили на длинном шесте, поверх которого крепился балахон, скрывавший фигуру ис-

полнителя. В Великопольше при масленичных обходах (*podkoziołek*) иногда водили живую К., приписывая ей магическое воздействие на урожай. Деревянная рогатая фигура К. была атрибутом процессии ряженых в последний вторник карнавала (познан.). На Украине маска К. фигурировала также в свадебном и погребальном обрядах (в «играх при покойнике»).

Рождественско-новогодний обряд «вождения козы» наиболее ярко представлен в укр. и бел. традициях (достаточно монолитный ареал бытования обряда в конце XIX — начале XX вв. составляло Полесье). Ядром обряда являлось исполнение песни «Где коза ходит, там жито родит...» с припевом «О-го-го, коза», где в гиперболизированных образах рисуется картина будущего урожая («где коза рогом — там жито стогом», «где коза хвостом — там жито кустом» и т. п.). Песня сопровождалась танцем-пантомимой, центральным моментом которого было «умирание» и «воскрешение» К., символизировавшее круговорот времени и возрождение природы.

С аграрной магией, вероятно, связана и «козья масленица» в цикле весенних обрядов Нижегородчины, приуроченная к Чистому понедельнику или первому воскресенью Великого поста и отмеченная вождением по улицам убранного венком и лентами козла.

В жатвенной обрядности коза, козёл — это венок из жита, свитый по окончании жатвы, или горсть колосьев, оставленная на корню при дожинках (пол., бел., полес.). Поляки, когда требовалось сжать пропущенные жнецами колосья, говорили: «Ten idzie tam zerwać kozę» [Он идет срывать козу]; в конце жатвы, срывая последние колосья, говорили: «Jedzie na kozie» [Едет на козе] (краков.). К. упоминается в бел. дожиночных песнях (бел.). В Полесье отстающего жнеца дразнили «козел-борода», «на тебя коза мекает»: «Чыя коза сзаду, / Дак дайте юй раду, / Або пудождите, / Або пудожните», «твоя коза сзаду мекае» (киев., ПА). На Псковщине под пение «бородных» песен водили по меже козла. См. «Борода», Жатва.

В животноводческой магии для обеспечения приплода скота держат во дворе козла (рус. костром.).

С плодовитостью козы (козла) связана их эротическая символика: мотивы любовных ухаживаний волка за К. и брака К. с волком в песнях (бел., пол.); съеденная волком К. символизирует доставшуюся жениху невесту (бел.). В Арзамасском уезде Нижегородской губ. в конце XIX в. во время проводов весны (празднования «Ярилы») ряженый «козел» бегал за девушками и лягал женщин.

К. как жертвенное животное фигурирует в своеобразном действе, совершавшемся в разных районах Чехии в день св. Якуба (25.VII), когда с колокольни или другого возвышения сбрасывали К. с позолоченными рогами, убранного лентами и цветами. Кровь К. собирали и хранили как лечебное средство от испуга (Бог.ВТНИ: 34—35). С ритуальным забоем скота связан обряд *козомолье* (вятск., СРНГ 14:72), совершаемый в канун петровского поста. Фракийские болгары закалывали К. на свадьбе, после брачной ночи. Запреты использовать К. в качестве жертвы (К. не закалывают на *задушницу* — поминальную трапезу; банатские геры) мотивированы тем, что К. — нечистое, демоническое животное.

В этиологических легендах К. предстает созданием дьявола (укр. *чортово насінне*, пол. *djabelskiestworzenie*, чеш. *certova rodina*). Украинцы считают, что домашняя коза сотворена чертом, и если ее покропить освященной водой, то она сейчас же «пропадает» (подыхает). К. — творение черта, и потому внешне похожа на него (бел.). У К. короткий хвост, т. к. дьявол, загоняя коз на пастбище, оторвал им хвосты (пол., укр.-карпат.). Согласно пол. поверью К. имеет всю силу в хвосте; чтобы К. не объедали деревья, им в хвост надо воткнуть иголку. К. все время норовят залезть на деревья, потому что у них «дідчі (т. е. чертовы) ноги» (гуцул.). К. когда-то имели на ногах когти и лазали по деревьям; черт проспорил Богу своих коз, и Бог лишил их когтей (Закарпатье). На коленях у К. желтая шерсть, т. к. черт, выгоняя их со двора Господа, бил их по ногам, отчего текла кровь и окрасила шерсть (гуцул.). В легендах К. как нечистое животное противопоставляется корове и овце, чистым и «божьим» созданиям (укр.).

К. как ипостась нечистой силы. В виде К. появляется дьявол (о.-слав.), ср. поговорку: «Koza a djabeł — to jedno» [коза и дьвол — одно и то же] и пол. *koziel*

'дьявол'. Козлиные ноги (рога, уши, борода) присутствуют в облике черта (о.-слав.), лешего (рус.), домового (укр.), водяного (укр., серб.). Поляки считают, что в глазах у ведьмы всегда можно видеть отражение К. (познан.). На «том свете» удавленники превращаются в К. (костром.). Верхом на К. ездит дьявол (укр., болг.) или утопленник, появляющийся из воды в полночь и хватающий встречных (пол.). В Киевской губ. считали, что накануне Пасхи в виде К. может показаться клад (ср. пол. примету: видеть К. во сне — к денежному выигрышу). У К., как дьявольского создания, ведьма не может отобрать молока (укр.).

К. воспринимается как животное, особенно близкое «чужим» (инородцам), ср.: рус. *жидовская корова,* пол. *żydowskie bydlę, żydowskie zwierzę* 'коза'. В Белоруссии считали, что разведение в хозяйстве «жидовськыго ста́тку» — коз — не только идет в ущерб разведению овец, но и служит явным признаком того, что хозяин или кто-нибудь из его домашних склонен «рызхрасци́цца» (Никиф.ППП:156). В голосе К. слышится обращение к хозяину-еврею: «шеламэх!» (смолен.). Как нечистое животное, К. сама может стать причиной появления вредоносных существ. По укр. поверью, из козьего помета, спрятанного евреями в их пуховики, произошли **воробьи** (Подолия).

К. (само животное, части его тела, мясо, молоко) выступает как о б е р е г. В хлеву держат козла, которого якобы любит домовой (рус., костром.) или черт (укр., житомир.) и потому не вредит лошадям. Козла (особенно белого) боятся домовой (укр.) и ласка (Полесье). По укр. поверью, если в хлеву есть коза, она не пустит ведьму отобрать у коровы молоко. Овчары держали К. на выгоне для овец, полагая, что К. не дает *чаровникам* приблизиться к отаре (пол. Бескиды). От падежа скота прибивали на дворе козлиную голову (костром.). Если корову сглазили и она дает плохой удой, следовало завести К. и смешивать коровье молоко с козьим — это отвращало сглаз (пол., Орава). Козьим молоком заливали пожар, возникший от молнии (пол.). Изгоняя беса из одержимого, клали ему в рот кусочек козлятины (пол.).

В наименованиях «черные козы», «дикие козы» (как название блох и вшей; болг., макед.), укр. волын. коза *свитюща* 'светлячок', бел. *казёл, казялок, казёлчык, козлик, казель, казулька,* пол. подляс. *koza, kozka* 'кузнечик', серб. коза 'стрекоза' выражена символика, соотносящая насекомых со скотом.

Лит.: Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии / Под. ред. К. П. Кабашникова. Минск. 1993:115-116; Журав.ДС:27,56,189–191,200–202,242; Гура СЖ: 852; KOO 4:188,191-192; Majewski E., Stołyhwo K. Koza (Capra hircus) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego // Wisła 1905/19:41-66; Setkowicz J. Koza w gospodarce i magii pasterskiej Beskidów // Lud 1996/70:125–139; Чуб.ТЭСЭ 1/1:49; Драг.МПР:41; ЕЗ 1902/13:221-222; Шух.Г 5:2-3; Вор.ЗНН 1993:95–98; Ром.БС 4:168; Добр.СЭС 4:93; Коровашко А. В. «Козья масленица» // ЖС 1998/2:7-8; Вак.БЕТБ:390; ПА.

О. В. Белова

КОИТУС — половой акт, расцениваемый в народной культуре как нечистый и опасный (а потому в определенных ситуациях табуируемый и избегаемый в целях оберега) и применяемый или имитируемый как магическое средство активизации плодоносящего начала, скрепления брачных уз и насылания порчи.

Восприятие К. как занятия нечистого, а в христианском переосмыслении — еще и греховного, а потому постыдного, является причиной его табуирования. Для названия К. обычно используются эвфемизмы и прочие субституты, нейтральные или экспрессивные, нередко шутливые, напр.: рус. *грех, согрешить, кувыркаться,* новг. *жениться,* укр. *боже сохрани, танцювать у читирі коліна кадрель, годувать коня, махать (махаться, вымахать), мусолить, лизать, чухраться, шморгаться,* пол. *kochać się, pieprzyć się, ruchać (wyruchać), dupczyć,* болг. *онодям, она работа, върша тази работа;* вологод. *знаться,* витеб. *спознацца* (о К. молодых в брачную ночь); укр. *побратися в заячому холодку* (о внебрачной половой связи). По некоторым свидетельствам, считалось недопустимым ругаться и совершать К. при печи, так же как и при других сакральных предметах. У русских и других православных славян отмечен обычай занавешивать или отворачивать ико-

ны к стене и снимать с себя крест при К., а также молиться до и после него. Весь год после брачной ночи новобрачные не причащались и не исповедовались, считая это грехом (с.-рус.). По представлениям славян, печать «нечистоты» нередко оставалась на молодой жене вплоть до рождения ребенка. По болг. представлениям, половые контакты невенчанных пар и измена жены мужу являются причиной засухи или града. Как занятию нечистому, К. приписывается способность наносить порчу. Печник, складывающий печь, мог незаметно нае... в глину, отчего у хозяев дома в этом месте за печью будет жить сверчок (пол. катовиц.).

Несмотря на такое отношение к К., в некоторых ситуациях допускалась свобода полового поведения, прежде всего молодежи, в отношении которой действовали вообще особые нормы нравственности (напр. у русских на Севере девушки часто до самого брака не ходили в церковь, и это не считалось предосудительным). В разных районах России на посиделках парни и девушки «жирились», потушив огонь, нередко дело доходило до свального греха. Общинные праздники типа братчин допускали ритуальное половое общение взрослых, в том числе совокупление лиц в близких степенях родства: сноха с деверем, свекром, близкие родственники; даже случаи полового сношения женатых братьев с замужними сестрами не считались грехом. Ограничения на К. определялись признаками стариковского возраста: потерей трудоспособности, невозможностью по моральным соображениям рожать детей после 50 лет (саратов.), а также вступлением в брак всех детей (ю.-з.-рус., укр., бел.). О стариках, переставших спать вместе, на Украине говорили: «Они уже и руки помыли».

Запреты К. чаще всего диктуются требованиями ритуальной чистоты. По этим соображениям, напр., воздерживались от К. перед севом: иначе жито не уродит, вырастет нечистым, с сорняками (болг.). Имевшему «грех» с женой перед севом полагалось для очищения облиться утром водой (бел.). Пчеловоду после полового сношения с женой запрещалось идти к пчелам (макед.), которые повсеместно рассматривались как особо чистые создания (даже размножение их, по некоторым ю.-слав. представлениям, происходило путем «непорочного зачатия»). Считалось, что если у хозяйки подгорал хлеб в печи, значит она ночью имела К. (яросл.). Особенно распространено было воздержание от К. по праздникам. Одно из наиболее ранних свидетельств такого рода — в пол. хронике Галла Анонима (начало XII в.): запрет на К. в дни празднования годовщины освящения храма, несоблюдение которого влечет за собой беспорядки и убийства, как это имело место в Руде близ Серадза. Строго соблюдался запрет К. на большие праздники и в Великий пост. Гуцулки воздерживались от К. по праздникам и воскресным дням из опасения загубить свою душу и считали нарушение этого запрета большим грехом, чем прелюбодеяние в обычный день. Запрет К. в канун каждого праздника, посвященного Божьей Матери, поляки объясняли опасностью рождения близнецов (см. Зачатие). В зап. Полесье записан рассказ о том, как одна баба в наказание за К. в большой праздник родила зайца. Помимо больших постов и воскресенья, К. запрещался в постные дни недели — среду и пятницу. У болгар от него воздерживались на «громовые» дни из опасения пожара от удара молнии.

Запрет К. был вызван также представлениями о его опасности. Его избегали в ситуациях начала: перед отправлением в дальнюю дорогу, на охоту или рыбную ловлю, перед первой пахотой, началом снования, иногда в первую брачную ночь. При этом нарушение запрета в этих случаях тоже нередко осмыслялось в духе христианской морали, т. е. считалось грехом. У русских верили, что накануне путешествия нельзя иметь К. с женой, иначе коням будет тяжело везти такого «грешного человека»; если крестьянин, не обмывшись после полового сношения, отправится в дорогу, его конь сотрет себе кожу сбруей или околеет. С представлением о дороге как «переходе» связано и ю.-слав. представление об опасности К. на мосту. Сербы соблюдали половое воздержание в первый день пахоты. Нередко запрет К. соблюдали охотники и рыбаки перед ловом. В Полесье представлениями о нечистоте женщины после К. (как и в период менструации) вызван запрет К. перед началом снования (брест.). Половое воздержание новобрачных в первую брачную ночь, известное не только славянам, но и другим европейским народам, имеет функцию обере-

га (прежде всего невесты) и иногда прямо мотивируется опасностью порчи или влияния злых духов. В некоторых местах этот запрет соблюдался ради защиты скота и объяснялся тем, что иначе не будут вестись овцы (вологод.) или поросята (словац.).

К. выражает также символику брачного соединения. Прежде всего, сам супружеский акт новобрачных служит физическим скреплением брака. Именно поэтому К. и дефлорация часто считались обязательными в первую брачную ночь. Семантика соединения отражена и в названиях обряда брачной ночи (болг. *сводене, свеждане, събиране*, с.-х. *свођење, slaganje*), так же как и в названиях, связанных с К. (рус. *вступить в связь, иметь близость, сожительствовать, путаться, плестись с* кем-либо, бел. арготич. *багриться,* пол. *spółkować*, болг. *събирам се).* У лужичан К., намеренно совершаемый парнем и девушкой за девять дней до Рождества или в среду первой недели Великого Поста, служит залогом их вступления в брак в течение года. Подобный же смысл имеет и совместное спанье парней с девушками и жениха с невестой после вечеринок в доме невесты незадолго до дня свадьбы (архангел.-помор. *яровуха),* а также эротические игры подруг невесты с парнями, членами свадебной дружины жениха, и их совместный ночлег парами в доме невесты в канун свадьбы (с.-в.-словац.). Посредством К. оформляется ритуальное родство посаженых отца и матери (луж.) или первого дружбы и первой дружны (см. Чета свадебная), которым на свадьбе стелют общую постель (пол.-силез.), а также крестных родителей в день крещения младенца (пол.-силез.).

Продуцирующая символика К. находит выражение в ритуально-магических действиях, способствующих деторождению, приплоду скота, вегетации, плодородию и урожаю. Мотивы К. присутствуют в весенней и купальской обрядности и в свадебном обряде. Имеется немало свидетельств о следах праздничного промискуитета, относящихся к масленице и Иванову — Петрову дням (сексуальное сближение молодежи в петровских игрищах, ярилины и купальские игрища и др.). Магическую функцию — повышение плодородия земли — имеет К. на полях в весенние праздники. В зап. Болгарии рано утром в Иванов день женщина, раздевшись донага, ходила по полям, срывая на каждом по несколько колосьев, а затем совершала К. с мужем или возлюбленным, спрятавшимся поблизости. В Житомир. Полесье в Юрьев день в поле парами катались по земле, имитируя К., мужчины с женщинами и парни с девушками, чтобы лучше уродилось жито (см. Катание, кувыркание по земле). С той же целью в Македонии имитацию К. совершали муж с женой на масленицу. В Зап. Болгарии в Юрьев день женщины и девушки катались по травам, которые они собирали, оголив нижнюю часть тела, чтобы травы получили целебную силу, а в день св. Еремии (1.V) кувыркались парами по траве, изображая К. В вост. Моравии на масленицу и в конце свадьбы исполняли танец *žabská*, имитирующий К. На свадьбе его обычно танцевали мужья с женами. Смысл, приписываемый этому танцу, — в обеспечении потомством новой брачной пары. Аналогичную символику получает и нижнее белье, в котором совершался К.: например, во Владимирской губ., чтобы корова «погуляла», хозяйка, выгоняя ее на пастбище, била ее рубахой, в которой она спала с мужем.

Символы К. широко и разнообразно представлены в народной культуре. Это различные действия, связанные с проникновением вглубь, внутрь, например, проскакивание зайца в дырочку в бел. детских песенках, долбление (серб. *дубити* 'futuere'), втыкание (в выражениях, использующихся в языке и в фольклорных текстах для обозначения К.: укр. *потикаться*, болг. *забуча с един кол, заболи ги у касата*), вдувание (в названии К., в частушке: «соловей задул кукушке»), продырявливание (ср. сексуальные коннотации глагола *решетить* в рус. «заветных» сказках).

Особенно распространенным символом К. в этом ряду является укус: пчелы (кашуб. *pščoła ugrzëzła* — о забеременевшей девушке, бел. толкование сна о пчелином укусе как предвестья беременности), шершня (в укр. и бел. свадебных песнях, приуроченных к брачной ночи, укус шершня символизирует дефлорацию невесты), мухи (пол. шуточные песни о мухе, кусающей инородца в зад или влетающей ему в задницу при покупке капусты), зайца (предостережение девушке в пол. песне не ходить в лес, чтобы ее там не покусали зайцы). Символом К.

является также мотив охоты на зайца в пол. песнях; метафорически К. передает морав. шуточное выражение *mamě vyhánël z díry zajice* [понапрасну выгонял из норы зайцев]; К. предвещает сон о зайце в рус. и укр. сонниках. Кусающий, грызущий добычу волк тоже ассоциируется с К.: в серб. народном анекдоте глупая баба, не видя, что с ней совершают К., думает, что ее грызет волк, и нахваливает его мягкие зубки; с К. связан и мотив пожирания бабы волками, сидящими на ее заднице, в пол. шуточной песне. Подобная символика волчьего укуса объясняет некоторые обереги от волка, связанные с К.: молодым женщинам, которые спят с мужьями, нельзя прикасаться к животному жиру и творогу в «волчьи дни», чтобы уберечь скот от волка (болг. благоевград.); в последнюю ночь мясопустной недели муж не должен иметь К. с женой, иначе волки у них поедят поросят (укр. харьков.); пастух должен соблюдать целомудренность во время пастьбы скота (рус. архангел.).

Символика К. выражается также а клевании: ряженый аистом в рождественской обрядности клюет девушек (ср. отношение аиста к деторождению); девушка, которую ущипнет гусак при гаданиях о замужестве, первой выйдет замуж (э.-слав.); в болг. легенде о сотворении Адама и Евы происхождение женского полового органа объясняется тем, что аист клевал Еву между ног, отчего его клюв стал красным от крови.

С К. символически соотносится рытье. Поэтому соблюдение запрета К. в воскресенье объясняют тем, что иначе кроты нароют бугров в поле и в огороде (пол. подляс.). Дружка, укладывая молодых в постель, наказывает жениху: «Ройся в шерсти» (заволж.). У болгар во время брачной ночи мужчины исполняют танец *чукане на пипер*, в котором воспроизводится процесс посадки в землю перца и имитируются движения при К. Иносказательно описывает К. пол. загадка о бороновании поля, бывшего под капустой (см. Борона).

Символика К. и дефлорации заключена в фольклорных (в основном песенных) мотивах ломания калины, рябины, розы, заламывания капусты (ср. языковые обозначения дефлорации: рус. *ломать кесарецкого*, болг. *розвалям)*, топтания (чаще всего конем) травы, льна, сада, двора, винограда, поения коня.

К. символически выражается и некоторыми действиями: чесать (в названиях К. в эротических сказках и анекдотах: рус. *чесать*, укр. *чисать, почисать марфутку*, ср. роль **гребня** в девичьих гаданиях), скрести (новгород. название К. *скребенье*, эвфемизм *скреб твою мать, поскрёбыш* 'последний ребенок'), драть (по гуцул. выражению, «нечестная» невеста *продрала* свой венок, у болгар такой невесте поют: «Шипки ли си брала, дупе ли си драла?» [Ты шиповник собирала, дыру драла?]), ковать (пол. шуточная песня о кузнеце, стучащем бабе молотом в задницу, «подковывание» хромающей невесты на свадьбе и женщин и девушек на масленицу у зап. славян).

К. символически представляется также как добывание богатства (золота, денег). Возможно, этот круг представлений отражает название К. у заонежских рыбаков брать *товару:* перед началом лова рыбак вступал в половую связь с женой, а затем до конца путины воздерживался, чтобы не навлечь неудачи на всю артель (олонец.).

В наименованиях К. участвует и цветовой код: рус. куру пестрить (курица как обозначение женских гениталий) и с.-рус. *пежить*, укр. *піжить* (ср. роль коня как мужского сексуального символа).

Лит.: Anth. 1904/1:3,445; Gasp.MS:326–327; Stern B. Geschichte der offentlichen Sittlichkeit in Russland. Bd. 1. Berlin, 1907:114, Bd. 2. Berlin. 1908:372-373.493.503-507; Haase VBO:250; Аф.РЗС, № 20,36,43,61; Усп.ФР:65,74,95,105, 109,150–153,171,184; Берн.МОЖ:68,227–228, 236-237,242-243; Зел.ТС 1:31–38; Зав.КЛВ: 121,162; Никиф.ППП:58; ПЭС:237; GUB 1; Агапкина // КДЯК:245–246; Держ. БКР:180; ФЕ 1:89,97.101-104,134,139,156,159,168,177, 183.189,225,229,246,252.292-294; Шк.ЖОП: 93; Band.TTKS:278; Anonim tzw. Gall. Kronika polska. Wrocław; Warszawa; Krakow, 1968: 107; Was.TPE:152–156; Kolb.DW 55:418; Schul. WV:127; Veck.WSMAG:440.

А. В. Гура

КОЛ — предмет, используемый преимущественно в апотропеических целях. Входит в ряд острых колющих предметов, наделяемых сходным символическим значением (ср.

Колючий). Действенность К. как предмета-оберега обусловлена не только его формой, но также материалом, из которого он изготовлен, и действиями, совершаемыми с его помощью, ср. обычаи бить, размахивать, пробивать что-либо колом, ограждать кольями некое пространство и т. д. (см. Бить, Втыкать). В слав. магии и обрядности обычно использовался К., вытесанный из дерева, которое само по себе считалось оберегом (прежде всего из осины и бузины), или из колючих пород (типа терна); у юж. славян аналогичный смысл придавался длинному и острому шипу от боярышника, называемому *глогов колац*.

К., вбитый в грудь, в рот, в горло покойника, в могилу или гроб, считался эффективным средством против ходячих покойников и вампиров. К также защищал человека от нечистой силы (ведьм, вештиц, босорок и др.).

Закалывание колом болезни — популярный мотив слав. заговоров, ср. в рус. заговоре от червей: «...серая червь, поди за море... под кол» (Майк.ВЗ²:77); в бел. заговоре от детской бессонницы: «Ночные ночницы, идите на вечерницы, на кола наткнитесь, на веретено сколитесь...» (ПА, гомел.). Та же магическая процедура известна и как средство народной медицины, ср. обычай забивать в косяк двери или в дерево колышком ногти и волосы ребенка, страдающего от эпилепсии, в надежде, что ребенок «перерастет» болезнь; втыкать кол в том месте, где помочилась корова, дающая молоко с кровью, и т. д.

К. (вероятно, по аналогии с забором, состоящим из кольев) используется для символического запирания определенного пространства или его ограждения. У сербов, например, когда кто-нибудь в доме умирает, дом *се затвара*, для чего перед входом в землю вбивают шип боярышника. В бел. заговоре от пожара также можно встретить мотив ограждения кольями: «Ходзіць Алена па полю... колле забівае, далей пажару не пускае...» (Зам., № 40).

В хозяйственной обрядности втыкание К. в землю имеет остановочную семантику. Поляки Лодзенского воев. при первом выгоне скота в поле весной вбивали К. из колючего кустарника в порог хлева, «by krowy po polu nie uciekały i złe nie miało dostępu» [чтобы коровы по полю не разбегались, и зло не могло проникнуть]. На Рус. Севере послед коровы закапывали под навоз, а затем сверху забивали березовый К., говоря: «Как этот кол плотно стоит, так и ты, Бурёнушка, стой» (Культура Рус. Севера. Л., 1988:105).

В слав. быличках рассказывается о том, как ведьма отбирает молоко у коров: ведьма доит молоко с кола, столба, песта, веревки, уздечки и др.

Лит.: ЭО 1914/3–4:121; Никиф.ППП:118; Ром.БС 8:208; Петр.ЖОГ:230; СМР:167–168; Мил.ЖСС:326,343; Тан.СОЪК:261; ГЕМБ 1938/13:133; Święt.LN:526,616; NU 1967–1968/5–6:468.

Т. Л. Агапкина

КОЛДУН — персонаж низшей слав. мифологии, представляющий из себя реального человека с демоническими свойствами, полученными от рождения или в результате заключении договора с нечистой силой. Функции колдуна универсальны: ему приписывается возможность воздействовать на все сферы жизни, нарушать и восстанавливать их равновесие, творить добро и зло с помощью магических действий и средств, влияющих на атмосферные явления, урожай, здоровье людей, брак, плодовитость скота и др. По большинству основных функций К. является мужским аналогом ведьмы.

Образ К. известен, в основном, в в.-слав. и з.-слав. демонологии. На Рус. Севере, где представления о ведьме слабы, К. исполняет большинство ее функций. В юж. районах России, в Белоруссии и особенно на Украине К. и ведьма часто являются взаимозаменяемыми персонажами, обладающими примерно одинаковым набором функций. На Карпатах этот персонаж часто распадается на ряд дробных образов, в зависимости от рода деятельности. В з.-слав. традиции, где занятие колдовством приписывалось прежде всего женщине, образ К. развит в меньшей степени, чем у вост. славян, а его функции часто ограничены профессиональной деятельностью К. (например, охотой, пастушеством). У юж. славян образ К. сформирован слабо, поскольку представления о занятиях магией и колдовством соотносятся либо с женскими персонажами типа **вештицы**, *магьосницы*, либо с овчарами и др. «знающими».

Образ К. у вост. славян формировался под влиянием представлений о *волхвах* — древнерусских языческих жрецах, осуществлявших богослужения, жертвоприношения и якобы умевших заклинать стихии и прорицать будущее. Слово *волхв* родственно ст.-слав. *влъснѧти* «говорить сбивчиво, неясно», из чего следует, что волхвы выполняли роль прорицателей и лекарей, главным средством магической практики которых было слово. Из «Повести временных лет» известно, что князя Всеслава Полоцкого мать родила от волхования, и волхвы навязали ему на голову *наузъ* (волшебный узел), наделив его способностями к оборотничеству. В «Изборнике» Святослава (1073 г.) осуждаются *волшьба, ворожейство,* заговоры и чары. Согласно судебным документам XVII–XVIII вв., колдунов, как и ведьм, преследовали и сжигали на кострах.

Названия К. отражают его главную функцию — чаровать (ст.-слав. *чаръ* «колдовство» восходит к и.-е. глаголу **kuer-* «делать», ЭССЯ 4:22,26): рус. чародей, *чаровник;* бел. *чарадзей, чараўнік;* укр. *чарівник,* гуцул. *чередінник;* с.-х. устар. *čarodjej;* серб. чаровник; чеш. *čaroděj, čarovník;* словац. *čarodej;* пол. *czarodziej, czarownik, czaraj* (мазур.). В названиях К. отражено обладание особым знанием, всеведением: рус. *вещун, знаток,* укр. *мудрий,* болг. *вещик, вещер,* серб. *вештац, вишћун,* пол. *mądry,* чеш. *věštář,* морав. *věščec,* словац. *vedomec, věduch;* подчеркивается опасность, которая исходит от К.: рус. *порченик, опасный.* Получение магического знания из «черных» книг отражают наименования: полес. *чернокнижник,* з.-укр. *чорнокнижник,* пол. *czarnoksiężnik,* чеш. *černokněžník,* словац. *čarnokňažník.* Некоторые наименования К. восходят к названиям профессий, обладателям которых приписывается умение колдовать: пол. *guślarz, guślnik, guśnik,* словац. *gušľaž* «колдун» от **gąsti* «играть на струнном музыкальном инструменте» (ЭССЯ 7: 85,178); ст.-чеш. *kuzléř,* чеш. *kouzelník,* морав. *kuzliř,* в.-луж. *kuzłaŕ* от **kuzlo* «кузнечное ремесло» (ЭССЯ 13:142). Слово *колдун* родственно сущ. *колтун* «спутанные волосы», «залом» (ЭССЯ 13:185, см. Залом). По этой этимологии колдун — тот, кто наводит порчу, делая колтуны — заломы. Представления о волхвах сохранилось в некоторых названиях К.: рус. *волховник, волхид,* чеш. *vlčevník, vlvhvec.* Некоторые из имен К. заимствованы из других языков: укр. *босоркун,* словац. *bosór, bosorák* (из венгер. *boszorkány* «дух умершего», «колдунья», Зайц.МЛЧС:120–122); укр. *стрігонь,* серб. *стригун,* черногор. *штригун,* словац. *strigoň, štrigoš* (ср. румын. *strigoi* «колдун», Зайц.МЛЧС:130–131). На Русском Севере и в Полесье, где функции К. и знахаря разграничены нечетко, К. часто называется *знахарем.*

Часто для К. и ведьмы существуют парные названия, подчеркивающие их типологическое сходство: *трубалётка — трубалёт* (з.-рус.); *ведьма — ведьмар* (бел.); *відьма — відьмак* (укр.); *ворожбит — ворожка* (укр.); *босорканя — босоркун* (з.-укр.); *bosorka — bosordk* (чеш., ср. **Босорка**); *strigoňa — strigúň* (словац., ср. Стрига); *purtinka — purtin* (кашуб.) и др.

По внешнему виду К. отличается от обычных людей физическими особенностями и недостатками: он горбатый (в.-слав., см. Горб), кривой (рус., бел.), слепой (с.-рус.), с черными (с.-рус.) или красными глазами (бел.), у него в зрачках нет отражения собеседника (рус.) или оно перевернуто вверх ногами (рус., з.-укр.); К. хромой (рус., бел.), у него нет правой руки (с.-рус.), растительности на половых органах или самих половых органов (з.-укр. гуцул.). К. рыжий (рус.), длинноволосый (бел.) и длиннобородый (рус., бел.), а по з.-укр. представлениям, у К. нет растительности на подбородке. У К. есть хвост (ю.-рус., з.-укр. Покутье) и нарост под коленом, через который ночью выходит его душа (з.-укр.). К. разговаривает сам с собой (рус., словац.) и никогда не смотрит в глаза человеку (рус.). У К. две тени (ю.-рус.) и две души (з.-укр.; см. **Двоедушник**).

Как и ведьма, К. обладает умением оборачиваться в животных и различные предметы, хотя это свойство проявляется у него слабее, чем у ведьмы. Чаще всего К. оборачивается волком (в.-слав., пол., см. **Волколак**), медведем, собакой, черной кошкой, селезнем (рус.), конем (укр.), бабочкой (укр.), курицей (серб.).

Как и ведьмы, колдуны бывают ученые и врожденные. Чтобы стать колдуном, нужно отречься от Бога и заключить договор с нечистой силой. Нечистая сила служит К.

при его жизни, а после смерти его душа поступает черту (в.-слав., з.-слав.). Договор обычно заключается ночью на перекрестке, в бане (рус.) и пишется кровью на коже висельника (бел.). Часто для этого нужно выполнить кощунственное условие: отречься от родителей, стоя на иконе, положенной на перекрестке вниз ликом (ю.-рус.); залезть ночью на придорожный крест и сесть на него задом (з.-укр.); прийти в полночь на перекресток и выстрелить в причастие (луж.) или в луну (бел.). Человек, желающий стать К., должен продать черту своего ребенка (полес.); а также в течение 9 дней носить под левой подмышкой яйцо, не умываясь, не молясь, ни с кем не разговаривая — вылупившийся из яйца чертик будет служить колдуну (з.-укр. гуцул., ср.: Дух-обогатитель).

На укр. Карпатах известны т. н. *стояники* — музыканты, строители и др. профессионалы, которые приобрели мастерство в своем деле и умение колдовать, вступив в союз с нечистой силой. Для этого нужно налить молоко от черной коровы-первотелки в скрипку или другой инструмент, закопать его в полночь на перекрестке, где сходятся девять дорог, на девятый день, когда молоко превратится в кровь, выкопать его и принести домой, не оглядываясь. Человек, выпив эту кровь, обретает способность играть на скрипке и наводить порчу. Тот, кто хочет стать строителем-колдуном, должен во время пасхальной заутрени, когда священник провозгласит: «Христос воскресе!», тихо ответить: «Брешеш, йик пес. Сегодньи люде дари сьвйти, а я доми будую, ... йик днина велика, такий я великий майстер аби був...» [Брешешь, как пес. Сегодня люди дары освящают, а я дома строю, как день великий, таким бы великим мастером я был] (гуцул., Шух.Г 5:217).

Сюжетом многих в.-слав. быличек является испытание новичка, желающего стать К. Опытный колдун предлагает ученику прийти ночью на перекресток, сесть на перевернутую икону и ожидать черта. При виде черта, обернувшегося собакой с огромной пастью, новичок произносит имя Божие, и нечистая сила исчезает (ю.-рус.). По другой быличке К. приводит своего ученика в корчму на перекрестке. Находящиеся там черти требуют, чтобы новичок снял с себя ладанку, но тот отказывается и убегает (бел.). Согласно з.-укр. и з.-слав. верованиям, магии можно научиться по специальным «черным» книгам, где описаны колдовские приемы на все случаи жизни.

Одним из способов овладения магическим знанием является получение его по наследству от умирающего К., который перед смертью передает свою власть над подчиненной ему нечистой силой другому лицу, чаще всего родственнику (в.-слав., словац.).

Колдунами становятся также от рождения (в.-слав., серб., ср. рус. название такого К. *рожáк*) — в силу своей судьбы (с.-рус.), те, кто родился под определенной планетой (укр.), в рубашке (серб.), проклятые матерью во чреве (рус.). Человек станет К., если при его крещении священник уронит из рук какую-либо вещь (серб.). Если девушка вне брака родит дочь и это обстоятельство повторится в течение трех поколений, то родившийся в четвертом поколении мальчик будет К. (рус.); если в семье подряд родится семь мальчиков, то седьмой будет К. (з.-укр.); если ребенок родится с зубами, а родители в течение семи лет будут это скрывать от окружающих (украинцы вост. Словакии). Считается, что рожденные колдуны добрее обученных и чаще используют свое знание во благо людям.

Часто способность к колдовству приписывают инородцам: белорусы считают колдунами латышей, русские — угро-финнов, украинцы — белорусов, русских, крымских татар, цыган. Считается, что чаще всего колдунами бывают люди определенных профессий: пастухи, кузнецы, мельники, пасечники, охотники, музыканты и пр. (в.-слав., з.-слав.).

В услужении у К. находятся черти-помощники, переданные ему дьяволом при оформлении договора (в.-слав.). Они имеют вид маленьких человечков в синих или красных рубашках и шапках и носят названия: *шутики, кузутики, работники, сотрудники, красные шапочки, шишки* (с.-рус.). К. должен все время занимать их работой, направленной во вред человеку, но если такой работы нет, К. заставляет их вить из песка веревки, пересчитывать хвою в еловом лесу, собирать рассыпанный мак, носить воду решетом, взвешивать дым и пр., в противном случае они будут мучить его самого. Часто считают, что К. вынужден вредить

людям помимо своей воли, т. к. в противном случае его мучают черти-помощники. К. имеет в своем распоряжении духа-обогатителя, который носит ему богатство, воруя его в других домах (в.-слав., з.-слав.). Среди других средств, с помощью которых К. занимается своим ремеслом, известны шапка-невидимка и цветок папоротника, вшитый под кожу ладони К. (рус.).

Магические возможности К. могут быть направлены как во вред, так и на добро людям. У колдунов есть своя иерархия. Сильные, т. н. *крепкие* К. обладают неограниченными способностями, они могут делать зло и исправлять содеянное. Слабые К. сильны лишь в отдельных сферах колдовства (например, могут приворожить парня к девушке или наслать порчу на скотину) и не могут исправить причиненное" зло (в.-слав.).

К. насылает болезни и вызывает смерть людей, прибегая к порче (о.-слав.). Он «портит» людей своим взглядом (о.-слав.), дунув человеку в рот, насадив ему колтун, а также «пуская по ветру» вредоносные заговоры, песок, щетину или шерсть, которые, попав на человека, вызывают болезнь.

К. насылает порчу, подкладывая под порог или под печь, закапывая под угол дома, оставляя в воротах наговоренные предметы — волосы, кости, спутанные нитки, яичную скорлупу, дохлых животных и под. В доме, где подложена порча, начинаются болезни, смерти, несчастья. На Карпатах К., портящий людей и скот с помощью контактной магии, называется *мольфар*, а порча такого рода называется *мольфа*. Мольфар, желая погубить человека, вынимает землю с его следом и делает из нее человеческую фигурку, втыкает в нее иголки и сушит ее над дымом, полагая, что тот, на кого делается такая порча, усохнет, как сохнет его символическое изображение.

К. насылает на людей бесов, в результате чего они становятся бесноватыми (рус., см. Кликушество); превращает людей в животных на время или на всю жизнь (в.-слав., з.-слав.); вынимает у беременных плод из утробы (рус.); мучает и душит спящих людей (серб.).

Подобно ведьме, К. портит скот и отнимает у коров молоко (о.-слав.). Для этого он подкладывает порчу в хлев или закапывает ее в навоз, выдаивает молоко, воткнув колышек в стену, и под. Чтобы у кого-либо не держался скот, колдун проникает в хлев и трется голым задом об его углы, чтобы хлев был «голым» (т. е. пустым), как голый зад. На Рус. Севере, укр. Карпатах и у зап. славян весь комплекс скотоводческой магии, как вредоносной, так и продуцирующей связывается с фигурой пастуха, который с помощью колдовства охраняет скот от порчи, обезвреживая других колдунов, лечит заболевших животных, указывает место нахождения заблудившегося животного, насылает порчу на скот другого пастуха и др. С.-рус. пастух-колдун действует, заключив договор с лешим.

К. губит посевы, отнимает урожай с чужих полей (о.-слав.), вредит их хозяевам с помощью заломов и пережинов, в результате чего хозяин поля лишается большей части своего урожая (в.-слав.). К. портит леса, сады, пчел и др. (укр.), может сглазить охотника, рыболова и т. д. так, что им не будет попадаться дичь или не будет ловиться рыба (рус.). К. магическими способами «отнимает» чужое богатство (серб., пол.).

К., не приглашенный на свадьбу, может испортить ее (в.-слав., пол.), остановив свадебный поезд, наслав на молодую бесплодие, лишив молодого мужской силы или обернув свадьбу волками (см. Волколак). Он может поссорить жениха и невесту, разогнать гостей со свадьбы, заставить коней свадебного поезда распрячься и разбежаться в разные стороны. Желая испортить свадьбу, колдун бросал под ноги лошадям, которые везли невесту, стручок с девятью зернами и тихо говорил: «Девять зерен, десятая невеста, кони — ни с места». Если у него попросить прощения, К. исправляет положение.

У русских К. обязательно приглашали на свадьбу старшим дружкой. В его обязанности входило обеспечение благоприятного хода всей свадьбы, охрана молодых от порчи, отгон и обезвреживание других К. и ведьм. Широко известны былички о соперничестве двух колдунов (или ведьмы и колдуна) на свадьбе: пришлый К. (или ведьма) насылает на молодых порчу (подкладывает им под ноги мусор, останавливает коней и под.), но К., охраняющий молодых, оказывается сильнее и наказывает обидчика: держит соперн-

ника неподвижным в течение всего свадебного обеда, заставляет стоять на коленях или на одной ноге, при всех снять штаны и пр.

К. владеет любовной магией (о.-слав.): он привораживает к себе женщин, а парней и девушек друг к другу, «напускает тоску» по любимой особе, но способен вызвать ненависть между мужем и женой, наслав на них «остуду», в результате чего в семье начинаются раздоры. Для этого К. подкладывает в этот дом кость, из-за которой грызлись две собаки (з.-укр.)

К. обладает способностью «морочить» людей, показываясь им одновременно в двух разных местах, а также помимо воли заставляет их совершать различные действия, например, часам ходить по кругу или сидеть у плетня. К. может «отводить глаза», в результате человек видит то, чего нет в действительности (например, человеку кажется, что К. пролезает внутри бревна или внутри стены, что горит воз с сеном и пр.).

К. повелевает всеми животными и насекомыми, особенно змеями. Он может наказать змею за то, что она укусила человека или скотину, заставляет змей сторожить дом. В наказание за нанесенную ему обиду К. напускает змей на поле обидчика или на деревню, но после того, как у него попросят прощения, заставляет змей покинуть это место. Он напускает на дом обидчика мышей, тараканов, клопов и под, а также уводит их, когда его об этом попросят (в.-слав., з.-слав.). К. напускает иа дом кикимору, подложив туда какую-нибудь вещь (например, клок волос), после чего в доме становится неспокойно (с.-рус.).

В з.-слав. и ю.-слав. поверьях К. тесно связан с атмосферными явлениями: он насылает и отгоняет градовые тучи, ливни, вызывает солнечные и лунные затмения, ветры и вихри, засуху. У вост. славян этот мотив встречается реже, преимущественно на укр. Карпатах и в Полесье.

К. контролирует деятельность ведьм, является старшим над ними, указывая им, что надо делать (укр., серб.). Часто считают, что К. ограничивает вредоносность ведьм, запрещая им причинять зло людям. Вместе с ведьмами колдуны собираются перед Иваном Купалой на шабаш, который происходит на засохшем дубе или вязе (ю.-рус., бел.).

Наряду со злом К. способен творить добро (о.-слав.): подобно знахарю, он лечит людей и животных, испорченных им самим или другими К., переводит порчу км болезни с людей на животных. К. ворожит, гадает, предсказывает будущее (о.-слав.), находит пропажи, указывает человеку на вора, укравшего ту или иную вещь. К. заранее знает, с какой просьбой пришел к нему человек, провидит события, происходящие вдалеке от него (в.-слав., в.-словац.).

Чтобы распознать К., применяются те же способы, что и по отношению к ведьме: если под порогом церкви во время службы закопать кости ягненка, К. не смогут из нее выйти (гуцул.); если прийти в церковь на Пасху в новой одежде и новой обуви, то находящиеся там К. покажутся черными; если во время пасхальной заутрени держать в руках рябиновую палочку или первое яйцо, снесенное молодой курицей, то колдуны покажутся стоящими задом к иконостасу; если в Страстной четверг истопить печь осиновыми дровами, то К. придет просить золы (рус.); если в первый день Страстной седмицы сжечь одно полено, во второй день два и так до Пасхи, когда нужно сжечь семь поленьев, то явится К. просить какую-либо вещь (владимир.); если в каждый понедельник Великого поста рубить дрова и бросать их на чердак, а в пасхальную заутреню затопить ими печь, то колдуны придут просить огня (саратов.). К. придет, если бросить в кипящую воду подкову я камень (з.-укр.). Если на сельском сходе три раза про себя прочитать «Да воскреснет Бог», колдуны уйдут со схода (рус.). В пасхальную заутреню свечи у К. плохо горят и падают (рус.). Дым из трубы в доме К. вьется кругами, т. к. он заставляет чертей вить из него веревки (рус.). На Петров день пастух может собрать всех К. на перекрестке, положив особым образом свой кнут и прочитав заговор (ю.-рус.).

Смерть К. тяжела и мучительна, т. к. за его душой приходят черти (в.-слав., з.-слав.). Умирают К. под печью или в бане, в стоячем положении (рус.). К. не может умереть, не передав своего знания и подвластной ему нечистой силы другому человеку. Для этого он передает кому-либо веник или другой предмет, а с ним и свое колдовство. Часто это делается без ведома того, кому передается это знание. Человека, неосторожно принявшего от К. знание, начи-

нают мучить черти, требуя работы — сюжет многих в.-слав. быличек. Если колдуну не удается никому передать помощников-чертей, он «переводит» их на палку или посох, которые оставляет на дороге или перекрестке — черти перейдут тому, кто поднимет палку (с.-рус.).

Чтобы облегчить смерть умирающего К., его клали на пороге или крыше дома (рус.), в потолке или крыше проделывали отверстие или выламывали доски, поднимали конек крыши (в.-слав.), вбивали в конек зуб от бороны, выламывали половицу, сыпали в навоз льняное семя, чтобы занять работой нечистую силу, мучающую К. (рус.). После смерти К. черти залезают в его кожу, а само тело выбрасывают. Согласно в-слав. былич-кам, сын покойного К., подсмотрев это через хомут, льет на умершего отца кипящую воду или окропляет его святой водой — черти выскакивают вон, оставляя от К. одну кожу. Смерть и похороны К. сопровождаются вихрем, бурей, засухой, непогодой (в.-слав.), его гроб лопается и рассыпается на перекрестке по дороге к кладбищу, а тело К. забирают черти (рус., полес.). После смерти К. становится ходячим покойником, вампиром, он встает из могилы, вредит людям, скоту, хозяйству (в.-слав.), летает в свой дом огненным змеем (полес., см. Змей огненный). К., ставший после смерти вампиром, у русских называется *еретиком,* или *еретником.*

Чтобы после смерти К. не вредил, его хоронили, соблюдая меры предосторожности: переворачивали в гробу лицом вниз, связывали руки и ноги, подрезали пятки и подколенные жилы (в.-слав.), отрубали голову и клали между ног (з.-укр., бел.), ноги обвязывали ветками ежевики (закарпат.), забивали в рот кол (з.-бел.); клали в гроб нож, освященный мак (полес.), осиновые стружки или ветки осины, гвозди (укр.); обивали гроб железными обручами (полес.), вставляли в гроб одну осиновую доску (рус.), выносили из дома головой вперед, по дороге на кладбище гроб несколько раз поворачивали, чтобы К. не нашел дороги домой (рус.). К. хоронили на перекрестке (рус.). Если колдун умирал в поле, его запрещалось вносить в дом (рус.). По рус. поверьям, колдуна не должны хоронить его родственники, чтобы он не вставал из могилы. Могилу К. обсыпали освященным или самосейным маком, вбивали в нее осиновый кол (в.-слав.).

Обереги от К. аналогичны средствам защиты от ведьмы. Чтобы обезвредить чары К., при встрече с ним нужно показать ему кукиш; упереться безымянным пальцем в осиновый сучок; ударить К. наотмашь левой рукой, тележной осью, осиновой или вязовой палкой; бить до первой крови; плюнуть в лицо (рус.), брызнуть ему в лицо соком редьки или водой, взятой из реки во время первого грома; прочитать три раза от конца к началу молитву «Да воскреснет Бог» (рус.) и др. При разговоре с К. ему не следует смотреть в глаза (бел.), при входе К. в дом в печи переворачивают заслонку, втыкают снизу в столешницу нож, а комнату окуривают можжевельником (рус.). Если К. с целью порчи предлагает наговоренную водку, нужно взять рюмку, подставив под донышко мизинец (полес.). Чтобы навсегда лишить К. магической силы, нужно отрезать ему бороду или выбить зубы (рус.). Колдуна можно убить медной пуговицей (рус.), серебряной пулей (укр.), а также если бить осиновым поленом его тень (бел.).

К, можно «запереть», т. е. сделать неспособным выходить из какого-либо помещения. Для этого при входе К. в дом у двери ставят ухват кверху рожками. С этой же целью садятся на скамейку и произносят: «Сук заткну, еретника запру», при этом вставляя палец в дырку от выпавшего сучка а скамье (рус.).

Лит.: Антонович В. Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877.; Довнар-Запольский М. Чародейство в Северо-Западном крае в XVII–XVIII в. // ЭО 1890/2; Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // СбМАЭ 1928/7; Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси XVII в. СПб., 1906; Сумцов Н. Ф. Колдуны, ведьмы и упыри. Харьков, 1891; Влас. НА:180–187; Добр.СЭС 1:113; Добр.:919; Зел. ВЭ:421-423; Зел.ОРМ²:43–46,61–63,101–102; Зел.ОРАГО 1:225; ЖС 1898/2:213,219; Иван.МЭВ:121; Кулик.:11,30; Поп.РНБМ:36, 59; Слащ.ДР:348–349; СРНГ 4:229; 10:369; ЭО 1890/1:45; 1899/3:35,45–49; 1901/1–2: 165, 3:133, 4:112–113,118; КА; ПА; Булг.П:190; Демб.ОМГ:498–499; Ром.БС 8:287.293-295; Шейн МИБЯ 3:297,252-253; ЕЗ 1898/5:95-97.216; Оницц.МГД:112; Чуб.ТЭСЭ 1:205; Шух.Г

4:215; 5:211–212,215–218,226–236; БМ:59; СМР:77; Bień-B.:12; KLW:478–479; Łęga ZM: 130-131; Lud 1899/2:353; Pet.PDL:199–200, 204; Sychta SGK 4:228; Wisła 1898/1:188-193,196; Зайц.МАЧС:115,120–122,130–131, 286-287; Horn.:289; Olej.LT:144–145,147; Václ.LZ:431.

Е. Е. Левкиевская

КОЛЕСО — утилитарный предмет, совмещающий в себе символику круга и кругового движения, а также вращения небесных светил; наделяется в народной культуре апотропейными и демоническими свойствами.

Солярная и лунарная символика К. проявляется в фольклорных текстах, фразеологии, верованиях, народном орнаменте. Ср. популярный у вост. и зап. славян песенный образ солнца как К.: укр. «Колесом, колесом сонычко в гору йде» (Аф.ПВ 1:207); морав. «V poledňe, v poledňe slunečko kolem ide» (Suš.MNP:444); чеш. «Jož to slonyčko kolem ide» или это же сравнение в космогонических верованиях: «Солнце — это большое колесо» (полес. — Mosz.PW:157); «солнце, закатившись за край неба, превращается в колесо и катится всю ночь под землей» (рус. рязан. — ТА, д. 1446, л. 11). Поднятое вверх на высоком шесте К. в календарной обрядности приравнивалось к образу мирового дерева и солнца на его вершине (Ив.Топ.СЯМС:134–135). Солнце в укр. песнях изображалось как К., которое «вище тину стояло, много дива видало» (Потеб.ОМП 1:154).

В меньшей степени эта метафора характерна для месяца: «Ой зшди, зшди, ясен місяцю, як млиновее коло» (Потеб.СМ: 428). По представлениям кашубов, месяц называется *książec* (‘князь’) потому, что произошел из колеса, отскочившего от воза, на котором ехал «небесный князь Михаил» (Sychta SGK 2:281).

Другой круг значений раскрывается в демонологических верованиях о К. как одной из ипостасей ведьм и колдунов либо как средстве передвижения нечистой силы. Так, кашубы считали, что мифическая «мора» по ночам ездит на К. от ручной тачки или от прялки (Sychta SGK 2:135,191).

По свидетельствам с Житомирщины, в купальском костре сжигали бороны и колеса для того, чтобы «знищити ті засоби, на яких приїжджае відьма по молоко» (ПА, Черняхов. р-н). В виде круглых движущихся предметов (колеса, шара, бочки, решета, яблока, клубка листьев или пряжи) могла появляться ведьма (в.-слав.). Ср. популярные в Полесье рассказы о перевоплощении ведьмы в К.: «Если увидишь на Купалу, як бежить колесо, дак взять и на веревку и повесить — та ведьма и умрэ!»; «Відьма може перетворитися в колесо, а якщо бити колесо, то вона перетворюється в жінку» (ПО:111–112). Согласно ю.-рус. верованиям, ведьма появляется возле купальского костра в облике летящего К. (Дик.КВП:129) или преследует человека в Ивановскую ночь в виде катящегося по дороге К; если проткнуть его *пиком,* то наутро ведьма окажется пробитой колом.

Магическая связь К. с ведьмами и колдунами проявляется также в особых способах их распознавания. Например, по поверьям жителей Орловской губ., узнать, кто в селе занимается колдовством, можно в Петров день: новое К. надо надеть на палку и катить по дороге; возле дома колдуна оно лопнет; его обломки надо сжечь на перекрестке, и тогда услышишь из костра человеческие крики (ЭО 1901/4:95). Кашубы считали, что если возле чьего-либо двора отскочет К. у едущей мимо телеги, то там живет ведьма (Sychta SGK 1:158).

К. в календарной обрядности. Установка поднятого на высоком шесте К. маркировала наиболее важные моменты годового цикла (масленица, Купала и др.) и обозначала ритуальный центр социума, а символ в целом соотносился с универсальным образом мирового дерева и выступал в роли ритуального деревца. Зажженное К. в этой конструкции символизировало солнце и, вместе с тем, входило в ряд других уничтожаемых в костре объектов (чучела, бороны, конского черепа, снопов, венков, веников и т. п.). На Украине и в Белоруссии на Купалу, а в России — на масленицу на высокой жердине укреплялось К. (с соломой или дегтярной бочкой наверху, которые позже поджигались); оно помещалось в обрядовом костре, около него или в санях. На Купалу вокруг жерди с К. устраивались гуляния, игры, хороводы. В масленичных обрядах на К. сажали мужика, который угрожал детям, просящим скоромного в канун

поста, или бабу с прялкой; прикрепляли наверху знамя и в таком виде возили повозку по селу. Аналогичный символ изготавливали на Полтавщине в день Успения Богородицы (в знак окончания огородных работ): в землю втыкали шест с К., наверх клали арбуз и все это обвивали травами и цветами. Вокруг столба устраивали молодежное гуляние, которое завершалось разбиванием ритуального символа или его сожжением.

В весенне-летней обрядности известен обычай катания колес. В местных традициях он был приурочен обычно к той же календарной дате, что и возжигание больших общесельских костров. В Закарпатье колеса катали в Юрьев день, на Украине и в Белоруссии ~ на Купалу, в ю.-рус. областях — в Петров день. Старое К. (деревянный обруч, обвязанный соломой или травами; колесо, сплетенное из старых веников; огромное колесо-венок; резиновые покрышки) зажигали и скатывали вниз с горы, обкатывали им село, реже — катали на таких колесах девушек (предварительно продев в ступицу колеса кол и держа его за оба конца; этот ю.-рус. обычай назывался *колесня*).

Катание колес зачастую приобретало значение оберега от нечистой силы. Так, на Гуцульщине зажженые колеса в Юрьев день пускали якобы «проти чередінниць» (т. е. ведьм); на Витебщине считали, что если на Купалу катать по улице К., то «праз гэта ведьмы мучутца» (Ром. БС 8:210); а на Гомельщине в Иванов день хозяева катали небольшие тележки, чтобы «нячыстая сила не тронула».

Символика защиты способом окружения может быть отмечена в обычае обносить (или обкатывать) К. вокруг дома накануне Юрьева дня или на Купалу (полес.). В Пуховичском р-не Минской обл. в ивановскую ночь катили К. вокруг деревни с апотропейной целью; а в Гомельской обл. обкатывали К. вокруг дома, стремясь защитить хозяйство «от коршака, от всяких неприятных людей, от зверэй, а потом ставят кол высокий, вешают колесо, и оно стаить да другого года» (ПА, Комаровичи).

Эта же охранительная семантика приписывалась К., укрепленному на шесте, который устанавливали возле дома (во дворе, на заборе, на крыше). К. в роли своеобразного пугала призвано было защитить от хищных птиц и зверей домашнюю птицу и не дать ей разбрестись за пределами своего двора. Практика устанавливать во дворе К. на шесте иногда была приурочена к конкретным датам — Благовещенью, Юрьеву дню, Купале. На Черниговщине и в Витебской губ. для защиты скота от волков во дворе выставляли водруженное на палке К. или только такое К., из которого выпали спицы (Гринч.ЭМЧ 1:14; Никиф.ППП:185); ср. аналогичные отпугивающие средства в виде подвешенных во дворе изношенных лаптей, дырявых горшков, камней с отверстиями.

В хозяйственной и лечебной магии широко был известен способ протаскивания (продевания, проливания) чего-либо сквозь ступицу К., имеющий аналогии в обычаях пролезать через расщепленный ствол дерева, прокоп в земле, смотреть через отверстие и т. п., чтобы обеспечить преобразование, изменение статуса или состояния (больной становился здоровым, бесплодный — плодоносящим, опасный и чужой — безопасным и своим). Так, чтобы уничтожить вырванную из земли завитку (залом), ее сначала протягивали через ступицу К., а затем сжигали. При укусе змеи рану мыли водой, пролитой сквозь ступицу К. (рус.); чтобы уберечь лук от порчи, его при посадке продевали через трубку К. (рус.); чтобы предотвратить «невсхожесть» семян, их пересыпали через ступицу К. (бел.). Серб. девушки (Банат), гадая о суженом, звали его через К. (ср. обычай окликать жениха через печную трубу). Поляки (Келец. воев.), стремясь защитить урожай зерна от мышей, свозили снопы в амбар ночью и по дороге сквозь спицы колес телеги бросали камни (ZWAK 1878/2:37).

Мотив замкнутого, кругового движения, которое ассоциируется с К., встречается в в.-слав. детских заклички, призванных сбить с пути птиц и заставить их летать по кругу. У белорусов и украинцев такие заклички адресовались, например, аистам, журавлям, гусям: «Дядька бусел, закружись калесом! Твае дети за лесом! >•> или «Бутян, крути коло!» (Гура СЖ:661); «Колесом дорога!» (Никиф. ППП:190). В рус. игре «Коршун» ведущий, оберегающий «цыплят» от «коршуна», закликал: «Коршун, коршун, колесом, колесом, твои дети за лесом, есть, пить просят!» (Шейн В 1/1, № 273).

Негативная семантика кручения, верчения проявляется в запретах, относящихся к невесте, ставить ногу на К., садясь в телегу, «інакш у яе столькі гадоў не будзе дзяцей, колькі спіц у коле» (Кух.РЗАБ:15), или позволять собаке съесть сало, которым подмазывали колеса, иначе бы она взбесилась (Ром.БС 8:312). См. в ст. Крутить.

Лит.: Ив.Топ.ИОСД:22,167,221; СА 1960/4; ТОРП:28; Сок.ВЛКО:24,257; Зел.ОРАГО 2: 834; Берн.РКП:165; Берн.МОЖ:178; ТезБЧ 1: 114; ВФЗИ, № 144; Ром.МЭГ:141–142; Ром. БС 8:210; Никиф.ППП:185,224; Чуб.ТЭСЭ 3: 32-33; ЖС 1907/1:21-26; Шух.Г 4:247; Вал. ДР:232; SN 1969/1; Sus.MNP:557; ArchKEUW; Szyf.ZOW:123; БХ:310; Мијуш.ЉЧ:39.

Т.А. Агапкина, Л. Н. Виноградова

КОЛИВО - см. Сыта.

КОЛО — см. Хоро.

КОЛОДЕЦ — объект и локус, совмещающий признаки водного источника и хозяйственной постройки; из-за связи с водой и подземельем осмысляется как пограничное пространство, путь в ирий и канал связи с потусторонним миром. Подобно другим водоемам, К. часто фигурирует в обычаях ритуального умывания, обливания, в обрядах вызывания дождя, в гаданиях у воды, при магическом «кормлении» воды и т. п. (см. Вода, Водоворот, Река, Мытье, Обливание). В то же время К. включается в число строений «своего», одомашненного пространства, что проявляется в обрядах закладки К., освящения его, в приемах апотропейной магии и в запретах по отношению к К.

Упоминания о «молениях бесом у кладезя», о «поклонении кладезям, рекам, источникам и деревьям», о жертвоприношениях возле К. («жруть бесом и болотом и кладезем») являются общим местом в обличениях язычества, начиная с XI в. (Гальк. БХОЯ 1:49-65).

Как и при закладке других построек, при строительстве колодца учитывалось особое «хорошее» время (фаза зарождающегося месяца, счастливые дни, утренние часы до полудня) и избиралось подходящее место, которое определялось по приметам и гаданиям: у вост. славян загадывали о месте будущего К. по степени влажности пряжи, оставленной на ночь в разных местах предполагаемого строительства; у болгар принято было выбирать места, где обильно росла бузина; русские мастера-колодезники раскладывали на ночь во дворе сковороды, а утром по количеству капель запотевшей сковороды судили о пролегании подземных «водяных жил», над которыми стоило рыть К. (вологод.). В рус. календаре день Федора Стратилата (8/21.VI), называемый Федор-колодезник, считался особенно удачным для рытья К.

По поверьям болгар Софийск. окр., начинать копать К. должен был здоровый парень, сын живых родителей; если, достигнув дна, землекопы не находили воды, то считалось, что начавший дело имел «плохую руку» или у кого-то из участников были «урочливые» глаза. Начиналась работа с ритуала выкапывания первой земли «на крест», в центр «круга» лили освященную воду с приговором: «Иди, вода, из реки, иди, вода, из моря, и вся — в наш колодец» (БФ 1984/1:55).

Первое появление воды на дне выкопанного К. отмечалось у болгар особыми ритуалами: землекопу спускали на дно в дар новую рубаху, мелкие деньги, ракию, устраивали совместную трапезу возле К. «Новую» воду, поднятую со дна К., давали испить сначала бездетной женщине, а потом отпивали все присутствующие «для здоровья». «Первой водой» из нового К. окропляли друг друга и скот, чтобы защититься от ведьм (чеш, морав.). По обычаям украинцев Закарпатья, при первом появлении ключевой воды в К. дети, стоявшие у ямы, должны были громко мяукать, чтобы «приманить» родниковую воду (Потуш. 1942/3–4:354).

Обкладка камнями колодезного дна осмыслялась как закладка нового строения, в основу которого должно было быть замуровано жертвенное животное или его тень (см. Жертва строительная). В Болгарии землекоп резал на дне К. красного петуха, выпускал из него кровь и закладывал ее камнями; в других вариантах обряда домочадцы резали петуха наверху возле К. и держали его над выкопанной ямой так, чтобы тень

от птицы падала на дно, а строитель начинал закладывать дно камнями. Завершение строительства отмечалось обязательным курбаном: овцу или петуха кололи прямо возле К., обходили с убитым животным трижды вокруг него, затем устраивали общую трапезу. Использовать воду можно было только после ритуала освящения К., для чего приглашали священника.

Чистка приусадебных и общесельских К. обычно была приурочена к определенным календарным датам: это мог быть ближайший к моменту закладки К. весенне-летний праздник (болг.) или период Успенского поста (1–15.VIII), считавшийся у сербов Лесковацкой Моравы наиболее подходящим временем для копки и чистки К. У вост. и зап. славян обычай чистить К. относился чаще всего к кануну дня Ивана Купалы; в селах ю.-вост. Польши верили, что вода в К. будет особенно «здоровой», если его вычистить в день св. Яна. В ряде мест Вост. Словакии старались чистку К. произвести до Пасхи, чтобы обеспечить себе здоровье на весь год. По верованиям населения средней Словакии, если в первую неделю мая вдова вычистит кому-нибудь К., то он будет оставаться полноводным в течение всего года.

Чистка лесных и пастбищенских К. происходила по мере надобности, но тоже сопровождалась магическими приемами. Первой заботой словацких овчаров, пригнавших стадо на выпас, было очищение К., в который следовало бросить немного соли и зелень петрушки.

Обрядовая чистка К., называемая у чехов и мораван *čídění studánek* или *vylívání studánek*, производилась в случае засухи или в определенные календарные дни, но тоже с целью обеспечения влаги на лето: группа девушек ходила с пением молитв от К. к К., старшая из участниц набирала новым ведром воду и выливала ее в западную сторону, затем другие девушки вычерпывали воду и так же выплескивали ее на восток и юг; в северную сторону воду не лили, опасаясь града (ČL 1904/4:29).

Само посещение К. и набирание воды было окружено многочисленными запретами, которые, с одной стороны, соотносились с определенным временем (суточным и календарным), а с другой — касались конкретных лиц. Считалось, например, что нельзя пить воду из К. в Юрьев день, когда земля «открывается» и выпускает яд (чеш.). В главные святочные праздники не разрешали чужому набирать воду из своего К., чтобы не передать «удачу» и не дать навести порчу. Беременной женщине запрещалось ходить к К. за водой ~ это могло плохо отразиться на ребенке или на качестве воды в К. (пол.). Сербы Косова Поля, наоборот, верили, что для облегчения родов роженице следовало пойти к К., чтобы увидеть свое отражение в воде. Запрет набирать воду в К. относился также к женщинам, имеющим месячные, и к роженицам в течение первых 40 дней после родов (в.-слав., з.-слав.). В противном случае, как считалось, К. высохнет или вода в К. испортится, дети в семье заболеют. Если все же роженица была вынуждена это сделать, то она трижды набирала воду из К. и трижды выливала ее обратно (морав.) или бросала в К. три куска хлеба (чеш.). У болгар в сходной ситуации роженица бросала в К. соль, «чтобы вода не протухла».

Как аналог природного источника, К. служил местом совершения многочисленных обрядов, включающих действия с водой. По народным верованиям, все земные водоемы сообщаются между собой, и, вместе с тем, связаны с небесными водами (ср. поверье о радуге, которая «перекачивает» или «пьет» воду из морей, рек, колодцев, поднимает ее на небо и возвращает на землю в виде дождя). Чтобы «перенести» воду в свой пересыхающий К., поляки Лимановского пов. отыскивали в лесу самый чистый источник и бросали в него первое снесенное молодой курицей яйцо. Воду, предназначенную для ритуальных целей (выпечки обрядового хлеба, умывания, магии, гаданий и т. п.), приносили в дом из трех — семи — девяти колодцев или источников.

Наряду с природными источниками К. часто оказывался центральным объектом и местом обрядов вызывания дождя: во время засухи совершались коллективные молебствия возле К., освящение воды в нем, взаимное обливание водой, вычерпывание воды из одного (или даже из всех) К. в селе, раскапывание и расчистка старых заброшенных К. или источников. В Полесье для обеспечения дождей принято было *ходити кругом колодязя:* вдовы с иконой и хлебом-солью трижды обходили вокруг самого старого К.; в ряде полесских сел совер-

шали «огораживание» К., т. е. возводили изгородь вокруг К. и устанавливали рядом деревянный крест; колотили палками воду в К., стараясь ее разбрызгать по земле; оплакивали возле К. последнего в селе утопленника; бросали в К. самосейный мак, зерна льна, злаков, чеснок, лук, соль, хлеб, освященные растения, украденные горшки или черепки битых горшков и т. п. (СБФ-78: 100–103). В болгарском обряде «Герман» для прекращения засухи «хоронили» фигурку «Германа» возле реки или К. (см. Дождь, Герман).

Духи, обитающие в К. Совмещение признаков водоема и хозяйственного строения проявляется и в поверьях о К. как святом, «чистом» месте, находящемся под покровительством Богородицы, св. Пятницы, и в то же время как об опасном локусе, связанном с хтоническими силами, духами болезней, нечистой силой. У юж. славян считалось опасным ходить к источникам и К. в день Благовещения до восхода солнца, так как в эту пору в воде купаются вилы и самодивы. По некоторым ю.-слав. поверьям, пространство вблизи источников, болот и К. признавалось местом обитания духов болезней. «На колодец не дывысь, — говорили полешуки Черниговской обл., — там водовик, рогамы зацепит да затянет» (ПА). В в.-слав. формулах устрашения детей живущими в К. вредоносными духами назывались: *водяной, русалка, баба Яга, баба-железнячка, жаба, дед с бородой* и др. Согласно известным у славян представлениям, летучая мышь способна вцепиться человеку в волосы и утащить его в К. Вместе с тем К. признавался местом обитания как духов-устрашителей, нечистой силы, так и духов-покровителей хозяйства, предков-опекунов. Например, болгары верили, что каждый К. имеет своего «хозяина» (*стопана*), который мог принимать вид змеи, рыбы, рака, жертвенного животного, убитого при закладке К. В Страндже таким духом-охранителем К. становилась душа самоубийцы-утопленника, называемого топик. Всю ночь этот дух якобы бродит возле К., оберегая воду, поэтому после захода солнца к К. не решались приближаться. Сербы Метохии представляли себе духа-«хозяина» К. в виде мифического быка. По с.-русским поверьям, в К. обитал дух-охранитель, *колодечник* или *колодезник*; его можно было увидеть в полдень или перед закатом солнца; чтобы задобрить его, ранним утром Ильин день при набирании воды с ведром опускали в К. листья мяты.

К. как канал связи с потусторонним миром. Чтобы увидеть своих умерших родственников, болгары в определенные поминальные дни или праздники (Вознесение. Троица, Духов день) ходили на заре к К., склонялись над ним, ожидая, что при восходе солнца на водной глади они разглядят силуэты умерших. В ю.-вост. Болгарии (Страндже) в Иванов день шли к своему К. с зеркалом и пускали по воде солнечных «зайчиков», чтобы войти в контакт с душами умерших. Запрет отливать из ведра воду при набирании ее из К. мотивировался тем, что «оттуда на нас родители смотрят» (рус. калуж, — Паш. КЦВС:193). В юж. Моравии верили, что в полночь у К. собираются умершие, чтобы утолить жажду. В пол. народных снотолкованиях образ К. обозначал 'смерть' или 'могилу', а сон о падении в К. считался предвестием смерти. По укр.-бел. и з.-слав. поверьям, ласточки в день Воздвижения (14/27.IX) прячутся в К., чтобы попасть в мифическую страну своей зимовки («ирей»); с этого дня люди не решались чистить К., чтобы не потревожить птиц.

К. служил местом символического «кормления» духов предков и персонажей нечистой силы. Повсеместно у славян в К. бросали часть рождественской, новогодней, крещенской, пасхальной трапезы: кусок обрядового пирога, зерно, яблоки, орехи, яйца, чеснок и т. п., лили туда вино, мед. В Чехии девушки бросали в К. часть рождественского калача и орехи, после чего быстро убегали, чтобы не успеть услышать всплеск, иначе весь год колодезная вода была бы грязной. У зап. славян бросание в К. праздничной еды часто мотивировалось необходимостью выделения части «для кормления душ», при этом иногда произносили приговоры: «Studničko, studničko, nesu ti štědrého večera, abys nam dobrou vodu dávala» [Колодец, колодец, несу тебе еду Сочельника, чтобы и ты давал нам хорошую воду] (Václ.VO:126). В с.-чеш. селах собранную от каждого рождественского блюда пищу бросали в К, «для водяного» с просьбой сохранять чистой колодезную воду. Такое символическое «кормление» К. осуществлялось

также с целью обеспечения удачи и здоровья домочадцам, для увеличения богатства и благополучия всего хозяйства. Когда поминали умерших родных, то для утонувших членов семьи оставляли «тайную милость» (еду и деньги) на срубе К. (полес. гомел.).

В весенне-летних календарных обрядах принято было украшать К. (наравне с другими постройками) обрядовой зеленью, венками, цветами. На Украине в Троицын день девушки «маили» (обвешивали зеленью) колодезные срубы, а парни закапывали вокруг К. срубленные деревца. Словенцы Каринтии вешали над К. венок из свежей зелени, чтобы вода была здоровой. В зап.-слав. традиции на Зеленые Святки совершались девичьи процессии от К. к К., возле которых устраивались круговые обходы с исполнением песен. Один из общесельских К. служил местом проведения болгарского обряда **Еньова буля.** У сербов вечнозелеными растениями украшали К. и в зимнее время (на Рождество) «за окити година беричетом» [чтобы год был «украшен» урожаем] (Мић.ОР:35). С целью защиты К. от нечисти и вредоносных духов поляки в день св. Агаты или накануне Крещения бросали в К. освященную соль и лили святую воду.

У вост. славян среди способов символического уничтожения ритуальных объектов (троицкой зелени, венков, прутьев, которыми стегали друг друга на Пасху и т. п.) упоминается бросание их в К. (наряду с бросанием в костер, источники, на дерево, с отнесением на кладбище и т. п.). Среди многообразных способов ритуальных бесчинств известно затаскивание хозяйственного инвентаря на колодезный «журавль» или в К.

В свадебных обрядах у славян широко распространен обычай водить к К. новобрачную наутро после брачной ночи. Первое для молодой хождение за водой в новом хозяйстве носило характер испытательного ритуала и символизировало ее приобщение к семье мужа. Сопровождавшие молодую свадебные гости старались помешать ей набрать ведро воды из К., разливали воду, чтобы она вновь ее набрала. У словаков р-на Тренчина ритуальное хождение к К. было первой обязанностью молодой жены: в принесенное его ведро воды гости бросали мусор, чтобы высмеять неудачливую хозяйку (Komor.TSS:262). По бел. обычаю, впервые пришедшая к К. молодая должна была положить возле него кусок свадебного пирога, сыр и деньги (гроднен.) У болгар утром после брачной ночи принято было отводить молодую к отдаленному К., где с нее снимали свадебное покрывало, трижды обводили вокруг К., после чего она кланялась колодцу, мазала его маслом, бросала в К. просо, жито или хлеб и деньги.

К. часто выступал объектом и локусом магических ритуалов. Например, бросание в К. закрытого замка или ключа осмыслялось как символическое удаление из сферы жилого пространства опасных объектов или нежелательных явлений: когда в семье часто умирали дети, повитуха при очередных похоронах клала в гроб младенцу замок, а ключ от него бросала в К., чтобы прекратить детскую смертность (бел.); невеста, не желающая в первый год замужества иметь детей, перед венчанием бросала в К. замкнутый замок (у словаков с этой же целью замок бросали в могилу при похоронах родственника). Чтобы избавиться от вредоносных последствий залома, найденного в злаковом поле, его вырывали и сжигали возле К. (полес.).

По признаку полноводности К. фигурировал в магии, направленной на обеспечение молочности коров (ср. рус. костром. лексику, обозначающую молочные протоки коровьего вымени как *колодцы, колодези* — Журав.ДС:158). Считалось, что молоко прибудет, если напоить корову водой из трех К., смешанной с хлебными крошками из сумки нищего (полес.). При убывании молока хозяйка спускала на привязи в К. горбушку от первой испеченной буханки, держала ее там определенное время, а затем доставала из К. и скармливала корове (укр.). Водой, набранной из трех К. (с добавлением девяти трав), обливали хлев и молочный скот для защиты от ведьм (морав.). Для плодовитости коров кормили травой, выросшей вокруг К. Магические приемы, направленные на обеспечение «полноты» и прибытка в хозяйстве, совершались при набирании воды из К.: на Полтавщине (Лубен. у.) хозяйка шла ранним утром в Новый год за водой и, при погружении ведра в воду, приветствовала К.: «Добрыдень тоби, колодязе Романе, а ты, водо Уляно, а ты, земле Тетяно! Прыйшла я до тебе воды браты и Господа Бога

на помич прызываты. Як до тебе прыбувае вода из гир, из ярив, из жерел, щоб так до мене усе добро прыбувало!» (УНВ:186).

Возле К. и с помощью колодезной воды совершалось магическое лечение. Вода из нового К- рассматривалась как особенно целебная: ею мыли детей, чтобы те не плакали (рус. арханг.); пили «для здоровья» (карпат.); поили бесплодных женщин (болгар.). Магической считалась также вода из К., в который хозяин стрелял из ружья (чеш. *střelnávoda*). Повсеместно чудодейственной считалась вода в К. и в источниках накануне больших праздников (перед Рождеством, Крещением, Пасхой и т. п.): ею умывались, обливали постройки, замешивали на ней обрядовый хлеб. В воде, принесенной из трех К., знахарка могла распознать болезнь или увидеть наславшего порчу. При лечении бешенства больного водили к К.: если он, заглянув в К., видел свое отражение, то можно было рассчитывать на выздоровление, в противном случае болезнь считалась неизлечимой (макед. — Раден.НББ:183).

В К. (чужой или общесельский) бросали предметы, символизирующие болезнь: горох, которым потерли лишай («чтобы утопить болезнь»); коросту, завязанную в тряпочку (пол.); три ячменных зерна, которыми потерли ячмень на глазу (карпат).

Чехи считали, что лихорадки живут в К. (и др. источниках), поэтому возле К. заговаривали болезнь. В Полесье у К. лечили на «молодом» месяце бородавки.

Возле К. могла совершаться и вредоносная магия. Согласно сюжетам рус. быличек, брошенное колдуньей в К. коровье копыто привело к раздорам в семье, и только достав его из К., смогли снять порчу. По пол. поверьям, ведьмы вызывали проливные дожди, переливая воду из пруда в К. или из К. в реку. Болгары верили, что вештица могла погубить человека, сняв с неба его звезду и погасив ее в К.

Как и другие водные источники, проруби, К. часто служил местом девичьих гаданий о будущем. На святках девушки бегали к К. с первым испеченным блином, хлебом, с ложкой кутьи, клали угощенье на сруб или бросали в воду, а затем стучали по срубу ложкой, кричали в глубь К. и по ответным отзвукам пытались определить свою судьбу (вост. и зап. славяне). У русских горсть украденного жита сыпали на сру К. и следили, какая из птиц подлетит пер вой, — по ней судили о характере будущег мужа (ярослав.); замыкали К. замком, ключ клали в изголовье, чтобы приснилос как суженый приходит просить воду из К (костром.). На Украине и в Белоруссии по пулярным было гадание в Андреев день когда вокруг К. сыпали льняное или коно пляное семя. Модель символического «ко лодца» делали из прутьев веника или и. щепок, оставляли его под кроватью или по, подушкой на ночь в расчете на вещий сон (рус. *класть колодезь, строить колодцы*) сопровождая эти действия формулой-пригла шением суженому явиться во сне и напоит коня. Способом увидеть суженого было так же заглядывание в К.

Согласно фольклорным мотивам, К. служит путем, ведущим в иной мир в вост.-слав. сказках герой спускается ил падает в глубокий К. и оказывается на «том» свете. Мифические персонажи русских сказок (Баба Яга, многоголовый змей) владеют чудесными К. с «живой» и «мертвой» водой. Спасаясь от погони, Василиса Премудрая превращается в К. (Аф.НРС 2:64,140 164). В серб. эпических песнях Королевич Марко, по совету вилы, заглядывает в К. выкопанный на горе между двух елей, чтобы узнать час своей смерти. В цикле весенне-летних песен (з.-слав., укр., бел.) широко представлен мотив о «зимовке в колодце» ряда мифических персонажей *(морены, купалки, смерточки, панны Марии)*, которые сообщают, что зимовали в реке или К., а лето проведут в злаковом поле или «зелье», т. е. в траве (СБФ-89:116). В заговорах К. часто упоминается как место лечебной магии или как источник особой целебной воды.

Эротические мотивы, представляющие К. как символ женского детородного органа, встречаются в загадках и «заветных» сказках, где соответствующим мужским символом выступает конь: «Нельзя ли напоить моего коня в вашем колодезе?» (Аф.РЗС:58).

Лит.: Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // РФ 1981/21:87–98; Толстой Н. И, Мифологическое в славянской народной поэзии, 2. Предсказание смерти в колодце или сосуде // ЖС 1996/1:28-29; Богданова С. Кладенецът — културен факт в бита на патриархално-

то село // БФ 1984/1:53–63; Аф.ПВ 3:589, 805,810,813; КГ:437–438; Макс.ННКС:141; БВКЗ:157; Ел.СЗК:217; ВФМ:81; ТОРП: 18,21–24; СД 1:125,173,271,330; Гура СЖ:289–290,374,380,554-555; КОО 1:216,275; Бог. ВТНИ:186; ЭО 1899/1–2:275–276; Булг.П: 181,188; БМ:168–169,215; Арн.СБОЛ 1:301, 302; СбНУ 1914/30:28,31; БНТ 5:495; Ив. БФС:132; БХ:233; Ган.Е:18,22,40; Раден.НББ: 183–184; ZNŽO 1964/42:314; Mosz.PW:154–155; PMMAE 1957/1:44; 1965/9:147; Szyf. ZOW:83,92; Bieg.MD:89–90,92; Bieg.KOM: 126; Václ.VO:29,60,126,245; Jind.Ch:95; Bart. ML:45; Horň.:306; ČL 1845/4:330; 1892/3: 299,388; Bedn.DKSL:82; Horv.RZL:32; Bod.M: 266.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова

«КОЛОДКА» — приуроченный к масленице обряд, в котором девушкам и холостым парням привязывали к ноге деревянную колоду (или другой предмет) в знак осуждения или наказания за то, что они не вступили в брак в положенное время. Известен зап. и вост. славянам (по преимуществу украинцам, белорусам, жителям з.-рус. и ю.-рус. областей), а также словенцам; некоторые редуцированные формы осуждения безбрачия встречаются у болгар. Привязывание «колодки» холостым парням и девушкам символизирует брак, поэтому и сам ритуал интерпретируется как способ побуждения молодежи к супружеству и магическое провоцирование последнего. Представление о сакрализации полного жизненного цикла, равного «веку», «доле» человека (см. в ст. Доля), требовало восполнения всех пропущенных отдельным человеком звеньев (этапов) жизни, в том числе и символически — средствами ритуала. «К.» примыкает к иным социодетерминирующим обычаям весеннего цикла, подводящим итоги матримониального года (в частности, к обрядам чествования молодоженов, см. **Вьюнишник** и др.). Ритуалы типа «колодки» в большинстве случаев носили игровой характер, заметно усилившийся в конце XIX — начале XX в.

Обряд получал название по тому предмету, который привязывали молодым людям и девушкам. В славянских языках идентичными оказываются термины, обозначающие объект и инструмент ритуала, а также фразеология, описывающая основные обрядовые действия, ср. рус., укр., бел. *волочить колоду*, словен. *vleči ploh, klado*, укр., бел. *цягать, тянуть колодку*, пол. *ciągnąć kloc*, пол. диал. *dźwigać kloc;* рус., бел., укр. *цеплять, вешать, вязать колодку*, пол. *przecepiać, przepinać, przywiązywac kloca*. Поскольку к концу XIX — началу XX в. вместо тяжелого бревна в обрядах стали использовать более легкие предметы, появились уменьшительные формы этих названий, ср. пол. *klocki*, словац. *klátik*.

В Польше обряды с «клоцем» известны в центральных, южных и юго-восточных районах; у кашубов, на севере, северо-западе и юго-западе они не встречаются. Первые фиксации обычая относятся к сер. XVII в. В окр. Сандомежа в Пепельную среду мужчины ловили на улицах холостяков и привязывали их к огромному бревну («клоцу»), находящемуся у корчмы, после чего холостяки должны были тянуть это бревно на себе вокруг корчмы. Наказанные таким образом парни просили, чтобы к ним привели их невест или подружек. Мужчины отправлялись в дом к девушкам, насильно притаскивали их сюда же и привязывали к тому же бревну; парень с девушкой стояли у бревна, пока родители не выкупали их. В селах под Тарнобжегом в Пепельную среду «клоц» тащила по селу процессия ряженых «баб», «медведей», «жидов» и «дзядов»; по дороге они хватали парней и девушек, привязывали им за веревку к ноге это бревно и со словами: «Раз не женился (или не вышла замуж) в мясоед, то сейчас тащи клоц и до тех пор будешь его таскать, пока не откупишься», — заставляли тянуть бревно по земле либо откупаться деньгами или водкой (Lud 1895/1/3:82).

В этнографических материалах XX в. появляются редуцированные формы обычая, называемого *przeczepianie, przepinanie klocka* [привязывание, прикрепление обрубка-«клоцка»]. Со временем в качестве «клоцка» стали использовать кости, куриные лапы, сельдь, высушенную рысью голову, шкуру змеи, пучок сорняков, кроличьи уши, тряпки, ленточки, бумажки со смешными надписями, ступки, куколки, яичную скорлупу.

Обычаи типа «колодки» известны в средней, южной и западной Словакии, на словац.-пол.-укр. пограничье и у моравян; а западнее, у чехов, они не встреча-

ются (Tom.MJLO:32). В селах по течению Грона на масленицу парни в вывернутых кожухах в сопровождении девушек возили на телеге «клат» (т. е. колоду); родители девушек приглашали их в дома и угощали (Horv.RZL:146). Аналог некоторым польским обычаям можно усмотреть в свидетельстве о том, что на масленицу парни ходили в гости к девушкам, танцевали, а затем привязывали их к колоде. В Моравии парни, обходящие дома с ряженым «медведем», тащили с собой «клат» и при встрече с девушкой старались поставить его ей на ногу (Zíbrt VCh:113).

Словенские обряды заметно отличались от западнославянских. В большинстве случаев волочить тяжелое бревно приходилось не только наказываемым холостякам, но также представителям старшего поколения или ряженым. Ряженые парни, например, волокли бревно, *za zarjavele device* [за заржавевших девушек] (Kur.PLS 1:69). Иногда «бревно (*ploh*)» волочили лишь в том случае, если *в* течение года в селе не было ни одной свадьбы, т. е. когда безбрачие становилось показателем общего неблагополучия социума, а не отдельных его членов. Под названием *ploh* могли фигурировать не только бревна, но также *kopanjo* (корыто, в котором кормят свиней), *cun* (лодка), мешок, набитый соломой, колотушка, валек для белья *periljnik* (для девушек), печная труба *dimnik* (для парней) и др.



Волочение колодки на масленицу (Словакия)

Позднее вместо большого бревна стали использовать маленькие чурки, называемые *klátik*; иногда их специально украшали, например, перевязывали лентами. «Клатики» привязывали за веревку девушкам на шею во время танцев, прицепляли им к руке и заставляли откупаться. Иногда кто-нибудь из парней освобождал девушку от «клатика», а она в благодарность за это должна была станцевать с ним.

В Каринтии ряженые привозили *ploh* к дому, где жили самые старшие в селе парень или девушка, а также те, у кого свадьба сорвалась. В Верхней Крайне парни срубали в

лесу многометровую сосну, ствол зачищали, а верхушку оставляли нетронутой, украшали цветами и лентами и провозили по селу. Обычно это бревно или кусок от него ставили у дома девушки. Чтобы избежать подобного «подарка», ряженых стремились как следует угостить. Если они были довольны, то само бревно они волокли дальше, но для девушки или парня отпиливали от него небольшой кусок. В Прекмурье, если в течение года в селе не было ни одной «целой пары» (*celega para),* т. е. брака, заключенного местными парнем и девушкой, то как знак общего позора по селу возили свиное корыто. Если какая-нибудь девушка вышла замуж в соседнее село, то корыто волокли парни, и наоборот. В корыто сажали ряженых «жениха» и «невесту» и под громкие крики волокли к трактиру, где веселились, продавали корыто, а деньги сообща пропивали.

У восточных славян обычаи с «К.» распространены на востоке Украины и в примыкающих к ней областях России, на юго-востоке Украины, спорадически — на западе Украины и в Белоруссии, а также э западнорусских областях. В отличие от польских, словацких и словенских обрядов, у вост. славян обычай волочения большого бревна практически не встречается; речь идет о более мелких предметах, небольших поленьях и т. п. На Смоленщине на масленицу со всего села собирались бабы, привязывали подпругу одним концом к небольшому толстому бревну, а другим — к ноге холостяка. Если парень не хотел таскать его на себе весь день, то он должен был откупиться. Порой инициаторами обряда выступали сами девушки. В Нежинском у. Черниговской губ. они тянули за веревку небольшой обрубок дерева и обходили таким образом все дома, где жили сами участницы этой процессии. Здесь они требовали со своих же матерей «откуплять-ся», а полученное угощение затем проедали и пропивали в обществе молодых людей.

Наказание чаще постигало парней. Предметы, которые они в течение некоторого времени вынуждены были таскать на себе, прикрепляли им к одежде или к телу, ср. характерное для западно- и южнорусских областей выражение *вешать колодку*: «Веревкой завяжусь да на шею — кругляк такой. Вот так два мушшыны держать яго — один же не справица, а третий вешаить яму калодку, во и хахочуть, а он потаскаить да и скинеть» (Смоленская обл.).

У южных славян «К». как будто бы неизвестна; ее функцию отчасти выполняют обряды типа болг. *проходница, прощъпалник,* исполняемые над засидевшимися парнями и девушками и представляющие собой компенсацию не совершенного вовремя (в первый год их жизни) одноименного обряда, призванного побудить ребенка к началу хождения (Седакова). В весеннем цикле у болгар изредка встречаются обряды, аналогичные «К.» по функции: это так наз. *ялова свадьба,* разыгрываемая ряжеными на масленицу и адресуемая старым холостякам; в Варненско, Тревненско и др. местах на масленицу же к домам, где жили холостяки, привешивали пустые овечьи кожи, в которых обычно держали брынзу, или били ими парней.

«К.» была также магическим средством стимуляции брака. Колода, которую иногда привязывали к ноге молодым людям и девушкам, иногда символически заменяла отсутствующую у них брачную пару, ср. «От где девок мно́го, то полйно занесём и вкинем теж в хату, о то жэниха вжэ вкидаем» (ПА, брест.). Восприятие колоды как заместителя недостающего партнера заметно в словенских обрядах, когда каждому парню и девушке отпиливали по куску от общего бревна, тем самым как бы наделяя положенной им частью Доли.

В обрядах «К.» заметны и свадебные мотивы. Масленичная «колодка» была поводом для того, чтобы обратить внимание на сложившиеся в деревне пары: «У пятницу вечером де́ўки прицепляють хлопцам калодки. Больше жанихам прицепляють. А они́ го́стять их. А у суббо́ту атце́пливають ленты» («колодку». — *Т. А.)* (ПА, гомел.). Чаще обряды с колодкой «сводили» молодых людей и девушек, пусть даже в шутливой форме. В Смоленской обл. на масленицу *женили Бахаря*: парни и девушки собирались вместе, гуляли, а какой-нибудь одной паре *вешали колодку* — привязывали к рукам ленту с цветком. Потом поздравляли и говорили, что теперь они должны пожениться. На Витебщине на масленицу «колодку» таскали по дворам молодых людей и девушек, «складывая» таким образом будущие пары:

«кача́ли кало́ду мальцы́ и дзе́уки, апрадзя́ляли, каго́ с ким пажэнюць у гэты год, смея́лися так. А тады дзе клали кало́ду да друго́га разу». На юге Гомельщины на масленицу женщины собирали по селу колоды для рубки дров, а затем громоздили их одна на одну, как бы «строили хату парню или девушке на выданье». С темой будущего супружества соотносится и фразеология обряда, ср. рус. и укр. *вязать* колодку или пол. *przywiązywać klocki*, весьма показательные в контексте символического ряда «вязать, привязывать» — «узы» — «супружество» и обыгрываемые в обрядах с «колодкой»: «калодку привязывают маладым, шоб жанйх привязался и замуж вышла деука» (ПА, брест.).

Брачная тема особенно заметна в словенском обряде, называемом *borovo gostüvanje* или *ženitev (gostüvanje)z borom*, *т. е.* дословно «свадьба с сосной», и известном в Прекмурье. В год, когда в селе не было свадеб, в масленичное воскресенье на главной площади села собирались все жители вместе с ряжеными, среди которых были «поп» (ему предстояло совершить обряд «венчания»), «жених», «невеста» (девушка, которая заменяла настоящую «невесту» — сосну), а также другие участники «свадебной процессии» — «сваты», «дружки» и т. п. Из села они отправлялись в лес за «невестой». Сосну, предназначенную на эту роль, в лесу выбирали заранее. Если женили парня, то в невесты ему выбирали женский вариант хвойного дерева, называемый *smreka*, *а* если таким образом «выдавали» девушку, то парой ей был *bor*. В лесу «поп» совершал обряд «венчания», после чего под пение свадебных песен «дружки» украшали сосну венками и лентами, как невесту, клали ее на тележку, сверху сажали «жениха» (или «невесту»), впрягались в тележку и приволакивали ее в село.

К теме провоцирования брака, по-видимому, имеют отношение мотивы разбивания, рассечения целого на части, преодоления «цельности» (в контексте рус. *целка* 'девственница'), также получившие развитие в обрядах с «колодкой». В качестве масленичного бревна использовали обычно колоду для рубки дров, а у словенцев к дому девушек иногда приволакивали стол, на котором закалывали свиней и разделывали свиные туши. Мотивы разрубания встречаются и в самих масленичных обрядах. Так, на территории моравско-словацкого пограничья в Пепельную среду парни вместо колоды просто приносили в дом девушек дрова и там их рубили и пилили.

В обычаях с «К.» есть элементы, связанные с темой несостоявшегося брака. Они касаются девушки, «задержавшейся» в состоянии девичества, оставшейся «последней», а также развивают мотивы препятствия, затрудненного, сдерживаемого чем-нибудь движения. В.-слав. *колодка*, словац. *klát*, пол. *kloc*, в частности, обозначают предметы, ограничивающие передвижение животных и людей. Глаголы *волочить, тянуть* и формы, производные от них, также имеют значение 'медлить с чем-либо', 'откладывать какое-либо действие и решение'. Затрудненное движение, сдерживаемое тяжелым бревном, привязанным или прикрепленным к человеку за ногу или за шею, составляет основу обрядов с «колодкой». У вост. славян и в вост. Польше вместо «колодки» используется ступа (ступой к тому же часто дразнили неловкую девушку). Многие предметы, из тех, что заменили со временем тяжелое бревно, имели символическое значение 'остатков', 'отбросов'. Их использование подчеркивало социальный статус незамужних как оставшихся последними, никому не нужных, ср. использование в качестве *klocka* костей, куриных лап, высушенных рыбьих голов.

«К». может также иметь значение барьера, возводимого на пути и тормозящего движение, ср. свадебную колоду, перегораживающую путь жениху в дом невесты. В Поволжье считалось, что, если на Новый год недоброжелатели притащат в чужое село колоды и оставят там, тогда «заколодит» и девушек перестанут брать замуж (ТОРП:20).

Лит.: Агапкина Т. А. «Колодка» и другие способы осуждения неженатой молодежи у славян // СЭРТК:354-394 (там лит.); Антропов Н. П. Белорусские этнолингвистические этюды: 1. *колода/колодка*//СК 1:21–33; Попов Р. О једној варијанти карневалске свадбе код Бугара // КСК 3:103-110; Седакова И. А. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы // КДЯК:284–305.

Т. А. Агапкина

КОЛОКОЛ, колокольный звон — предмет христианского культа, получивший в народной культуре сакральные и ритуальные функции. К., заимствованные из Европы и поздно вошедшие в жизнь славянских народов (X–XIII вв.), полностью вписались в круг ее сакральных символов. К. з., по своему происхождению и символике связанный с христианским богослужением, был «освоен» традиционной культурой и занял существенное место в славянской картине мира, прежде всего в ряду таких оппозиций как культура/природа, праведность/грех, «этот свет»/«тот свет», христианство/язычество. К. з. нашел свое место и в звуковой парадигме традиционной культуры, перенял присущие ей магические функции. К. з. вошел в славянскую культуру в составе «бродячих» сюжетов и мотивов европейского фольклора, вероятно, заимствованных из северной и центральной Европы.

Среди лексики, с помощью которой описываются К., его части, К. з. известны, во-первых, производные от **zvonъ-*, в свою очередь восходящего к и.-е. **svonos* 'звук' (Фасм. 2:88), ср. рус. звоны 'колокола', укр. *дзвониць*, пол. *dzwon* 'колокол', а также другие лексические единицы со значением 'издавать звук' (ср. болг. *бръмчило* 'язык колокола', от бръмвам 'бренчать'); во-вторых, слова со значением 'издавать звук при ударе', гл. обр. производные от *klepati*, ср. с.-х. *клепет* 'звон', *клепац* 'язык колокола'; а также от *biti*, ср. рус. *колокола бьют, бить в колокола*; в-третьих, лексемы со значением 'колыхать(ся), мотать(ся)', ср. укр. *телепень* 'колокольный язык', 'большой колокол' (ср. *телепаться* 'мотаться'), укр. *бовкати* 'звонить в большой колокол'. Более локальный характер имеют названия типа рус. колокол, ц.-сл. *клаколъ*, др.-рус. *колоколъ, колоколо* 'колокол' и 'коровий колокольчик'. Известны заимствованные названия К. — ц.-сл. *кампанъ*, болг. *камбана* 'колокол', *камбанария* 'колокольня', восходящие к греч. καμπάνα.

Слова, производные от названий К., обозначают также реалия, понятия и действия, относящиеся к речи, говорению, распространению слухов и т. п., ср. хотя бы *колоколить* 'скоро и без умолку говорить, разносить вести', 'врать', *стояли люди под колоколами* (в значении 'слышали').

К. з. метафорически сближается с кругом понятий и слов, обозначающих голос, речь, славу, вести. В загадках К. з. загадывали через парадигму звуков животного мира, ср.: «кони заржали», «затопали кони», а сам К. назывался в загадках «крыкальник», «лепетун», ср. «звериные» названия тяжелых русских колоколов: «Баран», «Медведь» и др. Еще чаще К. з. осмыслялся как аналог человеческой речи, а иногда — и как ее орган (гортань). С этим связаны магические приемы лечения немоты или задержек в развитии детской речи с помощью К. з. В России немого водили на колокольню к первому утреннему удару К., а когда у кого-нибудь отнимался язык, то обмывали водой язык К. и поили ею больного. У юж. славян был очень популярен обычай поить человека из «звонца» (небольшого церковного колокола).

В приметах К. з. сближался с вестями и сплетнями, которые могли распространяться подобно К. з. О заезжем человеке, приносящем известия со стороны, говорили: «Чужой человек, что соборный колокол»; словаки считали, что, если в момент рождения ребенка зазвонит колокол, в жизни его не раз будут оговаривать. Метафорическая связь К. з. с голосом и вестями нашла воплощение в магической процедуре, сопровождающей отливку К. Обычно при начале отливки К. мастера или вкладчики пускали какой-нибудь нелепый слух, чтобы голос колоколов расходился так далеко, как это происходит со сплетнями, ср. пол. «Gdzie dzwony leją, tarn bajki (plotki) sieją» [Где льют колокола, там сеют сплетни] (NKPP 1:550), ср. рус. колокола *льют*, пол. *dzwony leją* 'врут'.

Отличительная черта народного восприятия колоколов — их антропоморфность. К. давали личные имена («Сысой», «Голодарь», «Ранний»), ср. чин крещения К., принятый католической церковью. Отдельные части К. получали названия частей человеческого тела и его одежды: «тулово», «оплечье», «язык», «уши», «плащ», «юбка». Язык К. уподоблялся бьющемуся сердцу. У гуцулов на Купалу девушка обмывала на звоннице К. и его язык (*серце*) и произносила: «Йик серце тебе розбивае, аби серце (имя парня) так за мною розбивало сї; йикий ти голосний, аби і я така голосна (т. е. известная, с хорошей славой. — *Т. А.*) була!» (Шух.Г 4:262), ср. пол. *serce jak*

dzwon, чеш. *srdcejako zvon* 'здоровое сердце'. К. приписывались способность чувствовать, родственные отношения («отец» и «сын», «братевники», ср. также рус. *колокольная фамилия* 'о колоколах, висящих на одной колокольне'), а в их звуках слышалась человеческая речь. Вербализация звуков К. характерна для запада слав. мира. По кашуб. поверью, проезжая через болото, на котором прежде стоял костел, парень услышал звон трех колоколов. Он остановился, чтобы вытащить их, но сначала схватился за самый маленький колокол, который был легче двух других. Как только он сделал это, большой колокол обиженно прогудел: «Если бы ты схватился за меня, ты бы и всех вытянул. Я мать, я за ребенком не пойду» (Sychta SGK 6:255). У вост. славян были известны приговорки звонарей, ритмически подобранные под рисунок звона и имеющие и мнемоническую функцию.

В слав. преданиях, духовных стихах, а также в летописных сказаниях одним из мотивов о чудесных колоколах был самозвон. Так колокола предупреждали людей о приближающейся беде или выражали свое отношение к тем или иным событиям истории. Третья Новгород. летопись сообщает о том, как в 1470 г. в предвестии завоевания Новгорода «у святага Спаса на Хутыни въ монастыре Корсунские колокола сами о себе зазвониша» (ПСРЛ 3:241). Кашубы верили, что перед пожаром, градом, эпидемией или наводнением колокола звонят сами по себе (Sychta SGK 6:254). Мотив самозвучащих колоколов встречается в духовных стихах об Алексее Человеке Божием, свв. Борисе и Глебе, св. Дмитрии Солунском (откуда он мог попасть в укр. колядки и свадебные песни).

Другой мотив европейских преданий о чудесных К., получивший развитие на славянской почве, — К. сам выбирает место, где ему висеть, и сохраняет верность своей колокольне. Подобно др. предметам христианского культа, К., подаренный церкви или монастырю, должен был оставаться там навечно, ср. фрагмент вкладной надписи на подмосковном колоколе начала XVII в.: «...сему колоколу быть у той церкви Божией в веки неотъемлемо» (Оловянишников:134). Мотив привязанности К. к своему месту популярен в местных з.-слав. преданиях.

Среди преданий о К. известны рассказы о потонувших колоколах в форме местных преданий, относящихся к тому или иному конкретному озеру, реке, горе. В легендах о затонувших К. «провал» селения или церкви обычно мотивируется угрозой нападения врагов (иноверцев), которые могут осквернить или украсть святыню или



«Плачевный звон» 4 декабря 1533 г. в связи со смертью Василия III. Миниатюра Лицевого летописного свода (сер. XVI в.)

реликвию (церковь, икону, книги, колокола); в других случаях «провал» описывается как своего рода наказание, результат Божьего проклятия, ниспосланного на людей за их грехи. В одну из праздничных ночей люди могут наблюдать жизнь этого города (церкви), слышать доносящиеся из-под земли или воды звуки этих селений, в том числе и К. з. В в.-слав. фольклоре разработан мотив «слушания» находящегося под землей или водой К. в один из весенних или летних праздников (ср. китежскую легенду). В рус. социально-утопических легендах К. з. — это также и примета обетованных земель, сохранивших истинную веру, типа Беловодья, «Города Игната» и др.

Как атрибут христианского богослужения, К. получил статус сакрального предмета. К. з. был мерилом качества, правды, чистоты, ср. рус. *рожь чище звона* (Добр.:263), рус. донск. *говорит как колокол* 'чисто, внятно' (СРНГ 14:163), кашуб. *pogoda jaż zvońi, suknia od dzwonu* 'праздничная одежда' (NKPP 1:551). В рус. заговорах и молитвах изредка встречались и обращения к колоколам, ср.: «Матушка, Введение пресвятой Богородицы, колокол святой» (ТрКОИМК 1923/29:2). Отношение к К. было показателем благочестия и праведности, а сами К. считались несовместимыми с ложью и греховностью. Считалось, что если при поднятии К. на колокольню присутствуют детоубийцы, снохачи или инородцы, или если К. отлит на неправедные деньги, то К. упадет, треснет по дороге или голос его будет глухим, лишенным яркости настоящего звона.

Восприятие К. как сакрального предмета объясняет его использование в юридических обычаях, например, в «очистительной присяге», когда человек давал клятву на иконе, книге или под К. з., ср. рус. *ходить под колоколами, с колокольным звоном под присягу пойти.* С К. были связаны способы обнаружения вора. Кашубы вкручивали в колокольную веревку при ее плетении часть украденной вещи или же втайне привязывали к колокольной веревке красную ленточку, чтобы во время звона вора «грызла совесть» и он бы мучился (Sychta SGK 6:254). Не менее популярным способом был обычай звонить по вору как по умершему. На Витебщине вожжи украденной лошади привязывали к К. в надежде, что конокрад удавится (Никиф.ППП: 146).

К. з. в магии. Время, когда звонили К., воспринималось как благоприятное для начала важных дел и хозяйственных работ, а также для многих ритуалов и магических актов. В Скопской Котлине (Македония) в первый день Рождества Христова хозяин, заслышав удары колокола, трижды проводил скребницей по каждому животному, стоящему в хлеву, и давал им немного жита из решета, чтобы обеспечить скоту приплод и здоровье, а хозяйка в то же время кормила в обруче кур зерном, чтобы в течение года вся домашняя птица была при доме и не разбредалась. На севере Словении под К. з. в Страстную субботу хозяйка слегка била коров березовым прутом, чтобы у них родились телята и было много молока, а также закармливала скот корнями, травами и цветами, собранными в Страстной четверг, чтобы предохранить домашних животных от болезней. Моравские женщины в ночь на Рождество шли к реке с подойниками, и, дождавшись, пока зазвонят в костелах, старались при первых звуках колокола набрать больше воды, чтобы у коров молока было в избытке. В католических традициях юж. и зап. славян большой популярностью пользовался обычай будить плодовые деревья во время К. з. в Страстную субботу, когда он возобновлялся после двухдневного перерыва. Считалось также, что в момент, когда колокола «завязывались» (замолкали) в Страстной четверг или «отвязывались» в Страстную субботу, вода в реках и озерах освящалась К. з. и приобретала благодаря этому чудодейственные свойства, исцеляющие человека от множества болезней.

Особенно популярным среди праздничных звонов был пасхальный, которому приписывалась возрождающая и продуцирующая сила. На Пасху каждый человек мог подняться на колокольню и звонить в К., ср. рус. название пасхальной недели *Звонильная.* У русских девушки в течение всей пасхальной недели собирались на колокольне, пели там песни, плясали, звонили в колокола, дети играли тут же с пасхальными яйцами. На Украине и в вост. Польше считалось, что пасхальный звон положительно влияет на рост гречихи. Поэтому парни старались в первый день праздника первыми добежать до колокольни и позвонить, будучи уверены, что в этом случае у них в семье урожай грехичи будет больше всех. В России на колокольню в Пасху торопились женщины, полагавшие, что у той из них, которая позвонит в этот день в К., лен вырастет долгий и волокнистый. На западе Украины, у гуцулов и лемков, на Пасху в К. звонили пасечники, надеясь таким образом пробудить пчел от зимнего сна.

К. з. и мир небытия. К. з. стал своего рода классификатором, позволяющим провести границу между сферами бытия и небытия. Вот почему в слав. верованиях отсутствие К. з. репрезентирует «тот свет», ср. в заговорах, в которых болезни отсылают туда, где не кричит петух, не блеют овцы,

не поют девушки, не звонят колокола и т. п: «Золотниче, золотниче, добрий чоловіче! <...> Іди на Чорне море, там, де ніхто не ходить, де кури не запівають, де люди не зачувають, де дзвони не задзвонюють» (УЗам.:129).

В слав. верованиях беззвучным и безгласным представлялось не только пространство небытия, но и его время, поэтому периоды молчания К. маркировали «демоническое» время. Поляки Силезии верили, что водяные духи показываются из воды лишь по вечерам, когда отзвонят в костеле, а мораване считали, что ведьмы выходят стирать свою одежду в реке лишь раз в году на Страстной неделе, когда умолкнут К. В Польше широко известны поверья о том, что уж или жаба, в течение 7 лет не слышавшие К. з. и звуков человеческой речи, превращаются в дракона с семью головами, ногами, двумя хвостами и крыльями. С другой стороны, избегание К. з. было условием совершения магических ритуалов, подразумевающих вмешательство нечистой силы. Словенцы Штирии считали, что если в яме, находящейся в таком месте, где нет солнечных лучей и куда не доходит К. з., сварить живого кота, то можно получить кость, способную сделать человека невидимым.

Время в конце Страстной недели, когда К. замолкают, было всего опаснее для тех, кому случалось умереть в эти дни. Человека хоронили без К. з., что давало дьяволу власть над его душой. Чтобы спасти душу, в Страстную пятницу похороны совершались под грохот трещоток и удары в била. Молчание колоколов также отмечало время, когда на земле присутствовали души умерших, а местом их пребывания становилась пустующая по ночам церковь или колокольня, ср. былички о людях, оказавшихся вблизи церкви в поминальный день и наблюдавших службу мертвых.

Славянам известны особые персонажи — мертвецы, выбравшие себе местом обитания ночную колокольню: *колокольный мертвец* (поволж.), колокольный *ман* (новгород., вологод.), *колокольный мужик* (карел.), *церковник*. Они сидели по углам церквей и колоколен в скрюченных позах с надетыми на голову красными остроконечными колпаками и иными необычными головными уборами. Забредшего на колокольню или в церковь человека они разрывали на части. На ночной колокольне также обитали черти (укр., бел.) и другая нечистая сила. По кашуб. преданиям, упырь, называемый *wieszczi*, вставал по ночам из гроба, взбирался на колокольню и звонил. Всякий, кто услышал бы этот звон, непременно бы умер.

К. з. и символика смерти. К. з. — атрибут всех этапов смерти и следующих за нею ритуалов. Как только человек умирал, его родственники шли в церковь, чтобы заплатить за поминальный звон по умершему. Иногда в К. били и сами родственники. В память по умершей женщине в К. ударяли дважды, а смерть мужчины оглашалась тремя ударами. По умершему звонили сразу же после кончины, а также в день похорон (при выносе тела из дома, при приближении к кладбищу или при опускании гроба в могилу). К. з. «по сход души», согласно полтавским поверьям, помогал умирающему при тяжелой агонии. Существовали различные виды проводного звона. У далматинцев на острове Брач удары большого К. («muško zvono») извещали о смерти мужчины, а малого («žensko») — о смерти женщины.

К. з. представлялся человеку благотворной и праведной силой, способной спасти его душу. Русские Нижегородской губ. утверждали, что К. з. — «это глас Господень, и он может вызволить из ада душу умершего», потому принято было подавать на похоронах милостыню («дары») на заупокойный звон по нему. Вера в спасительную силу К. з. проявилась в обычае давать деньги на литье К. или покупать их в память о своих родных и близких. Особая роль отводилась К. з. в деле спасения души самоубийцы, человека, умершего внезапной или насильственной смертью, а также некрещеного младенца, поскольку погребение этих людей проходило без отпевания и К. з. Для того, чтобы спасти душу самоубийцы, делали тайные пожертвования на К.

Связь К. з. со смертью прослеживается и в приметах. По арханг. поверью, жизнь молодоженов будет недолгой, если в момент их отъезда из церкви после венчания зазвонят к вечерне; а согласно серб. примете, поминальный звон, услышанный молодыми по пути на венчание, не сулит им счастливого брака. Поляки считали, что если поминальный звон сильно резонирует и отдается эхом, в семье, которая хоронит умер-

шего, будет вскоре еще одна смерть. То же значение придавалось К. з. в гаданиях.

Отрицательные значения, связываемые с К. з., стали источником некоторых специфических обычаев, провоцирующих смерть или приближающих ее. Как угроза смерти воспринималось в народе обещание, данное живому человеку, «заплатить ему на позвонное», т. е. внести деньги в церковь или в костел на поминальный перезвон по этому человеку. К такому крайнему средству прибегали в случае житейских недоразумений, при неуплате долга, воровстве. Белорусы на Витебщине, желая отомстить обидчику, перемалывали на жерновах несколько монет, а затем, придя в церковь, отдавали их «на поэвонное, каб жицце лиходея пирикруцилыся и сцерлыся» (Никиф. ППП:263). Поляки в окр. Лиманова, провожая из дома или села нелюбимого всеми человека, устраивали ему имитацию «позвонного» (так наз. *podzwonne*): стучали и колотили по горшкам и ведрам, рассчитывая, что он больше не вернется в эти места.

К. з. широко использовался в качестве апотропея, способного уничтожить градовую тучу и справиться с нечистой силой. Практика отвращать градоносные тучи с помощью К. 3. получила массовое распространение у юж. и зап. славян. Болгары Баната, отгоняя градовые тучи, били в колокола, чтобы «раскрестить» тучи (Телб.ББББ:178). Однако не все К. равным образом годились для этих целей. В словенской обл. Нижняя Крайна звонари нескольких соседних сел соревновались друг с другом, кто из них первым зазвонит в свой К. на Троицу. Считалось, что К., звон которого раздастся первым, будет иметь большую силу для отгона туч. Обязанность звонить при виде приближающейся тучи возлагалась обычно на звонаря. По рассказам сербов-граничар, однажды местные жители избили своего звонаря за то, что он отказался звонить во время града, отчего все посевы оказались уничтоженными.

Обычай отгонять градовые тучи с помощью К. з. был популярен в южно- и зап.-слав. традициях, где градоносные тучи считались местом пребывания демонических существ, которые «водили» и повелевали ими. К. з. как освященный звук был для этих демонов опаснее многих других — «языческих» — способов отгона.

К. з. боялись и другие нечистые духи, в частности, лужицкие *lutki* — существа наподобие эльфов или карликов, жившие в горах, мирно соседствовали с людьми и даже отливали для себя небольшие колокольчики, в которые звонили по праздникам. Однако потом лужичане приняли христианство и завели у себя большие К., звон которых оказался невыносим для этих карликов. Они стали глохнуть, умирать и в итоге вынуждены были покинуть вершину горы, на которой жили, и уйти в глубь нее.

Апотропеическая сила К. з. использовалась в семейных и календарных обрядах. Во Владимирской губ. во время венчания родственники молодых просили звонить в К., чтобы отпугнуть нечистую силу. В словен. Истре в течение ивановской ночи звонили в К., чтобы отогнать от села стриг.

Народная медицина. К. з. считался действенным средством против многих болезней. В Нижегородской губ. при повальной болезни, появившейся в селе, кто-нибудь начинал неожиданно звонить в К., как на пожар, пугая односельчан и заставляя их выйти из домов. Делалось это для того, чтобы напугать ведьму, умерщвлявшую людей смертоносной болезнью, и отогнать ее от села. У русских было в обыкновении «водить под колокола» (т. е. ставить под К. на колокольне) кликуш, поскольку бесы, одолевающие их, не выносят К. з.; так же поступали с детьми и взрослыми при испуге, при лихорадке. У хорватов Самобора, чтобы избавить младенца от мучающего его ночного духа, называемого *Mrak*, окуривали пеленки дымом от смазки К. Той же мазью поляки Татр натирали копыта и рога коровам, чтобы их нельзя было околдовать; а чехи использовали эту смазку для лечения порезов, нарывов и опухолей. Не менее популярна была и вода, слитая с К. или его языка (своего рода аналог «святой» воды, освящаемой в церкви). В Угорской Руси при внезапной болезни «дзвони измивали»: обливали К. так, чтобы вода с него сливалась в горшок, а затем поили ею больного; в Заонежье такой же водой умывались девушки, чтобы лицо было белым и румяным. В народной медицине нашлось применение и веревке от К.: сербские женщины хватались за нее во время звона, чтобы избавиться от болей в руках, болгарки в Банате поили

больных детей водой, в которую был положен кусок от такой веревки.

Лит.: Адрианова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917:360–372; Балов А. Колокольный звон в народных верованиях // ЖР 1903/142:445–447; Белоброва О. А. Чудо 1701 г. с колоколами Троице-Сергиева монастыря // ТОДРЛ 1971/26: 302–311; Колокола: История и современность. М., 1985; 1993; Ђорђевић Т. Звона по нашим црквама за време Турака // Ђорђевић Т. Наш народни живот. Књ. 5. Београд, 1932:36–46; Мурьянов М. «Звонят Колоколы вечныа в Великом Новегороде»: (Славянские параллели) // Славянские страны и русская литература. Л., 1973:238–245; Оловянишников Н. И. История колоколов и колокололитейное искусство. М., 1912; Смирнов В. Потонувшие колокола // ТрКОИМК 1923/29: 1–4; Агапкина Т. А. Вещь, образ, символ; колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // МЗМ; Станојевић Ст. Била, клепала и звона код нас // Глас Српске академије. Београд, 1933/153/77:79-90; Kolářik M. Mluva a moc zvonu v podání lidovém // ČL 27/2:71–72; Tyka č J. Pověsti o potopenych zvonech v Čechách // CL 1900/9:299-300.

Т. А. Агапкина

КОЛОКОЛЬЧИК, звонок, бубенчик – в народной культуре славян предмет, использовавшийся в магических, главным образом, апотропеических целях. Звоночками часто украшали костюмы ряженых, маски, обрядовые чучела.

К. бывают различными по величине и форме: колоколовидные, открытые, с язычком; круглые или конические, с отверстием внизу, часто крестовидным; южнославянские *звонци* обычно большие, полусферические, сплюснутые с боков.

Символические функции К. основываются как на ритуальной маркированности звона колокольчика, так и на апотропейных свойствах самого металла. Бронзовые бубенцы являлись характерным амулетом на Рус. Севере в XI–XIII вв. К. использовались в переломные моменты жизни: в свадебной и похоронной обрядности, при болезни, в периоды и даты календаря, считающиеся переходными (масленица, Тодорова неделя, осенне-зимние праздники) или опасными из-за особой активности нечистой силы (дни св. Николая, св. Люции, Рождественский сочельник, Русальная неделя, Иван Купала). Апотропейная функция, помимо их утилитарного использования, приписывалась звоночкам, которые привешивали на шею домашнему скоту.

Отгонная функция К. В Средней Словакии накануне дня св. Люции (13.XII) пастухи и парни «выгоняли» из села ведьм: они бегали между домами, по дорогам и щелкали бичами, свистели в пищалки и на пальцах, трубили в рога и трубы, звонили коровьими колокольчиками и старались создать как можно больше шума. В Польше в Сочельник пастухи надевали на себя снятые со скота К., цепи и другие бренчащие предметы и под звуки труб и пищалок ходили по домам, где их угощали (Силезия). У русских в Страстную среду утром и вечером дети бегали с коровьими К. вокруг деревни и приговаривали: «Около двора железный тын!». Так же выгоняли и задержавшуюся зиму: 8 Архангельской губ. в случае, если снег до Егория (23.IV) не сойдет, ребята с К., которые потом привязывали коровам, трижды обегали каждый дом, а за это им давали гостинцы.

Апотропеем мог служить и сам предмет, издающий звон. В Словении на рождественский стол клали К., снятые со скота, – для защиты от злых сил. Моравяне вешали на майское деревце, поставленное к дому девушки перед 1 мая, скотий К. как охранное средство.

Свойство К. отгонять нечистую силу в народной традиции было перенесено на цветок колокольчик (Campanula tracelium). На Верхнем Гроне (ср.-словац.) записаны былички о том, как роженица до церковного очищения, несмотря на запрет, вышла из дома и подверглась нападению полудницы (или ведьмы), которая потеряла власть над ней, как только женщине удалось сорвать полевой колокольчик. Польские «дивожены» (ведьмы) также боятся цветов, называемых «звоночками» (пол. *dzwonki* – 'зверобой').

Для защиты от бури, града, для отгона градовых туч среди других магических средств использовались также К. В польской Силезии во время бури звонили в маленькие К., освященные в день св. Урба-

на (25.V), которые, как верили, разгоняют тучи. Если слышали гром, обходили дом с К. — тогда «туча сама убежит» (пол. краков., Подгале). В Словакии (ок. Ждьяра) против бури, града и «чернокнижника», который его насылает, использовали маленький К., с которым ходили по дворам, причем брали его не голой рукой, а через тряпочку.

Для того чтобы защититься от хищных зверей, русские Вологодского у. в Великий четверг ходили в лес и кричали: «Волки, медведи, из слуха вон; зайцы, лисы к нам в огород!» При этом стучали в сковороды, звонили коровьими К. (Зел.ВЭ:392). Гуцулы отпугивали диких зверей на Благовещение: рано утром один из домочадцев нагим обегал с К. вокруг дома и говорил: «Як дилеко чути сего дзвінка, аби так звірка за дилеко ни сьміла приступити до меї худоби» (Ониц.НКЗ:33). В Полесье также верили, что волк боится звона (ПА). Вероятно, с той же целью в Каринтии пастухи жгли костер на возвышенности за селом, а сами звонили в К. вокруг огня. Мотивировки подобных обрядов могли меняться: мальчики обегают в Страстной четверг с К. на шее вокруг деревни для того, чтобы «скотина прямо с пастбища ходила домой, а не плутала» (Новгородская губ.). Так же изгоняли кротов, мышей и змей, лягушек и прочую нечисть. В Страстную пятницу бегали по полям или обходили вокруг полей с К., отчего кроты и мыши должны были уйти (ср.-словац.); в словацких хуторах в Венгрии в тот же день вечером парни бегали с К. со двора во двор — чтобы жабы не лезли в дома. В Болгарии (Пловдив) подобные обряды исполнялись 1 марта: тогда дети бегали со звонками по дворам и домам и кричали: «Бягайте змии и гущери, че Баба Марта иде с калъчката да ва сече» [Убегайте змеи и ящерицы, потому что Баба Марта идет с саблей, чтобы посечь вас] (Плов.: 264); сходным образом изгоняли «гадов» в Груже (Сербия) в ночь на Иеремию (1.V).

Сам К. использовали для лечения болезней, связанных с речью, голосом, — на основании сравнения голоса человека и «голоса» К. Женщин, страдающих кликушеством, поили морозной водой из свадебного К. (Новгородская губ.). У сербов много раз поили водой из скотьего К. детей, которые не начинали говорить в положенное время (Враньское Поморавье, Пожега, Сврлиг). Словаки поили детей, которые плохо говорили, водой из К., использованного во время колядования (Чичманы, з.-словац.). Поили ребенка из К. и для того, чтобы голос у него был звонкий (серб.).

Продуцирующие свойства звона заметны в обычае пол. поморов в Сочельник бить звоночком плодовые деревья, «пробуждая их к жизни», чтобы осенью был хороший урожай.

На рус. свадьбе К. навязывали на дугу в упряжи свадебных лошадей и сохраняли после свадьбы; звонили в К. во время рукобитья (олонец.). В Родопах жених перед свадьбой посылал невесте на девичник белого барашка, украшенного цветами, красными нитками, золотыми яблоками и колокольчиками, а в Граово К. вешали на свадебное знамя (болг.). Гуцулы также украшали свадебное знамя, *прапир*, красной шерстью, барвинком и К.

В девичьих гаданиях звон К. как один из «вещих звуков» предвещал замужество. На святках если на перекрестке, на хмельнике или у проруби девушке послышится звон К., который понимался как звуки свадебного поезда, то считали, что девушка скоро выйдет замуж (рус.).

В похоронной обрядности звон К. трактовался как жизнеутверждающий (в отличие от звона колокола) и противопоставлялся безмолвию как признаку смерти. В Сербии, например, если в доме кто-то умер, в знак траура со стада снимали все К. или, если умирал чабан, с овец состригали шерсть, не стриженную несколько лет, и снимали К., «чтобы стадо онемело». Подобные обычаи известны также у болгар и поляков.

К. как атрибут костюма или одежды ритуальных лиц и ряженых, представляющих иномирные силы, духов, святых, наиболее ярко представлены у болг. **кукеров** и ю.-слав. **русалиев**. Сами *русалци*, их обувь, а также особый священный посох были увешаны К. и др. бренчащими предметами. Кукеры, которые ходили в понедельник на Тодоровой неделе, привешивали К. и звоночки скота на ремнях на поясе. Увешаны по поясу звоночками были также участники обрядов «волочение колоды» (ср.-словац.) и «хождение с конями» (словен.),

исполнявшихся в конце масленицы,ряженый «Чертом» в обходе в день св. Николая (6.XII) (чеш.) и некоторые др.

К. в костюме ряженых издавали звук при любом движении: «дед», вместе с «бабой» обходивший дома на Новый год, густо обмотанный перевяслами, на которых висело 72 звоночка, непрестанно звонил ими все время, пока «баба» выметала углы дома (ср.-словац.); «Юзеф» и «гвяздоры», ходившие по домам в Сочельник, привязывали К. к сапогам (познан.); К., как и посох, считался атрибутом власти «отомана», главного среди колядников (укр.); обвешивались К. и бубенцами участники празднования Петрова дня (29.VI) (рус. тул.) и масленичные ряженые, которые всюду, даже себе на шею, навешивали коровьи К. и всякие погремушки (рус. пошехон.); 8 церковном рождественском обряде «гнать стадо» пастух, щелкая бичом, гнал перед собой парней, обвешанных К. и блеющих, как овцы (ю.-зап. Моравия, Силезия).

Звон К. также выполнял функцию оповещения. Ряженые предрождественских обходов — «Барборки», «Микулаши», «Люцки», «Матушки», «Ангелы», «Иисусик» (*Kristydle*)у чехов, словаков и мораван носили с собой К., которыми звонили, чтобы подать знак о своем приходе. Ряженая «божий ребенок» (*Bože džjećo*) носила с собой метлу со звоночком (луж.). Традицию использования К. в рождественский период переняла церковь: члены церковного братства брали у старосты церковный колокольчик и ходили с ним по домам колядовать (укр.); *koledové zvonky* в Словакии встречаются при описании церковного инвентаря с XVII в.

К. — обязательный элемент украшения зооморфных ряженых. У «коз», «коней», «кобыл» (рус. *Конь*, чеш. *Klibna, Šimla, Brůna*, словац. *Turoň*, *болг. Камила, Джемал*, словен. *Ruso* и др.) К. привешивались к шее, к голове.

К. также привешивали на чучела, например, под лентами головного убора огромной куклы, сделанной на святки (рус. сольвычегод.), на соломенное чучело коня, изображавшее «русалку» на Русальной неделе (рус. саратов.).

Возможно, какую-то ритуальную функцию выполняли К., укрепленные на палке, ритмические удары которой использовались в качестве музыкального сопровождения к пению и танцам. Русские Сибири иногда употребляли при пении плясовых, сопровождающих танцы и хороводы, увешанную К. и бубенчиками палку, чтобы отбивать такт. В словац. игре «хождение с Вифлеемом» один из участников, «Кубо», держал в руках палку со звоночками, которой он ударял в ритм поющихся песен (Замагурье).

Лит.: Аф.ПВ 3:311; СД 1:336; КОО 1:206, 209,248; Сумц.СО:96; Снег.РПП:48; Майк.ВЗ²: 157; Зел.ВЭ:370,392; Зел.ОРМ²:258; ТОРП: 16; Гром.ВСК:72,74; Гром.ТНП:245,246; Сок. ВЛКО:235; КГ:457; Браг.ДР:15; Чуб.ТЭСЭ 1: 265; Schnaid.KH 5/4:340; Бор.ЖОЛМ:243; Бег.ЖСГ:210; ГЕМБ 1930/5:107; ДОО 1:145; Треб.ПДСК:205,206; Марин.НВ:372–377,477, 485; Арн.СБОЛ 1:199; Плов.:264; Кол.ГЮС: 94; Poš.ZO:227; Stelm.ROP:51; Václ.VO:30, 149; Zibrt VCh:98–99,491,493; Vyk.RSS:33; VČK:32,78; Bart.ML:14,31; Kulda MNP 2:300; ČL 1893/3:358; Bedn.DKSL:89; Horv.RZL:39, 179; Hol.NP:394; Hor.:247; Zamag:238; Bod.M: 245; SN 1968/1:110, 1969/1:99; Čič.:149; Červ. TŽL:97,98.

М. М. Валенцова

КОЛОС, колосья — по народным представлениям, средоточие вегетативной силы хлебных злаков, символ плодородия, благополучия, богатства, счастья; объект почитания и магическое средство.

Согласно легендам, К. некогда рос пучком от самой земли, однако Бог укоротил его в ответ на жалобы жниц, что трудно жать растущие от самой земли колосья (смолен.). Господь наказал людей за непочитание хлеба, за жадность: когда Бог в образе нищего попросил кусок хлеба, ему дали корки с пола (в.-слав.); хозяйка бросила в лицо Христу сырое тесто вместо хлеба (укр.); мать вытерла испачкавшегося ребенка горстью К. (словац., болг.), хлебом, блином (полес., рус., укр.). Христос оставил К. на самом конце стебля по просьбе св. Петра (харьков.), Богородицы, по просьбе кошки и собаки (закарпат., краков., тарнов., родоп.), поэтому первую лепешку из нового зерна отдают собаке и кошке (полес., пол., укр.). К., брошенный Господом собакам по их просьбе (гроднен.), перехватил человек и

посеял зёрна, так на земле появился хлеб (бел., укр.).

Почитание К. В России начало колошения ржи отмечали как большой праздник и пекли обрядовое печенье под названием *колосья* (костром.). Русские праздновали день св. влмч. Феодосии (29.V/11.VI), покровительницы ржи, которую называли *Колоса́ва, Колосови́ца, Колоса́нка*. Топтание К. считается грехом (Родопы). Период колошения хлебов в поверьях связывается с окончанием пения соловья, кукования кукушки («кукушка давится колосом ячменя, житным колосом», «Потеряв соловейко голос через яшный колос»), а также с появлением русалок.

В Юрьевском у. Владимирской губ. отмечен *обычай «водить/гонять колосок»*: на Троицу молодежь, стоя в два ряда, бралась попарно за руки, девочка лет двенадцати (ее называли *колосок*) шла по рукам участников хоровода до поля озимой ржи. Во время шествия пели песню-заклинание: «Пошел колос на ниву, / На белую пшеницу! / Уродится на лето / Рожь с овсом, со дикушей [гречиха], / Со пшеницею!» (Сок.ВЛКО:212). На поле девочка срывала горсть К. и бежала с ними к церкви, где бросала их.

К. — центральный символ жатвенной обрядности. Обряды с К. отмечают главные моменты жатвы — ее начало (зажинки) и конец (см. **Жатва**), поэтому особо почитались первые и последние сжатые К. Срезал первые К. чаще всего сам хозяин (Украина, Великопольша); иногда хозяйка или специально выбранная для этого жница, легкая на руку (в.-слав.); священник (укр., рус.); старший работник (луж.). Из первых сжатых колосьев делали букетики, которые выкупал хозяин, что символизировало начало жатвы (словац.). Первые срезанные К. хозяин поля бросал на середину поля для хлебного демона *(zetno mac, zetno baba)* (кашуб. - Malic.ROK:54); их приносили домой, оставляли в амбаре на целый год (болг. Пернишко). Первыми К. обвивали мальчика, поднимали его вверх и пели песни (болг.); обвивали основание придорожного креста, прося у Бога обильный урожай (кашуб.). Первые сжатые К. наделялись лечебной силой (великопол.); они охраняли от ломоты и боли в пояснице в течение всей страды, их затыкали за пояс в первый день жатвы (рус., сербы Косова), ими опоясывались (Польша, Босния, Лесковацкая Морава), следя, чтобы узел был сзади (витеб.).

Из последних колосьев плели венок жатвенный, завивали «бороду», связывали последний сноп, изготовляли ритуальные предметы: пирамиды, кресты, треугольники, квадраты, букеты из К., цветов и веток, антропоморфные фигуры; украшали колосьями деревья, шесты, серпы, косы, возы. Последние К. оставляли в середине поля, полагая, что именно в них находится плодородная сила (болг. *берекéт*) и что они вернут земле эту силу. См. «Борода». К. озимого хлеба (семь, девять, двенадцать, тридцать) оставляли на краю поля как знак окончания жатвы (пол.). К. из последнего снопа сплетали в виде треугольника или просто перевязывали лентой и цветами и хранили в доме (у двери, в красном углу, под стрехой) или в амбаре (ю.-слав.). У болгар в последний день жатвы каждый из жнецов, захватив горсть К., говорил: «Пъ́на рака, пън амбар» [Полная рука, полный амбар]. Последние К. уподоблялись пуповине, соединяющей К. с матерью-землей: в Польше жнице с насмешкой говорили: «Смотрите, какая смелая, «пупок» сжала» (Великопольша, Мазовше — КОО 3:180).

На Успение Пресвятой Богородицы освящали первые сжатые К. (полес., укр., пол., морав.), жатвенные венки (винниц.), снопики К. и букеты, в которые входили К. из первой сжатой горсти хлеба или по три К. каждого из злаков, и вешали их около дверей внутри и на внешней стороне дома (вост. Польша). Последние К., освященные на Успение, лежали до сева, когда зерно из них хозяин клал в семена (о.-слав.). В день Рождества Богородицы (8.IX) иконы украшали колосьями (в.-слав.).

Чтобы К. на хлебах был длинным и полновесным, совершали превентивные магические действия: лапша, клецки и т. п. для праздничного стола готовились длиннее и толще, чем обычно (кашуб., пол., укр., словац.); в первый день сева варили крупных вьюнов (Моравская Силезия, Словакия); на Пасху хозяин (хозяйка), откусив большой кусок кулича, шел есть его в поле (морав.); в день св. Марка (25.IV) или на Пасху после молебна на поле катали круглые хлебы по озими, чтобы К. были тяжелыми (морав.,

словац.). Сербы Лесковацкой Моравы на Рождество катали на хлебном поле рождественский калач, громко крича при этом: «Колико глас, толико клас!» [Какой голос, такой колос] (ТезГР:105). Русские весной заставляли священника кататься по зеленям и приговаривали: «...пусть уродится долог колос, как у нашего батюшки-попа волос» (Макс.ННКС:166). Чтобы не было пустых К. [«да не ловят класове влас»], в центральных р-нах Болгарии праздновали Власовден (11.II). Кашубы на Рождество стреляли из охотничьих ружей в сторону хлебного поля, чтобы К. выросли большими. В дрогичинском Полесье колядники говорили хозяину, получая дар: «Дай, Божэ, гэтакы колоскы, як гэты пырожкы» (СБФ-95: 349); в болгарской колядке высказывалось пожелание: «Класовете да станат като лъжици» (Car.OKSR:407). В день св. Варвары «кормили» воду в источнике кашей и приговаривали: «Пусть будет большой колос до пояса...» (СД 1:287).

Чтобы К. не были пустыми, не сеяли во время безлуния (р-н Славонской Пожеги, Пирин. кр.), в новолуние (рус.), накануне «Семена Стовба́» (1.IX) (витеб.); в Симеонов день запрещалось стирать и сушить белье (болг.). В период от Рождества до Нового года, а также в адвент, нельзя было молотить хлеб и рубить дерево, так как на всем пространстве, где был слышен звук молотьбы и рубки, летом будут пустые К. (Вармия и Мазуры). Нельзя было спать и даже лежать в Сочельник и в пасхальную ночь, чтобы К. не полегли в поле (чеш., словац., полес.).

С помощью К. урожаю, плодородию поля можно было нанести ущерб, отобрать «спор» у хлеба: ведьма переплетала, срезала К. во время цветения ржи (рус.); перебрасывала К., сорванные с четырех углов чужого поля на свое поле, гумно, в амбар (словац. Гонт, с.-зап. Болгария, с.-вост. Сербия); во время жатвы вешала *а* своем амбаре три срезанных ею К., которые помогали «переманить» к ней зерно соседей (костром.). Колдун сжинал серпом по несколько К. в разных местах (рус.), забирая «спор» с хлеба (см. Ведьма, Залом, Пережин, Спор). Чтобы плодородие не «ушло» из дома и хлеб хорошо родился, утром Иванова дня срывали К. и клали под иконы (рус. Белозерье); во время жатвы каждая хозяйка приносила с поля один К. и клала его на очаг (болг. Видинско, Михайловградско).

Продуцирующая символика К. использовалась в обрядах: мать невесты клала в правый башмак дочери два ржаных К., чтобы вызвать плодородие и обилие в хозяйстве будущих супругов (витеб.). Во время свадьбы в доме над образами, в каждом углу, за потолочными балками вешали девять пучков К. (полтав.). Хлебными К. украшали деревце свадебное (иногда его делали из пучка К. и перевязывали красной лентой), каравай и др. ритуальные предметы, чтобы у молодых всегда был хлеб (укр.). В рождественский хлеб *крачун* втыкали овсяный К., чтобы уродился овес (закарпат.). На Новый год ночью привязывали К., полный зерна, к плодовому дереву, чтобы на нем было много фруктов в наступающем году (Великопольша). Начиная молотьбу, затыкали во все углы гумна (риги) по несколько К., чтобы умолот был обильным (рус.). Хлебные К. крали с чужого поля и скармливали своей корове, чтобы она давала больше молока и масла (Вост. Родопы). В Болгарии новогодняя палочка *сурвакница* украшалась хлебными К. и золотой монетой. В Македонии (Малешево) на Игнатов день (20.XII) во время обходов домов дети несли в правой руке К. пшеницы, сено, солому, кукурузу и в каждом доме раздавали принесенное «на счастье».

Апотропейная функция К. Чтобы чужой «не унес спор», пришедшего на поле человека связывали жгутом из К. Каждому, кто приходил первым на поле во время жатвы, жницы обвязывали жгутом из К. руки или ноги (луж., с.-зап.-пол., чеш., словац.) и требовали выкупа. В Полесье хозяина обвязывали перевяслом, подбрасывали его, а он должен был откупиться деньгами или водкой. Чтобы ведьмы не отобрали урожай, на Юрьев день хозяин обходил поля, срывал с четырех сторон по несколько К. пшеницы и запирал их в своем амбаре (болг., сербы Боснии). На божнице всегда хранили несколько К. хлеба (Забайкалье), полагаясь на их защиту. На Рождество в Словакии пастух гусей в каждом доме оставлял прут с хлебными К. и веточкой пихты на конце; хозяин весной затыкал его в поле или прикреплял на дом для охраны от стихийных бедствий. Букет из хлебных К. и

трав охранял дом от грозы и молнии (пол.). Знахарь пучком подожженных К. обезвреживал мышей, истребляющих хлеб (рус.).

К. в народной медицине. Болезнь *волос* 'костоед' «выманивали» на сорванный во время цветения ржаной К. (рус.); прикрывали рану метелкой ржаных К. и говорили: «...Волос ты, волос, выйди на ржаной колос» (новгород.). При трудных родах роженицу поили водой с двенадцати ржаных К. (владимир.). Девять К. яровой пшеницы, связанных по три, прикладывали к больным глазам, приговаривая: «Vlasy, pod'te na tyto klasy!» [Волосы, идите на эти колосья] (чеш., морав. Телч — Bart.ML: 225; родоп.). Для профилактики глазных недугов прикладывали цветущие К. к глазам. Чтобы уберечься от болезней, ели на Новый год клецки с ржаным К. внутри, съедали цветки с трех, шести или девяти К. (пол.); по три цветка с трех К. ржи (ю.-чеш.). Тремя К. из первого снопа во время страды заговаривали спину: «Как эти колоски гнутся, / Так чтобы и у рабы Божьей Марьи / Спинка гнулась, сгибалась...» (архангел. – ТРМ:152).

Двойной колос (два и более К. на одном стебле: рус. *двойчатка, житная матка, спорыш, спорынья, супорыжка, царь-колос*; бел. диал. *блызнята, двачкы, спорышики*; пол. *parka;* болг. *клас-цар, житна матка, близнаци, майка на нивата* — Странджа) считался воплощением плодоносной силы, обеспечивающей урожай (см. Два). В поверьях находка двойного К. сулила счастье, успех в течение семи лет (укр., пол.), для чего его носили за лентой шляпы (верхне-силез.; луж.); девушке предвещала скорое замужество (К. носили при себе, зашив в одежду); парню — женитьбу, замужней женщине — рождение близнецов. В то же время у болгар находка двойного К. предвещала смерть хозяина поля (Ловеч); в Странджe существовало поверье, что двойной К. мог быть и хорошим, и плохим знаком: если его находили в яровой ржи — это предвещало смерть одного из членов семьи, К. тут же закапывали в землю, если в озимой — это к добру. Двойной К. озимой ржи, найденный во время начала жатвы, оставляли в снопе, если же его обнаруживали до начала жатвы, завязывали в платок и бросали в первый сноп, приготовленный для молотьбы (болг.).

Считалось, что двойной К. способствует плодовитости скота: если корова или овца съест его, родится двойня (брест., гомел., витеб.), ср. в.-слав. ритуал скармливания спорыша овцам. Вместе с тем иногда опасались давать двойной К. корове: она может не разродиться двойней или будет давать плохое молоко (витеб.). У белорусов Витебщины найденный во ржи двойной К. предвещал рождение в семье близнецов, что было плохим знаком. В некоторых местах существовал запрет есть двойной К. женщине (см. **Близнецы**).

Для получения обильного урожая хозяин срывал во время жатвы двойные К. и хранил их до сева, добавляя в посевное зерно (болг.). С их помощью заговаривали болезни, в Иванов день искали клады (з.-укр.), совершали вредоносные действия, направленные на отбирание зерна (болг. *обиране на житото*), для этого двойные К. ведьме приносила с чужого поля птичка «мамник» (Сред. и Вост. Родопы). Три двойных К. ржи вместе с черным петухом зарывали при постройке мельниц под бревно, где будет дверь (новгород.), а водяному приносили в жертву три стебля с двойным К. Зерна двойного К. пшеницы незаметно давали съесть жениху и невесте, чтобы они были неразлучны (закарпат.).

Гадания по К. о сроках сева и об урожае. На Новый год хозяин на гумне зубами выдергивал из копны стебли: К. с зерном означал урожайный год, пустой — неурожай; оставлял на ночь на дворе связанные горстями К. разных злаков: те, что к утру покрывались инеем, обещали урожай (рус.). К. с четным числом зерен сулил урожайный год (Хелм. воев.). Три К. из жатвенного венка, которые соответствовали трем срокам сева — раннему, среднему или позднему, закапывали в землю. По тому, какой из трех К. раньше других прорастал, определяли срок сева, чтобы получить богатый урожай (чернигов.). В Малопольше брали по одному К. из снопов, уложенных на передней, средней и задней части первой телеги, и закапывали в землю, — они символизировали соответственно ранний, средний и поздний сроки сева. К., который давал самый крепкий росток, указывал срок сева и самый обильный урожай на будущий год.

По К. девушки гадали о замужестве: считалось, что первая, схватившая К. из

несрезанной «бороды» и завязавшая на ней красную нитку, первой выйдет замуж (болг. Сливен. окр.); та, которая выхватит из последнего снопа самую большую горсть К. овса, выйдет за богатого жениха (смолен.). Гадали по количеству зерен, выпавших из К., когда девушка стучала руками по столу во время рождественского ужина (четное их число сулило замужество) (полес.). На Рождество, Крещение, в Андреев день вытягивали К. из-под скатерти, выдергивали из стога, из соломенной крыши: если К. оказывался с зерном — девушка в наступающем году выйдет замуж (пол., словац.) за богатого (в.-слав.), за холостого (пол.), без зерен — за бедного (в.-слав.); отсутствие К. на соломинке сулило брак с вдовцом (пол.), девичество (укр.), бедную жизнь в замужестве (рус.).

Лит.: Аф.ПВ 1:191; 3:149,766,767,770,772, 774; Аф.ПМ:60,74–75; БВКЗ:130,131,139; Бол.КСЗ:99,100; Гура СЖ:690–692; Гром. ТКС:92,147; КГ:55,277,433; НП:457,458; КОО 1:208,228,241-242; 3:177-178,179,180, 181,182,188,189,198,203,204,228; СБФ-95:260, 273,274,356,361,368; ТОРП:24,77; ФРСН: 239; УНВ:9,66,193; Чуб.ТЭСЭ 3:193,258,259; Лег.:74,75; Никиф.ППП:57,58,107,113,154; ПА; Kot.PU:138,151; KLW:30,68–69,72; Kub.ChTL: 114-117; Poś.ZO:25; Szyf.ZOW:28,138; Święt. LN:119; Bart.ML:226; ČL 1895/4:330,332,337; Vanč.KOJS:31; Schn.FVS:157–158; Бег.ЖСГ: 132; ГЕМБ 1935/10:34; СЕЗб 16:140; 19:59; Арн.СБОЛ 1:257-262,268,269,272; БЕ 1989/ 14/2:51,52; БНТ 11:261; Вак.ЕБ:618-619; ЕБ 3:219; Род.:27,31,32,70,72; Странджа:226,246; Цел.Д:209.

В. В. Усачева

КОЛТУН — спутанные плотным комом волосы на голове; болезнь, имеющая, по представлениям зап. и вост. славян, демоническое происхождение; следствие порчи или вселившегося в тело человека злого духа. Наиболее распространенные названия: *колту́н, колдун* (в.-слав.), *kołtun* (пол.) и эвфемизм бел., укр. *гостец(ь)*, пол. *gosciec,* чеш., морав., словац. *hosiec, hostečna*. Некоторые наименования указывают на связь болезни с нечистой силой: силез. *mamunik, skfitek, skřotek* (букв. 'гном', 'дух'), *vylkodlak* (волколак).

Виды и проявления К., его «поведение». Полагали, что К. — это существо, живущее в человеке: в глазах, в шее, в спине, в груди, в сердце, жилах, мозгу, животе, костях, коленях, руках, ногах, во всем теле (укр., з.-слав.). Болезнь могла вызывать сильные головные боли (ср. пол. диал. *gwoździec* — «сверлит, как гвоздем»), ломоту в костях, общее недомогание. Считалось, что К. есть у каждого, но проявляется, если его раздразнить (появляются боли в голове, в костях, язвы на теле, — минск., витеб.); если наслана порча; тяжелой работой можно «пробудить» К., и он будет мучить человека всю жизнь (гроднен.); «*kautun kości świdruje i kryszyć*» [колтун сверлит кости как сверлом и разрушает их] (Волковыск — Fed.LB 1:217). Он ищет выхода из тела человека, влезает в голову и поселяется в волосах, свивая их в ком. К. может вызывать головокружение и даже потерю рассудка.

Иногда внешняя и внутренняя формы болезни различаются: внешнее ее проявление (свалявшиеся волосы) называется *koltun*, внутреннее (ломота в костях, истощение организма и пр.) носит название *gosciec* (пол., бел.); в ряде случаев *koltun* и *gosciec* считались «отцом» и «сыном» (пол.). Украинцы различали мужской и женский К., белорусы — *kałtún kaściawýj* (пребывающий в костях), *kałtún mużczyńskij* (завивающийся прядями) и *kałtún żanóckij* — в виде шапки (МААЕ 1:105); в Силезии - *mokry koltun* (гной течет из руки, ноги, ребра), *suchy kołtun* (в животе или в костях), *kudłaty kołtun* (выходит наружу и свивается в волосах) (Bart.ML:210). Чтобы узнать, болен ли человек, ему на грудь клали пасмо расчесанного льна. Если лен в течение 24 часов свивался, это значило, что в теле человека сидит gosciec (Новы Сонч).

По народным представлениям, в слабом организме (у детей и женщин, особенно у рожениц) К. свивается быстрее (пол.). Колтуну приписывалось пристрастие к сладкому: «*koltun (koldun, skfitek) je mlsný*» [колтун лакомка, он любит сахар] (морав. — Bart. ML:319). Замечали, что мучения больных усиливаются перед дождем (минск., витеб.).

Причиной появления К. может быть летучая мышь, вцепившаяся в волосы (житомир., волын., пол.); птица, которая унесла вычесанные и брошенные человеком волосы и выстелила ими гнездо (рус., пол.,

бел.); если их найти, взять из гнезда и приложить к К., он быстро пройдет (витеб.). К. может появиться у того, кто срубит бузину (пол., галиц. укр.) или отломит от нее ветку в недобрый час, заденет бузину, выросшую на месте, где закопан К. (краков.). Представляли, что К. сидит, притаившись под кустом бузины, и может пристать к человеку, который его коснется (пол. пшемысл.). К. мог возникнуть от тяжелой работы, от сырости (брест.); от грязи (гомел.), от огорчения (минск., витеб.), испуга (в.-пол., чеш., силез.), переживания, от бедности (белосток.), от тоски, досады (чеш., силез.); от ветра, холода (укр.). К. насылает ведьма (укр., пол.), злой человек, злой дух (Куявы), насылают черти, бродяги, евреи, существа из чужого мира (пол.). К. можно передать человеку с водкой, пищей, через прикосновение, подкладывание К. под порог дома (Куявы), закопав его на чьей-нибудь земле (варм.-мазур.). Человек может получить эту болезнь, если переступит через К. (краков.) или наступит на заклятое ведьмой место (катовиц., пол. силез., тарнов.). К. может появиться в гриве у лошадей, если домовой их невзлюбит (черниг ов.). В быличках говорится о К. как мифическом вредоносном существе, способном наслать беды и отомстить: девочка пасла коров, нашла К., завернутый в тряпку с хлебом и монетой; она съела хлеб и заболела; вылечил ее ксендз, изгнав дьявола; женщина подбросила обрезанный К., завернутый в тряпку, под соседскую корову; хозяйка, пришедшая доить корову, отшвырнула ногой комок, не зная, что это К., после чего у нее скрутило ногу на всю жизнь (пол. р-н Подгуже, Краков).

По ю.-малопол. поверьям, демон *gościec*, живущий в человеке, мстит колтуном, если ему не угодить. Если во время болезни человек не получает желаемого, волосы у него свиваются в клубок, он задыхается. Напротив, демон успокоится, если больному дать то, что ему хочется, и он сразу выздоровеет. Обращаясь к К., его следует называть ласковыми уменьшительными именами: «O mój bólu, moj piękniuśki, moj śliczniuśki, o moj najśliczniejszy» (р-н Кракова) [О моя боль, красавица, миленькая, милейшая]. Если К. остричь и бросить, он наказывает за неуважение и может «поломать» человека. Чтобы этого не случилось, надо тотчас найти его и извиниться: «Moj kołtunku, nie męczze mnie» [Мой колтунчик, не мучь меня] и носить его за пазухой, пока он не дозреет (краков.).

Причиной появления К. могло быть нарушение запрета причесывать (кашуб., гурали юж. Малопольши), подстригать (р-н Хелма) детям волосы до года. У ребенка может возникнуть К., если не выполнено какое-нибудь желание матери во время беременности (р-н Лодзи).

Лечение начиналось с того, что К. стремились как можно скорее вывести наружу, ускорить его созревание, чтобы он стал «видимым», т. е. волосы на голове должны свиться в ком. Способы для этого были известны в разных регионах Польши, а также на Волыни, в Подолии и в Белоруссии. Для «запускания» (созревания) К. вплетали чужие волосы в свои (кашуб.). Пока К. не созрел, его охраняли, повязывая голову платком. Лечил больного специальный знахарь *gościarz* (пол.). Растущий, увеличивающийся К. — это признак того, что болезнь постепенно отступает и вскоре К. можно будет удалить — срезать, отсечь топором, отрубить камнем, отпалить раскаленным железом и т. д.

При лечении К. строго соблюдался ритуал: К. не отрезали, а распутывали (чернигов.); заговаривали, стоя под матицей (брест., гомел.), на восходе и закате солнца (пол.); окуривали больного травами, закрыв окна и двери (бел.). Часто использовались травы с тем же названием, что и болезнь: рус. *колду́нник* «плаун», «горицвет», *ковтун* (вологод.), *колтун* «вид папоротника», брест. *ковтунчык*; пол. *ziele kołtunowe* «синеголовник»; с.-морав. *kołtunova zelina* «плаун», *koltunová* или *skřotkovázelina* (силез.) «переступень». Омела, паразитирующая на других растениях, в некоторых местах (север Подлясья и зап. Белоруссия) называется *kołtun* (*калтун*) и в народе считается видом древесного колтуна. Использовали отвар омелы (бел.), в деревнях на западе Польши ее ветки носили на голове.

Полагали, что вечнозеленые растения, которые символизируют незрелость, вечно длящуюся жизнь, воздействуют на К. постепенно, чтобы он не созрел внутри человека, а вышел наружу. Побеги барвинка (пол., в.-слав.), плюща (Мазовше), плауна (Сандомирская пуща, Краков. воев., Чехия, Моравия), папоротников, ветви самшита и тиса

(пол.) образуют густые сплетения, напоминающие внешним видом спутанные волосы (лечение по принципу симпатической магии). Отвары этих растений пили, смачивали ими волосы. Предпочтение отдавалось барвинку, его голубые цветки означали бесплодие, мертвенность, смерть (пол.). Надо было кропить, мазать голову и волосы настоем барвинка на красном вине, водке; мыть голову отваром барвинка или пить его, чтобы К. не ломал костей и быстрее свился (бел., укр., пол.), носить стебли этого растения на груди (краков.). На Волыни для избавления от К. следовало спать на листьях папоротника. Раны от К. лечили листьями черной ольхи и лопуха (р. Неман).

Иногда советовали спать на хомуте вместо подушки (витеб., минск.). На юго-востоке Польши (р-н Тарнова, Жешова) знахарь выходил вместе с больным из дома до восхода солнца, отстригал К., после чего они вместе произносили заговор, ловили ящерицу, протаскивали через ее глаза шелковую нитку и закапывали её вместе с К., хлебом, солью и деньгами в сухом месте, под дубом, плодоносящим деревом или в лесу в муравейнике.

Правила срезания К. К. должен быть на голове год и шесть недель (пол.); его нельзя обрезать, надо ждать, пока сам отпадет (витеб., минск., с.-морав.); пока не отстанет от головы на два дюйма (краков.). Если К. срезать до того, как он созреет, его можно «загнать» в голову, что принесет невыносимые мучения (словац.). Для борьбы с этой болезнью было важно выбрать время и место: если К. отстричь в недобрый час, он не отступит, и человек вновь заболеет (силез.). К. обрезают в среду, когда луна растет или после полнолуния (волын.), на убывающей луне, в последнюю четверть луны (жешов., тарнов., витеб., минск.), перед новолунием в погожий день под вечер (краков.); подрезают понемногу три раза каждый раз в четверг на новолуние (великопол.). Обрезают, когда ясно на небе (силез.), в пасхальный день (Кочевье), до восхода солнца у реки (брест., гомел.); можно отрезать только раз в году, в Страстную пятницу перед ритуальным купанием в реке, произнося специальное заклинание (Ополе). Срезав, завязывают в тряпку, вложив туда (серебряную) монету, булочку, и закапывают в землю или муравейник, под порогом дома (краков.), на перекрестке дорог, за границей села (Влоцлавек, Серадз, Гродно), под бузиной и в других местах, где обитают злые духи (пол., в.-слав.), под яблоней со сладкими яблоками в новом горшке вместе с хлебом, сахаром и деньгами (после этого дерево может засохнуть, — Краков); зарывают глубоко в сухую землю, иначе пораженные колтуном волосы превратятся в «вылысни́» (червячки, вызывающие болезнь волос) и будут вредить людям и скоту (витеб.). К. прячут в дуплистых трухлявых вербах, иногда между балками дома (пол.), под стреху (Серадз, Гродно); прячут тайком в сухом месте у дальних соседей, а иногда в лесу (пол.); облепив его хлебом, перебрасывают через избу: если этот комок проглотит собака или другое животное, больной исцелится (пол. р-н Жарок); выбрасывают за спину или в заросли, не глядя (пол. Тарнов, Жешов); затыкают в расщелину горы (гомел. — ПА); кладут над дверями, чтобы люди под ним ходили, или выносят за границу своих владений, и, вложив в него монету, затыкают под камень; сжигают, бросают в текущую воду (витеб., минск.).

Пережигают каждый волосок раскаленными щипцами, папиросой и кладут под тяжелый камень (белосток.); отделяют К. у самой головы раскаленным железом (куяв.) или громничной стрелой, затем К. сжигают (Влоцлавек). К. отбивают камнем на камне по двадцать волосков в день (витеб.); отрезают К. у больного украдкой во сне, за что К. в отместку может вызвать незаживающие язвы на теле (витеб., минск.). В Велюньском воев. считали, что К. можно отрубить только топором; раскаленным или политым святой водой серпом. Пастухи-овчары отсекали К. топором на пне (Велюнь, Радомско). Это делалось в Страстную пятницу перед восходом солнца, на Пасху, в канун праздника **Богородицы** Посевной (8.IX), в каждую среду (Влоцлавек). Плохо, если во время срезания на К. дует ветер, а если начинается дождь, то болезнь возвращается к человеку (ю.-малопол.).

В качестве охраны от К. носили амулеты с плауном (пол.). Больному советовали есть вареное мясо ежа (витеб., минск.), аиста (пол., з.-укр.).

К. нельзя остригать, пока он не созреет (пол.); если К. «задан» ведьмой (варм.), так как это может привести к слепоте (пол. Куявы; бел. гомел.), глухоте или потере рас-

судка (пол.); К. может скрутить голову, руку, ногу, все тело (белосток.), вызвать смерть (пол. куяв.). К. нельзя расчесывать (брест.); нельзя остригать ножницами — человека тотчас «скрючит», и он будет мучиться до смерти (витеб., минск.), нельзя отрезать в новолуние ~ опять отрастет (пол. тарнов., жешов.). Чтобы не получить К., нельзя мыть голову в день Ивана Головосека (волын., речицкое Полесье), употреблять на постройку дома деревья с наростами, напоминающими наросты на теле человека, — у жильцов будут К., и дети будут рождаться *кулдунуватыми* (витеб. — Никиф.ППП:135). Чтобы не раздразнить К., нельзя есть горох и бобы (он их не любит). См. также **Волосы**.

Лит.: Аф.ПВ 1:36; 3:519; Бул.УН²:219; СД 1: 348; СБФ-95:59,275,373–374; СРНГ 14:34, 117,196; Никиф.ППП:188,258,265; Bar.KUW: 252,253,254; Bieg.KOM:458,471,472; Bieg.LLP: 254-272; Brack ESP 3:376–377; Fed.LB 1:217, 388,391; Fed.LŻ:230,268; KLW:405,472; Kolb. DW 3:129; 46:467; 48:291,298; Lud 1899/5: 377; 1900/6/3:303,304; 1931/10/1:71; Łęga ZM: 130; MAAE 1:109,206,209; Mor.MR:13; Mosz. KLS:215-216; Nadm.KK:80,138; Pal.ZZ:45–47,49,75,101,126,137,139,146; ZWAK 1880/4; 193; 1887/11:53; 1889/13:75,195; 1895/18:34, 35; Sim.KG:123; Sychta SGK 6:91; Szych.LLK: 51,52,53; Szyf.ZOW:136,159,162; Bart.ML:209; ČČM 1891/65:491; ČL 1900/9:339,340; 1902/ 11:192; Hol.NP:252,253.

В. В. Усачева

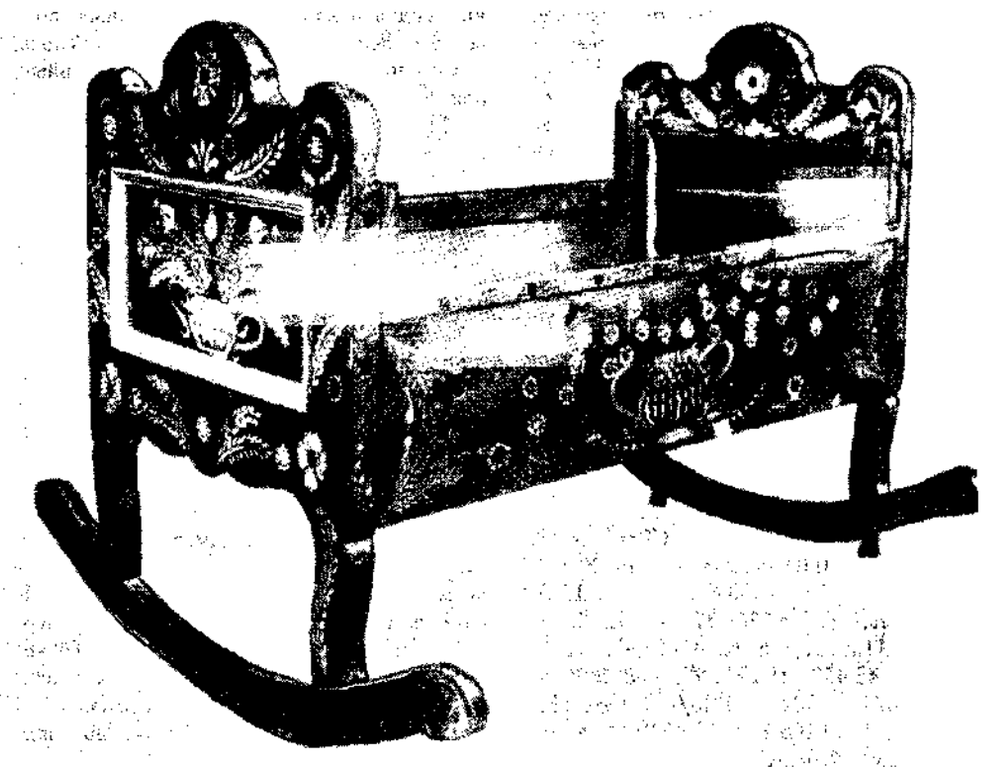
КОЛЫБЕЛЬ (в.-слав. люлька, *зыбка, колыска, колыбка, калубель, кальбель*; ю.-слав. *колевка, колебка, љуља*, люлка, *бешика, zipka, zibelka*; з.-слав. *kołyska, kolebka, feoliska, hul'ka* и т. п.) — первая земная обитель человека, объект и локус магических оберегов, направленных на защиту жизни и здоровья ребенка; в своем символическом значении соотносится с материнской утробой (ср. полес. *колыбиль* 'плацента'), жилым домом и гробом (ср. серб. «Што колијевка одљуља, то мотика закопа» [Что выпестует К., то закопает лопата]). Качание в К., по поверьям, стимулирует рост и развитие ребенка. См. Качели.

В народном быту использовались К. разных видов и конструкций: напольные, подвесные, переносные; деревянные, лубяные, полотняные; тесаные, плетеные; овальные, прямоугольные и т. д.

При изготовлении К. нередко соблюдались строгие *правила*, касающиеся выбора материала, мастеров и самой работы. У сербов Копаоника обычно К. делал кто-нибудь из родни, иногда только дед или отец новорожденного; кое-где, напротив, отцу запрещалось не только самому мастерить К., но даже нести ее от мастера до дома, иначе ребенок «не будет жить» (Косово). Пользовались также услугами специальных сельских мастеров; покупали К. на базаре или у цыган (словен.). У черногорцев при появлении на свет первого ребенка (или: перед родами, в день крещения) мать роженицы (иногда свекровь) приносила ей в дар К., пеленки и все необходимое для ребенка. Нести К. в дом следовало на плече и ни в коем случае не опускать на землю, чтобы не навлечь на ребенка беду; нередко придерживались определенных дней недели (понедельник, четверг) и времени суток (после полудня). К. нельзя было нести праздной; в нее старались положить что-нибудь «живое», например, цыпленка.

Большое значение придавалось материалу: юж. славяне предпочитали делать К. из одного дерева, тогда ребенок будет здоров; использовались разные породы деревьев, но часто выбирали вербу, орех и др. быстрорастущие деревья, чтобы ребенок хорошо рос, или **боярышник**, чтобы он долго жил (был «дугог века»). В Пирин. крае делали люльку из древка свадебного знамени. Если в семье «не держались» дети, то К. надо было делать из «лома», т. е. сломленного бурей или весенним паводком дерева (Ибар), или из дерева, побитого громом (босн.). Полотняные К. могли делать из рыбацкой сети (рус., серб.). В народных песнях К. выковываются из золота, серебра и украшаются драгоценными камнями.

На Рус. Севере магическими действиями окружался также очеп (шест, на котором К. крепилась к потолочной балке): если родители не хотели больше иметь детей, то с очепа не снимали кору и не обрубали сучки (новгород.); делали очеп из березы или ели, чтобы ребенок крепче спал (*ярослав.*); избегали брать для очепа ель, чтобы ребенок не покрылся коростой (архангел.); желая иметь



Колыбель (ок. 1900 г., Краковское воеводство, Польша)

много детей, вырубали очеп в густой чаще леса (яросл.); когда дети умирали, то отец шел в лес и срубал очеп так, чтобы он не коснулся земли (вятск.).

Во всех слав. традициях принято было украшать К. росписью (напр., изображениями ангелов), инкрустацией, резьбой (орнаментальные, растительные и животные мотивы — чаще всего птичьи и змеиные), надписями (в том числе инициалами Христа и Богородицы), что имело магическое охранительное значение.

Предметы-обереги помещали в К. для защиты младенца от демонов, болезней и сглаза: юж. славяне клали под подушку или подстилку нож, раскрытые ножницы, бритву, иглу; куриный помет, мусор из углов дома, собачью кость с дырой (серб.), уголек (бел.), каменную плитку, зеркальце (словен.), громовые стрелы; прут (или колышек) боярышника, крестик из тиса, четырехлистый клевер, базилик; соль, чеснок, сахар, хлебную закваску, пшеничное или кофейное зерно, серебряную монету и др. На Рус Севере (Каргополье) в К. клали высушенную пуповину, а под К. закапывали в глиняном горшке послед. Под К. держали метлу, кочергу, топор, серп, ниты, фартук, пропитанную дегтем тряпку, чтобы преградить путь демонам; прятали в изголовье К. лучину, обмотанную пряжей, «чтобы зыбочник прял» (с.-рус.). Через К. перевешивали пояс (серб.), над К. вешали колокольчик (рус., ю.-слав.). Ради хорошего сна в К. клали маковую головку, травы (в.-слав., пол.), заячьи уши, паутину (пол.); мужские штаны (рус.), портянку от опанка (серб.), гребень и веретено (рус.), камень («Как камень этот лежит, молчит, так и ребеночек, раб Божий /имя/, лежи, молчи. От ин до веку. Аминь» — ВФЭИ:63–64) и др. См. также **Бессонница.** К. принято было накрывать пологом — из женской юбки (рус.), из сети (серб.) и т. п. В К. обычно клали все предназначенные ребенку дары (деньги, одежду и т. п.); болгарские женщины, наве-

щавшие роженицу на третий день после родов, уходя, оставляли в К. нитки, выдернутые из своей одежды.

Первое укладывание ребенка в К. сопряжено с рядом условий: обычно это делалось не сразу после рождения, а лишь после крещения; до этого младенца держали в постели матери или в решете, между ткацкими гребнями (серб.), в корзине, лукошке, корыте (рус., серб., хорв.), на глиняном противне, перевернутом треножном столике (серб.), в перевернутом конском седле (черногор., ю.-серб.) и т. п., подложив под него солому в память о «христовой колыбели». Иногда эта пауза не связывалась с обрядом крещения, просто считалось необходимым выдержать 2, 3, 7, 40 дней, прежде чем уложить новорожденного в К. Русские в Заонежье перекладывали ребенка в зыбку в тот день недели, в который состоялись роды, и остерегались это делать в дни, посвященные мученикам, и на Благовещение. В Верхней Крайне (Хорватия) первый раз укладывали младенца в К. в тот день недели, на который пришелся в этом году Рождественский сочельник («чтобы ребенок был счастлив в жизни»), причем поручалось это тому, кто хорошо пел, кто был здоров и крепок, — чтобы таким же был ребенок. Иногда предписывалось первый раз качнуть К. правым локтем, чтобы ребенок был удачлив, или, укладывая его первый раз, зажмурить глаза, чтобы он хорошо спал (хорв.).

Прежде чем уложить ребенка, в К. клали кота (рус., укр., бел.) или птицу (болг.); кропили К. освященной водой, окуривали ладаном; украшали цветами, лентами; повитуха чертила ножом вокруг К. и затем клала его в К. со словами: «Полуночная матка и не ходи по ночам, и не тешься над младёном, вот тебе, на, возьми ножик и вострую саблю и играй да перебирай» (рус. олонец. — ЖС 1912/1:№30). Сербы Косова новорожденную девочку сначала клали на ткацкий станок, чтобы она выросла хорошей ткачихой, а мальчика несли в хлев и клали в ясли, чтобы он умел обращаться со скотом, и лишь после этого укладывали в К. С.-рус. традиция требовала, чтобы при каждом укладывании ребенка в К. произносили благословение, иначе черт унесет ребенка, заменив его осиновой чуркой или своим ребенком.

В К. ребенка держали от одного года до трех лет или до рождения следующего ребенка; иногда меняли несколько К. по мере роста ребенка (босн., словен.). К. считалась «собственностью» матери или первого ребенка, выпестованного в этой К, Когда ребенок вырастал, К. выносили из жилого помещения на чердак и вновь использовали при рождении следующего ребенка; К. нельзя было выбрасывать («дети не будут держаться»); ее хранили (особенно «счастливую» К.) или дарили.

Одалживание К. допускалось в случае необходимости, но только для ребенка того же пола; при этом неохотно отдавали К. тем женщинам, у которых дети «не держались», были болезненны или рождались только девочки. Принято было, чтобы из дома одалживаемую К. вынес кто-то из семьи хозяев; когда же К. возвращали, ее оставляли перед домом, а в дом вносил хозяин. Нельзя было возвращать К. пустой — в нее клали что-нибудь матерчатое или вязаное. Если случалось, что дитя умерло в одолженной К., то мать умершего помещала К. на ствол боярышника и лишь после этого возвращала хозяевам; считалось, что в такой К. следующий ребенок будет хорошо расти.

У юж. славян носить К. могли исключительно женщины; по обычаю черногорцев, мужчина не смел даже дотронуться до К. голой рукой, это считалось позором. И только в церковном обряде крещения и в обряде пострижин это табу снималось, и крестный отец на протяжении всей церемонии держал К. с младенцем.

В доме К. обычно помещалась возле печи так, что ногами ребенок был обращен к огню, а головой к окну; иногда следили, чтобы голова была ориентирована на восток («откуда солнце греет»), а ноги — на запад (Косово); не допускали, чтобы на ребенка в К. падал лунный свет (в.-слав., пол.). Из дома К. выносили всегда головой вперед (в отличие от гроба); в пути также несли К. изголовьем по ходу движения. В Полесье, когда мимо дома проходила похоронная процессия, К. было принято поднимать вверх, чтобы смерть не коснулась ребенка (Озерск Ровен. обл.). Мыть К. полагалось в определенные дни, у сербов чаще всего в Чистый понедельник (1-й понедельник Великого поста), в Юрьев день.

В обращении с К. соблюдались многочисленные запреты. До рождения ребенка (особенно первого) нельзя было масте-

рить К., иначе ребенок не будет жить (хорв.); нельзя было вдвоем качать или нести одну К.; одновременно качать или нести две К.; оставлять в доме или выносить из дома пустую К., оставлять К. на дворе после захода солнца; перескакивать через К., становиться к К. спиной (ребенок будет глухой), садиться на К- и т. п. Наиболее распространен у всех славян запрет качать пустую К., объясняемый тем, что ребенок не будет расти, умрет, заболеет, не будет спать, в семье не будут больше рождаться дети или, наоборот, будет много детей; черт вскочит (бел.) и др. По серб. обычаям, нельзя было оставлять К. в доме на Рождество, чтобы «ее не видел **бадняк** и рождественская солома»; К. выносят на чердак или задвигают под кровать, а после праздника, на третий день, когда уберут солому, ее возвращают на место, тем не менее в Сочельник хозяйка посыпает К. житом, забираясь на чердак. Когда К. ломалась, она становилась опасной для ребенка и от нее отказывались.

Если младенец умирал в своей К., то К. нужно было сломать и выбросить туда, куда выбрасывают все «смертные» предметы (в текущую воду, на дерево или под какой-нибудь забор), или же продать, чтобы следующих детей защитить от смерти (серб., Ибар). Иногда младенцев хоронили в их К. или оставляли К. на могиле. Когда в семье «не держались» дети, следовало при рождении нового ребенка рано утром взять К. с безымянной могилы и, вымыв ее и оставив на ночь на крыше дома или на камне, уложить в нее новорожденного (серб.). Можно было также пригласить нового мастера и сделать новую К. или купить К., изготовленную женщиной по имени *Стана* (чтобы «остановить» смерть). Менять К. было принято и в тех случаях, когда в семье рождались одни девочки (реже — когда рождались мальчики), в надежде, что новая К. принесет перемену пола (ср. в тех же целях замену крестных родителей). Меняли К. и ради избавления ребенка от болезни, в частности судорог (Косово). Смерть младенцев в семье можно было остановить краденой К. — считалось, что в такой К. больше не будут умирать дети; ее не выносили из дома (даже в церковь).

Магические функции К. имела в обряде защиты от града: К. с младенцем выносили из дома и оставляли под дождем и градом, веря, что град тотчас же прекратится (ю.-серб., Vuk.SK:258); при приближении градовой тучи выносили из дома К. с ребенком и размахивали ею в сторону тучи, отгоняя тучу от села (серб.). Когда в хозяйстве не велся скот, считался действенным троекратный обход загона для скота женщиной, несущей К. с младенцем и повторяющей: «Как у меня колыбель полна, так пусть полнится и загон!». Чтобы защититься от чумы, ей готовили угощение и снаряжали К. «для ее младенца», все это выставляли на чердак дома. Для избавления от бесплодия сербские женщины покупали серебряные амулеты в виде К. и относили их а монастырь (особенно в Дечаны). В Неготинской Крайне был обычай в день крещения младенца, родившегося в семье, где умирали дети, покупать (причем не торгуясь) восковую К.-амулет и закапывать ее в безымянную могилу, это должно было сохранить новорожденному жизнь. Совершались и другие магические действия с К., чтобы преодолеть детскую смертность: носили К. «переночевать» в монастырь; тайно взвешивали К. умершего ребенка вместе с постелью (см. Измерение); выносили К. с ребенком на перекресток и поджидали, когда ее найдут, - нашедший становился кумом ребенка; настругивали в К. известки со стены (босн.) и др.

В обычном праве юж. славян ношение К. с ребенком по селу предписывалось мужчине — отцу внебрачного ребенка в качестве наказания и посрамления (черногор.). Осужденный должен был привязать К. с ребенком себе на спину и так пройти по селу. В Косово после такого же наказания виновного принуждали жениться и признать отцовство. В Черногории и юж. Сербии поцелуй через К. с младенцем был частью и главным символом старинного обряда примирения родов, связанных кровной враждой.

Лит.: Баранов Д. А. Символические функции русской колыбели // Славяно-русские древности. Вып. 3. Проблемы истории Сев.-Зап. Руси. **СПб., 1995; Он** же. «Стоит город не на земле, не на воде» // ЖС 1998/2; Вукановић Т. Дечја колевка у балканских народа. Врање, 1979; PP; Рус.:513–514; Лог.СОЗ: 67-69; Bieg.MD; Bystr.SOR; Kot.PU:81–83; Chor.RZ.

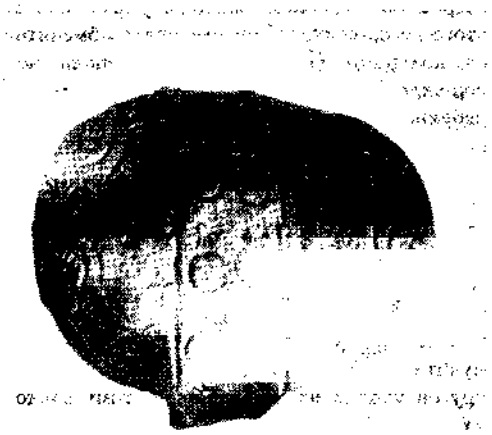
С. М. Толстая

КОЛЬЦО, перстень — украшение, символ венчания и брака, а также амулет и оберег от нечистой силы.

Семантика К. основывается на защитных свойствах металла, из которого оно сделано, и магии круга (см. **Круг, Венок).** Возможно, на К. было перенесено значение нити-оберега, обвязанной вокруг пальца, как нити, обвязанной вокруг запястья — на браслет, а вокруг шеи — на ожерелье (Ел. СЗК:177). О важности К. свидетельствует архангел. поговорка: «Нет ни хлеба, ни муки, был бы перстень на руки» (Подв.:120). В некоторых традициях запрещалось носить К. на среднем (макед.) или указательном (пол.) пальце, это предвещало смерть матери или обоих родителей.

В свадебном обряде К. является символом нового социального статуса молодых, их единения и выполняет защитную функцию, а в некоторых ситуациях становится заместителем жениха и невесты. Во многих местах при сватовстве, обручении, сговоре или венчании стороны обменивались К. Обычно жених посылал невесте К. вместе с другими подарками. Принятие или дарение К. служило знаком согласия девушки выйти замуж: «Без прстена нема разговора» [Без кольца нет разговора] (черногор.). При ухаживании парень надевал девушке на палец соломенное К. (пол.). К. служило символом брачного соединения, поэтому при браке по принуждению, девушка иногда противилась надеванию ей К. отцом (рус. твер.). У белорусов во время сговора дружки 3 раза поднимали на платке К., крича «виват», а потом надевали их на пальцы жениху и невесте. В ходе свадьбы молодые 2 раза менялись К., в конце концов получая каждый свое. Иногда волосы невесты продевали через К. и немного поджигали (бел.). У болгар при приготовлении свадебного калача в муку бросали К. жениха или К. обоих молодых, иногда через К. наливали воду, предназначенную для замешивания теста. Смысл всего обряда состоял в «замешивании, заквашивании» молодой семьи. После сговора жених с невестой обходили все село и приглашали гостей на обручение, называемое *pierścionki* («колечки») (пол. куяв.). На девичнике перед свадьбой девушки — подружки невесты подбрасывали в платке свои К. (бел. минск.), чтобы быстрее выйти замуж. В субботу во время обручения молодых освящали К. участников обряда со стороны жениха и невесты, окропляя их о священной водой или опуская в миску с водой (пол. куяв.). У вост. славян обмен К. часто совершался путем погружения их в стакан с вином, что имело также значение оберега. Когда приходили за невестой, она смотрела через К., чтобы первой увидеть жениха (болг.); через К., базилик и сито, чтобы любовь была чистой, как серебро, чтобы жена была приятна мужу, как базилик, и чтобы жизнь их была сытой (серб.). По пол. поверью, трещина в обручальном К. сулила смерть одного из супругов.

К., как и др. венчальные атрибуты, использовались в дальнейшем в календарных и окказиональных обрядах: их надевали «лазарки» во время весенних обходов (серб.); у женщины, которая месит хлеб на Рождество, должно было быть на руке К., иначе калачи получатся «нечистые» (Буджак, ю.-вост. Сербия); обручальные К., наряду с др. предметами, клали на столик, выносимый навстречу градовой туче, для защиты урожая от градобития (с.-вост. Сербия, Драгачево). При замешивании обрядовых хлебов в Юрьев день (23.IV), ночвы слегка скребли серебряными К., браслетом, монетой или деревянной ложкой (болг. Добруджа).



Перстень, изготовленный из ступицы тележного колеса (1886 г., Моравия)

Иногда с обручальным К. хоронили покойника (укр., полес., болг.), т. к. верили, что оно помогает в пути на «тот свет»

(болг.). К. надевали на средний палец руки; если К. не было, его специально покупали; в некоторых р-нах К. в таких случаях делали из воска. Известны и запреты Н[е]девать К. и другие украшения умершему (укр.). В Полесье считали, что на «том свете» не нужно носить К., иначе ужи будут приставать (ПА, гомел.).

Для лечения от сглаза, противодействия вредоносной магии, для оберега использовались венчальные К.; особенно эффективным считалось К., выкопанное из могилы (болг., серб.). Для лечения ячменя на глазу или золотухи больные места обводили вокруг обручальным (т. е. золотым) К., ср. Золото; золотое К. кипятили вместе с травами и давали пить или обливали ими больного (рус.). К. давали носить, чтобы руки не болели (от «грызи»), клали в купель дитяти, страдающего сухоткой или желтухой (укр. лубен.) Снятое с руки мертвеца К. использовали для остановки кровотечения: как только сквозь К. упадет капля крови, текущая из носа, кровь сразу же прекратится (серб. Тимочка Краина). При трудных и затяжных родах повитуха снимала с роженицы К. и другие украшения, развязывала узлы, раскрывала сундуки и двери (укр.), обливала обручальные К. водой и давала пить воду роженице (сев.-рус.). По македонским верованиям, если две роженицы встретятся взглядом, их дети умрут; чтобы этого не произошло, им следовало обменяться кольцами (Велес). Когда купали новорожденного, клали в воду монеты и[ли] серебряное К. (рус., болг.). То же К. клали на столе, накрытом для угощения орисниц, духов судьбы, на третий день после родин (болг.). Сербы для защиты новорожденного от злых духов (*бабице*), наряду с другими апотропеями, клали ему под голову К. Жена, которую разлюбил муж, ночью обносила вокруг спящего супруга К., снятое с мертвеца, веря, что муж больше не будет мучить и бить ее (серб.). Если один из супругов уходил из семьи, покинутому следовало украдкой посмотреть на него через венчальное К. или через рукав венчальной рубахи (Метохия). С помощью К., снятого с покойника, можно было выиграть тяжбу, стоило только посмотреть через него на судью (Тимочка Краина). Если жених в первую брачную ночь оказывался «немощным», то утром ему следовало помочиться через венчальное К. (Копаоник, Ибар). По верованию македонцев, проклятия матери детям не исполнятся, если она носит К. на руке (Прилеп). В Лечебнике рубежа XVII–XVIII вв. рекомендовалось носить на руке К., сделанное из правого копыта лося, чтобы не повредили злой дух или злой случай. Ради оберега следовало носить К. во время беременности (ПА — Рус. Север).

Умывание водой, в которую положена монета или золотое К., по верованиям русских, спасает от ударов молнии; на К. также «наговаривали» заговор (например, на любовь всех людей) и носили при себе за пазухой или в платке (рус.).

В скотоводческой обрядности доение коров и овец через К, использовалось в качестве оберега и для лечения скота. Если под коровой пролетит ласточка, то для предохранения от болезни (считали, что молоко будет с кровью), ее доили в золотое К. (рус.). То же делали при появлении в молоке крови (укр. эакарпат.), а также после отела (укр. гуцул.). Хозяйка снимала К. и другие украшения во время первого отела коровы из боязни ее «испортить» (закарпат.). В Юрьев день (23.IV) для того, чтобы все стадо было сохранено от сглаза и нечистой силы, чтобы было много молока, первую овцу доили через К. невесты, кропили стадо «молчальной» водой, в которую опускали К. (болг.), доили через калач, бердо, серебряное К. и иглу (серб.). В Алексинацком Поморавье и Сврлиге (серб.) так же — через К. и др. предметы с отверстием посередине (венок, хлеб, камень) — доили овцу, которая ягнилась в первый раз.

В аграрной магии «молчальной» водой, в которую опускали К., кропили амбар перед началом молотьбы, чтобы работа была легкой и было много жита (болг.). К. с завязанной на нем красной ниткой, опускали в сосуд с зерном, предназначенным для посева (макед. — Гевгелия). Жито, приготовленное для обрядового засевания, пропускали через перстень со словами: «Да се роди житото чисто како златово» [Чтобы родилось жито чистое, как золото]. В другом случае девушка или женщина, отбирая семена, пропускала их через К., говоря: «Како шчо не се превира нишчо преку прстенов така да не се превира ни магијата» [Как не проходит ничто через перстень, так пусть не

проходит никакая магия] (макед. — МФ 1977:112,111).

С другой стороны, К. могло использоваться во вредоносной магии. Считалось, что поднятые девушкой на дороге без благословения К., бусы, платок и т. п., становились причиной любовных домогательств змея, который заманивает этими предметами жертву или сам в них обращается (болг.) (см. Змей летающий). Чтобы «отворожить» сердце девушки, советовали положить ей в карман глиняное К. и ударить ее по плечу осиновым прутом (рус. Владимир.). В К. или в старом башмаке ведьма держит находящуюся в ее услужении нечистую силу (пол.). Сами колдуны и ведьмы могли оборачиваться в зверей, набрасывая на себя К. или кувыркаясь через обручи. По болг. верованиям, у змеиного царя под языком есть волшебное К., с помощью которого он может превращать предметы и человека во что угодно.

В гаданиях К. символизировало замужество, реже — богатство и благополучие. Кольца клали в блюдо или миску с водой, накрывали платком и вытаскивали их не глядя; размещали среди других предметов-символов; лили через К. воск, олово, яичный белок; клали венчальное К- под подушку.

В святочных, юрьевских, предпасхальных или летних ивановских гаданиях (называемых у русских *метать кольцо, хоронить золото*, у болгар — *ладуване, пеене пръстените, тайани*, у сербов *певање прстену*) К., помещенные в сосуд с водой, символизировали девушек — хозяек К., каждой из которых предназначалась «подблюдная» песня, исполняемая в момент вынимания К. из сосуда.

В других гаданиях клали К. среди различных предметов (хлеб, вода, уголь) и пускали петуха, наблюдая, к какому из них он подойдет; пускали птицу в круг, составленный из колец девушек, замечая, чье К. она клюнет первым — та выйдет замуж в течение года (рус.); замечали, у какого предмета остановится пущенный в сосуд с водой уголек. Через К. также лили воду, олово или яичный белок, делая предсказания на основе получившейся фигуры (рус.). Перед сном надевали К. на безымянный палец правой ноги и, совершив ряд магических действий, ожидали увидеть во сне жениха (рус. енисей.). Или, надев на ногу К., ложась спать, приговаривали: «Суженый-ряженый, приди за кольцом»; ночью суженый якобы должен прийти и бросить К. под печку (рус. сургут.). Смотрели на опущенное в стакан с водой К., отраженное в зеркальце, пока не пригрезится будущий жених (рус. твер., костром., яросл., забайкал.). Опускали в стакан К., подвешенное на волосе, и считали, сколько раз оно ударится о стенки, — столько лет еще сидеть в девках (пол. жешов.) и т. п.

На праздновании окончания вечерок перед Великим постом варили «разгонную кашу», в которую тайком клали К., деньги и крестик. Девушка, которой достанется К., рассчитывала на замужество (ПА, гомел.). Хозяйка клала К. в кашу, сваренную на Новый год: если оно доставалось хозяину, это сулило дому благополучие (бел. витеб.).

Широкой популярностью пользовалась святочная игра «в колечко», во время которой водящий искал золотое К., незаметно передаваемое участниками из рук в руки (рус., чеш.).

В различных календарных обрядах К. служило даром, символизирующим любовь и дружбу. На Троицу девушки обменивались К. и платками во время обряда кумления в знак дружбы, а затем снова возвращали все друг другу (в.-слав.); в Славонии девушки между собой или парни с девушками кумились, обмениваясь К., в день Иоанна Крестителя. К. входили в состав подарков избранным на Троицу «королю» и «королеве» (пол. куяв.). На Проводах после Пасхи парни одаривали девушек К. и лентами, а девушки дарили им крашеные яйца (пол. люблин.).

Лит.: Сумц.СО:77,79; Сумц.ССО:67; Авд. ЗРБ:116; Бурц.ОБСК 2:17,171; 3:7,13,16; Макар.СНК:37,40; Бол.КСЗ:59; Масл.НОВО: 68,70,79,91,101,119; Ел.СЗК:177,217; Байб. ЖОВС:139; Мин.ЖС:121,125; ТОРП:19,25; Неклеп.ПОСК:46,57,58,60,134; Аф.ПВ 1:669; 3:100,554,740; СД 1:244; Зел.ВЭ:92,405; Зел. ОРМ²:280; УНВ:220; Крач.БЗРС:7,22,34; ПЭС: 255; ПА; КА; Никиф.ППП:229; Булг.П:183; Марин.ИП 1:467-470,482,614,617,633; 2:145; БМ:140,287; Доб.:333,337; СбНУ 7:127,128; 8/2:143; МФ 1973/12:67; 1977/19:112; Ант. АП:188; ГЕМБ 1926/1:64; 1929/4:43; 1936/9: 50; 1974/37:217; Раск. 1987/49:63; Бос.ГОСВ: 280; Грб.СОСБ:109; Мил.ЖСС:126; Петр. КИС 1:266; Ъор.ЖОЛМ:495; Ъор.НСО:255;

Миодр.НПС:16,337; Мијуш.ЉЧ:89; СБФ-81: 81,82,98; Lud 1898 4/3:421; Gol.LP:55,150; Kolb.DW 3:251,263,280; 16:117-118; Kar.OZD: 10; Falk.PŁB:86; KLW:30; Glog.RP:230; Glog. OZW:177; Święt.LN:556.

М. М. Валенцова

КОЛЮЧИЙ, колючесть — признак растений и предметов, используемых в апотропеической (см. Оберег), лечебной (см. Медицина народная), отгонной, реже — в любовной магии. На лексическом и символическом уровне колючий является синонимом *острою:* в народной культуре предметы и растения с такими признаками имеют общую семантику и сходным образом используются в магической практике. Сюда относятся боярышник, терновник, шиповник, крыжовник, ежевика, можжевельник, репейник, реже — хвойные деревья, а также другие растения, обладающие шипами и колючими листьями. Из предметов — гребень, грабли, вилы, вертел, игла, нож и т. п. Использование К. и острых предметов и растений определяется их способностью ранить, калечить, впиваться в тело, причинять боль, вред. С другой стороны, апотропеическая функция К. растений основана на их способности цепляться за одежду, удерживать, не отпускать кого-л. (ср. серб. название терновника *вукодржица*). С этим свойством связано их использование в приворотной магии. В ряде обрядов укалывание лиц противоположного пола может иметь символику коитуса.

Чаще всего К. предметы и растения применяются в качестве оберегов людей и скота от нечистой силы и болезней. Веткой шиповника хлестали по углам хлева, чтобы выгнать чужого домового (с.-рус), можжевельником парили подойники, чтобы охранить молоко от порчи (с.-рус.). Шип от терновника носили вместе с нательным крестом как оберег от вампира (серб.), кусочки терновой ветки в Сочельник привязывали *к* шеям домашней птицы и животных (чеш., Suml.SP 1:321,280,221). Чтобы защитить дом от нечистой силы, ворота, двери, окна дома и хлева обвязывали ветками К. растений, у юж. славян преимущественно боярышником и терновником, у западных — шиповником и диким крыжовником, у восточных — репейником и можжевельником. Дверь запирали колышком из боярышника, а в замочную скважину втыкали шипы К. растений, чтобы нечистая сила не проникла в дом (ю.-слав.). К. растения использовали для того, чтобы покойник не стал вампиром: ему разбивали лоб палкой из боярышника (серб.), в тело вбивали шипы К. кустарников (болг., серб., босн., далмат.), а могилу пробивали колом из боярышника (ю.-слав., чеш.) или терновника (ю.-слав.). К. растения сажали на могилу «нечистому» покойнику (словац., Václ.VO:425; Пир.:416), ограждали ими могилы (болг., вост. Сербия, Босния, далмат.). Вампиру в гроб клали ветки К. кустарников (ю.-слав.), привязывали к ногам ежевику (Закарпатье), терновник (Морава) или шиповник, чтобы они цеплялись за его одежду и не выпускали его из могилы.

Чтобы уберечь скотину от ведьм *в* четверг перед Троицей и в Юрьев день затыкали К. растения в хлеву (з.-укр., ю.-слав., з.-слав.). При первом доении над воротами хлева вешали венок из шиповника (серб.), перед первым мая, накануне дня св. Филиппа и св. Якуба в порог хлева и в навоз втыкали ветки крыжовника или шиповника (чеш.). Прутом шиповника стегали скотину при первом выгоне на пастбище, чтобы оградить ее от *босорок* (словац.).

Чтобы птицы не вредили посевам, при засевании поля три зерна бросали в заросли К. кустарника (Морава). Освященные К. ветки втыкали на границах полей в охранных целях (пол.). В К. кустарник выливали воду, которой обмывали покойника (з.-укр.) и выбрасывали вещи умершего (словац.).

Наряду с К. растениями в этой же роли использовались острые предметы: иглы, булавки, ножи, вилы, косы, куски битого стекла и др., которые затыкали в порог, крышу, двери и окна дома или хлева, обносили их вокруг охраняемого пространства, а иглы и булавки втыкали в одежду, чтобы обезопасить человека от порчи.

Апотропеические свойства имел также костер из веток К. растений: вампиров и ведьм сжигали на огне из терновника или боярышника (серб., з.-укр.), в костры, разводимые в Юрьев день, клали ветки крыжовника и терновника, чтобы к дому не приближалась нечистая сила (чеш.). К. растения использовались для костров, разводимых

перед костелом в Страстную субботу (чеш.), после выноса покойника топили печь можжевельником, чтобы покойник не мог вернуться (с.-рус.). Чтобы ребенок не заразился при эпидемии, для его окуривания использовали т. н. «самодивски трън» — «перекати поле», состоящее из К. растений (болг.). Оберегом был и пепел сожженных К. растений, особенно боярышника и терновника: через него прогоняли коров, выпускаемых на пастбище (словац.); его давали коровам на Ивана Купалу и Троицу, чтобы защитить от ведьм (з.-укр.).

Оберегом служили не только сами К. и острые предметы и растения, но и упоминание о них в магических формулах. Говоря о вампире, добавляли пожелание: «На путу му ... глогово трне!» [Терновник ему на дороге] (серб., Потеб.МЗОП 3: 307). В день св. Иеремии (1.V) девушки, чтобы отогнать змей, обходили село с песней, в которой сообщалось, что все змеи убежали, а единственная оставшаяся «оба ока нзбола, на два трна глогова, на четире шипова» [оба глаза выколола о две колючки терновника, о четыре шиповника] (серб., СЕЗб 1948/58:235). Детям в качестве оберега от нечистой силы давали имена *Трн* н *Трновица* (серб.).

В ряде случаев актуальным оказывалось символическое укалывание, закалывание, прокалывание возможной опасности. В день св. Димитрия (27.X) деревянными копьями колют во все дыры в доме, амбаре, других хозяйственных постройках, или затыкают эти копья в землю, что должно уничтожить всех мышей в доме (серб.). В Тодорову субботу женщины колют иглой камень, чтобы проколоть глаза змее (серб.). Мотив закалывания опасности встречается в заговорах. Ср. свадебный заговор: «сидят Петр и Павел... всякого злого человека бьет и колет в нутро и в печень... во всякие недобрые мысли...» (*с.-рус.*, Бурц.ОБСК 2:22).

К. растения и острые предметы использовались для лечения болезней: считается, что все болезни боятся чертополоха (с.-рус.). Отваром К. трав лечили колющие боли, в частности колики и колотье в боку (бел.); испорченного человека нужно было для излечения трижды ударить веткой терновника, срезанной в Страстную пятницу, — эти удары будут болезненны для виновника порчи (чеш.). Больной нес кукурузный или пшеничный хлеб к кусту боярышника, оставлял хлеб на ветках, говоря: «У глог улог, а у тело одлог» [В боярышник болезнь, а в тело выздоровление] (серб., СЕЗб 1894/1: 307). Больное место часто кололи ножом, иглой и другими острыми предметами, чтобы уничтожить или прогнать болезнь (о.-слав.). Капризного ребенка купали в отваре К. растений (бел.).

Отсылание болезни на К. растения часто встречается в заговорных формулах. Болезни предлагается «трнова вечера, глогова постеља» [ужин из терновника, постель из боярышника], «Глогови трњак био ти конак» [Заросли боярышника будут тебе ночлегом] (серб., СЕЗб 1934/50:38).

У зап. славян К. растения использовались для лечения коров, испорченных ведьмой, и для возвращения отобранного молока. Для этих целей хозяйка делала венок из шиповника и сквозь него процеживала молоко (словац.), кипятила молоко на огне из веток шиповника (Морава), выливала в навоз молоко от испорченной коровы н била по этому месту прутом шиповника, надеясь тем самым исколоть ведьме лицо (словац.), била по выдоенному молоку веткой шиповника или боярышника, срезанной в полдень, приговаривая: «Sipku (neb hlohu)! ty's korunkoval Spasitele daj mi poznat mého nepřítele!» [Шиповник (или боярышник)! Ты короновал Спасителя, дай мне узнать моего неприятеля!] (чеш., Suml.SP 2:424). В з.-слав. и з.-укр. быличках предписывалось бить веткой шиповника обменыша — ребенка, подмененного нечистой силой, чтобы вернуть себе свое дитя. Похожее средство применялось для наказания вора: если он оставил в доме лоскут своей одежды, в этот лоскут втыкали три верхушки однолетнего ростка боярышника, девять шпилек и битое стекло, чтобы доставить мучения вору (чеш.).

К. растения были символом особой крепости. Считалось невозможным вырубать терновые заросли — у тех, кто пытался это делать, ломался топор (Václ.VO:425).

В приворотной магии использовалась способность К. растений задерживать кого-л., цепляться за одежду, чтобы «зацепить» суженого. В день св. Юрия девушки, чтобы выйти замуж, делали венки, в которые вплетали терновые ветви (словац.), при этом они пели: «A ty, tfn, sem ho hrn! A ty, sip, ty ho štip!» [А ты, терновник, ты его

повали! А ты, шиповник, ты его щипи!] (Horv.RZL:197).

В календарных обрядах, направленных на увеличение плодородия, укалывание символизирует **коитус**. В день св. Андрея и во время адвента ряженые парни натягивали на лицо или на руку кожу ежа и старались уколоть девушек (словац.). На святки ряженые парни, т. н. «веретельники», вставляли себе между ног веретена и кололи ими девушек (с.-рус.).

Этиология К. растений. К. растения, в частности терновник и шиповник, считались «дьявольским» изобретением: репейник и вообще К, растения посадил дьявол, чтобы люди, цепляясь за них, ругались и таким образом грешили (укр.). В кустах шиповника скрываются самодивы (болг.). В загадке шиповник называется деревом, у которого «когти дьявольские» (рус., КГ:246). В некоторых случаях К., особенно терновые ветки, могли ассоциироваться с терновым венцом, который был надет на Иисуса Христа перед казнью — в память этого материалом для костров, зажигаемых в Страстную субботу, служил терновник и К. растения (пол.).

«Колючесть» встречается как фольклорный мотив. В **быличках вештица**, собираясь на **шабаш**, приговаривает: «Ни о трн, ни о грм, **веп** на **пометно** гумно!» [Не о колючки, не о куст, но на заброшенное гумно] Женщина, случайно присутствовавшая при этом, не **дослышав**, сказала: «И о трн, и о грм» и исцарапалась о К. ветки (серб.).

Лит.: Бог.ВТНИ:271, Манд.ООО:95,310; МП:5; ЭО 1890/1:51; Бул.УН²:284,319; Потеб. МЗОП 3:292,306,307,309; КА; Шух.Г 4:246; БМ:391; Георг.БНМ:39,155; Кол.ГЮС:37; СбНУ 1914/30:19; Зеч.МБ:148; Вор.ЖОЛМ: 394; Кул.ССР:22; СЕ361894/1:307; 1907:47, 88.103,140,162, 1911:541.564; 1934/50:11,25, 29,38.42,90,163.214,237,346; 1948/58:228,230, 266,329; Треб.ПДСК:139; Чajк.РВБ:75,76,78; ZNŽO 26/1:146; Glog.ES 1:269; Gol.LP 2:73; KLW:54,477; MAAE 1:106,152; Mosz.KLS: 308,657; Pel.PDL:62; PMMAE 1967/11:22; Malic.ROK:36; Hol.NP:89,211; Horv.RZL:26, 183,196; MS 2:708; Olej.L'T:121; SN 4:295; Sob,RVNP:186; Červ.TŽL:115; CL 1904/6:275; 1892 1/506; ČslV 2:248; Václ.VO:128,129,136, 424,425.

Е. Е. Левкиевская

КОЛЯДА — ключевой термин (от лат. *calendae* 'первый день месяца'), обозначающий Рождество и связанные с ним обрядовые реалии.

1. Временное значение, вероятно, наиболее древнее, зафиксировано в ц.-слав. *колада* 'Новый год', в прошлом отмечалось и в пол. и серб. диалектах. В современных юж. и **вост.-слав. языках** термин *коляда* (в ед. или мн. числе) относится в основном к Рождеству и/или Сочельнику, последнее значение могут выражать и составные термины, указывающие на место праздника в ряду ему аналогичных: болг. *малка колед(к)а, суха коледа*, полес. *перша коляда*. В болг. и **вост.-слав.** диалектах К. становится синонимом кануна большого праздника: Крещения (болг. *попова коледа*, рус, диал. *коляда крещенская, третья колида*, полес. *голодна, водяна, писана коляда*), Нового года, Вербного воскресенья. Важнейший в зимнем цикле праздник, часто персонифицированный (ср. полес. «Приехала Каледа у вечори, **вечори**» Толстая//СБФ-86:181), дал название двум месяцам — декабрю (болг. родоп. *коледа*, серб. *коледар*, словен. *koledník, kolednjak*, полаб. *kolęde, kolędnjak*) и январю (полес. *коляды)*. В рамках отд. **языков** по-разному определились временные границы рождественского периода: если в **вост.-слав.** диалектах *колядки* синоним святок, то *колядный мясоед* (чернигов.) и *колецко блажно* (Болгария, Странджа) охватывают весь период от Рождества до масленицы.

2. О.-слав. значение термина — 'обрядовая песня, исполняемая при **колядовании**', позволяет реконструировать его и для ст.-слав. *колада* (рус., укр. *коляд(к)а*, бел. *каляда*, с.-х., чеш., **словац.**, словен. *koleda*, пол. *kolęda*, с.-х. *коледве, коледвица, колдарка, kolendarština, koledske pjesme, koledo, kólenda*, болг. *коледница, коледна, коледарска песен)*. В чешском этим же **термином** обозначается и песня пасхальных обходов. В вост.- **и юж.-слав.** языках термины вроде др.-рус. *колАда* означают и сам рождественский (новогодний) обряд обхода соседей с **песнями**, за что участники вознаграждаются деньгами и угощением (ср. также **производные** рус. *колядование*, диал. *коледовка, колядня, колядуха*, укр. *колядка, коляду-вання*, болг. *коледуване, коладване*, серб. *коледање, koledvanje*, словен. *koledovanje*).

Глаголы типа *колядовать* имеются во всех слав. языках. В с.-слав. зоне глагол и соответствующие существительные распространяются и на иной тип обходов, изначально тоже приуроченных к рождественскому циклу: бел. *колядоваць* 'ходить по домам для собрания доброхотного даяния хлеба, припасов, хозяйственных изделий, чем занимались ксендз с дьячком', в польском *kolęda* также 'посещение священником прихожан на Рождество, Новый год', у словаков — на Трех Королей.

3. В большинстве слав. языков К. и ее производные означают и 'дар, подаяние колядующим'. Фразеология пол. и чеш. языков акцентирует мотив собирания подарков: пол. *(chodzić) po kolędzie, za kolędą, na kolędę*, ст.-чеш. *choditi po koledě, sbírati koledu*. Постепенно дар отделяется от колядования и становится либо даром священнику, костелу, либо рождественским/новогодним подарком детям, прислуге (з.-слав., бел., укр., серб. босн.).

4. Главной частью подарка — а нногда и единственной — колядующим был хлеб или другая выпечка: рус. моск. *колёдушка*, влад, *калёдка*, курск. *каледник* (круглые ржаные булочки для скотины), полес. *кулядник, калядна, каледски хлеб*, болг. колодник, *коледарчета, коледен кравай*, макед. *колашка*, с.-х. *колада, коладек* (хлеб из кукурузной муки, который стоит на столе от Сочельника до Крещения), *колеђанка, коледарски колач, кравай, колёда*, пол. *kolęda* 'рождественская выпечка' (Краков) и 'угощение скоту на св. Стефана: первая ложка от каждого блюда, сено, хлеб и облатки'.

5. Другие ритуальные блюда также обозначаются данным термином: например, рус. диал. *колёда*, болг. *коледник, коладник* (Силистренский, Еленский окр.) 'свинья' и полес. *коляда* 'кутья и кисель'.

6. Коляда относится и к таким важным элементам рождественского комплекса, как огонь, сено, палочки колядников. Макед. *коледе*, серб. *коледо* — 'огонь, возжигаемый на первый (третий) день Рождества', болг. *коладник* 'рождественское полено'. В Полесье *коляда* — это 'сено, которым застилают покуть накануне Рождества и Крещения', а кроме того 'рождественские гадания' и 'ужин в Сочельник'. Сноп сена украшал дом на зап. Украине *(коляда, колідник)*, в Белоруссии (*каляда*) и Польше (*kolęda*). У болгар и македонцев производными от основного термина обозначаются кизиловые палочки детей-колядников *(коледар(ка), коледница, коледарница, коледо, коледачка, колендарче, коледачка)*.

7. Серб. колёда и болг. *коладница* — 'группа парней, исполняющих колядные песни', повсеместно участники рождественских обходов обозначаются терминами производными, в том числе и от глагольной основы, типа рус. *колядовщик*, новгород. *колядошник*.

8. С Рождеством также связаны названия гадательных книг: рус. *колядник*, серб. *коледарник*. Вне рождественского цикла в отдельных языках развивались такие значения, как пол. диал. *kolęda* 'вено' (Хелм, Мазовше), 'движимая часть приданого — скотина', серб. *венац коледавац* 'венец из жита, который надевают старшему жнецу'. Исчезновение обрядового контекста постепенно приводит к отрицательному осмыслению деятельности, лишь по виду напоминающей колядные обходы. Так, характерный для зап. славян и з.-рус. губерний обычай собирать с прихожан деньги на церковь и на бедных позволил распространить обрядовый термин на обходы нищих: рус. смолен., твер. *колядовать(ся), коледовать* 'побираться, просить милостыню, хлеба' и коляда 'милостыня, подаяние' (смолен.), 'дневной сбор милостыни нищими' (твер.), арханг. *коледиться* 'просить, умолять', волог. *каледить*, олонец. *калежить* 'клянчить, попрошайничать', при этом вологод. *каледа*, саратов. коляда означают 'попрошайка', а смолен. *колядовщик* — 'нищий'. За пределами России те же значения встречаются в чеш. диал. *vikoledovat*, 'выпросить, выклянчить', серб. диал. *коледвати* 'досаждать жалобами, выпрашиваньем', словен. *koledóvati* 'просить милостыню'.

Семантическое развитие глагола колядовать шло и в другом направлении: а) посещать дома, ходить в гости без корыстной цели (кашуб. *kolądovac*, бел. *колядоваць*, укр. *колядувати* 'ходить в гости, навещать, обходить', словен. *koledóvati* 'ходить по домам, чтобы поболтать', ср. рус. брян. колядский гость 'человек, подолгу засиживающийся в гостях'); б) следующий семантический сдвиг — 'бесцельно проводить время': болг. диал. *колед(у)вам*, рус. *колядоваться* 'слоняться без дела, без цели', что может

дополняться признаком медлительности: рус. новгород. *коляду томить* 'тянуть волынку', архангел. *каледиться* 'лениться, сидеть сложа руки', чеш. диал. *kolendovat* 'отлынивать от работы' и, наоборот, *dělat bez koledu* 'делать охотно, без проволочки', сюда же можно отнести и серб. *коледати* 'плутать, блуждать', пол. *nogi chodzą po kolędzie*, чеш. *nohy mu chodí po koledě* 'ноги заплетаются (о пьяном)'; в) тот же глагол может приобретать и прямо противоположный смысл 'заниматься бурной, бесполезной деятельностью': рус. архангел. *колядоваться, коледиться*, твер. *коледа, коляда* 'суета, суматоха, беспорядок', пол. *biega z mm by z wilczą skórą po kolędzie* 'носиться как с писаной торбой', в з.-слав. языках такая кипучая никчемная деятельность ассоциируется с говорением: пол. *kolędować, biegać z czym po kolędzie* 'обманывать, распускать сплетни', чеш. диал. *koledovač, koledovat, koledovat* 'без устали говорить'. Крайне негативное осмысление в быту действий, которые в рамках ритуала воспринимаются как сакральные, объясняет и использование термина «коляда» в рус. диалектах в качестве бранного обращения к лошади (моск.), девушке (смолен.), ср. также вологод. *коледа* 'сифилис', *коледенок, коледище* 'сифилитик'.

Лит.: ЭССЯ 10:134–135; Каб.КД:111–134; Bernard R. Bulgare коледа — provençal calendo «Noel» // В чест на академик В. Георгиев. София, 1980:282–296.

Г. И. Кабакова

КОЛЯДОВАНИЕ — приуроченный преимущественно к святкам ритуал посещения домов группой участников, которые исполняли благопожелательные приговоры и песни в адрес хозяев дома, за что получали ритуальное угощение (см. Обходные обряды).

Название обряда однотипно во всех слав. традициях (рус. *колядование:* укр. *колядування*; бел. *калядаванне;* словац. *koledovani;* пол. *kolędowanie*; серб. *коледа;* болг. *коледуване;* словен. *koledovanje* и т. п.) и восходит к термину «коляда», который является многозначным и стержневым для обозначения разных реалий святочного комплекса (см. Коляда). Наряду с такой о.-слав. терминологией известны многочисленные варианты местных названий К.: например, в отличие от рождественского, новогоднее К. могло называться *овсеньканье* (рус.), *щедрование* (укр., бел.), *сурвакане* (болг.). Основу некоторых локальных названий обряда составляют глаголы движения и обозначения ряженых колядников (с.-рус. *бегать окрутниками, ходить рядихами*; *укр. ходить со Щодрой;* бел. *вадить козу;* словац. *chodit' po kolede*; пол. *kolędowanie drabów* и др.); наименования обрядового хлеба, которым одаривали колядников (рус. *ходить кокурки сбирать;* в.-пол. *chodzenie po rogałach*, в.-словац. *chodievaní po ščedrákoch*) или исполняемых во время К. обрядовых песен (рус. *кликать овсень, виноградье петь*).

Типология колядных обходов определяется: временной приуроченностью обряда (обходы на Рождество, в день св. Стефана, на Новый год, Крещенье и т. п.) и составом участников (односельчане или церковнослужители, взрослые или дети), а также характером песенного репертуара (обрядовые благопожелания или церковные рождественские песнопения); ср. особые названия для детского К.: *дитяче виншованне* (укр.), *малка коледа* (болг.); или для «церковной коляды»: со *звездой ходить, христославить* (рус.), *церковна коляда* (укр. карпат.), *kolęda kościelna* (пол.), *duchovná koleda* (словац.) и т. п.

Однако главное структурное различие типов К. зависит от включенных в обряд магических действий или особых ритуальных символов. Для наиболее типичной формы К. характерно прежде всего исполнение обрядовых текстов (поздравительных, благопожелательных, величальных и т. п.), адресованных хозяевам, а сопутствующие вербальному ритуалу магические или игровые действия носили менее обязательный характер. Такой тип К. представлен в двух основных формах: обход совершали неряженые или ряженые колядники. В обрядах первого типа главной ритуальной целью является произнесение текста, а если а составе участников К. были ряженые, то вербальный ритуал (как основной) мог дополняться игровым поведением маскированных персонажей.

Иначе организованы те варианты К., в которых главной целью обряда оказывались

магические действия, а исполнение песенных и приговорных текстов — сопутствующим элементом. Например, колядники ходят по домам, чтобы совершить ритуал разбрасывания зерен («посевание», «посевальники»), обливания водой домочадцев или выметания углов дома, раздачи хозяевам обрядовых веток «на счастье», высекания множества искр из тлеющих в очаге поленьев (см. **Полазник**), и при этом сопровождают эти действия специальными приговорами или песнями. Промежуточное положение между этими типами занимают святочные обходы, целью которых является обношение по домам ритуального предмета (в качестве особого магического или символического знака) с одновременным исполнением обрядовых или религиозных текстов. Например, колядники носят с собой украшенное деревце или ветку (ю.-слав.); камень или кусок железа (словац. *kolédovaní s ocel'ou*); изображение «змеи» (пол., словац.); «рождественскую звезду» (о.-слав.); фигурку Христа в колыбели (пол- силез. *chodzenie z kolebką*); волокут за собой плуг (з.-укр.) и т. п. (см. **Звезда** рождественская, Вертеп).

Приуроченность К. ко времени зимнего солнцеворота, совпавшего с важнейшей датой христианского календаря Рождества Христова, определила особую значимость обряда в народном календаре. По з.-слав. историческим данным, уже с XV в. церковь предпринимала усилия не только запретить «бесовские» колядные обходы, но и взять их под свой контроль, т. е. придать К. новое идеологическое содержание. В чешских и польских церковных поучениях XV–XVI вв. осуждается языческий обычай колядовать в Рождественский сочельник, когда «простые люди толпами ходят всю ночь и, подражая голосам животных, громко кричат, себя и других вводя во грех», и одобряется новый церковный обычай: «накануне Рождества и за неделю до него в Чехии и Моравии ходят по домам колядовать ксендзы и церковные служки с пением латинских церковных песен» (ČL 1969/2: 66); часто встречаются также призывы к верующим различать «греховное и непристойное колядование» (надевание масок, шумное поведение) и «благочестивый» обход по домам священнослужителей, которых тоже надлежало одаривать, «а не захлопывать перед ними дверей» (Zíbrt SVO: 267). В пол. литературе XVI века с осуждением описывается народный обычай «волочиться» всю ночь по улицам накануне Рождества с громкими криками, водить с собой «тура», носить «волчью шкуру», забрасывать камнями двери тех домов, где хозяева плохо одаривали колядников. Преследование народных обычаев святочного К., называемых в церковных источниках «дьявольской, сатанинской игрой», продолжалось вплоть до XIX в. (Срезн.1:1263; Зім.п.:10; Коляд.:20).

Время исполнения обряда. К. могло совершаться в одной и той же местности многократно в течение предрождественского поста и святок. У зап. славян начинали колядовать еще в дни адвентных святых (см. Адвент); у юж. славян — чаще всего со дня св. Игната. Но наиболее типичным у всех славян было святочное К.: первые три дня Рождества (Сочельник, Рождество, день св. Стефана), канун и первый день Нового года, канун Крещения. В Словакии среди зимних колядных обходов различались: *mikulašské* (совершаемые в день св. Николая), *štědrovečerní* (в Рождественский сочельник), *štěpánské* (на св. Стефана), *novoroční* (на Новый год), *trikrálové* (на Крещение) (Václ.VO:90). В большинстве областей Украины *колядовали* первые три дня Рождества (25–27.XII), в з.-укр. селах — с Рождественского сочельника, а *щедровали* накануне Нового года и в день св. Василия (см. **Щедрование**).

В масштабах суточного времени взрослые колядники начинали обходы в вечернее и ночное время. У юж. славян считалось, что колядовать можно только с полуночи до восхода солнца, так как именно в это время по улицам бегают вампиры, караконджулы и др. вредоносные святочные духи, которых якобы можно отогнать колядными песнями (БМ:174). В ряде мест фиксировался прямой запрет колядовать после рассвета: «нельзя, чтобы восход солнца застал колядников в пути» (Вак.ЕБ:502). По свидетельствам из вост. Польши, следовало начинать К. после захода солнца, в сумерки, поздним вечером, в полночь, колядовать в течение всей ночи (God.RDO:34). Ночное время К. как наиболее традиционное упоминается и в текстах колядных песен. Вместе с тем, широко распространена о.-слав. практика ут-

реннего К., имеющего ряд типологических отличий от ночных обходов: ранним утром ходили по домам дети или взрослые не ряженые поздравители (называемые «колядниками», «щедровальниками», «полазниками», «посевальниками» и т. п.), которые совершали определенные ритуально-магические действия, сопровождая их краткими песенками или благопожелательными и поздравительными приговорами.



Колядники (с. Выбел, Плевенский округ, **Болгария)**

Половозрастной состав исполнителей обряда представлен в разных вариантах К. достаточно многообразно: колядовать ходили либо отдельно взрослые и дети, мужчины и женщины, либо смешанные группы, но более традиционным (для балкано-карпатского региона) и ритуально значимым считалось участие в обряде мужской «колядной дружины». В нее могли входить мужчины и старики, но чаще это были взрослые неженатые парни. Вся группа состояла из нескольких участников (от 5—6 человек до 10 — 15), каждый из которых выполнял определенную обрядовую роль. Возглавлял группу старший по возрасту женатый мужчина, опытный колядник, хорошо знавший обычаи К. и фольклорный репертуар (укр. карпат. *береза, отаман*; серб. *домаћин, дедац, старешина*; болг. *станеник, цар*). Атрибутом предводителя группы часто был «колядный посох», украшенная трость, палка с колокольчиком или обрядовое деревце, ветка с насаженным на ней яблоком и т. п. Основу группы составляли «певцы» и «благопожелатели», среди которых иногда тоже распределялись роли «починальника», «запевалы» и «песельников», «подхватников». В составе колядующих могли быть также музыканты (укр. *музыка, скрипник, тримбитарь*; болг. *свирач*) и «плясуны». Кроме того, назначался ответственный за сбор колядных даров (в.-слав. *мехоноша*). В болг. колядных «дружинах» их было несколько: один собирал и носил только

хлебные изделия, другой — мясные продукты, третий — все остальное, полученное в дар.

За пределами балкано-карпатской зоны признаки такой четкой организации колядников выглядели более размытыми. В бел. и ю.-рус. традициях чаще всего отмечалось лишь наличие «поводыря» и «мехоноши». В среднерус. областях колядники обычно ходили беспорядочной толпой.

Согласно ю.-слав. поверьям, колядником мог стать любой житель села мужского пола, кроме тех, кто страдал физическими недостатками (хромоногие, горбатые, одноглазые) или психическими расстройствами; избегали принимать в колядные дружины также незаконнорожденных, сирот и тех, у кого в недавнее время умер кто-нибудь в доме.

Участники таких колядных групп, которые не включали в свой состав ряженых, ходили по домам в праздничной одежде, украшенной специальными букетиками («колядными китками»), на шапки надевали венки, сделанные из вечнозеленых растений и бумажных цветов. Наряду с этим широко распространен был обычай колядовать, приняв вид ряженых. Некоторые признаки ряженья отмечались в наряде предводителя немаскированной колядной дружины: он надевал вывернутый мехом наружу кожух, обвешивал его стручками красного перца, в одежде других колядников можно было заметить элементы свадебного наряда (БМ: 173). Различия между немаскированными участниками и колядными группами, включавшими ряженых персонажей, проявляются как в характере ритуального и игрового поведения тех и других, а также в особенностях организации внутри коллектива исполнителей (см. Водить), так и в их названиях: первые чаще именовались «колядниками», а вторые обозначениями соответствующих персонажей ряженья, например, рус. *окрутники, кудесники, кикиморы,* болг. *старци, джамалари,* серб. *алосници, лесници, чаропичари,* словац. *babki, Lucki, Mikulaše,* пол. *dziady, turonie, kozy* и т. п. (см. Ряженье).

Признак наличия или отсутствия в группе колядников ряженых лежит в основе разграничения восточного и западного типов болгарского К. Так, в.-болг. *коладници* ходили на святки не ряженными, с венками и украшениями из печеной кукурузы на шляпах, с кизиловыми палками в руках, на которые они нанизывали собранные по домам калачи. В вариантах з.-болг. обряда, совершаемого в период с Нового года до Крещения или всю первую неделю Нового года, по селу ходили ряженые, называемые *джамалари, камилари* (т. е. «погонщики верблюдов») или *старците*, среди которых выделялась центральная пара — *старец* и *баба:* наряженный в мохнатый кожух «старец» сопровождал и охранял «бабу», которую пытались похитить другие участники обхода (см. «Верблюд»).

Ряд особенностей отличает детское К.: небольшие группы детей (без признаков четкого распределения обрядовых функций) ходили преимущественно в утреннее и дневное время; не имели обыкновения рядиться (лишь изредка могли представлять маски «козы», «коня», «журавля», «трех королей», ходивших «со звездой»); исполняли особые тексты — рифмованные благопожелания и короткие песенки с просьбой одарить. Болгары Пирин. края называли взрослых колядников *коледари, коледжани,* а участников детских групп — *коледарчета;* обычно это были мальчики, которые носили через плечо холщевые сумки для сбора продуктов, а в руках держали палки (*коледарски тояжки*); войдя в дом, дети стучали палками об пол и приговаривали: «Коледа, бабо, коледа, бабо!», хозяйки одаривали их маленькими калачиками (Пир.:426–427; Вак.ЕБ:502).

Наиболее полная структура обряда К. включает: 1) подготовительный этап, 2) сам колядный обход (сбор участников в одном доме, шествие по селу, «надворное» или «подоконное» К. возле каждого дома, контакт с хозяевами, продолжение К. в доме, получение даров, прощание с хозяевами), 3) заключительный этап (совместная трапеза колядной дружины по окончании К.). Готовиться начинали задолго до самого К. У болгар сходки колядников в доме предводителя начинались за несколько дней до Игнатова дня (20.XII) или еще раньше. О практике предварительных спевок и репетиций сообщают многие укр., бел. и з.-слав. источники. Закарпатские русины собирались для этой цели в течение всего Филипповского поста: они обновляли свои костюмы и реквизит «колядной дружины», вспоминали или разучивали с молодыми участниками колядные песни, договаривались с музыкантами и танцорами и т. п. (ЕЗ 1914/35:17 —

18). Фольклорный репертуар колядников мог включать очень большое число текстов, так как традиция требовала от них умения «околядовать» (т. е. посвятить специальную песню) каждого члена семьи в отдельности. В некоторых местах число колядных благопожеланий и песен достигало 80-ти текстов. Ответственность за умелое их исполнение лежала на предводителе, считалось большим позором, если «песенники» сбивались, путали слова или не находили подходящей песни для определенной ситуации. Это вынуждало вести серьезную подготовку к обряду.

Перед началом К. участники собирались в одном доме и вечером отправлялись в путь, переходя от дома к дому. Если обряд совершался несколькими группами, то они распределяли между собой разные сельские участки, так как встречи колядных групп на улицах села считались нежелательными и могли привести к дракам. Во время шествия по селу колядники пели, пританцовывали под музыку, звонили в колокольчик; очень шумно вела себя процессия ряженых, например, сербские колядники (*оале, лесници*) оповещали о своем шествии громкими криками, воем, звоном, хлопаньем бичами. Чинным и торжественным было хождение «церковной» коляды и групп, ходивших «со звездой».

Подойдя к дому, колядники становились под окном или во дворе и окликали хозяина. Такое начало носит универсальный характер для большинства вариантов обряда. Предводитель сообщал о прибытии, обращался к хозяину с просьбой разрешить колядовать, спрашивал, не спит ли тот и готов ли одарить пришедших; либо певцы сразу исполняли вступительную песню («надворную» коляду), содержащую такие же вопросы. После того, как разрешение получено, начинался основной эпизод обряда — исполнение ритуального благопожелания в адрес хозяина дома. Дальнейший ход К. зависел от поведения хозяев: если те выносили угощение во двор, то колядники благодарили за дар и шли к следующему дому; если пришедших приглашали в дом, то начинался следующий (более развернутый) этап обряда, когда гости исполняли специальные колядки каждому из домочадцев; кроме того, в многолюдных семьях могли устраиваться развлечения, танцы и угощение совместно с колядниками. В завершение обряда хозяин одаривал гостей, после чего они вновь произносили благопожелательные и благодарственные формулы.

В одной и той же местности обряд мог происходить как в краткой («надворное» К.), так и в развернутой форме. В Пинском Полесье обычно ограничивались пением под окнами; если хозяин просил «околядовать» также его детей, то за это полагалось большее вознаграждение (Булг.П:5). В традиции русского К. краткая форма обряда с пением одной «общесемейной» колядки была преобладающей (ср. рус. выражение *ходить под окнами в* значении 'колядовать'); только в р-нах Рус. Севера и в зоне бытования коляд-«овсеней» встречается обычай посвящать отдельные песни каждому из членов семьи (см. Виноградье, Овсень).

Момент одаривания колядников в ответ на их пожелания ~ основной стержень К. (он отмечен в самых ранних исторических свидетельствах о К.). Судя по текстам колядных песен и ритуальных приговоров (см. Колядные песни, Благопожелания), по обычаю заранее готовить обрядовый хлеб для участников К., по широко известным у всех славян предписаниям щедро одаривать пришедших, чтобы обеспечить себе хозяйственное и общесемейное благополучие на весь год (см. Дар), — содержательную основу К. составляет идея дарообмена, т. е. выделения обрядовой пищи для сакральных гостей («божественных посланцев») в расчете на их помощь и опеку. «Колядный дар» состоял иа съестных продуктов (выпечки, сала, колбас, орехов, фруктов и т. п.), реже подавали мелкие деньги или мотки пряжи. Но самым традиционным (а в ряде мест и строго обязательным) даром был обрядовый святочный хлеб. Изделия из теста, предназначенные для колядников, нередко носили названия, совпадающие с терминологией участников К.: им подавали *коледарски краваj* (серб.); лепешки *калядашки* (рус. саратов.); булочки *овсеньки* (рус. нижегород.); *щедрівний хліб* (укр.); для польских колядников, называемых «новолетниками», пекли хлебцы *nowolatki* (пол.). Мотив «хождения за хлебом» отразился в некоторых названиях самого обряда К.: рус. *ходить* за *усеньками, каракульки сбирать;* пол. *chodzenie po pouwt chlebie;* болг. *тръгване за кофръги* [хождение за калачиками]. Считалось, что в тех домах, где

ничего не подадут колядникам, в течение года не будет хозяйственного прибытка. Нарушение этого обычая давало право участникам К. посылать в адрес скупых хозяев нешуточные угрозы и проклятья. У юж. славян одним из важных моментов обряда было приготовление небольшого столика с угощением для колядников: войдя в дом, они обходили вокруг столика, взявшись за руки, и затем поднимали блюдо с «колядным караваем» высоко вверх (СМР:169).

Заключительным этапом колядных обходов был общий сбор участников (у гуцулов Закарпатья он назывался *розколєда*), на котором делились между всеми собранные дары или устраивалась совместная трапеза. Болгарские колядники еще до этого момента собирались возле общесельского колодца (чешмы) или в центре села и играли *коледарско хоро*.

Магический смысл К. Согласно мотивировкам обряда, К. обеспечивало хозяевам высокие урожаи в поле и огороде, приплод скота и общее благополучие в доме. Обычно сами колядники следили за тем, чтобы по оплошности не пропустить чей-нибудь дом, — это было бы воспринято как большая обида и даже предвестие беды. Исключение делалось лишь для тех домов, где в недавнее время кто-нибудь умер, — там обычно не колядовали. В соответствии с традицией, колядная группа двигалась по селу в направлении с запада к востоку, а в горной местности — с нижнего края села вверх, чтобы так же «процветало» и «шло в гору» хозяйственное благополучие в посещаемых ими домах (БМ:174; Čič.:162). В боснийских селах верили, что урожай будет лучше у тех хозяев, которых на святки посетили «чароичари», поэтому их особенно гостеприимно принимали и щедро одаривали. В некоторых местах на Брянщине считалось, что колядовать накануне Нового года надо для того, чтобы «свиньи велись» (Пащ.КЦВС:181). Кроме того, существовало поверье, что обходы колядников изгоняют из села нечистую силу и защищают от болезней (СМР:169). В пол. мазовецких селах старые люди говорили, что в те места, где ходили колядники, не бьет гром (Dwor.KSL:42).

В обрядовых приговорах и приветствиях участников К. называли «божьими служеньками», «божьими посланцами», «небывалыми гостями»; сами колядники при входе в дом приговаривали: «Я в дом — н Бог со мной!», а при выходе: «Мы отсюда, а Господь сюда!» (болг.); в вост. Сербии *кољендаши* перед каждым домом спрашивали хозяина, примет ли он в дом «божьих детей». Вместе с тем, участие в К. (особенно в качестве ряженых) часто осмыслялось как дело «нечистое» н опасное. Так, у сербов известен запрет для участников К. вступать в сексуальные связи в течение 5-ти дней после обхода. В ряде мест запрещалось впускать колядников в дом: «коляда остается под окнами и приглашать ее в дом нельзя» (новгород.), а одаривание прибывших могло осуществляться только через особое (волоковое или печное) окошко (Вин.ЗКП:28–29). Широко распространен в разных слав. традициях обычай «очищения», который обязаны были совершать участники К. (их обливали водой у колодца, заставляли купаться в проруби или умываться освященной крещенской водой).

Отдавая предпочтение тем формам К., которые совершались «по стародавньому звичаю» (т. е. согласно традиционному старинному обряду, а не по форме «церковного колядования»), гуцулы Закарпатья говорили: «Доки коледники ходе, то дoти и наша віра руська буде на світі» (ЕЗ 1914/35:17). Однако со временем наряду с магической функцией все большее значение приобретали *зрелищно-развлекательные* элементы обряда (музыка, танцы, ряженье, игры, драматические инсценировки и т. п.).

Лит.: Car.OKSR; КОО 1:242,251,258,270–273; Чич.ЗП; Пропп РАП:33–56; Вин.ЗКП; Куроч.НСУ:71–73; Голов.ПГУР 3:144-145; Вор.ЗНН 1:77-165; Шейн МИБЯ 1/1:55-113; Ром.БС 8:68–142; Марин.НВ:276–277,296–297,309-310,330-334; Арн.БНП:32–33,37–38; Вак.ЕБ:502–505; БМ:173–175; Пир.:242–247; Доб.:306–308; СбНУ 1893/9:3-4; СМР:169-170; Кар.ЖОНС:11–12; Чајк.МРС:220–223; Ђор.ЖОЛМ:82–84; Milčetic I. Koleda u Južnih Slavena // ZNŽO 1917/22; KL:38,79–80; Poš.ZO:88–97; Kot.FL:108–109,121; God. RDO; Stelm. ROP:49–63; Święt.LN:69–70; Klin.OBN; ČL 1969/2:64–78; Václ.VO:90–92; Horv.RZL:63–64,97–99,103,110–111; Čič.: 162-163; Per.RMHP:17–30; SN 1975/3:433-447.

Л. Н. Виноградова

КОЛЯДНЫЕ ПЕСНИ – цикл календарно-обрядовых песен, исполняемых преимущественно в святочный период во время ритуальных обходов по домам (см. **Колядование**).

Наиболее устойчивые формы о.-слав. терминологии К. п. восходят к слову «коляда» (в.-слав. *коляда, колядка;* болг. *коледа, коледарска песен;* серб. *коледа;* пол. *kolęda*; чеш., словац. *koleda).* У вост. славян отмечается тенденция к терминологическому разграничению сходных по содержанию и структуре К. п., приуроченных к Рождеству и к Новому году: рождественские песни чаще всего определяются как «колядки», а новогодние как: рус. *овсени, усéньки, таусени;* укр. *щедрівки, щóдрики*; бел. *шчадрóўки, шчадрэц*. Кроме того, известны варианты местных названий К. п., образованных от песенного рефрена или зачина: сев.-рус. *виноградье, здунай* (РСев.:3,144); пол. жешов. *leluje, z winem* (Kotula:296, 403,506); пол. люблин. *dunaje, kolędy dunajowe* (KL:80).

Общее название «колядные песни» распространяется обычно на разные в жанровом отношении группы текстов. Наиболее типичными («колядными») являются заклинательно-магические, благопожелательные или величальные песни, содержательная часть которых так или иначе связана с обрядом колядования. Наряду с ними в репертуар К. п. входят: песни, сопутствующие обходам ряженых «с козой» (в.-слав., з.-слав); короткие обрядовые песенки (рус. *засевалки*, укр. *посипалки*, бел. *васілёвы калядки*), которые исполнялись во время новогоднего ритуала (преимущественно в.-слав.) осыпания дома зерном; детские песенно-речитативные куплеты с просьбой одаривания (о.-слав.); религиозные песни с тематикой Рождества Христова и ряд др.

При значительном жанровом многообразии текстов, включенных в колядный репертуар, общим для всех К. п. является приуроченность к святочному периоду или конкретно — к обряду колядования, а по формальным признакам — наличие постоянного рефрена (звучащего после каждой строки или полустишья, после каждого куплета, либо в начале и в конце песни); наиболее типичные из них: рус. «коляда́», «коляда-моляда», «коляда́ свята́», «виноградье, красно-зеленое мое», «ой, овсень», «таусень-таусень», «а ты Здунай мой, Здунай» и др.; бел. «ой, коляда», «каляда, гей, каляда», «каляда-калядзіца», «святый вечор», «шчодрый вечар, добрый вечар» и др.; укр. пой, дай Боже», «святий вечір», «щедрий вечір, добрий вечір»; пол. «hej kolęda», «kolęda, kolęda», «hej nam, hej», «hej, leluja» и др.; морав.,словац. «to Bug dej», «koleda», «het, het, koleda», «hajdom, kolendom», «na ten Novy Rok» и др; болг. «коледо», «ой, коледо», «мой коледо», «коледо ле» и др.; серб. «коледо», «oj коледо, moj коледо», «коледо, коледо, Боже ле мој», «рано-рано, коледо» и др.

Исполнять К. п. (как и прочие календарные песни) за пределами своего обрядового периода запрещалось; у юж. славян их можно было петь со дня св. Игната до Крещения.

В соответствии с обрядовой функцией выделяются особые репертуарные группы К. п.: 1) «подоконные» или «надворные», исполнявшиеся перед домом для старшего хозяина или для всей семьи в целом; 2) индивидуальные посвящения (благопожелательные или величальные) для каждого из домочадцев: для хозяина и хозяйки (так называемые *господарские*, иногда с учетом их профессиональных занятий — «для овчара», «мельника», «пчеловода», «виноградаря» и т. п.), для их детей и родителей: «для девки», «для парня», «для стариков», «для малолетних детей» и т. п.; 3) заключительные припевки или куплеты, примыкающие к основным К. п., содержащие просьбу одарить, не скупиться на угощение, а также благодарственные формулы за «колядные дары». В некоторых традициях балканской зоны встречается чрезвычайно подробная классификация колядок по их функциональному признаку. Например, в в.-болг. фольклоре известны следующие группы К. п.: «путевые» или «дорожные», которые поются по пути шествия колядников от дома к дому (*пътни коледарски песни, из пътя*); «надворные» (*пред вратата, пред къща*); «домашние», т. е. исполняемые в доме для каждого члена семьи (*къщни песни на стопан, на стопанката, на стари хора, на ерген, на мома* и т. п.); заключительные песни, звучавшие перед уходом колядников из дома (на *излизане от къща*).

Кроме «обходных» К. п. (т. е. исполняемых во время ритуального обхода домов),

известны также песни, приуроченные к домашнему праздничному застолью и молодежным святочным посиделкам (бел. *гульнёвыя, пірушачныя каляды*). В ряде мест ю.-слав. зоны, где репертуар «обходных» К. п. ограничивается единичными вариантами (Зап. Болгария, Зап. Сербия), фиксировался обычай семейного исполнения коляд во время праздничного ужина в Сочельник или в момент выпечки обрядового рождественского хлеба (Джиджев:21). У сербов Алексинацкого Поморавья тоже было принято петь К. п. в то время, пока выпекался обрядовый каравай «чесница» (Ант.АП:212).

Во всех слав. традициях может быть выделен комплекс сюжетов и мотивов К. п., сохранивших связь с ритуалом колядования либо с его магическим смыслом и мифологической основой.

Так, ритуальными признаками характеризуются мотивы вступительных К. п. («подоконных», «надворных»), в которых упоминается, что колядники «ходят-бродят» от дома к дому в ночное время (например, укр. «Підеме ми по колядонці, підеме,/ По місяченьку на всю ніченьку»); что они ищут двор хозяина (рус. «Мы ходили, мы блудили/ По святым вечерам./ Мы искали, мы искали/ Мы и Петрина двора»); что они объявляют о своем прибытии, спрашивают хозяина, дома ли он, не спит ли, слышит ли колядников, разрешает ли колядовать, приготовился ли одаривать и т. п.

Тема угощения и одаривания оказывается в К. п. наиболее типичной и устойчивой. Она находит свое воплощение: в просьбах поскорее одарить или даже в требованиях «подавать» то, что по обычаю заранее приготовлено хозяевами для колядников (ср. рус. «Не пора ли вам, хозявушки, за усенюшку платить?», «Подавай кишки да ножки в задние окошки» — ПКП:113,120; бел. «Што ты, цётка, наварыла?/ Што ты, цётка, напякла?/ Нясі хутчэй да акна!» — Зім.п.:362); в обещаниях колядников наградить хозяев добром за щедрое угощение (ср. рус. «Если дашь пирога, — полон двор живота,/ Тебе триста коров, полтораста быков» - ЭО 1914/3-4:140; укр. «Винесь сала, не скупися,/ Щоб твии ячмінь уродився...» — Коляд.:531); в формулах угроз и проклятий в адрес хозяев, нарушивших обычай одаривания (ср. бел. «Не дасі бліпца, дык здохнець аўца,/ Не дасі шкурю — падохнуць куркі» — Зім.п.:186; рус. «Кто скоро дарит, тот парня родит, на коня посадит <...>/ Кто не скоро дарит, шелудиву девку родит, под овраг свалит» — ПКП:117). В репертуаре любой колядной группы имелись подобные песенные или речитативные куплеты на случай плохого одаривания. Самыми популярными мотивами таких «негативных» коляд были угрозы: увести со двора скот, забрать с собой детей, развалить печь, крышу, ворота, перевернуть хату, побить горшки и миски, наслать неурожай и смерть, напустить на дом мышей и т. п.

Другую группу образуют мотивы, связанные с магической целью колядования. Наиболее многообразно они представлены в песнях, посвященных хозяину или всей семье в целом (цикл «господарских», «семейных» К. п.), в которых разрабатывается тематика хозяйственного благополучия. Самыми известными и популярными являются мотивы о приплоде скота и небывалом урожае в поле хозяина. Первый из них представлен многочисленными вариантами (прежде всего в балканском и карпатском колядном репертуаре): «благую весть» о том, что все коровы отелились, все кобылы ожеребились, все овцы окотились и т. п., приносят хозяину либо сами колядники, вещая птица (карпат. варианты), либо божий голос с высоких гор (или, наоборот, «из нижней земли»), «ветер с полонины» (ю.-слав. варианты); ср. болг. колядку: «Станенине, господине,/ Добри сме ти госкье дошли,/ Добър сме ти глас донели/ Низ хубава долна земя:/ Овци ти се изягнили <...>/ Кози ти се изкозили <...>/ Крави ти се изтелили...» [Хозяин, пришли к тебе добрые гости, принесли добрую весть из щедрой нижней земли: твои овцы окотились, твои козы уродились, и коровы отелились...] (БНПП 2:44). Второй мотив содержит сообщение о богатом урожае злаков и огородных культур на полях хозяина (преим. з.-слав., укр., бел. К. п.). Он реализуется в сюжетных ситуациях, описывающих, как «сам Бог» ходит в поле за чудесным золотым плугом, а «Божья Матерь» ему помогает; как собирают урожай «триста жнецов», как стоят в поле стога, подобно горам, и снопы, подобно звездам, как собираются сотни возов для перевозки урожая и т. п.

С помощью таких же сравнений, основанных на формуле множественности, вы-

сказываются в К. п. пожелания здоровья и приумножения семьи: ср. болг. «...Колко звезди, Коледо, по небото, Коледо, / Толко здраве, Коледо, тая къща, Коледо!» (БНПП 2:13); серб. «Koliko klina - toliko sina,/ Koliko obojaka — toliko devojaka» (Vuk.SK:377). Универсальная магическая формула «сколько — столько» нередко использовалась и в колядных проклятьях в адрес скупых хозяев; не получившие угощения колядники пели: «Скольки в бороне кляцоу —/ Стольки табе мертвяцоу» (брян. — Паш.КЦВС:180) или «Колико сламе у котарици,/ Толико ђавола у газдарици» [Сколько соломинок в корзине, столько чертей в доме у хозяйки] (серб., Бос. ГОСВ:115).

Еще одну группу в колядном репертуаре составляют песни, в которых нашли отражение мифологические мотивы, например, верования о колядниках как пришельцах из потустороннего мира и о том, что целью их прихода является получение обрядовой пищи. К ним относится, прежде всего, мотив «прихода издалека»: ср. серб. «Пути су нам предалеки,/ Дални пути каловити...» [Путь лежит нам далекий, через грязные грязи]; в в.-слав. песнях упоминается, что колядники проделали трудный путь, «прахадзілі лясы-боры», «грязные грязи», стоптали башмаки, устали, поэтому просят поскорее их одарить; в болг. «колядных благословиях» описывается дальний переход колядников из «нижней земли», где они «сън сънували» и «дряма дремували», что пришлось им переправляться через «глубокие моря и мутные реки», что пришли они к хозяину «на рай божа трапеза», чтобы получить «добра дара — пещник хлеба» (ИЕИМ 15:55-57).

Тема «перехода из одного мира в другой» может быть отмечена и в других мотивах, например: «переправа через воду» (ср. серб. песни о «Божиче», который подает голос «иза воде», с другого берега реки, с моста и просит домочадцев перевезти его); «строительство моста через море или реку» как условие для прибытия колядников во двор к хозяину (ср. рус. колядки о срубании сосны и мощении моста для приезда «коляды»). В зачинах К. п. принадлежностью хозяйского двора оказываются: река, море, мост, колодец или высокие горы, дерево с золотыми ветвями, которые тоже осмыслялись как символы «пути», соединявшего этот и «тот» свет (ср. болг. песню о золотом дереве, по ветвям которого спускается на землю «молодой Бог» — Марин. НВ:280).

Мифологически значимыми являются и мотивы, подчеркивающие особый сакральный статус самих колядников. В К. п. их называют «дорогими, добрыми, желанными гостями», «святыми, не простыми гостями», «божьими слугами», «посланцами с неба», «приходящими на землю один раз в году» и т. п. Свой приход в дом хозяина колядники сравнивают с посещением «самого Бога»: ср. серб «Mi u kucu, koledo,/ Bog na kuću, koledo!» [Мы в дом, и Бог в дом] (Vuk.SK: 378); они приходят к людям, чтобы сообщить о рождении «молодого Бога» (Божича): ср. серб. «Ево су ти, коледо, гости дошли, коледо,/ Добри гости, коледо, колеђани, коледо,/ Који оде, коледо, Бога моле, коледо,/ За старога, коледо, за Бадняка, коледо,/ За младога, коледо, за Божича, коледо» [К тебе пришли добрые гости, добрые гости колядники, которые ходят, за вас Бога молят: старого Бога — Бадняка, молодого Бога — Божича] (Кар.СНП 1:87).

Отголоски мифа первотворения встречаются в карпат. К. п. об участии птиц, ныряющих на морское дно, в сотворении земной суши (Коляд.:43—44).

Общими для всех слав. традиций можно признать и многочисленные величальные мотивы, характерные для К. п. В цикле «господарских» коляд это — прославление богатого двора и «высокого терема» хозяина, его дружной семьи: жены, подобной ясному месяцу, детей, подобных частым звездам; восхваление дорогих нарядов и почетных занятий хозяина, который «суды судит», «золото на гумне веет», «деньги считает» и т. п.

В наибольшей степени величальные мотивы представлены в цикле «молодежных» К. п., т. е. адресованных девушкам и парням. Для этого колядного репертуара характерны достаточно развернутые сюжетные ситуации, повествующие: о девушке, которая достает с дерева «золотую ряску» и просит мастеров выковать для нее брачные предметы — венок, перстень, золотой наряд; об осаде города молодцем, которому осажденные выносят разные дары, но он не снимает осады, пока не получает в качестве

выкупа девицу; об охоте за ланью (серной, куницей), которая оборачивается красной девицей; о птице, которая просит молодца не стрелять в нее, обещая помощь в добывании невесты, и т. п. (см. Величания).

В колядном репертуаре всех славян особую группу составляют К. п., связанные с христианской тематикой праздника Рождества Христова: религиозные песни литургического происхождения; фольклорные «пастораλки», т. е. песни о поклонении пастухов новорожденному Христу; «вифлеемские коляды», исполняемые в драматизированных сценках при обходах с «вертепом»; народные рождественские песни, прославляющие младенца-Христа и «Божью Матерь» («апокрифические коляды») и ряд др. Их пели участники «церковной коляды», т. е. собирающие дары в пользу церкви или те колядники, которые ходили по домам «христославить», носили с собой «рождественскую звезду», фигурку Христа в колыбели и т. п. Именно этот репертуар стал преобладающим в з.-слав. колядовании. Такие «христианские коляды» (пол. *kolędy bożonarodzeniowe, pastoralki;* словац. *duchove koledy, vianočné piesne, pastoralki)* исполнялись обычно во время обходов на Рождество, тогда как при новогоднем колядовании можно было петь «светские» благопожелательные коляды ритуально-магического характера. См. также Виноградье, Овсень.

Лит.: Car.OKSR; Потеб.ОМП 2; Чич.ЗП: 116-165; Вин.ЗКП; РФ 1975/15:280-284; 1977/17:98-106; 1981/21:47-70; ПКП:53–130; Зім.п.; Коляд.; БНПП 2:13–170; Кар.СНП 1: 86-88; Ант.АП:212–213; Vuk.SK:377-379; Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. Дисс. канд. филол. наук. Л., 1978; Джиджев Т. Българската коледна песен в теоретичен и сравнителен план. София, 1998; Живков Т. И. Българската коледарска благословия // ИЕИМ 1974/15:55-88; Kotula Fr. «Hej, leluja!» czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970; Z kolędą przez wieki: Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich. Tarnów, 1996; Krekovičová E. Slovenské koiedy: Od Štedrého večera do Troch Kráľov. Bratislava, 1992.

Л. Н. Виноградова

КОМАР — насекомое, наделяемое в народных представлениях мужской символикой; по некоторым признакам близок мухе (оба обнаруживают родство с гадами, а в фольклорных текстах часто выступают в паре), оводу и некоторым другим жалящим насекомым (шмелю, осе, шершню).

Родство с гадами отражено в хорв, легенде. Насекомыми стали искры, разлетевшиеся от змеиного удара хвостом по углям, Искра от первого удара змеи, брошенной человеком на угли, попала человеку на уста и стала мухой. Змея вновь ударила хвостом, и одна из искр угодила человеку в левую руку. Он придавил ее правой рукой и увидел К., которого он, как и муху, отпустил на волю. Из последней, третьей искры, попавшей человеку в лоб, произошла блоха, после чего змея сгорела (Славония, Оток). Частичное соответствие огненному происхождению К. и мухи в этой легенде можно видеть в укр. поверье о том, что «мошки, комарі, мухи ... завелись з попелу» (Гринч. 2:451),

С комплексом распространенных у славян представлений о душе в облике летающего насекомого тесно связан сказочный мотив о том, как К. и муха относят душу умершего на «тот свет»: *комар-пискун* (или *комар Павлуха*) и *муха-драмуха* (или *муха-гаваруха*) прилетели к работнику, погибшему во время рубки деревьев, и за волосы втащили его на небо (гомел., брян.).

В ряде центр. губерний России началом появления К. считали дату 13/26 мая, день Лукерьи-комарницы, или Комарницу (рязан., орлов., тул.). У русских в Сибири эти сроки сдвинуты на месяц. На Колыме появление множества К. связывается с днем Акулины-комарницы, 13/26 июня, называемой в некоторых местах *сдери-хвосткой*. Начиная с этого дня полчища насекомых истязают скот, поэтому о дне св. Акулины семейские Забайкалья говорят: «Акулина, задери хвосты да побегай в кусты» (Бол.КСЗ:81). Временным пределом активности жалящих насекомых у вост. славян обычно выступают Петровский и Успенский посты. Так, по укр. выражению, «як прийде Спас — комарам урветься час», т. е. придет конец (Килим.УР 3:352).

В фольклорных текстах К. выступает как юмористический персонаж, наделенный мужской символикой. Особо популярны шуточные песни с мотивом женитьбы

К. на мухе, известные в разных слав. традициях. Напр.: «Ой, шо то за шум учынывся, / Шо комар тай на мушьци ожынывся. / Тай взяв вин соби жинку нэвэлычку, / Шо нэ вмие шыты-прясты чоловичку, / Шо нэ вмие шыты-прясты и варыты / И нэ вмее кумарыку догодыты» (волын., ПА); «Задумал комарик жениться, / Засватал лукавую мушку. / Прилетел к нему паутик, расстроил: / — Ишо что тебе, комарик, за женитьба? / Лукавая мушка не невеста: / Она ткать, муха, прясть не умеет, / Она шелком мыть не горазда; / Она с кринки на кринку летает, / Коло краешков сметану собирает» (перм., Серебренников:252). Эротический характер имеет свадебная песня из вост. бел. Полесья, исполняемая перед первой брачной ночью молодых: «Да комар муху й ведзе / у гцкую берлу кладзе. — / Ох, ты ж, комару-комарусеньку, / ведзе ж мене помалюсеньку, / бо я муха старая, / у мене ... малая» (гомел., Mosz.PW:283–284). Любовная тематика, связанная с мужской символикой К. и эротической символикой комариного укуса, присутствует в некоторых рус. лирических песнях (К. не дают девушке заснуть, во сне она видит милого, приходящего к ней в спальню).

Лит.: Гура СЖ; Кулаковский Л. Искусство села Дорожёва. М., 1965:146; Меткое слово. Песни. Сказки / Собрал В. Н. Серебренников. Пермь, 1964:252; Заб.РН:90; Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963–1976 гг.). Л., 1979:43-44; Сок.СПБК: 461; Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда, 1965:105; Зел.ОРАГО 1:150.179,235, 242–243,424; Традиционный фольклор владимирской деревни (в записях 1963–1969 гг.). М., 1972:165–166; Ром.БС 3:434; Тор.ПВП 2:185.

А. В. Гура

КОНЕЦ СВАДЬБЫ — комплекс обрядов и ритуальных действий, завершающих свадебный обряд. Включает очистительные, испытательные и посвятительные обряды, взаимные визиты родственников, игры, шутовство и бесчинства ряженых.

Терминология обрядов К. с. передает семантику завершения (укр. волын. *до чопа* — от *чіп* 'затычка от пивной бочки', бел. могилев. *разгрэбіны*, гомел. *папялішна, хвост,* пол. *ogon*, мазов. *okruchy*, кашуб. *povesele, povesołko*), ритуального обновления (с.-рус. *ехать в новые гости,* в.-луж. *młody kwas*, з.-укр. *поправка,* пол. *poprawiny*). Некоторые термины соотносят послесвадебные обряды с предыдущей церемонией — свадьбой (рус. нижегород. *подпирки, подгостки*, пол. *podwesołek, przywesołek*, бел. *падвясёлкі, павяселя*, хорв. *mala svadba*). В обрядовом и терминологическом отношении К. с. корреспондирует с кануном **свадьбы** как конечная и начальная фазы ритуального «перехода».

Очистительный обряд мытья, **умывания** после брачной ночи распространен повсеместно, особенно у русских и у юж. славян. Помимо с.-рус. бани для молодых, у русских устраивается умывание гостей (москов. *умои, умывки*), воду для которого приносит невеста. У украинцев невеста поливает принесенной ею водой на руки родителям жениха и гостям и дарит каждому полотенце. В западных областях Украины молодые умываются в реке. У болгар и македонцев известен обряд вождения невесты за водой, которую она потом поливает на руки всем домашним. Мытье невесты в бане происходит у македонцев в субботу на первой неделе после свадьбы. У сербов и хорватов невесту водят к источнику, льют в воду вино, бросают деньги, яблоко и т. п., невеста поливает воду для умывания родителей жениха и сватов и подает им полотенце, получая в награду деньги (*пољевачина, умивачина*). В Словении невеста приносит воду для умывания жениха (*zmivanje*). У словаков после брачной ночи молодые в присутствии гостей умываются в проточной воде. Иногда воду для молодых приносит дружба. В Польше воду для умывания молодых и гостей приносит невеста или дружба либо молодые сами идут умываться к реке; принесенной водой обрызгивают гостей, кропят дом и двор, дают ее пить гостям. Очистительный характер имеет также первое после свадьбы посещение невестой церкви (рус. *вывод*, бел. *уводыны*, укр. *вивід*, пол. *wywód, wywodziny*, словац. *úvod, vádzka* и т. д.).

Испытательные обряды связаны с проверкой хозяйственных способностей невесты: невеста идет по воду (в.-слав., ю.-слав., словац.), топит печь (рус., серб.), убирает, метет дом (рус., болг., серб., пол.), прядет (рус., болг., пол.), идет с женихом в

лес по дрова (болг.), варит кофе (серб.), молоко, горох или другую еду, печет хлеб (пол.), блины (рус.), доит корову (пол.), моет посуду (болг.), приводит в порядок скатерти (луж.) и т. п. Часто за это она получает вознаграждение, например, ей бросают деньги во время метения пола. У поляков считают, что невеста будет хорошей хозяйкой, если она бросит на печь подложенную ей кисть для побелки, кудель — за печь, метлу поставит в угол, если хлеб, который она должна покатить по полу, покатится к печи, а не в угол.

Посвятительные обряды связаны с установлением молодыми новых социальных и семейно-родственных связей: с сообществом замужних и женатых односельчан, с прежним кругом холостой молодежи, с новыми родственниками. В К. с. невесту принимают в число замужних женщин. У русских дружка созывает женщин на угощение, сваха преподносит им водку от невесты и просит: «Нашу молодую примите в кампанью, бабы» (вологод.); невеста угощает односельчанок водкой и дарит им повойники (рус., сев. Причудье); в Фомино воскресенье невеста угощает баб со словами: «Соседушки, голубушки, меня любите и жалуйте, к себе примите в подруженьки» (костром.). В Польше в К. с. или в последний день масленицы невеста устраивает совместное застолье (*wkupiny*), во время которого каждая из женщин танцует с невестой (Лодзь), в К. с. невеста танцует с женщинами, участвовавшими в обряде (тарнобжег.); после первого посещения невестой церкви в корчме устраивается угощение для женщин, называемое *przebaba* (радом.). У юж. славян в первое после свадьбы воскресенье или в первый праздник женщины ведут невесту в церковь, по пути она одаривает встречных, а после службы кланяется каждому мужчине, целуется с женщинами и девушками и угощает ракией и сладостями (серб.); после переезда к жениху невеста одаривает соседей калачами из своего дома (хорв., Винодол); свекровь водит по селу невесту, которая одаривает односельчан яблоками, яйцами, сыром и т. п. (серб., Конавле). У болгар после свадьбы происходит ритуальное вступление новобрачных в общение с новыми родственниками и свадебным кумом. С невесты снимается запрет разговаривать с родственниками жениха (*отговяване, прощаване, прошка*): его родители и родственники «прощают» невесту, которая целует им руку и кланяется, после чего называет их ласковыми прозвищами. Установление новых отношений с холостой молодежью знаменуется угощением, которое устраивают сваты для девушек со стороны невесты и со стороны жениха (пол. жешов.). На масленицу подруги невесты участвуют в угощении (*перегулки*), устраиваемом родителями невесты для молодых, на котором невеста в кругу подруг вспоминает свою девичью жизнь (пензен.). Посвятительный характер имеют и другие обычаи, приуроченные к масленице и Фомину воскресенью (см. **Вьюнишник**): «обновление новоженов», «целовник», «окликание молодых» и т. п.

К. с. включает взаимные визиты родственников (рус. *почестье, перепои, гозьба*, бел. *атводзіны, пярэзвы, пярэзоукі, пераводзіны, гасціны*, укр. *перезви, гості*). Происходят поочередные угощения участников свадьбы то в доме жениха (рус. *почесье, отворотинный стол, печь ронить, молодишник*, бел. *перазоў, хлапецкія пярэзвы, подпірожье*, укр. *перезва, перезов, пропій, хлібини*, болг. *на радост, зетьово първиче*, серб. *велики гости*, хорв. *mala svadba*, пол. *psiebaby*, луж, *młody kwas*), то в доме невесты (рус. *хлебины, отводы, отводины, гостьба, гостилище, отгостки, выводной стол, позов*, бел. *дзяверкія пярэзвы, заклыканне, піражі*, укр. *перезва, гостина, велики пероги, смани*, болг. *на госье, кузел*, макед. *отбратки*, пол. *okruchy*). Родители невесты наносят первый визит замужней дочери. У юж. славян особое значение придается первому после свадьбы посещению невестой родительского дома (болг. *повръткн, отвръткн, възвратки*, макед. *првиче*, серб. *првичи, површћане, прзиште, прзијенче, виђене*). Устраиваются также угощения у дружки (рус. *почестье*, пол. *dzien dobry*), свах (бел. *сваскіи перазоу*), старшего свата, свадебного старосты (бел. *прыданьскі перазоу*, укр. *зазови*, пол. *dzien dobry*), свадебного кума (болг. *на прошка*) и т. п., а также совместная заключительная пирушка всех участников свадьбы (бел. *госціна*, укр. *до чопа*, пол. *poprawiny, ogon, podwesołek, przywesołek, dziękowiny, odsiedliny, gości*). В процессе этих визитов происходит приобщение новобрачных к новой родне (ср. рус. названия

послесвадебных пирушек у родителей невесты: москов. *познавки, познатки*, Владимир. *идти на познать)*. У русских в К. с. теща угощает зятя **блинами** или яичницей, и по тому, как жених ел их, судили о «честности» или «нечестности» невесты (см. Девственность, Брачная ночь). Посещения молодыми всех родственников иногда продолжаются весь год после свадьбы. На масленицу, в первое воскресенье Великого поста, на Пасху, в Юрьев, в Петров день новобрачные гостят у родителей невесты или тесть с тещей приезжают в гости к молодым.

В противоположность печальному тону кануна свадьбы, К. с. знаменуется весельем, играми и шутками **ряженых**, многие из которых близки или тождественны масленичным. Среди персонажей ряженья — медведь (рус., укр., пол., болг., с.-х.), конь (бел., словац., кашуб.), коза (рус., кашуб.), овца, теленок (рус.), верблюд (с.-х.), обезьяна (болг.), дед (бел., укр., словац., с.-х.), цыгане, евреи и другие инородцы (в.-слав., пол., болг.), мельник (с.-х.), пастух (рус.), повар, повитуха, солдат (рус., бел.), полицейский (морав.), врач (рус., бел., с.-х.), торговец (пол.), трубочист, барыня (рус.) и др. Часто ряженые переодеваются в одежду противоположного пола. Ряженые устраивают шутовские выходки и бесчинства. Так, участники «хождения с барином» производят разрушительные действия в доме невесты и по пути к нему (архангел.). Ряженые цыганами ходят по селу, стучат в печные заслонки, гадают прохожим, бьют пустые горшки, крадут кур, выпрашивают еду, вещи, деньги и устраивают совместную пирушку. Замужние женщины «бреют» прохожих мужчин деревянной бритвой и поют фривольные песни, мужчины «подковывают» женщин, задирая им юбки и хватая за голые ноги (морав.-словац.). У русских в К. с. родственники невесты ищут спрятанную невесту («телушку», «телку», «ярку», «молодку»). В ее похищении нередко обвиняют свата, которого в наказание одевают в рогожи, опутывают веревками и водят по селу, как вора (вологод.). Дружка, ряженный палачом, стегает свата соломенным хлыстом (твер.). У белорусов родственницы невесты обувают старшего свата в лапти, вешают ему венок на шею и «бреют» палкой или щепкой, требуя выкупа. В Далмации известна символическая казнь *девера*, в Хорватии «судья» приговаривает к казни свадебного кума, в вост. Словакии судят свадебного «звача» за проступки, совершенные во время приглашения гостей. В Боснии, Сербии, Далмации и Словакии в К. с. устраивают суд над женихом: его приговаривают к наказанию палками, «повешению» или «обезглавливанию», а потом выкупают или «оживляют». В Моравии ряженые «полицейские» выбирают «провинившихся» на свадьбе, укладывают их на лавку, покрывают доской и наказывают ударами палкой по доске, при этом «осужденный» требует исполнения последнего желания и выбирает себе «подушку» — женщину. У словаков и чехов популярна игра «казнь петуха» с судом над ним. У белорусов петуха водят по домам ряженые, требуя милостыни. В Словакии ряженые («судья», «палач», «священник» и др.) судят и казнят «деда», обвиняя его в прелюбодеянии и беременности бабы. «Дед» — ряженый или чучело из соломы, которое потом сжигают. У поляков дружбы танцуют с соломенным «дедом», обращаются к нему с речью и водружают на крышу свадебного дома. В житомирском Полесье соломенное чучело «дядько» ставят как заграждение на пути родственников невесты в гости к молодым, требуя выкупа за проезд. К родственникам, приехавшим проведать невесту, выводят под видом молодой переодетую старуху или выносят и сажают рядом с ними за стол одетую в женскую одежду ступу («молодую»), которую угощают, поют ей песни и т. д.; иногда выводят парня с запеленатой как младенец куклой (полес.). В К. с. разыгрывают шутовскую, пародийную свадьбу с ряжеными «молодыми» (старик и старуха, мать невесты и отец жениха, мать невесты и сват), в которой воспроизводятся все основные моменты обряда: обмен кольцами, венчание «попом» на мусорной куче с обведением «молодых» вокруг ступы, завивание «молодой», раздача шутовских подарков, отведение в спальню и т. п. (полес.). Ряженых «молодых» возят по селу на бороне, ломаной телеге и т. п. и сталкивают в канаву. В Киевской и Житомирской обл. пародийную свадьбу разыгрывают с родителями жениха или невесты, женившими или выдавшими замуж последнего из своих детей. В Черниговской губ. родители в этом случае «забивали чопа» — вбивали посреди хаты огромный кол. В Белоруссии известна

игра, символизирующая роды молодой: одну из родственниц невесты («роженицу») укладывают в постель с запеленатым котенком, выбирают «отца», «повитуху», «кума» и «куму». У словаков шуточным крещением с участием «ксендза» и «крестного отца» сопровождается дележ свадебного хлеба: крестят, обливая водой «крестника» (хлеб) с «крестным». В Нижегородской обл. *рядят упокойника* — разыгрывают шуточные похороны с отпеванием «попом» и оплакиванием.

Помимо этого, к К. с. иногда приурочиваются обряды, входящие обычно в состав свадебной церемонии (см. **Свадебный** обряд). Так, в различных слав. традициях к К. с. нередко относится **завивание** невесты — конечная фаза перемены ей прически (см. **Коса)** и головного **убора.** В Польше чаще всего к К. с. приурочены обряды, связанные с переездом невесты к жениху и встречей ее родителями жениха (пол. *przenosiny, przewoziny*, кашуб. *přenosënë, přeprovaзënë, opʹuscënë*).

Лит.: Komor.TSS:254–275; БНЕ; Вяс.; Вес.; РАЕ, mapy 591,596,598,696.

А. В. Гура

КОНОПЛЯ (Cannabis sativa L.) — техническая культура, которая по обрядовым и символическим функциям сближается в народной традиции со льном; наделяется продуцирующей и отгонной семантикой; используется в обрядах годового цикла и в народной медицине.

Возделывание К. на всех этапах — от сева до тканья полотна — сопровождалось многочисленными магическими действиями и считалось (за исключением сева) сугубо женским занятием (однако в Сербии и сеяла женщина, а в Словакии, в Гонте, верили, что К., посеянная женщиной, получалась с более качественным волокном). В верованиях и фольклоре с К. связывается мотив «жизненных мук»: ни одно другое растение не претерпевает столько страданий, превращаясь из семени в полотно или рубаху (семя зарывают в землю, стебли дергают, мочат, сушат, треплют, чешут, прядут н т. д.), поэтому песни о «муках» К. используются в качестве оберега, ими отгоняют градовую тучу и т. п. См. «Житие» **растений.**

Посев К. был приурочен к одному из весенних праздников: сеяли на Алексея Теплого 17/30.III. («Теплый Лексей, конопельки посей. Лексею, Лексею, я на тебе конопель насею», полес.), на Юрьев день (серб.), на **Иеремию** (Босния); на пятой или седьмой неделе Великого поста (твер., полтав.); на Проводной (Фоминой) неделе сеяли К. на пряжу, а в *Клечальную субботу* перед Троицей — на семена (укр.). В Словакии сеяли в день св. Софии (15.V), в день св. Константина (3.VI) и др. Не сеяли К. на Страстной неделе, так как считалось, что тот, кто будет носить одежду из такой К., может заболеть тифом, эпилепсией, или град побьет посевы К. (серб. Левач, Темнич); избегали сеять перед Вознесением, на шестой неделе после Пасхи: «На Вшести не можна сиять конопель — будут жерстки» (полтав. — УНВ: 249); на вербную неделю (рус.), «бо будет ликовата, як верба» (укр.), в Dni Krzyżowe [«крестовые дни»] (понедельник, вторник, среда перед Вознесением) — К. будет расти криво, неизвестно как («konopie pójdą krzywo, nie wiadomo jak») (Мазуры - EP 1961/4:132).

Выбирали благоприятый день недели (понедельник или субботу как первый и последний день, среду как «женский», четверг как «легкий» день и т. п.), время суток (сеяли перед восходом солнца или вечером — рус., серб.) и фазу луны (например, в Полесье сеяли «на межах», т. е. когда вообще нет луны).

Сеяли К. всей общиной, сообща, в один день, после обеда, в тихую погоду, без сильного дождя и ветра. День сева превращался в маленький праздник общины (рус.).

Магия во время сева. Перед севом хозяйка трижды объезжала на кочерге участок, предназначенный для К. (могилев.). Сеяли босиком, чтобы трава повилика не оплетала стебли К. и не ломала их (серб.); молча, сняв шапку (серб. Ниш); с завязанными глазами (Забайкалье), иначе воробьи поклюют семена (чернигов.), посеянная К. не взойдет (житомир.). Нельзя было здороваться и отвечать на приветствие, «ломать шапки», иначе К. на поле будет гнуться и ломаться (ю.-рус.).

Чтобы обеспечить белизну волокна К. (полотна), чтобы семенные головки были крупными (полес., серб, Васоевичи), в семена клали яйцо (рус., бел., словац.);

столько куриных и утиных яиц, сколько сеятелей (серб.); бросали яйца на поле (о.-слав.); закапывали в землю три (вареных) яйца перед севом (или одно после сева), через три дня их доставали, на их место втыкали три прута белой вербы, связанных красной ниткой, яйца съедали, а скорлупу разбрасывали по конопляннику (Болевац). Перед севом сеятель съедал несколько яиц (в.-сибир.) или ел яичницу (в.-словац, ю.-з.-укр. Бардеев, хорв.). Варили и ели яйца прямо в поле на месте сева, после чего скорлупу разбрасывали с приговором: «Роды, Боже, конопли билы, як яйца!» (полтав. — Аф.ПВ 1:537); это делали для того, чтобы К. была мягкой, желтой, как воск (полтав.); чтобы стебли К. не ломались и не падали (полес.); чтобы обезопасить конопляник от кротов (словац. Лишов). Закончив сев, выпивали сырое яйцо, чтобы воробьи «не пили» семена К. (житомир.).

Во время сева держали в зубах ветку вербы; сеяли из частого решета, в котором лежало вареное яйцо; в семена клали хлебные «кресты», испеченные в Средопостье, два яйца и свечи (полес.).

Чтобы К. росла высокой, идя сеять, несли семена К. на плече (бел.), при севе подпрыгивали (словац.). Чтобы К. уродилась густой, тонковолокнистой, после сева подбрасывали вверх полотно (словац. Угровец), гребень (Лесковацкая Морава). Существенными были такие признаки сеятеля, как густые волосы и борода (в.-слав). Если через две недели К. не взошла, пытались воздействовать на нее битьем, выгоняя из нее «упырь» (упорство) розгами (бел.).

Чтобы К. была крепкой, сеятель надевал штаны из конопляного полотна. После сева эти штаны вешали в амбаре на высокий крюк, чтобы К. заполнила амбар на такую же высоту; штаны оставались висеть, пока вся конопля не была собрана в амбар (в.-слав. — Зел.ВЭ:58).

Превентивная продуцирующая магия. Обряды, способствующие росту высокой и чистой К., совершались во время многих календарных праздников, особенно на Рождество, масленицу, в первую неделю Великого поста, на Ивана Купалу, в Петров день. Специальные приговоры (часто в виде ритуального диалога) произносили хозяин, хозяйка, группа девушек, полаэник, колядник. При этом они совершали магические действия: подпрыгивали (чем выше, тем лучше), иногда перед печкой, перепрыгивали через колоды, лавки, пояса; прыгали с лавок, столов, печей (з.-слав.); поднимали или подбрасывали вверх предметы; забрасывали правый лапоть с ноги полазника на чердак (серб. Шумадия); женщины катались с гор на санях, на донцах от прялок (рус., бел., з.-слав., словен.), на лошадях; качались на качелях на масленицу и в Юрьев день (серб., макед., болг.); танцевали в Прощеное воскресенье (Закарпатье); зажигали костры и прыгали через них — чем выше, тем лучше урожай К. (рус., чеш., болг.), с криком: «Наша конопля самая высокая» (словац.) и т. п.

Чтобы К. выросла высокой и волокно было длинное, в Сочельник хозяин, внося бадняк, поднимал его вверх со словами: «Чтобы такая выросла конопля!» (серб. — Чајк.РВБ: 133); «Такая конопля и такие хлеба в этом году!» (в.-серб. Алексинац — СД 1:129); иголку взаймы давали с длинной ниткой (чернигов.). Большое значение придавалось людям высокого роста: в день Филиппа и Якуба (1-V) девушки выбирали для танцев самого высокого парня, чтобы К. выросла такая же высокая (словац.); заботились о том, чтобы во главе пасхального хоровода был высокий парень (банатские болгары).

С масленицей был связан целый комплекс обрядов, направленных на получение обильного урожая К., на стимулирование ее роста. Масленичные игры и ритуальные танцы (словац. *konopická*, *konopice*, *konopě*)с высокими прыжками и подскоками «на высокий лен и коноплю» были частью обходов ряженых (чеш., морав., словац., луж., словен., хорв.). У поляков медведь-ряженый ходил по домам и танцевал с хозяйкой или дочерью хозяев, чтобы К. и лен выросли высокими. Считалось, что в доме, где не танцевали с «медведем», не уродится К. и лен (Моравия, Словакия, Валахия). Кроме того, ряженые дзяды обходили всю деревню, их одаривали, иначе не уродилась бы К. (пол. Тарнобжег); ряженые «Дед» и «Баба» обходили дома, играя на кувшине, на котором натянуты струны из К., смычком из К., — полагали, что К. от такой игры будет хорошо расти. Этот обход совершался в среду и назывался *wkurpet na konopie* (пол. Кельце); женщины пели песню о льне

и К., стараясь подпрыгнуть как можно выше, чтобы лен и К. выросли большими (чеш., словац.).

У чехов подскоки считаются обязательным элементом постовых танцев, подпрыгивая, девушки говорили: «Za ten len, za ten len, za ty konopičky» [Ради льна, ради льна, ради конопельки], на масленицу, танцуя с «медведем», — «Toto bude na konopě, toto bude na len» [Это будет для конопли, это будет для льна] (Всетин — Zíbrt VCh: 101,118).

В Словакии во время масленичных обходов парни втыкали вертел в потолок и танцевали под ним с хозяйкой или с ее дочерью (в некоторых местах должны были танцевать все) для урожая К. и льна. Пастухи ходили по домам и подскакивали с вертелом, чтобы у хозяйки была высокая К. (словац.). Маленькие мальчики ходили «скакать на коноплю» — хозяева одаривали того, кто прыгнул выше всех. Женщины и девушки во время масленицы распускали косы и тянули друг друга за волосы.

В некоторых селах моравско-словацкого пограничья в масленичное воскресенье молодежь ходила в конопляных рубашках. На Вологодчине «жгли бабку» — горящую кострy от К. подбрасывали кверху, а потом прыгали по ней босыми ногами, приговаривая: «Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (СБЯ-93:180).

На сербской этнической территории, в Шумадии, зафиксированы масленичные игры, называемые «Сеяние конопли» или «Конопляница», в которых принимали участие одни мужчины (Тол.ЯНК:228). В Леваче старые люди танцевали «да би конопље порасли» [чтобы конопля выросла].

Для возбуждения вегетации, обеспечения роста и защиты посевов К. ветки, освященные в Вербное воскресенье, на Божье Тело, прутья полазника и других обходчиков (з.-слав.) втыкали в конопляник; на Новый год бросали на поле кусок бадняка (серб.). Чтобы К. хорошо уродилась и плоды были крупными, в день св. Андрея, когда, по поверьям, день увеличивается, варили блюдо из всех зерновых, добавляя семена К. (болг.); в вост. Словакии конопляное семя добавляли в рождественский хлеб *крачун*. На Рождество женщины забрасывали колядников снежками, чтобы К. выросла большой и с крупными семенами (закарпат.).

Защитная магия. Чтобы летом птицы не клевали в поле К., в новогодний вечер пекли или варили воробьев (житомир.), после сева обегали поле три раза, зажмурившись (з.-укр., серб.). Перед севом бросали горсть семян между ног сзади — от птиц и от сглаза (серб. Ужице). Знахарь, голый, в полночь с заклинаниями трижды обходил засеянное поле, тянул за собой ветку терновника, чтобы преградить путь нечистой силе (закарпат.). От сглаза, посеяв К., переворачивали борону вверх зубьями (витеб.).

Приметы. Хороший урожай К. ожидался: если в Устинов день (1/14.VI) было дождливо и пасмурно; если на Марка (25.IV) птицы летят на конопляник (сибир.); на Феофана (25.III) туман — в этот день бросают на двор несколько семян К. для птиц (рус.); если на Люцию ясный день (морав.), если на Громницу (2/15.II) висят большие сосульки (словац.), на Евдокию тепло и солнечно (укр.), на Семик сильные росы (рус.) и т. д. Если посеянная К. не взошла, в семье ожидается покойник (гроднен.).

Уборка К. Во время уборки К. пели «замашные» (от слова *замашка* 'конопля') песни (СБФ-95:246). Спешили убрать К. до дня Саввы и Анны (10.IX.), к Воздвижению (14/27.IX) (сибир.). Убранную К. посыпали песком с могилы, чтобы семена не склевывали птицы (укр.). Запрещалось убирать К. в день Усекновения главы Иоанна Предтечи (в.-слав.), в «крешеви», т. е. три дня до Петрова или до Ильина дня (серб.), чтобы уберечься от града; запрещалось тереть стебли льна и К. в праздник *Терновку* (отмечался в конце октября) (полес.). В октябре начинали мять К. и лен (ср. название месяца пол. *pazdziernik*, укр. *паздерник* — от *паздер* 'кострика').

К. мочили осенью, но часто откладывали это до весны (рус.). Начинали мочить с Семенова дня (рус.); на пятый день прибывающей луны (но *молодзику* — в.-полес.), в третью неделю новой луны, чтобы К. была белая и мягкая (брест.), приговаривали: «У воду, як вовк, а з воды, як шовк» (полтав. — УНВ:250); не мочили в первую неделю после новолуния, на ущербе луны (Болевац); если приходилось нарушать эти условия, в горсть К. клали гвоздь (серб.). Нельзя было мочить К. весной до св. Нико-

лая (9.V), а в др. местах — до Вознесения; осенью — до Пречистой (8.IX.) и Воздвижения (14.IX), «бо буде утопленык из того роду; а як хто хоче мочыть, хай упустыть зализняку пид помист», если же К. намочена, то ее следовало вытащить, чтобы не пришлось вытаскивать утопленника (укр.). Нельзя было мочить, держать К. в воде в Ильин день — пенька сгниет (Ягодинский округ — ГЕМБ 1956/19:90); на Преображение, чтобы вода из мочила не убежала; старались не мочить в период нарастающего месяца (Лесковацкая Морава).

Мочили К. рано утром или вечером после захода солнца. Женщины опоясывали мочило красной шерстяной ниткой, чтобы волокно было длинным, как нитка, или выдергивали из головы самый длинный волос и опускали его в мочило, чтобы волокно было таким же тонким, как волосы (серб. Хомолье). Последнюю горсть перебрасывали через себя, говоря: «Догодине повише» [В будущем году еще выше] (Ђор.ЖОЛМ:543). Запрещалось печь хлеб и варить еду на том огне, на котором ошпаривали конопляную пряжу, так как это могло вызвать лихорадку (Левач, Темнич, Шумадия, Косово поле). Коноплю освящали вместе с другими травами и плодами в праздник Успения Богородицы (пол.), в день св. муч. Маккавеев (укр.).

Соблюдались многочисленные запреты на работу с К. В Сербии в период между Большой и Малой Богородицей не терли, не стелили, не сушили К., опасаясь инея на поле. По той же причине не мяли (не трепали) К., когда куковала кукушка. В субботу не сновали конопляную пряжу, так как род людской «основан» в субботу. В постовые пятницы запрещалась всякая работа с К.: если выпрясть в такую пятницу полотно из К., оно не будет носиться (полес.). В Пепельную среду нельзя было прясть: К и лен не вырастут, а нитки принесут несчастье тому, кто носит одежду из них (словац.– Горегронье). Нельзя было колотить К. по пятницам и средам из страха перед волком, — лучше делать это в понедельник (серб. Хомолье). Нельзя ткать и белить К. во время цветения ржи, чтобы град не побил хлеб на корню (чернигов). Беременным нельзя переступать вязанку К. — у ребенка пуповина обмотается вокруг шеи, он будет страдать удушьем, может при рождении задохнуться (витеб.); нельзя перешагивать костру, иначе у ребенка по телу пойдет сыпь (Болевац).

К. как обрядовая еда. В Сочельник ели гречневую кашу с конопляным молоком (укр.), постное блюдо из конопляного семени (кашуб.); *siemieniotka* (*konopionka*), т. е. похлебка из семени К., засыпанная молотой ячневой крупой и употребляемая с гречневой кашей, охраняла от чесотки и чирьев (силез.). В Полесье приглашали Мороз на кутью: «Хадзі, марозька, куцця смачная, с канапелькамі!» (СБЯ-93:67). На Тодорову субботу (*Конски великден*) варили кукурузу с чечевицей, бобами и семенем К. и кормили этой кашей скот (болг.).

Обрядовое использование К. Коноплей, проросшей через голову змеи, оплетали кнут и гнали скотину на базар, чтобы быстрее и выгоднее продать ее (хорв. — Ђор.ПВП 2:181). Девушка вставала среди пашни, где сеяля К., с распущенными волосами: если ее «запашут коноплей», у нее будут длинные здоровые волосы (Полоцк).

Новорожденного купали и перевязывали *матками* (женская особь конопли с семенами), если же обвязать *плоскунами* (мужская особь К. без семян), он будет бесплодным (укр.); перевязывая пуповину, использовали волокна К. с семенем, нитку из «женской» К., чтобы ребенок, став взрослым, не был бесплодным (укр., пол.). Покрывала, отгораживавшие угол, где находилась шесть недель роженица и новорожденный, делали из конопляного полотна (чеш., словац.). Посещая роженицу в первые дни после родов, приносили с собой одно пасмо К., которое клали в люльку, чтобы ребенок-мальчик был усатым, а девочка «волосата» (серб. — Треб.ПДСК: 124); девочке в первую купель клали К., чтобы волосы были длинные (чеш.); возле колыбели клали зеленую К., чтобы ребенок лучше спал (серб.). Чтобы дети «держались», им давали имя: *Поздерја* (*поздер* 'костра'): как от костры нет пользы, так и ребенок для демонов будет бесполезен и неинтересен (серб.). Когда девочке исполнялся год и ей в первый раз подстригали волосы, ее сажали на К., которую потом отдавали повитухе в качестве вознаграждения (полтав.). Если ребенок долго не начинал ходить, его вели по полю за руки и рассыпали за ним семя К. (в.-слав.), или

сажали на поле и через него сеяли К. (витеб.). или обсыпали коноплей вокруг (новгород.): если К. взойдет, ребенок в то же лето станет ходить, если нет ~ останется в «сидунах» (витеб.).

Чтобы у невесты в будущем рождались дети и роды проходили легко, мать клала ей за пояс семена К., которые во время венчания невеста высыпала на пол (серб. Тимок). При нежелании иметь детей невеста брала на венчание «мужскую» К., которая не имеет семени. Молодых осыпали льняным и конопляным семенем, по свидетельству Олеария, в XVII в. на княжеских и боярских свадьбах, как это делали и позже в некоторых местах Великороссии (Сумц.ССО: 81). Чтобы оградить молодых от порчи, им насыпали в обувь семена К. (владимир.), опоясывали стеблями К. по голому телу (ю.-морав., словац.); раскладывали вокруг невесты стебли К. и поджигали их (болг.). Молодая, входя в новый дом, рассевала по избе конопляное семя, чтобы выгнать из дома злых духов и ведьм (морав.-словац. пограничье).

Чтобы покойник не стал вампиром, его покрывали конопляным полотном (в.-серб.), опоясывали поверх рубашки пасмом К., могилу обкладывали конопляной паклей, ниткой и поджигали (Тимочка Краина, Болгария); нагая женщина поджигала очесы К. вместе с волосами покойника, затем пепел и остатки К. клали в гроб (с.-вост.-серб.). В качестве мерки для гроба и могилы нередко использовали стебель К. (серб. Лесковац). Для обряда вызывания дождя девять вдов собирали К. по селу, ткали обыденный рушник и вывешивали его в церкви на царских вратах (гомел.).

Во многих календарных обрядах К. использовалась в качестве оберега и продуцирующего средства. Рождественский хлеб *крачун* обвязывали жгутом из К. или льна (закарпат.); полазника посыпали семенами К.; в каждом доме женщины и девушки одаривали его пасмом К., навешивали ему К. на шею и руки (Горна Краина близ оз. Шкодер); давали ему калач, опоясанный пасмом К. (серб., болг.). Жгутом из К. связывали пасхальные «пальмы» (пол. Татры). К. часто использовалась в убранстверяженых: они подпоясывались жгутом К., им делали волосы из пакли, они носили конопляную кудель на палке и т. д.

Утром на Введение семенами К. обсыпали корову, чтобы она давала много молока (Подолия). На Благовещение куски конопляного полотна клали на пол по углам в избе, поджигали его и окуривали вокруг, чтобы гады, выползшие из земли, не заползли в дом (закарпат.). В Лесковацкой Мораве в Мышиный день (9.XI) молодежь обоего пола ходила по всему дому со стеблем К., на который был нанизан острый перец, и с приговорами изгоняла мышей, после чего в центре села устраивался костер из К. В Полесье, чтобы выследить ведьму, нитку из стеблей К. протягивали через улицу по земле: если корова, переступив нитку, поворачивала назад, домой, то считали, что это корова ведьмы, которая отбирает молоко у чужих коров (СБФ-78:136). В Подолии собирали на Ивана Купалу конопляный цвет (так называемая *кашка)* и рассыпали перед входом в дом, в хлев, чтобы преградить путь ведьме.

По поверьям, К. расцветает на Иванов день, ее цветок обладает такими же свойствами, что и папоротник: с ним можно «всюду пройти и все взять» (Забайкалье). Сербы считали, что на месте, где хорошо растет К., можно строить дом (Левач, Темнич). Конопляная нитка могла быть опасной и могла отнять силу, если злой человек ее употребил для ворожбы (серб.).

Конопляное масло охраняло поле и пастбище от нечистой силы: в августе хозяева выходили на поля раннею зарею и, обращаясь к земле, просили унять «нечистую гадину» — выливали конопляное масло на землю на четыре стороны света (рус.). Во вторник Страстной недели готовили «молоко» из конопляного и льняного семени и поили им скот для защиты от болезней (тул.).

Семя К. запекали Б печенье «жаворонки», которое потом крошили на гумне и разбрасывали по сторонам (сибир.). Женщина для избавления от «летучего змея» садилась на пороге дома, расчесывала волосы и грызла конопляное семя (полес.); беременная женщина зашивала в пояс дикую К. (пирин.). В день св. Андрея и на святках гадали: сеяли в доме, под окном, в сарае или на скотном дворе семя К. (полес.), которое со дня св. Екатерины носили в узелке за пазухой (Волынь); посеяв, бороновали своей рубашкой и приговаривали: «Сию, сию, не знаю, з ким буду збыраты» (галицкие русины - ZWAK 1887/11:191).

К. в народной медицине. От желтухи давали пить пыльцу белой конопли (закарпат. — КА). Через К., проросшую сквозь голову убитой змеи, протаскивали больного лихорадкой (серб.). Наговоренным молоком, смешанным с конопляным маслом, поили человека, у которого, как полагали, в желудок вползла змея (рус.). Растертое семя К. варили с корой бузины и пили для избавления от порчи: вместе со рвотой должны были выскочить три мертвые змеи (галицкие русины). При лечении заговорами от сглаза окуривали ребенка коноплей (ю.-пол.), насыпали на больное место цвет К. (витеб.). Чтобы не кололо в боку, девушки опоясывались жгутом из К. и прыгали через Ивановский костер (словен. Прекмурье). Для лечения эпилепсии употребляли так называемую «забытую» К., т. е. оставшуюся в поле неубранной (в.-серб.). От лихорадки постель больного посыпали семенем К., а утром вытряхивали его на мусорную кучу, чтобы птицы унесли болезнь (серб.). Колтун лечили, смазывая волосы молоком из семян К. или отваром ее цветов (витеб.). Раны обвязывали конопляным волокном (серб.). Четверговая нитка из К. и льна, изготовленная в четверг Страстной недели, употреблялась как средство при переломах и вывихах (з.-рус., бел.). Делали рубаху (см. **Обыденные** предметы) из К. за один день, спасаясь от эпидемических болезней (в.-слав.), от чумы (ю.-слав.).

Лит.: Радовић Б. Гајење и обрада лана и конопле у нашем народу // ГЕМБ 1956/19: 27–97; Толстой Н. И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // СБФ-94: 139-144,147-148,150; Аф.ПВ~1:145,574, 3:515; Бол.КСЗ:74,80,84,101; Гром.ТКС:89,92,152; Гура СЖ:348,592; Зел.ВЭ:178-180,326,330, 331; Никиф.ППП:29,77; СБФ-81:63,94; СД 1: 350,457,478,537; Сок.ВЛКО:59,148,257; УНВ: 376,491,505,582,596,597; Чуб.ТЭСЭ 3:13,184, 437; 4:6; ПА; КА; Bieg.MD:65; Malic.ROK: 15; Mosz.PW:156; Poś.ZO:46,52,53; Bart.ML: 31,33,39,53,84; Bedn.DKSL:42,85,97; SN 1969/ 17:100-101; 1972/20/1:80; 1973/21:61; Červ. TŽL:108; Václ.LZ:418; Václ.VO:86,87,140; Zibrt VCh:114,117; Ђор.ЖОЛМ:394; Раден.ССНМ: 243,247,248,250; Чајк.РВБ:131–136; Марин.ИП 2:93; Марин.НВ:272,366,380,526.

В. В. Усачева

КОНСТАНТИН и ЕЛЕНА - святые равноапостольные цари, сын и мать, память которых отмечается 21.V (3.VI) преимущественно православными славянами. Константин I Великий (274–334) — римский император, способствовал распространению и возвышению христианства, возвел множество храмов и перед смертью крестился. Е. (ум. в 327 г.) приняла христианство рано, прославилась тем, что обрела Крест Господень, в связи с чем К. и Е. вспоминают и в день **Воздвижения**.

В народной традиции свв. К. и Е. почитали вместе (как сына и мать, нередко как брата и сестру, двух сестер, супругов) или же развивался культ одного из этих святых, иногда благодаря фонетическим созвучиям и народной этимологии. У вост. славян этот день известен как *Олена и Константин, Матери Олены, Алена, Олена ранние росы, у* болгар — *Костадиновден, Костадинка и Еленка, сфити цар Кустандин и царица Иленъ, у* македонцев *Еледин-Костадин* и др. В Юж. Фракии 21.V. отмечался день К., а 22.V. — Е. (с. Габрово Ксантийск.).

День К. и Е. — небольшой праздник, по своей обрядности во многом схожий с другими праздниками весенне-летнего цикла и носящий в большинстве областей религиозный характер. В Болгарии и Македонии обязательным считается посещение местностей, связанных с именами К. и Е.: часовен св. Е., Елениных холмов и лугов, колодцев и пр. (подобных топонимов много в ю.-вост. Болгарии). Там зажигают свечи, раздают хлеб и вареную кукурузу и совершают сельскую жертву (*курбан*) «от града», засухи и для здоровья. В Сербии К. и Е. — день «славы» и выполнения обетов.

День свв. К. и Е. связан с сельскохозяйственной деятельностью, с посевом различных культур (отсюда рус. *Леносейка, Льняница, Овсянник*): заканчивается сев хлебов и начинается сев овса, льна, а на Тамбовщине и Нижегородщине — поздних культур и озимых. В этот день сажали также и овощи: огурцы («Алене льны, Константину огурцы»), тыкву и др. Большое значение придавалось посеву льна: нужно было бросить хотя бы горсть семян («Посеешь лен на Олену — будут длинные льны»). Для урожайности и белизны льна совершался ряд магических действий (подбрасывали

в поле высоко вверх яйца, засевал самый высокий человек, старались есть продукты белого цвета, при посеве раздевались, см. Белый цвет, Голый). Известны однако и локальные запреты на посев льна в этот день (Новгород. губ.), так как он «закоснеет», т. е. не вырастет.

В Родопах, в Плов. кр. день К. и Е. — самый значительный праздник овцеводов, по своей обрядности аналогичный ю.-слав. Юрьеву дню, включающий отделение ягнят от взрослых овец, сбор и подкваску первого молока, ритуальные угощения и торжественное заклание лучшего в хозяйстве ягненка (отсюда хрононимы *Предой, Мандра, Отбив*).

В некоторых юж. обл. Болгарии и в Гевгелии (Македония) день свв. К. и Е. значительный и/или «опасный» праздник (ср. и именование мая — *костадиновски*), иногда отмечаемый несколько дней, с богатой мифологией, множеством запретов (на любую работу, чтобы в Костадинов день «не костенели» люди и скот) и ритуалов. Здесь наиболее распространено почитание К. и Е. как святых, распоряжающихся градом. Полагают, что святые носят его в мешке (Добруджа), Е. — в рукаве или в фартуке. Чаще способность распоряжаться градом приписывается св. Е., по народным представлениям, — сестре св. Ильи. По родоп. поверьям, у нее в рукавах обитают две птицы — одна слепая, другая глухая, которые и ведут за собой грозовые тучи (Род.:110). Запреты на полевые работы и женское рукоделие объясняются тем, что Е. рассердится и пошлет град на поля (РКС, № 69; Плов.:273). В этих же регионах при отгоне града обращаются к Е.: «Елено, Елено, Костадинова сестро... спри облако, носи го в гора зелена» [Елена, Елена, сестра Костадина... останови тучу, унеси ее в зеленые леса] (Пир.:463). Спорадически свв. К. и Е. соотносят с градом и на Украине: там в их день не пахали, поскольку «царь Константин выбивает градом поле настолько, насколько слышится голос пахаря, погоняющего волов» (Шух.Г 5: 33-35).

Культ К. и Е. тесно связан с почитанием солнца и огня. В Хасковской обл. три дня до праздника и три дня после него считаются самыми жаркими и именуются *Кърчана* ('заболевание в результате перегрева'), поэтому все действия и запреты направлены на предотвращение солнечного удара у людей и животных в течение всего лета (ходят по тенистым местам и оставляют скотину в загонах). В р-не Пештеры матери почитают этот день, чтобы их дети не сгорели (Род.:210). В р-не Пловдива дни св. Е. празднуются вместо дней св. Марины (или Огненной *Марии*) — 15, 16 и 17 июля — как самые жаркие (*Люта, Чурута и Сръдлива Елена*).

В Странджe почитание свв. К. и Е. разворачивается в целый обрядовый комплекс, продолжающийся несколько дней, центральным моментом которого является **нестинарство** (танцы на углях). Исполнителей, по их словам, «св. Костадин прихваща» [св. Костадин подхватывает]. Помолившись свв. К. и Е. и взяв их иконы, нестинары в сопровождении всего села отправляются к определенной местности (святому источнику — «константиновскому» и т. п.), где и происходит основное ритуальное действо. Известны предания о том, что в этот день появлялся олень (болг. *Елена-елен*), добровольно приносивший себя в жертву (см. Олень, Ильин день).

Молодежь отмечает день К. и Е. играми и увеселениями: качаются на качелях, устраивают танцы, девушки гадают о замужестве (Босилеградско). В с. Плевня (Драмско) девушки исполняют хоро под протяжную песню об обретении Честнаго креста. В с. Покрован (Ивайловградско) девушки толпой отправляются к месту, где была церковь св. Елены и где, по поверью, под большим валуном находится ее могила. На этом камне невесты оставляют венок из вербы и зажигают свечи. По дороге исполняются обрядовые песни любовного содержания с упоминанием имени Е. Считается, что если в этот день влюбиться в девушку и потом взять ее в жены, она будет прекрасной хозяйкой и родит много мальчиков.

Верят также, что К. и Е. могут даровать здоровье, в этот день в Прилепе, Радовище, Странджe знахари собирают травы, больные ночуют у источников или в часовнях, оставляют там дары, надеясь выздороветь, а в Воеводине людям пускают кровь (Бос.ГОСВ:313). В с.-вост. Болгарии (Провадия) Е. — распорядительница болезней, и ее день (*Еленка-Зеленка, Еленчица, Лелино здраве* и др.) приходится на 7.XII, вслед за днями свв. Варвары, Саввы и Николы,

сестрой которых она считается (Петрова:80). В р-не Ловеча, Трояна и Тетевена также верят, что Е. ведает болезнями. Здесь Е. — сестра **Петра и Павла,** и ее день отмечается или вместе с Павлом (30.VI) или вместе со свв. Кузьмой и Демьяном (1.VII).

Среди локальных разновидностей ю.-слав. обрядности дня свв. К. и Е. выделяются серб. ритуалы пчеловодов, праздники мастеровых (Вранъское Поморавье) и торговцев (макед., Прилеп), почитавших святых как своих покровителей (Нед.ГОС:119).

Фольклоре свв. К. и Е. — персонажи многих жанров (сказок, легенд, преданий, былин, духовных стихов, песен). К. и Е. — это эпонимы Византии, имена фольклоризированные, обозначающие несколько исторических личностей. К. именуется в русских текстах Боголюбовичем, Самойловичем, Сауловичем, а его мать — Еленой Александровной, Азвяковной, возможно, это контаминация с образами Константина Порфирогенита и его жены Елены. К основным фольклорным мотивам относятся: обретение Честнаго креста и укрепление царства; строительство крепости близ Цариграда; беседа пустынника с Богом, в которой своим товарищем на белом свете Всевышний называет К.

Иконография свв. К. и Е. связана с мотивом обретения Честнаго креста.

Лит.: Бадалънова Ф. Култ Константина у българ // СЯТК:145–155; Попов Р. Календарните превъплъщения на Света Елена // БЕ 1996/3:71-80; Петрова Л, Обичаят «Лелино здраве» в Провадийско // Фолклорни тра' диции на северо-източна България. Изследвания и материали. Разград, 1993; БМ:309–311; Род.:110–111; СбНУ 1890/2:132–184; 1891/3: 205-246; 1891/6:224-227; 1895/12:195; 1903/19; 1963/50:113; Пир.;448,463; Доб.:338; ЕБ 3:125–128; Дяков Т. Народният календар. (Празници и вярвания на българите). София, 1993:78–81; Кит.МНП:130–132; ИССФ 1948/8–9; Ром.БС 5:190; СЕЗб 19:60; 86: 158; Чуб.ТЭСЭ 3:185; Кал.ЦНМ: 133,211; КГ:213–214; Максим.ДМУС 2:498; Веселовский А. Н. Южно-русские былины // СбОРЯС 1885/36:287–305; Примовски А.Н. Общност на някои обичаи у родопските българи // Народностна и битова общност на родопските българи. София, 1969:171–196, Буковинова В. Стародавно Граматиково. София, 1995:264-265.

И. Л. Седакова, Е. С. Узенева

КОНЬ, кобыла, лошадь — в народной традиции одно из наиболее мифологизированных животных. Как главное транспортное и тягловое (в лесной зоне) животное воплощал связи с миром сверхъестественного, «тем светом», был атрибутом мифологических (эпических) персонажей, связан одновременно с культом плодородия, смертью и погребальным культом. Отсюда — роль К. (и связанных с ним обрядовых персонажей при **ряжении** и т. п.) в календарных и семейных обрядах (прежде всего — в свадьбе), гаданиях и др.

По археологическим данным К, (наряду с **собакой)** был главным жертвенным животным на похоронах (Ануч.СЛК). проводником на «тот свет». Ср. сказочные мотивы коня — чудесного помощника героя, помогающего проникнуть в тридевятое царство, на вершину стеклянной горы и т. п.; в з.-укр. «обмираниях» герой былички, вернувшийся с «того света», оказывается не в гробу, а с смердящем трупе коня, лежащем на столе (ЕЗ 1902/13:63-74). Согласно кашубскому поверью, кони, запряженные в дроги, не могут пересечь границу села, если умерший — вампир; по представлениям лужичан, К. (и собака) может видеть смерть, о чем свидетельствует его беспокойное поведение (Гура СЖ:78–79) и т. п. Характерен общеславянский (распространенный у многих народов — ср. Аф.ПВ 1:627–628) фольклорный мотив вещего коня, предсказывающего смерть своему хозяину (Марко Кралевичу в сербском эпосе, святому Глебу, чей конь сломал ногу, когда князь отправился к месту гибели, и т. п. вплоть до средневековых легенд о коне Ивана Грозного, который пал во Пскове, и царь в страхе перед собственной смертью отказался от расправ над псковичами). В наиболее мифологизированном контексте этот мотив известен в «Повести временных лет» (под 912 г.), где волхв предрекает Вещему Олегу смерть от коня, и князь отправляет своего любимца на пастбище, затем узнает о его смерти и насмехается над пророчеством, наступая на череп павшего животного: выползшая из

черепа змея кусает князя в ногу, и тот умирает.

Конь (конский череп) и змея — характерные воплощения хтонических сил и смерти в общеславянской традиции. Мифического змея — предводителя змей — в Хорватии именуют *kačji konj* («змеиный конь»), *vilenski konj* (ср. Вила); волосы из конского хвоста превращаются в змей (макед.; Гура СЖ:296,378). При этом К. и особенно всадник — герой или святой (субститут языческого божества) — выступают как противники змея, злых сил, болезней в фольклорных и изобразительных текстах (в том числе на иконах «Чудо Георгия о змие» и т. п.). Ср. русский заговор: «На море Киане, на острове Буяне, на бел-горючем камне Алатыре, на храбром коне сидит Егорий Победоносец, Михаил Архангел, Илия Пророк, Николай Чудотворец, побеждают змея лютого огненного» (Заб.РН:323; ср. также Ив.Топ.ИОСД:185). Согласно древнейшему известию в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика (XII в.), белый К. бога Свентовита (см. в ст. Боги) ночью сражался с врагами и возвращался темным от грязи. Особое значение имела масть коня: белый (золотой) К. был атрибутом Господа Бога, Юрия-Егория в польской и в.-слав. традициях (в бел. заговорах — Ив.Топ. ИОСД:185–187); в рус. волшебной сказке белый всадник — ясный день, красный всадник — красное солнце, черный всадник — воплощение ночи (Аф.НРС 1: № 104); в сербской песне св. Николай едет на синем, красном и белом К. (Чајк.МРС:334; ср. противопоставление света и тьмы в ст. Белый цвет). В соответствии с двойственной природой коня-медиатора амбивалентными свойствами наделяется конский череп в ритуале: ср. полесский ритуал сожжения на купальском костре черепа лошади, как воплощения «ведьмы», смерти и т. п. (СБФ-89: 79–87), и о.-слав. использование конского черепа в качестве оберега скота, пчел, огорода (Гура СЖ:106,402,472) при отдельных случаях применения его для наведения порчи (пол., Быдгощское воеводство, р-н Могильна; Гура СЖ:165). Повсеместно конский череп использовался в качестве строительной жертвы.

Связь К. с «тем светом» и знанием судьбы определяла его роль в гаданиях: коня Свентовита выводили из храма к трем



Оберег — конский череп, выставленный во дворе дома для защиты от нечистой силы (Болгария)

рядам вонзенных в землю копий и следили, с какой ноги тот начнет ступать: если с правой – предприятие будет удачным, и можно выступать в поход. В рус. святочных гаданиях лошади завязывали глаза, садились на нее задом наперед и следили, куда она пойдет — там гадающую ждет замужество. При гаданиях, чтобы увидеть суженого, идут в полночь к конюшне ~ услышавшая ржание выйдет замуж (луж.; Аф.ПВ 1:633—634); по поведению К. гадали о смерти (если К. бьет копытом о землю — к смерти), любви (если К. ест сено, пьет воду – парень любит девушку, пол.). Соответственно К., воплощающий в гаданиях связь с иным миром и будущим, оказывался демоническим существом: ср. вологод. быличку о девках, во время гаданий призывавших «дьявола» показаться «прямо в лицо» – гадающих чуть не затоптали появившиеся неведомо откуда лошади (Мор.ЖДМ:129). Конь мог появиться и на месте, где зарыт клад (укр., УНВ:423—424, черный конь в серб. быличке). В укр. быличке *чорна кобыла* явилась матери и сыну, остановившимся в поисках *доли у* могилы на дороге: человеческим голосом она обещала сыну отвезти его к колодцу, где дают счастливую долю; сын искупался в колодце, и одним скоком кобыла вернула его к матери, а затем исчезла (УНВ:371—372).

Цветовой код был существен и в гаданиях по масти коня: «Kuń czornyj — nieduha. Кип czyrwonyj – horiaczka. Кип siwij — dobre» [Конь черный — недуг, конь красный — горячка, конь сивый — добро] (Полесье; Mosz.PW:151). К гаданиям примыкают многочисленные приметы, связанные с поведением коня: ржет – к добру, топает ногой — к дороге, втягивает ноздрями дорожный воздух — близко дом, фыркает в дороге — к доброй встрече (или к дождю); закидывает голову — к ненастью, валяется по земле — к хорошей погоде; споткнется перед выездом — лучше отложить поездку, распряжется дорогой — к беде (рус., укр.); фыркает летом — к дождю, зимой — к метели (укр.), играет по дороге на водопой — к ненастью (болг.); если больной дорогой думает о конях, то умрет; если конь обнюхивает воина, тому быть убитым (Даль 2:155). В сновидениях конь означает дорогу или болезнь (недуга), черная (красная) лошадь – к болезни, белая — к добру, сивая ~ к смерти (ПА, киев.) и т. п.

В обрядах семейного цикла К. участвовал, прежде всего, в ритуалах «перехода»: др.-рус. княжеский обряд постригов — первой стрижки волос у княжича – сопровождался ритуальным сажанием на коня (Зел.ВЭ:331—332); этот обряд инициации сохранился у русских и в казачьей среде. В свадебной обрядности особое значение имели кони, запряженные в повозку с молодыми (см. Поезд свадебный). У сербов (р-н Мачвы) всадники с саблями кружили вокруг поезда, оберегая молодых от порчи; в рус. обряде царской свадьбы (XVII в., описание Г. Котошихина) конюший ездил с обнаженным мечом вокруг палаты, где почивали молодые. В рус. средневековом свадебном обряде К. давали в качестве выкупа за невесту (ср. позднейшие игровые варианты обмена жены на коней и т. п. в рус. и укр. фольклоре — Мор.ЖДМ: 24—25); жеребцов и кобылиц, согласно «Домострою» (XVI в.), привязывали у сенника (подклета), где молодые проводили первую брачную ночь. Производительная сила коня и человека при этом считались взаимосвязанными: перед случкой кобылу должна была кормить из подола беременная женщина (рус., Журав.ДС:31). При похоронах считалось, что лошади очень тяжело везти покойника; в Витебской губ. старший в доме с плачем целовал копыта лошади; у русских на кладбище лошадь распрягают, обводят по солнцу вокруг саней и запрягают вновь (Зел.ВЭ:350; см. также в ст. Похороны).

В обрядах календарного цикла К., конские праздники и связанные с ними персонажи (святые, ряженые) отмечали смену календарных циклов. Ср., в частности, катание молодежи на лошадях на масленицу (рус.: «на конех ристание» обличается в послании Тихона Задонского, ок. 1765 г.), скачки парней, пасущих коней, в первый день «зеленых святок» (см. Юрьев день) в р-не Вроцлава (пол., КОО 2:217), сербские конные состязания на Рождество (известие 1435 г.), бел. обычай перескакивать на жеребцах через купальский костер (витеб., Сумц.ССО:209) — вплоть до состязаний ряженых «коней» из соседних деревень (на Юрьев день, Даньковский уезд Рязанской губ. – Сок.ВАКО:163—164). Соот-

ветственно с семантикой смены сезонных циклов связаны фольклорные образы всадников, воплощающих календарные праздники — Коляды (рус., полес., пол.), Авсеня (рус.), Божича (серб. СМР:30; ср. сербский рождественский обычай разъезжать на лошадях с криком: «Божич!»), зеленого Юрия, едущего на зеленом коне (хорв.) и др. Характерен польский святочный обряд (д. Тынец под Краковом), когда всадник въезжал прямо в избу, приговаривая: «Chodził koniś po kolędzie, robił na chleb, robić będzie» [Ходил конь по коленде, зарабатывал на хлеб и будет зарабатывать]; коня кормили овсом с крышки дежи (КОО 1: 224). «Конь», «кобыла» — общеслав, образы ряжения на святки (ср. КОО 4:187—188; Чич.ЗП:198—200; вождение «бесовской кобылки» упомянуто в царской грамоте 1648 г.), связанные не только с аграрной магией, но и с символикой брака, соития и т. п.

Покровителями коней считались святые всадники — Георгий-Юрий (о.-слав. покровитель скота; ср. именование коней «Егорием храбрым» в Приангарье — Усп. ФР:139), «конские боги» Флор и Лавр у русских, Феодор (Тодор) Тирон у юж. славян (день его памяти — Тодорова суббота — именуется *Конски Великден*, «конская пасха»). Реже в качестве специализированных покровителей коней выступает св. Власий (который также иногда изображается на иконах всадником) и Никола (Николай): в Белоруссии праздник Власия назывался «конское свято» — в этот день объезжают молодых лошадей, не работают на лошадях, устраивают для них специальную трапезу (Усп.ФР:128; о связи коней и Николы у русских: Усп.ФР:46—47; Николу могли представлять всадником в *серб.* традиции, наряду со св. Саввой и др.). Конь — белый (в.-слав., болг.), огненный (в.-слав.) — атрибут Ильи, разъезжающего по небу верхом или в колеснице: гром — грохот конских копыт (ср. рус. загадки, где гром — топот или ржание коней; Аф. ПВ 1:612).

Характерна также связь К. с персонажами низшей мифологии — вилами у южных славян (самим вилам иногда приписываются конские ноги), русалками у восточных (русалку изображал ряженый «конь» — Зел.ИТ 1:291—296), домовым и др. Нечистую силу, в том числе домового, можно увидеть, надев на шею хомут. Домовой — *хозяин лошадиный* (рус., ср. дворовой, хлевнык) — может любить лошадей особой масти или, наоборот, невзлюбить К., который пришелся не ко *двору* (Журав. ДС:86—88): ночью домовой ездит на коне, загоняет животное до изнеможения, пота и т. п.; те же поверья, наряду с мотивами заплетения гривы (колтун), относятся к вилам, русалкам, чертям, богинкам, зморам (у зап. славян) и др. персонажам, хтоническим животным (ср. Ласка) (см. Гура СЖ: 224—227,560). Избранная домовым *двужильная лошадь* не годится в работу, ее необходимо сбыть с рук; если она падет, на дворе не будут вестись лошади (в.-слав., Даль 1:420; Журав.ДС:59). Чтобы кони (и др. скот) велись, в качестве оберега от домового, в стойле вколачивали осиновый кол и т. п. (Журав.ДС:21—22,61). Лошадь неопределенной — пегой — масти опасна в хозяйстве, на ней в хлев может въехать *хлявник* (бел.; Никиф.Н²:40—41).

В магии особую роль играл не только лошадиный череп, но и копыта, предметы упряжи (в том числе хомут), подкова, волос, отыскав который, можно было угадать любимую масть домового, и т. п. При купле-продаже лошади старались получить и узду, чтобы лошадь пришлась ко двору, не тосковала по прежнему дому (в.-слав.), сделать с ней три круга по двору (рус.), передать узду «из полы в полу», взять след (земли или снега) из-под правого копыта и т. п. (в.-слав., Журав.ДС:66—72; УНВ: 268-269).

Представления о коне как нечистом животном, связанном со смертью, нечистой силой и «тем светом», отражены в легендах о нечистом происхождении животного (Бог превратил в лошадь черта, который мешал человеку боронить, укр., — Потуш. 1941/1:109—110), о переселении в коня души иноверца — еврея (укр.), опойцы и др. нечистых покойников, на которых ездят черти (рус.; Зел.ИТ 1:237; Аф.НРС 2: № 226), грешных душ, вештицы, моры, волколака (серб., СМР:170). В в.-слав. легендах лошадь противопоставлена волу, как чистому животному (см. Вол), укрывавшему сеном младенца Христа, в то время как лошадь поедала сено (поэтому лошадь никогда не может наесться, укр.; Чуб.

ТЭСЭ 1/1:48). Характерна также укр. быличка о ведьме, которая отбирает у коров молоко в облике коня: кузнец подковывает этого «коня», и на следующий день подкованной оказывается колдовавшая женщина.

В народном искусстве (вышивка, росписи на прялках и т. п.), равно как в народной архитектуре (коньки крыши), симметричнше мотивы коней (всадников), коней-птиц и т. п. (Масл.ОРВ:81–93) соотносятся с мотивами мирового дерева и божественных близнецов-конников (которых в народном православии у вост. славян заменили Флор и Лавр, Борис и Глеб).

Лит.: Заб.РН 1989; Топоров В. Н. Еще раз об «авсеневых» песнях: язык, смысл, стих // Заговор:169–195; Гура СЖ (указ.); Мор.ЖДМ; УНВ:264–267; 423–424; Георг.БНМ:53–56; Rajewski 21. Koń w wierzeniach u Słowian wczesnośredniowiecznych // Wiadomości Archeologiczne. 1975/39:516–520; Reiter N. Der Pferdemythos bei den Slawen // Slavica Gandensia 1980-1981/7-8:131-146; Bartmiński J. Koń // SLSJ:119–144; Јевтић М. Култ и коришћење коња у прошлости Срба // Зборник историјског музеја Србије. Београд, 1983:5–43.

В. Я. Петрухин

КОПЫТО — часть тела животного, которой приписываются магические свойства (ср. Подкова); в ритуальной практике часто выступает как символ или замена самого животного. Наличие К. у антропоморфных демонических персонажей (наряду с другими зооморфными атрибутами: крыльями, рогами, хвостом) — основной признак нечистой силы.

Магические и ритуальные действия с К. домашних животных чаще всего направлены на благополучие самих животных сразу после рождения, во время выгона в поле, при купле-продаже, в случае болезни. В моравских селах у появившегося на свет теленка скребут крест-накрест стружку с копытца и дают съесть с кусочком хлеба от порчи. При первом выгоне скота пастухи смазывают К. овец чесноком (пол. Татры, Подгалье), К. коров — человеческими испражнениями (чеш.), маслом для церковного колокола (пол. Новы Сонч). В Ярослав. губ. по дороге на ярмарку крестьяне доили корову на перекрестке, молоком обмывали К. и делали крест на крестце, чтобы при продаже ее не сглазили. Купленную корову новые хозяева переводили через воду, кропили или окатывали водой: назывался этот обычай *обмывать копыта (копытцы)*. Ср. обозначения праздника по случаю купли-продажи домашних животных: арханг. *покопытно* 'магарыч по случаю купли-продажи скота', *обмывать копыта, полоскать копыта, пить покопытное* 'устраивать попойку при продаже или мене домашнего скота'; владимир., урал., сибир. *копытечки (копыта) обмыть* 'выпить вина при купле-продаже скота' и т. п., ср. также холмогор. копыта *обмывать* 'устраивать праздник в день первого выгона коров на пастбище' (Журав.ДС:96–98).

В случае болезни домашнего скота его окуривали дымом подпаленного конского К. (в.-слав.); тот же способ применялся для лечения лихорадки у людей: заболевшего мужчину окуривали дымом с К. кобылы, женщину — с К. жеребца (укр. Покутье).

К. задней ноги сдохшего коня служило оберегом от тараканов: его клали на печь или затыкали за матицу в избе (бел.).

У юж. славян распространен обычай выпекать хлеб в форме К. во время «конских» праздников, прежде всего, в Тодорову субботу. Болгары этот хлеб называют *копито, конче, кукла, боговица*; его освящают в церкви и раздают селянам женщины, подскакивая и изображая коней; присутствующие ломают хлеб с пожеланиями, чтобы кони плодились и были здоровыми. Кусочки теста от хлеба *копито* хранят за иконой и скармливают коням в случае болезни. У сербов Воеводины хлебцы в форме К. называются *тодорчићи, копите:* круглый рассеченный рисунок символизирует К., зернами кукурузы изображаются гвозди на подковах. Хлебцы готовят, чтобы умилостивить мифологических «тодоровских» коней, появляющихся в это опасное для людей время; их едят сами домочадцы, а также раздают детям «для здоровья коней» или в память об умерших (Банат). У русских ватрушки с творогом — *копытца* — выпекались на Егорьев день, «коровий праздник» (Манс.ОРЭА 3:35).

Конские, коровьи, козлиные, ослиные, свиные К. в поверьях и быличках часто ока-

зываются основным или единственным признаком антропоморфных демонологических персонажей: ю.-слав. вил, пол., морав., в.-серб. водяного, черта, ведьмы и др.; ср. названия черта: пол. *kozybin* 'черт с копытами, как у козы', пол. кашуб. *kóńska špira* «лошадиная нога», *kopëtnik, kótâč* (*kopëto, kót* 'копыто') и т. п. (Санн. КД:19). По бел. поверьям (туров.), после смерти колдуна от него остаются К. свиньи. Демоны скрывают эту особенность своей внешности. По полес. поверьям, копыта или «конские ноги» черта можно увидеть только случайно или на очень близком расстоянии. Вила разговаривает с человеком, глядя ему в глаза и не позволяя опустить взгляд вниз, где под длинной шелковой одеждой скрыты ослиные К. (герцеговин.). В быличках К. сдохших животных заменяют чаши и кубки для веселящейся нечисти.

Иногда К. становятся главным оружием мифологических персонажей. В Банате полагают, что сезонные демоны *тодорци* ударами копыт разбивают окна домов, распарывают животы домочадцам, убивают их. Верят также, что женщины, нарушившие запрет на работы в дни Тодоровой недели, замертво падают в постель, и на их теле можно увидеть следы К. затоптавших их коней. По рус. летописи («Повесть временных лет», 1092 г.), *навья* (духи умерших) невидимо били полочан, только их кони оставляли следы К. (Гальк.БХОЯ 1:83).

В народной метеорологии возникновение грома и молнии связывается с представлениями об ударах копытами коней, которые несут по небу повозку св. Ильи; четырех белых коней, мчащих карету некого мифического персонажа и выбивающих золотыми подковами гром и молнию и др.

Образование ключевых и лечебных источников приписывается ударам копыт коня Ильи Муромца (или св. Ильи, св. Юрия), что находит отражение в былинах («Куда падают копыта лошадиные, тут становятся колодцы ключевой воды» — Аф.ПВ 3:792), обрядовых песнях («Разгулялся Юрьев конь, разбил камень копытом...» — Весн.п.:175). В местах, где, по преданию, конь Ильи Муромца выбивал копытом источники ключевой воды, ставили часовни во имя Ильи-пророка. Легенды о следах К. богатырских и исполинских коней на камнях и скалах известны вост. и юж. славянам.

Лит.: Журав.ДС:19,63,96–98; МААЕ 1896/1:227; Вак.ЕБ:602; Марин.НВ:304,380,381; Бос.ГОСВ:219–220,221–222,256; Нед.ГОС:106,238; Санн.КД:19,310; РТРР 7:175,176; Kolb.DW 31/3:171; ČL 1897/6:469,535, 1912/21:223.

А. А. Плотникова

КОРЕНЬ — часть растения, связанная, по народным представлениям, с подземным миром и хтоническими силами; наделяется особыми магическими, лечебными и апотропейными свойствами.

К. деревьев, особенно растущих в глухих местах, «где солнце не светит», считались местом обитания демонов, духов болезней, вообще нечистой силы. Поляки Подлясья верили, что под К. лещины, на которой выросла омела, живет король змей. По чеш. поверьям, человек, наступивший в лесу на «блудный корень», попадал во власть черта, лешего или духа, называемого «блуд», в результате чего начинал блуждать в зарослях, теряя дорогу. Болгарские *самодивы,* живущие под К. деревьев, воспринимались как наиболее злые и угрюмые существа, а обитающие на цветущих полянах — как веселые к безвредные духи (СБФ-94: 30). Особую опасность представляли вывороченные корни поваленных бурей деревьев: под ними скрывались опасные существа «бесицы» (укр. черновиц.); в этих местах хоронили самоубийц, прежде всего — висельников (в.-пол.). Поваленные с К. деревья считались предвестием массовых болезней (витеб.) или смерти хозяина поля, на котором обнаруживался выворотень. Люди опасались выкорчевывать стволы деревьев, а при необходимости старались срубать их выше К., не трогая его, оставляя во власти духов. Прежде чем срубить дерево или ветку с него, к его К. клали как жертву хлеб, соль, деньги (о.-слав.), лили под К. вино (ю.-слав.). В некоторых р-нах Русского Севера запрещалось сажать деревья на могилах, чтобы «корни не задушили» покойника (РСев-95:76).

Считая К. локусом привычного обитания демонов, знахарки в лечебных заговорах ча-

сто отсылали вредоносных духов болезней под К. деревьев: «Притчи, уроки, прикосы, уйдите в пенья, коренья» (РСев-95:76). В бел. заговоре изгоняли колтун следующей формулой: «...на явары калышыся, па карэнні балячкамі садзіся, а ад белага цела адступіся» (Зам.:246).

К. растений, напоминавшие по внешнему виду человеческую фигуру, наделялись в народных верованиях некоторыми персонажными признаками. В з.-слав. традиции, например, были восприняты европейские мифологические мотивы о чудесных свойствах К. мандрагоры, якобы имевшего сходство с головой или телом человека. В слав. народных представлениях эти же мотивы были характерны для поверий о таких растениях, как переступень, красавка и ряда др. (из-за антропоморфного вида их корневища). Считалось, что К. переступня (Bryonia alba L.) имеет «голову», «глаза», «уши», «туловище» и т. п. Если человек, копая землю, случайно задевал лопатой К. переступня, он тотчас покидал это место, считая, что, выкопав его, он «подрезал» бы себе счастье (карпат.-укр.). Мечтая заполучить этот магический К., люди не решались его выкапывать, опасаясь стать калекой, сойти с ума или умереть. Добытый с особыми предосторожностями К. люди приветствовали ритуальными приговорами, купали в молоке и лишь затем сушили; в некоторых местах его закутывали в лоскутки и поклонялись ему как своему домашнему опекуну (ср. чеш. название такого К. *hospodářiček*, т. е. 'хозяин' — Mosz.KLS:337). Если же удавалось найти это растение в своем саду, то хозяин дома его не выкапывал, а заботливо выращивал, огородив изгородью, поливал молоком, считая, что в благодарность за это К. принесет в дом богатство и счастье.

Такие же чудесные свойства приписывались в пол. и з.-укр. поверьях К. красавки (Atropa belladonna L.), выкапывать который из земли было особенно опасно, так как он якобы способен был издавать пронзительный крик; тот, кто решался это сделать, должен был при выкапывании заткнуть уши, чтобы не оглохнуть или не утратить разум (ср. пол. название этого растения *pokrzyk*, букв. 'крик'). Чтобы заполучить этот К., люди привязывали растение к черной собаке и бросали подальше мясо, вынуждая пса рвануться за ним и выдернуть красавку вместе с К.; смертоносный крик вырванного К. тут же убивал собаку, а К. доставался человеку; обмыв К. вином, его вносили в дом и затем каждую пятницу на него надевали новую «рубашечку» (укр. подол.— Mosz.KLS:337). Сходные поверья о способном кричать К. известны у словаков по отношению *к* растению *hrodec:* считалось, что если девушка прикоснется этим К. к телу своего избранника, то он полюбит ее на всю жизнь.

Магические свойства приписывались также растению ятрышник из-за формы корневых отростков, напоминавших кисть руки с пятью пальцами (ср. названия этого растения: бел. *далонка* букв. 'ладонь', болг. *ръчица* букв. 'ручка'). Его использовали как средство, предохраняющее от беременности (бел.). К. другого вида ятрышника, внешне похожего на зуб, считался целительным при зубной боли (в.-полес.). Поляки полагали, что К. бузины вырастает величиной с ребенка и называли его *korzeń szatana* [корень сатаны]. По з.-слав. представлениям, из К. некоторых растений можно вырастить для себя мифического духа-обогатителя: для этого обнаруженный в земле К. следовало ежедневно «кормить» зерном и молоком, а через девять лет из него должен был появиться черт-помощник в виде черного кота (КДЯК:203).

Почитание растений и деревьев могло быть связано с особенностями их корневой системы (необычная форма, цвет, переплетение разных корней и т. п.). Считалось, что из переплетения К. разного вида растений вырастали священные деревья и что в корнях этих деревьев являлись чудотворные иконы Богоматери (ср. их рус. названия *Костромская коренная, Курская коренная* — Макс.ННКС:171). Отростки от К. таких деревьев люди подвешивали в тряпочке в избе под матицей для защиты дома от чертей (с.-рус.). По в.-слав. поверьям, растение *петров крест* (Lathraea L) имеет крестообразный К., который помогает отыскивать клады и защищает от нечистой силы. У мифического растения, называемого *плакун-трава,* К. напоминает рога; из него делали крест и носили при себе, полагая, что обладатель его внушает окружающим страх (рус.). Поляки Хелмского воев. в ночь накануне Ивана Купалы разыскивали в злаковом поле двойной колос, считая, что его К., похожий на человеческую голову, сделан из

чистого серебра и способен осчастливить человека, выкопавшего его (Mosz.KLS:335).

К. многих растений выступают в слав. мифологии в качестве оберега и надежного отгонного средства (их носили при себе или привязывали к нательному кресту). От нечистой силы, порчи, сглаза, злых духов, бесов защищали корни: переступня, чернобыльника, конского щавеля (в.-слав., пол.); папоротника, дягиля (пол.); растения *адамова голова* (рус. яросл.). По широко известным слав. поверьям, К. *плакун-травы,* выкопанный накануне Ивана Купалы, был способен обезвредить чары колдунов и ведьм; с помощью этого К. можно было изгнать бесов из одержимых и бесноватых. Такие же свойства приписывались К. пиона (пол.). В пол. «Травниках» XVII века рекомендовалось использовать К. пиона для охраны роженицы от злых духов (Bieg.MD:311). К. растения *петров крест* давали лизать корове, чтобы защитить ее от ведьм и чертей (чеш.). С К. белой кувшинки пастухи обходили пастбище, чтобы не пропала в стаде ни одна скотина. Этому корневищу славяне приписывали свойства оберега во время путешествий. По серб. поверьям, К. молочая, положенный (вместе с луковицей) под левую мышку покойника, предотвращал превращение его в вампира. Вост. славяне считали, что К. валерианы или *марьин корень* охраняли от укуса змей. Согласно народным легендам, трава, называемая у русских *чертогрыз* (чеш. название *čertkus*, пол. *czartowe rzebro*), имеет необычно короткий К., потому что его откусил черт; Богородица сжалилась над травой и наделила ее способностью прогонять нечистую силу и лечить змеиные укусы (рус., чеш. - Аф.ПВ 2:418).

К. ряда растений (называемые у русских *приворотный корень)* использовались в любовной магии. Например, К. любистока, выкопанный в Покров день (1.X) ранним утром, способен был укрепить супружество; отвар корней дуба и березы, растущих вместе (или с перевитыми стволами), давали пить молодым для возбуждения взаимной любви или супругам, чтобы прекратить их раздоры (в.-полес.). К. растения *кукушкины слезки* подмешивали в питье молодоженам, чтобы они жили в мире и согласии (рус.). К. растения *тройзілле* девушки искали, выкапывали и носили при себе, чтобы скорее выйти замуж (укр.). Чтобы муж и жена любили друг друга, нм давали расщепленный на две части К. растения *какуй* (рус. владимир.).

С помощью К. можно было навести порчу и вызвать болезнь. Для этого поливали К. сывороткой, повесив на дерево что-нибудь из одежды человека, которому хотели навредить; окапывали ствол и обрубали К. (словац.). Колдунья давала порошок из К. переступня корове, чтобы та приносила ей удои с девяти дворов (чеш.). В каждое новолуние ведьмы кормили своих коров К. переступня и окуривали им животных, чтобы получить побольше молока от чужих коров (укр., пол.). Считалось, что такая корова способна перенимать молоко у другой коровы, с которой вместе пасется (пол. краков.). Чтобы ведьма не вредила скоту, выливали молоко от ее коровы на К. вывороченного бурей дерева с приговором: «Чтобы твою корову так же выкорчило!» (закарпат.).

К. в народной медицине. Под К. вековых деревьев, растущих на меже или границе с соседним селом (болг. родоп.), протаскивали больного, передавая болезнь дереву; пролезали здоровые, чтобы обезопасить себя от болезней (о.-слав.). Больной ложился на землю, касаясь головой К. священного дерева. Во время эпидемии все население села пролезало под К. бука (болг. пирин.), береста (родоп.), грецкого ореха, маслины (серб.); знахарь разводил костер из К. можжевельника на границе сельских угодий (пол.). Обливали больных водой у К. айвы, сливы (болг.). В памятниках древнерус. литературы лечение кореньями и зельем осуждалось как колдовство (ср. рус. диал. выражение *рыть лютые коренья* 'заниматься колдовством'). К. деревьев (бузины, дуба, вербы, сливы, терна), трав (папоротника, полыни, таволги, купавны, змеевика, красавки, лопуха, валерианы и др.) добывали в особые календарные дни: на Ивана Постного (11.IX), в день Аграфены Купальницы (23.VI) (ср. название этого дня *Аграфена-лютые коренья* или чеш. название праздника Успения Богородицы *Maria Kořenná na nebe vzeti,* мотивированное обычаем освящать в этот день в костеле злаки и коренья), в день св. Бартоломея (24.VIII.). На месте выкопанного К. клали хлеб, соль, монету, считая, что если этого не

сделать, К. не поможет или даже навредит. При выкапывании К. произносили приговоры, например: «Дзед, дзед (название колючего растения), я цябе капаю, из коренья вывожу, выведи и ты у моего ребенка испуг» (бел. витеб. - МААЕ 1896/1:212). К. необычной формы люди носили на шее в целях профилактики или от какой-либо определенной болезни (при прорезывании зубов у детей, во время эпидемий); их прикладывали к больному месту, окуривали ими больных, делали из них отвары, настойки и пили или обмывали раны; зашивали в мешочек вместе с семенами и лекарственными травами *к* носили как амулеты. К бузине обращались с просьбой исцелить от зубной боли: «Święty bzie, wez moje bolenie pod swoje zdrowe korzenie» [Святая бузина, возьми мою болезнь под свои здоровые корни] (пол. — Mosz.KLS:531). Чтобы новорожденный вырос сильным, его купали в воде с корнем девясила, сорванным в день Иоанна Крестителя (закарпат.) Для спокойного сна в колыбель ребенку клали К. чертополоха или окуривали им младенца (рус.). Чехи верили, что от 99 лихорадок помогает подорожник, у которого якобы ровно 99 корешков — по одному на каждую из лихорадок (Потеб.СМ:498).

Лит.: Аф.ПВ 2:412; Аф.ПМ:20,34; БВКЗ: 282; Влас.НА:211; КГ:227,228,255; Макс. ННКС:44,171,173; ЭДС:177,259,268–269,436, 439; ТРБ 1:180; Болт.НАУ:34,37,45,53,113; Болт.УНМ:97; Бул.УН:399; Mosz.PW:147; Mosz.KLS:336–337; Bar.KUW:249; Bieg.KOM: 231,299,336,469; Bieg.MD:23,319; Fed.LŻ 2: 252; KLW:477; Kolb.DW 17:148; Tyl.MLK: 43; ČL 1892/1:249; 1902/11:397; 1903/12:271; ČČM 65:282; Hal.PS:79; Вор.ЖОЛМ:491; Кул.ССР:22; ЕБ 3:181; Пир.:479; Род.:18,26, 70,72.

В. В. Усачева

КОРИТЬ, осмеивать — форма ритуального поведения в календарных и свадебном обрядах и играх славян. Корение, или поругание, обычно принимает вид песенных или песенно-речитативных реплик, адресованных оппоненту, за которым часто просматривается представитель «чужой» стороны (чужой род в свадебном обряде, «чужой» пол, соседи — в календарном песенном цикле у вост. славян). Ср. Драка.

В вост.-слав. традиции широкое распространение получили **словесные поединки**, происходившие во время весенних календарных праздников. В них сталкивались интересы соседствующих локальных (то есть поединок имел характер переклички сел) илк половозрастных групп (соперничество полов, в основном девушек и парней). Молодые люди и девушки или жители двух, расположенных неподалеку друг от друга деревень, хуторов, улиц или просто «концов» одного села, выходили на открытое место и попеременно произносили (выкрикивали, пропевали) в адрес друг друга «реплики» (речитативные, песенные), имеющие взаимно корильный характер, ср.: «Летять гуси через груши, да все головати, на тому кутку на Гутниках дівки черевати. Летять гусі через груши, да все красноноси, на тому кутку на Гутниках дівки всі курноси...» (ИИФЭ, оп. 2, д. 110, л. 39, Киевская обл., Гутники — соседнее село); «Летіли гуси бадратії, в Хвастійці хлопці шмаркаті» (ИИФЭ, оп. 7, д. 754, л. 38, Киевская обл.),

Критика по адресу жителей соседнего села касается не только девушек и парней, но также других социальных групп («мужики», «бабы») или самого села и его улиц, домов; внешности девушек («курносые», «кривоногие», «клешоногие», «бледные, без румянца», «косые и босые») и парней («сопливые», «с червями в носу», «паршивые», «горбатые»); характера и занятий («с байструками», «череватые», «девушки неверные», «девки-лентяйки», «чешут голову бороной»); одежды («з лопуха хвартушек», «рубашки посконные», «споднички пеньковые»); доходов, еды, достатка («мужики богатые — соломы секут, пироги пекут», «смолу топят, дочек отдают»), облика села и улицы («улица грязная», «заросла крапивой», «зацвела полынью», «там никто не гуляет»); местных событий («девять девок родили, а десятая крестила», «девять девок ховают, а десятая помирает», «восемь девок кнутом бьют, девятую вешают, десятую в огне жгут»).

Преимущественно на западе славянского мира (у хорватов, словенцев, мораван, чехов и отчасти поляков), а также у болгар в вост. Фракии известны ритуалы, представляющие

собой форму выражения общественного мнения по поводу поведения отдельного человека и событий, касающихся жизни всего социума, в течение прошедшего года, ср. словен. названия этих ритуалов *javna kritika* 'публичная критика', *srenjska kritika* 'общественная критика'. Эти вербальные ритуалы приурочены к весеннему времени; обычно они несамостоятельны и на правах фрагмента входят в состав более сложных и массовых праздников.

В хорватских ритуалах тема пороков истекшего года развивается в рамках «суда» над Карнавалом. Во вторник, перед началом Великого поста, устраивалось «sudenje» Karneval'a, FaSnik'a или Poklad'a. Это соломенная кукла, которой присвоено имя одного из местных жителей, особенно провинившегося в истекшем году. Каждый год к масленице готовили новое «обвинительное заключение» (*testament*), в котором в шутливой форме рассказывалось обо всех неудачах, бедах и прегрешениях местных жителей (здесь обвинения в воровстве между соседями, осуждение пьяниц, разборки семейных неурядиц, измен и мн. др.). Куклу провозили по селу в сопровождении «жандармов», а затем «судья» зачитывал обвинительное заключение и приговор (*osuda*). Куклу, повинную во всех бедах прошедшего года, сжигают, разрывают, топят или вешают. В Каставщине во время ритуальных похорон чучела «Пуста» по адресу девушек раздавались многочисленные рифмованные реплики, содержащие общественную критику. Если девушка чересчур много веселилась или позволила себе лишнего в отношениях с парнями, то ей выкрикивали: «Za pusni špaši rada prnese sv. Katarina faši» [За масленичные забавы св. Катерина принесет пеленки], т. е. ко дню этой святой, 24.XII, у девушки появится ребенок (Jadr.K:50).

В Словении общественная критика была приурочена в основном к кануну летнего Иванова дня (23.IV). С вечера парни разжигали костер и пускали во все концы села зажженные кусочки дерева («šiby») и при этом выкрикивали «характеристики» по поводу жителей села и их поступков в течение года. Легкомысленная девица могла услышать на свой счет: «Toto šiba gre za to in to Mojco, da se njebe váčua po vseh stogah...» [чтобы она не болталась по всем стогам]. Плохой женщине кричали: «Šiba tej in tej let, da ne bo svojega dedca s pejčnimi vilami okol šiše podiva in zraven na vse grvo upiva...» [«Шиба» летит такой-то, чтобы она за своим стариком с печными вилами не гонялась и к тому же во все горло не орала] (Киг. PLS 2:94). Аналогичными были и обычаи болгар в вост. Фракии, приуроченные к масленице.

У чехов и мораван ритуалы «социальной критики» оказались инкорпорированы в «королевские» обряды Духова дня и сосуществовали в них рядом с ритуалами «выбора короля» на основе состязания пастухов, «казни короля» (см. Королевские обряды). Накануне Духова дня парни выбирали из своей среды «короля», а также ряд иных лиц («глашатая», «священника», «палача»). Именно на «глашатая» (называемого *vyvolávač, provolávač, plampač, hlasatel*) возлагалась обязанность выражения социальной оценки, называемой *vyvolávati* 'выкрикивать, вызывать', *dávati (pěkné, špatné) jméno* 'давать (хорошее, плохое) имя'. Эта оценка касалась всех семей («фамилий») села, однако в основном ее объектом были девушки на выданье. В одних случаях процессия во главе с «королем» и «глашатаем» объезжала все дома в селе и высказывала свою оценку в зависимости от того, сколь щедры были хозяева, в особенности девушки. В других — жители собирались в центре села, на площади, под высоким деревом, где «король» и «глашатай» оглашали корильные или хвалебные оценки (так наз. *jména, přidanki, říkadla, rymy, provolání*), ср.: «U Adámků délám začátek, ze ma mnoho bídných telátek, jedno kusy, druhé rusy, tfeti sotva ocas nosí» [Начну с Адамков, так как у них много худых телят, один куцый, другой русый, третий с трудом хвост носит]; «Tém N. přidáme plachtu travy, ze maji pékny krávy» [Тем N. добавлю связку травы, потому что у них хорошие коровы]; «U Říhánků za vraty stoji pytel s klevaty» [У Риганков за воротами стоит мешок со сплетнями] (ČL 1893/2: 105-129).

У поляков обряды «общественной критики» встречаются только в Великопольше (Куявы, Познаньское воев.); они представляют собой часть пасхального праздничного цикла. Вечером в воскресенье группа парней собирается в центре села и выбирает из своей среды «маршалка» (*marszałka*) и его помощника. Помощником становится тот, кто

обладает громким голосом, может зычно кричать (иногда его называют *wywoływacz*). Он забирается на крышу высокого дома или корчмы либо на высокое дерево в центре села и оттуда начинает выкрикивать (чтобы его слышали повсюду) так наз. *przywoływki* — рифмованные стишки, в которых перечисляются поименно все девушки села, а также события из их жизни за прошедший год, ср.: «Baśka nie umie chleba pied» [Баська не умеет печь хлеба], «Kaśka nie umie gotować» [Каська не умеет готовить] (Kolb.DW 13:198, познан.).

Т. А. Агапкина

В свадебном обряде ритуальному осмеянию, укорам и порицанию подвергаются представители противоположной стороны, участвующей в свадьбе (чаще стороны жениха: жених, дружка, сват, поезжане), другого семейно-возрастного статуса (незамужние и замужние, в том числе и вступающие в брак), чужого локуса (невеста из другой деревни), а также лица, нарушающие ритуальные предписания и моральные нормы (гости, уклоняющиеся от одаривания, невеста, не сохранившая девственности, ее родители и т. п.). Для в.-слав. свадебного фольклора характерен особый жанр корильных песен, коррелирующих в обряде с величальными (см. Величание).

На начальном этапе обряда осмеиваются сваты и жених, получившие отказ при сватовстве. После обручения подруги невесты укоряют в песнях помолвленную невесту за измену и обман (обещала не расставаться с девушками, не идти замуж, но слова не сдержала). Поезжане жениха, приезжающие за невестой, высмеиваются в словесных поединках сторон жениха и невесты. Между дружкой жениха и хозяином дома, братом или подругами невесты происходят перебранки. Девушки, подруги невесты, поют корильные песни жениху с поезжанами. Напр.: «Пятухі-пявуны пазапрэжаны, / Парасяты-мышаняты пазамуз̆даны, / Шэрыя кошкі у прысцёжкі. / Чужыя зямляне самі на двор едуць» (смолен., Вяс.п. 4:47). Известны случаи ритуальной вражды между девушками и замужними женщинами. Во время прощания невесты с девичеством девушки хулят баб, сидящих в кути с невестой, называя их «враговатыми», т. е. злыми, сварливыми, а себя «бесоватыми», шаловливыми (вологод,). В свою очередь, и девушки становятся объектом нападок. Песенный мотив вражды между девушками и женщинами (возможно, отголосок борьбы между ними за венец невесты) присутствует в обряде перемены невесте головного убора (морав.-словац.). Укоры адресуются брату невесты за продажу сестры жениху: «Татарин братік, татарин, / Продав сестрицю задаром» (полтав., Вес. 1:120); «Ой пропивці, братіки, пропивці, / Пропили сестрицю на горилці» (киев., Вес. 2:363). Как и в других обрядах, издевки и угрозы могут быть адресованы участникам свадьбы, которые отказывают в вознаграждении или скупо одаривают. Напр., когда дружка, выкупая невесту, выкидывает на стол несколько медных монет, его стыдят: «Такого черепья у нашего батюшки по сеням хоть сколько волочится. У нашей невесты одна бровь сто рублев» (новгород., ТА, №776:7). Иногда корильную песню пели матери жениха, встречавшей невесту от венца: «Выйди-ка, свекровья горбатая, / Встрень-ка невесту богатую! / Выдь-ка, свекровь сопливая, / Встрень-ка невесту счастливую» (смолен., Шейн В 1/2. № 1992). На Русском Севере девушки из деревни жениха, обиженные тем, что он не сватался в своей деревне, пели корильные песни (так наз. «Гордёны») невесте, взятой из чужой деревни, в которых высмеивали чванливость молодой: «Гордёна гордлива, спесливая да спеслива. / <...> / Да эта гордена в избу-то нейдет <...>: «В избы-то, ой, грязно»» (архангел., Колп. АРС:202). В редких случаях в корильных песнях (по-видимому, исполняемых неженатой молодежью) осмеивали обоих молодых, напр. когда их сводили вместе: «Наш Іванька на кошку, / Як таракан у апалонку. / Наша Аленка на пасадзе, / Як жабка да на расадзе» (слуцк., Вяс.п. 4: 365). После брачной ночи позору, а иногда надругательству и проклятиям подвергалась невеста, оказавшаяся «нечестной» (см. Девственность), а также ее родители, прежде всего мать. В некоторых местах (у болгар Фракии) жестоко высмеивали и жениха, если половой акт не совершался по его вине. Особенно частым объектом насмешек бывают сват или сваха в конце свадьбы, их подвергают ритуальному осмеянию, публичному наказанию или суду. Насмешками сопро-

вождается катание их или других участников свадьбы (мать «нечестной» невесты, родителей молодых, крестных, кума, ряженых «новобрачных») на бороне (или на сохе, в корыте, тачке, повозке), которое часто заканчивается сбрасыванием их в яму, канаву, в воду и т. п.

Лит.: Круглов Ю. Г. Русские свадебные песни. М., 1978:53-71; Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970:118–120; Агапкина // Слав. литературы. Культура и фольклор слав. народов. М., 1998:439-454.

А. В. Гура

КОРМЛЕНИЕ ритуальное - вид жертвоприношения; магический акт подношения, оставления на столе, подбрасывания, выкладывания пищи, рассчитанный на умилостивление духов природы и стихий (воды, леса, поля, ветра, тучи и т. п.), животных и растений, домашних духов, демонов болезней и др. мифологических персонажей, а также душ умерших предков. Для интерпретации этих действий значимы: состав предлагаемой пищи (прежде всего — хлеб, зерно, соль; у юж. славян также сахар, мед, вино), локусы ее размещения (углы дома, божница, печь, перекресток дорог, граница поля, села, колодец, могила, дерево и т. п.), время совершения ритуала (кануны больших праздников, поминальные дни, полночь, время до восхода солнца и др.) и способ К. (крошение и рассыпание, перебрасывание через голову, бросание в огонь, воду, на ветер, закапывание в землю, подвешивание к дереву и т. п.). Семантика и назначение акта К. раскрывается также в сопровождающих его приговорах, нередко прямо называющих объекты-адресаты действия и акцентирующих мотивы угощения, приглашения, дара или обмена дарами, иногда также угрозы, предупреждения, отгона. К. — один из основных магических приемов, с помощью которых регулируются взаимоотношения человека со сверхъестественными силами.

Кормление предков (душ умерших) — составная часть похоронно-поминальных ритуалов (см. Поминальные дни, Деды, Задушки, Задушница, Радуница), а также ряда календарных обрядов, особенно святочного цикла. На Русском Севере (Каргопол. р-н) в гроб покойнику клали хлеб или пироги; умершему на Пасху вкладывали в руку яйцо. Сербы Неготинского края привязывали к руке усопшего мешочек с хлебцами, фруктами, сахаром. В Ресаве клали в гроб все, что покойник любил из еды и питья. Болгары, снабжая умершего едой, клали ее в гроб или опускали в могилу: каждый приносил что-нибудь из еды, оставлял на груди покойника яблоко, булочку, конфету, орехи и т. п.; при погребении зарывали в могилу тыквенный сосуд с вином или водой (Разградско). На поминках в день похорон для души усопшего принято было оставлять на столе (на окне, возле икон) рюмку водки (часто накрытую куском хлеба), которая стояла до девятого или даже до сорокового дня (рус.). Утром второго дня после похорон хозяйка пекла ржаную лепешку и несла на кладбище с причитанием: «Сударик батюшка (или: сударыня матушка), на-ка тебе лепешечку позавтракать, ты у меня вчера не ужинал, а сегодня не завтракал...» (калуж., ППО:15–16). На поминках в сороковой день крестьяне Олонецкой губ. откладывали на особую тарелку понемногу от всех блюд, затем скопившуюся гору пирогов, блинов и проч. заворачивали в салфетку и выносили на двор, ставили на стол возле угла дома, где священник служил литию; тем временем дьячок незаметно забирал еду в пользу церкви либо ее отдавали нищим. Поляки на поминках в день похорон сбрасывали по ложке от всех блюд под стол, о чем сохранились свидетельства XV—XVI вв. Во многих слав. традициях известны поверья, что умершие питаются паром от горячей пищи, поэтому в поминальные дни на окна раскладывали разломанный теплый хлеб и выставляли горячие блюда, чтобы «накормить души».

В обрядах календарных поминок К. душ умерших происходило как в доме, так и на кладбище. В первом случае использовали, как правило, остатки поминального ужина, во втором — также и специально приготовленную пищу (чаще всего хлеб). В Калужской обл. на «масленичные деды» после ужина оставляли на столе часть еды «для родителей» или выносили стол во двор и «закликали родителей заговляться». Первый блин, испеченный на масленицу, клали на окно или на божницу «для душ», подвеши-

вали его *к* крыше (рус.). В Виленской губ. на осенние «деды» готовили обильное угощение и часть от каждого блюда оставляли «душам». Белорусы Витебщины «дедовскую» тарелку отдавали нищему или «чистым» домашним животным; вывешивали за окно полотенце, на которое клали немного кутьи, пирог и блин «для дзядов».

В католической традиции в период осенних «задушек» (1—2.XI) родственники приносили на кладбище хлеб и другое угощение (муку, сухие фрукты, кашу) или пекли специальные пресные хлебцы (словен.); все это раздавалось нищим как «заместителям» умерших предков.

У вост. славян до настоящего времени сохранился обычай на Пасху (или Радуницу) оставлять на могилах яйца, куски куличей, блины, водку, конфеты и т. п., а после Спаса — яблоки. На кладбищах Болгарии еще в наши дни можно видеть весной и летом оставленные на могилах фрукты и овощи, а также кувшины с водой.

Мотив «кормления» душ предков — один из центральных в рождественско-новогодней обрядности. Предназначенную для душ пищу (или просто недоеденную еду) оставляли на столе (под столом, на окне, в углу дома), бросали в печь, выкладывали за окно, относили в сени, закапывали в огороде, скармливали животным и домашней птице, отдавали нищим или колядникам. На значительной территории Белоруссии и Украины, в Карпатах, Зап. Болгарии, Вост. Сербии и в Македонии известен обычай ритуального приглашения предков на рождественский ужин (см. Приглашение предков, «мороза»). В карпатско-балканской традиции известен еще один вариант К. душ: перед началом рождественского ужина хозяин разбрасывал по углам дома орехи (зерно, горох, бобы). Карпатские гуцулы перед ужином выкладывали по ложке вареной пшеницы за окно, а затем бросали ее во все углы хаты, приговаривая: «Усе ангелам та померším душам, шо в сю ніч приходять поживити ся!» (Шух.Г 4:14). У словаков р-на Горегроне рассказывали, что там, где не соблюдали этот обычай, «душечки» ходят и плачут, жалуясь, что остались голодными (Horv.RZL:68). В некоторых словац. селах горох не бросали по углам, а ставили в блюдце под елкой. В Моравии и Вост. Словакии при выпечке рождественского хлеба хозяйка бросала в огонь кусок теста от первой вылепленной буханки — «для душечек».

Съедание поминальных блюд самими участниками обрядовой трапезы воспринималось в значительной степени как способ обеспечения пищей умерших родственников, что особенно ярко выражено в ю.-слав. поверьях; ср. болг. свидетельство; «всички ядат и пият за да се намери за мъртвия храна и питие на онзи свят» [все едят и пьют, чтобы у мертвых на «том свете» было что есть и пить] (родоп. Вак.ПО:112). Одной из косвенных форм К. предков была также раздача поминальной пищи соседям, детям, нищим, гостям, пришедшим на поминки.

Кормление демонологических персонажей совершалось по большим календарным праздникам или в связи с особыми жизненными обстоятельствами. Наиболее многочисленны у славян ритуалы К. домашних духов, от расположения которых зависело благополучие дома и успешное ведение хозяйства. По данным пол. церковных источников начала XV века, в Великий четверг «неверные не моют после ужина мисок, а некоторые специально оставляют в них остатки еды, считая, что ими кормятся ночью души умерших или демон, называемый *uboże*» (Brück.LR 1:49). Прежде чем поселиться в новом доме, жители Силезии закапывали в углу или за печью горшки с едой, предназначенной для домашних духов. В тех местах, где такие духи-опекуны представлялись в виде ужа, змеи, для них непременно оставляли под порогом, за печью, в углах дома миску с молоком или молочной кашей; при этом считалось, что пища должна быть несоленой. Чтобы расположить к себе обитавшего в доме духа-обогатителя, хозяйка готовила яичницу или оставляла миску с пищей, отложенной от каждого приготовленного для семьи блюда (з.-слав.). В.-слав. домового кормили хлебными и крупяными изделиями с добавлением соли, а в пасхальный период — яйцами. Пищу размещали: в углах дома, сенях, на окнах, чердаке, в подполе; возле печи (на припечке, печном столбе, под печью, за печью); либо во дворе и хлеву возле скотины. Для с.-рус. домового, называемого *подпечник*, хозяйка при каждой варке каши откладывала под печь снятую с каши верхнюю запекшуюся корочку (Череп.МАРС: 25). У юж. славян для домовой змеи «чу-

варкучи» оставляли в погребе, кроме хлеба, вино и фрукты.

Сходными приемами старались умилостивить и духов природных локусов — лешего, водяного, полевика и т. п. Если скот пасли в лесу, то «относ» в виде продуктов делали лешему либо любому «хозяину» места, чтобы он не вредил скоту. Пастух брал с собой хлеб-соль, в лесу клал принесенное с поклоном на пень или ветку и говорил: «Хозяин, на тебе хлеб и соль! Паси мой скот, штоб ня было ниякай шкоды!» (Сок.ВЛКО:159). Подобные формулы адресовались и «полевику», «межевику», «подкустовнику» и др.

Подношения демонам считались необходимыми в наиболее ответственные моменты хозяйственного года (начало и конец выпаса скота, жатвы, выход на промыслы, охоту, рыбалку, заготовка дров, грибов, ягод и т. п.) или в случае пропажи домашних животных, при заболевании, краже. Например, если получивший увечье в лесу долго не поправлялся, он отправлялся туда же, оставлял на перекрестке лесных троп еду и говорил: «Кто этому месту житель, кто настоятель, кто содержавец, — тот дар возьмите, а меня <...> сделайте здраву и здорову...» (Даль ПСП:178). Широко известны у славян также способы К. водяного. На Русском Севере они особенно часто практиковались среди рыбаков, мельников и пчеловодов. Подношения в виде пищи совершались весной или в разгар рыболовецкого сезона либо были связаны с постройкой плотины, мельницы. Для водяного бросали в воду первую пойманную рыбу, масло, мед, хлебные крошки или хлеб, лили водку (Помер.МП:58-59).

В ю.-слав. верованиях особое значение придавалось моменту, когда к новорожденному ребенку приходят мифические прорицательницы (орисницы, суженицы), чтобы предсказать его судьбу. Для них непременно оставляли возле очага три лепешки, намазанные медом, три чашки вина, три куска сахара; если этого не сделать, духи могли наделить младенца плохой судьбой.

Желая расположить к себе высшие силы, люди «кормили» также Бога, Богородицу, святых. Когда в Рождественский сочельник хозяйки замешивали тесто для клецек, они выскакивали, не вытирая рук, на мгновение в сад и кричали: «Пан Езус, на клецочки, а нам дай яблок и грушечек» (пол. кроснен. Lud 1978/57:200). Еще до недавнего времени в Каргопольском р-не Архангельской обл. сохранялся обычай кормить *Боженьку:* хозяйка ставила на божницу в праздничные дни мисочку с кашей или клала яйцо. Жители этих мест, возвращаясь из леса с ягодами, останавливались возле часовни и мазали изображенному на иконе Христу губы, «чтобы он поел» (Денис. КСД:26). В Полесье на Воздвиженье оставляли на столе остатки праздничного обеда, говоря, что еда предназначается «Богу на дорогу» (ПА, Житомир. обл.). Мотив обеспечения Бога (или душ умерших) на дорогу хлебом отмечен в в.-слав. обычае печь на Вознесение лепешки, называемые *божьи* онучи. Белорусы мотивировали его тем, что «трэба Хрысту напекти ануч, щоб було у що абуватца. Абуитца и пойдя ужэ ат нас на небу» (Ром.БС 8:190). Жители Вологодчины на Новый год приносили в церковь свиные колбасы и шкварки, которые размещали прямо перед образом Святой Девы с приговором: «Ты есй и нам дасй» (Зел.ВЭ:93). Коровье масло подносили к иконе св. Власия в день этого святого, чтобы обеспечить благополучие скота (новгород.). Поляки, живущие по течению р. Раба, приглашали к рождественскому ужину св. Николая, а у юж. славян принято было в сходной ситуации звать к столу «деда Бога», «Божича», «св. Германа».

Многообразные способы кормления духов болезней распространены в лечебной магии. Пищей одаривали для умилостивления, задабривания либо для того, чтобы отогнать, обезвредить, заманить болезнь в глухие места. У вост. славян для избавления от лихорадки, ночницы, «криксы» и др. специально пекли особые булочки либо варили зерно (использовали обычный хлеб, краюху хлеба с солью) и относили угощенье к болоту, топким местам, к лесу, в прибрежные заросли. С помощью пищи люди пытались выманить болезнетворного духа из больного, удалить его за границу жилого пространства. Например, при лечении колтуна поляки срезали его и закапывали в землю, а чтобы он не вернулся, давали «на дорогу» хлеб, сахар и монетку (жешов.). Приставшую к человеку длительную болезнь

«отвозили из села» в телеге: стелили полотно, клали хлеб, вино, выезжали за границу села, перекладывали еду на землю, ждали некоторое время, «когда болезнь слезет», и быстро уезжали обратно (болг. Кюстендилско). У болгар обрядовый хлеб принято было специально печь при лечении разных заболеваний. Его смазывали медом, складывали вместе с орехами, сухими фруктами в новый холщовый мешок и выносили в соседнее село, где вешали угощенье на чужой забор или на дерево. Подобным образом поступали и белорусы при лечении лихорадки: семьдесят семь пшеничных зерен, предназначенных для сестер-лихорадок, завязывали в новое суровое полотно, туда же клали кусок хлеба с солью и как только у больного начинался приступ, вели его к ручью; там произносили заговор и перебрасывали узелок с едой через ручей.

Чтобы больному полегчало, пытались расположить болезнь подношением еды: делали «относ» *ветровому духу* или духу-«хозяину» конкретного места, где — как считалось — приключилась болезнь. По рус. архангел. поверьям женщина-кликуха угощала вселившуюся в нее «икоту» зерном, горохом, хлебными крошками, уговаривая ее поесть и не мучить больную. Готовясь к встрече чумы, оспы, которые якобы появляются на земле в определенные годовые праздники, болгары, чтобы умилостивить болезни, готовили для них «медовые калачи», пекли кур, накрывали стол с едой (см. Афанасий, Варвара).

Подношения в виде еды делались и по отношению к растениям, считавшимся ипостасью или местом обитания духов. У юж. славян заболевший «самовильской» болезнью ходил в поле искать растение, называемое *самовила,* и оставлял под его корнями хлеб, воду, сахар и что-нибудь из своей одежды (болг.). Сербы Лесковацкой Моравы в случае болезни носили на полонину для «самовилы» калач, испеченный особым образом (муку для него просеивали через перевернутое вверх дном сито); вместе с кружкой воды размещали еду на полотне у корней травы *самовила.* Приношения в виде хлеба, соли, зерна, воды, вина, меда и т. п. часто совершались в ситуации, когда больные ходили к деревьям «передавать» свои болезни (см., например, Боярышник, Бузина, Дуб и Др.).

Одним из способов избавления от недугов была раздача специально испеченного хлеба соседям по селу. Так делали болгары в р-не Ловеча: когда ребенка одолевала оспа (шорка), мать готовила лепешку, мазала сверху медом и раздавала по куску всем соседям, при этом она говорила: «Возьми, шарка, этот мед, он слаще, чем наше дитя».

Объектом К. могли быть также стихии и атмосферные явления. В воду бросали пищу (хлеб, зерно) не только для задабривания водяного, но и для поддержания жизнетворных сил самой воды. Сербы окрестностей Сврлига пекли из первой муки нового урожая «мали кравай» и бросали его в «живую» (текучую, родниковую) воду, чтобы жито лучше родилось. В Боснии и Герцеговине в Варварин день носили к реке *варицу* (вареное жито) и сыпали в воду, приговаривая: «Доброе утро, водица! Дай ты нам водицы, а мы тебе варицы!» (Лил.ВСБХ:264). В Рождественский сочельник посылали парня и девушку за водой для замешивания обрядового пирога «чесницы»: парень трижды бросал на воду крест-на-крест овес и ячмень, а девушка набирала в кувшин воду, которая могла быть использована только для приготовления «чесницы». Чтобы сохранить чистой воду и умилостивить духов, у всех славян соблюдали обычай К. колодца: в него бросали часть праздничной трапезы, первые плоды нового урожая, остатки поминальной еды и т. п. (см. Колодец). Чтобы задобрить огонь и предотвратить пожар, в ряде мест принято было «кормить» печь. Поляки, живущие в Карпатских Бескидах, бросали в горящую печь по ложке от всех рождественских блюд, считая, что таким образом «дают огню поесть, чтобы не было пожара» (ЕР 1982/26/1:282). Словенцы Каринтии во время пасхального обеда бросали в огонь четыре кусочка мяса, предназначая их огню, воде, воздуху и земле.

Угощение предлагали и надвигающейся градовой туче. Чтобы отвести ее от села, сербы выносили из дома трапезный столик, на который ставили хлеб, соль и «славскую» свечу; иногда пищу размещали на хлебной лопате; часто выкладывали также ложки и ножи. Однако лишь в некоторых областях Сербии эти действия понимались как «кормление» тучи: на правобережье

Моравы в р-не Парачина при вынесении столика с едой говорили: «Ешьте, пейте и идите!» (СБФ-81:63). Чаще такое «угощение» сопровождалось откровенными отгонными действиями и приговорами. Аналогичный характер «угощения-отгона» имел ритуал приглашения на рождественский ужин мороза и ветра. К. ветра известно и как способ его задобрить, для этого в сторону ветра бросали муку, крупу, остатки праздничной еды, пепел от костей животных, потроха и т. п. (см. Ветер).

Символическое К. лесных зверей и полевых грызунов чаще всего осмыслялось как способ защиты от их вредоносных действий и как откупительная жертва. У юж. славян в Андреев день принято было «кормить медведя»: хозяйки варили кукурузные початки или зерна и оставляли на ночь во дворе (затыкали под крышу дома, клали на дерево, разбрасывали зерна на все четыре стороны или подбрасывали их в дымоход) и при этом говорили: «Вот тебе, медведь, вареная кукуруза, чтобы ты не ел сырую, не трогал людей и скот» (Марин. НВ:526). В некоторых местах ю.-вост. Болгарии в день св. Екатерины оставляли в амбаре горсть вареного зерна для мышей, чтобы летом они не вредили посевам. В Сербии, Болгарии, Македонии на рождественский или новогодний ужин приглашали «диких зверей», «волка» и «медведя» или выносили для них еду (фасоль, калач, кусок жаркого, отделенную часть ритуальных блюд) на перекресток дорог. Сходным образом приглашали к совместной трапезе зверей поляки карпатской зоны: при подаче на стол каши хозяин говорил — «Волк, волк, иди к нам на кашу, но не приходи, когда я пасу» (Kot.ZP:47). У русских звали зверей, угощая их киселем, в Чистый четверг.

Символические способы К. птиц широко представлены в составе превентивных обрядов, оберегающих посевы или собранное зерно. Поляки (Зап.Бескиды) выкладывали по углам дома по ложке каши перед рождественским ужином, чтобы летом воробьи не клевали зерна в поле, или за ужином подбрасывали вареную пшеницу с приговором: «Воробьи, воробьи, идите есть пшеницу, а в поле чтоб не ели!» (Wisła 1901/18:530). Реальное К. птиц, воспринимаемых как ипостась душ умерших, отмечалось в поминальной обрядности всех славян. Например, в течение 40 дней после смерти родственника по ю.-рус. поверьям необходимо кормить зерном птиц, прилетающих к окнам дома или на могилу (Mosz.KLS:554).

Мотив «обмена дарами» может быть отмечен в обычаях К. фруктовых деревьев. В последний день святок на Мазурах было принято класть под плодовые деревья обрядовое печенье («новолятки») со словами: «Я тебе даю новолятку, а ты мне дай за ЭТО фрукты» (СБФ-94:92). Под корни деревьев или на ветки бросали остатки рождественской трапезы: хлебные крошки, орехи, очистки от яблок, кости рождественского гуся (з.-слав.); ходили к деревьям в сад, чтобы угостить их вареным зерном (серб.); в Юрьев день бросали к корням остатки жертвенного ягненка (болг.); на ветки подвешивали калачи и др. хлебные изделия (пол.). В некоторых случаях к рождественскому ужину (полес. чернобыл.) или на свадебный пир (болг. родоп.) приглашались и фруктовые деревья.

Иногда еду оставляли в поле на месте сорванных растений при ритуальном сборе трав. Сербы Болевацкого края, собирая целебные и магические травы в Юрьев день, искали среди них такую, которая называлась *млечка*; прежде чем сорвать ее, закапывали под корнями булочку с щепоткой соли и говорили: «Я тебе даю хлеб и соль, а ты мне дай молоко и сыр» (Кол.ГЮС:47).

Значение умилостивления неких сверхъестественных сил, заключенных в ритуальных или бытовых предметах, может быть отмечено в обычаях К. бадняка, троицкого «мая», дожинальной «бороды» и др. У юж. славян широко распространен обычай угощать рождественское полено (бадняк): его мазали медом, салом, посыпали зерном, орехами, клали на него сверху хлеб, фрукты, кусок мяса, лили в просверленное отверстие вино, мед. Установленное в селе в субботу перед Троицей «майское» деревце чехи поливали пивом или вином. В в.-слав. традиции в завершение жатвы происходило символическое К. дожинальной «бороды»: возле оставленных в поле последних колосьев на камне или куске полотна жнецы оставляли кусок хлеба с солью или закапывали еду под корнями; либо подвешивали хлеб к самой «бороде». В Полесье эти действия сопровождались приговором:

«Оце тобі, борода, хліб-сіль і вода, каб і на тэй рік шчедрою была» (Валодзіна:107). Закончив жатву, женщины обкручивали свой серп житными колосьями и говорили, обращаясь к нему: «На, ешь, не кусай моих рук» (бел. минск. Зел.ВЭ:66).

Лит.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд // МФФ:166–197; Они же: Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Структура текста // СБЯ-93: 60–81; Толстой Н. И. Заметки по славянскому язычеству: «Без четырех углов изба не строится» // SMS 1998/1:9-21; Радин А. Даривање демона у јелу и пићу // КСК 1997/2:138–142; Валодзіна Т. В. Талака у сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мінск, 1997, с.106–108; Страх.КХ; Гура СЖ:111,125,172, 313,375,412,528; Зел.ВЭ:66–67,93–94; Сок. ВЛКО:48,91,156–157; Вин.ЗКП:140–148,190–206; СБФ-94:92-93; Поэн.З:234–235; Влас. НА:82,132,281; Ром.БС 8:288-289,547; Крач. БЗРС:121–122; СбНУ 1889/1:89; Миц.НИГ: 11; ЕПНДК 1989/1:137; 1996/4:47-48; Петр. КИС 1:308-309; Бор.ЖОЛМ:576; RKFJ 1960/5:26-27; Kur.PLS 1:239; 3:115-117; Mosz.PW: 213-214; Bar.KUW:171–175; Karwot KMR:28; Poś.ZO:272–273; PSL 1986/40/1-2:31-32; Lud 1918/20:25; EP 1982/26/1:282; ČslV 3: 558; Horv.RZL:68–69. (См. также лит. к статьям Деды, Задушки, **Задушница,** Жертва).

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

КОРМЛЕНИЕ СКОТА ритуальное ~ вид скотоводческой магии; обрядово регламентированное угощение скота и домашней птицы специально приготовленной или оставленной от праздничной трапезы едой с целью повышения плодородия, защиты от болезни, порчи, диких зверей; в определенной степени сохраняет значение жертвоприношения и «кормления» душ предков, воплощенных в домашних животных (см. Кормление ритуальное, Жертва).

Обрядовое К. с. совершалось в большие праздники (Рождество, Благовещение, Чистый четверг, Пасха и др.), в праздники, посвященные святым — покровителям скота (Юрьев день, Власий, Тодорова суббота, день Флора и Лавра и др.), а также в дни первого выгона скота, перед случкой, перед отелом и после него, при купле-продаже скота, в случае болезни и в другие значимые моменты. На Рождество у всех славян было принято кормить скот едой с праздничного стола — кутьей, коркой или крошками рождественского хлеба, специально выпеченным фигурным печеньем (часто в виде животных и птиц — коровок, *козулек, овечек, коников, гусей* и т. п.); оставленную на ночь пищу с рождественского стола относили в хлев, крошки высыпали курам, солому и овес из-под скатерти скармливали скоту. В Болгарии перед ужином в Сочельник хозяин разламывал хлеб над головой; из одной половины давали по куску каждому из домочадцев, один кусок оставляли до утра домашним животным «для здоровья», второй клали под иконы, третий — у очага, «для умерших родителей»; другую половину поднимали к потолку, чтобы хлеб рос высоким. Украинцы Закарпатья отдавали скоту середину **крачуна** с овсом и другой постной пищей — «чтобы коровы случались с быками»; хозяйка клала себе в фартук кусок крачуна, натертый солью, и давала его скотине; словенцы угощали скот подсоленным куском калача. Поляки и чехи откладывали в одну миску понемногу от каждого рождественского блюда, солили и скармливали скотине вместе с сеном и соломой. Повсеместно остатками или крошками с рождественского стола кормили кур, высыпая корм в обруч, в начерченный на земле круг или уложенную кругом веревку, «чтобы куры держались дома».

Зап. славяне скармливали скоту специальное фигурное печенье в виде животных и птиц — «новолятки», «щедраки» и т. п., «чтобы скот лучше плодился». Словаки добавляли в пшеничный калач ячмень, рожь, овес, кукурузу и чеснок; куски этого калача давали скоту, бросали в колодец, «поздравляя» воду. В Подгалье на рождественский калач налепляли столько кусков теста, сколько было коров в хозяйстве. В Моравии по числу голов скота выпекали небольшие булочки и относили их в хлев. У поляков и лужичан для домашней птицы в каждый из трех святочных канунов пекли хлебцы в виде гусей и различных животных. Сербы пекли скоту специальные воловьи и овечьи калачи; в Поповом Поле перед началом трапезы хозяин пригоршнями разбрасывал зерно по

комнате, называя тех, кому оно предназначается, — Бога, Рождество, домашних животных и птиц. Сходные обряды совершались у болгар и сербов и до Рождества — в Андреев день, в день св. Варвары, в Саввин день и др. Словенцы в канун Рождества давали скоту «божичевину» ~ понемногу от всех злаков.

Русские оставляли по одному блину от рождественского, новогоднего и крещенского ужина, разрывали их на мелкие кусочки, смешивали с зернами разных хлебов и давали всякому скоту, «чтобы он хорошо водился». На Русском Севере корове скармливали овсяную солому из «бороды», простоявшей в красном углу с прошедшего лета (архангел.). В Воронеж. губ. в день Богоявления давали скоту «корму от всех хлебов немолоченными снопами, чтобы скот был сыт весь год» (Зел.ОРАГО 1:348). Там же на Благовещение кормили овец «копытцами» или «катушками», чтобы уберечь их от болезней. На «Сороки», Средокрестье, в Вербное воскресенье, в Чистый четверг и др. весенние праздники русские крестьяне пекли много (иногда сорок) небольших круглых булочек *(бобки, бобашки, колобки, катушки* и т. п.) и раздавали их скоту для плодовитости: коровам и лошадям по одной штуке, овцам — по две, чтобы носили по два ягненка, свиньям — 12, курам — без счета. С той же целью добавляли в корм или пойло лошадям и овцам принесенных из леса (в Чистый четверг, Иванов день) муравьев; капустной рассады, травы иван-да-марьи, собранной до восхода солнца на Ивана Купалу (чтобы коровы не яловели, — смолен.), двойные колосья (спорыши), «чтобы рождались двойни», и т. п. В Сибири в Чистый четверг пекли для скота пресные лепешки особым способом: тесто бросали в печь, стоя к ней спиной; запекали в булочки шерстинки от каждой скотины и скармливали соответствующему животному (архангел.). Костромские крестьяне на Пасху пекли для скота куличи. Специальной «фроловской просфорой» (ржаной) в день Флора и Лавра кормили лошадей и прочую дворовую скотину. Чтобы скотина не голодала и не мерзла зимой, на Покров ее кормили последним овсяным снопом.

У юж. славян обрядовое К. с. приурочено к различным зимним и весенним праздникам (Сорок мучеников, Тодорова суббота, Благовещение, Пасха, Вознесение, Троица и др.), но средоточием этого рода магических практик является, безусловно, Юрьев день и обряд ритуального доения скота и выгона его на пастбище. Болгары кормили скот собранными накануне этого дня травами и зелеными ветками, чтобы обеспечить молочность коров и овец и уберечь их от порчи. В юго-вост. Болгарии добавляли в корм освященную соль; в Родопах предварительно щепотку соли зарывали на месте, где собирается скот. В зап. областях страны накануне праздника хозяйка заворачивала в новую белую холстину щепотку соли, хлеб, яйцо и закапывала этот узелок в муравейник, а перед восходом солнца крошила все это в корм. На северо-западе Болгарии для овец пекут специальные хлебцы «кошарки»; кое-где добавляют в корм кровь юрьевского жертвенного ягненка. Сербы также добавляют в травы соль, яйцо, чеснок, иногда щепки от бадняка (Копаоник); скармливают скоту калачи, оставленные от Игнатова дня, сохраненные остатки рождественского ужина и др. Хорватки в окрестностях Загреба собирали до солнца росу и сцеживали ее корове, чтобы было больше молока. Для защиты скота от ведьм добавляли в корм соль, пропущенную через борону (Босния и Герцеговина), ореховые листья (Синьская Краина), траву «кровавник», стружку от панцыря черепахи (болг.), пепел от сожженной змеи (Родопы), воду из-под мельничного колеса, которое крутилось справа налево, и др. Чтобы предохранить скот от волков, в юго-зап. Болгарии и Македонии пекли особый хлеб (*колак*), который хозяйка окуривала и крошила овцам в волчьи дни.

Перед первым выгоном вост. славяне кормили скот хлебом, который либо специально пекся, либо сохранялся до этого дня от одного из весенних праздников. На Украине и в Белоруссии это были чаще всего печеные «кресты», приготовленные на Средопостье. Русские пекли «колоб» или хлебцы-перепечки и в день выгона резали их на столько частей, сколько было в хозяйстве голов скота, каждому животному давали по кусочку (ср. Доля). В Тульской и Рязанской губ. пекли «шишки» для ягнят. Часто скот кормили в день выгона хлебцами, испеченными на Егория или в Чистый четверг;

иногда скармливали «колобок», оставшийся от масленицы. В Московской обл. перед выгоном сыпали в кадку овес и заставляли всех животных есть вместе, чтобы они не разбредались на пастбище. В Сибири хозяйки кормили скот на заслонке печи, посыпая кусочки хлеба четверговой солью, или кормили из своего подола, «чтобы скотина не отходила от стада». С этой же целью белорусы Могилевской губ., прежде чем скормить скоту хлеб, трижды обходили с ним вокруг печи и приговаривали: «Як печь стаить на месьти, так штоб и скотина ходила на места» (Ром.БС 1912/8:180). Поляки в день первого выгона одаривали краюхой хлеба пастуха, тот ломал ее на куски и скармливал коровам, чтобы они хорошо паслись.

Для успешной случки кобылу или корову рекомендовалось покормить из подола беременной или часто рожающей женщины (калуж.) или запечь в хлеб волосок с лобка женщины и дать скотине (костром.). Для плодовитости кобылы ей скармливали вместе с овсом высушенное и истолченное осиное гнездо (рус.). Перед отелом корове в Закарпатье давали мед; в Полесье кормили ее сеном с рождественского стола или яровой рожью (волын.). В Пензенской губ. считали полезным накормить корову, готовящуюся телиться, наворованным сеном, тогда она благополучно отелится и будет давать много молока. У русских существовал специальный обряд «моленье коровы»: после отела коровы варили кашу на молоке, угощали корову на блюде сеном и хлебом с солью; горшок каши обвивали венком из сена, потом кашу съедали, а венок отдавали корове. Иногда готовили особое блюдо из молозива и скармливали его корове.

На Русском Севере К. с. присутствовало и в ритуале свадьбы: после свадебного пира невеста вставала из-за стола и шла кормить коров мякишем хлеба, хлебом из-за пазухи, хлебцем, с которым ее вели за праздничный стол и т. п. (вологод.).

В обрядах лечения скота наговаривали на хлеб и давали его съесть скотине (вятск.); вынимали из середины хлеба кусок и закатывали в него три волоса с головы мужчины, затем отдавали этот кусок лошади и трижды читали молитву «Богородица» (костром.).

При покупке скота принято было встречать его в новом доме хлебом-солью, который держала, как правило, хозяйка; иногда хлеб крошили на заслонке и с нее кормили новокупленное животное, приговаривая: «Как заслон печи держится, так бы и скотина дому держалась» (вят., ВФЭИ:23). Чтобы лошадь узнавала свой новый дом, прежде чем скормить ей хлеб, надо было трижды обойти с ним около жерди в хате или около маточины в конюшне (воронеж.). Встречали новокупленное животное обычно в воротах или же давали ему хлеб-соль из открытого окна дома (ярослав.); кое-где при продаже скотины ее провожали от прежних хозяев также хлебом-солью, который отдавался новому хозяину и затем скармливался животному.

Лит.: Журав.ДС; Зел.ВЭ:94; КОО 1:211,212, 217,218,221–223,244,249,256–258,266,267, 272; 2:233,236,254,255,261,264,269,275; ПА; Сок.ВЛКО:156–157; Бал.РС:293,294,364-365; Усп.ФР:132,141; Кол.ГЮС:45–47,49–51,53, 73,99; РТРР; Kot.PU:95–96.

С. М. Толстая

КОРОВА — домашнее животное, относящееся к крупному рогатому скоту; в традиционной культуре воплощение богатства, в мифологических поверьях и фольклоре, кроме того, символ грозовых туч (см. в ст. Говяда).

Как одно из основных домашних животных, обеспечивающих человека продуктами питания, К. является объектом тщательно разработанной системы обрядов и магических приемов, входящих во вторую (после земледелия) область хозяйственной деятельности — скотоводство. Разведение К. связано с целым комплексом традиционных норм и установлений: поверий, примет, предписаний, запретов, ритуалов, заговоров и т. п. К числу наиболее регламентированных принадлежат такие этапы и эпизоды технологии разведения К., как: магия, связанная с повышением их плодовитости (см. Вестись, плодиться); случка и отел коров; первый выгон скота и ритуальное доение; обеспечение удойности коров, в том числе путем магического воздействия на посуду молочную; мечение животных, купля-продажа К. и

их убой; а также ритуалы, совершаемые в случае смерти животных.

Отдельную область традиционных знаний о скоте, в том числе К., составляют поверья, запреты, а также охранительные ритуалы и практическая магия, относящиеся к предупреждению и лечению болезней скота и ликвидации последствий мора (эпизоотии), см. Огонь живой, Коровья Смерть.

Важным фактором разведения К. представляется их защита от нечистой силы, прежде всего **ведьм**, занимающихся отбиранием молока в некоторые календарные праздники (Юрьев день, Иван Купала и др.), а также магические способы усмирения **домового**, от которого, как полагают, зависит благополучие коров (подбор скота в масть домовому, жертвы, оставляемые в хлеву, и др.). Обращение к святым — покровителям скота (см. Власий, Никола) — также способствует получению удачного приплода, оберегает К. во время выпаса и т. п.

Особая роль в разведении К. традиционно отводится пастуху. См. также Праздники скотьи.

Специальные символические значения приписываются молоку (маслу и сметане) как основному продукту жизнедеятельности К.; навозу (как продукту побочному) и некоторым частям тела К. — рогам, копытам и др.

Т. А.

КОРОЛЕВСКИЕ ОБРЯДЫ (з.-слав. *královničky, králenky*, ю.-слав. *краљице*, ю.-в.-серб. *краљички*) — весенние молодежные обряды, связанные с выбором «короля», «королевы», обходами или объездами на конях села и полей. Известные зап. и юж. славянам девичьи К. о. направлены на обеспечение плодородия и защиту сельских угодий, аналогично другим весенним обходам девушек, напр. ю.-слав. **лазарки**, *ладарице, ладекарице, љеље* и т. п., см. Обходные обряды. У зап. славян известны также «мужские» К. о.: *jízda králů* (морав.), *honit krala, honění krále* (чеш., морав.), *voditi krala* (морав., Гана, Словацко), *stínaní krala, jezdit po králoch* (з.-чеш., Ходско), *jezdit na krala* (морав., Лугачевское Залесье, Словацко), *chodit s králem* (чеш.), *hledat krala* (Морав. Словацко), *pikšvonc* (з.-чеш., Ходско) и др., имеющие соответствия в нем. традиции. К. о. приурочены в основном к Троице (з.-слав., ю.-слав.), ср. Русалии; к Вознесению (с.-в.-серб.), к дню св. Георгия (ю.-серб. Поморавье), к 1 мая или другим майским праздникам (з.-слав., ю.-серб.). В Чехии неделя перед Троицей называлась «королевской» — *Králový týždeň*, а воскресенье перед праздником Св. Духа — *Králova neděle* (з.-чеш.).

В девичьих К. о. центральной фигурой процессии является «королева» (ю.-слав. *краљица, краљичка*), которую с танцами и песнями водят по домам, получая за это вознаграждение (з.-слав. *chodit' s král'ovnou, chodit s králkou*), ср. Водить. В Моравии выбранной «королеве» распускали волосы, надевали венок или корону, украшали зеленью и цветами, а затем водили ее вокруг полей и по селу под натянутым платком, под балдахином или под липовыми ветками — как будто под небесами. При этом девушки исполняли хороводные танцы, во время которых обязательно кружились, и пели песни о том, что «король» зовет «королеву», что она хочет выйти замуж и необходимо собрать для нее дары. Перед каждым домом «королеву», украшенную зеленью, показывали, приподнимая ветки. У сербов *краљицу* накрывали белым платком, шалью или белым полотенцем, чтобы скрыть от посторонних глаз: считалось, что тот, кто осмелится посмотреть ей в лицо, сразу умрет. В Словакии «королевой» становилась самая красивая девушка, ее наряжали невестой, надевали венок и с песнями водили по селу, собирая для нее продукты; при этом «королеве» полагалось молчать, а участники обхода должны были толковать ее желания хозяевам. Часто «королевой» выбирали маленькую девочку (пол., ю.-серб.). В Польше голову девочке увивали стеблями руты, барвинка и покрывали платком так, чтобы лица ее не было видно. Сопровождавшие ее девушки надевали мужскую одежду или только шапки, также украшенные зеленью. Вся процессия обходила границы полей с песней: «Gdzie krolewna chodzi, tarn pszeniczka rodzi, gdzie krolewna nie chodzi, tam pszeniczka nie rodzi» [Где королева ходит, там пшеничка родит, где королева не ходит, там пшеничка не родит] (Glog.RP:229). Обход, сопровождавшийся сбором даров, заканчивался в

амбаре, где с «королевы» снимали платок и начиналось угощение (Подлясье). В Банате (серб.) все участницы К. о. были украшены цветами, носили на голове **венки,** держали в руках ветки вербы. Разными украшениями, цветами и звоночками в Лесковацкой Мораве (ю.-серб.) увешивали и знамя (или несколько знамен) — один из основных атрибутов ю.-слав. К. о. При этом участницы строго следили за тем, чтобы во время танца не соприкоснулись два **знамени,** а древки не ударились о землю, иначе следовало ожидать града.

У юж. славян в состав девичьей обходной процессии, помимо «королевы» («королев»), входили также «король» («короли»), «знаменосец», «служанка» и др. составлявшие королевскую свиту персонажи. «Король» или «короли» были вооружены ножами, мечами, саблями, ружьями (серб.), иногда всю процессию девушек сопровождали три вооруженных парня (серб., Алексинац). У зап. славян также встречаются парные персонажи девических процессий, называемые «король» и «королева», однако атрибуты «короля» (сабля, длинный жезл, украшенный на конце прутиками) характерны только для мужских К. о. При встрече двух дружин из соседних сел (как мужских, так и женских процессий) неизбежно происходило кровавое столкновение (серб., морав.), см. **Драка.**

В некоторых случаях обряд совершали ради вызывания дождя (троекратное кружение девушек вокруг колодцев и чистка колодцев — морав.) или отгона градоносных туч (серб., Банат). В ряде мест обход сохранился в форме выпрашивания даров для «бедной невесты», для «бедной королевы» (*chodit s chudou královnou* — морав.) или встречи весны (ср.-чеш., р-н Литомержице), когда «королева» после танца около



«Король» с двумя «пажами» на конях **(Моравия)**

дома объявляла хозяевам о приходе весны. В некоторых селах Гружи (ц.-серб.) девический обряд избрания «царицы» совмещался с традиционными ритуалами дня св. Иеремии.

Для з.-слав. мужских К. о. характерны элементы испытания парней. Наиболее частым компонентом таких К. о. является состязание, во время которого выбирали самого быстрого, ловкого, остроумного парня, получавшего звание «короля». «Королем» называли парня, который смог первым добыть (добежать, доскакать на коне, допрыгнуть, сбить) венок или платок девушки, укрепленные на шесте. Часто эти соревнования проходили в поле, на конях и связывались с пастушескими играми. «Королем» признавали также парня, который накануне Троицы первым выгнал свой скот на пастбище — великопол. *król* (или *królowa*, если скот выгоняла девушка) *pasterzy*, чеш. *kral pohůnčí*.

К. о. и обрядовое дерево. В юж. Чехии «король» одевался в наряд из коры и весенних цветов, подпоясывался поясом и надевал корону, изготовленную из коры: ср. чеш. *kral* — самое высокое и красивое дерево, установленное в середине села на Троицу; ср.-чеш. *kral* — антропоморфное чучело, укрепленное на майском дереве (см. Деревце майское), ср. также Зеленый Юрий. В морав. девичьих обрядах «королевой» называли одетую в женский наряд и покрытую платком березку, которую с песнями носили по селу, а потом за селом строили из березок пирамиду, пели и танцевали вокруг нее, размахивая вербовыми ветками (морав., Ветержов, Жданско).

Для «мужских» К. о. зап. Чехии характерны ритуалы «оговаривания», «вызывания» (*provolávání, dávání jmen, skladají jména, vyvolávají*), т. е. обсуждения человеческих качеств сельских девиц и их семей (родов). Хвалебные или корильные четверостишия (ср. Корить) произносили с высокого места, чаще всего с дерева, с крыши дома, с ворот. После каждой реплики говорящий («глашатай», «вызывальщик») обращался за подтверждением своих слов к «королю», выполнявшему роль судьи. Иногда «королю» в обряде запрещалось разговаривать, тогда в ответ на обращенный к нему вопрос сопровождавшая «короля» свита стучала о землю или о забор палками. В р-не Плзня в этих ритуалах использовали лягушку, которую называли «вещей» и заставляли ее кричать при «обсуждении» односельчан.

«Казнь лягушки» — один из элементов мужских К. о. в Чехии. Лягушку подвешивали на нитях на дереве или привязывали на хвойной ветке, которую держал в руке «король», а затем отрубали ей голову. Часто после этого начиналось «преследование короля», т. е. конные скачки за убегающим «королем», которого обвиняли в совершенном убийстве. Если его догоняли, то имитировали срубание головы «короля» (сбрасывали с него шапку, корону, венок), били его ореховыми прутьями, саблями, бросали в воду. Если же догнать его не удавалось, то он оставался «королем» на весь год.

Как правило, з.-слав. мужские К. о. заканчивались символической казнью короля и купанием «короля», имевшим целью вызывание дождя. В юж. Чехии (Крумловско) избранного «короля», босого и без сабли, вели к пруду и бросали в воду его корону, которую он должен был выловить. В юж., сред. и сев. Чехии вместо «короля» бросали в воду чучело. В юж. Моравии обряд превратился в детскую игру, в которой сохранилось именно «купание короля»: маленького мальчика в соломенной шапочке везли на плужных колесах к пруду, который прежде объезжали три раза, и «палач» сбрасывал шапочку в воду, а «король» должен был ее выловить. С этого времени всем можно было купаться.

В зап. Чехии (Ходско) главным обрядовым персонажем становился также «последний», худший из всех парень (обычно — последним пригнавший своих коров на пастбище) — «лентяй», «лежебока», «хвостик» и под. (чеш. *lenoch, hovnivál, pecivál, zvanc, pikšvonc, klepec, husí pohůnek*), ср. Дразнить. Его возили на простом возке, прикрыв зелеными ветками, дразнили, а он всех смешил своими дурацкими выходками. В наказание его бросали в воду, а затем заставляли ободрать кожу с лягушки. Если он справлялся с этим делом, его прощали. Иногда «лентяя» купали, бросали в пруд вместо «короля» (Домажлицко). Проигравший соревнование за звание «короля» получал особые наименования также в Моравии: *ocásek* 'хвостик', *záprtek* 'протухшее яйцо без зародыша', и в Польше: *rochwist*.

Лит.: Валенцова М. М. Типы движения в западнославянских «королевских» обходах // КДЯК:255–270; Плотникова А. А. Культурно-языковое членение балканославянского ареала (на материале обрядовой терминологии) // СЯ 1998:489–507; БХ:311; Зеч.СНИ:72–74; Нед.ГОС:121–125; Ник.ВП:538; СМР:172-173; Gavaz.GD²:72–84; Kolb.DW 3:241-244; 26:82; 28:87-89; 45:25-26; Glog.RP:225–226, 229; Poś.ZO:231–233; KLW:66–67,251; Han. BK:152–154,159; Zibrt VCh:298,329–331,333–334,338-343,346-354,358,360,361-363; Žal. ČV:111–112; Jind.Ch:58,60–61; ČL 1947/5:94–95; Vyk.RSS:109; Bart.ML:47–52; Bart.ND: 340,341; Vyhl.RH:51,52,55–58; Václ.LZ:369, 397; Per.RMHP:69–71; Horň.:300; Václ.VO: 142,146; Húsek HMS:266; EL'KS 1:326; Horv. RZL:215-216; SN 1979/3:419-445.

М. М. Валенцова, А. А. Плотникова

КОРОЛЕК — одно из названий самой маленькой птички, выполняющей связующую роль между небесами и подземным миром, между птицами и гадами, а в фольклоре наделяемой чертами трикстера — выступающей как фальшивый царь птиц. В разных местах под таким названием и в такой роли известны две разные птички — К. и крапивник. Названия их часто сходны: рус. *королек* «королек» и укр. *королик*, в.-луж. *kralik*, словен. *kraljiček* «крапивник»; словац. *kralik* «королек» и «крапивник». У украинцев с крапивником терминологически сближается еще одна мелкая птица — ястребиная славка: *волове око (очко, вічко)* «крапивник» и *волове (рибяче) очко* «ястребиная славка».

Маленькие размеры крапивника отражены в его названиях. Он уподобляется воловьему или бычьему глазу (укр. *волове очко, биче око,* пол. кроснен. *wołowe oczko*), орешку (укр. *горішок*, болг. *орехче*), маленькой картофелине (укр. волын. *бульбынка*), бобку, катышку (укр. *бібок*), крылатому насекомому (укр. *овад*). С бобовым зерном крапивник сравнивается и в фольклорных текстах. «A ty bobie!» [Ах ты боб!] — кричат ему птицы в сказке (малопол. кроснен.). Название *воле очко,* в свою очередь, порождает мотивировку запрета убивать крапивника: чтобы не причинить вред волам (гуцул.).

К. — персонаж сказки о выборе птичьего царя (СУС: 221, 221А, В). Птицы решают выбрать царем того, кто взлетит выше других. Выше всех взлетает орел (укр., пол.), журавль (з.-укр.) или аист (луж.). Но маленькая птичка, спрятавшись в оперение большой птицы, в последний момент вылетает оттуда и оказывается еще выше, получая право быть царем (королем) птиц. Отсюда такие названия крапивника, как укр. *королик, царик, пташачий краль,* пол. *ptasi krol* (краков.). Аналогичны им и слав. названия К. Мотив обмана и одурачивания отражен в ряде укр. названий крапивника: *облуда, дурисвіт, дурихлопчик, дурибаб(к)а, дурич, дурильце, зводитель* и т. п. Однако во многих вариантах сказки обман раскрывается, и с тех пор бедная пташка прячется от птиц под заборами. Поэтому ее называют также «подзаборным королем» или «подзаборником»: пол. *płotowy krol* (кроснен.), чеш. морав. *podplotníček, plotníček*, укр. *поплоток, поплитник*, болг. *подплетница, подплетач*. Мотив забора встречается в словесном подражании пению крапивника: «Ulitno na plot hned!» [Улечу на забор сейчас же!] (морав., Bart.ND:84).

Иногда, напр. у украинцев и лужичан, сюжет имеет продолжение: рассерженные птицы решают выбрать царем того, кто спустится всех глубже в землю (СУС: 221, 221А, В; Veck.WSMAG:424). И вновь победителем в состязании оказывается К. или крапивник: он залезает в мышиную нору. Этот мотив отражен в таких названиях крапивника, как укр. *миший краль, мишова птаха, мишачок, мишка,* пол. *mysi król, mysikrólik*.

Лит.: Гура СЖ; Верхратський І. Говір Батюків. Львів, 1912:88; Гринч. 1:250; Schnaid. LP 13:114; Дзендзелівський Й. О. Програма для збирання матеріалів до Лексичного атласу української мови. Київ, 1987:230; Lud 1901/7:137–138; ZWAK 1885/9:71, 1887/11: 44; Bart.ND:84,295; Veck.WSMAG:424.

А. В. Гура

КОРОСТЕЛЬ — птица, с криком которой связаны календарные приметы; словесные подражания его скрипучему голосу служат мотивом небольших шуточных фольклорных текстов. В приметах и особенно в фольклоре К. часто выступает в паре с перепелкой.

По приметам, К. (*дърдавец*) появляется вместе с перепелкой (ю.-з.-болг. кюстендил.), сено будет дорого стоить, если К. начнет кричать раньше перепелки (укр. Чернигов.). У болгар, поляков и чехов крик К. (пол. *poksykac*, *klecak*, *derkacz*, чеш. *krastel*) воспринимается как сигнал к началу сенокоса: «Siec prec! Siec prec!» [Выходи-ка косить!] (пол. седлец., ZWAK 1884/8: 294); «Sec, kos!» [Коси, коси!] (морав., Bart.ND:82). К. подгоняет косцов: «Siecz! grab!» [Коси! сгребай!] (люблин., Ko!Ь. DW 17:138). В Болгарии К. называют косач, т. к. крик его напоминает звук натачиваемой косы; когда он прокричит *(закоси),* начинают косьбу травы (кюстендил.). У зап. украинцев К. (деркач) во время косьбы в насмешку подзывает овец: «Бер-бер!». А перепелка кричит: «Підполю, підполю!» (Верхратський:116). Парность этих птичьих образов отражена и в рус. свадебном приговоре: «Мой коровай в печь перепелкой, а из печи коростелкой!» (Даль 2:74).

В з.-укр. и пол. прибаутках К. и перепелка спорят между собой, сколько они должны вернуть друг другу взятого в долг зерна. Перепелка кричит: «Pięć, pięć, pięć!» [Пять!], а К.: «Szesc, szesc, szesc!» [Шесть!] (пол., Dyn.PZO:322).

В пол. прибаутке перепелка неустанно просит влюбившегося в нее К. (*chróściel*) пригнать теленка, которого тот пообещал ей в обмен на поцелуй: «Wabrzek, Wabrzek, goń ciele, goń ciele!» [Вабжек, Вабжек, гони теленка!]. К., не исполнивший обещания, делает вид, что погоняет теленка: «Hej, ptrhuh, ptrhuh, hej!» [Айда, но!] (кросвен., Lud 1901/7:138). В морав. прибаутке К. — пастух у перепелки. Как только она ему крикнет: «Křástele! Zen tele!» [Коростель! Гони теленка!], он тотчас послушно понукает теленка: «Кес, кес, кес, кес!» (Bart.ND:94). Крик К. передается как возглас понукания и у русских: «Тпррuська, тпррuська!» (смолен., ЭО 1894/3:92).

В шуточном рассказе из Черниговской губ. птицы преследуют хохла, спрятавшегося в рожь с украденной вещью. Перепел хочет помочь хохлу спрятаться, журавль грозит расправой, а К. *(дергач)* выдает вора: «Здесь, здесь! Драть, драть!» (ЭО 1894/3:92-93). В Брянской обл. крик «Драть-драть!» определяет и название этой птицы: драч (ПА). В другом, укр. анекдоте (СУС: −220*) птицы затевают совместную пахоту. Перепелка предупреждает: «Тут пинёк!» или «Під пеньок, під пеньок!» К.: «Придерж, придерж!» или «Де-де». А журавль (или горлица) идет за плугом и кричит: «Турли, турли» («Тури, тури!»). Птицы ломают плуг и разбегаются (чернигов., Загл.ПСД:140; житомир., ПА).

В Черниговской обл. шутят, что К., в отличие от других птиц, отправляется на зимовье пешком: «Деркач идеть у Крым пешки, у теплую старану. Ужэ грэчка затьвила, дак деркач штаны падкасаў и пашоу — то такая приказка» (ПА).

Лит.: Гура СЖ; Ерм.НСМ 3:294; ТА, 29:2; Гринч.ЭМЧ 1:15; Верхратський І. Говір Батюків. Львів, 1912:87−88,116; Зах.ККр: 66; Lud 1903/9:66; ZWAK 1890/14:203; ArchKESUJ 164:2.

А. В. Гура

КОРШУН, ястреб и некоторые другие виды семейства ястребиных (орел, канюк, лунь, скопа) и отчасти соколиных (кобчик, чеглок) образуют единый образ крупной хищной птицы (ср. также Орел), наделяемой символикой нечистоты и смерти, а также демоническими и отвращающими свойствами.

Символику К.-ястреба, его связи с другими птичьими персонажами и параллели с другими слав. традициями наиболее полно отражает укр.-подол. обряд изгнания и похорон этой птицы в первый понедельник Петровского поста. Утром хозяйка кормила кур в хате, а затем выгоняла из хаты через нож или топор, положенный на порог, чтобы защитить от нападения К. После обеда женщины шли на пастбище на совместную трапезу, где пели, махая платками в сторону леса: «Ой, Шуляку — чорна птахо, до нас не літай, / <...> курей наших не хапай». Позже мужчины приносили сюда привязанных на палки убитых К. и воронов. Женщины собирали «свое вийсько» и, размахивая палками с убитыми птицами, прогоняя К. и грозя убить его, шли в лес. Там они ломали зеленые ветки, обвивались ими, затыкали за пояс, украшали ими голову и, махая ветками, проклинали «шуляка-яструба»: «Птице-чорна, смерте наша, / Ти нас

не займай / Обминай!» Тем временем подходили охотники с застреленными К., которых женщины старались выхватить или выкупить. Потом совершались ритуальные похороны К. Сжигали в костре одного или двух К., а рядом выкапывали яму — могилу для «черной птицы». Убитому К. связывали ноги и завязывали голову. Закопав К., женщины обступали, как на похоронах, его могилу, танцевали, скакали на ней и веселой гурьбой с пением и танцами возвращались в село (Килим.УР 4:88–98). В других вариантах обряда ярко выражена его апотропеическая направленность: защита кур от коршуна. В первый день Петровского поста бабы изготовляли «шуляка» из платков, клали его на большой платок, по углам которого насыпали кучки различных зерен, а между ними по четырем сторонам платка ставили хлеб, лук, сыр и мясо. Повернув «шуляка» клювом к мясу, бабы приговаривали: «Не дывысь на куры, а дывысь на падло. Не йды до курей, а иды до падла». Две бабы, изображая птиц, баюкали маленького К., сделанного из платков, потом будили его, клали под крыло большому шуляку, плясали и пели: «Мы сегодня Шуляченка свого спіймалы / <•••> / Шуляк на мою обирку летыть, / Идыть же-но помогайте, / Бо вже мою курочку исть!» В конце разрывали «шуляка» на части, распределяли их между собой и устраивали совместную пирушку (Венгрженовский:284–289). Угощали друг друга водкой со словами: «Выпыйте, кумо, щоб шуляк курчаток не поив» (там же:294).

Обрядовая параллель коршуна-ястреба и кукушки (ср. обряд крещения и похорон кукушки) дополняется поверьем об обращении кукушки в ястреба или К. по окончании ее кукования сразу после Петрова дня (29.VI).

В контексте упомянутых обрядов и верований следует рассматривать и «ястребиные» названия незавившегося кочана **капусты**: укр. *шуляк* (сумск.), *шулик* (волын.), бел.-полес. шуляк (брест., гомел.), рус. *ястребуха* (новгород.). Альтернативные варианты для кукушки после Петрова дня — либо обращение ее в ястреба, либо укрывание ее в капусте (полес. брест.).

Иные параллели укр.-подол. обряда изгнания К. — это кашуб. обряд казни (обезглавливания) «коршуна» (*ścinanie kani*) в Иванов день (24.VI) или же в воскресенье за три недели до этого дня. В обряде участвовали «палач» (иногда с помощником), а также «солтыс» (сельский староста) или духовное лицо («пастор» или «ксендз» с «органистом»). Мог быть также «судья» или двое «присяжных», которые зачитывали приговор. Иногда выбирали еще четырех «носильщиков», «могильщика», «пекаря» и «лесничего», передававшего пойманного им К. «палачу» и его помощникам, которые насаживали птицу на вбитый в яму кол. Слуги «солтыса» обращались к К. с обвинительной речью. Затем «палач» отрубал К. голову, которую клали в яму, а кол выбрасывали (Kolb.DW 39:371-373). Чаще, однако, голову отрубали не К., а вороне, которую всей процессией отправлялись хоронить с приветственной песней св. Яну. В некоторых кашуб. селах парни в Иванов день специально разоряли вороньи гнезда, убивали молодых ворон, а одной торжественно отсекали голову. При этом пели: «Kапа, kana / na tym polu siedziała, / iks, miks, / kark ścić» [Коршун, коршун на этом поле сидел, икс, микс, горло чик (перерезать)] (Ρrace i materiały etnograficzne 1950-51/8-9:470-471). Иногда «коршун», подвергаемый казни, ассоциировался с ведьмой, которую поражали мечом. В кашуб. обряде казни «коршуна» птицу мог заменять и цветок: в Иванов день «палач» «обезглавливал» саблей «коршуна» — цветок на верхушке кола. У других зап. славян параллели к укр. обряду изгнания К. более отдаленные. Так, в Чехии и Лужице обряд, сходный с кашубским, совершался по окончании жатвы и был связан не с К., а с петухом или селезнем.

В укр. обряде изгнания К. наблюдается функциональная общность К. и ворона, поэтическим воплощением которых в песенных текстах является образ «черной птицы», несущей смерть. Такое же сходство демонстрирует детская игра в коршуна или ворона, в которой эти птицы наделяются общей символикой смерти. В укр. вариантах этой игры «ворон» роет ямку, чтобы варить кипяток и заливать им очи детям за то, что они поели его пищу. Копание ямки символизирует здесь похороны, а заливание очей — смерть. У украинцев и русских подобная же игра называется «в коршуна» (харьков.), «шулик» (курск.), «шулика» (херсон.), у чехов и боснийцев — «в

ястреба». У белорусов она тоже связана и с К. («у коршуна», «шуляк», «шулик»), и с вороном («у крука», «у ворана», «груган», «крумкач»). В ней К. (ворон) копает ямку, чтобы собирать камушки и выбивать ими детям зубы. Характерна причина мести К. (реже ворона) детям: «яны маю капусту паелі!» (бел., смолен.), «белую капусту в моем огороде пощипали» (харьков., курск.) и т. п. См. выше мотив капусты. В Гомельском у. игра дополняется шуточным вариантом похорон К.: «коршуна» в бане засыпают песком (ДэФ:681).

Ястреб и К. как нечистые и зловещие птицы наделяются демоническими свойствами. По поверьям, ястребиный облик может принимать черт (малопол. кроснен.), в ястребе скрывается злой дух (тарнобжег.); как черт нападает на людей, так и ястреб на животных (укр. ивано-франков.). Сюда же относится и рус. выражение черт коршуноватый (Латвия).

Крик коршуна связан с дождем и передается возгласом «пить!» (в том числе в текстах кашуб. обряда казни К.). Согласно легендам, К. (иногда канюк) наказан Богом за то, что в незапамятные времена не рыл вместе с другими птицами пруд (малопол. катовиц.), не копал русло реки (укр. Житомир.) или колодец (укр.), не носил воду для наполнения морей, озер и рек (рус.), не чистил море (бел. могилев.), погнушался пить вместе с другими зверями (укр. закарпат.), замутил колодец Божьей матери или мутил ей воду в ручье, когда она стирала рубашки младенцу Христу (пол.). С тех пор К. имеет право пить лишь дождевую воду и, томясь от жажды, жалобно просит: «Пить, пить!». О крике К. во время засухи говорят: «Каня плачет, у Бога пить просит» (рус., Даль 2:86); известна поговорка: «Жджэ, як каня дажджу» (в.-полес., Mosz.PW:165). Крик К. нередко становится приметой, предвещающей дождь (гуцул., пол. тарнобжег., серадз.). Так, в районе рус.-бел. пограничья считают, что канюк канючит — кричит: «Пить, пить! Чаю, чаю!» — перед дождем (ЭО 1894/3:90).

Для защиты домашней птицы от ястреба или К. соблюдаются различные обереги и запреты. Верят, что курица не станет добычей ястреба, если первое снесенное ею яйцо получит нищий (пол. подгал.); чтобы ястреб не душил кур, запрещено приносить домой клин, которым расщепляли дерево в лесу, сжигать старый веник (вилен.); нельзя мотать пряжу, когда в печи горит огонь (укр.-карпат.); на Рождество называют ястребов *голубями,* чтобы задобрить и обезвредить их на будущее (витеб.); в Рождественский сочельник бросают на поле крошки от рождественского ужина ястребу и другим животным-вредителям, отсылая их к какому-либо своему недругу (сербы-границары).

Вместе с тем, как и всякий хищник, ястреб обладает отвращающими свойствами. Поэтому убитого ястреба прибивают на воротах овина или хлева (пол. серадз.), вешают в конюшне для защиты от ведьм и чертей (пол., укр.), в хлеву для устрашения воробьев, крадущих овес у коней (чернигов.), выставляют на полях как пугало для воробьев (укр.).

Лит.: Венгржиновский С. Языческий обычай в Брацлавщине «гоныты шуляка». (Этнографический очерк) // КС 1895/50:282-323; Гура СЖ; ЭО 1890/4/1:75–77; Макс.ННКС: 430; Зел.ОРАГО 2:587; ТОРП:65; СбМАЭ 1981/37:196; ЖС 1899/3–4:398, 1994/4:32, 33; Сок.ВЛКО:196,200–202; Мор.ДР 2:171, 199,213; СРНГ 15:34; СПЗБ 1:103, 5:505; ТСл 5:339; Янк.:422–423; ДэФ:464–469; Никиф.ПГП:228; СБФ-86:64,66–67,71,110–112, 116,118; Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej, IV. Wroclaw; W-wa; Krakow; Gdansk; Lodz, 1988:245,246.250,252,254, карты 1,2; Wisła 1903/17:280,432; Гринч. 4:517,518; Потуш. 4; Schnaid.LP 13:117; Клинг.ЖАСС: 81; Бор.ПВП 1:270.309, 2:248; Kolb.DW 39:371-373, 46:490, 492, 54:184; Lud 1906/12: 218; ZWAK 1881/5: 131, 1890/14:204; Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1950-51/8-9:470-472; ArchMEK I/ 203. II/167:2–2a; КОО 3:176,194,199; Komor. TSS:273-274.

А. В. Гура

КОСА, косы — вид женской прически, наделяемый брачной символикой; одну К. носили девушки (в том числе и старые девы), две К. — замужние женщины.

Первое заплетение К. девочке означало ее переход в новую возрастную категорию. Пока ей подрезали волосы, она была «дівчинкою», а как только ей заплели

К., она становилась «дівкою» (гуцул.), девушкой на выданье. Заплетение первой К. совпадало с переодеванием в «женскую одежду», с надеванием венка на голову по достижении девушкой брачного возраста, т. е. 13—16 лет (чеш., словац.). В Малопольше после рождения девочки плели из соломы К., вкладывали в нее монету и вешали на дерево перед домом, чтобы девочка счастливо дожила до девичества. После угощения крестные, заплетая К., пели: «Pleciwa cię warkoczku miły,/ Dla chrześnicy zdrowia, sity./ Abyśmy byli tak zręcznymi,/ Żeby jej warkoczki były rosłymi» [Плетем тебя, милая косичка, Для здоровья и силы крестницы. Чтобы мы были такими ловкими, Чтобы у нее косички были длинными] (Bieg.MD:172). Девочке в пять лет сплетали волосы «в крест», беря пряди спереди, с затылка, затем с правого и левого уха, связывали их посередине, приговаривая: «как связаны волосы, так бы хлопцы *вязались*» (укр. — МУРЕ 12:62).

К. символизирует готовность девушки к браку (о.-слав.), лента в К. была знаком того, что девушка на выданье (рус.). Со дня просватанья лента заплеталась только в полкосы, к ней крепился знак просватанья ~ длинная широкая лента (Заонежье). Длинная К. — предмет гордости и особой заботы девушки, ее украшение, ср. бел. пословицы: «Каса дзявочая краса»; «Дзеўка без касы не мае красы». За волосами тщательно ухаживали, считая, что чем длиннее К., тем девушка лучше (о.-слав.).

Чтобы К. были длинными и толстыми, в канун Рождества клали под подушку веревку (серб.); в Юрьев день ходили причесываться в поле (югослав.), в Чистый четверг — под яблоню (новгород.); смазанные сырым яйцом волосы заплетали в К., обрезали концы и закапывали их в винограднике (болг.); в день св. Трифона мазали К. виноградным соком, приговаривая: «Како растит лоэница, така да ми растит и косата» [Как растет виноград, так пусть растет и моя коса] (Охрид — Шапк. СБНУ 1:568); бегали под грибным (гомел.), летним (макед.) дождем; мазали волосы змеиным жиром (в.-серб.), жиром специально убитого для этого ужа, чтобы К. были длинными, как уж (хорв.); смазывали К. жиром черной змеи и скручивали ее в клубок наподобие змеи, чтобы К. была прочной (Босния); прикладывали к волосам травы, называемые *косица, косатень* или мыли в отваре этих трав (болг., макед., укр.); заклинали траву *косатень* помочь вырастить длинную К. (ю.-зап.-укр., гуцул.); плели косу из «маккавейских» трав и прикладывали ее к своим волосам (укр.). Желая приманить женихов, девушки вплетали в К. обрывок веревки от церковного колокола (рус.). См. Волосы.

В свадебном обряде и песнях К. — символ невесты. Косу из кудели прикрепляли к елочке и прибивали к углу дома невесты (ярослав.). Обрядовая перемена прически невесты (расплетение — заплетение К., ее обрезание, «продажа» жениху) символизировала заключение брака и изменение статуса девушки (СД 1: 247). Расплетение К. означало прощание с девичеством; заплетение двух К. и надевание женского головного убора — переход невесты в группу женщин. В Архангельской обл. говорили: «За стол когда невесту приведут, две косы ей заплетут: была одна — стало две, была девушка — стала женщина» (АА). После венчания в доме молодого (иногда прямо в церкви) волосы новобрачной заплетали в две К., «по-бабьи» (рус.); их оборачивали вокруг головы и убирали под повойник, чепец, платок, т. е. под женский головной убор (в.-, з.-слав.). В Болгарии расплетение, причесывание и заплетение К. совершалось накануне венчания и сопровождалось песнями; при этом обряде все домашние и подруги невесты плакали. Если отец жениха разводил пчел, то церемония расплетения К. невесты происходила не в ее доме, как обычно, а в доме жениха — чтобы пчелы лучше роились (укр. — Зел. ВЭ:337). Брат расплетал невесте К. (бел., пол.), заплетал ей две К. (бел.), но это мог делать и жених. Иногда правую К. заплетал жених, левую — сваха (рус.). К. могли расплетать также дружка, два близких родственника, крестная, подруги, дружки (они расчесывали волосы, смазывали их маслом и медом, после чего заплетали К. и вплетали чеснок для отведения порчи — ю.-рус., укр.). Когда расплетали К. во время девичника, невеста «вопила»: «Не расплетайте мою косу русу, / Не увязывайте моей шелковой косушки» (Ряз.ЭВ 2:192). В вост. Полесье невесте расплетали К. в церкви и закручивали волосы «в куклу», с этой мину-

ты девушка символически причислялась к женщинам и не могла носить заплетенные К. В Софийском крае до начала XX в. невесте заплетали множество косичек, украшали их серебряными монетами; косички закрывали ее лицо. Ср. фразеологизм *косой трепать* — не выйти замуж, остаться в девках (москов.); *косник* 'старая дева' (архангел.) (СРНГ 15:44,58).

Замужней женщине нельзя было носить одну К., чтобы не овдоветь. Если у девушки левая К. оказывалась толще правой, ей предстояло выйти замуж за вдовца (гуцул.).

Словом коса в свадебном ритуале называлась 'прощальная вечеринка с подругами невесты в ее доме накануне свадьбы; девичник' (перм., сибир.); *пропивать косу* означало 'угощать вином накануне свадьбы, на другой день после девичника (сибир., пензен.), *чесать косу* — 'расчесывать и заплетать косу невесте накануне венчания' (сибир.); *выкупать* косу — 'дарить подарки родственникам невесты' (том.), косу *продавать* — 'брать выкуп за невесту' (москов., краснодар., сибир.) (СРНГ 15:43,44).

Выкуп К. невесты стороной жениха символизировал приобретение полной власти над женщиной. Во время свадьбы брат невесты вынуждал жениха выкупать К. за право сидеть рядом с невестой (ю.-рус., укр., пол. мазов). Того, кто продает К. невесты (брат, родственник невесты или ее младшая сестра), называли *косник* (ю.-сибир., укр.), *падкоснік, закоснік* (бел.), а сам обряд выкупа невесты или ее К. у брата — *косопродаванье*, косу *продавать*. Продавая К., девушки пели: «Наша коса не рублева, / Наша коса сторублева, / Лентою перевязана, / Лентою голубою, / Девкою молодою» (кубан.). Иногда сама невеста должна была выкупить К. В Сибири во время заплетения К. брат или сестра, держа невесту за косу, брали ножницы и говорили: «Давай плату за косу, не то отрежу» (СРНГ 15:43).

Полное отрезание К. на свадьбе встречается у славян редко. У русских и украинцев обрезание или подрезание К. невесты заменено обрядовым расчесыванием. У белорусов частичное обрезание сопровождалось продеванием кончика К. в кольцо и (символическим) прижиганием его пламенем свечи (бел., правобереж. Полесье). Отрезали К. невесте в с.-вост. Сербии, в Польше (иногда отрезанную К. свашка бросала в огонь — Боры Тухольские), у гуцулов и в зап. уездах Волын. губ. У гуцулов Покутья (р-н Хотима) жених обрезал К. невесте ножом, когда она сидела у него на коленях, на кожухе, и из отрезанных волос сплетал две К.

В похоронном обряде распущенные К. — символ скорби. Женщины провожали покойника на кладбище с расплетенными в знак траура К. (серб.). Вернувшись домой с похорон, заплетали К. В Болгарии, когда в доме случалась смерть, женщины расплетали К. и не заплетали их 40 дней. В центр. Украине девушки расплетали К. себе и своей умершей подруге, в то же время в Галиции во время похорон девушки заплетали волосы в К. (Городенщина). В Черногории матери и сестры умершего отрезали свои К. и клали в могилу вместе с покойником или вешали их на кладбище на крестах и деревьях.

Специально распускали К. в разных обрядовых ситуациях: во время (трудных) родов расплетала К. не только роженица (о.-слав.), но и все женщины и девушки, присутствовавшие в доме (бел.); в обряде опахивания (рус.); при появлении градоносных туч (сербы Драгачева, Лесковацкого Поморавья). Расплетали К., когда мяли лен, чтобы он был мягок и волокнист (витеб.). Распускали К. при проводах «русалки» (рязан.); некоторые ряженые в период святок и масленицы; считалось, что распускали волосы ведьмы перед полетом на шабаш, перед тем, как доить чужих коров, отбирать «спор» у хлеба в поле (о.-слав.), делать «заломы» в хлебном поле; при сборе трав для ворожбы (банат. геры). Иногда девушка, гадая на святках, распускала К.: перед сном она продевала в К. висячий замок, запирала его и говорила: «Суженый-ряженый! приди ко мне ключ попросить». Накануне Нового года и Богоявления перед сном, чтобы увидеть суженого, «косу замыкали», т. е. заплетали и укладывали на голове (брест., ПА). Вещий сон могло вызвать вплетение в К. некоторых растений. У чехов и русских считается плохой приметой встретить женщину с распущенной К.

Насильственное обрезание К. — знак бесчестия и поругания. Обрезать К. у девушки мог из мести отвергнутый парень (болг.). Женщина старалась отре-

зать К. разлучнице (словац.). Девушке отрезали К. в наказание за утрату невинности (в.-слав.); она не имела права носить висящую вниз К., за нарушение этого запрета ей могли остричь К. (Моравское Словацко). Женщине К, обрезали за прелюбодеяние (волын.). Девушке, которая постригалась в монахини, обрезали К. «как знак раздела с миром и вступления в брак со Спасителем» (Bieg.MD:191). В укр. песнях мотив пускания К. по реке — символ потери девственности; иногда девушка отрезает себе К. из-за тоски по милому.

Заплетение волос людям и животным — характерное действие мифологических персонажей. В быличках домовой по ночам заплетает косичкой бороды старикам, волосы женщинам; гриву и хвост лошадям заплетают домовой, ласка, черт (в.-слав.), ласка, хохлик (домовой дух), змора, дьявол, богинки, краснолюдки (карлики) (пол.). У юж. славян — это занятие вил (они плетут К. из 10, 12 прядей), причем, если гриву, заплетенную в К., расчесать, она вновь сама заплетается (Далмация). Девушка в Иванову ночь спасается от чертей, велев им заплести ей К. по одному волосу, что они и делали, пока не запели петухи (полес.). Чтобы уберечься от нечистой силы, в четверг на Русальной неделе девки вплетали в К. полынь (укр.); от черта, от ходячего покойника вплетали растения-апотропеи: «донник», «тою», «руту» (укр., бел.); от колдуна на свадьбе невесту спасала «богородская трава» в К. От сглаза девушки вплетали в волосы правую переднюю лапу крота (болг.).

Лит.: Романюк П. Ф. Из опыта картографирования свадебного обряда правобережного Полесья. Карта 7. Действия с косой невесты // ПЭС:20; Аф.ПВ 1:117,238,465; 2:499, 571; 3:40; Аф.ПМ:61–62; Гура СЖ; Сумц.СО: 23,29,89,115,119-122,155; ТОРП:125,149; ПА; Bieg.MD:49; Kolb.DW 29:248; 49:538; 31: 156; РММАЕ 1960/3:259; Mosz.PW:200; ČL 1893/2:562; Треб.ПДСК:226; Вак.ЕБ:479,480; Марин.ИП 2:540,741

В. В. Усачева

КОСА — предмет-оберег и, вместе с тем, атрибут и символ Смерти.

К. входит в ряд металлических острых и режущих предметов (таких, как серп, топор, нож, игла), служащих для защиты от злых духов. С другой стороны, характерное для К. действие метафорически приписывается Смерти, которая косит людей.

Для защиты дома от злых сил и злых людей у вост. славян вделывали в порог старую К. (рус. вологод.), прибивали к порогу или к косяку найденную подкову, нож или обломок К. (бел.). В Рождественский сочельник все сидящие за ужином домочадцы ставили ноги на острые железные предметы, лежащие под столом: К., лемех, топор, мотыгу и др. (пол. лемки, эакарпат.). В Прикарпатье лемех клали под стол, а К. — за лавку для того, «аби мерці не прийшли», потому что мертвецы боятся железа. Покойнику, подозреваемому в вампиризме, отрезали голову косой (великопол.). В то же время вампиры, по представлениям жителей Покутья, собираются вместе, спорят и дерутся косами. Для защиты от «моры» наряду с другими магическими средствами клали под кровать К., серп или шило (словац.).

Оберегая роженицу и дитя от нечистой силы и болезней, в постель ей клали К. и топор, а ребенку — нож или др. острые предметы. Кусок К. клали в постель ребенка, чтобы злые духи его не подменили (см. **Подменыш**) и для защиты от других чар (пол. мазур.). Чтобы ребенок, умерший до крещения, не стал «ходить» по ночам к матери, в гроб ему клали К., цеп, грабли, метлу и т. п. (закарпат.).

С целью оберега невесты снимали свадебный венок с ее головы косой (словац.), саблей (словен.) или ножом (хорв., словен.). К., положенная около или под кроватью, разрушала магию, направленную против новобрачных (словац.).

Для защиты скота в Полесье затыкали К. за стропила, вешали у дверей хлева, закапывали у порога, прибивали на воротах — от ведьм и злых духов: их «коса не допустит» (ПА); в Закарпатье в Сочельник у стойла клали К. и деревянный ящик с разведенной глиной — от ведьмы. Верили, что ведьма порежется косой. Мотив калечения ведьм К. отражен в ряде быличек. На Кубани через положенные на земле К. и печную заслонку вводили во двор новокупленную корову. Чтобы нечистый не трогал скотину, нужно было до восхода солнца на-

гим обежать три раза вокруг хлева, держа под левой рукой К. или нож, а потом **заткнуть** их в стену (полес.). У поляков (с.-вост. Мазовше) для того, чтобы куры хорошо неслись, хозяева следили, чтобы К. хранилась в сарае снятой с ручки.

Во время первого выгона скота на пастбище обходили стадо, волоча за собой К. острием по земле (бел. витеб.); клали К. вниз острием, рядом клали замок и произносили заговор; пастухи прогоняли коров через обломок К. и замок с ключом (рус.); перегоняли корову через К. или топор (пол.), через К. и воткнутый в землю нож (полес.).

Надетая на ручку (косовище), К. защищала косаря от болезней, т. к. от нее, по народным верованиям, убегали злые духи. Болгары верили, что пока косарь косит, он не может заболеть. Слетевшая с ручки К., по представлениям словаков, указывала на то, что косарь скосил волшебную траву, которая, как считалось, одним прикосновением имеет силу открывать любой замóк.

Чтобы уберечь сено от пожара и порчи, особенно в праздники *Горешняци* (15—17 июля), у болгар запрещалось работать в поле, s частности косить, стоговать и возить сено, иначе огонь все спалит, а сами работающие заболеют. Чтобы этих несчастий не случилось, надо было иметь в руках К. или положить на погруженное в телегу сено К. и **вилы** крест-накрест.

Для лечения воспаления во рту, возникшего у ребенка от испуга, **использовали** проточную воду, трижды перелитую через К. (пол.).

Чтобы отпугнуть или выгнать из села эпидемические, «моровые» болезни или дух смерти, производили **опахивание** села, во время которого махали по воздуху К. и серпами, били в металлические предметы, в частности в К., создавая шум и звон. В профилактических целях такой обход устраивали ежегодно в Петров день: участники ритуала обязательно брали с собой несколько К. и били по ним палкой (рус. тул.).

К. наряду с другими острыми предметами (топором, серпом) использовалась в ритуалах отгона **градовых** туч и защиты от града. В Сербии, чтобы «рассечь» тучу, несущую град, махали К. в воздухе, причем К. насаживали на ручку наоборот, а после этого К. забивали в землю, оборачивая острием к туче; выносили К. из дома и ставили под крышей острием кверху, чтобы капли дождя, а также туча и град, рассекались косой; переворачивали К. острием вверх, чтобы ведьмарь, насылающий град, упав с неба на К., погиб; перед градом выносили во двор столик с угощением, а рядом клали К. острием кверху. В других местах во время града выбрасывали во двор острые предметы: К., серп, топор (ю.-слав., пол., рус.).

С помощью К. можно было предотвратить нежелательную **беременность**. Если невеста не хотела сразу иметь детей, она перед свадьбой стояла недолго на 9 серпах или косах (ср.-словац.).

Как атрибут персонифицированной Смерти и болезней К. упоминается в фольклоре многих европейских народов. По верованиям белорусов (пинск.), Смерть приходит обыкновенно с К., на конце которой висит капля смерти. Встав в головах кровати, Смерть ждет, и как только больной откроет рот, капля с К. падает, и человек умирает. Болгары представляют себе Чуму с К., которой она отрезает голову людям. По рус. поверьям, старейшая и злейшая из сестер-лихорадок держит в правой руке К., как и сама Смерть; если она овладеет человеком, он умирает.

Подобное представление о Смерти отражено в ряжении: изображающий Смерть персонаж ходит с К., реже с серпом или длинным ножом. В Закарпатье в играх при покойнике парень, исполняющий роль Смерти, делает вид, что он точит К. Затем он гоняется за парнями и девушками, пока кто-нибудь не упадет. Тогда ряженый «косит» его косой, как траву.

Иногда К. используется и как орудие порчи. Словаки (около г. Лишова) верили, что с помощью К. можно отнять урожай. Для этого надо закопать К. на поле того человека, кому собираются навредить, и произвести ряд магических действий. В Полесье считали, что К., как и серп, нельзя вообще вносить в дом во избежание несчастий.

Лит.: Даль ПРН:930; Зел.ВЭ:88-89; Ел. СЗК:152; Аф.ПВ 3:82; Аф.ПМ:59,290,294; Макс.ННКС:159; Сок.ВЛКО:165,253; Байб. ЖОВС:136; Масл.НОВО:109; СЭРТК:493;

СБФ-81:48–52,63,65,81,82,88,91,97,102,109; СД 1:323,536; КДЯК:158; Бог.ВТНИ:176,215, 249; Булг.П:190; Крач.БЗРС:126; ПА; Марин.ИП 1:204–205,281; Kolb.DW 31:109, 3: 103; Glog.OZW:174; KLW:447; Bieg.MD:303; Szyf.ZOW:75,83; Bar.KUW:269; Rein.ŚŁ:50; ArchKESUJ; Bart.ML:68–69; Soch.SZSR:82; EL'KS 1:21,371-372; Červ.TŽL:109.

М. М. Валенцова

КОСТЕР — ритуальная форма, известная всем слав. народам; составная часть многих календарных, а также семейных, хозяйственных, лечебных и др. обрядов. Календарные костры составляли один из основных фрагментов слав. календарной обрядности. Возжигание ритуальных огней было известно всем славянским народам. Большая часть К. приурочена к праздникам весенне-летнего цикла (от масленицы до Петрова дня); реже их жгли в другое время (осенью, под Рождество или Новый год). В отличие от К., устраиваемых по каким-либо частным поводам, праздничные К. были общесельскими, а их возжигание представлялось обязанностью сообщества в целом. К. разводили при любой погоде; лишь стихийные бедствия, случившиеся накануне праздника, могли помешать устройству К.

У славян преобладают масленичные и купальские К. Масленичные К. известны у русских, болгар, сербов и македонцев; купальские — на всем западе слав. мира: у украинцев и белорусов, зап. славян, словенцев и хорватов. В соответствующих локальных традициях масленичные и купальские К. являются центром календарного праздника, объединяющим вокруг себя весь комплекс совершаемых в это время ритуалов и магических действий. Юрьевские К. известны на Карпатах, на западе Словакии, а также у хорватов; троицкие — окказионально у зап. славян, а также у русских, петровские — у хорватов, реже у русских. Костры, возжигаемые на Страстной неделе и в пасхальную ночь, фиксируются преимущественно на западе слав. мира.

На большей части территории Польши К., называемые *sobótki*, *swiętojanki (palic sobotki)*, жгли в канун Ивана Купалы; в центр. части юж. Польши (Краков. воев., Подгалье); кое-где на востоке те же К.-*sobótki* жгли на второй день Зеленых святок, ср. *palic Ducha*. У словаков, чехов и мораван основным также был купальский К. (*oheň*), получивший название по имени святого, которому был посвящен праздник, ср. словац. *janské ohne, jánik, páliť Jána*, чеш. и морав. *svatojan, Ján, svatojanské ohne*. На западе Словакии К. были кое-где приурочены к Юрьеву дню, ср. *páliť Jura, jurské ohne*. На юго-западе Польши, на западе Чехии и у лужичан, в зонах славяно-германских контактов, К. разжигали в Вальпургиеву ночь (ночь в канун дня свв. Филиппа и Якуба). У зап. славян К. разводили обычно на земле, иногда поднимали наверх на жерди; катали зажженные колеса; широкое распространение здесь получили факелы и зажженные старые метлы (весьма популярные у немцев). На юго-востоке Польши, на территориях, примыкающих к Украине и Белоруссии, а также у словаков Закарпатья, календарные К. не зафиксированы.

Общим для з.-слав. ареала является обычай жечь К. на Страстной неделе (со среды до субботы) около церквей; огонь для К. часто добывали трением; в К. подкладывали деревянные крестики, кусочки дерева, ветки, оставшиеся от Вербного воскресенья, куски древесного гриба, колышки и т. п.; священники освящали этот огонь, а прихожане разносили его по домам и разжигали у себя в домах «новый» огонь (ср. пол. *młody ogień*), предварительно затушив в печах старый. К. жгли и в пасхальную ночь, и в ночь на пасхальный понедельник; вокруг них собирались, веселились, коротая ночи, трапезничали, стреляли и др. Преимущественно на юге Польши, *в* Великопольше, в Словакии, у мораван и на востоке Чехии К., возжигаемые на Страстной неделе, связывались с Иудой, ср. пол. *Judasz*, словац. *Judas*. в.-чеш. *Jidaš* 'чучело Иуды и костер, в котором его сжигали'. В Силезии К. и факелы зажигали на Страстной неделе в связи с ритуальным сожжением Жура.

На большей части Украины и Белоруссии, а также в зап.- и отчасти ю.-рус. областях К. жгли на Ивана Купалу (в продолжение з.-слав. традиции). К. назывались *купала, купайловски огонь*, а их устройство и возжигание — *купайлу палыць (жечь, класци)*. Купальские К. разводили прямо на земле или чаще — приподнимали

огонь на жердях. На востоке Украины и в бел. Полесье получило распространение соединение К. и деревца обрядового, растительные аналоги К. — пучок крапивы, репейник и даже полная замена К. обрядовым деревцем и окказиональное вытеснение К. за пределы купальского цикла (например, на канун Нового года). На востоке Украины и в Белоруссии рядом с К. помещалось специально изготовленное к празднику чучело *(Марена, Иван Купальный, ведьма* и др.), уничтожаемое по окончании праздника.

На юго-востоке Белоруссии преобладают К., возжигаемые в Петровское заговенье в составе обряда «проводов русалки» *(русалку палить)*. На рус.-бел. пограничье, на востоке Белоруссии и на з.-рус. территориях К. жгут на Благовещение, в Страстной четверг, Юрьев день и др. На юго-западе Белоруссии К. жгли в Фомино воскресенье в составе обряда «проводов зимы». У гуцулов и в Покутье К. возжигали в Юрьев день. На западе бел. и укр. Полесья (Брестщина, Гродненщина, Волынь), в Закарпатье и др. местах календарные К. могли отсутствовать.

У русских (в сев.- и центр.-рус. обл., в Верхнем и Среднем Поволжье, а также в некоторых ю.-рус. областях) К. разжигали на масленицу. Сам костер, как правило, не имел специального названия, а фразеология, имеющая отношение к его возжиганию, отражала способ уничтожения масленичной атрибутики: сожжение ритуального чучела Масленицы (ср. рус. *сожигать, жечь масленицу*); остатков масленичных блюд (горьков. *жечь* пышки); реквизита масленичных гуляний (ярослав. *жечь гору*). К. разводили прямо на земле или приподнимали их на жерди или козлах; зажигание факелов и пускание огненных стрел в рус. традиции встречается очень редко. На Рус. Севере К. разжигали в ночь на 1/14 мая в лесу или на поле, а все гуляние вокруг К. называлось *лето встречать* (архангел.). На сев.-востоке Европейской России (Вятский кр., Вологод. обл.) в Страстной четверг маленькие К. разводили прямо в доме (на заслонке, сковороде). У вост. славян К. иногда жгли под Новый год, на Сретенье, Юрьев день, Троицу, Петров день и др.

На Украине и в Белоруссии (очень редко в России) масленичные и купальские К. сосуществовали с пасхальными, разжигавшимися в ночь на Светлое воскресенье (что также является продолжением з.-слав. обычая). Пасхальный К., как правило, бытует параллельно с купальским (или иным), и лишь на западе в.-слав. ареала (в Закарпатье, на с.-западе Украины) пасхальный К. нередко оказывался единственным, возжигаемым в весенне-летний период. Пасхальные К. отличались от других календарных по материалу (сюда сносили старые кресты и вещи, украденные у евреев), а также по семантике: их разжигали, чтобы «побужать» или «поднять» Христа, «обогреть» апостолов, дежуривших около убитого Христа; чтобы при свете огня увидеть Господа и попросить его о помощи; заслужить отпущение грехов. Сидение у К. было частью пасхального бодрствования, широко практикуемого у вост. славян.

На востоке Балкан (Болгария, Македония, вост. Сербия) основным был масленичный К. Его раскладывали прямо на земле, иногда вокруг столба (серб. *ватра, олалија, привег*, болг. *ората-копата, гаро* и мн. др.); пускали огненные стрелы. Едва ли не самой популярной формой масленичного К. на этой территории были гигантские факелы, зажигаемые самостоятельно или параллельно с К., разводимыми на земле. К. могли жечь не только в последний день масленицы, но и в течение всей недели, начиная с мясопустного заговенья. Кое-где, особенно на периферии в.-балк. ареала, К. смещались на Чистый понедельник (банат. геры, васоевичи), Юрьев день (ср.-сев.-болг.), 1 марта (кучи) и др.

Среди весенних обычаев на востоке Балкан были известны и другие К. Преимущественно в вост. Сербии, а также кое-где на западе Болгарии в один или несколько праздничных дней (1, 9, 25 марта) молодежь, собравшись перед рассветом где-нибудь на открытом месте (на холмах, в лесу, в поле, на перекрестках), жгла на заре К., называемый у сербов *рана, ранило,* веселилась вокруг него, пела, играла и т. п. Фактически в те же сроки (1, 9, 25 марта, в Тодорову субботу, Средокрестье, Лазареву субботу и др. дни) болгары, сербы и македонцы сжигали во дворах, вблизи домов или в садах мусор (солому, старую одежду и обувь, сухой навоз и пр.), стараясь сделать так, чтобы от К. было побольше дыма, который должен был защитить их и хозяйство

от змей, насекомых, болезней, непогоды и др. У юж. славян (спорадически в разных регионах) встречается обычай разжигать небольшие К. во дворах домов под Рождество (или в дни, ему предшествующие), перешагивать через них или через угли для здоровья, благополучия и т. п.

На западе ю.-слав. ареала К. разводили в более позднее время. На юге и западе Хорватии, на западе и юго-западе Сербии, у сербов-граничар, в Боснии, кое-где в Словении (Каринтия) широкое распространение получили К., возжигаемые в Юрьев день, ср. хорв. *Đurđevski kres;* обычно их жгли пастухи или хозяева на земле около загонов со скотом, домов или на дороге (реже — зажигали факелы) и перегоняли через них скот во избежание болезней, для защиты от ведьм и т. д. Высказано мнение о том, что юрьевские К. исторически связаны с пастушескими обычаями и, в частности с К., которые римские пастухи жгли ежегодно 21.IV в праздник *Parilia* (Кол.ГЮС:60). На востоке, у болгар и сербов, пастушеские К. в Юрьев день встречаются редко.

Массовый характер имели и т. н. *лиле, машале* (серб.-хорв.) — факелы, зажигаемые в Петров день в зап. Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговине, также, вероятно, связанные с пастушескими традициями зап. части ю.-слав. ареала. Их жгли пастухи, подпаски, чабаны, а также дети и молодежь; с зажженными факелами они обходили загоны со скотом, поля, пастбища (с апотропеическими и продуцирующими целями) и после втыкали их в землю.

В Далмации (Синьская Краина, о-в Брач, п-о-в Пелешац, Буковица, Дубровник), на п-о-ве Истрия, в сев. Хорватии (Славон. Пожега, Полица), окказионально в центр. и зап. Сербии К. жгли в летний Иванов день, ср. хорв. *kries*, а также *svijetńak, svićńak, svitnjak*. Это были традиционные К., разводимые прямо на земле, обычно без каких-либо специальных приспособлений. Ивановские К. повсеместно жгли и в Словении (причем часто не один вечер, а каждый вечер в течение нескольких дней до и после праздника или с Иванова до Петрова дня), ср. словен. *ivanjske kresove, šentjanževske kresove*. В отличие от ивановских К., известных в Хорватии и Далмации, словен. К. были более сложными: их разводили на земле, помещая в центре сооружения жердь, пускали огненные стрелы и др.

В Словении и Хорватии (как и на всем западе слав. мира) в Страстную субботу около церквей разжигали К.: в них освящали «новый» огонь, который разносили по домам; обычно К. разводили на земле и иногда зажигали факелы. Кострам придавали формы, отвечающие христианской тематике праздника: креста, дароносицы, начальных букв имени Господа и др. Изредка в Словении встречается обычай сжигать в этих К. чучело Иуды.

Для ритуального возжигания календарных костров существенны следующие элементы: место костра, календарное и суточное время, участники обряда, материал, предметы, сжигаемые в костре, его формы, а также функции и семантика костров.

Календарные К. (кроме особо оговоренных случаев) возжигали на специально отведенных для этого местах, всегда одних и тех же (ср. словен. *kresišče* 'место, где обычно разводят *kres*'). Во всех слав. традициях предпочтение отдавалось возвышенностям за селом — холмам, пригоркам, в горной местности — доступным вершинам; в Ярослав. губ., например, К. жгли на искусственной горе, которую накатывали к празднику и где проходили все масленичные гуляния. Кроме того, К. жгли по берегам рек и озер, на перекрестках, выгонах и иных открытых местах за селом, часто вблизи леса, пастбища, поля или виноградника; иногда — на главной площади, посредине села, у старого дерева. Изредка в дополнение к главному костру разводили еще несколько периферийных (на дальних хуторах). Если село состояло из крупных кварталов («махал», хуторов, «кутков» или улиц), то в каждом из них разводили свой, отдельный, К. Иногда К. организовывали по периметру села, как бы окружая его огнем, или по четырем углам села. Наряду с общим К. каждый хозяин мог в тот же вечер сжигать что-нибудь и у себя во дворе. Пасхальные К. разводили около церквей, на кладбищах, на дорогах; юрьевские обычно — вблизи пастбищ и загонов со скотом.

Время. Общесельские К. жгли по вечерам (исключение составляют вост.-серб. ране, *ранила),* причем если масленичные К. жгли в сам праздник (в масленичное заговенье), то купальские, троицкие, юрьевские и

пасхальные — в канун праздников. Сигналом для воэжигания К. служил заход солнца, а веселье вокруг К. затягивалось обычно до глубокой ночи или даже до рассвета.

Материал для костра собирали за несколько дней или даже недель до праздника и сносили его в одно место; часто это поручалось детям или молодым людям (в Хорватии парней, которые организовывали юрьевский К., называли feresecfi); в Поволжье, на Рус. Севере и в др. местах практиковались даже особые обходы дворов, во время которых дети собирали дрова для К., причем в некоторых местах устанавливался даже размер «взноса» (словен.); известно ритуальное требование красть горючий материал для К. по чужим дворам, равно как и терпимое отношение хозяев к подобным бесчинствам (о.-слав.). Иногда хозяин или хозяйка сами приносили по небольшому полену или вязанке хвороста и бросали их в огонь; на Украине считалось, что каждая девушка должна бросить в костер по пучку репейника или крапивы. Участниками обрядов и увеселений, устраиваемых вокруг праздничного К., были представители всех групп сельского социума (ср. популярные у вост. и зап. славян *припевки-проклятия*, адресованные тем, кто отсутствовал около общесельского К.: «Któ́re u Sobótce nie były, bodaj im osy wygniły» и под.); наиболее же активной их частью была молодежь; в ю.-слав. юрьевских К. главную роль играли пастухи.

Материалом для общесельских К. служили древесина и хворост (дрова и ветки, предпочтительно хвойных пород; старые фруктовые деревья, береста, кора, стружки, щепки) и остатки культурных растений: солома (пучки, обмолоченные снопы), сухая лоза, кукурузные стебли и початки (ю.-слав.), костра (в.-слав.), огородная ботва, недоеденный корм (ю.-слав., карпат.), сено; оставшиеся с осени сухие листья и иной мусор. Для усиления огня использовали смолу, а в более позднее время — керосин и бензин.

Сжигание в костре было ритуальным способом уничтожения множества старых и вышедших из употребления предметов; лаптей и опанков (вост. и ю.-слав.), веников (в.-слав.) и метел (з.-слав.), соломенных постелей (в.-слав.), корзин (о.-слав.), рыболовных кошелей, деревянных полозьев, сломанных саней и телег, старых плетней, ульев, борон (в.-слав.), колес (в.- и з.-слав.), дегтярных бочек (в.- и з.-слав.); остатков праздничной пищи (масленичной — рус., серб.-банат., болг.; великопостной — з.-слав.); праздничного реквизита (досок, служивших основой для масленичных гор; приспособлений для катания с гор; рваной одежды ряженых); а также венков, зелени, особенно троицкой, старых веток, освященных в Вербное воскресенье. В в.- и з.-слав. традициях в К. часто сжигали ритуальные чучела, изготовленные к празднику (Марены, Зимы, Жура, Иуды, Масленицы, Купалы, Ведьмы, Тодорчо и др.).

По форме календарные костры представляли собой: 1) груду горючего материала (собственно костер); 2) жердь (часто с укрепленными на ней предметами), срубленное или растущее дерево, пучок веток или зелени; 3) факелы или предметы, их имитирующие; 4) горящие стрелы или «шайбы». Помимо стационарных костров известно катание по земле горящих колес, бочек, бревен, а также пускание К. по воде. Наиболее характерным для общесельских К. является сочетание нескольких форм.

Собственно костры спорадически фиксируются во всех слав. традициях. Костер раскладывали таким образом, чтобы он был как можно выше (груды достигали иногда 6—7 м, ср. рус. диал. *костер* 'множество чего-л.') и придавали ему конусообразную форму, для чего вкапывали в землю несколько жердей, соединенных верхушками (ср. макед. название такого К. *колиба* 'шалаш, хижина'); значительно реже К. имел форму огороженного четырехугольника (ср. болг. *чардак* 'рама, площадка'). Иногда же К. могли состоять лишь из небольшой охапки соломы.

В качестве самостоятельного К. такие формы можно чаще всего встретить среди пол. и хорв. купальских, з.-слав. пасхальных, ю.-слав. юрьевских пастушеских К., однако, как правило, в календарных К. груда горючего материала была лишь частью кострища, устроенного более сложным образом (жердь в К., деревце и К., К. и факел, К. и стрелы).

Основным компонентом общесельского К. чаще всего была вертикально устанавливаемая жердь — длинная палка, кол,

лом, столб, крестовина, стожер, бревно, прут, рогатина и др. (иногда до 10—15 м в высоту). Эта форма К. наиболее типична для масленичных и купальских К. у вост. славян, словаков, в вост. Польше, Словении, реже — на востоке Балкан (у болгар). Сверху на жердь прикрепляют колесо, дегтярную бочку, бочку на колесе, колесо с привешенными к нему снизу сосудиками со смолой (словац.), куль соломы, корзину, набитую соломой (рус., болг.), пучок крапивы или зелени (в.-слав.), лошадиный или волчий череп (полес.), голову петуха (болг.), крест (словац., укр.), чучело на колесе (рус., полес.), ветки (болг., словен.). Ствол жерди обмотан соломой, стружками, куделью (по всей высоте или как бы ярусами). По бокам ствола расположены перекладины или свечевидные «отростки»; на них закрепляют пучки соломы и трав, венки, цветы, корзины, лапти, а на концах — зажженные свечки; иногда вместо жерди сооружали высокие козлы (рус.). В большинстве случаев жердь втыкали в середину кострища, реже поджигали сверху, а иногда ставили в стороне и сжигали в К. по завершении праздника.

В Словении и на Украине (массово), а также кое-где у юж. славян (Странджа, Дубровник), у словаков, в вост. Польше вместо жерди в К. ставили срубленное деревце, ср. далматин. дуб (*уже̑ дуб* 'сжечь дуб', *прескакат преко дуба* 'перепрыгнуть через дуб'), словен. *krcsni mlaj*, укр. *вильцэ, гильцэ* и под. Деревце (ствол, верхушку или крупную ветку ели, бука, сосны, березы, ольхи, вербы, ср. укр. *вербовое купайло*) срубали заранее и часто украшали: вешали на него колесо (з.-рус.), венки (у словенцев каждая девушка плела свой венок, который парни прикрепляли на верх деревца), травы, фрукты и цветы, ленты и знамя (словен.). Часто деревце не сразу помещали в кострище, а сначала носили по селу, водили вокруг него хороводы и лишь позже вкапывали около К. или в середину его. К явлениям достаточно редким относится обычай украшать растущее дерево, зажигать его и водить вокруг него хороводы (укр., рус., словац.). На территории Украинского Левобережья, а также в некоторых западнополесских традициях купальский К. был заменен пучком трав, крапивы, цветов, осоки, репейником, которые втыкали в груду земли или песка, а затем разоряли.

Факелы представляли собой трубы из бересты или палки с насаженными на них пучками соломы или старыми вениками (в.-слав., карпат., Подгалье); старые метлы на длинных ручках, облитые смолой, ср. пол. *kroposce, ożogi, koczury*, словац. *skrabacki* (з.-слав.); деревянные или глиняные сосуды со смолой, прикрепленные к палкам, словац. *sobotecky* (з.-слав.); длинные связки соломы, привязанные к палкам, ср. пол. *kiszki*; трубы из черешневой и др. коры, набитые соломой, ср. серб.-хорв. *лиле, машале, оалије*; корзину с соломой или просто связку соломы, надетые на палку, прут или рогатину, ср. болг. *паликош, оратник, олюлинга* (ю.-слав.). Факелы широко известны зап. и юж. славянам; у вост. славян они встречались лишь иногда на западе (Украина) или были известны их имитации: например, на Вологодчине на масленицу дети бегали с зажженными лаптями, привязанными к палкам. Факелы могли быть самостоятельной формой общесельского К.: люди зажигали факелы, вертели ими в воздухе (ср. серб. диал. название факела *вртешка*), разносили по полям, устраивали процессии, обходили загоны со скотом, жгли в садах; в других случаях факелы жгли параллельно с большим общесельским К.

В Болгарии известен обычай зажигать от костра деревянные стрелы, а в Словении аналогом стрел были маленькие четырехугольные или круглые деревянные «шайбы» («шибы») (ср. болг. *стрели, чавги*, словен. *šibe, šajbe, kolesca*, а также болг. диал. название масленичных костров *стрелечка* и под.). Зажженную от общесельского костра стрелу или «шайбу» при помощи специальных приспособлений подбрасывали высоко вверх или чаще — пускали в сторону, чтобы она отлетела как можно дальше. Молодые люди пускали стрелы и «шайбы» ради урожая культурных растений, а также посвящали их своим девушкам, Богу и святым; иногда «шайбы» адресовались отдельным жителям села, и в выкриках, которыми сопровождалось пускание шайб, оценивались их достоинства, недостатки и поведение в течение прошедшего года. Раскидывание по сторонам зажженных от К. прутьев и даже головней изредка встречается и в др. слав. традициях.

Кое-где в России, в Полесье, на Карпатах, в Болгарии и др. местах встречается

обычай катать по земле и спускать с гор горящие колеса, смоляные бочки и бревна, ср. в челобитной царю Алексею Михайловичу 1651 г. о праздниках в Вязьме: «...о Рождестве Иоанна Предтечи всю ночь бесятся, бочки дехтярные зажигают и з гор катают...» (ЖС 1890/1:130). В бел. Полесье, пол. Поморье, в з.-рус. областях общесельский К. иногда укрепляли на доске, бороне, деревянном корыте, набивали соломой смоляные бочки, поджигали все это и пускали по воде.

Функции и семантика календарных костров. Во всех слав. традициях к организации и устройству общесельских К. относились очень серьезно, а сами К. были для местных жителей делом престижа: соседние села, хутора и кварталы обычно соревновались друг с другом в том, чей К. выше, ярче или виден дальше. Для этого взрослые посылали детей внимательно следить за тем, не зажгут ли соседи К. раньше их; перекрикивались с теми соседями, кто по каким-либо причинам задерживался с К.; если в К. вставляли высокую жердь, то сначала зажигали ее и, влезши на крышу, демонстрировали свою жердь соседям. Чтобы материал, используемый для устройства и возжигания К., не украли соседи, выставляли около него сторожей (пол., болг.); так же стерегли деревце, вставляемое в середину К. и украшенное (пол., словен.), иначе соседи могли украсть и сжечь его заранее. Для того чтобы обмануть соседей, громоздили иногда два костра: один ложный (маленький и невзрачный), называемый у болгар *подмамник, а* другой настоящий, большой. Соперничество продолжалось во время возжигания К. (в Македонии, на Украине и др. местные жители перекрикивались с соседями, понося их и восхваляя себя), а также по окончании ритуала (у болгар, например, парни старались забросить сгоревшие головни в соседний квартал, чтобы «передать» его жителям домашних насекомых).

Календарным К. придавался смысл очистительного действия. Это заметно по обыкновению сжигать в К. остатки ритуальной пищи, культурных растений, все вышедшие из употребления предметы, даже те, которые не горят (на Вологодчине в масленичный К. бросали черепки разбитой глиняной посуды). К. воспринимался как переломный момент календарного года (ср. бел, *палiць зиму),* поскольку в нем актуализировалось противопоставление старого и нового: в Полесье говорили, что К. жгли для того, «шоб все старое ушло, со старым прошчалыса, шоб було по-новому», ср. также в брянск. купальской припевке, сопровождающей сжигание старых вещей в К.: «Лапти старые уйдуть, а к нам новые придуть; беда старая уйдеть, а к нам новая придеть» (ПА). Для некоторых видов календарных К. очистительное значение было главенствующим: таковы вост.-балк. мартовские К., когда люди чистили дворы и сады я сжигали мусор.

Календарные К. имели также апотропеическое значение. Болгары считали, что там, где виден свет от К., летом не будет града; болгары, сербы, хорваты, словенцы перепрыгивали через К., чтобы избавиться от блох и обезопасить себя на лето от укусов змей; поляки Верхней Силезии жгли метлы, полагая что тем самым они «pchły palą» [жгут блох], а парни качали девушек над К., чтобы «вытрясти из них блох»; хорваты и словенцы прогоняли скот через юрьевские К. или окуривали его дымом, чтобы защитить скот от злых сил, укусов насекомых и гадов; болгары жгли К. в полях, а поляки бегали с зажженными метлами и факелами вокруг полей, чтобы помешать непогоде, избавить культурные растения от гусениц, а поля от сорняков. В Болгарии по окончании гуляния парни отбрасывали от себя подальше сгоревшие факелы и говорили: «Беште, буе, въшк'е и све гадине, от мене!» [Бегите, блохи, вши и все гады, от меня], или размахивали факелами в воздухе, «да се маха лошото» 'чтобы зло ушло'. Если в течение года скот много болел, то поляки Подгалья обвиняли в этом пастуха, который не прогнал скот вокруг К., разжигаемого во. время Зеленых святок. Словаки считали, что человек, удачно перепрыгнувший через купальский К., может в течение всего года не бояться смерти; в з.-рус. областях матери сжигали *в* К. одежду больных детей в надежде, что в нем сгорят все их болезни.

Апотропеический смысл имели и К., разжигаемые по случаю. К. жгли во время первого выгона скота (см.) на пастбище. В таких случаях К. раскладывали в воротах двора или хлева. У юж. славян К. жгли в воротах загона перед возвращением скота

после первого выгона, чтобы скот прошел по горячему пеплу. К. жгли при эпидемиях (по краям села) и эпизоотиях: К. разводили на улице или во дворе и прогоняли скот через горячие угли; К. жгли также в местах массового захоронения павшего скота. К. придавался апотропеический смысл и в др. ситуациях: ночью в лесу К. служил оберегом от лешего; К., разведенный в канун Рождества в воротах двора, оберегал дом и посевы от непогоды и хищников на весь предстоящий год.

Пребывание около К. и соприкосновение с огнем, как считалось, обеспечивало человека здоровьем на весь предстоящий год. У хорватов, поляков, белорусов и др. люди переходили или перепрыгивали через К., чтобы не болели ноги и кости, чтобы избавиться от головной боли, лихорадки и др.; мазали Друг друга сажей и т. п. В Синьской Крайне старики при этом говорили: «Sačuvaj me, *Bože, od ove bolesti*» [Храни меня, Господи, от этой болезни] (NU 5–6:484), а дети в Македонии: «Да съм жив и здрав, догодина пак да скоча огиню» [Пусть *я* буду живым и здоровым, чтоб в следующем году опять перескакивать через огонь] (Ган.Е: 10). В разных слав. традициях принято было переносить через К. маленьких детей, чтобы они были здоровы; для них в Полесье рядом с большим К. разжигали совсем маленький.

Общесельские К. были одним из способов ритуального уничтожения (изгнания) ведьм (см.). Так, в центр. и зап. Полесье в купальском К. сжигали чучело ведьмы или говорили, что в К. *палють ведьму*, поэтому на Украине и в Белоруссии каждой женщине необходимо было лично присутствовать у костра, иначе ее могли заподозрить в ведьмовстве. Оберег скота от ведьм составлял смысл карпатских и ю.-слав. (хорв., з.-серб.) юрьевских К. Возжигая собутковые К., жители пол. Поморья говорили, что тем самым они *wypalają czarownice*. Исключительно изгнанию ведьм были посвящены з.-слав. К. в Вальпургиеву ночь, ср. морав. *čarodějnice* «ведьма» ‘сноп соломы, сжигаемый в ночь перед 1 мая’. Мотив сожжения ведьм был характерен для масленичных К. в юж. Сербии, Македонии, а также кое-где в Болгарии. В юж. Сербии на масленичное заговенье по улицам жгли К. из соломы, называемой *кара вештица* ‘черная вештица’, прыгали через них и кричали: «Кара, кара вештице! ти си, бабо, вештица!» (Ястр.ОТС:90). У черногор. племени кучи 1 марта (в день, на который приходился главный в году «сбор» ведьм) в загонах и дворах жгли костры из мусора, полагая что таким образом «горит вештица», ср. болг. диал. названия масленичных К. *самодивски огън*, ю.-серб. *каравештица* и под.

Общесельские К. имели продуцирующее значение, обусловленное гл. обр. семантикой огня и горения. В разных слав. традициях за весенними К. закреплялись действия, направленные на обеспечение удачного урожая льна: поджигали пучки кудели и подбрасывали их вверх, «чтобы лен рос выше и лучше» (бел. Полесье, словенцы), прыгали через К. и кричали: «Naše konope su najveći» (словац., то же чеш.); пускали зажженную кудель и солому на воду, «чтобы лен рос, как вода течет» (полес.), подбрасывали вверх зажженные *венки* с криком: «А у меня лучше лен» (полес.); на западе Полесья в К. сжигали первую спряденную девочкой пряжу, чтобы ей легче работалось и она научилась лучше прясть. На Вологодчине считали, что чем выше масленичный К., тем больше будет урожай; жители Славонии полагали, что у тех, кто выше прыгает через К., будет лучше урожай пшеницы; болгары пускали от К. огненные стрелы «за жито» (Марин.НВ:367); жители вост. Сербии размахивали факелами в садах, чтобы было больше фруктов; словенцы ворошили угли в К. и говорили: «Bug dej kulk iskric, tulk memikov pšenice!» [Дай, Бог, столько мер пшеницы, сколько искр] (Kur.PLS 2:129); жители зап. Сербии, обходя с факелами загоны со скотом, говорили: «Лила гори, крава води, жито роди» [Костер горит, корова плодится, жито родится] (ГЕМБ 48:335); капанцы бросали в К. яичную скорлупу, чтобы было больше цыплят и яиц; у белорусов прыжок через К. считался верным средством от бесплодия.

Огонь и горение как метафоры любовного акта провоцировали развитие любовно-брачной темы в обычаях, связанных с возжиганием К. Прежде всего это относилось к прыжкам через К., известным у всех славян. В Полесье, например, удачный прыжок через К. предвещал девушке, что она скорее своих подруг выйдет замуж; если во время прыжка с девушки спадал ве-

нок, а парень успевал подхватить его, то он получал право на брак с этой девушкой (ср. бел. запрет прыгать через К. вдовам или старым девам); в Банате парни переносили через костер своих девушек и т. д. В Калуж. обл. на масленицу жгли на К. деревянные бороны и при этом говорили: «Догорайтя, а наших девок разбирайтя» (ПА). Важное значение придавалось месту, где устраивали К.: на Вологодчине, например, считали, что К. надо жечь на перекрестках, чтобы женихи не обегали и не объезжали невест. У юж. славян любовно-брачная тема получила особое развитие в обрядах, связанных с факелами, огненными стрелами и «шайбами». В Словении парень, пуская «шайбу», загадывал: куда она упадет, оттуда он возьмет невесту. Болгары, запуская стрелы, выкрикивали имена девушек, к которым собирались посвататься, тем самым оглашая свои намерения. В окр. Варны парни пускали стрелы и кричали: «Която мома ще пристава, да пристава, време не остава!» *[приставам* 'выйти замуж без согласия родителей, сбежать'; Кто из девушек собирается сбежать, пусть бежит, так как времени не осталось]. Иногда парни даже надписывали имена девушек на своих стрелах, тем самым провоцируя их к побегу, поскольку на следующий день начинался Великий пост, когда свадьбы были невозможны.

Во множестве случаев перепрыгивание через костер приобретало черты ритуального испытания молодых людей и девушек и тем самым сближалось с посвятительными обычаями, характерными для весенне-летней обрядности. Девушка или парень должны не задеть колышка шеста, находящегося в середине костра, не сбить лапоть, привешенный к нему, не разжать рук, которыми во время прыжка держат друг друга, прыгнуть выше или дальше всех и т. д. Парни соревновались и в том, кто ловчее других собьет головешкой прикрепленный сверху лапоть; кто попадет небольшой головешкой в девушку (это также сулило быстрое замужество) и др. О парне, прыгнувшем высоко, говорили, что он легкий, «як леток»; девушку, сделавшую это неуклюже, дразнили «ступой»; тех, кто не справился с прыжком, били крапивой или наказывали другим способом (в.-слав.).

Помимо календарных славянам были известны окказиональные костры, возжигаемые в составе семейных обрядов или просто по случаю. У вост. славян на свадьбе жгли небольшие К. в воротах или во дворе: через них должны были переехать сани или повозка с новобрачными, иногда через такой К. их заставляли перепрыгивать; К. жгли и в знак честности невесты; на Вологодчине женщины во время свадьбы жгли небольшой К. во дворе — «жгли девишник». В Болгарии (Врачанско) по окончании свадьбы крестного отца невесты обкладывали соломой, которую затем поджигали, что означало завершение обряда. В ряде слав. традиций К. жгли после похорон и на поминках. Гуцулы, например, раскладывали К. перед воротами в знак того, что в доме находится покойник. На Русском Севере, в Полесье и др., чтобы не бояться покойника, после похорон во дворе сжигали стружки от гроба, веник, которым подметали дом после выноса тела и др; иногда через такой К. прыгали. См. также «Греть покойников».

К. был важнейшим компонентом массовых народных обрядов и празднеств; вокруг него собирались люди, веселились, пели, играли, водили хороводы, разговаривали и т. д.

Лит.: Арнаудов М. Празничен огън // Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. София, 1969/2; Манкова Й. Опалването на кръстника във врачанската традиционна сватба // БЕ 1992/4:3–11; Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982/15; Агапкина Т. А. Очерки весенне-летней обрядности Полесья: ритуальные костры // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, 1996; Sobótki. Tradycja i organizacja. Wroclaw, 1976.

Т. А. Агапкина

КОСТИ (людей, животных, мифологических персонажей) в народных представлениях выступают как сакрализованные предметы, отношение к которым определяется христианской традицией (мощи, останки предков, погребенных в соответствии с обрядом), и как объекты, связанные с потусторонним миром («кости мертвецов», останки заложных покойников). См. также Череп.

В отношении к человеческим останкам определяющим является запрет трогать (беспокоить) К. покойников: нельзя перекапывать старые могилы; при нахождении костей во вновь вырытой могиле необходимо бросить туда монету, чтобы «откупить место» (о.-слав.). Известны поверья, что нахождение К. при устройстве нового погребения является добрым знаком для покойного, своего рода «пропуском» на право благополучно войти в мир мертвых (витеб.). Ритуальные действия с К. в ю.-слав. обряде **погребения вторичного** (*перемывание*, поливание вином, укладывание в определенном порядке) способствовали «правильному» переходу покойника на «тот свет».

В др.-рус. книжных источниках встречаются свидетельства о том, что приносящий **клятву** «присягы костьми человечми творитъ»; ср. рус. поговорку «не шевели даром костьми родителей», т. е. не клянись зря, или закарпат. поверье, что грех оскорблять мертвых — *рушать костки* (Потуш. ЛНПОН 1941/1:202).

Непогребенные К. могли стать причиной появления ходячего покойника. Известны рассказы о том, как нашедший на дороге кость мертвеца пригласил ее на обед (словен.), как девушка позвала случайно найденную К. на свадьбу (бел.) — в результате мертвец явился по приглашению и наказал потревоживших его. Места, где обнаружены человеческие К., повсеместно считались непригодными для строительства дома.

Представление о К. как вместилище души нашло отражение в сербских выражениях: *запекла му се душа у костима* (об очень старом человеке, «зажившемся» на свете), *дух му се у кости забио* (о человеке, который лежит, как мертвый, хотя и жив); в заклятиях: *тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у баштини и дух у костима* [пусть не окаменеет ребенок у жены, теленок у коровы, ягненок у овцы, всякое семя в роду и дух в костях] (Чајк.СД 5:72–73). Пока сохраняются К. человека, остается жива и его душа, и это является залогом будущего воскресения из мертвых (серб.). Среди К. у человека есть одна, в которой сосредоточивается «причастие». После погребения она сохраняется в земле до Страшного суда, когда из нее восстановится все тело (бел.).

Связь К. с представлениями о душе делает их сугубо «человеческим» элементом, присущим людям в отличие от демонических персонажей. У чертей, вампиров нет К. (серб., Косово). Наличие «лишних» К. также свидетельствует о не вполне «человеческой» природе того или иного существа. По бел. поверью, *осилки (асилки)* — богатыри-силачи имеют в своем теле так наз. «чертовы ребра».

К. в роли заместителя мифологического персонажа выступают в *поверьях*, связанных с ископаемыми останками. Огромные К. (ребра, зубы и т. п.) приписываются первым людям (рус. *Адамовы кости* 'ископаемые останки допотопных животных') или воинственным противникам (*мамаям, чуди* — рус., *шведам, туркам* — укр., *латинам, елинам, джидовцам* — болг., *татарам, туркам* — словац.), богатырям-казакам (бел.), мифическим животным *(зверю маманту* — рязан., тул.; *единорогу* — пол.). К. свидетельствуют о размерах **великанов**, раньше населявших землю: «одна косточка в косую сажень», берцовая кость величиной с человека (бел. Полесье), «нога вэлыта вид зэмли аж до повалы» (з.-укр.); головы, как ушаты (курск.). «Кости великанов» сохранялись в костелах, замках, ратушах, закладывались в стены или вешались в притворах (Польша, Украина, Белоруссия). С ними связывались признаки приближающегося светопреставления: в Кракове бытовало поверье, что каждый год от громадной кости, висящей при входе в собор Вавельского замка, откалывается кусочек величиной с горошину; когда упадет последний — наступит конец света. В Сибири «кости волотов» хранились крестьянами «для счастья» в доме и успеха в хозяйстве.

Освященные К. пасхального поросенка, К. от ритуальных трапез на масленицу, Юрьев день, день св. Игната, Рождество запрещалось выбрасывать, как и другие остатки (скорлупу от яиц, крошки от кулича) — их тщательно собирали и сохраняли для разного рода магических целей. В Словении К. от масленичных трапез относили в лес, чтобы лисы не приближались к селу (Доленьско), вешали в горшке на дерево, чтобы обезопасить домашнюю птицу от хищных птиц; запрещалось разбрасывать К. в поле, иначе кроты будут рыть землю; К.

клали в молоко, чтобы в течение года не квакали жабы (Белая Краина). У русских в Сибири считалось, что К., сохраненные с трех трапез перед постом, способствуют накоплению молока и сметаны. Освященные К. не обгладывали зубами, чтобы зубы не почернели; не резали ножом, чтобы не повредить свиньям (словен.). Запрещалось ломать К. юрьевского жертвенного ягненка или новогоднего жаркого, чтобы скот не ломал ноги (зап. Босния, вост. Герцеговина). В день Кузьмы и Демьяна нельзя было ломать куриные К. — будут уродливые цыплята; если сломать грудную куриную К. или просверлить в ней дырочку и бросить в курятник, на следующий год у всех кур будут искривленные грудные К. (тамбов., воронеж.).

Пасхальные К. **закапывали** или **втыкали** в **землю**, чтобы избавиться от сорняков и полевых вредителей и повысить плодородие земли и скота. К. закапывали на меже, по углам поля или разбрасывали по полю в Юрьев день для предохранения посевов от града, грозы, бури, сглаза (в.-слав.). В Полесье, начиная пахать, «свечоные» К. бросали в первую борозду. У болгар, македонцев, сербов при начале осеннего сева (на Воздвижение, 14.IX) резали петуха и после трапезы в поле закапывали К. в борозду. К. закапывали там, где держали свиней и других животных (в углах двора или хлева, в навоз), чтобы скот не болел и хорошо «велся». В Сербии для приплода овец и домашней птицы К. от новогоднего жаркого или курицы, съеденной на *Кокошињи Божић* (20.XII), закапывали в муравейник или закладывали в дупло букового дерева. К. от рождественской трапезы собирали в одно место, чтобы скот не разбредался (Поповац). Словенцы закапывали пасхальные К. крест-накрест под порогом хлева, чтобы преградить путь ведьме (Белая Краина). Гуцулы в канун Рождества втыкали К., оставшиеся от рыбных блюд, вдоль межи, ограждая поля от сглаза.

Сжигание освященных К. должно было предотвратить дождь (бел.), остановить грозу (словен.). В Белоруссии и Польше К. сжигали на Юрьев день и высыпали пепел на поле от сорняков; пепел смешивали с мукой и давали домашней птице. Уничтожение К. связано с представлением о том, что остатки освященной пищи не должны были валяться на земле, чтобы на них не наступали люди, чтобы их не топтали или не поедали животные. В Белоруссии и Мазовше, однако, полагали, что собака, съевшая пасхальные К., не будет подвержена бешенству.

Подвешивание или **забрасывание** К. на чердак, **затыкание** под стреху или в стену дома широко применялось как оберег от молнии в вост. Польше, Белоруссии, в Полесье, в с.-зап. областях Хорватии и Словении. Сохраняемые в доме К. выбрасывались на двор во время грозы, использовались для вызывания дождя, остановки пожара, для лечения людей и скота. К. хранили обычно в течение года, до следующей Пасхи, после чего сжигали.

Менее распространено **пускание костей по воде**. В некоторых полесских селах оно применялось в семьях, где был утопленник. В Болгарии этот ритуал приурочен к Юрьеву дню: К. жертвенного ягненка бросали в текучую воду от града, в Добрудже — «чтобы овечье молоко так же текло, как течет вода». В Словении К. от пасхального поросенка клали на дно нового колодца.

Собирание (захоронение) К. жертвенного животного является центральным эпизодом обычая **троецыплятницы** (рус., Зел.ИТ 1:105—150), ср. складывание К. приготовленного к Васильеву дню «кесаретского поросенка» (рус., Байб.РТК:134—135), а также сказочный мотив «собирания костей», их погребения и прорастания (СУС: № 511).

Гадания по К. животных особенно распространены у юж. славян и приурочены к кануну Нового года (Сербия), к Масленице (Словения), к Юрьеву или Ильину дням (Болгария). По форме, цвету, пропорциям лопаточной К. домашнего животного судили о личных и общественных делах на предстоящий год. Неглубокая чашечка плечевой К. означала достаток в доме; расположение точек, черточек, цвет пятен (белый, темный) говорили о судьбе домочадцев (рождение, смерть, брак); по сухожилиям судили о приплоде скота, по широкому краю лопатки (тусклый, чистый) — о войне и мире. Перед Рождеством словенцы гадали по грудной К. петуха: крест на К. означал смерть в доме, венец — свадьбу, множество точек — приплод цыплят. Девушки предла-

гали К. от масленичной трапезы собаке: та, чью К. собака схватит первой, быстрее других выйдет замуж (Белая Краина); аналогичное гадание проводилось на Новый год в Сербии. В Белоруссии в канун Нового года на пепелище, где смолили к Рождеству свинью, девушки гадали о замужестве, взяв в рот К. от новогодней трапезы. Поляки в день св. Мартина гадали по грудной К, гуся о будущей зиме (белая К. — снежная зима, синяя — дождливая). Описание гадания по К., сходного с южнославянским, содержится в др.-рус. «Лопаточнике» (см. Гадательные книги). На Рус. Севере конский череп и К. клали на пути свадебного поезда: по тому, как проедут по К. сани, судили о судьбе молодоженов. Если во время новогодних обходов ряженый «дед» засовывал К. в пряжу девушки, она могла остаться старой девой (пол.).

К. животных и людей использовались в магии. К. летучей мыши или жабы, положенной в муравейник *(грабли и вилы, крючок и вилочки)*, служили средством приворожить или отвратить человека (пол., словац., бел., укр.). В Далмации приворотным средством служили К. испеченной жабы, на Волыни — кость-«вилочка» сваренного кота. Всем славянам известна *кость-невидимка* (ее получали, сварив на святках или в ночь на Ивана Купалу черную кошку), которая якобы делала своего владельца невидимым. В Истрии, чтобы заставить вора вернуть украденное, варили в полночь остов руки мертвеца. На Украине над человеческими костями произносили заговоры «на воровство». Чтобы добиться смерти врага, его волос и К. мертвеца закапывали на могиле в Великую пятницу при восходе солнца (волын.). Пепел от К. мертвеца использовали в Закарпатье для получения *хованца* (духа-обогатителя). Желающий стать колдуном должен был принести для заключения договора с дьяволом К. своих родственников, из которых нечистый делал волшебный порошок (рус.). Для наведения порчи ведьмы подбрасывали К. животных в хлев, в борозду (Полесье, Рус. Север). К. из могил клали во двор для предотвращения падежей скота, против «коровьей смерти» (рус.); в качестве оберега прогоняли скотину через костер, на котором жгли К. палых животных (саратов.).

К. сами по себе могут обладать сверхъестественными свойствами. К. из петушиного или куриного крыла (*бужатка, будильце*), повешенная на шею или на пояс, способна разбудить человека в нужное время (ярослав., владимир.). К. от черной собаки предохраняла ребенка от ведьмы (Далмация); змеиные К. смертельно ядовиты (Босния, Герцеговина, сев. Хорватия); попав в тело человека, К. змеи начинает там вертеться, и остановить ее может только особое заклятие (Закарпатье).

Повсеместно у славян бытует поверье о «мертвой кости» ('нарост на теле'; рус. *мертвая, могильная, навья кость,* укр. *мертва кістка*, серб. *мртва кост*, хорв. *mrtveška košćica*, чеш. *navna kosti*, пол. *martwa kość*), которая может стать причиной беды или смерти. Появление ее связывают с нарушением запрета работать в *Навський Великдень* (укр.), перелезать через забор в *навьи проводы,* в *навий день* (вторник на Фоминой неделе; рус.). Чтобы избавиться от *мертвой кости,* терли руку о скобу церковной двери (в.-рус.); терли нарост костью с кладбища (пол.) или давали его погрызть ребенку, родившемуся после смерти отца (серб.); прикладывали К. мертвеца во время колокольного звона (укр.); привязывали к руке взятую из могилы серебряную монету (макед.); произносили заговор над К. мертвеца: «Заклинаю тебя, мертвая К., чтоб не росла, как не растут камни от мучений Христа» (чеш.); просили едущих вдвоем на одной лошади взять себе в спутники *мертвую кость* (рус.).

В народной медицине от лихорадки использовались: К., взятая с кладбища и носимая на шейном кресте (рус., бел.); К. от падали или скелет павшей скотины, в который укладывали больного (Зел.ОРАГО 2:803), «кости великанов» (Подлясье). Бородавки сводили, потерев их случайно найденной костью (бел., укр.). От зубной боли бросали в огонь три найденные во дворе К. (саратов.). От запоя под голову клали череп или зуб мертвеца (волын.). Натирание К. мертвеца использовалась для облегчения припадков эпилепсии (укр. Полесье). От родимца помогал отвар из ушных косточек поросенка, «ровесного» и однополого с ребенком (бел.). В Герцеговине К. скотины, зарезанной волком, использовались для лечения *вукоједине* (ран на теле ребенка, появляющихся якобы из-за того, что мать во

время беременности ела мясо животного, убитого волком). В Гевгелии считалось полезным для здоровья погрызть в Благовещенье рыбью К. От головной боли терли лицо К. дикой свиньи (словен.). Челюстной К. злобной свиньи придавливали опухоль на горле, предварительно тайно закопав эту К. на некоторое время в землю (укр.). Челюстные К. от новогоднего жаркого перебрасывались через дом, если кто-то болел (Алексинацкое Поморавье); через эти К. сливали воду и давали пить при болезни горла (Левач, Темнич). В Вятской губ. больных обмывали «с костей» из захоронений, которые пользовались культовым почитанием, или прикладывали эти К. к больным местам. Ср. обычай обмывать бесноватого водой, слитой через святые мощи.

Лит.: КОО 1:214,220; 2:211,288; 3:217.237; Зел.ИТ 1:286,283; Зел.ОРМ²:109,131–132, 140; Журав.ДС:21,25; Гура СЖ:854; РДС:382; Никиф.ППП:42–44,53,83, 102,134,188–189, 245,271,290-291; Ром.БС 8:293.308; Шейн МИБЯ 1:169-170; 2:554-559; 3:247; Fed. LB 1:363–364; Чајк.СД 5:72–73; Vuk.SK:329; Ban.ЗВР:67–69; СЕЗб 1:75; 5:241; 48:315-318; 65:151-153; Марин.НВ:250,456,479,506, 534; Кол.ГЮС:80–81; Доб.:332–333; Mosz. KLS:405–408; Kur.PLS 1:16-17,239,241-242; 2:200–202; 4:173,184,237; Mód.VUOS 2:266, 269; 5:273; Gavaz.GD²:37–38; Horv.RZL:187; ПА.

О. *В. Белова, С. М. Толстая*

КОСТРА, кострика — отходы от обработки льна и конопли, твердая часть стеблей. В народной культуре семантически и символически сближается с костями, чешуей, шерстью, сорняками, сором, нечистотами (ср. **Мусор,** Отходы) и с действием чесания (пряжи), что не выходит за рамки этимологических значений слова *костра* (ЭССЯ 11: 158—159). Этимологическая связь со словом *kosiь* находит подтверждение, например, в плес. загадках: «Ехав пан капытан, Став, дывчыну попытав: Што за кости лежат, кай собаки не едят? (Костра)»; «Пошла баба до Киева, дома кости покинула (Пенька)» (ПА).

К. соотносится со всем комплексом представлений и поверий, актуальных для прядения, и обнаруживает связь с культом покойников, магией урожая и т. п. В связи с К. развивается мотив засорения глаз покойным родителям: в поминальные дни и в пятницу запрещалось мыкать мычки и прясть пряжу, чтобы не засорить им глаза К. (рус. Воронеж.), мять пеньку, прясть и чесать шерсть, чтобы не засорить кострой глаз покойников (укр. новг.-северск.), прясть в неположенное время, чтобы не «пылить в очи кострицею» родителям (полес.), работать с льном в «задушный» день, «чтобы у душ умерших не засорялись глаза» (пол.). В с.-рус. диалектах К. может обозначаться словом *баба,* имеющим, помимо прочих, значение 'женский предок': архангел. *баба* 'куча отходов от обработки льна, чучело из таких отходов': *Бабу жгут*; вологод. *бабка* 'куча льняной кострицы, сложенная за деревней для сжигания': *Бабку сжечь,* при этом К. бросают палками кверху, прыгают по ней голыми ногами и приговаривают: «Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (АОС 1:78; СРНГ 2:24). Вместо покойных родителей могла выступать Параскева-Пятница. Считалось, что прядение в пятницу засоряет глаза матушке Параскеве, и за такое ослушание сама Параскева может засорить прях глаза куделью и К. (рус. тамбов,); наслав крепкий сон, насыпать в голову К. (рус. воронеж.). Чешские (в обл. Ходско) и моравские ряженые «Люцкой» (см. **Люция**), изображавшие мифологический персонаж, аналогичный Пятнице, носили в узелке К. и показывали, как «вкладывают» ее в голову ослушавшихся запрета прях.

В традиционной культуре вост., отчасти зап. славян К. имеет в основном отрицательные коннотации и связывается с несчастьями и стихийными бедствиями (огнем, пожаром, засухой, градом), болезнями, отбиранием и порчей молока у коров, а также с нечистой силой.

По верованиям полешуков, К. может воздействовать на урожай/неурожай льна и конопли (реже, видимо, по аналогии — также зерновых). Подобные значения основываются на семантике остатков (см. **Отходы**), заключающих в себе продуцирующую энергию, силу переработанных (использованных) культур (ср. **«Борода»**). Запрещалось бросать К. на дорогу, потому что если ее заберет чужой человек, то может унести вместе с нею и урожай льна — «лен

расти не будет» или во льне будет много сорняков. После окончания снования подметали К. и пыль, сжигали все это в печи, чтобы лен был чистый, без сорняков; если бросить этот мусор на чужой огород, то он зарастет сорняками (полес. брест.). Иногда специально закапывали К. на поле, чтобы оно обильно родило (брест.). С другой стороны, К. — это сухая часть растений, которая хорошо горит, поэтому полагали, что она может вызвать засуху, пожар, огонь. До Благовещения считалось необходимым вытрепать и сжечь К., чтобы не было засухи; верили, что если не убрать после работы К., будет пожар в селе, неурожай льна из-за засухи. В других селах, наоборот, запрещалось бросать К. в огонь, чтобы лен не угорел (гомел.), выбрасывать К. на перекрестки, чтобы не случился пожар в селе (ровен.), закапывать К. в землю, иначе «место выгорит» (гомел.), посохнет урожай (чернигов.), град побьет урожай (пол. серадз.).

К. соотносилась в народных представлениях с болезнью. В ряде полесских сел запрет бросать К, на дорогу мотивировался тем, что переступивший через нее человек заболеет (гомел.), перешедшая через нее корова не будет «покрываться» (брест.). В других селах, наоборот, К. специально разбрасывали по дороге, чтобы коровы не болели; сыпали К. в хлев, чтобы коровы «не плакали», т. е. чтобы глаза у них не слезились (ровен.). Верили, что если грудной ребенок вертится, плачет по ночам, то у него болезнь «щетинка», или «кочерга», появившаяся оттого, что беременная женщина помочилась на К. или солому (рус. перм.).

К. могла использовать ведьма для отбирания молока: с этой целью она собирала К., полученную после мятия льна, до восхода солнца в Чистый четверг (*ведьмина кострика),* а на Ивана Купалу, раздевшись донага, сыпала ее на дорогу, — тогда молоко первой переступившей через К. коровы перейдет к ведьме (бел. брест.). Чтобы воспрепятствовать отбиранию молока ведьмой, К. сжигали (полес. ровен.).

К. считалась причиной появления в молоке червей. Чтобы этого не случилось, не -пряли и не «кострячили» в понедельник на масленой неделе (ровен.). В быличках рассказывается, что в день Ивана Купалы ведьма пересыпает К. дорогу, чтобы в масле из молока переступившей через нее коровы завелись черви (брест.). То же самое делали хозяйки, желая, чтобы черви завелись в молоке ведьминой коровы (гомел.). К. разбрасывали также перед домом предполагаемой ведьмы, чтобы черви съели у нее весь сыр (житомир.); на Ивана Купалу при утреннем выгоне скота посыпали крестообразно К. по спинам коров и в углах хлева — тогда в добытом ведьмой молоке и масле от этих коров заведутся черви (бел. витеб.).

С другой стороны, К. по признаку множественности, неисчислимости смыкается с предметами-оберегами, такими как мак, песок. В Чистый четверг до восхода солнца мяли лен и полученной К. пересыпали дорогу перед коровами при первом выгоне на пастбище в Юрьев день, чтобы ведьма не отнимала молоко (бел.). Вытрепанная после Благовещения (когда трепание должно уже быть закончено) К. могла служить оберегом от ведьмы (полес.). Если на Ивана Купалу закопать К. на своем дворе, то можно узнать, какая баба-ведьма ходит отбирать молоко (полес. ровен.).

К. могла ассоциироваться с «шерстью» или волосами мифологических персонажей, связанных с прядением. Например, Пятница, русалка, Смерть предстают в образе женщины с длинными волосами, тело которой также покрыто волосами, шерстью или усеяно К., отчего и название — *костряная пятинка* (полес. брян.), или оческами (укр. лубен.), которые как будто приклеены к телу. У русских известно чучело Костромы (Кострубоньки), имя которой является производным от корня *костр-*. Чучело таскали по селу, а потом сжигали, празднуя проводы весны и начало лета. Такое же имя имела ряженая во время святок, ср. приговор, которым пугали детей: «Кострома тебя утащит!».

По бел. представлениям, нечистая сила боится К. Поэтому К. специально вывозили в болотистые места и преимущественно на болотные дороги: черти боятся не только самой К., но и ее запаха, и не смеют подступить ни к людям, ни к скоту (витеб., ровен.). К. закапывали около дома, чтобы враг не приходил (ровен.). По пол. поверьям, наоборот, считается, что в конопле сидит дьявол, и если конопляную К. сжигают или выбрасывают на навозную кучу, он мстит, насылая град на поля.

К. выступала также в девичьих гадани-ях о замужестве. Перед днем св. Андрея (30.XI) девушки мыкали мычки, собирали К. и выносили ее после захода солнца на мусорную кучу, там высыпали ее с приговором и призывали свою Долю (ровен.).

Лит.: Павл.КД:144–146,29,66; ЭССЯ 11: 158-159; Даль 2:175; СРНГ 15:82; СЭРТК: 179; Тол.ЯНК:190; ПА; ЕВ 1927/5:19; Бул. УН²:283; Никиф.ППП:119,249; Ром.БС 8:211, 301; Glog.RP:346; Gol.LP:132; Lud 1898/4/3: 419; Bart.ML:10; Jind.Ch.:47.

М. М. Валенцова

КОСТРОМА, Кострубо – рус. *Кострома, Костромушка*, укр. *Кострубо. Кострубонька*, в традиционной культуре русских и украинцев главный персонаж одноименных календарного обряда и хороводной игры, приуроченных к весенне-летнему времени. При широкой вариативности игровых, обрядовых и фольклорных сюжетов, относящихся к К., практически неизменными остаются их заключительные эпизоды: известие о болезни и смерти или изображение (разыгрывание) смерти К. (за которой может следовать воскресение К.). Именно это дало повод для восприятия образа К. как сезонного духа (духа растительности) и сопоставления его с другими культами и обрядами, посвященными исчезающим и возвращающимся духам и божествам (В. Маннгардт, А. Н. Веселовский, Е. В. Аничков и др.). ср. Масленица, Купала, Морена и мн. др. Некоторые обряды и игры с участием К. инсценируют полный жизненный цикл (от *рождения* до смерти, от начала до конца) и тем самым сближаются с обрядами и текстами, воплощающими годовой и вегетативный циклы. Русские обряды «похорон Костромы» входят также в ряд ритуальных проводов/похорон, характерных для переходных обрядов календарного цикла.

На западе и юго-западе Украины (Галиция, Буковина, Подолия, Покутье и др.) игра о Кострубе входила в состав пасхальных хороводов. Девушки образовывали круг, внутри которого становилась одна из них и вела с хороводом диалог о К. События, предшествующие сообщению о болезни и смерти К., были разными (К. заболевает во время работы в лесу или в поле; едет в город за подарками для девушки; едет свататься и т. д.). В отличие от других традиций, в з.-укр. играх мотив смерти К. выражен обычно в форме известия (без обрядового или игрового ее инсценирования). Согласно единичным свидетельствам из Галиции (ок. Зборова), в пасхальный вторник парни делали чучело К., обносили его вокруг церкви, закапывали в «могилу», после чего насильно притаскивали к «могиле» девушек, заставляя их оплакивать К.

На востоке Украины встречаются игровые, фольклорные и обрядовые формы, посвященные Кострубу. К. является здесь персонажем песен, вероятно, хороводного происхождения, с зачином «Помер, помер, наш Кострубонька...», а также хороводной игры, исполняемых в течение весны и лета, обычно по праздникам (на Пасху, Вознесение, Николин день, Петров день, Ильин день и т. п.). По сведениям из Переяслав. у. Черниг. губ., в начале весны девушки устраивали игру, в которой одна из них, находясь в середине круга, изображала умершего Кострубо, в то время как остальные пели: «Помер, помер, наш Кострубонька...»; в конце игры «умерший» К. воскресал, вскакивал, о чем и сообщалось в песне: «Ожив, ожив, наш Кострубонька...» (то же на Житомирщине).

Подобные неприуроченные игровые формы получили широкое распространение в России. *Кострома* (заменившая здесь *Кострубо*) означает и игровой персонаж, и саму игру, часто детскую (брянск., курск., орлов., тул., воронеж., москов., Владимир., нижегород., казан., костром. и др.). Детали игрового сюжета могут значительно расходиться между собой, в то время как общая его канва сохраняется. Игроки встают в круг, в центре которого находятся К. (обычно она лежит неподвижно и молчит) и ее *бабка, мать* или *нянька*, которые и ведут диалог с остальными. Он начинается с вопросов о здоровье Костромы, а также с мотива угощения (часто поминального) у Костромы: «Костромушка-Кострома, ты жива ль, наша кума? Как у нашей у кумы накануне на свнче ели кашу с молоком, и пышечку с творогом. Здорова ль кума?» (ЭО 1900/1:154, воронеж.); «Ой, у Костромушки кисель добривинный, ой, у лебедушки канун да свечи...» (ЖС 1996/4:14,

пензен.). После этого перечисляются этапы «болезни» и «умирания» К. и в итоге сообщается о ее смерти. Дети тянут К. хоронить, а затем она вскакивает и ловит или салит всех подряд.

В ряде центрально-русских и поволжских регионов был известен обряд **«похорон Костромы»** (Владимирская, юг Нижегородской, Пензенская, Саратовская губ.), совершавшийся в Петровское заговенье. В этом регионе «похороны Костромы» включались в ряд однотипных обрядов троицкого цикла (ср. похороны/проводы русалки, весны, соловушки, воробья, Ярилы, кукушки и др.), ср. рус. пословицу *Пускай (вали, кидай) Кострому на Волгу,* возможно, говорящую о поволжском происхождении обряда. Накануне или в сам день «похорон» изготовлялось чучело *Костромы (бабушки Стромы* и под.), на которое надевали женскую одежду (сарафан, платок). Реже делали чучело мужчины — батюшки *Костромушки,* в пару к нему выбирали «жену», которая и оплакивала его; *Костромушкой* иногда называли чучело коня-русалки (типичное для Среднего Поволжья); Кострому могла изображать молодая женщина или девушка. Для изготовления чучела использовали преимущественно обмолоченный ржаной сноп (солому), иногда сорняки, прутья или же наряжали донце прядильного гребня. В песнях и репликах, сопровождающих «похороны К.», заметен мотив внезапной смерти К. (К. — опившаяся на пиру девица, К. повесилась).

Обряд «похорон К.» известен в нескольких вариантах: чучело или девушку кладут на носилки (в колоду, в корыто), несут по селу (обносят вокруг церкви), относят к реке, в поле, в лес, пародируя похоронную процессию (женщины оплакивают «умершую», «поп» кадит камнем или лаптем). Дойдя до места, чучело раздевают и бросают в воду (сжигают, оставляют на поле, на меже, реже — закапывают в землю); если Кострому изображает женщина, то ее оставляют в лесу под деревом. Во Владимирской губ. похоронная процессия разделяется на две части, одна из которых пытается отобрать чучело у другой; отнятую К. раздевают и бросают в воду (ср. аналогичную борьбу двух партий за купальское деревце в укр. обрядах).

Названия *Кострома, Костpуб* являются производными от *kostra,* которое в вост.-слав. языках и диалектах означает 'остатки культурных растений после их обработки (мелкие зерна ржи, отделяемые при просеивании; кора льна и конопли, оставшаяся после трепания и чесания)', а также 'жесткие части растений (прутья, розги)', 'непригодные для употребления растения и их части'. Эти значения находят соответствие в материале (солома, сорняки, прутья), из которого изготовлялось чучело Костромы в рус. обрядах «похорон К.», а также в популярном в русском фольклоре эпитете Костромы «лебедушка, лебеда».

Эта *связь Костромы/Костpубас* растительным кодом подтверждается и на акциональном уровне. Некоторые игры с участием Костромы/Костpуба представляют собой операционные тексты, описывающие процесс обработки растительного сырья и превращения его из природного объекта в культурный. В детской игре, записанной в Херсонской губ., Костpубонька сидит в центре круга и изображает процесс возделывания земли, выращивания и сбора урожая (пахота, боронование, сев, жатва, вязание снопов и их вывоз), а также обработки зерна (молотьба и помол). После этого К. умирает, и дети оттаскивают его в ров. В брянских вариантах «Костромы» разыгрывается весь процесс обработки растительного сырья и превращения его в полотно: К. берет прядиво, обтирает его, заливает, мнет, трет, мыкает мычки, прядет прядево, снует, навивает, затыкает, ткет, холсты мочит и колотит. После этого К. заболевает, соборуется и умирает, а затем встает и танцует. Причастность обрядов и игр с участием Костромы/Костpуба к текстам, описывающим полный жизненный цикл, подтверждается единичными сведениями о том, что чучело Костромы делали за неделю до ее «похорон» (нижегород.), в течение которой проходила вся жизнь Костромы (ср. аналогичный цикл, «проживаемый» укр. масленичным Колодием). См. «Житие» растений и предметов.

Подобно некоторым сезонным духам (ср., например, Ярилу), в образе К. актуализируется эротический элемент. В з.-укр. песнях о Костpубе присутствуют мотивы свадьбы К., его измен и т. п.; в Херсон. песнях о К. упоминается о жене Костpуба, которая «під забором стояла, на козаків моргала...»; в брянских записях хороводной игры Кострома, исповедуясь свя-

щеннику перед смертью, среди своих грехов называет то, что она «чужих мужиков любила», после чего высказывает желание «подзабороваться» (собороваться); в нижегородских описаниях обряда «похорон Костромы» упоминается о ее «гульливом» нраве или же, напротив, иронически сообщается о ее безбрачии: «В девчонках весь век прожила, Соломинки не видала...» (СЭ 1985/4: 94); здесь же Костроме приписываются функции повитухи.

Как и многие другие обряды троицко-купальского цикла, тексты, относящиеся к К., содержат мотив *вызывания дождя*, ср. в песне, сопровождающей «похороны Костромы» в Муромском у. Владимирской губ.: «Создай, Боже, дождя, дождичка частова, чтобы травоньку смочило, Костроме косу *остру притупило...*» (*Добрынкина*:102).

Аналогично иным сезонным духам, символы которых уничтожаются в календарных обрядах, Костроме приписываются *демонические* черты, ср. мотив «отбирания молока» в исповеди Костромы перед своей «смертью» (брянск.); с.-рус. проклятье «Кострома тебе утащит»; с.-рус. *костромы* 'ряженые на святках' (ср. рус. *Бог с рожью, а черт с костром*).

Лит.: Зилинский О. Из истории восточнославянских народных игр (*Кострома-Коструб*) // РФ 1968/11:198–212 (там лит.); Добрынкина Е. П. Похороны Костромы в Муромском уезде // ИОЛЕАЭ 1874/13/1: 100-104; ЭССЯ 11:163; СРНГ 15:79-82; Даль 2:175; Похороны Костромы // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1914/16:1–14; Зел.ОРМ²:266–269; Кулаковский Л. В. «Кострома» // СЭ 1946/1: 163–186; Корепова К. Е., Белоус Т. И. Обряды «проводов весны» в быту современной деревни // СЭ 1985/4:88-95; Бернштам Т. А. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и «похороны Костромы-Костроубa». К символическому языку культуры // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. СПб., 1993:45–65; ЭО 1900/1:154–155; Ивл.РРК:60–61.

Т. А. Агапкина

КОЧЕРГА (клюка, *кощюба, ковеня, ожег, ватрал, ватраль*) — предмет печной утвари, наделяемый в народной культуре магическими свойствами благодаря связи с огнем и очагом, а также материалу, из которого он изготовлен (см. Железо), и своей форме (см. Кривой).

В обращении с К. проявляется почтительное отношение к ней. К. нельзя бросать, но нужно ставить в углу около печи; на ночь К. и ухваты кладут «на отдых»; если этого не сделать, они будут «ругать» хозяйку (укр., см. аналогичный мотив в укр. сказке; УНВ:574); К. рассердится и ночью откроет двери злым духам или разбойникам (с.-зап. Болгария). К. выступает как предмет, посредством которого происходит приобщение к дому и хозяйству. В Болгарии невеста перед входом в дом мужа должна была подойти к очагу и кочергой расшевелить в нем угли. Чтобы курица скорее привыкла к дому, ее трижды обводили вокруг К. (бел.).

К. наделяется *продуцирующими свойствами*. Ею ударяют бадняк, высекая искры, и произносят благопожелания об урожае и приплоде скота (ю.-слав.). В Житии Прокопия Устюжского (XVII в.) три кочерги в руках юродивого, «простерты главами впрямь», означали изобильный год; опущенные вниз — предвещали неурожай.

Наряду с другими предметами, имеющими отношение к огню (заслонка, лопата хлебная, ухват), К. выступала как *отгонное средство*. У семейских Забайкалья, чтобы «отворотить» град, говорили: «Ухват, отторгни град, клюка, отверни град, сковородник-отворотник, отвороти град» (Бол. КСЗ:92). В Полесье, чтобы отвернуть тучу, остановить град, хлебную лопату н К. выносили на двор, складывали крестом и читали молитву (киев., ПА). Отгонным средством при ливне, граде служили скрещенные К. и мотыга (Хорватия, Лика), К. и деревянная ложка (с.-вост. Босния). Сербы-граничары (зап. Хорватия), когда шел град, выбрасывали во двор метлу, перевернутый столик, К., которая должна была звякнуть, чтобы прекратился град. Топор, косу, К., пасхальное яйцо выносили во двор во время града в Сербии (с.-зап., Поцерина; ю.-вост., Лесковацкая Морава) и Македонии (Кучково).

К. служила защитой от змей, насекомых, птиц, мышей, кротов. У юж. славян (с.-зап. Болгария) в день

св. **Иеремии** (1.V) девушка-подросток или девочка должна была после захода солнца обежать дом, сад, гумно и другие хозяйственные постройки, стуча при этом по стенам кочергой, — это изгоняло змей и прочих гадов. У русских «для истребления клопов и тараканов объезжают вокруг дома три раза верхом на кочерге. Заклиная мышей, истребляющих скирды и стога, знахарь берет пучок колосьев и сена, кладет его в печь и зажигает раскаленною кочергою» (Аф.ПМ: 60). На Украине при переезде в новый дом хозяин вносит в дом икону, а хозяйка — рогач и К., которыми крестит все углы хаты, «чтобы никакие насекомые не водились в ней» (Байб.ЖОВС:114). Верхом на К. изгоняли из хаты сверчков и блох, с полей — гадюк (укр.) и кротов (рус.). С помощью К. на Украине избавлялись и от **птиц-вредителей**: «Щоб горобці не йили сояшників (подсолнухов). Перед новим годом рано встае стара баба, сідає на кочергу, і до сходу сонця аббігає кругом весь город» (днепропетров., ИИФЭ, ф. 1–7, л. 81). Ручкой от К. нельзя было трогать огня — ястреб будет хватать кур (укр.).

К. — средство **отпугивания демонических существ**. Русские накануне Великого четверга садились верхом на К. и объезжали вокруг хлевов, трижды повторяя: «Господи, благословесь! Стань, железный **тын!**», чтобы предохранить скот от порчи и мора (сибир., Макар.СНК:103). В Тульской губ. крестьяне караулили снопы от лешего, взяв в руки К. и очертившись ею на гумне (Сах.СРН 1990:297). На Русском Севере, чтобы уберечься от лешего, обещали ему «кочергу железную в зубы» (д. Поньгома). Очерчивание магического круга при помощи К. (ожега) применялось в белорусском Полесье вместо ритуального опахивания (Журав.ДС:102). Упоминается К. в песнях, исполнявшихся при изгнании *Коровьей Смерти* и сопровождавшихся стуком в железные предметы: «Смерть, ты Коровья Смерть, / Выходи из нашего села / Из закутья, из двора! <...> Мы тебя сожжем огнем, / Кочергой **загребем**, / Помелом заметем / И попелом **забьем**» (Журав.ДС: 108). Кочергой или расщепленным осиновым колом снимали залом, оставленный в поле ведьмой (тульск., орлов.). К. подкладывали под порог хлева при первом выгоне скота (с.-рус.). К. — защитное средство от русалок: чтобы отпугнуть их, нужно подъехать к ним на К. (рус.). *Помелешниками* или *кочерешниками* назывались ряженые в обряде «проводы коня», совершаемом в Русальское заговенье в Симбирской губ. В родинной обрядности, защищая новорожденного от сглаза и злых духов, около головы ребенка клали лук, серп, К., топор, ножницы (Болгария, Сербия). Беременной запрещалось перешагивать через К. — роды будут тяжелыми (болг.).

К. — **атрибут нечистой силы**. Верхом на К. ведьмы отправляются на промысел (Подолия), слетаются на Лысую гору (Волынь), на Ивана **Купалу** объезжают свой дом: «Села на *ковэню* и по хати ездить кругом. То на Купалного Ивана. Открыла окно и **полетила**» (киев., ПА). Ведьма-*босоркання* может сама превращаться в К. (Закарпатье). В поволж. обряде «проводов русалки» русалку изображала девушка с распущенными волосами, иногда верхом на кочерге и с помелом через плечо (Зел.ИТ 1: 290). В Хорватии и Словении К. составляла часть снаряжения маски св. **Люции** — персонажа, объединяющего в себе сакральные и демонические черты (КОО 2:240).

Брачная символика. Чтобы сватовство удалось, бросали на печь К., когда сват отправлялся на переговоры (бел.); выходя на сватовство, связывали вместе К. и помело (рус., Даль 2:181); приезжая за невестой, кочергами старались ободрать стены, потолок и печь (киев., ПА); мать невесты выходила навстречу молодым верхом на кочерге или вилах, с горшком, наполненным водою и овсом (Аф.ПМ:371). К. - атрибут ряженых на свадьбе: в Полесье молодых ставили на табуретку посреди хаты, а одна из женщин в вывернутом кожухе и верхом на К. ходила вокруг них (киев., ПА). На Русском Севере существовал запрет «хлопать кочергой у **печки**», когда идет свадьба: муж бить будет (д. Поньгома).

Верхом на К. ездили парни в молодежной игре с коржом («Калита») на день св. Андрея.

Девушки во время святочных гаданий кидали К. через забор, чтобы узнать, откуда будет суженый; очерчивались ожегом, скакали на К. по деревне и выкрикивали: «Сижу или еду?» Если раздавалось «еду» — быть свадьбе; мерили дорогу кочергой: стукнешься о дверь — быть замужем (нижегород.). В

Белоруссии на К. ездили только гадающие девушки, но никогда — мужчины-женихи (витеб.). В Моравии на масленицу ряженый в гороховые стебли *hrebenař* ездил на К. по деревне и кричал: «Старые бабы — на гребень, молодые — на вертел!» (КОО 2:233).

Кочерге приписывается способность наделять людей здоровьем. Чтобы не болела спина во время жатвы, в Белорусском Полесье «топталы спыну», опираясь при этом на К. (СБФ-95:355). На Ровенщине с кочерги кропили кросна, чтобы руки во время тканья не болели и не путались нитки (ПА). С помощью К. можно было прекратить недержание мочи у детей: «*Ковеню* (кочергу) цоловали, шоб дети не ссались» (киев., ПА). В с.-зап. Болгарии считалось, что К. помогает при заговаривании от испуга. В Сербии богоявленскую воду мужчины пили, наступив на топор, женщины — на К., девушки — на прялку (КОО 1:261). В Белоруссии при ночном приступе лихорадки больной верхом на К. отправлялся на кладбище, где прятался между двух свежих могил, удерживая К. между ног (витеб.).

Лит.: Белова О. В. Из словаря «Славянские древности». Кочерга // Славяноведение 1997/6: 7-10; Тол.ЗСЯ 5:46-117; Марин.ИП 2:147, 649,631; УНВ:548; ПИП:55,276; Влас.НА:76; Зел.ОРМ²:159,212,264; ДОО:141,196; СМР: 54; Гура СЖ:854; Календарные обряды. 1983—1996. Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета. Нижний Новгород, 1997:36,48,49,41,53; Чубинський П. Мудрість віків. Кит, 1995/1:33,74,112,199,201.

О. В. Белова

КОШКА, кот — домашнее животное, наделяемое в народных представлениях двойственной символикой и различными демоническими функциями и часто выступающее в паре с собакой.

В народной традиции К. чаще всего коррелирует с собакой, объединяясь с ней по одним признакам и противопоставляясь по другим. Пара — К. и собака — фигурирует в ряде словесных формул, в поверьях, легендах и т. п. Например, для отвращения от себя сглаза и порчи говорят: «На пса уроки — на кота помысл» (укр.); «Na psa uroki, na kota suchoty» [Сглаз на собаку, чахотка на кошку] (пол.). К. и собака сопоставляются по принципу женский — мужской, напр. в поговорке: «Кошка да баба в избе, мужик да собака на дворе» (Даль 2:182). Русские считают: «Собака обжора, а кошка сластена»; «Собаку можно целовать в морду, а не в шерсть, кошку — наоборот» (Даль ПРН:946). По пол. поверью, тот, кто обольет кота водой, заболеет чахоткой; то же постигнет и того, кто плюет на собаку (новосондец.). С К. и собакой связана известная легенда о хлебном колосе. Вражда К. с собакой находит символическое воплощение в любовной магии: чтобы разлучить супружескую пару, в брачную постель молодым подкладывают кошачью шерсть, спутанную с собачьей (рус.), обливают супругов водой, в которой мыли вместе К. и собаку (пол. Краков.). К. и собака как пара домашних животных метафорически соотносятся с парой диких зверей — медведем и волком, причем символическим аналогом медведя является К.

Представления о чистоте или нечистоте К. тоже часто либо объединяют, либо противопоставляют ее собаке: «У кошки шерсть погана, а рыло чисто; у собаки рыло погано, а шерсть чиста» (рус., Даль ПРН:946); «Собака не то, что кот, животное нечистое» (орлов., ЭО 1894/3:94). По болг. представлениям, К. проклятое животное, а собака — благословенное: К. радуется смерти хозяина, а собака плачет; К. добавляет хозяину мучений в аду, раздувая пламя под его котлом, а собака носит воду и заливает огонь. Отношение к К. неоднозначно. Ср.: кого К. любят, тот счастлив (вят.); кто К. любит, будет жену любить (рус.); К. произошла из рукавицы Божьей Матери (краков.); мурлыканье кота не что иное, как молитва за хозяина, который его кормит (гроднен.); К. человеку враг (пловдив.); нелюбовь человека к К. — признак его искренности и чистосердечия (малопол. тарнобжег.); кот, увиденный во сне, толкуется как неискренний человек (краков., кашуб.) или враг (брест., житомир., ярослав.), такой сон сулит ложь, обман, стыд (краснодар.), несчастье (ярослав.), неприятность или смерть (ровен.); чихание или кашель К. навлекает на дом несчастье (серб.). Убивать К. запрещено, иначе навлечешь на себя несчастье (пол. тарнобжег.), связанное, как правило, со скотом (пол. з.-бескид.), семь лет ни в чем не будет удачи (рус.), не будет

спориться работа (пол. люблин.), удаваться хлеб (болг.-банат.), повредишь себе руку (пол.-литов.), не будут вестись дети (гроднен.) или скот (витеб.). Нельзя спать с К.: от этого можно заболеть (укр. буковин.) или «лягушки в голове заводятся», т. е., по-видимому, мутится рассудок (рус.), а от мурлыканья кота портится разум (краков.). Нельзя везти К. лошадьми (серб. воеводин.), иначе лошадь будет сохнуть (витеб., рус.) и околеет (чернигов.), жеребая кобыла скинет жеребенка (волын.). По народным представлениям, К. происходит от дьявола, в К. сидит вселившийся в нее дьявол, черную К. даже называют «дьяволом» (пол. люблин.); в семилетнюю К. вселяется дьявол, и она становится нечистой (укр. буковин.); двенадцатилетнюю К. считают полудьяволом (луж.). К. запрещено впускать в церковь (брест.). Коту и собаке нельзя есть пищу, освященную в церкви (укр.-закарпат., полтав.); если дать, они сдохнут, ослепнут или уйдут из дома и одичают (житомир.). Ср., однако, у поляков: на Пасху К. и собаке дают освященного хлеба с маслом (новосондец.). Двойственность в отношении к К. присутствует и в народных легендах о Ноевом ковчеге: К. заткнула хвостом дыру в ковчеге, которую прогрызла мышь — дьявольское создание (вят.); Ной платком заткнул дыру, которую прогрызла мышь, сотворенная дьяволом, а Бог превратил платок в К., чтобы она ловила мышей (пол. кроснен.); К. поймала и съела мышь, в облике которой в ковчег проник дьявол, тогда дьявол, будучи не в силах выйти наружу, влез К. в глаза (краков.).

Плохая примета, если К. перебежит дорогу или встретится в пути. Если К. пробежит между женихом и невестой, перебежит дорогу свадебному поезду или попадется ему навстречу, брак расстроится или будет неудачным (рус., бел.). Охотнику и рыбаку встреча с К. сулит неудачу в лове. Запрещено было упоминать К. у русских во время охоты на соболя (вместо этого ее называли *запечéнка*), *у* сербов — во время рыбной ловли.

Кошачий облик присущ разнообразным персонажам народной демонологии. Чаще всего нечистая сила предстает в облике черной К. С другой стороны, сама К., по мнению поляков Подгалья и Вармии, способна видеть нечистую силу. Особенно распространены поверья об обращении ведьмы в К. В образе К. может появляться черт. Часто в облике К. предстают души умерших, в частности искупающих свои грехи или умерших не собственной смертью (напр. детей, умерщвленных матерями). По ю.-слав. представлениям, покойник, через которого перескочила К., становится вампиром. По различным слав. поверьям, сам вампир тоже может принимать облик К., иногда белой, со светящимися глазами и т. п. В виде К. показывается смерть умирающим маленьким детям (пол. з.-галиц.). У некоторых вост. славян в образе К., особенно черной, персонифицировалась «коровья смерть» или холера. Вихрь в виде К. можно увидеть, если смотреть на него через рукав (н.-луж.). В белых К. могут обращаться зарытые в землю клады (с.-рус.).

У К. в поверьях обнаруживается связь с громом. Русские верят, что черная К., как и черная собака, оберегают дом от попадания молнии, однако считают опасным и присутствие их во время грозы (нижегород.). Поляки и македонцы выгоняют К. и собаку из дома во время грозы (великопол., серадз., гевгел.), полагая, что они притягивают молнию (пол. влоцлав.) и что они тем опаснее, чем длиннее у них хвосты (макед. гевгел.). Согласно бел. поверью, во время грозы «Бог нячисьцика бъёць», а черт прячется от Бога, обращаясь в К., собаку или другое животное (могилев.). Согласно укр. быличке, лесник во время грозы увидел черную К., которую не брал гром, и застрелил ее освященной двенадцать раз оловянной пуговицей, после чего ему во сне явился св. Георгий, сказавший, что он убил сатану, который семь лет дразнил святого (волын.). Связь К. с громом отражена в шутливых пол. стишках: «Mówiła mucha, ze bedzie posucha, / Mówiły koty, ze bedo grzmoty» [Говорила муха, что будет засуха, / Говорили коты, что будут громы] (жешов., Lud 1906/12:74).

К. присущи черты домашнего покровителя, сближающие ее с лаской. «Кут — хозяин хаты. Кут пропадэ и хозяйство пропадэ. Дэ кут вэдэца, там и скотына вэдэца» (брест., ПА). По пол. поверью, черные собака, К. и петух, живущие мирно друг с другом, оберегают дом от нечистой силы, по рус. (нижегород.) — от грозы и вора. Украинцы Галиции верят, что счастье в дом приносит краденая К. (львов.). А в

несчастливом доме, по мнению поляков, К. не *ведутся* (*тарнобжег.*). Если К. в доме не ведутся, мертвую К. зарывают в землю стоя (*ярослав.*). Ср. обычай зарывать живьем в воротах дома К. мордой на улицу и зайца мордой во двор для того, чтобы велись овцы (*симбир.*). У вост. славян, у поляков (*радом.*) при переезде в новый дом хозяева часто пускают в него сначала К., а лишь потом вселяются сами. Входя вслед за ней, хозяин идет в угол, который должен облюбовать себе домовой (*воронеж.*). Принесенную в новый дом К. сажают на печной столб рядом с дымовой трубой (*ярослав.*), т. е. туда, где, по распространенным поверьям, обитает домовой. Поляки Люблина, однако, считают, что при переезде в новый дом нельзя сразу брать с собой К., т. к. с ней на новое место перенесется несчастье; забрать К. в новое жилище можно лишь спустя несколько дней. У нижних лужичан в некоторых случаях дом после случившейся в нем смерти должен стоять запертым шесть недель, а внутри находиться К., для того чтобы изгнать оттуда злых духов. У вост. славян (особенно у русских и украинцев) нередки рассказы об обращении в К. домового. Выбор масти скота, определяемый чаще всего домовым или окраской ласки как домашней покровительницы, диктуется иногда и цветом шерсти К.: какой масти кота, собаку и т. п. встретит хозяин во время обхода своей усадьбы в Чистый четверг, такой масти следует держать скот (*житомир.*); под основание дома закапывают живых К. и собаку той масти, какой желательно иметь скотину (*калуж.*). У поляков в К. способна обращаться **змора**, которая, как и домовой, душит спящих, заплетает волосы и гривы. Облик кота, особенно черного, имеет у поляков (изредка и у вост. славян) черт-домовой, приносящий своему хозяину деньги, молоко и т. п. (*мазур., хелм., замойск., пшемысл.*). Считают, что дом, в котором есть черный кот, находится под опекой черта (*пол. катовиц.*). В Далмации (о. Паг) черт-домовой, способный обращаться в кота, так и называется: *mačić* «кот».

К. используется в народной *магии* и *медицине*. Согласно поверью, у черной К. или кота имеется кость, способная сделать человека невидимым. В Малопольше верили, что для того, чтобы отыскать ее, нужно заживо сварить черного кота, которому семь лет семь месяцев и семь дней от роду, и пробовать брать в рот каждую его косточку. Чехи считали, что нижняя челюсть черного К., задушенного и сваренного в Рождественский сочельник, может сделать человека невидимым и открыть ему клады. Аналогичные действия с черным котом предписывалось также совершать для приобретения себе в услужение черта-домового: нужно варить его живьем и в полночь на перекрестке наколоть его костью себе палец и подписаться кровью (*укр. хелм.*); в полночь в лесу на росстанях испечь его, съесть мясо, а кости бросить за спину, призывая к себе демона (*мазур.*). У нижних лужичан с той же целью следовало в полночь отнести в мешке черную К. к церкви и трижды постучать в церковную дверь, тогда якобы явится черт, заберет мешок и заплатит за него монетой. По поверью поляков Краковского пов. умершего можно увидеть, посмотрев сквозь кость сожженной специально для этого К. Чтобы отомстить ведьме, отобравшей у коровы молоко, ночью в новолуние под порог ее хлева живьем закапывали пойманного кота, отчего молоко у ее коров должно было смердеть (*подгал.*). В Полесье ради хорошего урожая льна закапывали на поле котенка (*брест.*). В некоторых рус. губерниях для предотвращения начавшегося падежа скота считалось необходимым зарывать павшую скотину в хлеву вместе с живой К., в Тульской губ. — раздирать живьем К. надвое. В Волынской губ. совершали опахивание от холеры на черных К., собаке и петухе. Опухшее вымя у коровы лечили, царапая когтями домашней К. по больному вымени (*подляс.*), У украинцев был распространен способ лечения чахотки у детей путем купания ребенка в купели вместе с К., иногда черной, чтобы болезнь перешла на К. И наоборот: чахотка появится, если съешь кошачий волос (*луж.*).

К., как и заяц, оказывает благотворное влияние на *сон*. Поэтому образ кота часто встречается в детских колыбельных песнях. Перед тем как впервые положить ребенка в колыбель, туда кладут кота, чтобы ребенок хорошо спал (*укр.*). Относительно сближения К. с зайцем ср. также *серб.* поверье о происхождении зайца от К. (*хомол,*).

Лит.: Mosz.KLS:549,557; Чулк.АРС:226–227; Помер.МП:110–111,174; Зел.ТС 1:134–135;

Зел.ОРАГО 1:142,158,202,203,260,297,299, 300,312,338,410–411; Никиф.ППП:165; Ром. БС 4:8,155–156; Fed.LB 1:189,247; Чуб. ТЭСЭ 4:18; СХИФО 1893/5:30,32, 1894/6: 189; Sok.PS:254; Die Bukowina. Czernowitz, 1899: 165–166; ПА; Žal.ČV:98; Kolb.DW 17:92, 103,122,130–131, 21:224, 39:262, 46:462,478, 53:398, 55:425; Fisch.ZP:15; ZWAK 1878/2: 130, 1881/5:138,149, 1882/6:321, 1885/9: 47.71, 1887/11:20,37,63-64,211,220, 1890/14: 204-205; 1892/16:260.267; Lud 1895/1:173, 1896/2:155,156, 1898/4:332,416, 1899/5: 166,365, 1900/6:258, 1901/7:133-134,284, 1902/8:49, 1903/9:68, 1905/11:384,478, 1906/12:267, 1907/13:126,204, 1926/25:92; Wisła 1891/5:435-436; Ziemia 1912/3/14:215; Veck.WSMAG:286,354,417,461–462; Mül.WN: 141-142,159-160,167; Марин.НВ:76–77; Том. ЖБНТ:48–49; РН 1912/10:244; Телб.БББ: 183; СМР:83–84; Бор.ПВП 1:120,280; Шк. ЖОП:112,134; Schn.SV:159; СЕЗб 1934/50: 18,25,35; ГЕМБ 1934/9:32; ZNŽO 1904/10: 282, 17:191.

А. В. Гура

КРАЖА, воровство — *в* народной морали греховное, «нечистое» дело, наказываемое как обществом, так и высшими силами; в обрядовой практике — магический прием, применяемый во многих ритуалах охранительного и продуцирующего характера.

Ритуальное воровство трактуется как способ «остранения» предмета (или лица), выведения его из привычного ряда, придания ему черт чужого, случайного, найденного, «нездешнего», посланного из иного мира, как способ наделения утилитарных вещей магическими свойствами.

В обрядах вызывания дождя (см. Дождь) наиболее действенными считались краденые предметы. В Полесье во время засухи крали у соседей с заборов горшки или похищали из печи горшок с борщом и бросали их в колодец; тайно снимали в чужом доме с икон рушник и мочили его в воде. Юж. славяне, чтобы прекратить засуху, крали у черепичников черепицу и опускали ее в воду. Болгары в Странджe верили, что дождь можно вызвать, украв трех шелковичных червей и поместив их под белый камень в реке. В некоторых районах Болгарии глиняную куклу **Германа** в обряде вызывания дождя делали из веника, который следовало украсть у беременной женщины, ожидающей первого ребенка. Обыденное полотно или рушник (см. Обыденные предметы), способные вызвать дождь, считались особенно действенными, если пряжа, из которой они сделаны, украдена. Словенцы бросали в воду украденный **плуг,** чтобы пошел дождь. В Лесковацком крае **додолы,** завершив обход села, устраивали трапезу у воды, пользуясь блюдом, незаметно вынесенным из чужого дома. Болгарские **пеперуды** крали в домах помело, деревянный круг, на котором сажают в печь хлеб, веник (у кормящей матери или у женщины, состоящей во втором браке), веретено, прялку, мотовило, кросна или нити (у женщины, не завершившей тканья) и др. Все это они по окончании обряда кидали в реку, колодец или источник или же зарывали в землю.

Для защиты от **града** в зап. Сербии женщины при приближении градовой тучи крали у соседок муку, а затем возвращали ее, надеясь, что подобным образом туча вернется восвояси, не причинив вреда.

Для магического обеспечения плодородия поляки в долине Рабы считали нужным красть семена для засева, особенно проса, капустную рассаду и др. Русские Воронеж. губ. считали, что, если не родится хлеб, надо украсть с чужого поля копну и засеять ниву краденными семенами; на следующий год надо обязательно копну возвратить на место. По верованиям вологод. крестьян, чтобы хмель в огороде хорошо рос, семена должны быть не купленными, а краденными. Сербы в окрестностях Лесковца считали, что если обойти село и поля с юрьевским печеным мясом, украденным у попа из его подношений, то это обеспечит хороший урожай.

В скотоводческой магии К. считается средством, способствующим плодородию и благополучию скота. Корову ради здоровья и хороших удоев рекомендовалось накормить травой, украденной с чужого луга, или дать ей похищенной у пекаря хлебной закваски (серб., Височка нахия). По верованиям хорватов Истрии, если в Сочельник украсть сено из хлева, то корова в этом хлеву станет худой и слабой, тогда как корова, накормленная краденым сеном, будет тучной. Рус. крестьяне Пензен. губ. кормили корову перед отелом наворованным сеном.

чтобы она благополучно отелилась и давала хорошее молоко. Украинцы Екатеринослав. губ. ради плодовитости свиней считали нужным украсть в степи борону и положить ее на хлев — «то так и сипнуть поросята» (Чуб.ТЭСЭ 1:50). Благополучию и сохранности скота способствовало также зарывание в воротах украденной в полночь задвижки мельничной запруды (рус.).

При покупке скота у русских Костром. губ. было принято красть навоз, что должно было обеспечить здоровье и благополучие скота у новых хозяев. Купивший корову или лошадь старался тайно забрать у продавца со двора немного навозу и перенести его на свой двор. В свою очередь продавец следил, чтобы этого не произошло, т. к. верил, что от этого у него «скот переведется».

К. способствовала также разведению домашней птицы. Когда гуси или утки переставали нестись, хорватские крестьяне старались украсть у соседей гусиные или утиные яйца и подложить их под своих птиц, сознавая, что это нанесет вред соседу, который вынужден будет в свою очередь прибегнуть к К.

Сербские пчеловоды были убеждены, что пчелы хорошо ведутся, если среди них есть хотя бы одна украденная или найденная. В области Грбле полагали, что первый рой следует покупать, второй — одалживать, а третий — непременно красть, тогда пчелы будут хорошо вестись.

К. входила в сценарий некоторых календарных обрядов. В ритуале новогодних и иных бесчинств участники крали телеги, сани, лодки, снимали с петель калитки, ворота и т. п. Ряженые колядных дружин утаскивали со дворов или из домов все, что удавалось, особенно если они были недовольны дарами и угощением хозяев; самой суровой «местью» считалась К. лемеха (см. Колядование). Болгары Пловдив. края среди блюд рождественского ужина ставили миску с песком, принесенным с реки — «украденным у реки *и* у чудовища, которое в ней»; песок приносился мужчиной тайно в ночь накануне «Малой коляды»; после ужина песок высыпали в жито.

В серб. рождественском обряде бадняк часто предписывалось срубать дерево не на своем, а непременно на чужом участке — это обеспечивало, по старинному поверью, счастье хозяину и всему его дому; в Сврлиге считалось, что краденый бадняк особенно полезен для домашней птицы: куры будут хорошо нестись, цыплята будут здоровыми и т. д. Рождественскую солому для устилания пола сербы также предпочитали приносить с чужого поля. Ритуальный и магический характер подобных действий подтверждается тем, что пострадавшие от К, принимали их как должное и не предъявляли претензий к похитителям, уважая обычай.

В канун Тодоровой субботы (в первую неделю Великого поста) девушки должны были красть продукты и вещи для своего ужина, причем красть следовало непременно в девяти домах или в домах, где есть молодые парни, в «счастливом» доме или в «первом» доме, т. е. там, где не было смертей и где муж и жена состоят в первом браке и имеют благополучных детей (болг. бургас.). В обряде «лазарки» для изготовления куклы *Лазар* все необходимое должно быть краденым; К. совершали девушки в канун исполнения обряда. У вост. славян молодежь, готовившая купальский костер, для сжигания в нем крала со дворов старую утварь, одежду, обувь, колеса, дрова и т. п.; костры в Страстную субботу на кладбище также раскладывались из краденых досок, лестниц и т. п. (карпат.).

У русских Заонежья практиковалось ритуальное воровство кабуш (поминальных творожных пирожков), лука и молока в «летние святки» (с Иванова дня до дня Петра и Павла). Молодежь съедала затем свою добычу тайком в риге или в сарае в ночь на Петров день. Если среди похищенных кабуш были приготовленные девушкой, то считалось, что она в этом году выйдет замуж.

Объектом ритуальной К. в календарных и семейных обрядах часто служили главные персонажи или центральные обрядовые символы. В ю.-слав. масленичных маскарадных играх похищались женские персонажи-ряженые («невеста», «баба» и т. п.) или «ребенок» (*бебе*). У болгар в Бабин день было принято красть повитух, которых потом выкупали пользовавшиеся их помощью женщины.

В свадебном обряде К. носит преимущественно игровой характер и совершается с целью получения выкупа, однако она не лишена и магического значения. У русских Иркутской обл. было принято похи-

щать невесту и отводить ее в дом к родственникам или соседям, откуда жених должен был ее выкупить конфетами и вином. У юж. и вост. славян был широко распространен обычай К. кур в различные моменты свадебного обряда (КСК 3:72–73). Хорватские сваты, выходя из дома невесты после сватовства, старались украсть «что-нибудь живое» (например, петуха) — это должно было способствовать счастливому браку. В Родопах и некоторых других районах Болгарии братья невесты крадут у сватов коня, которого затем «продают» им за откуп. У сербов-граничар сваты должны были украсть что-нибудь из дома невесты, например миску или чашку, которые потом возвращались невесте. На Орловщине сваты, придя в дом невесты, воровали с печи «катышку» (деревянный валик, подкладываемый под ручку ухвата), символически отрывая невесту от родной семьи. В Полесье на свадьбе свахи крадут тарелку и ложку, которую отдают невесте в собственность (ПА, М. Автюки Гомел. обл.). У русских на свадьбе подруги невесты крадут у жениха шапку, требуя выкупа. Сербские дружки, отправив молодых на брачное ложе, крадут предметы их одежды; стараются украсть что-нибудь из одежды и обуви у кумовьев и хозяев дома; наутро похищенное возвращается за плату. Кое-где украденную одежду молодых на второй день свадьбы используют для ряжения в пародийном разыгрывании свадьбы.

О краже, умыкании невесты как средневековой форме заключения брака см. Брак.

В обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка, К. как магический прием применялась главным образом у юж. славян. В семьях, где один за другим умирали младенцы, совершался ритуал символической кражи новорожденного в семью, где дети росли здоровыми и благополучными. В некоторых болг. областях этот ритуал носил превентивный характер и исполнялся в первую годовщину рождения ребенка (иногда в 5—6—7 лет) или в день св. Георгия, чтобы ребенок рос здоровым. К. обычно осуществляли девушки, которые одаривали похищенного ребенка одеждой и др. и затем возвращали его матери за выкуп. Иногда украденных детей прятали в бочке. Кое-где в Болгарии детей похищали парни и увлекали их в юрьевское хоро (хоровод). В семье, где умирали дети, новорожденного первый раз повивали завязкой от мешка, украденной на мельнице (серб.). Сербы из Грбля прибегали к К. в случае, когда ребенок долго не начинал говорить. Чтобы это преодолеть, мать должна была украсть кусок хлеба из сумки у нищего и дать съесть ребенку.

Если ребенок рос непослушным, матери ребенка следовало украсть у своей матери соль (там же). От бесплодия, по верованиям сербов, могла помочь палка, которую вешал на сливовое дерево охотник, убивший волка (см. Вучары); женщины посылали кого-нибудь из детей украсть эту палку, затем ее следовало разломать и раздать по кусочку бездетным женщинам. Чтобы ребенок не вырос вором, беременная женщина не должна была ничего красть и даже есть тайком. С этой же целью не позволялось выносить из дома пищу, принесенную в качестве «повойницы» (ритуальное подношение новорожденному, ю.-слав.).

В народной демонологии воровство считается характерным занятием нечистой силы. З.-слав. богинки похищают и подменивают детей; в.-слав. русалки крадут некрещеных младенцев (в том числе из земли), похищают пряжу, холсты и полотна у женщин, заснувших без молитвы; крадут разную хозяйственную утварь; уральские *шутовки* (русалки) крадут одежду и пищу, оставленную без молитвы; водяной похищает людей, понравившихся ему, и увлекает их под воду; чеш. полудницы летают в полдень в вихрях и воруют малых детей. По укр. верованиям, дьявол крадет детей, и манки — это украденные дьяволом дети.

К. урожая на полях и в амбарах (рус.), отнимание молока у коров (о.-слав.) — характерное занятие ведьм. См. Ведьма, Пережин, Отбирание молока. О похищении ведьмами луны и солнца см. Затмение.

Разнообразное применение находили краденые вещи в ворожбе, колдовстве и любовной магии. Макед. девушки в Гевгелии накануне Тодоровой субботы в церкви крали пшеницу с подноса женщины или девушки, носившей единственное имя в селе, и пользовались этой пшеницей для гаданий и ворожбы. У сербов-граничар девушки похищали у какой-нибудь вдовы цевку и другие ткацкие предметы, с помощью которых они разными ухищрения-

ми старались приворожить понравившегося им парня и заставить его разлюбить соперницу. Хорваты Отока крали у соседей и сжигали на своем очаге валек для белья, чтобы иметь больше пепла.

По верованиям гуцулов, чтобы сделаться *хмарником* или **здухачем**, следовало украсть посох у старца или палочку, которой зажигали свечи не менее чем на девяти службах, и затем разогнать ею гадюку с жабой.

Объектом К. в магических (в том числе лечебных) целях часто становились «мертвецкие» предметы — повязка, которой подвязывали челюсть покойнику, шнурки, которыми связывали ноги, и др.

Само воровство понималось как род черной магии. По материалам польских судебных актов XVI–XVIII вв. известно, что воры для удачи в своем деле стремились добыть ручку или пальцы младенца из утробы матери, для чего убивали беременных женщин. Из частей мертвого тела они делали свечи, считая, что в этом случае К. будет удачной и безнаказанной. Подобные представления известны и на Руси, и по всей Европе. Для успешного занятия воровством использовали разные «мертвецкие» предметы: кольцо с руки покойника (укр.) и др. На Благовещение воры считали нужным «заворовывать», т. е. что-нибудь украсть хотя бы символически, чтобы обеспечить себе удачу в воровстве на целый год.

Воры считали своим покровителем св. Николу (на Украине также и св. Михаила) и молились ему об удаче.

Для обнаружения, разоблачения и наказания вора и возвращения украденного применялись специальные магические приемы: призывали цыгана, чтобы тот, глядя в решето, опознал вора (серб.); со следов вора снимали мерку и вешали в трубу, чтобы вор так же «иссох», как мерка (укр.); брали с места, где находилась украденная вещь, землю и клали ее в мельничные жернова, чтобы вора так же сильно «крутило» (словац.); на имя предполагаемого вора подавали просфоры и служили панихиды, поминая его как умершего (рус.); брали оставшуюся часть украденной вещи, например лоскут от платья, и клали в кузнечный мех, чтобы вора «раздуло», или под жернов мельницы (рус. донск.); шли ночью на кладбище к какой-нибудь могиле, звали мертвеца по имени и просили его сказать, кто их обокрал; затем возвращались домой, ложились спатьб, и во сне им являлся вор (Босния и Герцеговина). В Номоканоне 1624 г. упоминается обычай «есть хлеб Великого четверга» с тем, чтобы вновь обрести украденное.

Лит.: Миков Л. Ритуална кражба // БЕ 1992/2:26–33; Журав.ДС:22,26,34,42,124,149, 152,160,205; Зел.ИТ 1:132,140,143,192; Зел. ОРМ²:54,63,116,158,187,193,194,223,244,301, 308; Зел.ОРАГО 1:294; Лог.МКЗ:129; ОМСР: 53; Проц.ЗНМ:285; Усп.ФР:72–73,125–126, 142; Fed.LB 1:252-253; Крач. БЗРС:204; ПА; Доб.:271; СбНУ 1905/21:20; Бег.ЖСГ:147,221; ГЕМБ 1936/11:36; 1937/12:31,36; 1939/14:41; 1940/15:57; 1984/48:268-269; GZM 1894/6: 633; Бор.ЖОЛК:55,68,77; Мил.ЖСС:128,199; Петр.ЖОГ:224; Петр.КИС 1:208; СЕЗб 1934/ 50:10,15,21-23; Тан.СОЂК:43; Теш.НЖОПК: 47; Фил.ЖОВН:197; Шн.ГЕСО:266; Neć. TZK:134; Mik.IŠ:210; Mód.VUOS 5:247; Bieg. MD:104–105; Święt.LN:559; ZNŽO 1897/2: 182,184.

С. М. Толстая

КРАЛИЦЫ — см. Королевские обряды.

КРАПИВА (Urtica urens L., U. dioica L.) — растение, основной признак которого отразился в названиях, мотивированных значением ‘жечь’, ‘жалить’, ‘колоть’: рус. *жигучка*, укр. бойков. *жалива*, бел. *жижка*, *жигли́вка*, пол. *żegawka*, хорв. *жеглавица*, серб. *жара*. чеш. *žegavka*, словац. *žihľava*, морав. *žihlavka*, кашуб. *ρ|ařava*, *k|olǫca* и т. п.; в народной культуре играет роль оберега и отгонного средства; причисляется к «дьявольским» растениям, соотносимым с «чужим» миром; вместе с тем наделяется символикой плодородия.

Согласно легендам, К. произошла из проклятых или грешных людей, либо выросла на месте их гибели. Например, по одной из укр. легенд вступившая в брак с ужом девушка, спасаясь от преследований своей матери, превратилась в К. По другой легенде, крапивой стала девочка, проклятая матерью. О К. в народе говорили, что ее посеял дьявол и она проклята Богом (Бул. УН²:361–362,294). День Усекновения главы Иоанна Крестителя (Иван Головосек,

29.VIII) называется в Болгарии Иван-Копривáн, т. к., по одной из легенд, голова этого святого была брошена в К. (Дяк.НК: 125).

У юж. славян ранняя К. употребляется как ритуальная еда. В день св. Власия (11.II) в некоторых селах Болгарии (Клисура) перед восходом солнца варили молодую зеленую К. и съедали по ложке «за нова кръв» [для обновления крови]. В день Обретения главы Иоанна Предтечи (25.II) в каждом доме готовили блюдо из К. в память о том, что голова святого была найдена в К. (Ахъ-Челебийско). Чтобы сохранить здоровье на весь год, в день Сорока мучеников ели вареную К. вместе с 40 зернами вареной пшеницы (серб.), в каждом доме варили сорок кустиков К. (болг. Ботевград). Вареную К. ели в первый день Великого поста (Болевац), в день св. Евдокии (1.III) (в.-серб. Гружа). В Вербное воскресенье крапивой и мамалыгой угощали всех девушек — участниц обряда кумления — «за здраве и за берекет» [для здоровья и плодородия] и чтобы обезопасить девушек от змея-любовника (болг.). На Пасху в Боснии причащались вином и хлебом (по-христиански), а потом К. (Чајк.РВБ:140). Во многих местах Болгарии Пасха называется *копривáрко*, а К. (*копрúва*) является обрядовой едой (р-н Самокова). «На Пасху до обеда едят красные яйца, а после обеда — зеленую крапиву» (болг. с. Манастирище, Годечко — БЕ 1997/4:53). Перед Пасхой (в Страстную субботу) или после нее варили К., а вечером мазали крапивой крупный рогатый скот, чтобы он не бесновался (Врачанско). В с.-вост. Сербии К. также входила в пасхальную трапезу. У болгар (Софийско) и сербов (Болевац), когда первый раз ели К. в Юрьев день, произносили словесные формулы отгона болезней и пожелания здоровья. В Гевгелии в первый раз весной ели К. в Юрьев день серебряной монетой, выгнутой в виде ложечки. Запрещалось есть К. до дня Сорока мучеников, особенно тем, у кого были пчелы, чтобы их не потерять (болг.); в Страстную пятницу, т. к. «удаjу се копривé» [крапива выходит замуж] (Болевац, Чајк.РВБ:140) и после дня свв. Константина и Елены (21.V), когда ее ели в последний раз.

Апотропейные свойства К. широко использовались в магических обрядах защиты от болезней, порчи, нечистой силы, стихийных бедствий, несчастий (о.-слав.).

Чтобы быть здоровыми и отогнать болезни, собранную накануне Юрьева дня К. клали на ночь под голову (геры Баната); роженицы держали К. под подушкой для охраны от демонической болезни *сенка* (макед.). Девушки и женщины украшали крапивой головы и стан (Босния, Герцеговина, болг. Хасковско, Тырновско), опоясывались К. (Пиринский кр.), хлестали себя К. по телу, били друг друга К., (ленивых) детей (Шумадия, Герцеговина); кто раньше всех просыпался, тот жалил К. по ногам спавших, чтобы «били жустри као копрúва» [были шустрые, как крапива] (Чајк.РВБ: 138), чтобы весь год были бодрыми и расторопными (болг.). В Оролике парни обходили село в поисках заспавшихся девиц и будили их ударами К. В мае в день Ивана *долгого* (1/14.VI) у русских устраивали хороводы, участники которых жгли друг друга К., желая избавиться от болезней. Словенцы на Троицу будили тех, кто долго спал: их хлестали К., подкладывали в постель, обвивали ее вокруг головы спящего, бросали пучок К. на крышу его дома или клали К. на окно. Иногда удары К. в Юрьев день должны были предохранить от укусов комаров (серб.).

Сербские пастухи в Косово (с. Плакаоница) на заговенье Великого поста при встрече били друг друга К., в других местах это делали в *Крапивное заговенье* (следующее за Троицыным днем воскресенье) (Пошехонье), во вторник пасхальной недели (Закарпатье — КА).

Утром Юрьева дня от сглаза и других бед мусульмане Сеньской Краины украшали К. и цветами ведра с водой; в Тырновском округе на дверях каждого строения рядом с зажженной свечкой прикрепляли стебель К. и ветку боярышника. В Гевгелийской околии в день Сорока мучеников перед восходом солнца над воротами вешали на красной нитке кустик К. (в день Усекновения главы Иоанна Предтечи — три побега К.); для охраны от нечистой силы в Иванов день крапивой устилали пол (болг.).

Вост. славяне накануне Иванова или Духова дня в качестве оберега от русалок, колдунов и другой нечистой силы раскладывали К. на окнах, на порогах домов. В Пинском Полесье на Купалу вешали К. на две-

рях сеней, у хлевов — от русалок. В Иванов день перед купанием в реке в воду бросали К. для защиты от русалок (полтав.); в окна домов бросали К- с приговором: «Крапива в дом, а клоп вон» (архангел. — Сок.ВЛКО: 258). В Чехии считали, что водяной не причинит зла человеку, у которого в руках К. Ср, свидетельство ст.-пол. памятника 1553 г. о том, что с К. и хризантемой в руке можно спастись от чудовищ и привидений (Glog. ES:272).

Как охранительное и продуцирующее средство К. активно применялась в скотоводческой магии. Для защиты скота от ведьм вост. славяне накануне или в день Ивана Купалы вешали К. на воротах, дверях хат и хлевов. К.-*жигли́вка* оставалась там в течение недели (гроднен., витеб,, Пинщина, Туровщина). В Чехии накануне дня Иоанна Крестителя, а на юге страны — в канун дня свв. Филиппа и Якуба (1.V) затыкали К. в щели скотных дворов. Обходя три раза двор с молитвой, бросали К. крест накрест в воротах (семейские Забайкалья). В день Агриппы Купальницы (23.VI) переводили скот через огромную кучу К. (рус.). В Польше венок из К. являлся магической охраной от всякого зла, его вешали коровам на лоб в канун дня св. Яна.

У юж. славян при первом выгоне стада на пастбище в день св. Георгия загоны для овец, всю молочную посуду перед ритуальным доением украшали зеленью и К., бросали К. в подойник. Через венок из К. и плюща доили молоко, чтобы охранить скот от посягательств ведьм (Пирин). У банатских геров (Банатска Паланка) ведро, в которое доят овец в этот день, украшают венком из разных цветов и трав: К., любистока, полыни, чеснока. В Закарпатье, наливая в первый раз овечье молоко в ведро, бросали в него К., «чтобы овцы не болели», «штоби худобі так не вадило, як жаліві» [Чтобы скотине, как и крапиве, ничто не вредило] (Бог.ВТНИ:242). Чтобы молоко было жирное, перед дойкой в подойник клали К. (Волынь). Молоко после дойки процеживали через К. (бел.). В Сербии крапивой кормили скот для здоровья и обилия молока. В Моравии К., собранную в день св. Яна вместе с другими растениями и кореньями, сушили, смешивали с солью и хранили, а в период со дня Всех Святых до адвента давали овцам. Охраняли молоко от нечистой силы, положив в Сочельник корень К. в молочную закваску и хранили ее целый год (чеш.). Чтобы коровы исправно доились и давали много молока и сметаны, горшки для молока мыли мочалкой, сделанной из К.; использованную мочалку не выбрасывали в мусорную яму, а сжигали, чтобы злой человек не смог похитить «спор» (чеш.). В Яворниках (Татры) маслобойку мыли водой с горстью трав, среди которых была и К. (словац.). На Благовещение и в день св. Георгия крапивой натирали вымя коровам и овцам, чтобы было больше молока (Алексинацкое Поморавье), чтобы его не отняли ведьмы.

Охранные и продуцирующие свойства К. использовались и в аграрных обрядах: когда шли сеять, в посевное зерно клали корень К., который закапывали посреди поля (Хомолье). Сея лен, хозяин первую горсть семян бросал в К., росшую близ села, чтобы паразит, поражающий посевы льна, размножался в К., а не в поле (Волынь). При посадке капусты на гряды сажали выкопанный с корнем куст К., приговаривая: «Крапива червям, а капуста нам» (Бол. КСЗ:79). К. способствовала росту капусты (курск.), защищала ее от сглаза (пол., словац.), от гусей и ворон (Подгалье), от червей (рус.); К. сажали вверх корнями, полагая, что это спасет капусту от гусениц (краков.). В юж. Моравии (Нова Льгота) в первую телегу навоза, вывозимого в поле, обязательно клали К. или ореховую ветку, чтобы никто не мог отобрать плодородие.

К. использовали в колдовстве и магии: К. сжигали для отгона градовых туч (малопол.), чтобы прекратить град (болг.); при первом ударе грома втыкали К. в одежду, в цепь очага (Болевац), чтобы молния не ударила в дом, веря, что «Не бије свети Илија у коприве» [Не бьет св. Илья в крапиву] (Хомолье — Чајк.РВБ:138); в субботу ночью старая ведьма «посвящала» новую, ударяя веником из К., после чего у новообращенной появлялись крылья летучей мыши (серб.). В сказках девушка освобождает своих братьев от заклятия, сплетая им одежду из К. (льна).

Наряду с другими видами обрядовой зелени К. использовалась в весенне-летних обрядах троицкого и купальского цикла. В вост. Полесье ряженой русалке в обряде проводов русалки при-

плетали к венку длинный хвост из ветвей березы и К. (брян.). У русских на Русальной неделе устраивалась игра, в которой водящая хлестала пляшущих и поющих девушек по рукам К. В обряде «похороны соловушки или воробья» парни хлестали девушек К., пытаясь отнять чучело (Верхнее Поволжье).

В обрядах Иванова дня купальские костры заменяли кучами К. (местами с добавлением шиповника и других колючих кустарников и трав), через которые прыгали для очищения (новгород., харьков.). В некоторых местах Украины втыкали в кучу песка большой пучок К., репейника, осоки, водили вокруг хороводы (Черниговское Полесье), чучело Купалы обкладывали К., клали на нее солому, поджигали (Полтавщина) и прыгали через огонь, при этом водящий хлестал крапивой по ногам тех, кто не смог перескочить костер. После этого К. бросали в реку, озеро. К. навешивали на шест, воткнутый в центре костра, чтобы вокруг не крутились ведьмы (житомир., ПА). В обрядах изгнания нечистой силы старуху, изображавшую ведьму и похищавшую огонь из купальского костра, били К. (полес.); иногда, наоборот, ряженые (русалка, ведьма) гонялись за участниками обряда и стегали их К. (в.-слав.). К. входила в состав зелени в *ю.-слав.* обрядах вызывания дождя (с.-вост. Болгария, Лесковацкая Морава): ею украшали главного участника («пеперуду», «додолу») и его атрибуты (котел с водой, кропило). В Иванов день **Еньова буля** махала стебелем К., пока процессия двигалась по селу (болг. Котленско).

На свадьбе пародийные венки из К., осота или можжевельника надевали подставной невесте, дружке жениха (пол.), на Украине — отцу или матери, выдававшим своего последнего ребенка. При отлучении ребенка от груди мать клала за пазуху К. (Замагурье). Чтобы ребенок раньше начал ходить, его хлестали по ногам крапивой (болг.). В Польше (Мазуры) в обряде инициации парень считался принятым в косцы после того, как главный наставник натирал ему шею К. В Словакии ему обжигали лицо К.

Гадания. Накануне дня Сорока мучеников девушка брала три стебля К. и присваивала каждому имя парня, а утром подруга, выбрав один из них, называла ее избранника (Гевгелия). К. втыкали в ворота и смотрели: куда склонится стебель, туда девушка выйдет замуж (Босния и Герцеговина); если во двор — сидеть в девках, если за ворота — выйдет замуж (Фрушка Гора). На Юрьев день во время качания на качелях маленькие девочки ударяли взрослых девушек по ногам К., чтобы их *распалить* и чтобы они вышли замуж (Гевгелия). Накануне этого дня оставляли на крыше по одному стеблю К. на каждого члена семьи. Утром смотрели: чей стебель завял, тот будет болеть, а чей зелен и свеж, будет здоров (Пирин). На Иванов день заламывали К, «на кого-нибудь». Через несколько дней смотрели: К., которая засохла, предсказывала смерть того, на кого ее ставили (вят.); вечером девушки клали 12 трав, среди которых была К., под подушку с приговором, чтобы приснился суженый (сибир.). Приметы: если К. буйно растет, будет урожайный год (хорв.).

К. в народной медицине. К. ~ растение-универсал, способное вылечить разного рода недуги (болезни легких, лихорадку, отеки, раны, глазные заболевания, головную боль; укусы собаки, змеи) и прогонять демонов болезней (о.-слав.). Для этого использовали корни, листья, цветы свежей К., сок, отвары. От ломоты в костях секли больные места К. (курск.), делали компрессы из листьев.

В заговорах болезнь, как и нечистая сила вообще, изгоняется в крапиву. При лечении зубной боли стебель К. сгибали и привязывали книзу, приговаривая: «Матушка крапивушка, святое деревцо! Есть у меня раб Божий (имярек), есть у него на зубах черви, а ты оных выведи; и ежели не выведешь, то я тебя высушу; а если выведешь, то я тебя в третий день отпущу». На третий день К. «освобождали» (Бурцев А. Е. Нар. быт великого севера. СПб., 1898/3:108). В бел. заговорах от змей с помощью «стрыкучей» крапивы устраняется источник болезни.

Негативная символика К. Обильно разросшаяся К. могла осмысляться как предвестие смерти, запустения, разрухи. Выросшая на завалинке К. предвещала смерть в этом доме (морав.). О доме, построенном не на месте, говорили: «Крапива там скоро порастет» (ВФМ:35).

Представления о К. как о растении «чужого», «дикого», «аномального» мира отра-

зились во фразеологизмах о незаконнорожденных детях: *найти в крапиве* 'родить бастарда'; *прыгать в крапиву* 'о нравственном падении девушки' (ю.-рус.); *скакать в крапиву* — о прелюбодеянии; *крапивница* 'мать внебрачного ребенка' (калуж.), рус. *крапива, крапивник*, ст.-чеш. *kopřivce* 'внебрачный ребенок', 'подкидыш' (связано с подкидыванием незаконнорожденных в К. или с местом их появления на свет).

К. использовалась в обычаях социального осуждения и высмеивания: в Словении ленивым и неприветливым девушкам двери закладывали К. и ежевикой. В юж. областях Гонта (Словакия) мальчика-подростка в наказание за нарушение запрета бросали в заросли К. или в воду.

Лит.: Въличинова Г. За копривата и чесъна. Хранителни хипостази на Коледа и Великден // БЕ 1997/4:53–59; Бол.КСЗ:85,86; ВФМ:99; Зел.ОРМ²:245,260,272,341; КОО 2:251,254, 263; 3:231; СД 1:144,179,322; СЭ 1976/5:96; Чуб.ТЭСЭ 1:193; 3:193; СБФ-78:135; Тез. МФФ 1:76; Fed.LB 1:346,347; ПА; Bieg.KOM: 195; Fed.LŻ:295; Glog.ES:272; РММАЕ 1963/ 7:188; ZWAK 11:204; ČL 1892/1/5:471,472; 1911/21/3:147; 1963/50/4:107; 1965/52:195; Han.BK:184; Bart.ML:221.305; Vanč.KOJS:49, 51; Zamag.:203; Ант.АП:185; БХ:319; ГЕМБ 1988/1989/52-53:113; Ђор.ЖОЛМ:402–403; Тан.СОЂК:45,46,70; Чајк.РВБ:137–140; *Кт.* PLS 1:303; Mod VUOS 2:334; БЕ 1989/14/2: 51,52; Дяк.НК:124; Марин.НВ:361,403,415, 453,459,504; Пир.:446,466; ПП:200,210,211; Род.:18.

В. В. Усачева

КРАСНАЯ ГОРКА - см. Фомина неделя.

КРАСНЫЙ ЦВЕТ, красное - в народной культуре один из основных элементов цветовой символики, выступающий в оппозиции *белое — красное* (противопоставлен белому, светлому как не-белое, «окрашенное», «темное») или в триаде *белое — красное — черное*. Символика К. ц. и его оттенков (от желтого до коричневого) амбивалентна. Красный — цвет жизни, солнца, плодородия, здоровья и цвет потустороннего мира, хтонических и демонических персонажей. К. ц. наделяется защитными свойствами и используется как оберег. Особо значимы в народных представлениях красная нить, красное полотно, красное яйцо.

Связь К. ц. с огнем отражается в языке (ср.: рус. *пустить красного петуха*, пол. *czerwony kur* 'пожар'), легендах, объясняющих наличие К. ц. в окраске животных или предметов, связанных с этими животными (см. Аист, Белка, Гады — ср. пол. *gadzina*, Ласточка); поверьях: о красном летающем огненном змее (Рус. Север); о красном змее-*полосе*, под которым горит земля (Закарпатье); о красных ногах, которые показывает змея перед пожаром (рус., новгород.), о «бабе в красном казане» (персонификация пожара; Рус. Север), о *Св. Неделе* в виде женщины в красном, появляющейся по ту сторону огня (очага; Черногория); об огненно-красном полевике, который кажется людям россыпью искр (вологод.).

Связь К. ц. с кровью проявляется в свадебной символике (см. в статье Девственность, Красота, Калина; ср. пояс К. ц. как часть костюма несовершеннолетней девушки; тул.), символике знамений (о.-слав.: К. ц. солнца, луны — к войне, кровопролитию), этиологических легендах: ольха покраснела от крови черта (бел.), Иуды (укр.); красные лапы у голубя оттого, что он ступил в кровь на суше после Потопа (босн.); кровь у рыб К. ц., потому, что они попробовали хлеба, замешенного Богом на крови распятого Христа и брошенного в море (серб.); клюв вороны по краям К. ц., т. к. она хотела пить кровь из ран Христа (укр.). Наличием свежей крови в теле «нечистых покойников» (упыря, колдуна) объясняется К. ц. их лиц (рус., ср. Вампир).

Значение К. ц. как неординарного, исключительного обусловлено оценочной семантикой *красный* 'красивый, ценный, парадный' (СРЯ 11–17 вв., 8:19–21). По народным верованиям, у главной змеи гребень К. ц. (Рус. Север, Хорватия); уж имеет желтые или красные «заушницы» в награду за спасение Ноева ковчега (полес.)

В свадебном обряде реализуется продуцирующая символика красного. Невесте поверх платка надевали фату или накидку К. ц. (серб., ср. Еньова буля); ковер невес-

ты должен быть красного цвета, ковер жениха — зеленого (болг., Пирин); свекровь в юбке К. ц., с ситом, наполненным зерном и сахаром и покрытым белым платком, танцуя обходила вокруг дома и осыпала гостей зерном (серб., Враньское Поморавье). После свадьбы вареную или сырую курицу обкладывали калиной или красной бумагой и подносили тестю (укр., Галиция).

В родинных обрядах К. ц. выступает как символ жизни, здоровья: пуповину перевязывали красным шнурком (серб.), шелком (в т. ч. для предохранения от падучей; укр.); К. ц. кожи новорожденного свидетельствовал о его долголетни (о.-слав.); при купании ребенка в воду клали предмет К. ц., чтобы был румяный и здоровый (серб). Ср. символику К. ц. при использовании крови в родинных обрядах (напр., мазали лицо новорожденного кровью, чтобы был здоров и румян; болг.).

В погребальной обрядности выражена символика К. ц. как принадлежащего «тому свету» и одновременно защищающего от опасного контакта с потусторонним миром. Покойнику связывали руки и ноги нитью К. ц. (зап. Болгария); поперек тела покойника клали шерстяную нитку К. ц. (бел.); по свидетельству 1555 г., на покойника надевали маленькую красную шапку (СМР:40; ср. хорв. быличку о явлении умершего ребенка в красной шапочке); головной убор для покойника делался из материи К. ц. (э.-бел.). Красная шапка — знак траура (сербы-граничары). Красным покрывали умершую девушку или молодицу (Закарпатье). Гроб несколько раз из конца в конец обматывали красной шерстяной нитью (бел.). В похоронной процессии рога волов украшали платками К. ц. (Закарпатье). Беременная завязывала нить К. ц. на пальце, когда шла прощаться с покойником (серб.). После погребения мочили пальцы в красной краске (серб., Левач, Темнич; так же поступали, сажая наседку на яйца перед началом сева). У человека, который обмывал покойного, не омочив предварительно руки в красном отваре, не брали зерно взаймы (серб.). В Великий четверг (поминальный день) из дома выносили все красное (серб., Верхняя Пчиня). На Русальной неделе перед Троицей поминали утопленников и удавленников, разбивая на могилах красные яйца (тул.)

К. ц. (платок, лента) присутствует в в.-слав. обрядах «крещения» и похорон кукушки (см.), «казни коршуна» (кашуб.).

В календарно-хозяйственной обрядности К. ц. символизирует плодородие, обилие. Красными шерстяными нитями обвязывают бадняк (серб., Лесковацкая Морава); волу-**полазнику** повязывают на рог ленту К. ц. (серб.); в Болгарии 1.III женщины выносят из дома одежду и платки К. ц. и развешивают на стрехах крыш, «чтобы бабушка Марта рассмеялась»; при первом выходе на пахоту волам обвязывают рога красной шерстяной нитью или правый вол в упряжке украшается шерстяной кисточкой К. ц. (серб., Враньское Поморавье); сеятель повязывает красную нитку на палец правой руки (серб.); пасхальное яйцо К. ц. закапывали под сосуд с молоком в день св. Георгия (болг.); последний сноп подвязывают красной пряжей (серб., укр.), юбкой или платком К. ц. (укр.). При молотьбе над током ставили прут с красным платком (болг.).

К. ц. выступает как оберег, его семантика соотносится с апотропейной семантикой окрашенного предмета (наиболее значимыми оказываются нить, шерсть) или растения.

Красной краской чертили магический круг (рязан.). На Пасху умывались водой, в которую были положены яйцо К. ц. (бел.), василек, герань (серб., черногор.) или яйцо и лист розы (макед.).

От сглаза боб на красной нитке опускали в дымоход, чтобы он почернел, потом относили в лес и привязывали на куст шиповника (макед.); умывали ребенка водой, в которую был положен камень К. ц. (славон.); девочкам вешали на шею или на запястье красные кораллы (ю.-слав.); носили на руках и ногах красные суконные нитки с тремя узлами (бел.); красное кладут в шапку жениху (серб.); при первом выгоне скотине подвешивали колокольчик на шнурке К. ц. (нижегород.), украшали корову лентами К. ц. (чеш., словац.); надевали на рога нитки К. ц. (болг., словац.); возле гусениц шелкопряда клали пасхальное яйцо К. ц. (болг., Банат).

В качестве апотропея н лечебного средства широко использовалась красная нить. Против болезней при виде первой ласточки матери повязывали детям на правую руку нить К. ц., чтобы ребенок был

здоров (болг., Софийский окр.); в канун Иванова дня обвязывали руку (ногу) нитью К. ц. и носили до Петрова дня, после чего ее вешали на куст розы или кизила (ю.-слав.). На Преображение (6/19.VIII) или в день св. Петки (8.VIII) женщины и дети обвязывали руки нитью К. ц. (серб.); в день св. Иеремии (1.V) в Южной Болгарии катались по росе и оставляли на кустах нитки или кусочки одежды К. ц. — для здоровья и исполнения желаний. От боли в суставах (в т. ч. во время жатвы) обвязывали руки красными нитками, шерстью, полосками ткани (Полесье, Подолия). Для защиты от лихорадки носили на руке красную нить, которая накануне Юрьева дня висела на розе (макед., Кратово); на шее — повязку К. ц. с 4 узлами, которую потом бросали в проточную воду (бел.). Красной нитью связывали крест-накрест руки и ноги больному эпилепсией (серб., Драгачево). Больной падучей должен был пролезть сквозь расщепленный ствол шиповника, концы которого связывались нитью К. ц., на границе трех полей (окр. Валева, Сербия). Красной нитью связывают пучок из трех куриных перьев, трех ржаных колосьев, веточки базилика, используемые в народной медицине.

Чтобы «прогнать» чуму, развешивали на границе села красные платки и жгли костры (Закарпатье). При лечении от испуга больного ставили рядом с очагом и покрывали ему голову фартуком К. ц. (болг.); больного оспой укрывали вуалью К. ц. (Охрид, Македония). При прогоне скота через прокоп в земле (от падежа) правый рог коровы украшают цветком К. ц. (Темнич, Сербия). При заговаривании стреляющей боли в голове знахарка держит в руке красную кукурузу, которую потом закапывают (Фрушка Гора, Сербия); при лечении «рожи» больное место обвязывают поясом К. ц. и поджигают на нем паклю, одновременно произнося заговор (укр., Подолия).

Предметы К. ц. как защита от змей, волков, насекомых, мышей, кротов. В день св. Лазаря трижды до восхода солнца колют красный камень иглой: «Не бодем тебе, но бодем змију» [Не тебя колю, а змею] (Сербия); от укуса змеи лечили камнем К. ц., который назывался *рдеч* кален *Абелланове каче* (Доленьско, Словения); покрывали укушенное место тряпкой К. ц. (болг.). Заговаривая от укуса змеи, знахарка говорила: «Моји петли црвена јајца носет» [Мои петухи несут красные яйца] (макед., Кратово). Для защиты от волка обвязывались чем-нибудь красным (гомел. Полесье). При изгнании гусениц из сада одну из них завязывают пряжей К. ц. (Герцеговина). В мышиные дни (день св. Нестора, 27.X/9.XI) женщины зашивают себе подол нитками К. ц., как бы «зашивая» мышам глаза (болг.). Скорлупа пасхального яйца К. ц. служит оберегом от кротов (болг.).

Для отгона градовых туч нагая старуха выносит на улицу рождественскую свечу, сито и красные пасхальные яйца (болг). Чтобы остановить дождь, червя перевязывают ниткой К. ц. (серб.).

Защита от нечистой силы. Полотно К. ц. вешают при входе в комнату роженицы (Охрид, Македония); красный лук (Беловар, Хорватия), красный платок (киев., Полесье) в колыбели отгоняет от ребенка злых духов. В семена для отпугивания злых сил клали нитки К. ц. и головки лука (болг.). Красной нитью перевязывали гроб вампира (серб.).

К. ц. отмечены многие мифологические персонажи. Дворовой может выглядеть как толстая змея К. ц. (с.-рус.); змей-деньгоносец имеет хвост К. ц. (луж.); злые духи *завещерицы* в виде бледно-красных бабочек по ночам пьют кровь у детей (родоп.; ср. пол. *wieszczyca* 'ведьма' как название жучка К. ц., живущего под полом дома). Моровое поветрие представляется в виде красного облака (Подолия), болезнь *червинка* — как женщина в красном (Закарпатье).

Красного цвета глаза у ведьмы, черта, шуликунов; зубы у ведьмы, русалки; кожа у чертей, русалок, мифических инородцев (с.-рус. *чудь краснокожая);* волосы у домового, русалки, лешего; ноги у *урочицы* (см. Сглаз).

Красную шапку (колпак) носят домовой, леший, шуликуны, черт, демоны *тинтилин, малик, мальик, Мацић* (серб., хорв.), карлики *krasnoludki, kraśnięta* (пол.); К. ц. кушак лешего; платье лешачихи (архангел.), *полуверки* — проклятой женщины (вологод.), русалки (с.-рус.), водяного (рус., пол., чеш., луж., серб.), *урока* и *урочицы* (серб.), «женщины в красном» — вестницы несчастья (рус. сибир.); рубаха домового (укр.),

черта (рус.); штаны лешего (с.-рус., сибир.) и мифического существа *лорко* (хорв.); шарф черта (с.-рус.); суконная накидка вампира (хорв.).

Красный в заговорах — постоянный эпитет мифических персонажей: *красная дзявица* (бел.), *црвена девојка, црвен јунак, црвен деда* (серб.); знахарей: *колдуны рыжие/красные* (рус.); животных: *чървен бивул, червен петел, червени коне* (болг.), *црвен петао, црвен коњ* (серб.); болезней: *лишай красный, скула краснюха* (бел.), *црвени ветар* (серб.), *червен делинжик, червенушко-аленушко* (болг.), *czerwona roza* (пол.); предметов, связанных с мифическими персонажами: (красные шерсть, метла, топор и т. п.); мест, куда изгоняется нечистая сила: у *червону сосну* (бел.), у *црвено море,* у *црвену гору* (с.-х.), *па cerwone morze* (пол.), *па more červené* (чеш.).

К. ц. в **магии**. Повсеместно у славян в любовной магии используются красная нить, красные семена растений, красный виноград (серб.). *Расковник* (разрыв-трава, использующаяся для открытия кладов; серб.) имеет 9 слоев коры, красный стебель и корень, похожий на человека. Поясом К. ц. можно сбить с пути летящих птиц; на него уж сбрасывает рожки, приносящие удачу в хозяйстве (полес.); на платок К. ц. дятел бросает разрыв-траву (рус., серб., хорв., луж., пол., чеш.). Словенцы при написании «защитного письма» от ран использовали красные чернила (ср. кровь при заключении договора с нечистой силой). Чтобы выиграть в карты, сердце летучей мыши привязывают на правую руку ниткой К. ц. (луж.). При пропаже скотины делают «относ» русалкам: лапти, онучи, хлеб и соль перевязывают лентой К. ц. и относят на перекресток в лес (смолен.)

Гадания и приметы. В святочных гаданиях лента К. ц. символизировала рождение ребенка (луж.). Перед или по окончании пахоты болгары гадали по цвету грудной кости петуха; К. ц. означал богатство, счастье. На Иванов день девушки опускали в котелок с «немой водой» предметы, накрывали платком К, ц. и оставляли на ночь «на виду у звезд» (болг.). Преобладание К. ц. в радуге обещает здоровье, богатство в текущем году (серб.). Урожай, срок жизни, счастье/несчастье, болезни предсказывало появление красных бабочек, муравьев, тараканов. Рыжая корова идет впереди стада — к ясной погоде (костром.).

«**Красные дни**» в народном календаре приходятся на Страстную (полес., бел. *Красна пятница, Красна субота,* серб. *Црвенасубота*), пасхальную (чеш. *Сегиепё pondéli, Červené suatky, Сегиепё vejce* 'пасхальные праздники'), Фомину неделю (рус. *Красная горка,* полес. *Красная неделя),* Троицу (чеш. *Čегиепё suatky* 'троицкие праздники'). Родившийся в «красную субботу» способен видеть болезнь *црвени ветар* и может показать место, где зарыт клад (серб.). В Полесье красный *месяц* 'дни полнолуния' (чернигов.).

Устойчивые **сочетания цветов**. Комбинация *красный—белый* противостоит сочетанию *желтый—черный* в значении жизнь—смерть, свет—тьма, здоровье—болезнь: в канун Юрьева дня мать завязывает красную и белую нитку на дикую розу, чтобы наутро повязать их на шею ребенка, а на розу повязать желтую и черную нить со словами: «Остављам жутило, узимам цервенило, остављам црнило, узимам белило» [Оставляю желтое, беру красное, оставляю черное, беру белое] (СМР:41).

Сочетание *красный/белый* характерно для амулетов (см. **Мартеница**). Свадебный хлеб украшают красной и белой шерстью, которую потом вплетают в подарок новорожденному (серб.). Крестик из черного терновника носят на груди на шнурке из белых и красных нитей (серб.). У болгар на Благовещение прокалывают девочкам уши и вешают шелковую нить К. ц. с серебряной монетой. У сербов, когда священник разносил по домам святую воду, дьякон держал в руке красную и белую шерстинки. Согласно поверью, если у ребенка один носок белый, а другой красный, он защищен от сглаза (Герцеговина). В Гевгелии (Македония) от сглаза дети носили шапку К. ц., штопанную белыми нитками.

Красный/(белый)/синий: при начале сева озимых рало и волов украшали синими бусами, надетыми на нить К. ц. (макед.); в день весеннего равноденствия серебряные монеты нанизывают на красно-сине-белый шнурок; парни и девушки носят эти шнурки на руке или на ноге, дети — на шее (макед.).

Сочетание *красный/черный* характерно для мифологических персонажей, преоблада-

ет в костюмах ряженых *(черт* на масленицу у словенцев, святочные *чуликины* на Рус. Севере и др.).

Лит.: Бахилина Н. Б. История *цветообозначений в* русском языке. М., 1975; Раденкович Л. // СБФ-89:131–137,142–143; СМР: 40-41; Шейн МИБЯ 2:539,543,551; КОО 2: 261,282–283,287; КОО 3:176,211,215,217, 218, 231,234,237; БНТ 5:466; Никиф.ППП: 244,258-259.275; Гура СЖ:854–855; Череп. МЛРС:46–47,51,53,63,65,68,70,102,140; Влас. НА:278,283,287,290,299,300,322,325,343,353, 359; СБФ-86:185–186; Зел.ИТ 1:144,185, 235,258,284; Зел.ОРМ²:106,133,156,178,184, 237; Вал.КД:307,824; Потуш. 6.

О. В. Белова

КРА́СОТА, краса — символ девичества и атрибут невесты в свадебном обряде (см. также Воля). В в.-слав. и пол. свадебных фольклорных текстах воплощением девичьей К. является коса незамужней девушки. Поэтический образ К. может приобретать антропоморфные, зооморфные и фитоморфные черты: К. прощается с невестой, молится в церкви, улетает пташечкой, ее сеют и т. д. В самом свадебном обряде, прежде всего на Рус. Севере (изредка и у других вост. славян), девичью К. олицетворяют различные предметы (рус. *красота,* в.-слав. *краса): деревце* свадебное (украшенные елочка, березка, репейник, колосья ржи и овса в бутылке с водкой, цветок в горшке, букет веток или цветов), украшения с него (цветы, ленты и др.), цветы, **венок,** головной убор невесты (повязанная вокруг головы широкая лента, повязка, перевязка, корона, кокошник, решето на голове, фата), ее платок, коса (коса невесты или коса, сплетенная из льна), лента из косы, гребень, наряд невесты, девичьи украшения (бусы, кольца, банты, зеркало, белила, румяна и т. п.), кудель, а также девушки, провожающие невесту к венцу. В с.-рус. свадебном обряде прощание невесты с К. — один из центральных ритуалов кануна свадьбы.

Лит.: ООФ:264–277; АИЯЭ 1977:233–237; Денис.КСД; Гура КД.

А. В, Гура

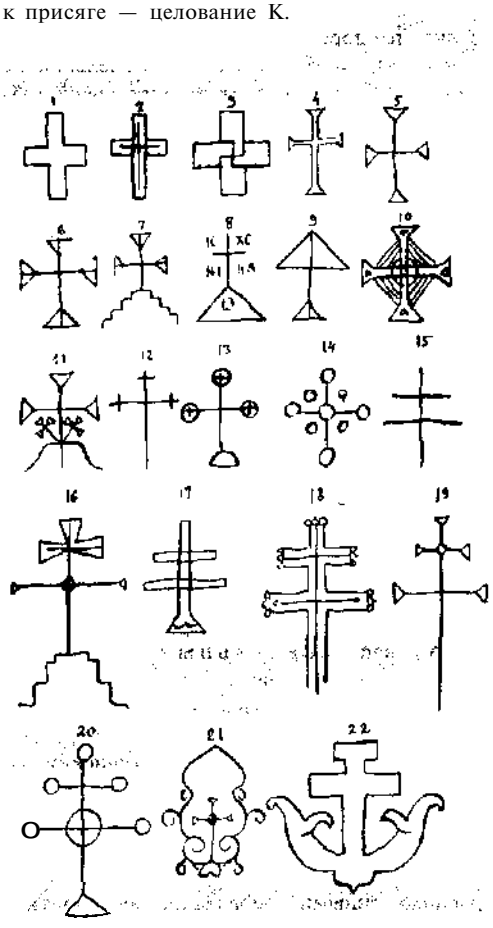
КРАШЕНКИ — см. Яйцо пасхальное.

КРЕСТ — один из древнейших сакральных знаков в мировых мифопоэтических и религиозных системах; главный символ христианства (является также монограммой имени Христа); культовый предмет, имеющий сакральные и апотропейные функции. В народном орнаменте К. называется «божьим знаком» (макед.); К. и его разновидность (*свастика*) выступает как солярный знак: так наз. «гаммический крест» (свастика) в рус. народной вышивке и резьбе символизирует свет (солнце) и, соответственно, плодородие; в Словении и Черногории солнце и К. рисовали в Сочельник на воротах. К. также представляет собой геометризованный вариант мирового древа или древа жизни (ср. образ так наз. «процветшего креста»).

К. как символ центра. В укр. космогонических легендах говорится, что земля (центр мироздания) покоится на двух рыбах, лежащих крест-накрест. У юж. славян традиционно ставили К. в центре села. При закладке дома втыкают в центре березку или рябину, которые имеют крестообразную форму листьев, или водружают деревянный К. (рус.). В качестве К. осмыслялся печной столб (центральная опора крыши, которая при соединении с потолочными балками образует К.), ср. в рус. свадебной песне: «Не молитесь-ка богу нашему, / Наш бог вас не помилует! / Помолитесь-ка чудному кресту, / Чудному кресту — печному столбу!» (Байб.ЖОВС:149).

К. как сакральный знак. Использование *изображений* К. в ритуальных целях, ношение нательного К. символизируют причастность к определенной конфессии; напр., сербы различают христианский К. (*часни крст)* и «народный» К. (*паганьски крест).* В христианской традиции известны различные типы К.: Т-образный («тау-крест»); «крест св. Андрея» с диагонально расположенными перекладинами; «латинский» (равноконечный, но чаще с удлиненной вертикальной перекладиной) и «греческий» (равноконечный, иногда с расширениями на лопастях) крест. У юж. славян К. латинского типа встречается на надгробиях, прялках, в орнаменте (Сербия, Босния, Герцеговина, Черногория, Македо-

ния, особенно часто — Далмация), но в целом преобладает К. греческого типа (на надгробиях, прялках, пасхальных яйцах, обрядовых хлебах, над входом в дома). Равноконечный К. как княжеский знак встречается на документах (договорах) с XII в. В ю.-слав. письменных источниках кресты в качестве пограничных знаков упоминаются с XI в. Межевой знак в виде К. представлен на т. н. «Двинских камнях» — гранитных валунах из Виленской губ. (Живописная Россия. Литовское и Белорусское Полесье. Минск, 1994:9). Один из наиболее ранних у славян ритуалов **клятвы** или приведения к присяге — целование К.



Типы крестов
по новгородским граффити XI–XIV вв.

В народной традиции проявляется отношение к К., как к святыне. Нельзя указывать на К. рукой (только движением головы или глаз): протянутую руку сведет судорога или на ней появятся раны (бел.). Детям запрещалось играть с К., это могло привести к смерти их родителей (пол.).

Знаком К. отмечались предметы, наделяемые в традиционной культуре сакральным статусом, почитаемые или опасные места. Вырезали К. на **бадняке**; во время горения сторона с К. должна была находиться сверху (хорв.). К. делали ножом на нижней стороне каравая перед его разрезанием (пол.). К. ставили возле очага, на границе села, на перекрестке, в поле, под деревом (у юж. славян К. ставили рядом с *записом* — почитаемым общиной деревом — или вырезали К. на дереве). В доме полагалось хранить К. из тиса (серб.), ср. молитву для оберега дома: «Крст у купу, крсти, Боже ово место...» [Крест в дом, крести, Боже, это место...] (СМР:180–181).

Как основной обрядовый атрибут К. выступает в ритуалах, приуроченных: к Крещению — Водосвятие (погружение К. в *иордань),* вывешивание украшенных цветами и зеркальцами К. на внешних стенах домов, над колодцами и источниками (гуцул.); **Вознесению** (хорв. *križevo, km,* словац. *kríži, križní četvertek*) или Юрьеву **дню** — обходы сел с крестным ходом, иногда с целью вызывания дождя (болг. *кръсти, покръсти;* ср. названия участников обряда — болг. *кръстоноше,* серб. *крстоноше,* хорв. *križari, krstari*); Троице; дню Ивана **Купалы** (св. Яна) — сжигание К., сделанного из разбитых бочек (сев. Словакия). На **Воздвижение** (укр. *чесныи хрест,* болг. *кръстов ден,* серб. *крстовдан*) скот мазали дегтем, изображая при этом знак К. (серб.); говели, чтобы не болела поясница (болг.; омонимия *кръст* 'крест' и 'поясница, крестец'). На **Средокрестье** выпекали печенье в виде К., используемое в дальнейшем при первом выгоне скота, при засевании, при гаданиях об урожае и судьбе (в.-слав.). Для обрядовых целей К. изготавливали из липы, орешника, рождественской соломы, рождественского полена, колосьев, теста, глины.

К. выступает как один из основных знаков погребальной обрядности; в народных верованиях фигурирует как символ смерти. Гадая о судьбе больного, ставят ему на голову миску с водой и льют туда воск. Если воск застынет крестообразно, больной умрет, если свернется в шари-

ки — выживет (бел.). Если щепки от горящей лучины упадут крестообразно, то в доме скоро будет покойник (бел.). Ср. обычай складывать поленья в печи крестообразно в «задушки» (пол.). Если человек находил орех, в сердцевине которого был «крест», это предвещало ему смерть (словен.).

В с.-зап. Болгарии К. изготавливали одновременно с гробом; на «том свете» К. становился конем, а гроб — седлом, и покойный мог переправиться через заросли терновника (Марин.ИП 2:529-530). Умирающему в руки давали медный К. (рус.). В Закарпатье на грудь покойному клали К. из соломы, который потом заменяли крестом, принесенным из церкви. На покойника надевали только медный, кипарисовый или восковой К. (рус.). К., который несут перед погребальной процессией, должен быть покрыт холстом, иначе «мяртвец на тым свети будя голый ходить» (могилев.; Шейн МИБЯ 2:552). Когда тело опускают в могилу, душа человека садится на могильный К. (закарпат.).

Продуцирующая символика креста. В Болгарии на Богоявление (6.I) бросали К. в воду и вылавливали его: если К. обледенел, это предвещало здоровье людям и урожайный год. У русских перед новогодним ужином на стол насыпали в виде К. и круга семена различных культур (курск.). Изготовленный из бадняка К. бросали в первую засеянную борозду; крестили тесто, чтобы злаки росли в поле; сажая курицу на яйца, помечали каждое знаком К., чтобы вылупились цыплята (серб.). К. из освященной в Вербное воскресенье или на Вознесение зелени втыкали в первую борозду или на границе поля; при этом молились о хорошем лете (словен.). Начиная сев, бросали зерно через железный (серебряный) К. и говорили: «Да е здрава храната като кръста» [Пусть пища (урожай) будет крепкой (здоровой), как крест] (болг.; Ган.Е: 57).Чтобы удался хлеб, перед выпечкой делали К. из теста на дверях (Метохия). Колядники вставали на пасеке в круг на колени и топориками изображали на снегу К., чтобы роились пчелы (укр.). Украинцы Воронежской губ. весной закармливали первый раз пчел медом, смешанным с истертой в порошок лобной костью щуки (эта кость имеет форму К.). Если женщина хотела забеременеть, она надевала фартук с несколькими вышитыми К. (макед.). Когда у женщины происходили выкидыши, супруги тайно шли к упавшему придорожному или могильному К., поднимали его, трижды чи-



Крест и **намогильный** сруб в единой конструкции. Кладбище в с. Стрельна Терского р-на Мурманской обл. (Терский берег Белого моря, **1975 г.**). **Фото** И. Н. Шургина

тали «Отче наш» и «Богородицу» и целовались, обняв К., после чего клали или вкапывали его на прежнее место (бел. полоцк.)..

Значение К. как оберега тесно связано с символикой закрещивания — нанесения знака К. на различные предметы или его символического изображения (крестное знамение), см. Закрещивать. Осеняли себя (или объект, на который направлено действие) крестным знамением, начиная или заканчивая работу, выходя из дома, отправляясь в путь, садясь за стол, отходя ко сну. К. изображали: мелом в доме и на хозяйственных постройках в канун Крещения (о.-слав.); громничной свечой на Сретенье или страстной свечой в Страстной четверг (в.-слав., пол.); чесноком в день св. Люции или на Вознесение (чеш., словац.); кровью жертвенного ягненка в день св. Георгия (болг., серб.); тестом в Игнатов день или на

Голодную кутью в доме, на домашней утвари, хозяйственных посторойках (макед., болг., укр.); дегтем на воротах (дверях) в Страстной четверг или во время эпизоотии (рус.) и т. п. Начиная жатву, серпом выжинали в поле К. (словен.). Крест-накрест складывали первые сжатые колосья (пол.).

Для оберега дома и двора изображали К. тестом, мелом, дегтем на воротах или над дверями (о.-слав.). К., начерченный на пепле, не позволял **вештицам** собираться около очага (серб.). Соломенный К., вывешенный на двери и окна на Богоявление, защищал дом от ведьм и вампиров (серб.). На Крещение утром до восхода солнца бросали в колодец деревянный К.; выловивший его вешал К. в хлеву или на воротах, и ведьма не могла войти во двор и навредить скотине (бел. Полесье).

Чтобы уберечь от ведьм скот, животным давали хлеб с запеченными в него К. из головешек от пасхального костра (пол.). Кресты из веток освященной в Страстную неделю зелени или из веточек пасхальных «пальм» бросали в колодцы или закапывали на поле для защиты воды и посевов (чеш., пол.). Оберегая зерно от полевых вредителей, в основание скирды крестообразно клали два снопа (бел.). В **мышиные** дни болгары насыпали крестообразно землю во всех углах дома, таким образом «залепляя» мышам глаза (пловдив.). Утром в Юрьев день выжинали на ниве знак К. в качестве оберега от ведьм, в этот день отбирающих урожай жита (пловдив.).

На Рождество, обвязывая ножки стола цепью крестообразно и замыкая цепь замком, изгоняют из дома нечистую силу (з.-укр.). Крестом отпугивают демонических существ и зверей, встреча с которыми опасна или сулит несчастье: черта, вампира, русалку, волка, зайца и др. Чтобы унять бурю, поднимающуюся во время смерти и похорон колдуна, в его могилу сначала опускают осиновый К., а затем гроб (витеб.). Как защита от ходячего покойника выступает крест в обычае «печатать» гроб: делают с четырех сторон заступом крестики на свежей могиле, «штобы померший в повноч и в повдень ни выходив оттулитьки» (могилев., Шейн МИБЯ 2:554). Ср. «печатание» могилы в погребальном обряде, когда аналогичное действие исполняет священник.

Чтобы уберечь ребенка от сглаза, сербы зашивали К. в пеленки или одежду, проводили крестом по лбу и лицу: «Бежи као ђаво од крста» [Беги, как дьявол от креста] (СМР:181); болгары пришивали к чепчику младенцев крестовидную кость из головы карпа (ею же лечили детскую бессонницу и заговаривали опухоли у детей); македонцы рисовали на лбу ребенка кресты синей краской, которую мать носила на шее в скорлупе ореха во время беременности, или умывали и поили ребенка «крещеной водой» (*кръстена вода),* в которую предварительно погружали К., принесенный паломниками из Святой Земли. Как оберег на свадьбе выступали заколотые крест-накрест булавки на одежде молодых (рус.).

К. как защита от града и дождя. В Сербии, чтобы «отвернуть» градовые тучи, на границе села ставили освященные деревянные К.; делали К. из бадняка и хранили его под стрехой, а при появлении тучи размахивали крестом и говорили: «О, не иди чудо на чудо, овамо је вепе чудо, овамо је божићни крст» [О, не иди чудо на чудо, здесь есть большее чудо, здесь есть крест от Божича] (СМР:181); крестики из прутьев лещины втыкали в землю, под крышу дома и хлева. К. из веток пасхальных «пальм» затыкали за стреху от грозы; К. из обгоревших в пасхальном костре ветвей устанавливали на поле как защиту от молнии (пол.). Во время грозы крестообразно складывали во дворе хлебную лопату и кочергу или другую утварь (о.-слав.). В вост. Словакии считали, что в дерево, на котором вырезан К., не бьет гром (*перún*). Чтобы остановить дождь, делали К. из соли (с.-вост. Болгария).

К. как защитное средство от эпидемий устанавливали на перекрестках дорог или на границе села (укр., бел.). По свидетельству из Галиции, во время холеры жители, совершив обход своего селения, закопали за околицей четыре осиновых К. При моровом поветрии в Родопах делали маленькие К. из плюща и носили их на голой груди как оберег; такие же К. ставили над всеми дверьми.

По окончании снования одна из ткачих трижды крестообразно ударяла топором в землю, чтобы это место стало безопасным для людей и скота (босний.). В головах брачной постели вешали К. для защиты молодых (Рус. Север). Четыре К., установленные

(изображенные) вокруг человека, заменяют магический круг (серб.). Клад, зарытый вместе с К., считается «чистым» и не может достаться черту (Закарпатье).

Крест в магии и гаданиях. Пропавшую в лесу корову возвращали, поставив на перекрестке три рябиновых К.; при этом, пятясь назад, произносили заговор (новгород.). Отнимая урожай с чужих полей, ведьма (*житомамница*), раздевшись догола, обходила ниву крест-накрест и обрывала колосья с четырех сторон поля (болг.). Чтобы в добытом ведьмой молоке и масле завелись черви, нужно крестообразно посыпать костpой крестец скотины и углы хлева (бел.). При насылании порчи плотники ударяли по первому бревну крестообразно и, задумывая кому-либо вред, говорили: «Гак! ннхай будиць так!» (бел., Никиф.ПТП: 136). На *Крещение*, когда священник уходил, окропив хату святой водой и нарисовав на стене К., хозяйка стирала этот К. и обводила мелом черту вокруг дома для того, чтобы у нее куры неслись, а у соседей нет (чернигов.). Чтобы *получить* в свое распоряжение духа-обогатителя (помощника для меткой стрельбы), охотник должен был выстрелить в К. (Закарпатье). В Лесковацкой Мораве считали, что если в поле была убита змея (дух-покровитель), то необходимо поставить на этом месте деревянный К., чтобы предотвратить смерть хозяина. В Краковском воев., чтобы приворожить девушку, на перекрестке разводили костер из уложенных крест-накрест палочек и живьем сжигали летучую мышь; ее пеплом посыпали девушку. Желая добиться любви мужа, женщина должна была положить в платок, которым связывают ноги мертвецу, воск с К., бывшего у покойника в руках, и щепку с могильного К.; все это зашивалось в рубаху мужу (Подолия). У вост. славян распространено наговаривание любовного заговора на кольцо или нательный К. (рус.). Нательный К. кладут под подушку, чтобы приснился жених (нижегород.). Гадая о женихе в день св. Андрея, девушка перед сном складывала свой пояс крестом и клала под голову со словами: «Живу в Киеві на горах, / Кладу хрест в головах; / З ким вінчатись, з ким заручатись, / З тим і за руки держатись» (винниц., Вор.ЗНН 1993:19). При гадании о замужестве на *Еньовден* (24.VI) девушки клали в котелок наряду с другими предметами К., «чтобы была здоровой пища и сено» (вост. Фракия; Ган.Е:32). Во время рекрутского набора вырезали из верхней корки свежеиспеченного хлеба К. и бросали его в воду; если К. утонет — гадающий пойдет в солдаты (бел.).



Крест-«хвигура» на кладбище в с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл. **Фото О. А.** *Терновской* (1980 г.)

К. в народной медицине. Осеняя больного крестным знамением, говорили: «Где крст прекрестио, ту и излечио» [Где крестом перекрещено, там и излечено] (серб.). При заговаривании проводят крестообразно по полу у порога и по больному месту, крестят змеиный укус, рану и т. п. К. выстригали на шерсти скота от болезни *бедреница* (серб.). Медный К., с которым ходили святить пасху, прикладывали к больному месту при коликах (укр,).

Различные по функциональному назначению типы К. так или иначе воплощают все указанные символические значения. В то же время виды К. (обетные, надгробные, придорожные, нательные), выступая в различном ритуальном и обрядовом контексте, выявляют различные семантические оттенки данного символа в народной культуре.

Нательный К. — неотъемлемый атрибут христианина, который человек получал при совершении таинства крещения и с которым не расставался всю жизнь. Помимо К.-тельника, в рус. крестьянской среде бытовали также **наперсные К.**, носимые поверх одежды на массивных цепочках или бисерной тесьме. Являясь репрезентантами своих владельцев, кресты иногда разделялись на «мужские» (прямые или расширяющиеся книзу) и «женские» (заостренные книзу) (рус. владимир.). Обмен нательными К. составляет часть обрядов **кумления или побратимства** (рус. *крестовое братство);* ср. былинные и сказочные мотивы: богатыри обмениваются крестами, конями и платьем (Зел.ОРМ²:282); обмен К.-тельниками с мертвецом приносит герою богатство (РДС: 381). «Крестовыми» братьями становились иногда убийца и его жертва; в случае нечаянного убийства виноватый кланялся покойнику, просил у него прощения и менялся с мертвым крестами (орлов.). Нательный К. надевали на чучело «кукушки» в обряде **«крестить кукушку»** (рус.). С помощью нательного К. знахарь определял характер болезни (вологод.) и судьбу больного: если опущенный в воду К. почернеет, человек умрет; К. больного ребенка с молитвой о выздоровлении навешивали на часовенный К. (владимир.). Потеря нательного К. предвещала несчастье или внезапную смерть (владимир.).

Нательный К. часто носили в сочетании с амулетами-оберегами (звериный зуб, коготь, наперсток, воск от пасхальных свечей, трава *Петров крест,* змеиная голова и т. п.). Апотропейная функция нательного К. выражена в названиях типа чертогон (архангел.). Человек, снявший с себя К., становится уязвимым для нечистой силы: купальщика водяной утащит под воду (в.-слав.); моющегося в бане мог задушить или «запарить» *банник* (рус.); на спящего нападают ведьмы-*вештицы* (вят.); человека без К. могут до смерти защекотать русалки (в.-слав.); как оберег от русалок используются два К. — один вешается на грудь, другой на спину (орлов.); ходячий покойник старается сорвать К. со своей жертвы (новгород.). С помощью нательного К. можно вернуть в мир проклятых или обмененных детей — достаточно накинуть К. им на шею (ср. архангел. *быличку* о проклятой дочери, которая спаслась от лешего только потому, что держалась рукой за К.-тельник). *Шутовки* и русалки при встрече с людьми кричат: «Дайте крест, навек вашей буду!» (РДС:621), «Дайты хрестык!» (харьков., Зел.ОРМ²:181). Матери, имевшие умерших некрещеными детей, на Троицу раздают чужим детям 12 крестиков, чтобы «выхрестыть и ввесты в царство» своих (укр., Зел.ОРМ²:234). Нательный К. может заменяться символическим изображением креста. Души некрещеных детей, летая в виде птиц, «просят креста»; чтобы они успокоились, нужно осенить их крестным знамением и дать имя (укр., бел.). Некрещеных детей хоронят в местах, где их могут «крестить» люди: под порогом — «ходим — ногами крест делаем»; под перелазом через плетень, чтобы шагающие через них крестились (укр., Зел.ОРМ²:72–73).

Отказ от нательного К. при контакте с нечистой силой или при гадании равнозначен осквернению **икон,** распоясыванию, выворачиванию одежды (ср. расположение К. ниже пояса в костюме ряженого — хорв. Загорье; надевание К. на спину при вызывании дьявола — Рус. Север). Без креста кланялись **овину** и благодарили за сохраненный урожай (рус.). Желающий стать колдуном снимает К. и кладет его под пяту (рус., укр.). К. снимают, призывая лешего, банника, черта (рус.). Избавиться от домогательств лешачихи можно, надев на нее К. и отстегав рябиновой веткой (пинеж.).

Нательный К., добытый из старой могилы, надевали при лечении лихорадки, испуга, нервных болезней (рус.).; он мог заменить икону или Евангелие при заключении договора (бел.). Нательные К. — один из распространенных видов обетных приношений (см. Обет).

Могильные К- (особенно антропоморфные конструкции) выступают как субстатут покойника (см. **Надгробие).** К. должен, согласно верованиям белорусов, как можно более точно обозначать не только

возраст, но и пол погребенного; самые большие К. ставились на могилах стариков, маленькие — на могилах детей. «Женские» К. отличались толщиной. В Шумадии К. на могиле ребенка одевали в его одежду. В Полесье на К. на женских могилах вывешивали фартуки. У вост. славян могильные К. украшали также полотенцами (ср. трансформацию этого обычая в одном из типов каменных з.-укр. надгробий, имитирующих дубовый К., обвязанный полотенцем). В Сербии (Шумадия), чтобы вернуть человеку здоровье, связывали его ногу или руку с К. на безымянной могиле (который осмыслялся в данном случае как своеобразный «побратим» больного), а если у него был умерший родственник-«одномесячник», то с К. на его могиле.

На могилах самоубийц, ведьм, колдунов не ставили К. (рус., укр., полес.; это, в частности, грозило засухой). На могилы «порочных женщин» вместо К, полагали «кладки» — лежачие К., сделанные из сломанного дерева, или уложенные крестообразно камни (витеб.; Никиф.ППП:294). Не ставили К. на могиле первого умершего ребенка, чтобы могила «осталась неизвестной» и в семье больше не умирали дети (серб., Неготинская краина).

Во время засухи вырывали К. с могилы висельника или утопленника, разбивали или бросали К. в воду (укр., полес.). В Сербии К. с безымянной могилы опускали в реку со словами: «С неизвестной могилы крест, с неизвестной горы дождь» (КОО 3:201). Человек, стоящий за могильным К. (или сидящий на нем), становится невидим для ходячего покойника или ведьмы (укр., рус.). Чтобы наслать болезнь на человека, в его след вбивали щепку от могильного К. (словац.). Если под порогом девушки зарыть кусок могильного К., она не выйдет замуж (закарпат.). Три гвоздя из К. с могилы двоедушника, вбитые в дорогу, вызывают несчастья, а если К. с такой могилы зарыт посреди двора, вся семья вымрет в течение года (закарпат.). Под могильный К. девушка закапывала связанные в узел куски своей одежды и одежды парня, которого хотела приворожить (словац.).

Во время приступа лихорадки больной должен был бегать вокруг могильных или придорожных К., при этом на бегу хватаясь зубами за их грани (бел.). При лечении от испуга использовали мох с К. на могиле человека, у которого нет родственников (р-н Пинска),



Крест на ряженом (1972 г.). Область Горня Бистра, **Славония**

Придорожные, памятные, поклонные, обетные, обыденные К. имеют статус местных святынь (см. Культовые места, Обыденные предметы). Их функции — оберегать посевы от града (серб.), селения от болезней и засухи (в.-слав.), указывать места погребения «заложных» покойников (например, на перекрестках дорог или на возвышенностях), места провалившихся храмов и зарытых кладов. Обетные (обыденные) К. устанавливали жители села, члены семьи, часто тайно, по ночам; на них вывешивали приношения — рушники, платки и т. п. К подножию придорожного К. мать клала больного «сухотой» ребенка и просила об исцелении: «Крыжу милостив! / Дай цела на косци! / А ни даси цела на косци — / Прыми до своей милóсци!» (бел.; Никиф.ППП:39). С памятными К. в народных рассказах связаны мотивы: чудесного явления (ср. предания о «явленных» иконах), за которым следует

постройка часовни или церкви; наказания за осквернение К. (попытки перенести К. с почитаемого места, поместить в баню, в ригу или уничтожить его караются болезнью). Почитаемые К. могли восприниматься как антропоморфные существа (в Гдовском у. С.-Петербургской губ. рассказывали о том, как большой К. разъезжал верхом на коне вслед за свадебными поездами; почитаемый на Гомельщине К. под названием «каменна божа мацер», внешне напоминает человеческую фигуру; ср. укр. название придорожного К. — *хвигура*). Всем указанным типам К. приписывалась исцеляющая сила: для лечения болезней использовался мох, растущий на К., щепки, осколки К., а также вывешенные на К. приношения (например, страдающие глазными болезнями вытирали глаза рушниками, висящими на обыденном К.) и вода, которой обмывали К.

Придорожные К. могут быть также местом сборов нечистой силы. Согласно поверью из Подолии, ведьмы, чтобы похитить звезды с неба, вверх ногами влезают на К., стоящий на перекрестке.

Лит.: Шляпкин И. А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские до XV в., неподвижные и не церковной службы. СПб., 1906; Сперанский М. Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе // Археологические известия и заметки МАО. М., 1895. Т. 12; Толстой Н. И. Антропоморфные надгробия // Тол.ЯНК:206–212; Енчев-Видю И. Български народен кръст. София, 1994; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998: 96–98, 180-235; Леонтьева С. Г. Материалы о народном почитании крестов на Северо-Западе России // Альманах «Канун». Вып. 4. Антропология религиозности. СПб., 1998:376–385; Петрухин В. Я., Пушкина Т. А. Древнейшие русские кресты-тельники // ЖС 1996/3:33-35; Островский А. Б. Православные нагрудные кресты. Символика и пластика // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993:123-139; Моздир М. Українська народна меморіальна скульптура. Київ, 1996; МНМ 2:12–14; SOr 38/3–4; 447-452; КОО 1:236,241,246,252,262,279; КОО 2:207,209–211,230,234,239,252,256, 262-263,267-268; КОО 3:178-179,185,217, 238; ДОО:108–109,125–126,215; Байб.ЖОВС: 59,116,135-136,149; Зел.ОРМ²:398–402; БВКЗ: 132,137,143,149; РДС:381,424,438,453,621; Череп.МРРС:22,32–36,96,105,127; Влас.НА: 46-51,77,134,163,168,193,203,217-218,228, 289-293,310; Гура СЖ:855; УНВ:410,442, 546,551; Вор.ЗНН 1993:43,61,116-118,173-174,198,273; Потуш. 5; Шейн МИБЯ 2:552, 554,571,581; Никиф.ППП:79,83,87,116,232, 237-238,249,267,273.275-277,294; БЕР 4: 234; СМР:178-183; ГЕМБ 1938/13:6; Lud 1899 5/2:168-169.

О. В. Белова

КРЕСТИНЫ — семейный праздник, справляемый в честь крещения новорожденного ребенка (бел. *радзіны, хрысціны, ксціны, зборыны*, укр. *ирщіне* (гуцул.), *збір* (с.-зап.), болг. *сувръ, берът тръпезъ* (католики), с.-х. *крститки, пир*, чеш. *křtiny*, словац. *krst'ini, radostnik*, пол. *chrzciny, radośniki, gościna*, в.-луж. *hosćina,-y, krćizna, krux'i, kmòtraca*, н.-луж. *kòla(n)cyna, gòśćina, gelnje*). Угощение, устраиваемое в день крещения или позднее — через неделю (Сербия), месяц или даже год (минск.), не менее важно, чем сам церковный обряд, подобно тому как свадебный пир подтверждает венчание, ср. рус. «Новорожденное в крещеную веру вводится от хлеба-соли». Белорусы считают, что без *хрэсьбин* у ребенка будет «пара адна, а ня душа» (см. Душа). Часто крестинный обед более обилен, чем свадебный пир, ср. бел. «На вяселлі ідуць з вачамі, на хаўтуры з песнямі, на хрэсьбіны — с брухам», на нем пьют до «упаду» (пол.). У русских число блюд должно было быть нечетным: пять или семь (смолен.). Говорили, что если ребенок умрет, то К. и будут считаться его свадебным пиром (гуцулы). Угощение было более богатым в честь новорожденного мальчика, оно называлось *muški* или *veliki pir*, а в случае, если праздновали рождение девочки, — женски или *mali pir* (Хорватия).

На обед зовут кумовьев, близких родственников, соседей, иногда и священника. У белорусов, в Мазовше, на Рус. Севере молодежь не может участвовать в этом празднике; детей не пускали в дом, но они, распевая особые песни под окнами, просили «кашки» (смолен., нижегород.). Или, наоборот, крестинный обед устраивался только

для «малых» детей (нижегород., новгород., псков., твер.).

Кум приносит с собой пирог, жареного карпа или цыпленка (болг.). Женщины приносят в подарок полотно, хлеб, бросают в купель васильки, мужчины — деньги (гуцулы), одежду для младенца, угощение, деньги для мальчика (смолен.). Приносят водку и продукты: муку, горох, яйца, кур, рыбу (укр., пол.), вареники; желая матери новокрещенного быть «полной», как вареник, приговаривают: «на тобі паляницю та затули бочки, де були сини і дочки» (укр.).

К. проходят у всех славян по одному сценарию: угощение, пожелания здоровья новоокрещенному, его родителям, сбор денег и взаимное одаривание родителей, крестных и повитухи.

Главное событие обеда у юж. славян — называние (серб. *казиваље*) имени (см. Имя). В Полесье И Поозерье обед начинался с «перепивания кумов»: дед новорожденного пил за здоровье внука, недопитую водку выплескивал в потолок, чтобы младенец высоким рос, то же проделывал и кум. Чтобы продемонстрировать, каким высоким должен вырасти ребенок, участники обеда поднимают, подбрасывают младенца, его колыбель или ритуальные блюда (например, ложку каши), произнося соответствующие пожелания: «Господи Сусе Христе, кашу падыми! Штоб моего новорожденного внука князи-баяри любили, за висок терем вадили, вином-медам паили, калачами кармили, с девками, рибятами!» (орлов., ЖС 1905/3 — 4:398), «дай Бог маму сыну взрость да паталка и патпрыгивать» (воронеж.). В Белоруссии повитуха скачет по лавке и приговаривает: «На палу рабяткі, пад палом ягняткі, в хлеву парасяткі» (могилев.).

Присутствующие желают счастья и долгих лет жизни ребенку, удачного брака: «дождаться зеленого венца» (серб.), «как видели под крестом, так бы видеть и под венцом» (смолен.). Произносят здравицы родителям, кумовьям и всем гостям: рус. «Пусть Бог дает отцу и матери счастливую долю, а дитю и боле — себе на утеху и людям на славу!» (смолен., Наум.ЭД:87).

У вост. славян кумы и мать взаимно одаривают друг друга полотном, кум дарит также и деньги: «Кума куму — халсціну, а кум куме — палціну», у болгар куму дают рубаху, носки, полотенце, повитухе — чулки. Гости дарят ребенку ульи, пчел (полес.). Повитуха обходит всех с тарелкой, собирая деньги «на ножик», «на цветок», «на хлеб», «на мыло», «на соль» (пол.), «на мыло», «на зубок» (рус. смолен.), которые идут отчасти ей, отчасти роженице. Повитуха в награду раздает гостям по квитке (правобережная Украина, Покутье). Собранные с гостей деньги кум отдает матери для ребенка и говорит: «От нас столько, от Бога больше» (серб.) или «Від мене мало, від Бога більше» (укр.).

У юж. и вост. славян главное блюдо на обеде — пирог (серб. *пита, погача, гибаница*, укр. гуцул. *кумскі колачі*), который печет кума или свекровь и гости, на него и собирают дары для ребенка, это называется *кръст на дитету*, состоящий в основном из тканей и одежды (болг.), у русских втыкают деньги в пирог и желают младенцу: «Стоять ему и бодриться, как деньга торчмя торчит» (твер.). Пеклись и специальные пирожки из овсяной муки — *кстинчики* (архангел.). Важными блюдами были также бобы, фасоль, вареные фрукты (укр.).

У вост. славян и словаков важное блюдо на крестинах — каша, о ритуальном значении которой упоминает русский «Цветник» (XV в.): «бабы каши варят на собрание роженицам». Кашей-«пересолом», густо посыпанной солью, хреном, перцем, заправленной медом и уксусом, угощали отца ребенка, чтобы он проникся мыслью, как его супруге было несладко рожать (в.-слав., Владимир. *сброд*), или разбивали у него на животе горшок каши (чернигов.). Кашу раздавали всем присутствующим, надевая черепки от горшка на голову всем участникам с пожеланием: «о, щоб у тибе на лета (т. е. в течение года) каша была» (гомел., ПА). Кашу надо есть быстро, чтобы ребенок рано начал говорить и ходить. Гости обязаны съесть всю кашу без остатка, иначе крестник будет рябой (рус.), у словаков тоже полагалось съесть все «от края до края»; если разливали вино, дети должны были слизать его, чтобы вскоре были новые К. Диалоги на крестинах напоминали свадебные: гости жаловались, что каша «горька, и кисла, не солона», на что бабка отвечала: «Целуй жонку почаще в уста, будет каша не горька» (смолен.).

В Белоруссии вносили кашу ряженые («цыганы», «доктора», «офицеры»), приходил также «аист» («бусел»), поздравлял с

рождением ребенка и обещал принести новых младенцев (минск.); у словаков в конце обеда крестные тоже рядились в маски.

На Украине и в Белоруссии обед заканчивался тем, что повитуху возили на борове, а затем она (или кум) угощала всех в корчме (у зап. славян и гуцулов угощение в корчме предшествовало К.). В Мазовше это были так называемые *połokniny*. К. могли продолжаться три дня. На второй или третий день устраивались *зливки* или *размывание рук* (укр., смолен., яросл.): смолен. *хмелины*, укр., бел. *похрестини*, укр. *продирини*, *очедерини*, бел. *праксцинки*, словац. *vacka*, *vadzka*, пол. *poprawiny*, на третий день — укр. *потрусини*, смолен. *муровины*, бел. *муравинки*, на которых смывается «святой мур» (миро).

Лит.: Рус.:685-701; Наум.ЭД; Зел.ВЭ:322-327: Даль ПРН:401-404; Бог.ВТНИ:249–250: Малин.СМФ:240–241; ТезБЧ 2:52-59; Ив.ЖПК:30; Кух.РЗАБ:49–79; Гавр.КЯДК: 135–175; ИМЮБ 1985/11:120-123; Марин. ИП 2:497; СЕЗб 13:57; 1921/22:102; Треб. ПДСК:128–135; Szyf.ZOW:123; Bieg.MD:198–234; Lud 1978/62:203-204; ZWAK 1885/9: 31; PAE: тара 481-486; Bart.ND:15; Veck. WSMAG: 446-447; SSA 9:168.

Г. И. Кабакова

КРЕСТНЫЕ **РОДИТЕЛИ,** кумовья — духовные восприемники, лица, вступившие в духовное родство. По отношению к детям они крестные родители (с.-рус. *божат(-ка)*, *божуха*. *купельщик(-ца)*, *восприемщик*, укр. *хрещені (батько и мати)*, лемк., бойк. *нанашка*, *-о. мамча*, *нянько*, с.-х. *чакав. сутал*, *сутла*, чеш. *kmych(a)*, *kmoška*, пол. *(ojciec, matka) chrzestny(-a)*, *kmos*, *kmocha*, *trzymacz* (Мазуры), устаревш. *kumo*, *kumotrze*, н.-луж. *kmótš(-a)*, *в.-луж*. *kmótr*, словац. *kmot'er*, словац., в.-луж. *kmotra*, словен., с.-х., болг. *кумица*, болг. *кум*, *кумашин*, *кръстник(-ца)*, ю.-болг. *калтата*, *нунко*, макед. *кръстителът*, *кумът към кръщеникът*, словен. *gôt(-a)*, *bótər* и кумовья по отношению друг к другу и к родителям ребенка. Ребенок-крестник называется рус. диал. *крещеник*, укр. *хрещеник*, *фіне*, *філин* (карпат.), с.-х. *кумче*, пол. *chrześniak*, н.-луж. *kmòtšik*, *в-луж. kmòt'rik*, *mòt(k)*. У сербов различают четыре вида кумовства: «мокрое», то есть «крестное кумовство», два «сухих»: «венчальное» и «стриженое» кумовство, т. е. возникающее в процессе обряда пострижин, и одно заключенное «в неволе» из соображений безопасности. Самым важным при этом остается крестное кумовство, оно считается религиозным («верским»), в отличие от других, которые заключаются по дружбе («пријатељско»).

Выбор кумов определялся разными обстоятельствами. Так, у сербов и болгар кумом часто становится посаженый отец (*венчани кум)*. У болгар и сербов, в соответствии с так называемым кумовым правом, кумовство наследовалось по мужской линии. Но это происходило только в том случае, если два первых опыта кумления были удачными (например, венчальное и крестное кумовство), в противном случае кумовство можно расторгнуть. Сербская поговорка гласит: «Умрет крестник, кончится и кумовство». В Черногории эти три функции кумовства исполнялись тремя разными людьми.

Иногда кумов выбирали среди родственников, иногда среди соседей, друзей, чтобы расширить круг социальных связей. Дабы избежать конфликтов с кумом, сербы старались приглашать его издалека и не брать в кумы соседей. Но такой расчет имел и свою негативную сторону: возможности выбора брачного партнера тем самым сужались, так как духовное родство было препятствием для брака. Так, рус. «Кормчая» запрещала браки между «духовными» родственниками до седьмой степени. В Полесье запрещено было крестить детей «накрест», т. е. крестить детей своих К. Запрет вступать в брак мог распространяться и на тех, кто был окрещен в одной воде (Болгария, Михайловградский окр.).

В крестные старались приглашать людей состоятельных, имеющих более важное социальное положение, обладающих высокими моральными качествами, без физических недостатков. Хотя иногда рассуждали и иначе: бедный крестный — здоровый ребенок, богатый крестный — ребенок рано умрет (Польша, люблин.). Поляки считали, что ребенок больше походит на крестных родителей, чем на родных (Мазовше). Положение и возраст не всегда имели значе-

ние, так, у словаков крестить мог и шестилетний мальчик. У сербов кумом мог стать человек другой веры, например католик крестил православного ребенка и наоборот. Иногда старались позвать в К. р. тезок родителей (воронеж., нижегород.) или потенциальных тезок ребенка, т. е. тех, у кого были именины в день крестин младенца (калуж.). Количественный и половой состав кумов тоже различен. Так, к мальчику приглашали кума, к девочке — куму (ярослав., семейские Забайкалья, словац.) или к мальчику пару, а к девочке только куму (Коми). Число К. р. зависело от положения семьи: к внебрачному ребенку шла только одна крестная, а к другим детям по 2—6 К. (Польша). В правобережной Украине было также несколько пар К. р. (3—5); число их иногда доходило до 8—10 (чехи), 15 (Покутье), и даже 20 пар (гуцулы), но основные обязанности возлагались при этом на старших, «перших», кумов (*нанашки*).

Отец (редко баба-повитуха) с хлебом и солью или блюдом из орехов и изюма (болг.) идет приглашать в кумы. В Косове он приходит с пирогом, на котором лежит сахар и букет базилика для крестных, с ракией или вином; в Гевгелии он целует куму руку и говорит: «С Божьей помощью думаем окрестить в воскресенье» (Треб.ПДСК:131), ср. рус. «пришел просить Бога и вас на крестьбины до нас!» (курск., Наум.ЭД:75), бел. «Мая Катрина сламала ногу (разсыпалась, приехала с Риги), дал бог сына (дочку), так ни аткажицця ввясци в хрисціянскую веру» (витеб., ЭС 1854/2:148).

Быть К. р. почитается большой честью. Говорили, что тот, кто на «этом» свете не крестил детей, на «том свете» будет «воспринимать» лягушек (болг.). И наоборот, тот, кто окрестил за свою жизнь сто детей, попадет в рай (серб.). На «том свете» крестники защищают от чертей своих восприемников, при этом считается, что мальчик проворнее приходит на выручку, чем девочка (харьков.). Крестный тоже будет защищать своего подопечного от чертей (Заонежье). Отказаться от приглашения считается грехом, как поется в сербской песне, в случае такого отказа «от ужаса сотряслась земля», но бывают и исключения. Во многих традициях беременная женщина не идет в кумы, иначе у ее крестника будет тяжелая жизнь или он вскоре умрет, или умрет его мать (Силезия). Не может быть кумой и женщина во время месячных очищений, иначе у ее крестника-мальчика тоже будет «на рубашке», а у девочки подолгу будут длиться регулы (полес.). Такая женщина способна уничтожить силу церковного крещения, как это происходило у староверов: после того как такая женщина переступила через младенца, они крестили его заново по своему канону (архангел.). В крайнем случае она могла положить на ребенка серебряную монету и пожелать: «Я не чистая, а ты будь чист, как серебро» (банатские болгары). Старались не брать в кумы бездетных людей (смолен.), разведенных, пьяниц (пол.).

Кума несет ребенка в церковь (укр.). В Герцеговине ребенка несет кормилица, а принимает кум. Во время крещения ребенка держит кума (укр.), сначала повитуха, а затем *божатка* (олонец.), старший кум (лужичане), по очереди все крестные (Коломыя) или в зависимости от пола ребенка: кума — девочку, а кум — мальчика (пол.).

К. р. — самые важные участники крещения, на них лежит целый ряд материальных и моральных обязательств. У сербов кум с согласия родителей или без оного дает имя крестнику, но объявляет его только на обеде. Повсеместно кум оплачивает крещение, дарит подарки священнику (курицу, пирог и вино — болгары-католики), покупает крестик, кума приносит в подарок крестильную рубашку или ткань: с.-рус. *крестильное, риза, ризник*; *прием* (старообрядцы Урала), укр. *крижмо, плащик, слабо, хрещик, увивоч, покривець*, бел. *крыжма, мятлік*, пол. *krzyżmo*, диал. *chryszczonka*, болг. *миро* (полотно, в которое пеленают младенца), или рубашку и чепчик (пол.), одеяло (болг.). К. р. также приносят на крестины хлеб, выпечку, иногда курицу и яйца. Деньги, подаренные крестнику на крещение, называются пол. диал. *(za)wiązarek, wiązanie, węzełek*. Среди других подарков: кусок хлеба, сахар, игла с ниткой, ключ, ложка, книга, бумага, перо, столярный инструмент, мирт, четки, иконка, мыло (пол.). У гуцулов дарят (или обещают подарить) и дорогой подарок: овцу, коня, ягненка, теленка. Если крестный не подарит крестнику рубашку, тот и на «том свете» будет голым. Иногда устраивается отдельный праздник, на котором происходит это одаривание (сев. Болгария).

Через полгода, год родители носили крестным угощение, а те в свою очередь одаривали своих крестников (укр. *отчествовать, отпеть)*. Впоследствии то же самое делали сами дети на большие праздники: Пасху, Рождество. Крестные дарят подарки на именины, когда ребенок идет в школу, к первому причастию, на конфирмацию.

Дети спрашивают благословения у крестных накануне свадьбы (ярослав.). Крестные иногда подбирают пару своему крестнику (с.-рус.), они всегда почетные участники свадьбы (Урал), дарят самые дорогие подарки (словаки, болгары). Крестник устраивает накануне свадьбы угощение для кума (болг. *кумова вечеря, хранене на кръстник, закумване на кум*), на свадьбе крестница делает своей крестной и ее мужу самые ценные подарки (Заонежье).

Крестные несут также и моральную ответственность за своих духовных детей: до совершеннолетия их грехи падают на родителей и крестных (Урал). Обязанности крестных не прекращаются и по смерти крестников. Так, крестная мать кладет в гроб ребенку яйцо, чтобы душа, покидая тело, могла с ним играть (Закарпатье), дарит полотно (словаки).

От поведения К. многое зависит в судьбе крестника. Например, по воду для крещения кум идет без коромысла, чтобы крестник не был горбат (псков., белгород.). Идти в церковь надо быстрым шагом, чтобы ребенок быстро рос; крестным нельзя мочиться по дороге (пол., словац.). Если допустят ошибку во время крещения, ребенок станет лунатиком (луж.); если забудут имя, данное попом, у крестника будет плохая память; если запнутся — ребенок будет заикой (владимир.). Если по окончании крещения К. р. сразу сядут, ребенок будет седун (брян.). Если напьются за обедом, ребенок будет пьяницей (полес.), по той же причине нельзя по дороге заходить в корчму (пол.). Если старшая кума будет разговаривать по дороге, ребенок будет злым и плаксивым (наоборот, в Полесье всячески поощряется разговорчивость крестных: крестник будет хорошо говорить); если крестный встанет ногой на колесо, крестник будет пьяницей и будет «кружыца» (Закарпатье); если обернутся, возвращаясь из церкви, ребенок скоро умрет (пол., Хелм). Кума должна быть в хорошем настроении; ей следует подпрыгнуть с ребенком, чтобы он быстрее рос (Словакия).

Несмотря на осуждение церковью внебрачных детей, считается большой удачей стать их крестным. Это принесет богатство, если надеть на себя пояс с зашитыми монетами (укр.). Поэтому крестный, отправляясь на крещение, опоясывается обротью, чтобы везло со скотом (укр., Покутье); крестная прячет за пазуху перья, чтобы велась птица (укр.). В Мазовше полагают, что у девушек-крестных будет хорошо расти лен, а у парней — вестись кони; девушка быстро найдет хорошего жениха (укр.). Если девушка в первый раз окрестит девочку, она отнимет у нее удачу (москов.). Вообще, считается лучше иметь первым крестником мальчика (пол., укр.).

Встречные кумы. Кумовьев меняют только в случае, если дети в семье умирают один за другим (о.-слав.), когда нет удачи (укр., морав.), когда в семье рождаются только дочери (серб.), если у самого кума нет детей (болг.). Родители просят окрестить ребенка первого встречного на пути, на перекрестке или у церкви. Этот обычай называется у сербов *случајно кумство, кумство на срећу* или *кумство на раскрсници*. Сами крестные носят название *стриченых (стрітенни, стрішни), нагальних, загальних кумов, кумов з дороги* (укр.), *збожжих кумов* (витеб.). Нищие (Лодзь, поляки над Рабой, бел.), могильщики (Краков), больные, убогие (укр.), иноверцы (например, турки), безгрешные подростки, часто брат и сестра (волын.), тезки родителей (Владимир., воронеж.), брат отца и/или сестра матери (укр.) тоже могли остановить смерть. Ребенка кладут на перекрестке, и первый встречный кидает на него монету, дает ему имя и стрижет, становясь тем самым крестным (с.-вост. Босния). Или мать выносит ребенка на перекресток и говорит: «Крестим тебя во имя Бога и св. Иоанна» [Кумим те богом и светим Јованом]. Первый встречный, т. е. божий посланец отвечает ей: «Примам бога от светог Јована» (Шумадия). В Косове прохожий должен повернуть выставленную на перекрестке колыбель с ребенком головой на восток и сказать: «Живи ради Бога и пусть тебе имя (...) принесет удачу».

Кумов можно сменить с помощью символической продажи ребенка в случае его

тяжелой болезни, чтобы спасти от смерти. Такие кумы называются укр. *одкупні, закупні куми, купована мати*, э.-брян. *закуплёная мать*. Настоящие крестные (*прохані куми*) при этом теряют все права (укр.).

«Стриженые» кумы. После крещения следующим этапом становится ритуальная стрижка ребенка, иногда она происходит сразу после крещения, если дети в семье постоянно умирают (Косово Поле), но обычно в год, в три или пять лет. Обязанность первый раз постричь ребенка, как правило, возлагается на крестных, ср. серб. термины *шишано кумство; шишани кум(а)* — человек, который стрижет ребенка вместо крестного, *стрижени кум*. За стрижку кум получает подарки от родителей (рубашку и оружие), а сам одаривает ребенка шапкой, венцом, иногда овцой. «Стриженый» кум становится членом семьи, у мусульман Боснии и Герцеговины его статус даже выше, чем у «венчального» кума. Такого рода кумовство может быть установлено между людьми разной веры, например христианами и мусульманами. Такое кумовство не наследуется и прекращается со смертью крестного или крестника.

У славян К. р., особенно крестный отец, почитаются больше, чем родные, ср. укр. «Куми рідніши, чем брати», «батьки суджені, а кум и кума люблені», серб. «Первый Бог, а затем кум» («Прво Бог па кум»), «Кум почитается на земле, а Бог на небе» («Кум се поштује на земљи, а Бог на небу»). В македонских деревнях кума называют св. Иоанном.

Крестник боится проклятья крестного, так как оно, как полагают, всегда исполняется. Перед кумом падали на колени, целовали землю и снимали шапку, «как перед иконой». Уважение полагается и всей его семье: «И кумову забору надо сказать доброе утро»; в знак уважения, проходя перед его домом, крестник обнажает голову. В Хорватии верили, что если причинить вред дому крестного, дьяволы погубят твое хозяйство (Кордун). В одном болгарском тексте рассказывается о грешниках, наказанных за непочтительность по отношению к родителям, брату и куму: первый в пламени до колен, второй — до пояса, а третий по плечи (Неврокопско).

Кумовство создает нерасторжимые связи и между крестными родителями и крестниками, и между кумами, недаром о людях, с которыми не хотят иметь дел, говорят: «нам с ними вместе детей не крестить». Сексуальные отношения между кумами строго запрещены; иногда им запрещается даже сидеть рядом за столом (укр.). Нарушение запрета считается тяжким грехом, который дурно отразится на здоровье крестника, ср. укр. «кум з кумою повинні жити, як брат з рідною сестрою». При этом поговорки гласят иное: рус. «Не кума коли под кумом не была», бел. «аще кум куму не ебе, не будет у небе», пол. «Jak kum kumy me skusi, to po śmierci musi». Если же кум с кумой вступили в половую связь, бабы обливают их водой из колодца (петербург.). На «том свете» кума за это преступление будет лежать меж двумя боронами, кипеть в огне (укр.). Известны многочисленные предания о возникновении «кумовых» озер на месте, где согрешили кумы (укр.), о превращении кумов в камни (пол.). Мотив запретной любви постоянно встречается и в песнях, исполняемых у вост. славян на крестинах. Кум в этих песнях превращается в цветущую рожь, а кума в калину (укр.).

Лит.: Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ 1991/2; Наум.ЭД; Браг. ДР:88; ЖС 1998/2:20; ПЗП:272–274; Сумцов Н. Ф. К истории развития понятий народа о нравственном значении кумовства // КС 1889/10; Зел.ОРАГО:29,659,1099,1146; Бог. ВТНИ:262; Гринч. 4:323; МУРЕ 1918/18:105-120; Куз.ДЗВ 1:44-59; 188-198; Серж.ПЗ: 152-155; Ив.ЖПК:36; Гавр.КЯДК:115–135; СбНУ 1914/29:177; ГЕИ 1957/2–3:505,506; Петр.ЖОГ:264–266; Мић.ЖОП:173; СМР: 188–189; RJA 16:911; Треб.ПДСК:128-135, Генчев С. Кумство у българите // ИЕИМ 1974/15:89-111; Сборник БАН, София, 1940/34: 178; Телб.ББВ:216; Carey PER:44,73; Fil.PSB: 104; Dwor.ZR:33–34; EAS:40-41.

Г. И. Кабакова

КРЕСТОПОКЛОННАЯ НЕДЕЛЯ - третье воскресенье и четвертая неделя Великого поста. Название связано с церковной практикой, когда в конце воскресной утрени из алтаря на середину церкви выносят Животворящий крест, который остается там

всю неделю до пятницы и является объектом поклонения. Христианская практика легла в основу ряда народных названий и обычаев 4-й недели Великого поста, ср. серб. *Крступоклона, Крступоклоњена недела* '3-я или 4-я неделя/воскресенье Великого поста', рус. *Крестопоклонная неделя,* укр. диал. *Поклонна неделя* '4-я неделя поста, когда в церкви бьют поклоны', а также названия типа полес. *Хростная неделя, Хрэсцова неделя, Крыжова неделя,* укр. диал. *Перекрёсная неделя,* рус. диал. *Крестова неделя* и под. Крест, положенный в церкви, крестьяне обычно украшали цветами; в пятницу, после возвращения его в алтарь, они собирали цветы и впоследствии использовали их в лечебных целях, купали в их отваре детей.

К. н. — срединная неделя Великого поста, поэтому в ее названиях присутствует и тема середины поста, ср. серб. *Средопосна недеља,* болг. *Средопостна неделя,* рус. *Средопостная неделя,* рус. диал. *Усередная неделя,* пол. *Półpostny tydzień,* словац. *Polpostná nedeľa,* словен. *Sredopostna nedela* и под., а также названия, соединяющие обе темы: тему креста и тему середины недели, ср. названия типа *Средокрестная неделя.* Середину поста отмечали в среду на 4-й неделе Великого поста (ср. Средопостье).

2-я, 3-я, 4-я и 5-я недели Великого поста, а также иногда их воскресенья, в ю.-слав. традициях могут получать названия типа серб. *Глувна, Глуха, Глува, Глушна недела,* хорв. *Glušnica,* а также пол. силез. *Głucho,* вероятно, по связи с евангельскими эпизодами изгнания из бесноватого «духа немого и глухого» и исцеления глухонемого (Мк.VII:32–35; IX:21–25). Тема глухоты присутствует и в богослужебных текстах 5-й недели Великого поста. Сербы верили, что человек, ни разу не чихнувший на «глухой» неделе, не доживет до следующего года. Чихнувшему желали: «Здраво глувна, срећно цветна» (СЕЗб 1963/76:204, Воеводина). Ср. в этой связи чеш. название 3-го или 4-го воскресенья Великого поста *Kýchavná neděle.* Чехи считали, что человек проживет столько лет, сколько раз чихнет на этой неделе.

В чеш. и словац. языках известны названия типа чеш. *Družebná (Družbadlná) nedele, Družbadlnice,* словац. *Družobná nedei'a,* относящиеся к 4-му воскресенью Великого поста и имеющие неясную этимологию. В этот день, в частности, имело место *sdružení* детей, т. е. кумовство, когда подружки устраивали угощения вскладчину.

Лит.: Тарасьев // PhS:170–177; Агапкина // Славяноведение 1996/3; Вал.КД; Каб.ДР:114, 134.

Т. А. Агапкина

КРЕЩЕНИЕ — церковный обряд, при котором крещаемый путем погружения в воду или обливанием очищается от всякого греха и получает крестное имя. К. — первый и важнейший этап социализации ребенка. В случае смертной опасности К. совершается по сокращенному чину и даже мирянами. Так, повивальная бабка может окрестить ребенка в первые минуты жизни, облив его святой водой и надев на него свой крест, в таком случае ребенок, даже если он умрет до церковного крещения, может быть похоронен как христианин (Закарпатье). К., осуществленное такими бабками-«крещальницами», могло быть и единственным (Коми). К. было иногда и заочным: священник читал молитву над шапкой, чепчиком (ср. Головной убор) или рубашкой, и тогда ребенок считался крещеным (бел., калуж.). Случалось, что крестили и после смерти: поливая водой с распятья и нарекая имя; подобный ребенок назывался *поливанцем* (Карелия). Такое срочное К. у сербов носит название *мали крст* (племена Кучи, Васоевичи) и дополняется впоследствии церковным К. (см. также **Дети** некрещеные).

Хотя по каноническим правилам предписывается К. на восьмой день, детей в разных этнических и конфессиональных традициях крестят иногда в первый же день, но чаще на третий, седьмой или десятый, а порой и позже, в месяц (серб.). К. могло откладываться и до трех, шести месяцев, до года (Черногория и Герцеговина), двух лет (старообрядцы Латгалии) и даже больше: в племени Кучи крестят и в 20, и а 30 лет. В последнем случае медлительность объясняется представлением о том, что некрещеный ребенок быстрее растет (серб.). В некоторых сектах К. принимали также во взрослом возрасте (например, у баптистов),

а у старообрядцев-странников таинство К. совершалось перед смертью.

Как правило, крестят в воскресенье или другой праздник, но не в день родового праздника «славы». Если ребенок родится под пост, ждут мясоеда. Считают, что, если ребенка, появившегося на свет в мясоед, окрестить в пост, он скоро умрет. Но если ребенок родится в канун «славы» или Рождества, его крестят немедленно, чтобы он не встретил праздник некрещеным (серб.). В «поганые» дни (см. Святки) детей не крестят (Благоевградский окр.). Крестить стараются утром, чтобы ребенок хорошо рос, или вечером (витебск.), в «хорошие» дни: воскресенье (пол., прикарпат.), вторник, четверг, субботу (прикарпат.).

К. происходит обычно в церкви, изредка дома у ребенка (например, серб. Кучи, с.-рус.) или у попа (гуцулы), а иногда заочно. Выбор места во многом зависит от климатических условий (зимой крестят дома, а летом — в церкви, архангел.), от удаленности от церкви.

Обряд начинается с приглашения в кумы (см. Крестные родители). Кумы приходят в дом к крестнику с хлебом и водкой, поздравляют родителей. Кум с водкой обходит вокруг хаты, чтобы мальчика в будущем любили девушки, а девочку — парни (волын.).

Перед уходом в церковь повитуха стелит на пол или на стол кожух и кладет па него ребенка, завернутого в отцовскую рубаху, с пожеланием: укр. «щоб добре росло і щасливе було». Кумы «выкупают» у нее ребенка, бросая на кожух деньги. Затем втроем они поднимают кожух с ребенком вверх. Или крестная сначала кладет ребенка под печь, а затем обносит его кругом стола (гроднен.). Перед К. повивальная бабка купала ребенка в проточной воде: «Как с гуся вода, с тебя, младенец, сойди вся худоба, все скверные слова! Подите, уйдите в чистые поля, в темные бора, на буйные ветра!» (смолен., Наум.ЭД:79). Повитуха подносит три куска подсоленного хлеба младенцу и родителям, два из них отдадут священнику, а третий принесут домой и спрячут за иконой (нижегород.). Она передает ребенка крестному, наказывая: рус. «Бери некрещеного, привези посвященного!», укр. «даем вам рожденне і молитвенне, нам принесіть хрещене». Или крестные говорят: укр. «беремо поганина, принесемо християнина», пол. «Zabieramy żydziaka, przyniesiemy wam Polaka» (Лодзь).

Многие меры охранительного характера принимались при отправке в церковь. Женщины срывают шапки с мужчин и бросают их на воз, «чтобы ребенок был тихим и люди его не оговаривали» (бел.). В доме на окно, так же как для покойника, ставят стакан воды (курск.), на пороге кладут нож, топор, уголь, или иглу (для девочки), чтобы защитить от сглаза (укр., чеш.), закрывают печь заслонкой (полес.). У сербов мать мажет ребенка углем по лбу или бросает ему вслед ком земли, повторяя трижды: «Как земля далека от неба, чтобы так далеко и от моего ребенка оставалось всякое зло, несчастье, погань и плач» (Треб.ПДСК:132). Ребенку и крестным перед отправкой в церковь дают и другие обереги от нечистой силы: вешают на шею мешочек с чесноком, глиной от печи, углем, собачьим калом (гуцулы), три прута из веника (брест.), гвозди (болгары-католики). Чеснок дают и куму. Кум(а) несет хлеб с солью (пол., бел.), который иногда бросает на перекрестке дорог или с моста.

В церковь новорожденного несет повитуха (рус., укр., пол., серб.), изредка мать, которая перед церковью передает младенца повитухе (Хомолье), или же кума или старший кум несут в церковь, а младший — домой (Лужица). В Герцеговине младенца несет кормилица, а принимает после К. кум. Родителям, особенно матери, не прошедшей обряда очищения, не разрешается идти в церковь; в Галиции и в Польше подарок священнику несет отец. Если ребенок слаб, его крестит в церкви одна повитуха без кума (Шумадия).

Будущее младенца предсказывают по погоде и по тому, что случится в пути. Если лошадь распряжется, ребенок будет упрямым, если пойдет дождь или снег — богатым, если загремит гром — станет колдуном; то же самое говорят в случае, если кони остановятся (полес.). Плохой приметой считается карканье вороны, встреча с котом, зайцем или женщиной, несущей пустые ведра (пол., чеш.), с похоронной процессией (чеш.).

Мальчика крестят перед алтарем, а девочку у дверей, так как она грешная (полес.). Священник кладет на язык ребенку соль, чтобы стереть первородный грех

(в.-пол. хелм.). У православных ребенка окунают в купель, у католиков поливают водой. Затем священник состригает с головы несколько волосков крест-накрест, волоски закатывают в воск: если он утонет в купели (рус.), а свеча потухнет (словац.), младенец жить не будет. Крестильную свечу хранят дома (ровен.), зажигают, когда ребенок заболеет (рус., болг.). Ребенка крестят в крестильной рубашке, часто сшитой на живую нитку, как для покойника (архангел.), иногда она новая, полученная в подарок от крестной (рус.), иногда стараются крестить в одной рубашке всех детей в семье, чтобы они жили дружно (рус., бел., словац). Первого ребенка заворачивают в «подножье» — подаренную матери ткань, на которой она стояла на венчании (архангел.). Крестная опоясывает младенца поясом (Коми).

Во время обряда мать пишет что-нибудь на полу, режет что-нибудь бритвой или считает монеты, чтобы ребенок был писарем, портным или торговцем (серб. Хомолье). В Болеваце мать выполняет те женские работы, которые она желает для своей дочери, а отец делает то же самое ради сына. У банатских болгар мать шьет мужскую одежду, если хочет, чтобы следующий ребенок был мальчик. У лужичан мать должна во время К. работать — тогда ребенок будет прилежным, ей нельзя есть, чтобы он не стал расточительным (то же и в Добрудже).

По поведению ребенка предсказывают его характер и судьбу: ребенок, который при совершении обряда плачет, будет долго жить (укр., словац.), хорошо расти, станет органистом, музыкантом, певцом (пол., луж.); тот, кто молчит или спит, скоро умрет (укр., пол.); если ребенок неспокоен, он скоро умрет (укр.); если испражняется, будет богатым (пол.), бандитом, распутником (-цей), жизнь у него будет «паскудной» (укр.). Если чихнет — будет умным (луж.), здоровым (укр.) и счастливым (рус.); если скорчится — умрет (укр.).

Любое отклонение от ритуала может плохо сказаться на судьбе ребенка. Ср. болг. выражения: «Ты недокрещен», «Тебя не носили в церковь» [Ти не си носен по всичката църква], «Наверно, тебя крестил поп Цвятко, поэтому ты такой дурной» [Нали те кръсти поп Цвятко, за това си така джасни-прасни], укр. «Дурній тебе піп хрестив, та й штани спустив». Ошибиться может и кум: если он неверно произнесет «верую», младенец превратится в волколака или ведьму (хорв. Полица), или если вместо *wiara* он скажет *mara,* вместо *Zdrowaś — Zmoraś,* ребенок станет *марой* или *зморой* (Мазовше). Поп должен правильно выбрать миро в соответствии с полом крещаемого, иначе у девочки вырастут усы, а мальчик останется безбородым (полес.). После К. запрещено мыть ребенка, иногда несколько дней, чтобы не смыть святую воду и миро, «чтобы ребенок не утонул» (укр.). Воду выливали там, где никто не ходит; если же вода попадет в грязь, судьба ребенка будет «замарана», не сложится (Коми, семейские Забайкалья).

Специальные меры принимаются в случае, если предыдущие дети умирали один за другим. Мать еще до рождения ребенка просит попа совершить К. над крестильной рубахой. Приглашают в кумовья первых встречных, крестят дважды или трижды (гомел.). Выносят ребенка из дома через окно (з.-слав., укр., бел) или через дверь, но пятясь спиной (пол.). Пеленают после К. на том месте, где стояла купель (нижегород., вят.). Вносят в дом через окно, иногда вынимая стекло (Уманьщина), «чтобы был счастливым или уважаемым», чтобы не был крикливым (Закарпатье). Иногда, напротив, передавать ребенка через окно запрещено, иначе он не будет расти (пол.).

Из церкви возвращаются другим путем, т. к. злые духи подстерегают ребенка по возвращении из церкви (банатские геры), или же по дороге в церковь плутают, а обратно идут прямым путем, проходят мимо кладбища пешком (полес.). Мальчишки бегут вперед, чтобы сообщить родителям имя, за что получают подарок (макед.).

По возвращении домой крестные объявляют о том, что взамен «несовершенного» ребенка они принесли полноценного христианина: укр. «ми в вас брали нарождене, а вам даемо молитвяно і хрещене», макед. «даде ми го еврејче, враштам ти го рискање», слоаац. «zebrala som vam luterana (pohana), a doniesla som vam krest'ana». Все радуются, потому что «еще одного жида переделали в католика» (Польша, Подгалье).

Ребенка поднимают вверх, чтобы он вырос высоким (полес.), кладут у порога и ударяют веником, вишневым прутом (пол.,

Закарпатье), или (крестная) мать дотрагивается до него каблуком, «чтобы он не плакал» (Закарпатье). Ребенка снова кладут на кожух (укр., смолен.) или обносят вокруг стола (укр.), печного столба (полес.), кладут на стол или под стол (пол., словац,), а затем обходят с ним все четыре угла дома, чтобы ребенок стал хорошим хозяином (пол.). Держат его над квашней (макед.), кладут в квашню (гомел., закарпат.), ставят на *ощипок*, плоский пресный хлеб (Закарпатье); перед тем как положить в колыбель, девочку кладут на ткацкий станок, чтобы умела прясть, а мальчика в ясли, чтобы умел управляться со скотом (Косово), или мальчика на кут, а девочку на загнет (полес.), на печь (смолен.).

У гуцулов крестная отрезает младенцу серебряным грошем волосок, желая ему быть счастливым, как серебро. Грош достается ребенку, которого отдают матери с пожеланием: «Хай росте здорове та шесливе». Кум кладет деньги под голову ребенка, а кума — под ноги, деньги забирает повитуха. Бабка кладет ребенка в колыбель, где перед тем лежал кот, с пожеланием: «На кота дремота, а на дитя ростота!» (харьков.). В Лужице крестные прячут в колыбель т. наз. «письмо крестного», которое защищает крестника, и монету.

Лит.: см. в статье **Крестины.**

Г. *И. Кабакова*

КРЕЩЕНИЕ (Богоявление) — один из больших христианских годовых праздников, который отмечается 6/19.I и завершает цикл святочной обрядности (см. Рождество, Новый год, Святки). У православных празднуется в память о событии крещения Христа в Иордане (ср. народные названия крещенского дня: рус. *Крещение Господне, Богоявление, Водокрещи, Иордань;* бел. *Крэшчэнне, Водохрище;* укр. *Хрэщення, Богоявлення, Ордань, Водохрищі;* серб. *Богојављење, Водице;* макед. *Водици;* болг. *Йордановден, Водици, Водокръщи, Богоявление* и др.); у католиков, кроме того, и в память о поклонении трех царей новорожденному Христу (ср. названия праздника: пол. *Trzy Króle*, хорв. *Sveta tri kralja*, словен. *Sveti trije kralji*, чеш. *Tři Krále*, словац. *Traja Králi*, э.-бел. *Дзень Трох Королей).* Главные содержательные моменты обрядности и верований этого дня связаны с символикой очистительных свойств «святой» воды и креста, побеждающих и изгоняющих нечистую силу из жилого пространства человека (см. Крест, Закрещивать).

В в.-слав. традиции наиболее значимым является канун К. (5/18.I), который терминологически смыкается с названиями Рождественского сочельника и во многом повторяет рождественско-новогодние обычаи (ср. названия крещенского кануна: рус. *Крещенская коляда, Голодный свят-вечер;* укр. *Свят-вечір водохрэсний, Голодна кутя, Друга кутя;* бел., укр. *Остатня* кутья, *Постна кутья, Проводная кутья, Водяна коляда).* Нередко названия самого дня К. связываются с представлениями о последнем дне святок, ср. хорв. (Самобор) *zajdni Božić*. У юж. славян вост. части Балкан в комплекс крещенских праздников, помимо кануна К. (серб. *Крстовдан*, макед. *Водокрст, Водопосп*, болг. *Кръст, Кръстовден* и др.), могут входить и ближайшие к этой дате дни — день Иоанна Крестителя (7/20.I) и Бабин день (8/21.I); ср. связанные между собой по принципу «мужской-женский» названия праздников: макед. *Машки водици* [т. е. мужское Крещение] (6/19.I) и *Женски водици* [женское Крещение] (7/20.I); в.-серб. *водице* (6/19.I), *жабице* (7/20.I), *бабице* (8/21.I). В Македонии, где крещенский комплекс обрядов особенно развит, к дням «мужского» и «женского» Крещения приурочены особые ритуалы, когда в первый день в реке купали мужчин и мальчиков-первенцев в семье, а во второй день — невесток и девочек-первенцев; в первый день совершались обходы села «мужской колядой» (*машко коледе*), во второй — «женской» (*женско коледе*).

Обрядовая трапеза в Крещенский сочельник проходила по обычаям «колядных» (праздничных святочных) ужинов. Готовили нечетное количество постных блюд. У вост. славян непременно варили кутью, бобовые блюда, сухие фрукты (*узвар*), пекли блины, хлебные изделия и т. п. За ужином повторялись некоторые рождественские обычаи: приглашали «мороз» («волка», «птиц», «зверей» и других персонажей) к ужину; подбрасывали к потолку первую

ложку кутьи; зажигали свечу «для мертвых»; выделяли часть пищи от каждого блюда для душ предков, «щоби сі душі накормили тай памнітали Свйит-вечір водохрэсний» (гуцул., Шух.Г 4:204). У белорусов Могилевщины принято было за ужином в Сочельник К. есть очень быстро, чтобы летом своевременно управляться с полевыми работами (ЗК:110). Болгары в Крещенский сочельник устраивали третий, последний святочный ужин (*кадена вечеря): к* традиционным постным блюдам добавляли грецкие орехи, зерно; ставили свечу, не догоревшую после предыдущих двух трапез. Хорваты Самобора только в канун К. начинали есть обрядовый хлеб *letnica,* который каждый раз выкладывали на праздничный стол в канун Рождества, Нового года, Крещения. Словенцы (горен., долен., штирий.) пекли на святки три хлеба, самый большой из которых (*poprtnjak, mocen kruh*) ели в день Трех королей, чтобы быть сильными и здоровыми. В Родопах пекли аналогичный рождественскому хлеб с запеченной монетой, используемой для гадания о счастье. После ужина кормили домашнюю птицу в обруче от бочки, гадали, обвязывали фруктовые деревья соломой, совершали другие обряды, сходные с магической практикой рождественско-новогоднего цикла (в.-слав., болг.).

В Сербии для ритуальной трапезы в день К. было принято готовить первый раз за святки холодец. В Лесковацкой Мораве женщины раздавали этот холодец за упокой душ умерших; кости от него использовались для магических целей и гаданий.

К. воспринималось как пограничное, переломное время и как завершение **святок.** В поверьях повсеместно отмечались мотивы перехода от «нечистого» времени святочных *(страшных, некрещеных, «поганых»)* недель к новому периоду, когда с земли изгоняются все вредоносные духи. Сербы р-на Сврлига считали К. «опасным праздником» (Петр. КИС 1:244). В Полесье объясняли детям, что накануне К. «коляда на белых конях одъежджаець» (СБФ-86:181); провожая ее, хозяева рисовали на стенах домов и на воротах фигурки всадников, коней, людей, повозки и т. п. Сразу после ужина во многих местах совершали обряд «изгнания кутьи»: домочадцы били палками по заборам, стреляли из ружей, устраивали ритуальный шум. В рус. селах парни верхом на конях скакали по улицам села и били метлами и кнутами по углам чужих заборов. В Гроднен. губ. при *выпрауляннi каляды* (т. е. выпроваживании коляды) хозяин приносил в дом шапку гороха и бросал горстями по углам, по полу, говоря: «Идзи уже, калядка, з Богам найвыжшим, а за рок зноу да нас прыбывай!» (Fed.LB 1:288). По с.-рус. поверьям, *святьё* (собирательное название для всей нечистой силы, бегавшей по земле на святки) после К. перестает появляться и пугать людей; при виде разваленных поленниц дров говорили: «Святьё проехало!» (Мор.Слеп.ПК:250). Считалось, что со дня К. волки перестают собираться в стаи и разбегаются поодиночке (укр., ю.-рус.). У болгар и македонцев символическое изгнание нечистых духов, действующих в период святок, связывалось с ритуальными обходами церковных служителей в канун К., когда те окропляли святой водой сельские постройки и угодья.

В знак завершения святочного периода из дома удалялись все символы рождественских праздников: выносили сено, пролежавшее на столе все святки (в.-слав., з.-слав.); собирали с пола рождественскую солому, которую развешивали по постройкам, в садах, огородах (серб., болг. пловд.); развязывали и удаляли из дома рождественский сноп (*розпускали кольидник*), простоявший в углу дома с начала святок (укр. гуцул.); в день после К. разбирали украшение из зеленых веток (*кінє*) (хорв. Самобор); выносили накопившийся за это время домашний мусор и пепел из очага, которые запрещалось выбрасывать в течение святок. Обрядовый хлеб, пролежавший на божнице (на покуте, в «красном» углу) с Рождества, скармливали скоту и домашней птице. Остатки пищи (кутьи, хлеба, блинов), сохраненные от трех святочных ужинов, смешивали с зернами, добавляли освященной воды и относили домашним животным (могилев. ЗК:110). В сербских селах считалось, что в канун К. необходимо съесть хлеб, который на Рождество получил в подарок **полазник** (шумад.); доесть обрядовое блюдо из фасоли, хранившееся от ужина в Сочельник (морав.). В Добрудже первый раз после окончания опасного святочного периода разрешалось свахам отправляться сватать девиц. С

этого же дня снимались многочисленные запреты на хозяйственные работы и занятия, связанные с прядением и тканьем.

Полночь накануне К. считалась переломным моментом, когда в природе происходят некие перемены и чудеса. На мгновение «открываются небеса» (о.-слав.), и у человека, увидевшего это чудо, исполняется любое желание (серб., болг., мак.); перестает дуть ветер; животные начинают разговаривать человеческими голосами (болг.); сны оказываются вещими (серб.). Особую силу приобретает в этот момент вода в водоемах: она превращается в вино; на миг останавливает свое течение и становится чудодейственной, целебной, «святой» и чистой; можно увидеть, как она *волнуется, колышется, идет волной* (рус.), *хвилюється* (укр.). Болгары (р-н Добруджи) верили, что в ночь перед К. вода в источниках сама собой, т. е. без церковного освящения, становится «окрещенной» *(се кръщава)*. Собранный ночью со стогов или крыш крещенский снег тоже наделялся магической силой: его топили и хранили в течение года от болезней и как средство для отбеливания холстов (рус.).

У юж. славян утром в день К. совершалось ритуальное хождение за водой к источнику. В Шумадии (Сербия) до восхода солнца женщины брали воду, бросая в источник зерно разных сортов со словами: «Как течет вода, так пусть урожай идет на наши поля!» (Мij.ОЛТ:22). Набирая воду из ручья или колодца, сербы оставляли там початок кукурузы, базилик; пускали по воде очищенные от зерен початки, чтобы был урожай, т. к. в этот день «Бог распределяет счастье» (Грб.СОСБ:23). В ю.-вост. Сербии принесенную рано утром на К. «непочатую» воду все домочадцы пили, повернувшись лицом к востоку; при этом мужчины это делали, стоя на лезвии топора, женщины — стоя на кочерге, а девушки — на прялке; участники ритуала крестились и говорили: «Прођох сабљу, не посекох се, прођох ватру, не изгорех се, прођох воду, не удавих се» [Прошел через саблю — не порезался, прошел через огонь — не обжегся, прошел через воду — не утонул], затем пили воду и прыгали вперед к восточной стороне (Нед.ГОС:30). В Болгарии утром на К, хозяин или хозяйка мыли в источнике домашнюю икону и лемех, чтобы летом «жито было белым» (ЕБ 3:106). В Страндже (болг.) девушки до восхода солнца носили к источнику все острые железные предметы домашнего обихода и икону, где мыли их веточкой базилика. Словенские девушки в селах Штирии ходили к ближайшему потоку босиком, что должно было обеспечить им замужество на масленицу. Практически повсеместно у юж. славян распространен обычай купаться, умываться рано утром на К., чтобы быть здоровым в течение года.

Центральным событием праздника К. было церковное освящение воды, которое могло происходить как в церкви, так и на реке или у колодца (у болгар и македонцев погружение креста в воду могло совершаться в канун праздника, ср. названия кануна К.: болг. родоп. *Корст*, Пловдив. *Попова Коледа*, макед. *Водокрст*). У вост. славян заранее делали прорубь, устанавливали вырезанный изо льда крест, вокруг проруби укрепляли елочки. К проруби («на Ордань») сходилось все население в ожидании момента, когда священник опустит крест в воду. Рыбаки Гуцульщины в тот же миг опускали в воду сеть со словами: «Ловлю рыбу» — для удачи в рыболовстве (Куроч. НСУ:115). Мужчины стреляли из ружей, чтобы отогнать от села выскочившую из воды нечистую силу, это называлось *розстрілювати коляду* (укр. Килим.УР 1:145). В бел. селах тоже принято было во время водосвятия стрелять из ружей в том убеждении, «что *злыи няверный диавол* зиму проводит в воде, но когда ее осветят, он убегает из воды, а чтобы он не остался гденибудь поблизости, его отгоняют выстрелами» (Ром.БС 8:128). Широко было известно в.-слав. поверье, что при крещенском водосвятии черт выскакивает из воды и переселяется на вербу. После освящения воды в течение недели стирать белье в реке запрещалось.

В ю.-слав. традиции (макед., ю.-серб., ю.-болг.) был широко распространен обычай бросаться в реку вслед за крестом: несколько юношей (в составе трех — пяти — семи человек) прыгали в воду за крестом, а тот, кому удавалось его выловить, получал подарки, или выбранный ритуальный чин (*богојавленски кум*) выкупал у него крест и ходил по селу, освящая дома. В юж. и ю.-зап. Македонии парни торговались, кто даст больше вина или денег, чтобы получить пра-

во вытащить из воды крест. Полагали, что замерзший, покрывшийся льдом крест — знак того, что люди будут здоровы, а год — плодоносным (болг.).

Обычай купаться в водоемах сразу после освящения воды был широко распространен у вост. славян. Сохранились свидетельства XVII века о том, что в Москве-реке на Богоявление купался даже царь с вельможами (Кал.ЦНМ:83). По народным представлениям, такое купание было особенно необходимо для участников святочного ряженья и колядников, «чтобы смыть с себя скверну бесовских масок», «смыть личину беса» (рус.). Тех, кто не хотел купаться, обливали водой из проруби насильно, веря, что таким способом *бисят закрещивают* (вологод. Мор.Слеп.ПК:249). Таким же образом старались очиститься от хвори и порчи больные, особенно бесноватые, т. к. считалось, что «святая» вода жжет нечистого духа, вселившегося в тело человека, и он спешит выскочить. В проруби многие умывались и для удачи в хозяйстве, в замужестве, для здоровья и красоты. Женщины специально сходились на К. к колодцу *смывать грехи*, т. е. обливали друг друга колодезной водой (рус. нижегород.).

У юж. славян после погружения креста в воду в реке купались, умывались больные. Известен болг. обычай принудительного купания в этот момент помолвленных молодых людей и молодоженов (родоп. *хаскане*). Несколько парней (родоп. *къпинчаре*, пирин. *къпачи, квасачи*) обходили дома, принуждая новобрачных искупаться в реке, от чего те старались откупиться вином и деньгами (Род.:93). В зап. Болгарии после водосвятия священник «топил» парня, вытащившего из воды крест, или «топили» самого священника, а также толкали в воду всех присутствующих мужчин, молодоженов, девушек, невесток и др.

Принесенной в дом богоявленской водой хозяева кропили жилье, людей, двор, хозяйственные постройки, скот, ульи, огороды, поля, лили ее в колодец, добавляли в корм скоту, в бочки с вином. При обливании углов дома хозяин говорил: «Вон, черце, из мойго дому, бо тут Бог живець!» (Крач. БЗРС:175). В Закарпатье в день К. перед обедом каждый отпивал понемногу «святой» воды с приговором: «Яка ся вода здорова, таки би сме ми здорові, як сеся вода!» (Бог. ВТНИ:225). Хранили крещенскую воду весь год как универсальное лечебное средство. В Хомолье (серб.) беременные женщины пили ее при трудных родах, считая, что смогут «открыться» (как небеса на Богоявление) и успешно разродиться; с той же целью хозяева давали ее пить скоту. «Святой» водой кропили детей перед отходом ко сну или если приходилось оставлять их одних в доме; обливали больного, умирающего; брызгали ею на домашних животных против порчи и т. п. Весной ее в сосудах вешали на фруктовых деревьях, чтобы те не померзли; лили ее на озимое поле против градобития. «Старую», прошлогоднюю воду запрещалось выплескивать где попало, ее выливали в море или в места, «где никто не ходит» (о-в Брач, хорв., NU 1975/11–12: 446).

Повсеместно у вост., зап. славян и словенцев соблюдался обычай рисовать кресты (у католиков — также и начальные буквы имен «трех королей») мелом (чесноком, тестом, углем) на дверях, окнах, воротах и заборах, чтобы оградить жилье «от посещения бесовского» (рус.), чтобы в жилье не смог укрыться дьявол (бел.), «каб сямья жыла лагодна», «каб дамавик скацины не чапау» (полес.), чтобы в дома «змеи не лазили» (укр.). В Полесье он назывался коляду *записываць*. Выходя из дома писать кресты, хозяин брал с собой каравай хлеба, горсть кутьи, свечу; трижды обходил строение, ставил на дверях знаки креста. Рисуя мелом кресты, хозяин приговаривал: «Не я крещу, а Иван Креститель!» (БУМФА-82/1:13). Белорусы Могилевщины, кроме того, делали маленький крестик из лучинок и втыкали в корку сваренной кутьи. В ряде мест (например, в Закарпатье) кресты рисовали жидким тестом, замешанном на «святой» воде. Зап. славяне, кроме воды, освящали в костеле соль, мел, свечи, чеснок, и все это в дальнейшем использовалось для защиты от вредоносных сил и болезней. Кресты и буквы было принято чертить на дверях, окнах, потолке освященным мелом или чесноком. Поляки Люблинского воев. выставляли в окнах крестики, сделанные из соломы. В Междумурье (Хорватия) вечером на К. в двери домов затыкали дубовые веточки, с помощью которых окропляли утром хозяйственные постройки. В селах Силезии обводили мелом

вокруг двора по всему забору непрерывную линию, как бы замыкая жилое пространство (Poś.ZO:119).

К числу менее распространенных очистительных ритуалов относится окуривание жилья и надворных построек и разжигание костров возле дома. У русских зажигали перед избами вязанку соломы в день К. при звуках церковного колокола; делалось это для того, «чтобы Христос мог обогреться у огня после крещения в воде» (Макс.ННКС 2:336). В Черниговском Полесье жгли костры накануне К. и перескакивали через огонь (СБФ-86:228). Поляки Калишского воев. накануне Трех королей гасили в домах печи, а после службы в костеле зажигали пучки соломы или концы веревок от освященного общего костра и дома разводили «новый» огонь (Kolb.DW 23:66).

Обходы домов в крещенские праздники группами ряженых известны главным образом юж. и зап. славянам. У юж. славян обходы ряженых совершались: в канун К. (болг. тырнов., родоп. *сивуйница, совойница*); *в* день самого праздника (макед. *водичари*); в день Иоанна Крестителя (макед. *водичарки*). Болг. обряд *совойница* исполнялся девушками с целью очищения дома после «поганых» дней: одна из участниц носила сосуд с водой и окропляла ею дома и постройки, остальные пели обрядовые песни, а маленькие девочки носили полученные от хозяев продукты. В болг. родоп. областях для обхода домов на К. наряжали юношу «попом» и обходили с ним село, окропляя водой дома и собирая подарки, после чего вся группа колядующих устраивала совместное застолье. На следующий день с ряженым «попом» ходили по селу девушки (Род.: 93).

В католической традиции главной особенностью праздника Трех королей были ритуальные обходы домов группами ряженых (ходили колядники с вертепом, со «звездой», ряженые «короли», «Мария с Юзефом», «ангелы», «Ироды» и т. п.) или священнослужителей. После утренней службы в костеле по селу начинали ходить служители церкви, чтобы очистить и благословить дома. У словаков этот обряд назывался *kňazská koleda, cirkevná koleda.* Пришедшие исполняли церковные песнопения, кадили в доме ладаном, кропили домочадцев «святой» водой. Один из участников обхода рисовал на дверях и окнах кресты или надписывал первые буквы имен трех царей, первыми поклонившихся Христу: С — М — В, т. е. «Каспер», «Мелихер», «Бальтазар». Приход в дом «церковной коляды» часто использовался хозяевами в магических целях: зерно, рассыпанное на пороге перед входом гостей, домочадцы сметали после их ухода и скармливали домашней птице; хозяйка спешила сесть на место, где только что сидел ксендз, чтобы наседки хорошо высиживали яйца; дочери хозяев заворачивались в скатерть, которая была на столе во время угощения церковнослужителей, чтобы скорее выйти замуж (Horv.RZL:116).

В ряде мест центр. России и вост. р-нов Украины крещенский обрядовый комплекс включал элементы масленичных обычаев: кулачные бои на льду, происходившие сразу после водосвятия; катание молодежи с ледяных горок; поездки вокруг села в повозках; «смотрины невест», демонстрирующих праздничные наряды на общесельских гуляниях и т. п.

Как и к другим календарным праздникам, к К. приурочены приметы о погоде и урожае на текущий год. У вост. славян считалось, что теплый день на К. или мокрый снег, падающий хлопьями, предвещали урожай злаков, а метель и ветер — урожай грибов, орехов, ягод. Ясный морозный день — к неурожаю. Если прорубь «в Иордане» окажется полной воды, то ожидалось сильное весеннее половодье. Иней на деревьях и стогах сена — к сырому лету и мокрому сенокосу. Сербы и болгары на К. и в его канун определяли по направлению ветра, каким будет следующий год (урожайным, дождливым, засушливым, «здоровым» и т. д.); считалось также, что в канун К. (серб. *Крстовдан*) ветры «скрещиваются», т. е. дуют навстречу друг другу, и победивший в этой схватке ветер в наступающем году будет преобладать над другими (Фрушка Гора, Нед.ГОС:126).

Лит.: Кит.ВО; СБФ-86:181–182,187,228; КОО 1:212-214,260-261,278-279; Кад. ЦНМ:82–85; Чич.ЗП:74–75; Вин.ЗКП:216–220; Макс.ННКС 2:334-336; Зел.ОРАГО 1: 275-276; Бол.КСЗ:63; Мор.Слеп.ПК:249–257; ЗК:76,85,90,99,110; Крач.БЗРС:174-176; Fed.LB 1:288; ПЭС:143–144; Вор.ЗНН 1:

167–174; Килим.УР 1:145-146; Бог.ВТНИ: 224-226; Куроч.НСУ:109–120; Шух.Г 4:204-205; Ив.ЖПК:184; БМ:160-161. ЕБ 3:106-107; Пир.:429–430; Плов.:254–255; Род.:92-93; Соф.:241; Странджа:318–319; Кит.МНП: 45-49; Кит.МНЛ:35–51; Цел.Д:93–34; Нед. ГОС:30–32,125–126; Петр.КИС 1:244-245; Lang S 18/1:67; ZNŽO 1907/12:300–301; NSl 1:348; Raj.ČDŽ:773–774; EL'KS 2:263; ČslV 3:576; Horv.RZL:116–123; KL:37–38; Roś.ZO:117; Sychta SGK 6:95: Stelm.ROP: 78–81.

Л. Н. Виноградова, Л. А. Плотникова

«КРЕСТИТЬ КУКУШКУ», «хоронить кукушку» — ю.-рус. весенний обряд, включающий элементы календарных ритуальных «проводов», символических похорон, кумления (см. Проводы; Похороны **символические; Кумление**). Распространен на территории Калужской, Орловской, Тульской, Курской, Брянской, Белгородской областей. Приурочен чаще всего к Вознесению, Троице, Духову дню, реже — к Николину (9/22.V) или Петрову (29.VI/12.VII) дням. Народные названия ритуала: *крестить кукушку, хоронить кукушку, крещение и похороны кукушки, кукушку носить, водить* или *провожать, кукушки* и т. п. Основная структура обряда сводилась к следующим действиям: изготовление ритуального символа, называемого *кукушкой*; вынесение его в лес, поле, к реке, где совершалось символическое «крещение кукушки» и кумление участниц ритуала; имитация «похорон» («кукушку» закапывали в землю, иногда топили в реке, сажали на дерево, относили на кладбище). Отдельные этапы обряда могли быть разнесены во времени: например, делали «кукушку» на Вознесение, а крестили и хоронили в Троицын или Духов день; либо закапывали на Вознесение, а через какое-то время (на другой день, через 2–3 дня, через неделю) выкапывали из земли, оставляли ее на дереве, в ржаном поле и возвращались в село, где устраивали совместную трапезу, одним из обязательных блюд которой была яичница.

Состав исполнителей. Повсеместно отмечался женский характер обряда, в котором обычно участвовали девушки и молодухи. Не принято было принимать в нем участия женщинам, имевшим детей или прожившим в браке более года. Если случалось, что ко времени исполнения обряда в селе не было молодых девушек, «похороны кукушки» вообще не совершались (Ел.СЗК: 184). В редких свидетельствах сообщалось об участии всех женщин села или об обязательном присутствии четного числа девушек. Парни допускались лишь на заключительном этапе при организации трапезы, в общих молодежных играх и изредка — при кумлении. Во многих вариантах ритуала отмечался его скрытный, тайный характер, особенно тщательно скрывали его исполнение от парней.

При изготовлении «кукушки» в большинстве случаев использовались растения с народными названиями: *кукушка, кукушкин цвет, кукушкины слезки, заря, дрема* и ряд других (имеются в виду травянистые растения из семейства гвоздичных, орхидных, кокушник). Ранним утром на Вознесение девушки шли вырывать присмотренную заранее траву, вытягивали ее с корнем, верхушку отбрасывали, а корень со стеблем начинали наряжать, стараясь придать вид женской фигурки: надевали подобие рубашки, сарафана, повязывали платок. В наряде антропоморфной «кукушки» отчетливо выделялись признаки девушки-покойницы, убранной как невеста (на голову кукле накладывали венок или фату; не надевали фартук, объясняя это тем, что «покойниц в фартуках не хоронят»; либо закутывали фигурку в «саван»; обряжение могло сопровождаться похоронными причитаниями). Иногда готовили две куклы, изображавшие брачную пару — «кукушку» и «кукуна».

В некоторых вариантах обряда «кукушкой» служила березовая, рябиновая, вербовая или черемуховая ветка, украшенная лентами и бусами (орлов., тул.) или молодое деревце. На Брянщине таким ритуальным символом мог быть букет полевых цветов или корень травы, увешанный монистами. Есть свидетельства, что «кукушка» выглядела как венок из травы «кукушкины слезки», перевязанный красной лентой.

Менее распространены варианты «кукушки» в виде матерчатой куколки или птицеподобной фигурки (сделанной из растения или из чучела реальной птицы), которых также рядили в девичий наряд.

«Крещение кукушки». Наряженную фигурку относили на окраину села, где росли березы, сажали ее на дерево (ставили под березой, клали на землю на разостланный платок); над «кукушкой» часто устраивали подобие шалашика из веток, арку из растений или сплетали над ней ветки двух соседних берез. Вслед за тем начинался ритуал кумления: девушки надевали маленький крестик на «кукушку», снимали свои нательные кресты и вешали их на сплетенные ветки; желающие покумиться целовались друг с другом в дуге веток над «кукушкой», менялись крестами или платками, при этом приговаривали: «Ты кума, я кума!» или пели обрядовые песни: «Кукушка-кума! Да идешь ты была? Ды кумилася, ды хрятилася» (Зел.ОРМ²:284); «Ты, кукушка ряба, ты кому же кума?» (Бернштам:188). Иногда кумление происходило на кладбище: над «кукушкой» разбивали крашеные яйца и оставляли их на могилах (ЭО 1912/1–2: 108). Ритуальное кумовство между девушками сохраняло свою актуальность чаще всего несколько дней, после чего они «раскумливались».

«Похороны кукушки». Ритуальный предмет, называемый кукушкой (кукла, ветка, деревце, букет), бросали в ржаное поле, сажали под кустом или на куст, привязывали к растущему дереву, сбрасывали с моста в реку. Антропоморфную фигурку хоронили прямо в земле или укладывали в маленький гробик, коробку и зарывали. Этот момент ритуала совершался тайно. Из группы девушек выделялись две-три, которые старались незаметно от всех (особенно от парней) удалиться в лес и в укромном месте закапывали «кукушку». В селах вост. Брянщины «похороны» сводились к тому, что матерчатую куклу, называемую *кукушкой,* относили в ржаное поле и оставляли там или зарывали в землю: «Сделають куклу. Ну, посодють ее на веточку, и в хлеб, у жито отнясуть, у рожь. Посодють. Ну и все. И кокушку схоронили» (Пашина:45). Во многих случаях выражение *хоронить кукушку* понималось в значении 'прятать': «Вот мы эту прячем, прячем кукушечку, заносим в рожь и прячем ее там, закапываем» (ЖС 1994/4:33). Там где роль обрядового символа выполняли растения (ветка, букет), их забрасывали на дерево или в воду.

В некоторых селах Брянской обл. были зафиксированы поверья о том, что «кукушка» превращается в русалку, поэтому, посадив куклу-«кукушку» под куст, девушки обчерчивались, т. е. проводили по земле палкой черту, «чтобы перегородить дорогу русалке», «чтобы никто не подходил к кукушке» (Журавлева:200).

В ряде мест было принято на другой день или через несколько дней посещать место погребения «кукушки» (часто это совершалось в Духов день). Целью посещения, в одних случаях, была необходимость убедиться, что никто не обнаружил и не похитил куклу, в других — сами участницы выкапывали ее из земли, перекладывали на дерево (бросали в ржаное поле, вновь закапывали на прежнем месте и т. п.).

Судя по мотивам песен, сопровождавших обряд, девушки осознавали, что кумятся не только друг с другом, но и с «кукушкой», которую в песнях называют «девицей»: «У меня новая кума!/ У меня кукушка кума,/ У меня рябая кума!»; «Кумушка, голубушка,/ Серая кукушечка!/ Давай с тобой, дéвица,/ Давай покумимся» (ПКП:387,388). Песенные мотивы отражают представления о том, что установление посредством кумлення своеобразного родства сохраняется на весь год: «Кума с кумой покумимся,/ Чтобы нам весь год не браниться,/ Побранимся — грешны будем,/ Какушечке тошно станет» (Ел.СЗК: 187).

При «похоронах» пели песни, в которых прощались с кукушкой до следующего лета: «Прощай, прощай, кукушечка,/ Прощай, прощай, рябушечка,/ До новых до берез,/ До красной до зари,/ До новой до травы!» (ПКП:395).

Характерная для обряда семантика прощания и «проводов» соотносится с в.-слав. поверьями о том, что с Петрова дня кукушка перестает куковать и исчезает или превращается в ястреба (см. Кукушка). Ритуальные похороны кукушки осмысляются как знак определенной календарной границы, смены сезонов. По представлениям жителей восточных р-нов Брянской обл., как только перестает куковать кукушка, заканчивается весна и наступает лето. Слишком раннее весеннее кукование (или затянувшееся за Петров день) повсеместно расцени-

валось как предвестие беды: «Ее и хоронят для того, чтобы она «ку-ку» не кричала» (Пашина:32). Если к моменту исполнения обряда еще слышалось кукование, то девушки говорили: «Покукуй, покукуй, кукушечка, да переставай, а мы несем тебя кстить» (ЖС 1994/4:33). Общая символика кукушки, связанная с женским началом, потусторонним миром, обликом души, а также структурные элементы обряда, сроки его исполнения, растительные эквиваленты «кукушки» и т. п. позволяют отметить черты сходства и общую семантику между обрядами «крещения и похорон кукушки», «завивания» троицкой березки и «проводов русалки».

Лит.: Кедрина Р. Е. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // ЭО 1912/1–2:101–139; Бернштам Т. А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // СбМАЭ 1981/37:179-203; Смирнов В. А. Обряд крещения и похорон кукушки и купальская поэзия восточных славян // РФ 1981/20: 62–70; Пашина О. А. Похороны кукушки и проводы русалки: Обряды весенне-летнего пограничья Восточной Брянщины и традиционная картина мира // МПНТ:27–49; Журавлева Е. А. Похороны кукушки // ЖСт 1994/4: 32–33; Журавлева Е. А. Структура русского обряда с «кукушкой» // УЗ РГПУ:191–209; Сах.СРН²:351; Аф.ПВ 3:226–229; Зел.ОРМ²: 281-287; Сок.ВЛКО:200–202; Пропп РАП: 90–91; Шейн В 1/1: 342-344; ПКП:385–395; Гура СЖ:548–549,551,641,687;

Л. И. Виноградова

КРИВОЙ, кривизна — в символическом языке народной культуры знак причастности к миру нечистой силы (ср. общеязыковые значения слав. *kriv-* 'аномальный, неправедный, ложный, неправый': *кривая вера, кривые боги*, серб. *крив* 'виноватый' и т. п.). В отношении к человеку *кривой* означает 'одноглазый' (рус.), реже 'косой' (бел.), или 'хромой' (укр., бел., пол., словац., болг., макед., серб.); оба признака приписываются мифологическим персонажам — черту, лешему и др. Причиной этих телесных уродств у человека и домашних животных считается нарушение людьми запретов на некоторые виды работ, особенно связанных с кручением, сгибанием, витьем, шитьем, в «опасное» время — на святки, на масленой и русальной (троицкой) неделе, которые в отдельных локальных традициях вост., зап. и юж. славян носят название «кривых» дней или недель; *кривыми* могут называться также пасхальная неделя (рус. смолен.), первая неделя Великого поста (болг.), а также отдельные дни перечисленных и некоторых других недель, особенно часто — среда на русальной (троицкой) неделе (полес. *Кривая середа,* болг. пловд. *Крива сряда*, с.-вост. серб. *Крива среда),* а также первый понедельник Великого поста (рус. смолен. *Кривой понедельник),* среда этой же первой недели, первый день Великого поста у католиков (словац. *Kriva streda*), вторник той же недели (болг. *Крив вторник*), четверг масляной недели (полес. *Кривый четвер*), пятница этой же недели (болг. Пловдив. *Крив петък*) или четверг и пятница троицкой недели (полес. *Кривый четвер,* болг. Крив *петък).*

В «кривые» недели и дни особенно строго соблюдаются все запреты и предписания. Последствием их нарушения может быть не только рождение уродливого, «кривого» потомства, но и «кривизна», корявость огородных и садовых растений, ср.: «После Троицы Кривый четвер. Нельзя работать, капусту саповати — капусту покрывить, понарастут мульма, варгули, бородавки большие на капусте» (полес. чернигов., СБФ-86:188).

Слав. *kriv-* участвует также в номинации персонажей нечистой силы: рус. *кривой* (новгород.), *кривой вражонок*, укр. *кривий диавол, кривий, той кривенький*, хорв. чакав. *Krivi Jure,* словен. *krivopeta, krivopetnica* — женоподобное существо со стопами, обернутыми назад, обитающее в горах. У сербов *кривац* ~ черный петух, которого гонит черт и заставляет его петь раньше времени; такого петуха сразу режут, чтобы он не навлек на дом несчастья (СМР:175).

Кроме «кривого» («нечистого», опасного) времени и «кривого» мира демонов, это свойство приписывается некоторым обрядовым и игровым персонажам, в частности, жениху и невесте на свадьбе, ср. рус. смолен. «Яго ноги криваноги, как у чорта роги; яго руки кривы, як у чорта вилы» (о женихе), «Невеста, кривая нога,

подай пирога» (Добр.: 359). Подобные «корильные» приговоры часто используют мотив кривизны, приписывая это свойство не только обрядовым персонажам, но и предметам: в весенних закличках весна «приезжает на кривом веретене (лошади, кочерге)»; поляки в Сандомерской пуще пекли под Новый год *krzywy chleb*; мифологический смысл приписывается кочерге, клюке, палице, кривой палке (серб. *moja*-20, кривац, болг. кривец) — непременному атрибуту некоторых обрядовых персонажей, напр., участников колядных или кукерских дружин в масленичных обходах ряженых; названием искривленной палки могут мотивироваться имена «мифологических основателей традиции» — к таковым могут быть отнесены пол. *Krak* (основатель Кракова), др.-рус. *Кий* (основатель Киева), прусск. *Krive* (Топ. 1984/K–L:203–204).

Лит.: Зеленин Д. К. Сезонные запреты (табу) восточных славян и их соседей. Рукопись // Архив РАН. СПб. Ф. 849, оп. 1, д. 310; Толстая С. М. Культурная семантика слав. **kriv-*//СК 2; Цейтлин Р. М. Сравнительная лексикология славянских языков X/XI–XIV/XV вв. М., 1996:167–178; Dukova // Etnolingwistyka 1992/5.

С. М. Толстая

КРИК — см. Голос, Крики животных и птиц, Ночницы.

КРИКИ ЖИВОТНЫХ И ПТИЦ - Б

народной традиции объект семантизации и вербализации (словесного воспроизведения), обычно в клишированной форме. Голоса одних животных получают положительную интерпретацию, а голоса других — отрицательную. Напр., щебет ласточки воспринимается как проявление веселья или беззаботности; крик филина расценивается как злобный, враждебный, пугающий; блеяние барана — как проявление его тупости; в крикливости горихвостки видят ее хвастливость; в криках чибиса — беспокойство и любопытство и т. д.

К. ж. метафорически соотносятся с различными человеческими звуками: пением, смехом, хохотом, плачем, свистом, визгом, хрипом, стоном, ворчанием, говорением и т. п. Голоса многих (но далеко не всех) птиц воспринимаются как пение, отчего целая группа птиц носит название «певчих». Крик совы характеризуется как язвительный смех или жалобное хныканье, как стон, вытье или голошение. Филин «хохочет» — не к добру (рус.). К поре сенокоса кукушка «хрипнет» (яросл.). Если филин кугичэ (плачет, как маленький ребенок) возле хаты, значит, в ней есть беременная женщина (гроднен.). Как плач передан голос кулика в загадке о нем: «В болоте плачет, а из болота нейдет» (рус., Садов. ЗРН:166). Змее, помимо шипения, народные поверья приписывают способность петь (босн.-герцеговин., хорв.) и свистеть (пол. подгал., укр. закарпат., полес., хорв., болг.). Свистом считают и звуки, издаваемые черепахой (пол.). Некоторые животные не производят никаких звуков, однако лишь у рыб отсутствие звуковых проявлений становится мифологически значимым признаком (немота), получающим отражение в народных обычаях и поверьях.

Некоторым животным приписывается способность воспроизводить чужие звуки, чаще всего имитировать голоса других животных. Сойка якобы может подражать голосу овцы, ягненка, козленка (болг. кюстендил.). Считается, что если филин визжит возле хлева, как поросенок, то свинья опоросится (гроднен.). Хорваты верят в существование некой большой змеи, которая кукарекает, как петух. Голос выпи, напоминающий бычий рев, принимают за крик нечистой силы — черта (бел.-полес.) или водяного (тульск.). Согласно бел. легенде, козодой прежде свистел, но т. к. этот голос его не устраивал, он попросил Бога изменить его. Бог пообещал ему, что отныне его голос будет похож на первый же услышанный вечером звук. Козодой услышал, как мочится баба, и его голос теперь напоминает звуки брызг (в.-полес.).

К. ж. выступают в качестве примет и сигналов к началу различных действий, часто к началу тех или иных полевых работ. Так, первый крик удода весной означает, что пора сеять бобы (ю.-рус.). Крик медведок — сигнал к началу сева пшеницы (смолен.). С пением прилетевшего жаворонка начинают пахоту (рус., укр., пол., хорв.).

Крик перепелки возвещает начало жатвы (рус., укр., пол., чеш.). *С* первым весенним криком лягушек катаются по земле, чтобы быть здоровыми (макед.). Часто К. ж. служат предвестиями различных событий: стрекотание сороки — к вестям (в.-слав., болг.), крик удода до полудня — к получению в тот же день большой суммы денег (рус., укр.), крик филина возле жилья — к пожару (с.-рус.), вой волков — к голоду (рус., пол.), рев ручного медведя посреди хаты — к свадьбе (витеб.). Полевые мухи *гудки* своим жужжанием оповещают работающих в поле о наступлении полудня (полес.). По первому трубному крику оленя определяют, рано или поздно наступит весна (гуцул.). Если лягушки заквакают первый раз весной в скоромные дни, а не в среду или в пятницу, то коровы летом будут давать больше молока (витеб.). Иногда К. ж. воспринимаются как сигналы с «того света». Напр., в Болгарии в Духов день молящиеся слушают, как жужжат мухи и пчелы, считая, что это души их умерших близких. В ряде случаев К. ж. наделяются магической силой: кузнечик, стрекочущий в углах дома, выживает из него его обитателей (рус.); сойка своим криком выкликает, выманивает душу из тяжело больного человека (укр. галиц.); кулик, бродящий по берегам рек, скликает утопленников (пол. тарнобжег.).

К. ж. используются и в гаданиях. Напр., по лаю собаки девушки гадают, откуда им ждать жениха. По кукованию кукушки определяют, сколько лет суждено прожить. В пол. Поморье по голосу медведя определяют моральные качества девушки: заставляют ее посмотреть в глаза медведю, и, если она не девственница, он проворчит.

К. ж. и птиц могут осмысляться как произносимые ими вербальные тексты (ср. Язык животных). Так, клекот аиста воспринимается как причитания и мольбы грешника о покаянии (гроднен.), пение жаворонка высоко в небе — как молитва «Ave Maria» (пол. галиц.), а разнообразные крики сойки ~ как речь на каких-то незнакомых языках. Подобные представления находят отражение в поверьях и фольклорных текстах. По болг. поверью сойка владеет 77 языками (кюстендил.). Щебет ласточки описывается в загадках как иноязычная речь: «Шитовило-битовило по-немецки говорило», «по-татарски лепетало», «по-турецки заводило» и т. п. (в.-слав.). Чаще всего К. ж. получают смысловую интерпретацию в особой группе звукоподражательных текстов, словесно имитирующих голоса животных и птиц. К. ж. воспринимаются как различные возгласы и целые высказывания: оклики, вопросы, просьбы, требования, угрозы, проклятия, обвинения, насмешки, издевки, жалобы, предостережения и прочие сообщения, часто адресованные человеку. Так, стрекот сверчка толкуется как зловещее пророчество: «Смерть, смерть» (бел., Fisch.ZP:41). Ягнята осенью блеют: «Zejtra bude mráz!» [Завтра будет мороз] (морав., Bart.ND:97). Чибис окликает прохожих: «Чьи вы? Чьи вы?» или бранится: «Вшивик, вшивик» (ю.-рус., ЭО 1894/3:84). Ласточка призывает к расправе над воробьем: «Widłami go! widłami go! Tego psią krew!» [Вилами его, вилами его, этого сукина сына!] (житомир.,). Удод пугает волком: «Vuk, vuk, vuk!» [Волк, волк, волк!] (хорв., ZNŽO 1896/1:6). Овсянка просит: «Bur, chyć kłos!» [Крестьянин, кинь колос!] (луж., Schul.WV:157). Горлица дразнит: «Придурки!» (житомир., ПА). Горихвостка хвастается: «Я в Питере была, я в Питере была... Питер видела, Питер видела!» (смолен., СРНГ 7:37; ЭО 1894/3:87). Жаворонок посягает на самого Бога: «Палячу на нёбу, на нёбу, схвачу Бога за борыду» (смолен., ЭО 1894/3:83). Синица дает указания: «Мужик, носи сено, да не труси» (смолен., ЭО 1894/3:82). Грач торопит: «Сей пшаницу скарэй, сей пшаницу, будам падбiраць!» (гомел., ПА). Перепелка призывает к жатве: «Idzcie żąć! Idzcie żąć!» [Идите жать!] (пол. люблин., Kolb.DW 17:143). Ворона жалуется, сидя на мерзлом навозе: «Калач, калач! Не укалупиш!» (смол., Ерм. НСМ 3:295), Как реакция людей на К. ж. могут возникать своеобразные формы диалога человека с птицей или животным. Напр., услышав обвинительное карканье вороны «краў' краў!», оправдываются: «Я нэ крау, я за сваи грошы браў!» (гомел., ПА). Гуцулы, увидев весной жабу, называют ее *панной,* на что она отвечает таким же комплиментом: «Тай ти панна». Если же назовут жабой, то в ответ услышат: «Ти ше не така жьиба!» (Зел.ТС 1:13). Ср. аналогичный случай при отсутствии словесной имитации К. ж.: если конь фыркнет, ему говорят:

«Na zdrowie!» [Будь здоров!] (вилен., Wisła 1903/17:279). Вербальные подражания К. ж. нередко представляют собой прибаутку или шутку как особый малый жанр или являются основным сюжетообразующим элементом коротких шутливых рассказов, побасенок, анекдотов. Шуточный характер имеют, напр., звукоподражательные разговоры лягушек (СУС: –284*). В пол. фацеции (городском анекдоте) шмель жужжит весной: «Bede sie zenił, bede sie zenił! Buuum!» [Буду жениться, буду жениться! Бууум!]. А на зиму прячется в дупло и просит: «Daj mi pokój, daj mi pokój!» [Оставь меня в покое, оставь меня в покое!] (ченстохов., ZWAK 1893/17:118). В ряде комических текстов птицы своим криком, принимаемым за вопрос, подсказку, разоблачение или прозорливость, выдают или дурачат вора, простака, инородца (см. напр. СУС: –1643**). Вербальные имитации К. ж. используются также в сказках, легендах, в обрядовых текстах (напр. в кашуб. обряде казни коршуна), в детском фольклоре (дразнилках, закличках, потешках, детских стишках или песенках), в загадках и поговорках (ср. рус. «Гусь чевошник, а утка такалка», Даль ПРН:947). Словесно воспроизводимые крики мотивируют некоторые названия птиц, напр. воробья (в.-слав. «жив-жив!» и *живец, живчик),* жаворонка (пол. «cierp, cierp!» [терпи!] и *cierpiołka*), перепелки (чеш. «pět peněz!» [пять монет!] и *pět-peněžka*), голубя клинтуха (хорв. «sij luk, sij luk!» [сей лук!] и *sijlukac*). Они являются мотивирующими и для некоторых лексических обозначений К. ж. и птиц, напр. кваканья лягушек (рус. «кум, кум» и *кумкать*).

Случаи фонетических звукоподражания К, ж. и птиц представляют собой магические действия или особые ритуалы, часто приуроченные к некоторым календарным праздникам (см. Звукоподражание).

Лит.: Добровольский В. Н. // ЭО 1894/3: 81-96; Bart.ND; Гура // СБЯ-93:132–152; Гура СЖ.

– А. В. Гура

КРИКСЫ - см. Ночницы.

КРОВЬ — в народных представлениях средоточие и символ жизни, субстанция жизненной силы, обиталище души. К. имеет многообразные ритуально-магические функции, прежде всего продуцирующие; составляет основу важнейших социальных институтов и концептов (кровное родство, кровная месть, кровавая жертва). Символическими заместителями К. (главным образом по признаку цвета) выступают вино, красные нитки и полотно, калина и др. См. Красный цвет.

К. живого человека воспринимается как одушевленная субстанция: она *ходит, приступает, бросается, закипает, застывает в жилах.* По укр. поверью, в К. находится душа; ср.: если у человека часто идет К. из носа, он недолговечен (бел.); у женщины с менструальной К. выходит «сила» и ускоряется процесс старения (словац.). В сказках оставленная дома частица К. героя чернеет, когда он погибает (рус.); братья узнают судьбу друг друга, втыкая ножи в дерево: если брат жив — из ствола течет К., если умер ~ вода (рус., словац.). В поверьях о животных К. часто осознается как «человеческий» элемент: у голубей «человеческая кровь» (рус.), «хрисцияньская кров и адзин дух с человеком» (бел.); прилетев в теплые края, аист мочит клюв в К. и становится человеком, а когда окунется в воду, вновь превращается в птицу (пол.).

Кровотечение расценивается как потеря жизненной силы и требует немедленной остановки. В заговорах это реализуется в мотивах зашивания, замыкания, запекания К., уподобления К. камню. Аналогичную символику имеют совершаемые действия: для прекращения кровотечения из носа навешивали на шею замок или замкнутые железные путы (рус., бел.), брали в каждую руку по ключу (рус.), старались, чтобы несколько капель К. упали через обручальное кольцо (рус.).

С представлениями о К. как воплощении жизни (души) связаны о.-слав. фольклорные мотивы о крови растений и произрастании деревьев и цветов из К. убитых людей. К. сочится из дерева, в которое превращен человек (о.-слав.). Базилик вырос из крови распятого Христа (рус.) или оклеветанной девушки (серб.); пион — из крови юнаков, погибших в Косовской битве (серб.). Согласно польским поверьям, у де-

ревьев, выросших на могилах, вместо сока в стволах течет К.

К. мертвого человека, закопанная в землю, не отпускает с места преступления убийцу (макед.), выступает на трупе, указывая на приблизившегося к телу убийцу (рус. владимир.). Чтобы мертвец не являлся убийце, тот должен лизнуть К. из мизинца убитого (рус. костром.). Заложные покойники всегда остаются на месте своей смерти («сукровище»), старательно собирая свою К. (Закарпатье). Места, где пролилась К. человека, считались опасными, «нечистыми»: здесь не строили дом (о.-слав.; ср. в то же время обычай кровной животной жертвы при закладке дома), не пасли скот (бел.); там появлялась душа убитого, пугая людей и насылая болезнь на скот (карпат.). Опасными были также места, где забивали скот: у наступившего на К. чесалось или краснело тело (бел., с.-з.-рус., серб.).

Теплота К. и ее цвет становятся особенно значимыми в родинных обрядах. Опасными для беременной считаются «бескровные» или «хладнокровные» объекты (ср. запреты для беременной смотреть на покойника или змею — ребенок может родиться мертвым или в «лице ни кровиночки не будет»), а также К. домашних животных (нельзя смотреть, как режут скот или птицу, наступать на К. убитого животного или переступать через нее — у ребенка на теле будут красные пятна или глаза с кровавыми прожилками). Лицо новорожденного мазали К. матери, чтобы был здоров, красив и румян (серб.). В Словакии при рождении девочки резали петуха и кровью румянили щеки младенцу. При первом купании следили, чтобы вода не кипела — у ребенка будет «горячая К.» и он будет развратным (болг.). К. роженицы обладала продуцирующей силой: бесплодная женщина должна выпить немного К. первородящей; женщина, не желающая больше иметь детей, собирает послеродовую К. и выливает ее в проточную воду (пол. келец.). Магическими свойствами наделялась также менструальная кровь (см. Месячные).

Повсеместно у славян распространен запрет употреблять К. в пищу. Исключение составляет ритуальное питье «первой крови», например при забое скота. К. некоторых животных — лягушки (пол.), угря (чеш.) — считалась ядовитой.

Появление К. на продуктах или растениях — признак наведенной порчи или следствие нарушения запрета. К. появляется в масле, сделанном из молока, похищенного у коровы ведьмой (новгород.). Появление у коров кровавого молока объясняется действиями ведьм (укр., бел.); тем, что под коровой пробежала ласка, пролетела ласточка (полес.) или другая птица (сорока, козодой, горихвостка — бел.); что корова наступила на лягушку или место, где лежала змея (с.-рус.). Корова будет доиться кровью, если убить змею, живущую в хлеву (краков.), разорить гнездо ласточки (укр. эакарпат., пол.) или аиста (пол.). Если вытирать молочную посуду цедилкой, коровы станут давать молоко с кровью (бел.). По бел. поверью, того, кто охотился в праздники, на «том свете» будет обливать и жечь К. убитых животных. Если женщина нарушала запрет прясть в пятницу, то в хлебе, выпеченном ею в этот день, появляется К. (закарпат.). К. на хлебе, овощах, растениях появляется в результате нарушения запрета что-либо резать в день Ивана Головосека (в.-слав., ю.-слав.).

К. жертвенных животных использовалась в обрядах для увеличения плодородия земли и скота, наделения людей здоровьем, защиты от несчастий и сглаза, для вызывания дождя. К. животного, зарезанного в Сочельник, выливали на порог дома или хлева, смешивали с солью, зерном, отрубями и давали скоту для плодовитости (серб.); выливали на землю, чтобы к членам семьи не приступило никакое зло, например демоны караконджолы (болг., Сливенско, Разградско); палку, смоченную кровью рождественской свиньи, бросали в очаг; этой К. обмазывали тушу свиньи на рожне, чтобы домочадцы были такими же «полнокровными» (Косово). 20.I в *Петловден* (болг.), *Петљовден* (серб.) режут петуха, кровью которого обмазывают ворота, обрызгивают хозяйственные постройки и лица детей ради их здоровья. К. ягненка, зарезанного в день св. Георгия (23.IV), закапывали под плодовым деревом, в огороде, у очага, у восточной стены дома или выливали в реку (чтобы у овец было много молока); ею мазали лица членов семьи, чтобы они были здоровы (болг., серб., макед.), окропляли постройки и плодовые деревья (Родопы), рисовали крест на дверях дома, чтобы был хороший

урожай (Гюмюрджинско), обмазывали порог или верхнюю перекладину дверного проема, чтобы в дом не проникли порча, наговоры, болезни (Тырновско). В Пиринском крае кровью жертвенного ягненка обрызгивали посевы. В Македонии следили, чтобы К. юрьевского ягненка не попала на землю: наступившему на это место грозила болезнь. В первый день сева семена обрызгивали кровью петуха (серб., Лужница, Нишава, Лесковачка Морава). Конец молотьбы знаменовался закалыванием петуха, К. которого должна была смочить место, где был обмолочен последний сноп (болг.), или зерно, предназначенное для озимого сева (серб.). В Чехии, отправляясь в поле, сеятель должен был окунуть правую руку в К. гусыни, заколотой на Ивана Головосека, и обрызгать ею семена, чтобы вырос хороший урожай, в поле не было сорняков и воробьи не клевали посевы.

В Тырновско (Болгария) часть К. георгиевского ягненка выливали в реку, чтобы летом был дождь. В с.-зап. Македонии (Тетовский край) К. жертвенного барана пускали в озеро во время моления о дожде в дни св. Георгия и св. Ильи. Прежде чем копать колодец, на выбранном месте резали овцу или петуха, чтобы вода «окровавилась» — тогда она не будет уходить из колодца (серб.); при отыскании клада по следам определяли, кровью какого животного нужно окропить место, чтобы добыть сокровище (серб.).

К. жертвенных животных использовалась в гаданиях. Если в сердце рождественской свиньи или георгиевского ягненка осталось много К., в новом году хозяина ждет печаль (болг.). В Софийском округе было принято собирать К. всех жертвенных ягнят в один сосуд в течение лета: если К. в сосуде начинала бурлить, это означало приближение градовой тучи.

Магические действия с К. животных и человека имеют продуцирующий и апотропенческий характер. В юж. Сербии (Овче Поле) от дня св. Георгия до Вознесения к большому камню приходили бездетные супруги, женщины, рождающие только девочек, больные, несчастные в любви, а также те, кто желал, чтобы у него плодился скот, и резали принесенных с собой ягнят, баранов, петухов или индюков, чтобы пролившаяся К. обагрила южную сторону камня. В Болгарии (Тырново, Бургас) ради выздоровления заболевшего члена семьи на заговенье рождественского поста совершался обряд «наместник» — на гумне резали барана, петуха или курицу, К. собирали в ямку и обрызгивали ею стены дома. Чтобы в семье не умирали дети, у входа в дом выставляли палку, смазанную кровью ежа (сербы Грбаля); женщинам, у которых «не держались дети», советовали намочить подол рубашки в К. водяной черепахи и выпить немного ее К. (Косово). Под корни засыхающего плодового дерева выливали теплую телячью К. (бел.). К. летучей мыши обрызгивали в поле осот, чтобы избавиться от него на следующий год (пол.). В Великую пятницу огораживали посевы боярышниковыми колышками, смоченными в К., чтобы избавиться от полевых мышей (чеш.). Охотники смачивают кровью убитого медведя или ворона ружье, чтобы оно било без промаха (рус.); чтобы уберечь ружье от сглаза, внутренность ствола протирали теплой К. убитого животного (бел.). Для защиты скота от волка в канун дня св. Мартина рубили на пороге голову черной курице, окропляли ее кровью порог или рисовали ее головой кровавый крест над дверями (макед.). В Болгарии для умилостивления змея, водящего градовые тучи, под корень дерева, на котором якобы сидит змей, выливали К. черной курицы. На Воздвиженье или на Покров, в дни «именин овинника», на пороге овина отрубали голову черному петуху и кропили кровью по углам (рус.). В день, когда «домовой бесится» (28.I) колдун выметал все углы в доме и во дворе веником, смоченным в К. черного петуха, изгоняя злого домового (рус.). Во вредоносной магии К. змеи или жабы, примешанная к пище, способствовала их размножению внутри человека (словац.). В приворотной магии широко использовалась менструальная К.

К. мифологических персонажей отличается от человеческой: у лешего — синяя (с.-рус.), у черта — черная (з.-укр.), хотя может быть и красной. У ведьмы, когда она причащается, зубы становятся кровавыми (Герцеговина). Красноватый цвет древесины ольхи объясняется тем, что она окрасилась кровью убитого громом или укушенного волком черта (укр., бел.). К. раненого черта можно увидеть, если бросить нож в вихрь, где кружится

нечистая сила (полес.). К. черта тягучая, похожая на деготь (укр.) или смолу (карпат.); ее используют при ворожбе, чтобы у коров нельзя было отнять молоко (з.-укр.); частицами от «крови черта» подкуривают ребенка от испуга (карпат.). Из К. демонологических и хтонических персонажей происходят насекомые: из К. черта — оводы (бел.), из К. змеи — клопы (босн., герцеговин.).

Демонологические персонажи пьют К. человека, чтобы отнять у него здоровье, укоротить жизнь или убить его, восполнив таким образом собственный запас жизненной силы (ср. поверье: если колдуна или ведьму ударить так, что пойдет К., они лишаются своей силы — владимир., архангел.). В наибольшей степени это свойство присуще вампиру, которого юж. славяне часто представляют в виде мешка, наполненного К. своей жертвы. Если уколоть вампира иглой, от него останется лужа К. (болг., серб.). Пьют человеческую К.: пол. тога (см. Змора), *fedza* (существо, которым пугают детей); серб. вештица; *змей,* летающий по ночам к женщинам (рус., укр.); укр.-карпат. *нявки*, высасывающие К. из груди маленьких детей; прикарпат. *псоглави* (полулюди с песьими головами). Ведьма выпивает К. у людей, спящих лицом вверх (в.-укр.); ходячий покойник пьет К. из мизинца у детей, которых мать не перекрестила на ночь (укр.), ср.: если младенца помазать К. человека, который лег спать не перекрестившись, ребенок станет *опиром* — вампиром. У людей, вступивших в половой контакт с лешачихами, «сменяется кровь», они чахнут и умирают (с.-рус.). К. из человека может выпить радуга, если слишком близко подойти к ней (укр.; ср. болг. поверье о том, что ярко-красный цвет радуги предвещает кровопролитие). Кровопийцами считаются и некоторые животные: *навяк* (кулик кроншнеп) пьет К. у некрещенных детей (ю.-з.-болг.); бабочки *вампирић, завещерица* душат спящих и сосут их К. (ю.-слав.); кашубы пугают детей, говоря, что волки выпьют их К., если они не придут домой до темноты.

К. человека используется нечистой силой в магических целях: вступающий в отношения с чертом должен дать ему расписку кровью из мизинца (о.-слав.); ведьмы делают мазь для полетов на шабаш из К. взрослого (в.-укр.) или младенца (Герцеговина). Из высохшей К. своего мужа ведьма делает лепешки (в.-укр.).

К. в народной медицине и ветеринарии. Заячья К. считалась средством от бесплодия (серб.). При трудных родах живот роженицы мазали К. белого петуха (витеб.). От испуга детей лечили К. летучей мыши или жертвенного юрьевского ягненка (болг.), черной курицы или петуха (словац.). Для лечения эпилепсии использовали высушенную К. выздоровевшего человека или К. из мизинца правой руки больного, К. черной курицы (петуха), черного кота, крота, осла (рус., укр., бел., словац., серб.); украденную К. от девяти рождественских свиней (серб.). В Сибири больного лихорадкой окуривали перьями курицы (петуха), смоченными в К. Сербы использовали К. черепахи для лечения сердечных болезней, черногорцы от кашля пили К. лягушки, сербы — зайца или черепахи. Выпитая К. крота помогала от любой боли (луж.), в т. ч. желудочной — живот больного мазали К. (бел.). Голубиной К. выводили веснушки (бел.), бородавки (укр.). Если у ребенка долго не резались зубы, десны смазывали К., взятой из гребешка черного петуха (рус.); эта же К. помогала от зубной боли (рус.). При «роже» к больному месту прикладывали тряпку, смоченную в К. поросенка (рязан.). Универсальным лечебным средством (от порезов, кровохарканья, падучей, боли в сердце, испуга) у чехов считалась К. козла, сброшенного с колокольни в день св. Якуба (25.VII). К. жертвенных животных («георгиевского» ягненка, «кесаретского» поросенка, «ильинского» петуха) использовали для лечения болезней скота и предохранения от падежа.

К. соотносится с понятием рода (см.) и родства: *кровное родство,* бел. *крэўны*, укр. *кревний*, пол. *krewny*, чеш. *krevní* 'родной, родственник ; ср. «в нем течет русская (польская и т. д.) кровь», «это у него в крови», «кровинка (кровиночка) ты моя», «благородных кровей» и т. п. У сербов различается кровное родство по отцу (*тежа* или *дебела крв*) и по матери (*танка крв*). В традиционной культуре кровное родство имеет статус сакрального института, кровосмешение признается тяжким грехом (см. Инцест). По строгости запретов и предписаний (главным образом касающихся брака) к кровному родству могут приравниваться

многие виды ритуального родства (кумовство, молочное родство, болг. *стрижено кумство, венчано кумство*, серб. «*славско*» *сродство* и др.) и прежде всего побратимство у юж. славян, которое заключалось с помощью специального ритуала «смешения Крови»: желающие стать побратимами «пили» или «лизали» К- друг друга, чтобы стать «одной крови» (Тан.СОЂК:277). С идеей родства связана символика К. в сновидениях: выпадение зуба с К. предвещает смерть ближних («кровных») родственников.

Кровная месть (рус. *кровная месть*, пол. poms/a, *wrózba*, чеш. *krevní msta, vražda*, болг. *вражда*, серб. *освета*, хорв. *krv, vražda*) — древнейший социальный институт, дольше всего сохраняющийся у юж. славян. По народным представлениям, душа убитого не обретет покоя, пока он не будет отомщен родственниками: К. убитого может «кипеть», и этим выражать желание мести (серб.); пролитая К. ходит тенью за убийцей и зовет к отмщению (болг.). Народное право по-разному у разных народов и в разные исторические эпохи определяло границы и способы применения кровной мести. С принятием христианства закон кровной мести был существенно ограничен и заменен другими видами наказания.

Лит.: КОО 1:243,245; КОО 2:264,288; КОО 3:194,214.234; ДОО:19,145; Даль ПРП:26,56-57,62–65,74,98–99,303; Влас.НА:75,205,319, 349,357; РДС:401,431,451; УНВ:410,420,444, Никиф.ППП:43,127,129,152,183,261,266,270–272,283,294; Гура СЖ:856; Кол.ГЮС; Марин.НВ:453; Бандић Д. Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа // ГЕМБ 1974/37:141-162; ГЕМБ 1984/48:220–226, Ђап.ЗВР:95–96,177–178, 188; Ђор.ЗО:50,54,56,195; Mosz.KLS; Bieg. MD:348-351; SSt 2:532–533; EL'KS 1:284.

О.В.Белова

КРОСНА, кросно — ткацкий станок или его часть — воротило, имеющие магическую силу и использующиеся в апотропеических обрядах, обрядах вызывания дождя, стимулирования плодородия и рождаемости, а также во вредоносной магии. Этим термином могут также называться навитая на стане нитяная основа и вытканное на нем полотно. Этимологически слово **krosno* в связи с первичным значением 'навой, вращаемая часть ткацкого станка' соотносится с глаголом *крутить* (вращать), имеющим в свою очередь ряд демонологических (кручение как способ и результат воздействия нечистой силы, черта, ср. Вихрь) и продуцирующих значений (семантика прибавления, вода, изобилия, см. Крутить, **вертеть**). См. Ткачество. В народной культуре К. также рассматривается, с одной стороны, как предмет, способный повлиять на плодородие, рождаемость и плодовитость, а с другой, — как атрибут потустороннего мира и нечистой силы.

К. используется в обрядах, направленных на рождение, прибавление, увеличение плодородия и плодовитости. Сеятеля, возвращающегося после осеннего сева, домашние ждали, сидя на навое (болг., Стара Загора). Роженицу для облегчения родов переводили через К. (полес.). Навой, с которого сходят навитые на него нити, в Болгарии считался «мужским К.», символически отождествляемым с фаллосом. Такое К., имитирующее оружие, носили с собой ряженые *кукеры*, совершавшие обход села ради плодородия и урожая (болг. Рупчоско). С помощью такого К. можно было вернуть жениху, на которого наслали порчу, половую потенцию. Для этого сновали К. в «легкий» день и совершали ими крестное знамение (болг.). Другой вид навоя, на который наматывается готовое полотно, использовался для изготовления куклы в обряде вызывания дождя (болг. *Еньова буля, лазарки*). Куклу одевали, как невесту, и обходили с нею поля и источники (ю.-вост. Болгария). После использования в обряде К. мыли в реке, чтобы год был плодовитым и не засушливым. Во время летней засухи девушки иногда крали навой у женщины, которая долго держала полотно невытканным на стане, и поливали его водой (юж. Фракия). Ср. представления о том, что надолго оставленные навитые, но не вытканные К. вызывают засуху. В Полесье также считалось грехом оставлять надолго (на все лето, на рождественские праздники) невытканные К., а чтобы вызвать дождь, окунали в воду или бросали в чужой колодец нити от ткацкого стана или веретено.

В любовной магии с помощью К. девушки призывали сватов или искали любви парня. С этой целью они вынимали из станка навой и верхом на нем скакали вокруг своего дома и, если было возможно, вокруг дома любимого (серб.).

На продуцирующей семантике К. основывается его использование в качестве оберега от нечистой силы, болезней (см. Нит). Для отгона градовых туч «облакопрогонник» наряду с другими магическими предметами брал с собой навой с нитями, которые насновала одна из сестер-близнецов, и «раскрещивал» им тучи, т. е. крестил с приговорами, чтобы они расходились (ю.-зап. Сербия, р-н Поцерины). Оберегом от болезни служило также полотно (называемое *кросна),* для которого следовало за одну ночь напрясть ниток, посновать, выткать и расстелить поперек дороги, преграждая им путь надвигающейся эпидемии (см. Обыденные предметы). Все прядильные и ткацкие принадлежности, использованные при этом, сжигали за селом (бел. вилен.).

Влияние К. на плодородие могло использоваться также во вредоносных действиях. Ведьма, чтобы отобрать «спор» с чужих полей (в виде зерна, росы) и молоко от чужих коров, нагишом объезжала соседские угодья в Юрьев или Иванов день верхом на голом навое, произнося при этом заклинание (з.-болг., в.-серб., Далмация). Чтобы уберечься от этого, женщины снимали К. со стана, выносили из дома и обвязывали поясом (болг.). Среди других действий-оберегов известны полесские: окропление К. с кочерги, чтобы не болели руки при тканье (ровен.), накрывание навитой на стане основы мужскими штанами, чтобы не путались нитки (брест.), запрет относить одолженные К. в день окончания работы, иначе месячные будут приходиться на годовые праздники (брест.).

К. как орудие тканья связывается с идеей жизни — смерти. У болгар верили, что если в день смерти кого-либо из домашних К. на станке стоит в положении желобом вверх (напоминая гроб), то в семье будет еще покойник. В Полесье желоб, или паз, в заднем воротиле, который остается пустым после окончания тканья, ассоциировался с открытым ртом покойника. Поэтому как только дотыкальный пруток выпадал из воротила, его переворачивали пазом вниз, чтобы после смерти рот покойника не был открыт. В доме, где был парень брачного возраста, последние три месяца уходящего года не работали на К., чтобы «не заснова́ть» ему жизненный путь (пол. Подлясье). Говорили, что тот, кто садится на готовую основу, после смерти увидит свою мать и будет видеть ее столько, сколько времени он будет сидеть на основе (полес.).

Сам станок также требовал оберега, особенно оставляемый с неоконченной работой на ночь: его накрывали платком или клали рядом гребень, чтобы домовой не работал на станке, не стучал (полес.). Когда путались или рвались нитки, верили что К. сглазили — *спортили кросна, кросна пристрэчены, кроены крестом стали* (полес. брест., гомел.). Для снятия порчи станок разбирали, перемещали на другое место, вкладывали в него новое бердо, измеряли или накрывали его мужскими штанами, закидывали на К. снятую с себя рубаху, подкуривали вытканными нитками, льном, травами, кропили освященной водой или наоборот — помоями, мочой; били веником (полес.).

Лит.: ЭССЯ 13:13-17; ЭБ:273–274; Зел.ИТ 1:195; Никиф.ППП:241,245,247; Павл.КД:46, 106,129-130; СБФ-81:109; ПА; ЕБ 3:126; БМ:181; Марин.ИП 1:212,515,677; Кол.ГЮС: 74; БЕ 1991/4:32-33; Ган.Е:22; Glog.OZW: 180; Červ.TŽL:44.

М. М. Валенцова

КРОТ — хтоническое животное, занимающее пограничное положение между зверями и «гадами», близкое по ряду свойств к ласке и мыши. Хтоническая символика К. проявляется в мотивах слепоты и неприятия солнечного света, в приметах, предвещающих смерть, в символическом соотнесении кротовины (кучки вырытой земли) с могилой и др.

Отдельные свойства сближают К. с «гадами»: мышью, змеей, черепахой и др. К. иногда и описывают как мышь в земле (з.-укр.). Некоторые названия К. сходны с названиями мыши, а также крысы, суслика (ю.-з.-бел. *поух* «крот» из *pilхъ*, к которому в различных слав. диалектах восходят наименования мыши, крысы, суслика) и хомяка (черниг., сум. хом'як «крот»). Ряд

названий К. связан с собакой: серб. *земско куче,* укр. *щенюк*, рус. воронеж. *щеня*. В Болгарии и Македонии К. называют «слепой собакой» — болг. *кьораво куче, сляпо* куче, маке д. *слепокуче.*

Слепота К. отражена в его ю.-рус. названиях *слепец, слепой, слепух, слепушок, слепушонок* и в выражениях: пол. *ślepy jak kret* [слепой, как крот] (Lud 1903/9: 377), рус. «И крот в своем углу зорок» (Даль 2:199). По поверью, Бог ослепил К. за то, что он копал землю на Благовещение (рус.). Согласно легендам, Бог пообещал дать К. глаза, когда он выроет столько бугров, сколько звезд на небе, — поэтому кроты роют землю (рус.); Бог услал К. в нору в наказание за то, что тот первым из всех тварей стал портить райские насаждения, и определил, что глаза его будут уменьшаться, так что к моменту светопреставления кроты станут совершенно без глаз (бел. витеб.).

К. избегает солнечного света. Ср. болг. загадку о К.: «Черничко, мъничко, под земята ходи и улици прави, а над земята — тумби. Види ли слънцето, умира?» [Черненькое, маленькое, под землей ходит и улицы делает, а на поверхности земли — холмы. Как солнце увидит, умирает] (Странджа, ЕПНДК 1994/3:182). По болг. поверьям, К. вылезает из норы лишь раз в неделю: в субботу до восхода солнца.

В з.-укр. (верховин.) легенде человек обращен Богом в К. за то, что пахал на Пасху. В болг. легенде отец проклял сыновей за ссору из-за земли, которой отец наделил поровну каждого. Сыновья превратились в К., и теперь у каждого из К. по 40 кротовин, а им все тесно. Ср. болг. поверье, что каждый К. выкапывает по 40 кротовин. Согласно с.-х. легенде, крестьянин, желая хитростью присвоить себе чужое поле, закопал на нем своего сына и в присутствии судьи, пришедшего рассудить спор, обратился к земле, чтобы она сама сказала, чья она. «Твоя, твоя», — послышался из земли голос сына. Когда отец принялся откапывать сына, оказалось, что он ушел глубоко в землю, превратившись в К. Мотив превращения в К. присутствует в макед., болг., карпатоукр. вариантах этой легенды. Человеческим происхождением К. объясняется отмечаемое в некоторых регионах сходство передних лап К. с рукой Человека.

Как и другие хтонические животные, главным образом «гады», К. фигурирует в обрядах вызывания дождя. Так, «если повесить на кол живого крота головою вниз, то он не успеет еще замереть, как пойдет дождь» (витеб., Никиф.ППП:187).

Функция домашнего покровителя, свойственная многим хтоническим животным, у К. проявляется главным образом по отношению к скоту. В Белоруссии и в Польше живого или убитого К. вешают в конюшне, чтобы у коней была лучше шерсть (слуц.), чтобы они были сильными и тучными (тарнобжег.) и лучше плодились (краков.). Считается, что и коровы тучнеют, если под хлевом гнездятся К. (р-н Тарнобжега) или если туда специально запустить живого К. (Живец. пов.). В ю.-з. Малопольше накануне дня св. Войцеха (23.IV) ловят живого К. и впускают его в хлев, чтобы скот хорошо велся в течение года, был упитанным и не болел. Поляки Куяв дают съесть отелившейся корове высушенные внутренности К., чтобы она давала много молока. Словенцы Прекмурья, выгоняя на Юрьев день коров на пастбище, бросают им вслед землю из кротовин со словами: «Debele bodite kakor krti!» [Будьте тучными, как кроты!] (Möd.VUOS 2:218).

Магические способы изгнания и изведения кротов и обереги от них, включая различные запреты, ставят К. в один ряд с мышами и другими вредителями полей и огородов. Болгары Пловдив. окр., увидев К., произносят слова: «Диндиримид, диндиримид», отчего К. сразу же скрывается в норе (АрхЕИМ 881-II:70) или втыкают в норку К. веретено и кладут щепку и шерсть, чтобы он занялся прядением и не рыл гряд в огороде.

Против кротов сеют в огороде немного бобов (серб. банат.), устрашают их стрельбой из ружей на масленицу или на Благовещение (болг. пловдив.), в рождественскую и новогоднюю ночь (луж.), в Юрьев день в огороде закапывают в землю К. пальцами вверх (з.-болг. кюстендил.), бросают в кротовую норку лапу зайца, т. к. К. не терпит его запаха (макед. охрид.), кладут на кротовину конский череп (рус. пензен.) и т. д. В Страстной четверг хозяин трижды «объезжает» на кочерге вокруг огорода, избы и поля, приговаривая: «Крот, крот, не ходи в мой огород, в день Чистого четверга тебе в

... кочерга» (твер., ТОРП:51). Часто используют предметы, освященные на Пасху (болг., морав., з.-укр.), бросают в огород череп рождественского поросенка или втыкают в кротовины свиные кости (с.-болг., серб. шумад.).

В болг. и серб. традиции некоторым святым приписывается роль хозяина кротов. В зап. Болгарии это св. Трифон. В Трифонов день (1/14.II) хозяйки ровняют землю во дворах и огородах и втыкают от кротов в землю горящие головешки и угли из домашнего очага. Весь день женщины не прядут, иначе «крот будет рыть землю, как вертится веретено». В вост. Сербии рано утром закапывают в садах и огородах угли, щепки и пепел от «бадняка». В центр. р-нах зап. Болгарии магические действия против К. приурочены к зимнему Тодорову дню (субботе после Сыропустной недели). Рано утром до восхода солнца женщины разбрасывают в огороде кукурузные зерна, чтобы умилостивить кротов. В Кюстендильском крае они вскапывают землю и бросают горсть земли в огород соседям, чтобы К. перешли к ним. Во время традиционных конных состязаний мужчины пускают коня вскачь по засеянному полю, т. к. считается, что «куда ступит нога коня, там крот не роет» (Перник, р-н Дупницы, Кюстендил. край). В Софийском окр. женщины, выходя из церкви после праздничной службы, разбрасывают по церковному двору вареную кукурузу со словами: «Ха това за кърто, да рие тука, а не по бустаните и градините!» [Вот это кроту, чтобы рыл тут, а не в садах и огородах!] (ЕПНДК 1994/3:184). У сербов Гружи определенное влияние на кротов имеет св. Еремия. В посвященный ему праздник (1/14.V) хозяйки обходят вокруг своего дома и двора и стуком в жестянки прогоняют кротов, мышей и муравьев.

В качестве оберега от кротов соблюдают различные запреты: не прядут от Рождества до Крещения (укр. галиц.) и в день Обращения в веру св. Павла (пол.), не едят хлеба в саду (болг.-банат.), не трогают одежду в сундуках (укр. замойск.), не кладут на стол шапку (морав., пол. подляс.), не спят с женой в воскресенье (подляс.).

К., его части тела и вырытая им земля обладают усмирительными, нейтрализующими свойствами. Кротовину бросают через рой пчел, чтобы он сел на землю, через горящий дом, чтобы усмирить пожар (малопол. тарнов.), перед первым весенним выгоном скота посыпают рога животных землей из кротовины, чтобы скотина не была бодлива (пол. з.-бескид.). В Польше девушка дает съесть парню вареное сердце К., чтобы он полюбил ее (з.-бескид.).

Усмиряющие свойства К. находят применение в народной медицине. С помощью лапы, сердца или зуба К. заговаривают раны и опухоли (болг.), кротовой лапой, отрезанной серебряной монетой у живого К., трут нарывы (кюстендил.). У болгар и сербов опухоли желез и нарывы лечат с помощью К. (лапы или других частей тела) или земли из кротовины. У кашубов перед восходом солнца хватают показавшегося из норы К. так, чтобы он перескочил через руку, и идут к больному рожей заговаривать болезнь. С помощью К., живьем разрываемого над животом больного, унимают желудочную боль, вымазывая живот кротовой кровью, а самого К. прикладывая к пупку (бел. витеб.).

В качестве оберега невесте перед отправлением к венцу кладут в башмак или в карман К. (*земляного медведя*) (с.-рус. вологод., Зел.ОРАГО 1:269), землю, вырытую К., зашивают маленькому ребенку в шапку от сглаза (ю.-з.-болг. кюстендил.). В Польше иногда закапывают под порогом дома мертвого К., чтобы обеспечить дому счастье и благополучие. Пол. травник конца XVII в. рекомендует носить при себе сердце К. вместе с чистотелом, чтобы побеждать в спорах и иметь удачу во всех делах. У юж. славян лапу К. (обычно правую) носят как амулет, зашивают ребенку в шапку, пришивают к шапке, к одежде или вешают на шею от сглаза (болг., макед., серб., босн.-герц.), а девушки вплетают ее себе в волосы (болг.).

Со способностью К. «вгрызаться» в землю связано насылание грыжи — способ наведения порчи: с живого К. целиком снимают кожу, наполняют ее землей, где только что помочился человек, и носят такой мешок у себя на шее — тогда у человека, который помочился, немедленно образуется грыжа, которая не спадет до тех пор, пока злоумышленник будет носить мешок (бел. витеб.).

С рытьем кротом нор повсеместно связаны различные приметы. Когда на по-

верхности земли появится много кротовин, это значит, что скоро начнется мор и придется копать много свежих могил (малопол. тарнов., босн.-герцеговин.). Появление К. внутри или вблизи человеческого жилья предвещает смерть кого-либо из домашних. Таким же предвестием служит К., живущий в хате (пол. в.-галиц.), прорывший нору в доме (босн.-герцеговин.) и др. Если К. роет землю в направлении от дома, из-под дома наружу, то в доме кто-нибудь умрет (укр., морав., словац., пол.); если же он роет в сторону дома, то следует ожидать прибавления: родится ребенок или приедет гость (чеш., морав., словац., пол.). Если К. роет на дороге, то по ней вскоре повезут покойника (чеш.).

Лит.: Попов Р. В подземния свят на кърти-цата // ЕПНДК 1994/3:173-194; Гура СЖ; ОЛА 1, карта 12; Даль 1:91; Komor.TSS:36; Никиф.ППП:124,187,261,270; Серж.ПЗ:123; Потуш. 4; АрхИИФЭ 15-3/252:113; КА; Schnaid.KH:160; Sok.PS:260; Марин.ЖС 1:9; Марин.НВ:8; Зах.ККр:60,162; АрхЕИМ 878-II:65, 880—II:103, 881—II:70,123, 878—II:65; Телб.ББВ:184; Пенуш.ПЛ:58—60; ГЕМБ 1934/9:18,21-22. 1935/10:88; СМР:79,184—185; Бор. ПВП 1:269,303,304, 2:41,110; КОО 2:209,210; Fisch.ZP:20,21,308; PAE, тару 402,430, Kolb. DW 3:99, 39:390, 53:367; Lud 1896/2:221, 266, 1897/3:23, 1903/9:67,379, 1907/13:218. 1908/14:369; ZWAK 1881/5:140, 1890/14: 129,205, 1892/16:262, 1893/17:132, 1895/18: 78; Kot.SP:210; Szyf.ZOW:137; Was.TPE:154; Wisła 1902/16:177,179; ArchISW XI ZUS 6: 133; ArchKESUJ 7257:61; ArchKEUW A/61; ArchMEK I/147,II/116:11, I/1554,II/1249:67a, 68a,70; Hor.:267; Kulda MNP:304,305,308, 266.334; Veck.WSMAG:441,455,469,478.

А. В. Гура

КРОШКИ — остатки хлеба и другой пищи (особенно ритуальной, освященной), наделяемые сакральными и магическими свойствами. К., будучи частью «целого», прежде всего хлеба, сохраняют его символику. По признаку множественности К. уподобляются семенам, зернам и наделяются семантикой плодовитости. К. воспринимаются как «последняя» субстанция вырастающего из земли хлеба: у сербов Верхней Краины хозяин обращался со словами приветствия к только что испеченному рождественскому хлебу «чесница», прослеживая его путь от зерна в поле до крошек на столе («а на столу се размрвила» [а на столе раскрошилась] — Кул.ССР:58). Приобретая свойства «целого», его частицы не только сохраняют эти свойства, но и усиливают их, тем самым закрепляя свой статус самостоятельных магических объектов, поэтому К. и др. остатки съестного в похоронной и календарной обрядности часто используются как пища для душ умерших, жертва стихиям, деревьям, демоническим существам.

Бережное обращение с К. хлеба продиктовано отношением к хлебу вообще. Бросать, топтать «дар Божий» считается большим грехом, поэтому К., упавшие со стола, тщательно собирают, целуют (в.-слав., пол., словен.), стряхивают в огонь (бел., болг., кашуб.), скармливают домашней птице, скоту (ю.-слав.). По верованиям поляков, расточительной хозяйке после смерти суждено искать каждую утерянную ею крошку, и душа ее не будет знать покоя до тех пор, пока она не соберет все К. Словенцы полагают, что душа человека пребывает в муках столько лет, сколько К. он растерял или растоптал. Небрежное обращение с К. привлекает к людям дьявола, «вештиц», которые, торжествуя, собираются вокруг упавшего кусочка, разглядывают его и переговариваются, в то время как брошенная в огонь крошка мгновенно прогоняет всякую нечисть своим благословенным запахом, и ее используют вместо ладана (герцеговин.). Если человек наступит на крошку, она вскрикнет от боли (чеш., словен.), а человек от этого крика оглохнет на всю жизнь (словен.). По серб. и болг. поверьям человек, растоптавший К., будет плохо спать, кричать ночью, видеть во сне змей, ящериц и т. п. Поляки над Рабой, черногорцы Мойковца считают, что подобное обращение с К. влечет за собой неурожай хлеба. У сербов из окрестностей Враня (ю.-вост.-серб.) предписывается сметать К. со стола не руками, а рукавицей, иначе падет скот.

Ряд специальных действий с К. призван благотворно влиять на урожай и плодовитость скота, домашней птицы и др. Словаки хранят и затем кладут в семена К. от пасхальной или рождественской трапезы. В Пиринском крае К. от пасхального хлеба

и яичную скорлупу носят в поля и виноградники во второй Четверг после Пасхи, «чтобы больше плодоносили». В сев. Болгарии с этой целью разбрасывают по полю К. каравая, испеченного в день св. Георгия (см. Юрьев день). В Боке Которской (Черногория) вечером в Сочельник хозяйка, передавая хозяину каравай, произносит: «Колико мрва у колачу, толико напретка у стоци» [Сколько крошек в хлебе, столько приплода у скота]. Хозяин, откусив от хлеба три раза в трех местах, отвечает ей: «Колико мрва толико среће и напретка» [Сколько крошек, столько счастья и благополучия] — (Записи. Цетиње, 1931/11:347). У словаков на Рождество готовят обрядовый каравай *mrvaň* (от *mrva* 'крошка'). В болг. жатвенных обрядах при плетении «бороды» в поле на нее высыпают К. из сумок жнецов, что связано с семантикой множественности — плодородия — плодовитости. Ср. э.-болг. поверье: кто во время еды роняет много крошек, тот будет иметь много детей (Дупнишко).

Отпавшая крошка символизирует «отделение», «удаление», уход или смерть кого-либо из семьи. По рус. примете, если К. изо рта падают — к смерти. У сербов крошка, упавшая при преломлении рождественского хлеба или каравая, испеченного на семейный или родовой праздник Слава, предвещает смерть кого-либо в доме до конца следующего года. Украинцы Закарпатья полагают, что раскрошившаяся в печи *паска* (кулич) предвещает смерть хозяина или хозяйки. Упавшая крошка или кусочек хлеба может быть и знаком того, что кто-то в семье голодает (хорв., рус.).

Ряд запретов ронять К. мотивирован опасением потерять скот, зерно: так, пинчуки за ужином в Новый год стараются не ронять К. — в противном случае не будут водиться овцы. В укр. Закарпатье запрещалось ронять К. или кусочки хлеба вблизи от находящегося в доме тела покойника, иначе хлеб и зерно «умрут». У болгар совершаются специальные действия с К., мукой, зерном, солью, чтобы сохранить «добро» умершего в доме: для этого их пересыпают через пальцы покойника и добавляют в корм скоту.

К. хлеба, как и остатки иных блюд, служат пищей для душ умерших, особенно в дни календарных праздников и поминок. Словаки и чехи откладывали К. от рождественских блюд для умерших или оставляли их на столе, чтобы «душечки» могли что-нибудь для себя выбрать. Полесские поминальные блюда *(канун, коливо, кутья, мёд)*, предназначенные душам, готовились из хлеба, накрошенного в сладкую воду. Крошками хлеба, оставшимися после жнивных работ в поле или при первом выгоне скота, белорусы кормили птиц и муравьев, прося «птушечек» и «мурашечек» собрать «крошечки» и защитить посевы от вредителей, а скот от «воронов», волков и т. п. Кормление птиц крошками от трапезы в Сочельник или на Рождество известно в разных областях Сербии. Ср. представления о птицах и муравьях как душах умерших.

С целью задабривания или обезвреживания крошками хлеба приносилась жертва стихиям, совершалось ритуальное кормление демонов и других вредоносных «субъектов» (мышей, кротов, ворон и т. п.). В Тренчинской обл. Словакии на Рождество несколько К. от каждого из выпеченных для праздника хлебов бросали в огонь, на ветер и в воду (в колодец). В чеш. селах в верховьях Моравы упавшие (или специально собранные) на Рождество К. кидали в огонь, чтобы в течение года не было пожара. Очищая весной колодцы, девушки в Ходском крае (Чехия) бросают туда К. хлеба, чтобы вода была чистой и «здоровой». Поляки, набирая воду в лечебных целях или собирая целебные травы, сыплют К. хлеба в ручей или под корни растений.

В Тамбовской губ. перед началом лова рыбаки задабривали водяного, бросая ему в числе прочих продуктов и К. хлеба. По э.-слав. поверьям, чтобы избавиться от демона *błędnik*, следует высыпать на него К. хлеба. В с.-вост. Болгарии роженице под подушку клали К., защищая ее от вредоносных духов *лахуси*, а чтобы в дом не проникли «зло и лоша среща» [зло и горе-злосчастье] (Марин.НВ:220), К. оставляли под порогом.

В окр. Хотеборжа и других чеш. областях, предотвращая потери зерна от мышей, на Рождество в амбаре бросали К. хлеба со словами: «Jezte, mygi, drobečky, a obilí nechte» [Ешьте, мыши, крошки, а не зерно] — (ČL 1892/1:401).

Употребление К. в магических и лечебных целях во многом обусловлено

аналогичными свойствами хлеба и обрядовой пищи; К. как их последней субстанции отдается особое предпочтение в магии и целительстве. Сербы Воеводины (Фрушка Гора) полагали, что человек, принесший в церковь утром на Рождество К. от вечерней трапезы в Сочельник, узнает всех «вештиц». По поверьям чехов из Скутеча, во время пасхальной всенощной службы можно увидеть клады, а чтобы они не сгорели, достаточно бросить в пламя К. хлеба. У словаков предписывалось подкуривать купленый улей найденными под ним крошками. В Яворниках (морав.-словац. пограничье) К. хлеба использовались при приготовлении «магической воды», служащей для нанесения порчи или лечения.

В народном целительстве нередко использовали К. «из сумки нищего» (бел., пол., укр.). По старому бел. рецепту лихорадку лечили тремя измельченными зернами из-под куста полыни, смешанными с К. из торбы нищего. В брестском Полесье воду из трех колодцев смешивали с К. из двенадцати одежек или из сумки нищего, после чего давали корове, чтобы у нее появилось молоко. В народной медицине использовались также К. от трапезы в Сочельник, Рождество, в день св. Стефана. Так, в зап. Болгарии (Пиянец) крошками от сырого теста для выпекаемого в Сочельник хлеба подкуривали человека при глазных болезнях. В Сербии и Болгарии К. от рождественских блюд кормили скот, чтобы он был здоровым. Чехи закапывали в саду К. от рождественского ужина: на этом месте, по их мнению, должна была вырасти пижма — лекарственное растение. Поляки полагали, что К. хлеба или белой булки, выпавшие при еде изо рта, избавляют от бородавок, если обвести ими вокруг наростов.

Лит.: Плотникова А. А. Славянские поверья о крошках хлеба // ХСК:156–165; Kub. ChTL:146–147,155,162,217; Jakobson R. Slavic Mythology // Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. V.2, N.Y.. 1950:162-163; Даль 2:199; ПА; ЭК:351; Бессар.МЭС:158; Бог.ВТНИ:231,269; ЕБ 3:145, 220; Марин.ИП 1:220, 2:143; СбНУ 1936/42: 116; Сед.И.КД:152; Пир.443–444; Кул.ССР: 58; Нед.ГОС:18,20,34,218; Шк.ЖОП:131,138; Zov.:292,300; ZNŽO 1901/6:283; Raj.ČDŽ:83; Święt.LN:557; ČL 1892/2:401,402,406,407,603, 604. 1905/15:159, 1912/21:439,452; Nah.ČLP: 67,76,79,88; Horv.RZL:60,66–67,71,74,98.

А. А. Плотникова