

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ (Дополнения)

- Агап.МОСК - Агапкина Т.А. Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агап.ЭСКП - Агапкина Т.А. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.
- Арн.ОПТ - Арнаудов М. Обычаи и песни от източна Тракия // СпБАН. 1913. Кн. 6. С. 101-140.
- Арн.СР - Арнаудов М. Из миналото на Свсрозападните Родопи. Пазарджик, 1995.
- Арн.ФР - Арнаудов М. Фолклорни приноси от Родопско // СбНУ. 1930. Кн. 39.
- Ат.СН - Атанасов Сл. Село Насалевци, Трънско. София, 1987.
- Аф.СБМ - «Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу». Справочно-библиографические материалы. М., 2000.
- Бел. - Белорусы / Отв. ред. В.К. Бондарчик, Р.А. Григорьева, М.Ф. Пилипенко. М., 1998.
- Бсл.СБ - Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.
- Бер.РТ - Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Берн.МПО - Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- БНМ - Българска народна медицина. Енциклопедия / Ред. М. Георгиев. София, 1999.
- Богд.ЕКТ - Богдановић Н. Етно-културолошка тема. Сврљиг, 2002 [Културна историја Сврљига. Св. 1].
- Бор.КД - Боряк Е.А. Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (сер. XIX — нач. XX в.). Канд. дисс. Киев, 1989.
- Валод.СР - Валодзіна Т. Семантыка рэчау у духоўнай спадчыне беларусаў. Мінск, 1999.
- Вел.НУД - Велик М. Народни умотворби от Дебар и неговата околина. Скопје, 2000.
- Вел.КД - Вельмезова Е.В. Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (опыт исследования семантической структуры). Канд. дисс. М., 1999. Приложение 2. Чешские лечебные заговоры.
- Вер.МНУ - Верковиќ Ст.И. Македонски народни умотворби. Кн. 1. Женски песни; кн. 2. Трапезарски песни; кн. 3. Јуначки и Трапезарски песни; кн. 4. Јужномакедонски народни приказни; кн. 5. Фолклорни и етнографски материјали. Скопје, 1985.
- ВЖ - Волинь-Житомирщина. Историко-філологічний збірник з регіональних проблем. Житомир, 2001.
- Вин.НД - Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Вин.СД - Виноградов Г.С. «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства / Сост., биогр. и библиогр. А.В. Грунговского, подгот. текста и коммент. А.Ф. Некрыловой. СПб., 1999.
- Винар.КД - Винарчик Л.М. Мелогсография Смоленского региона и проблемы реконструкции этномызыкального ландшафта. Канд. дисс. Приложение. М., 2000.
- ВК - Время и календарь в традиционной культуре / Отв. ред. А.Б. Островский. СПб., 1999.

- Влас.РС — Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 2000.
- Вост.ТКУ — Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Вып. 1. Народный календарь; вып. 2. Народная свадьба; вып. 3. Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи; вып. 4. Досуг; вып. 5. Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2000.
- Враж.НТ — Вражиновски Т. Народна традиција. Религија. Култура. Скопје, 1999.
- Враж.РНМ — Вражиновски Т. Речник на народната митологија на македонците. Прилеп—Скопје, 2000.
- ВСЭС — Восточнославянский этнолингвистический сборник / Отв. ред. А.А. Плотникова. М. 2001.
- Ген.ОП — Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- ГЭС — «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России. X — перв. пол. XIX в.: Тексты. Исследования / Изд. подгот. Н.А. Пушкарева. М., 1999.
- Гнат.НУМ — Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000.
- Гол.РКП — Головин В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Або, 2000.
- Гун.Д — Гунев Н. Добромирка. История, этнография, фольклор. Севлиево, 1992.
- Деч.ЕМГ — Дечева Л. Етнографски материали в Гевгелийския говор // ИССФ. 1931. Кн. 7. С. 447—458.
- Дуб.НПТ — Дубровина С.Ю. Народное православие на Тамбовщине. Тамбов, 2000.
- Ђер.СЖ — Ђерић Г. Смисао жртве у традиционалној кул тури Срба. Антрополошки оглед. Нови Сад, 1997.
- Ерм.НП — Ермолов А. Народное погодоведение. М., 1995.
- ЖВ — Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сб. Музея антропологии и этнографии, т. 57) / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999.
- ЖРИК — Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности наших дней / Отв. ред. Л.И. Акумова. М., 2000.
- ЖЦ — Жизненият цикъл. Доклади българско-сръбска научна конференция. София, 2000.
- Заг. — Загароддзэ. Минск, 1999—. Т. 1-33 — За здравье. Из истории народ медицины и здравствене культур Зајечар, 1999.
- Зор.РСР — Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.
- ИБЕ — Извори на българската етнография Т. 3. Етнография на Македони Материали из архивното наследство София, 1998.
- Ик.СПО — Икономов В. Старонародни песни и обичаи од западна Македонија. Скопје, 1998.
- ИКК — История и культура на Карнобатския край. София, 1992. Т. 2; 1993 Т. 3.
- Ил.СЗ — Илиев Ч. Село Забърдо. София 1973.
- Івч.УНФ — Івченко А. Українська народні фразеологія: ономазіологія, ареали етимологія. Харків, 1999.
- Каб.АЖТ — Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2000.
- КАИФ — Картографирование и ареальные исследования в фольклористике / Сост. О.А. Пашина (Сб. трудов РАМ им. Гнесиных. Вып. 154). М., 1999.
- КГСЕК — Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2000.
- КГХЗ — Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкования / Съст. А. Гсоргисва. София, 1993.
- Кит.ЗЧ — Китевски М. Златна чаша. Прилози за фолклорот. Скопје, 1983.
- ККП — Крънци кармянских перазвоны (абрады і песні у сучасных запісах) / Уклад. В. С. Новак. Гомель, 2000.
- Кляус СЗТ — Кляус В.А. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.
- Коз.ВБЗ — Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

- Ком.В — *Комадинић Г. Варовницс: из народне културе Чачанског Краја*. Чачак, 1998.
- Ком.КЛ — *Комадинић Г. Књига о љубави: из народне културе Чачанског Краја*. Чачак, 1999.
- Конд.АНМ — *Кондратенко М.* Лексика народной метеорологии. Опыт сравнительного анализа славянских и немецких наименований природных явлений. München, 2000.
- Куз.РСЗ — *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001.
- НЗаг, — *Нижегородские заговоры* / Отв. ред. К.Е. Корепова. Сост., вступ. ст. и коммент. А. В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- КОН — *Календарные обряды (1983–1996). Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета* / Сост. К.Е. Корепова, Ю.М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1997.
- Крин.РНМП — *Кричинная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.
- КрукСБНК — *Крук Я.* Символика белоруской народной культуры. Минск, 2001.
- КСБ — *Култ светих на Балкану* / Ред. Н. Тасић. Крагујевац, 2000 (Библиотека «Лицеум», књ. 5).
- Кур.ВК — *Куракеева М.Ф.* Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции. Черкесск, 1999.
- Кух.МКА — *Кухаронак Т. I.* Маск I у каляндрай абраднасці беларусаў. Минск, 2001.
- КХЗХ — *Коли Христос по землі ходив. Народні оповіді* / Упоряд. I. Сенько. Ужгород, 1993.
- КЧ — *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2001.
- Лаз.СИ — *Лазаревић В.* Српски именоване одабране руковети. Београд, 2001.
- Левк.МРН — *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М., 2000.
- Левк.СО — *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Левч.КОП — *Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. Вип. I–II* / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928.
- Лег.ТР — *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар. [1. Зимен цикъл.] София, 2000; [2. Есенен цикъл.] София, 2001.
- Лоб.КД — *Лобкова Г.В.* Архаические основы обрядового фольклора Псковской земли (опыт историко-типологического исследования). Канд. дисс. СПб., 1997.
- Лоб.ДПЗ — *Лобкова Г.В.* Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.
- Лов. — *Ловешки край. Материална и духовна култура*. София, 1999.
- Лоз.БНК² — *Лозка А.* Беларускі народны каляндар. 2-е выданне, перапрацаванае і дапоунаенае. Мінск, 2002.
- ЛП — *Легенди та перекази* / Упоряд. А. Іоаніді. Київ, 1983.
- Лул.СВТБД — *Лулева А.* Светът на вештите в традиционния български дом. София, 2002.
- Маз.СЧ — *Мазалова Н.Е.* Состав человеческого. Человек в традиционных соматических представлениях русских. М., 2001.
- Мал.ПОБ — *Малинов В.* Посмртните обичаи во Брегалничката област. Скопје, 2001.
- Миф.П — *Мифология и повседневность* / Сост. и ред. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб., 1999.
- Мих.ЕПИР — *Михайлова М.* Етнографски проучвания на Източните Родопи. Кърджали, 1996.
- МКЧ — *Миф в культуре: человек — не-человек* / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М., 2000.
- Молл.ТБОГ — *Моллов С.* Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.
- МПИК — *Македония. Проблемы истории и культуры*. М., 1999.
- МСб — *Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре*. М., 2001.

- Ник.КД — *Никитина А.В.* Образ-символ в традиционной народной культуре: Русско-славянские взаимосвязи на материале фольклора о кукушке. Канд. дисс. СПб., 1999.
- Ник.Кук.Д — *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах. Опыт тезаурусного описания. М., 2000.
- Ник.ПН — *Николова В.* Плитка на нивата. Български обичаи при отглеждане на житните култури. София, 1999.
- НКРС — Народная культура Русского Севера. Живая традиция. М., 1999— Вып. 1—.
- ОМФ — Од мита до фолка / Ред. Д. Срејовић. Крагујевац, 1996 (Библиотека «Лицеум», књ. 2).
- ООРР — Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995.
- ОЧР — Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А.А. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.
- Пан.А — *Панајотовић Т.* Адети. Пирот, 1986.
- Пенуш.МНБ — *Пенушлиски К.* Македонски народни балади. Скопје, 1983.
- Петрес.ПО — *Петреска В.* Пролетните обичаи, обреди и верувања Кај Мијадите. Скопје, 1998.
- ПЛНМ — *Никончук М.В., Никончук О.М., Мойсієнко В.М.* Поліська лексика народної медицини та лікувальної магії. Житомир, 2001.
- Под.КЖ — *Подюков И. А.* Круговорот жизни. Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001.
- Поп.СДБ — *Попов Р.* Светци и демони на Балканите. София, 2002.
- Поп.СЗ — *Попстоилов А.* Село Зарово, Солунско. София, 1979.
- Попович.КД — *Поповичева И.В.* Структура и семантика родильно-крестильного обрядового текста (на материале тамбовских говоров). Канд. дисс. Тамбов, 1999.
- ППК — Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002.
- Прим.БКРБ — *Примовски Ат.* Бит и култура на родопските българи. София, 1973.
- Радз. — Радзіны. Абрад. Песні. Мінск, 1998. [БелНТ].
- Раз.ПЗ — *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. Бь Фольклор. История. М., 2001.
- РЗК — Русские заговоры Карелии / Сос Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- РИ — Русская изба. Иллюстрированная энциклопедия / Предисл. И.И. Шагиной. СПб., 1999.
- Рист.ПКМ — *Ристески Л.* Посмертни обреден комплекс во традициска култура на Мариово. Прилеп, 1999.
- РП — Русский праздник. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.
- Рус.З — Русские: народная культура (История и современность). Т. 3 Семейный быт / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000.
- Рус.4 — Русские: народная культура (История и современность). Т. 4 Общественный быт. Праздничная культура / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000.
- СМ² — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е, испр и доп. М., 2002.
- СМУ — Словесна магія українців / Предм. В. Фісуна. Київ, 1998.
- СМЭС — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни / Отв. ред. О.А. Пашина. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енгватова. М., 2003.
- Снег.РНП — *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи / Изд. подгот. Е.А. Костюхин. М., 1999.
- Соб.БШГ — *Соболев А.Н.* Болгарский широколыкский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты. Marburg an der Lahn, 2001.
- Соб.МС — *Соболев А.Н.* Мифология славян: Загробный мир по древнерусским представлениям. Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания. СПб., 1999.
- Сок.НАП — *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.
- СРС — Старообрядчество Русского Севера / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников. М.; Каргополь, 1998.
- Стоил.МНУ — *Стоилов А.П.* Македонски народни умотворби. Скопје, 2000.

- Сул.СГИ — *Султанов Г.* Село Генерал Инзово. Ямбол, 1993.
- Сыс.КС — *Сысоў У.М.* З крыніц спрадвечных. Мінск, 1997.
- Тат.МЈП — *Татаровска Л.* Митологија на јаболкото и прстенот. Скопје, 2000.
- Тат.НР — *Татаровска Л.* Народна ризница. Скопје, 2000.
- ТЗ — Таямніцы замоунага слова / Уклад., сістэм. тэкстау, уступны артыкул, камэнтарый Ф. Штэйнера, В. Новак. Гомель, 1997.
- Тит.ББ — *Титоров И.* Българите с Бесарабия. София, 1905.
- Тол.ОСЯ — *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- ТрК — Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000— Вып. 1-.
- Тул.РМ — *Тулъцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001 (РязЭВ. Т. 30).
- ТФА — Тихвинский фольклорный архив. Материалы и исследования. СПб., 2000. Вып. 1
- ТФЛ — Традиция в фольклоре и литературе / Отв. ред. А.Ф. Белоусов. СПб., 2000,
- ТФНО 2001 — Традиционный фольклор новгородской области (Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры - по зап. 1963-1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. Науч. ред. А.Ф. Некрылова. СПб., 2001.
- Уз.КД — *Узенёва Е.С.* Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освящении. Канд. дисс. М., 2001.
- Укр. — Украинцы / Отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М., 2000.
- Фад.КД — *Фадеева Л.В.* Богородица в русских заговорах (роль христианских источников в формировании образа). Канд. дисс. М., 2000.
- ФКК — Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В.Н. Телия. М., 1999.
- ФСК — Фольклор Судогодского края / Под общ. ред. А.С. Каргина. М., 1999; изд. 2-е. М., 2001.
- ФСРР — Фальклорна-этнографічна і літературна спадчына Рэчыцкага раёна. Мінск, 2002.
- Хоб.ГМ — *Хобзей Н.* Гуцульска міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Цив.ДП — *Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Чаг.ОМ — *Чагин Г.Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998.
- Чех.ДВ — *Чеховський І. Г.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці, 2001
- ЧСК — Чудо у словенским културама / Ред. Д. Ајдачић. Нови Сад, 2000.
- Чуб.МВ — *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1-2.
- Шар.НМ — *Шарланова В.* Народна метеорологія. София, 1999.
- Шсв.УНТ — *Шевченко Є.* Українська народна тканина. Київ, 1999.
- Ян.Б — *Янев Б.* Ботево. Варна, 1995.
- Adam.КР — *Adamowski J.* Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnologiczne. Lublin, 1999.
- Balara NS — *Balara M.* Na Spiszu. Obrzędy ludowe, opowieści i bajdy. Warszawa, 1986.
- Eng.К — *Engelking A.* Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.
- Gaj.DD — *Gaj-Piotrowski W.* Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli, Rozwadowa i Tarnobrzega. Wrocław, 1993.
- Horv.ZH — *Horváthová E.* Zvyky a obrady slonovratového cyklu v Honte // SN. 1981 № 2-3. S. 318-347.
- Horvath L'PU - *Horváth P.* Zbierka ľudových povier a stykov z okolia Uhrovcu z roku 1825 // SN. 1968. № 1 S. 102-118.
- Krz.PFFS — *Krzyżanowska A.* Polska i francuska frazeologia śmierci. Lublin, 1999.
- Lor.Kasz. — *Lorenz F., Fischer A., Lehr-Splawiński T.* Kaszubi: Kultura ludowa: język. Toruń, 1934.
- Mal.MC - *Malinowski Ks. W.* Miniony czas. Ludowe obrędy, zwyczaje i wierzenia regionu hrubieszowskiego. Hrubieszów, 2000.
- Menc.GV — *Merice; M.* Gospodar volkov v slovanski mitoogiji. Ljubljana, 2001.

- Menc.PV — *Mencej M.* Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.
- NSb — Národopisný sborník. Časopis Národopisného odboru Matice Slovenskej. Martin; Bratislava, 1939-1952. Sv. 1-11.
- Nicb.PP — *Niebrzegowska St.* Przestrach od przestřachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Niew.DŽ — *Niewiadomski D.* Drzewo życia. Antologia prozy ludowej Zamajsczyzny. Lublin, 1997.
- Niew.OS — *Niewiadomski D.* Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych. Lublin, 1999.
- Niew.PDK — *Niewiadomski D.* Pobożnych diabeł kusił. Antologia nadnaturalnej prozy ludowej. Lublin, 1998.
- Petr.MR — *Petrović S.* Mitologija raskršća. Niš, 1993.
- Puk. — Pukanec (pamätnica k 30. výročiu oslobodenia) / Zost. J. Zamboj. Bratislava, 1975.
- SIC — Studies of Integral Culture (Студії інтегральної культурології). Вып. Thanalos. Львів, 1996; Вып. 2. Р туал. Львів, 1999.
- SIP — Slovenské pohľadky. Bratislava, 1880. R. 1-.
- SSv — Slovenské svadby / Zost. M. Lešča Bratislava, 1996.
- Vaj. — Vajnory. Vlastivedná monografia Zost. J. Podolák. Bratislava, 1978.
- ZJK — W zwierciadle języka i kultury / Pł red. J. Adamowskiego I St. Niebrzegowskiej. Lublin, 1999.
- Zaj.DP — *Zajonc J.* Tradičné liečenie obciach severovýchodného Gemera. Diplomová práca. FF UK. Bratislava, 1987.
- Zibr SPZP² — *Zibr Č.* Seznam povt a zvyklosti pohanských z VIII věku Praha, 1995.
- Zow.BL — *Zowczak M.* Biblia ludowa Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

СЛОВАРИ

- ГЗС — *Вацева-Хотева М., Керемедчиева С.* Говоры на село Зарово, Солунско. София 2000.
- ЖСв — Жывельны свст. Тэматычны слоўнік / Склад. В.Дз. Астрэйка і інш.; ред Л.П. Кунцэвіч, А.А. Крывіцкі. Мінск, 1999.
- СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Под ред. Т.Б. Юмсуновой. Новосибирск, 1999.
- СМЕР — Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Л). Раденковић. Београд, 2001.
- ССЛО — *Костромичева М.В.* Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.
- ШЭС — *Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.
- MTS — Meteorološki terminološki slovar / Glav. ured. Z. Petkovšek, Z. Leder. Ljubljana, 1990.
- SSN — Slovník slovenských nářečí / Red. I. Ripka. Bratislava, 1994. D. 1-.

МУЗЕИ, АРХИВЫ

- ГЛМ — Государственный литературный музей. Москва.
- ИЭА — Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва.
- Карг.А — Каргопольский архив Лаборатории фольклора РГГУ. Москва.
- РЭМ — Российский этнографический музей. Санкт-Петербург.
- Arch.EAS — Archiv Etnografického Atlasu Slovenska. Ústav Etnologie SAV. Bratislava.



К



КРУГ — один из наиболее значимых мифопоэтических символов, отражающий представления о циклическом времени («круг жизни», «годовой круг») и об основных формах структурирования пространства (деление на «свое» и «чужое», где К. выступает как граница замкнутого, охраняемого пространства). См. **Свой—Чужой**, Граница, Обереги.

Сохранились свидетельства о том, что при закладке села предварительно опахивали место, окружая таким образом «свое» пространство и отделяя его от «чужого» (укр.). По укр. легенде, первое жилище также имело круглую форму: Бог построил шалаш вокруг шеста.

Идея круга реализуется в ряде обрядовых действий при помощи круговых движений (см. **Крутить(ся)**) и предметов, имеющих форму К. Это обходы (см. Обходить) дома, хозяйственных построек, села, полей на Рождество, Чистый четверг, Пасху, Юрьев день, перед началом сева или в экстремальных ситуациях (засуха, эпидемия и т. п.), **опахивание** селения, оползание храма или опоясывание, обвязывание предметов и частей человеческого тела, пролезание или пронимание через круглые отверстия. Ритуальное доение овец на Юрьев день производится через кольцо, браслет, калач с отверстием посередине, камень с круглым отверстием (ю.-слав.). Перед первой дойкой овцы должны пройти сквозь венок (серб.). Чтобы куры не разбежались и неслись у себя во дворе, чтобы уберечь их от хищных птиц, на Рождество их кормили в обруче, в очерченном или сделанном из соломы, веревки, вожжей круге (в.-слав., серб.); в Словении практиковалось ритуальное кормление домашней птицы и свиней «в кругу» на масленицу и в Страстную пятницу.

Движению по кругу придается особый магический смысл: после свадьбы свекровь и молодая, войдя в дом, трижды обходят вокруг очага (макед.); роженицу обводят во-

круг стола для облегчения мучений (в.-слав., з.-слав.); после родов женщину с ребенком на руках трижды обводили вокруг стола — этот обряд предшествовал церковному обряду очищения (Моравия и горные районы Словакии); если хочешь что-то забыть, нужно обнаженным три раза обежать вокруг дома (Закарпатье). Для защиты от ведьм, отнимающих у коров молоко, гуцулы катали деревянный обруч, обвязанный сеном. Если в канун Рождества человек, раздевшись догола, трижды обежит вокруг своего дома, а потом заглянет в окно, он увидит судьбу каждого из домочадцев в будущем году (Закарпатье).

Круговое движение является важной составляющей народных медицинских практик. Например, больного обводят вокруг дерева (ю.-слав., в.-слав.), знахари обводят больное место рукой (о.-слав.), во время приступа лихорадки больной бегаёт вокруг церкви, могильных или придорожных крестов (бел.). По кругу исполняются обрядовые танцы (хоровод, хоро, коло), при этом значимым является направление круговых движений (слева направо — «по солнцу» и справа налево — «против солнца»; ср. направление движения крестного хода соответственно в католической и православной традиции). Сербский хороводный танец «коло» обычно движется «против солнца»; поминальный «танец для мертвых» исполняется в обратном направлении.

В то же время круговое движение характерно для нечистой силы: человека «закручивает» вихрь, водит по кругу леший, круги остаются на месте танцев вил и самодив («вилино коло») и т. п. Пересечение границы такого К. опасно для человека, грозит ему болезнью или смертью.

Очерчивание магического К. на земле железным предметом (ножом, косой, топором), мелом, углем, красной краской, осыпание освященным маком, круговое оку-

ривание, сопровождаемые произнесением заговоров, защищают человека от нечистой силы, ходячих покойников, ведьм. К. служит защитой от демонов при ночлеге в лесу, в поле и т. п. — вне «своего», культурно освоенного пространства. Гадающий становится в центр К., обеспечивая свою безопасность при контакте с потусторонними силами (ср. рус. приговор во время девичьих гаданий на святки: «Бог ~ в кругу, бес — по-за кругу»).

Круглые предметы значимы при исполнении магических ритуалов. В Сербии для вызывания дождя бросали в реку К., сделанный из свитого прута и предварительно «испеченный» вместе с хлебом. Особое значение придавалось смотрению сквозь отверстия в круглых предметах при гаданиях, во вредоносной магии.

У сербов целый комплекс действий, связанных с К., совершался, если в семье умирали дети: через кольцо, сделанное из цепи, сливали освященную воду и купали в ней ребенка; делали К. из соломы, на которой родился ребенок, и поджигали ее.

В народном орнаменте К. связан с солярной и женской символикой. Апотропейное значение придается изображению концентрических кругов, креста в круге, звезды, вписанной в круг (напр., т. н. *triatoga* у словенцев или *Соломоново слово* у сербов, изображавшиеся на колыбелях).

Лит.: МНМ 2:18–19; Байб.ЖОВС:11,75–76; КОО 1:220–222,253, КОО 2:250,259,263, 265,288; СМР:70,185; Гура СЖ (по указ.); Вин.НД (по указ.); Агап.МОСК (по указ.); Левк.СО (по указ.); УНВ:547–548,551; Никиф.ППП:36,179,186,276; Жуйкова М. В. Заколдованный круг // ЖС 2003/2:16–19.

О. В. Белова

КРУТИТЬ(СЯ), вертеть(ся) — действие, связанное с семантикой зарождения, основания (семьи, дома), плодородия (см. **Вестись**, плодиться); но вместе с тем и с отрицательным рядом значений (крутится черт в вихре; болезнь способна скрутить человека и т. п.); ср. действия витья, кружения, кругового танца (см. **Завивать**, **завивание**; **Круг**), а также семантику предметов, при помощи которых подобные

действия осуществляются (см. **Веревка Веретено**, **Вертел**, **Колесо**).

Идея кручения с целью обеспечения плодородия, здоровья и благополучия наиболее ярко выражена в семейных и календарных обрядах южных славян, в Боснии бесплодные женщины крутились на мельничном колесе, усаживаясь на его ось, чтобы забеременеть и родить ребенка. У болгар на празднике по случаю рождения ребенка повитуха, подняв над головой хлеб, крутила его в разные стороны, а когда поворачивалась лицом к востоку, подпрыгивала и кричала: «Хоп! Да расте детето!» [Гоп! Пусть растет ребенок!] (Вак.ЕБ:474). Чтобы покойник не забрал с собой достаток дома, вдову заставляли три раза покрутиться вокруг зеленеющего дерева (ю.-макед.). У сербов и македонцев в годовой семейный праздник «Слава» перед ритуалом высказывания благопожеланий, направленных на процветание дома и семьи, принято крутить «по ходу солнца» выпеченный каравай. Болгары рождественские благопожелания здоровья и хорошего урожая сопровождают верчением ритуального хлеба или пирога (*баница*). Для обеспечения будущего урожая скручивали, перевязывали лентами и клали колосьями на юг жатвенную бороду; крутили на Рождество жгуты из соломы и перевязывали плодовые деревья (ПА, брест.), кружились сами или закручивали платок на голове, «коб капуста вилася» (ПА, брест., гомел., киев.). При виде первой ласточки крутились на пятке, а затем рассматривали найденную под пяткой волосинку — в соответствии с ее цветом выбирали масть скота для своего двора (ПА, брян.). У балканских славян целый ряд сезонных хозяйственных работ (первое доение, сев и пр.) начинался с кружения в ритуальном танце, ср. болг. приглашение к подобному танцу: «Да поиграем хоро, за да расте житото (ленът, конопът)» [Давайте потанцуем в хороводе, чтобы рос хлеб (лен, конопля)] (Вак.ЕБ:524). Особенно важными считались подобные действия (хождение по кругу, кручение, завивание и пр.) при разведении пчел. Нередко глаголы **krōtīti* (*se*), **vbrtēti* (*se*) получают значения 'вестись', 'плодиться', 'урождаться', 'удачно начинаться' и т. п. На севере Волынской губ. посев озимого хлеба сопровождали игрой на длинных пастьешеских трубах, «шобы жито *крутылося*

в трубу» (ЖС 1900/3-4:466). Сербы Лесковацкого края вертят рождественский каравай со словами: «Где се колáч *вртé*, ту] се среáа *вртéла*, ту] се стока *вртéла*...» [Пусть там, где вертится каравай, зарождается удача, плодится скот...] (с. Равна Гора, р-н Власотинцев; соб. зап., 1998). В области Бурел (западная Болгария) считается полезным собрать и положить в кошелек выпавшие из рождественской соломы оставшиеся от молотбы зерна, «да се *завъртайу* паре» [чтобы *завертелись*, *завеслись* деньги] (Любен.Б:248). В доме жениха кум три раза постукивал новобрачных головами о дымоход и говорил: «Да сте живи и здрави, дом да *завъртите!*» [Будьте живы и здоровы, дом создайте!] (Уз.КД:149–150).

У вост. славян известны также различные ритуальные изделия и украшения, изготовленные таким образом, чтобы крутиться, вертеться во время движения или дуновения ветра: рождественская звезда, святочные соломенные игрушки («цепочка», «паук», бел. полес. *круцёлка-соломянка*); вертящиеся на шести масленичное чучело или колесо (рус.).

Действия, связанные с кручением, верчением, характерны для ритуалов рождения семьи, основания нового дома. У болгар при встрече молодых у ворот свекровь трижды кружила их обоих или только одну невесту, «чтобы была оборотистой хозяйкой в доме» — *вртóкъщица да бѣде* (родоп.). У юж. славян известны также свадебные танцы вокруг хлеба, решета с подарками, основное значение которых — действия кружения, верчения, «витья», ср. их обозначения: хорв. (Лика) *pletenje vinea* 'плетение венка', болг. (*Странджа*) *хорото се вие*, *вѣрти* [хоровод вьется, вертится] и т. п. Аналогичная семантика свадебных ритуалов отмечена у вост. славян (см. также Венок *свадебный*): на Русе. Севере молодых встречают с караваем, который «кружат» над их головами, а в доме «крутят» новобрачных, т. е. причесывают волосы жениха и невесты одним гребнем, после чего *невесту крутят* — заплетают косы «по-бабьи» (каргопол.), ср. рус. диал. *крутить* 'заплетать новобрачной после венчания волосы' (костром., нижегород., ярослав., твер., владимир., архангел., том., москов.). Семантика, связанная с кручением, характеризует названия славянского свадебного хлеба: укр.-кар-

пат. *верченик*, болг. *превитак*, *превитаче*, *вита баница*, серб. *витица*, *вртањ* и т. п. Специальные пироги из слоеного, «крученого» (сучена) теста изготавливались и по окончании закладки нового дома, *за да се сучела среката в куката* [чтобы счастье крутилось в доме] (макед.), ср. также формулировку запрета строить дом в «нечистом месте»: *врху него човек кѣца не може да завърти* [там человек не может основать дом] (болг.).

Противоположные, отрицательные значения получают действия кручения, верчения в связи с представлениями о нечистой силе, демонах, как и о местах их обитания, способах перемещения в пространстве, о влиянии на человека, скот и пр., что отражается в языке. Так, отождествляемый в Полесье с чертом и нечистой силой в целом вихрь называют *круча*, *круця*, *крутух*; о его движении говорят: *лихой (лихий) крутит*, *лихе кружить*, *нечисты крутить*, *чѣрты крутят*, *чорт крутит*, *нѣдѣбрик крутитъ* и т. п., ср. также отношение к предметам, закрученным вихрем, в частности к полотну: его не берут домой, освящают в церкви, отдают нищим, оставляют на перекрестке, закапывают, сжигают и т. д. (ПА). См. Вихрь. Невидимые действия кручения могут приписываться нечистой силе любого типа. По полес. поверьям, на болоте крутится черт, которого нельзя поймать (ПА, волын.). В *Кюстендилском* крае (западная Болгария) полагают, что выходящие из могил привидения, дьяволы околдовывают, сбивают с пути человека, непрерывно крутятся у него между ног. В *Пиринском* крае верят, что самодивы устраивают трапезу в том месте поля, где поворачивается плуг при пахоте (на *уврѣт*). На воде нечистая сила устраивает крутящиеся водовороты; на скотном дворе закручивает или заплетает коням гривы — эти действия приписываются у полешуков домовому, у болгар — самодивам. К коням домового относят также и появление у человека колтуна, который поэтому не отрезают, а раскручивают (ПА, чернигов.). Считается, что ведьмы, колдуны начинают крутиться, когда люди их распознают, во время агонии и после смерти (полес. «дак бувае случаи, шо гроб *закрутыця*», ПА, голем.), при звуке церковного колокола и т. д.

При нападении на человека болезни, особенно вследствие порчи, колдовства, жертва испытывает ощущения, нередко определяе-

мые как кручение, верчение, напр., человека «скрутит» (*скрутэ*) — у него отнимется рука или нога (ПА, брест.). В текстах вольнских заговоров говорится, что больного «кру́тить, му́чить кривью́ ко́стэю» или его зубы «крутить, ломать» (ПА). Известна болезнь *ковтунця*, от которой «крутит» человека; она же, по полес. поверьям, скручивает у него и волосы (ПА, вольн.). Считается, что те же действия кручения могут стать причиной болезни: если чужую шапку вертят в руках, то ее владелец будет страдать головной болью (*подол*); когда из отрезанных и брошенных волос птица вьет гнездо, у человека начинает болеть голова (*вольн.*), в волосах появляется колтун (брест.). Сжигание старых изломанных колес якобы вызывает болезнь *вертячку* (кружение) у овец (*смолен.*).

При наведении порчи прибегают к действиям закручивания, свивания, запутывания соответствующих предметов (пояса, ниток, колосьев и пр.), включая завязывание на них узлов. Ведьма или колдун *закручивают закруть, завивают завитку* (полес.): «Скрути́ да в узла́ завяжэ» (ПА, брест.), «Колдун накрути́в, наломав, насплетав той соломы» (ПА, ровен.) и т. п., см. Залом. В *з.-укр.* и *з.-бел.* областях известны рассказы об обращении в волков свадебной процессии, переступившей через скрученный ведьмой пояс, или участников свадьбы, которых ведьма облила отваром из скрученных липовых веток.

Уничтожение предметов порчи осуществляется с помощью аналогичных действий, совершаемых «в обратном направлении»: напр., пепел от вредоносных предметов сыпали в перевернутое колесо и вертели его три раза «назад» со словами: «Что ты думала мне, хай оно стане *тоби*» (ПА, гомел.); завитку из колосьев помещали в колесо телеги, «шоб ехала и крутилась» — при движении телеги завитка будет крутиться и «раскинется» (ПА, гомел.).

Вредоносными последствиями кручения, верчения обусловлены многочисленные календарные и бытовые запреты. Так, считается, что на святки не следует вить веревки, мотать, прясть и пр. во избежание уродства будущего приплода — напр., рождения телят с «закрученными» (изуродованными) ножками и т. п. (*в.-слав.*). Беременной женщине также не рекомендуется

мотать, крутить, прясть и навивать в празники, иначе «у передке паза́кру́дища, паза́верти́ща» (ПА, брян.), и в любое время переступать через скрученные предмет (проволоку и т. п.), «бо пуповина *будзакру́тена*» (ПА, брест.). Женщинам нельзя было прясть и стирать по пятницам: считалось, что так можно «выкрутить» ноги, рук св. Пятнице (ПА, чернигов.); не мотали субботу, чтобы не болел живот (ПА, брест., и т. д. Запреты на кручение могут быть мотивированы опасностью «кручения» дики и домашних животных: так, на святки и Прядут, чтобы волк не «крутился» возг стада, как веретено (*з.-укр., заднестров.*) на Трифонов день — чтобы крот не рыл землю, как вертится веретено (болг. Трынский край); в первый понедельник Великог поста — чтобы не «крутились» (не бесились) собаки (ПА, чернигов.). У поляков считается, что подобные действия на святки вызывают непогоду — «кручение» злых духов, чертей, нечисти. На *Витебщине* в день посева ржи запрещалось вить в доме кнут, веревки и пр., чтобы ветер не скручивал и не пригibal к земле колосья,

Действия кручения могут иметь значение «запутывания», *обмана*, дезориентации или отворота нежелательных мифологических персонажей, природных явлений. Так, с целью *обмануть* пришедшую смерть человек крутится, поворачивается на постели, постоянно меняя положение головы и ног (по полес. быличкам). Ср. также способ предупреждения надвигающегося града в районе Лесковца (ю.-вост. Сербия): женщина выходит на *гумно* (место, где кони или волю ходят по кругу, вытаптывая жито при молотье), расплетает волосы и три раза вертит блюдо или столик для трапезы слева направо, выкрикивая градоносной туче заклинание с *требованием* повернуть обратно (Зеч.МБ:54).

В любовной магии к приемам кручения, верчения прибегают девушки, желающие, чтобы вокруг них «вертелись», «увивались» парни. У македонцев рано утром до восхода солнца в день св. Георгия женщины купались около мельничного колеса, «где вертится вода», а девушки полоскали там свои фартуки со словами: «Как крутится колесо, так пусть крутятся около меня парни» (Кол.ГЮС:100). По рус. поверьям, с той же целью девушке нужно крутиться

на пятке правой ноги и, глядя на луну, заговаривать: «Млад Месяц! Увивай около меня женихов, как я увиваюсь около тебя» (Аф.ПВ 1:418).

В гаданиях кручение предмета служило подтверждающим знаком свершения событий. Например, *предсказывающая* будущее, втыкали ножницы в сито и держали их на мизинце — вращение сита свидетельствовало о правильности предсказания (ПА, гомел.). Чтобы узнать виновного, знахарка брала решето двумя пальцами или щипцами и произносила имена подозреваемых: при назывании имени виновного решето начинало вертеться. Для нахождения утопленника пускали по воде хлеб (волын.), дежу с хлебом или иконой (гомел.) — на месте, где утопился человек, эти предметы крутились. При избавлении от колтуна его заворачивали в платочек и в ночь под Пасху опускали в реку — если вода начинала кружиться, то полагали, что колтун появится снова (ПА, брест.).

Лит.: Плотникова А. А. Слав. *vili* в этнокультурном контексте // КДЯК:104–113; Аф.ПВ 1:10,138,211,213,300,571, 3:515,526, 553; ЭССЯ 13:30–35; Павл.КД:36,43,48; Никиф.Н:12; Никиф.ППП:107; ПА; Дан.ЭСП:11; Либ.ОЗ:203–204; ЕБ 3:102,117–118; ИССФ 1931/7:212; Кол.ГЮС:199; Пир.:448,472; Плов.:250; Уз.КД:121,149–150; Рист.ПКМ:88; Зеч.МБ:54; Бор.ЖОАМ:333; Бор.ПВП 2:225, 233,239; GZM 1952/7:373; NU 1971/8:66; Sychta SGK 2:242–243; Świąt.L.N:558.

А. А. Плотникова

КРЫСА - см. Мышь.

КРЫША — верхняя часть жилища, ограничивающая «свое», освоенное, внутреннее пространство от «чужого», природного, внешнего.

В символическом плане К, отделяет *в е р х* (небо) от мира людей (среднего мира), так же, как пол, земля, водная поверхность отделяют средний мир от нижнего. Великопостные песни колядников, которыми они награждали хозяев в случае отказа дать дары: «Будем у вас крыши сдирать [солому с крыши] и под ноги слать» (словац., пол.) —

надо понимать как угрозу перевернуть верх и низ, нарушить порядок мира.

Залезание на К. сигнализирует о выходе за пределы человеческого пространства и стоит в одном семантическом ряду с залезанием на гору (возвышенность), на дерево. Человек, находящийся наверху, ближе к небу, соприкасается с миром природы, с космосом (ср. другие виды оппозиции Верх — низ).

Например, на К., как и на горки, возвышенности, взбирались для закликания весны. У русских еще в середине XX в. старики побуждали детей влезать на К. изб, чтобы весна пришла быстрее. Дети оставляли на К. хлебцы — «жаворонки», а вечером отыскивали их и съедали; хлебцы в виде птиц оставляли также на К. сараев, вешали на деревьях (воронеж.). В рус. рукописном сборнике XVII в. советовали от бессонницы взять траву, которой поросла К. нежилого дома, и положить под голову больному, тогда он будет спать. На Украине верили, что хлеб с солью, пролежавшие на К. ночь на Ивана Купалу, приобретают лечебные свойства (ПА, ровен.).

На К. бросают, т. е. «отсылают» из «своего» пространства вышедшие из употребления ритуальные и другие предметы: пасхальные вербовые прутья (морав.); свадебный реквизит (знамя, деревце, покрывало невесты, лопату, которой сажали каравай в печь); мусор, подметенный в доме в субботу перед Пасхой (чеш.); венки, через который кумились в Фомино воскресенье (сербы Воеводины), и др. На К. отправляли также скоромную еду, с которой прощались в конце масленицы (хорв.), выливали остатки воды, с помощью которой лечили сглаз (в.-словац.), клали стоптанные лапти (бел.), бросали крошки с поминального стола (рус.). Бросание на К. символически соотносится с другими формами удаления ритуальных предметов (закапывание, пускание по воде и т. п.). Например, в сербском обряде разделения судьбы людей, рожденных в один и тот же день, для того чтобы умерший не потянул за собой на «тот свет» и живого, разламывали вилы и клали одну часть в гроб умершего, а другую забрасывали на К., веря, что так смогут откупиться от «однодневника» (см. *Одномесичники*). Под К. повитуха прятала послед новорожденного (рус. тамбов.), туда же клали послед отелившейся коровы (рус. перм.).

Чтобы уберечь дом от молнии, грома, бури, пожара, помещали на К. или подвешивали под К. (под стреху) освященные предметы, например, кости пасхального поросенка, пасхальную, майскую или троицкую зелень, последнее яйцо, снесенное старой курицей (словац.); солому из постели умершего (словац.); рождественскую солому (болг.); дерево, опаленное на костре в Страстную субботу (чеш., пол.); хлеб, освященный в день св. Блажея (3.II) (морав.) или св. Агаты (5.II) (словац.); травы, освященные на праздник Божьего Тела (словац.); топор, положенный острием вверх (серб.); в Страстную пятницу на К. бросали песок (чеш.), клали специальные лепешки, замешанные на андреевской (собранной 30.XI) росе и высушенные на солнце (чеш., Подлужье), и т. п.

Для защиты «своего» пространства от нечистой силы в канун Иванова дня (24.VI) клали на К. листья лопуха, полынь, ветки ольхи (пол.), венки из «ивановских цветов» (серб.), освященные травы, серп, косу (полес.); поляки затыкали в соломенную стреху очищенные от коры ветки липы или бузины (познан.); словаки вкладывали за фронтоном нового дома полынь (з.-словац., окр. Чадца), хорваты в Юрьев день — свежую зслень. Ср. аналогичные действия по отношению к другим пограничным докусам дома: затыкание зелени в окна, двери.

На К. выставляли обрядовые предметы как знаки, оповещающие о важных событиях в жизни семьи: свадебное деревце (в.-слав.), свадебное знамя (серб., макед., болг.), венки невесты (словац.), свадебное чучело «дед» (пол.). В случае «нечестности» невесты выставляли на К. ее дома разрезанное колесо (рус.); залезали на К. и сообщали всему селу, что невеста оказалась невестой (болг.). У мораван майское деревце, поставленное парнем на К. дома своей возлюбленной, означало брачное предложение. В Словении проспавшего пастуха, последним выгнавшего скот на пастбище в Троицын день, высмеивали, бросая на К. его дома пучок крапивы. В конце масленицы в знак осуждения девушек и парней, не вступивших в брак, выставляли на К. их домов соломенные чучела (словен.). Чтобы девочка, родившаяся в кроватке «сорочке», не стала **зморой**, надо было подняться с этой «сорочкой» на К. и прокричать

о случившемся (хорв.). Повсеместно как знак завершения строительства нового дома на К. укрепляли деревце или ветку (вост. и зап. славяне), крест из плодового дерева (болг.), в фронтоны вкладывали хлеб с солью или тесто, чтобы было обилие в доме (словац.). С К. оглашали всему селу, что молодой парень, в первый раз вышедший косить наравне со взрослыми и выдержавший это испытание, может ходить на молодежные гулянья и даже жениться (пол.).



Крыша дома в с. Осовая Малоритского р-на Брестской обл. Фото О. А. Терновской, А. Ф. Журавлева. 1977 г.

Помещение предметов на К. имело характер магической просьбы, обеспечения желаемого: чтобы иметь детей, невеста, приходя в дом мужа, бросала на К. сито с пшеницей (серб.); чтобы у коров было много молока, клали ветки в день Филиппа и Якуба (30.IV) (пол.); первый выпавший зуб ребенка бросали на К. и просили для него хороших зубов (серб., болг.); первую состриженную у овцы шерсть клали на К., чтобы овцы хорошо размножались (серб., Прилепско Поле). Нередко помещали на К.

именно первые предметы, что осознавалось как жертвоприношение высшим силам и сопровождалось просьбой.

Через К. как верхнюю границу дома, по верованиям славян, выходит из дома душа умирающего. Поэтому в случае длительной агонии приподнимали или снимали конек К. (о.-слав.) (см. также Потолок). Через К. же она возвращается в дом в поминальные дни. Поэтому у русских первый масленичный блин могли подвешивать к К. (курск.).

Через К. происходило общение с «иным миром», с мифологическими персонажами и духами. У болгар во вторник первой недели Великого поста оставляли на К. кусок обрядового хлеба, помазанного медом, — «для облаков», чтобы летом они давали дожди. Стоя на К., в Юрьев день сербы произносили магическое заклинание для вызывания летних дождей, в Сочельник приглашали на рождественский обед градовую тучу (Косово); в Македонии при этом оставляли на всю ночь на К. цедилку, которая после этого приобретала способность отгонять градовые тучи. Болгары перед 1 марта бросали на К. красную материю, «чтобы рассмеялась Баба Марта и пригрело солнце». У русских выносили на К. чашку с киселем для угощения Мороза, прося взамен не губить посевы овса; у сербов — в день св. Андрея оставляли на К. вареную кукурузу для медведя, чтобы он не портил урожай. Во время эпидемии чумы старые женщины поднимались на К. крайнего дома в селе и за одну ночь пряли и ткали полотно «для Чумы» (болг.). Верили, что стоя на К., обернувшись лицом на восток, можно было испросить прощения у домового, если тот портил скотину, причем хозяин должен был делать это 9 или 12 дней подряд (рус.).

Перебрасывание предметов через К. зачастую имело значение оберега. В Словакии пасхальное яйцо перебрасывали для защиты от грома и молнии; в Казанской губ., чтобы прекратить пожар, перекидывали гусиное яйцо-болтун, в Костромской обл. — пасхальное яйцо; в Белоруссии то же делали после окончания строительства — чтобы ветер не срывал К. (внтеб.). У русских перебрасывали можжевелевую палочку, сорванную в Великий четверг, — от непогоды (костром.). В Сочельник сербы перебрасывали через К. головню от бадняка, чтобы

защитить дом от злых сил, а также первые куски обрядовой трапезы (серб., Срем). Невеста перебрасывала через дом жениха яблоко и загадывала: если его поймает мальчик, у нес будут рождаться мальчики (Черногория). В Закарпатье одежду больного после первого припадка эпилепсии перебрасывали через К. и закапывали на том месте, где она упадет (КА, Синевир). Сербы перебрасывали через К. дома или церкви одежду умирающего.

Иногда таким же образом гадали о будущем. Если сваренное на Фомино воскресенье и переброшенное через К. яйцо разобьется, считали, что в доме кто-нибудь умрет в течение года (бел.). На святки девушки перебрасывали через К. свою обувь, пояса, считая, что перелетевший башмак прочит замужество, а пояс указывает, в какой стороне живет суженый (в.-слав.). Если на свадьбе брошенный женихом стакан (из которого новобрачные выпили освященную воду) скатится с крыши обратно, то невеста не приживется в доме (словац.). После лечения глаза знахарка перебрасывала через К. кувшин; если он разобьется, то больной выздоровеет (словац.), и др.

В ритуалах бесчинств у вост. и зап. славян на К. затаскивали украденные у соседей калитки, возы, плуги, бороны и другой хозяйственный инвентарь и домашнюю утварь.

Лит.: Байб.ЖОВС:92,178,180; РДС:146; Зел.ВЭ:397; Зел.ОРАГО 2:534; ЖС 1996/4:18; Добр.:519; ВС:59,177; СЭРТК:185; МЗМ:107; Неклеп,ПОСК:226; Макс.ННКС:78—79; ПА; КА; Агап.МОСК:45,80,155,205,566; РДП:132,135; Никиф.ППП:137,234,245,284,300; Kolb.DW 3:215,217;18:50,51; KLW:54,77,180; KOO 2:210,212; Szyf.ZOW:56; Goł.LP:130; Kar.OZD:79,82,91,99; ZWAK 1881/5:146; EL'KS 1:21,52;2:94,279; Bedn.SV:83; SlP 1895/15:90; Horv.RZL:209—210; Švorc Š.:114; Hor.:326; Kp.B.:235; Arch.EAS; Húsek HMS:262—263; Zibrt VCh:240,264,477; Per.RMHP:60,61; Žal.ČV:106; Jind.Ch:57,97; Václ.VO:157; CL 1893/5:601,609; 1893/6:698; 1895/4:330; 1905/7:342; Аф.ПВ 1:538; СМР:148,181; РР:64; Тол.ЯНК:143—144; ДОО 1:14,166; Треб.ПДСК:215; Бос.ГОСВ:104,278; Миц.ЖСС:136; СВФ-81:51,84,85; GZM 8:531; Марин.НВ:378—379,383; Марин.ИП 1:516,521; БМ:388; БЕ 1998/24/1—2:32,34; Арх.БНГ:89; Вак.ЕБ:

487; ПК:230; Ув.КД:17; Msd.VUOS:334; Gavaz.GD:42,44.

М. М. Валенцова

КУВАДА — имитация родовых мук мужем роженицы. В более широком смысле — любые формы участия мужа или другого мужчины в родах. Эта обрядовая практика была широко распространена среди вост., юж. славян, а также кашубов. В Косовом Поле и Метохии использовались специальные термины для обозначения изображающего роды мужа — *родач, родо, околевчен човек* (от *колевка* 'колыбель').

Герцеговинцы, проживавшие в Косовом Поле, практиковали и архаические коллективные формы К.: родственники и соседи, навешая роженицу, ложились около нее, чтобы облегчить ее страдания. По бел. преданию, в старые времена все мужчины умели «брать на себя» родовые муки. В Боснии будущий отец ложился в постель за 2–3 дня до начала родов и во время родов изображал родовые схватки; то же самое отмечалось в сев. Далмации. В Косовом Поле муж и жена по очереди остаются лежать в течение недели на месте родов. В Полесье муж во время родов лежал на лавке, забираясь на крышу или стоял на крыльце. В этом регионе, как и на Смоленщине, считалось, что эти страдания переносит на мужа повитуха: либо чтобы облегчить муки женщины, либо чтобы наказать его за неверность. С этой целью она, например, привязывала к его члену веревку и дергала за нее во время схваток или вставляла ему в задний проход ершик.

Нередко, однако, муж по собственному почину имитировал родовые муки, стелая, охая, издавая вопли (рус. новгород., бел.). К подобным действиям муж прибегал, в частности, ожидая появления сына (полес.). Как бы отождествляя себя с рожаящей женой или даже заменяя ее, муж натягивает на себя рубаху, юбку, повязывает голову платком (рус., герцеговин.). Чтобы ускорить течение родов, он, как и роженица, расстегивает на себе одежду (например, пояс, воротник), чтобы тем самым устранить все препятствия, мешающие ребенку появиться на свет. Происходит как бы обмен ролями: муж надевает одежду жены, а жена — мужа (укр., кашуб., чеш., в.-серб.).

Чаще, однако, упоминается более опосредованное участие мужа в родах: он переступает (рус.), перепрыгивает трижды через роженицу (серб. Подримы), проползает у нее между ног (рязан.), носит ее на закорках (рус.), со словами: «Я ти бремя натоварих, ја га и стоварам» [Я тебе это бремя сделал, я от него и избавлю] (з.-серб., Ужица; Мил.ЖСС:195) трижды дуёт ей в рот, поит из своей обуви (серб.), из руки (серб.) или прямо изо рта (смолен.), при этом супругов разделяет порог (черногорцы); перешагивает через брошенный на пол пояс (владимир.). Или же, наоборот, жена переступает через мужа или через предметы его одежды: штаны, пояс (в.-слав.), пролезает между ног мужа, который при этом стоит, спустив штаны, и стегает ее поясом (серб.), объявляется мужними штанами (Босния), подкладывает под себя штаны или исподнее мужа (пол.).

Символически «мужские роды» могли разыгрываться и позднее, например на крестинах: отца клали на лавку и палками разбивали привязанный к животу горшок каши (чернигов.) или кормили пересоленной кашей (в.-слав.), солеными сухарями, особым блюдом из «сброта» (хлебных корок, хрена, каши, кваса, соли), поили вином, настоящим на польни, и огуречным рассолом (владимир.) со словами: «Хозяйка маялась, и ты попробуй» (БВКЗ:141).

К. интерпретируется по-разному. Некоторые этнографы связывают ее с эпохой перехода от матриархата к патриархату: изображая роды, отец как бы тем самым утверждает свое право на ребенка, чтобы ни у кого не возникло сомнений в законном происхождении новорожденного. По другой версии, К. была призвана ввести в заблуждение нечистую силу, отвлечь ее внимание от роженицы и младенца, особенно уязвимых для колдовства и чар. По концепции К. Леви-Строса, смысл К. заключается в том, чтобы не столько вжиться в роль жены, сколько воплотиться в ребенка и тем самым окончательно стать мужчиной и навеки отделиться от материнского лона.

Лит.: Максимов А. Несколько слов о кувате // ЭО 1900/44:90–105; БВКЗ:140,264; Пол.РНМБ:343; Добр.СЭС 2:369–372; Бор.ННЖ 4:94–105; Glušević M. Kuvada - etnološka studija. Beograd, 1964; Vukanović T. P.

Prežici kuvade u Kosovsko-Metohijskoj Pokrajini // СМКМ 1962-1963/7-8:116-134; Мил. ЖСС:195.

Г. И. Кабакова

КУВШИН - см. Горшок.

КУДЕЛЬ — очищенное от костры волокно льна, конопли или шерсть, приготовленные для прядения. В некоторых рус. говорах слово *кудель* имеет также значения: 'лен, конопля', 'очески льна, пакля', 'мера льна, конопля', 'пряжа', 'изделие из льна', а также 'спутанные волосы' (СРНГ 15:398, 16:7), ср. с.-рус. название К. на прялке *борода*.

В обрядовой сфере К. часто соотносится с волосами. У вост. славян из К. на свадьбе делали «красоту» невесты, волокна льна вплетали в косы невесты при сооружении «бабьей» прически; использовали свои волосы для тканья смертного савана, а на могильный крест привязывали косу из К. (бел.). К., как и лен, конопля вообще, называлась «волосами земли» (Байб.РТК:218).

В народных представлениях К. соотносится с природой благодаря своей малой «окультуренности» (обработанности), а также с «тем» светом и часто оказывается в сфере влияния мифологических персонажей и нечистой силы. Нередко поэтому и сама К. считается опасной. По русским поверьям К., оставленную на ночь без благословения, будут путать и рвать *мары* (*марухи*); в Полесье опасались, что придет *Ночь* и будет прясть, стучать веретенами, но не даст заснуть; у деда-покойника вырастет борода и он будет «ходить», пугать (ровен.). Кикиморы во время святок (или только под Рождество) треплют и сжигают К., оставленную без крестного знаменья (новгород.). Если девушка не успевала допрясть К. до Рождества, ее торопили, говоря, что иначе ей «кикимора в кужель насуит» (рус. *рязан.* — РязЭВ:65). Из страха перед демонами не оставляли К. на прялке в рождественские и другие праздники (о.-слав.). Для того чтобы девушки скорее допрядали К. перед Рождеством, их пугали, что колядники придут и ее «на пупс спялят» (ПА, брест.). У хорватов в Синьской Краине в последний день масленицы убирали К., чтобы вештицы

не оплевали пряжу. Русалка, по распространенным у вост. славян поверьям, портит К., крадет готовую пряжу. Чтобы встретиться с домовым, человек среди прочего должен был вложить себе в одно ухо клочок шерстяной К., оставшейся к лету недопряденной (рус.). Ради оберега беременной от демонов ей запрещалось работать с К.

С другой стороны, материал для К. был все же частично обработан *человском*: вымочен, очищен от костры, вычесан, вымыт и т. п., поэтому К. имела отношение и к освоенному, культурному миру. К. была исходным сырьем для прядения, а затем — тканья и шитья одежды. Благодаря этому в обрядах семейного и календарного циклов К. маркировала «переходное» состояние персонажей и участников.

В свадебных и родинных обрядах К. символизировала невесту, девушку, женщину вообще. После сговора к наружному углу дома невесты прибывали украшенную елочку с косой из К. (рус.). На Русском Севере К. являлась одним из воплощений девичьей «красоты». В с.-вост. Болгарии свахе полагалось держать в руках прялку с К. (окр. Варны), невеста вносила в новый дом две К. шерсти и трижды поднимала их вверх на пороге дома (Софийско и др. обл.). Через К., так тесно связанную с девушкой-пряхой, можно было навести порчу: по мнению поляков, высушенная кость, засунутая в К., помешает девушке выйти замуж.

На свадьбе бедной невесты, на третий день, устраивали обряд *kužel* («кудель») — собирали для нее со всего села пряжу и лен (*klouby, oblace* — «облака», «клубы» чесаного льна, а также немятый лен), объезжая село на возу. Впереди шли *ряженые*, которые оповещали о том, что хозяйкам пора готовить лен. Потом все отвозили невесте и получали за это угощение (чеш., Градецко).

В родинном цикле К. участвует в обрядовых действиях с новорожденной девочкой: проводили ей куделью по губам, чтобы она была хорошей пряхой (славон.); когда несли окрещенную девочку в дом, под порог клали К. (словац.).

В верованиях и обрядах, связанных со смертью, К. наделялась функцией медиатора между земным и иным миром. У словаков в поминальный день Всех Верных Душечек (2.ХІ) хозяйки жертвовали в

костел столько К. чесаного льна, сколько душ умерших поминали, веря, что за каждую К. уцепится одна душа и сможет выйти из чистилища. У сербов считалось, что в поминальные дни (*задушнице*) все домашние должны были покататься по К. (Воеводина). В четвертое («Смертное») воскресенье Великого поста на окна клали К. льна — чтобы в наступающем году никто не умер (в.-чеш., Н. Биджов).

Иногда К. клали в гроб под голову покойнику (*костром.*), однако в других местах запрещали это делать из опасения вызвать неурожай льна или конопли (*рус.*).

В календарных обрядах К. символизировала обилие, урожай, плодородие, а также плодovitость (верили, что если на Спаса оставить К. на гребне, то корова «погуляет» с быком — полес. ровен.). К. вместе с яблоками, орехами и прочими плодами вешали на рождественское деревце (см. Деревце обрядовое), что должно было способствовать урожайности льна в будущем году (*з.-словац.*); льняными волокнами *увивали* обрядовый хлеб, украшали рождественский сноп (*укр., закарпат.*), куделью одаривали рождественского *полазника* (*серб., хорв., славон.*) или дарили ему специальный калач, в дырку которого также продевали моток чесаного льна (сербы Воеводины); обвивали *полазника* куделью (*хорв.*), привязывали пасмо льна ему на шляпу — чтобы лен уродился (*славон.*), повязывали волокна льна вокруг его шеи и руки; пасмом льна или конопли обвязывали рога *вола-полазника* (*серб., Горна Крайна*).

Такая «святочная» К. обладала *лечебными свойствами*: ею окуривали «неблагословенного» человека, т. е. подверженного воздействию нечистой силы (*укр.*). К., которой был обвит калач *полазника*, в некоторых семьях сохраняли целый год и окуривали ею от лихорадки, считая, что так символически сжигают саму болезнь (*серб., Воеводина*). Окуривание куделью вообще довольно часто применялось в знахарской практике. Поляки прядью льна, освященной вместе с «громничной» свечой (*Hromnice* — Сретение, 2. II.), окуривали страдающих «рожей» и экземой на ногах. Русские лечили детскую бессонницу обычным льном: делали из К. длинные пряди, обмеряли ими ребенка и сжигали на печной заслонке, держа больного над дымом.

В ритуалах жертвования К. предназначалась прежде всего «женским» святым. Русские жертвовали вычесанную льняную К. (а также готовые нитки, рубахи, полотенца) и шерсть в церковь в дар Параскеве-Пятнице, почитавшейся, наряду с Богородицей, покровительницей прядения — «матушке Пятнице на передничек», «угоднице на чулочки» (Макс.ННКС:141). В Польше (Познанское воев.) в день св. Валента (14. II) К. приносили в *костел* в качестве дара святому. В Хорватии К. и лен давали «*вучарам*» в дар за обход села с чучелом убитого волка.

Сжигание К. представляло собой ритуальный акт. Старую К. жгли в поворотные периоды года: перед Рождеством, чтобы она не оставалась на святки (полес. гомел.); в купальскую ночь, чтобы был урожай льна (бел.) или чтобы ведьма не смогла отобрать молоко у коров (полес. ровен.). У чехов обычай сжигания К. был приурочен к Пасхе и назывался «сжигать Иуду»: на мессе в Страстную субботу в костеле стояла палка с привязанной к ней К., называемая «Иуда», или «иудина борода» (*Jidášova brada*); после службы ее поджигали и подбрасывая горящие клочки вверх.

Сжигание К. в свадебном обряде символизировало расставание невесты с девичеством: на Валдае и на Новгородчине жених сжигал К. прямо на прялке невесты в знак того, что вопрос о свадьбе решен, ср.: «уже куделина сожжена» (СРНГ 15:397). У украинцев на второй день свадьбы молодая во время танца с молодым поджигала лучиной К. на прялке, которую *дружба* прикреплял к древку знамени; потом, оставив жениха, она танцевала с *дружкой*, а он передавал ей горящую К., за что невеста его целовала.

Сходные значения имели действия с К. в играх и гаданиях. На супрядках парни делали узлы, поджигали девушкам К., «запекали гусака», т. е. пачкали мокрую К. в печной саже и мазали ею ту девушку, которая откажется поцеловать их всех. Девушки гадали с К. о замужестве, замечая, скорит ли скатанный из К. шарик целиком, в какую сторону пойдет дым, и т. п. (Рус. Север).

В некоторых местах Чехии и Моравии при окончании супрядок молодежь устраивала «кудель» (*kúzel*): ряженные с музыкой сопровождали воз, на котором везли украшенную К. льна. Забава оканчивалась танцами в трактире.

Нередко К. использовали для своего костюма ряженые, изображавшие мифологических персонажей: ю.-рус. «Коляда», моравский «Жбер» ходили на святки обернутыми в К. с головы до ног.

Лит.: СД 1:376; Вин.НД:224; Байб.РТК: 218-219; Авд.ЗРБ:137; РДС:144,211,360; ДКСБ:37,42; Масл.НОВО:60; Гура СЖ:675; Макс.ННКС:42,141; ПА; Боряк КД:108-109; Пала.КД:77; Наум.ЭД:213; Ром.БС 8:210-211; РР:41,43; Мор.ЖДМ:130; КОО 1:220; Kolb.DW 10:205; 35:86; Karcz.OZD:41; Vyhл. RH:7; Zibrт VCh:30,241,484-485; Váci.VO: 217; Soch.SZSR:17; Arch.EAS; ČL 1893/4:471; СБФ-78:32,34,45; СБФ-2000:220; Бос.ГОСВ: 42-43,70,72,187; Gavaz.GD:174,219; Ilić NSO: 21,101; Марин.НВ:374; БМ:72; Уз.КД:26.

М. М. Валенцова

КУЗНЕЦ, коваль — в славянской традиции мифологизированный и ритуализованный персонаж, культурный герой. В мифах о пахоте на чудовищном змее (см. в ст. Пахарь) К. (в украинских преданиях — Божий Коваль) выковывает первый плуг и запрягает в него змея, который пропахивает гигантские борозды — Змиевы валы (древние укрепления). Вероятно, с мифом о герое-кузнеце связан образ легендарного основателя Киева — *Кия*: его имя восходит к обозначению палицы — кузнечного молота (ЭССЯ 13:256-258).

В др.-рус. «Повести временных лет» (начало XII в.) с греческим богом-кузнецом Гефестом (Шеостом) был отождествлен славянский бог огня *Сварог* (см. в ст. Боги): Гефест изображен в рус. летописи (в соответствии с византийской традицией) земным царем, при котором с неба упали кузнечные клещи и стали ковать оружие. Гефест-Сварог ввел обычай единобрачия (моногамии). Эти деяния К. — культурного героя получили отражение в народной традиции, в том числе в в.-слав. фольклоре: в частности, Илья-пророк наделяется функциями небесного кузнеца, который кует громовые стрелы. В любовных заговорах К. «приковывает» молодца (или красную девицу), в свадебных песнях кует свадьбу; во время святочных гаданий подблюдные песни о К. предвещали богатство и свадьбу — К. кует свадеб-

ный венец, обручальный перстень и др. (Аф.ПВ 1:465). Во время укр. родин бабка, омывая новорожденного на деже, приговаривала: *Спасібо тобі, ковалю, що ти нам дитину скував* (ср. рус. был бы коваль и ковалиха, а этого /детей/ будет лихо — СРНГ 14:25). Эротическую символику имеют и свадебные игры в К.: парни, ряженые кузнецами, «подковывали девок» — задирали им ноги, ухватив клещами, били молотком по приставленной к ступне палочке и т. п.: ср. народный эвфемизм — «подковать девку» — вступить во внебрачную связь (рус., пол.; ср. также игру в «мельницу» в ст. Мельник).

Мотивы антропоморфического мифа, возможно, сохранили такие фразеологизмы, как с.-х. *човек добра кова*, рус. *человек старого закала* и т. п. Характерный фольклорный мотив состязания черта (или другого мифологического персонажа) с К. — персковывание старого в молодого и т. п. В рус. народных легендах черт наделяется способностью лечить увечья, перековать хроющую ногу и т. п. Соперничество и вражда К. и черта — распространенный фольклорный мотив (кузнецы бьют молотами плененных чертей и т. п.) (Аф.ПВ 1:296; Аф.НРЛ: 105,124).

В ю.-слав. традиции К. выковывает амулеты в виде миниатюрных железных орудий, способствующие деторождению, обереги против смерти детей и т. п. (Георг. БНМ:66). Наковальня у сербов — культовый предмет и оберег, наделяемый целебной силой: ее изготавливают девять кузнецов в субботнюю ночь в полнолуние, на Рождество поливают вином, как *бадняк*; черти боятся ударов по наковальне (СМР:209).

В в.-слав. традиции святыми — покровителями кузнечного искусства считались **Кузьма и Демьян** (на основании сходства имени *Кузьма* со словом *кузнец*; иногда сходными функциями наделялись Борис и Глеб): они сливались в народном сознании в единый образ *Кузьмы-Демьяна*, Божьего Коваля (Аф.ПВ 1:560-561). Их день (1/14.XI) празднуется накануне зимы: отсюда поговорка «Кузьма-Демьян кузнец кует лед на земле и на водах» (расковывает лед «Михайло» — оттепель на Михайлов день 8/21.XI). Они же «ковали свадьбу» в рус. фольклоре. Вместе с тем мотив кузнецов-близнецов известен болгарской традиции

(БМ:138): близнецы (иногда — инородцы-цыгане) должны были выковывать за одну ночь сошник для обряда **опахивания**. Ср. болг. покровителей кузнецов — Афанасия и Антония: по легенде, они сковали Чуму цепью.

В менее распространенном русском поверье (тамбов.) кузнецом считается Илья-пророк, который кует громовые стрелы — ими он поражает чертей: потому черти не любят кузнецов, а молния не ударяет в кузницу. В карпатской укр. легенде сам «Бог закував чорта», заключив его в оковы, которые черт приготовил для Господа; с тех пор даже удар по пустой наковальне приносит мучения «Ироду-Сатане» (по др. легенде сам Христос работал подмастерьем у К.). В рус. заговорах в кузнице у «синя моря», на острове Буяне могут пребывать и «великие кузницы: Мати Пресвятая Богородица, да четыре Евангелиста» (ЖС 1909/4:87) и «бес», которого призывают «не ковать белого железа», а приковать доброго молодца (Майк.ВЗ:16).

Кузнечное ремесло в народной традиции считалось высшим умением, искусством, связанным со сверхъестественным знанием, колдовством, в том числе общением с нечистой силой, чертями: ср. родственные слова типа русского «козни», одно из о.-слав. значений глагола *ковать* — «замышлять зло» (ЭССЯ 12:10-11; 13:145; Ив.Топ. ИОСД:159-163) и другие обозначения чародейства, колдовства. Распространенный сюжет быличек — К., подковывающий лошадь, которой оказывается опойца, ставший на «том свете» чертовой лошадей. К. может **перековывать голос** — из грубого сделать тонкий и т. п. Неслучайно профессия К. демонологизировалась и считалась присущей инородцам и иноверцам — в т.ч. цыганам (ЕПНДК 2:87-92), которые были также певцами, занимались гаданием. Сверхъестественными способностями и знаниями надеялись и представители других профессий — гончар (его, как и К., характеризует связь с огнем), плотник, мельник, пастух и другие «специалисты» (СБФ 2000:180-183).

Лит.: Чич.ЗП:43-63; ЖС 1994/3:18-21; Славяноведение 1999/6:104-108; Берн.МПО: 227; Шепанская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX-XX вв.) // МСб 1:22-25;

КХПХ:17-19, 95-97; ZWAK 1885/9:41-42; СЛ 1928/28:364, 1930/30:254; ГЕМБ 1957/20: 133-137; Толстая // JФ 2000/LVI,3-4:1198.

В. Я. Петрухин

КУЗЬМА и ДЕМЬЯН (Косьма и Дамиан) — христианские святые (дни памяти — 1/14.VII, 17/30.X, 1/14.XI), покровители ремесел, брака, домашней птицы; почитаются также как врачи-бессребреники. Согласно житийной литературе, К. и Д. — родные братья и бескорыстные целители, помогавшие людям и животным; они также «просвещают разум к учению грамоте». Одно из первых упоминаний братьев-святых на Руси относится к последней четверти XI в. (новгородские берестяные грамоты).

В в.-слав. традиции распространено представление о К. и Д. как о «божьих кузнецах»-змесборцах (часто К. и Д. представляются как одно лицо — «Кузьма-Демьян», — а перенесение на него функций кузнеца обусловлено созвучием имени *Кузьма* со словами *кузня*, *кузница*, *кузнец*, а также *кузло* 'ковка', 'молот', 'кузнечный горн'). В бел. сказке «Иван Попялов» К. и Д. заземляют язык змеихи раскаленными шипцами и убивают ее. В бел. легенде из Могилевской губ. К. и Д. запрягают змею в железную соху. По укр. поверью, кузнец Кузьма-Демьян сковал людям первый плуг, ухватил клещами за язык змея, истреблявшего людей, запряг змея в плуг и заставил пропахать землю от моря до моря. Украинцы верили, что «святі ковалі» К. и Д. защищают людей от укусов змей, появившихся на свете из пепла сожженного святыми огромного змея. С тех пор К. и Д. «розпеченим залізом у зміїв жало випікають» (харьков., Вор.ЗНН 1993:459). Кузнецы считали К. и Д. своими покровителями, не работали в день памяти святых и к 1/14.XI выполняли какие-либо «обетные» работы, а вырученные деньги раздавали нищим или покупали на них свечи к иконам К. и Д.

В рус. традиции этим святым отводили важную роль в заключении брачных союзов. Ср. мотивы свадебных песен с просьбой «сковать свадебку крепку, вековечную, нераздельную», «случить молодых» и свадебные приговоры типа «Кузьма-Демьян, скуй нам свадьбу до белой головы, до седой

бороды», а также олицетворение самой свадьбы в образах К. и Д. («Благословите все от старого до малого Кузьму-Демьяна сыграть»). См. Кузнец.

Женщины почитали К. и Д. как покровителей семейного очага и супружеского счастья. В день К. и Д. — *Кузьминки, Кузьмодемьянки* (1/14.XI) — девушки устраивали ссыпки, *ссыпчину, братчину* (коллективную трапезу из собранных в складчину продуктов — картофеля, масла, яиц, крупы, муки и т. д.), на которые приглашали парней. Обязательными блюдами были каша, куриная лапша, вареная и жареная курятина (для приготовления которой было принято воровать кур у соседей), для гостей варили «кузьмодемьянское» пиво. После угощения начинались т. н. *поцелуйные* молодежные игры.

В этот день девушка-невеста исполняла роль хозяйки дома и готовила еду для всей семьи. Таким образом, девичий праздник в день К. и Д. вписывался в осенний свадебный период (см. Параскева Пятница, Покров) и сочетался с образом святых К. и Д. как покровителей брака (ср. восприятие К. и Д. как единого женского образа в приговоре: «Матушка, Кузьма-Демьяна! скуй нам свадьбу» — Чич.ЗП:48). Брачные мотивы присутствуют и в девичьих играх в «невесту» и «жениха» (рядились в свадебную одежду, разыгрывали «свадьбу»), в «маленького» (делали куклу и обходили с ней дома, собирая продукты «для маленького») (рус. рязан.).

В летние *Кузьминки* (1/14.VII) замужние женщины собирали братчину. Ко дню К. и Д. женщины выполняли обетное рукоделие (деньги от его продажи раздавали нищим), приносили в церковь мотки ниток и складывали их на амвон в пользу священника (рус. саратов.).

Святых К. и Д. называли еще *куриными богами, курятниками*, а день их памяти 1/14.XI — *курячьими именинами, курячьим праздником, кочетятником*: в курятниках служили молебны, священник кропил святой водой домашнюю птицу. Кур приносили к церкви, где служили обедню: «Курица — именинница, и ей Кузьме-Демьяну помолиться надо!» (рус.). В деревнях женщины «с челобитьем» приносили кур «на красное житье» на боярский двор. «Челобитных» кур не резали, кормили овсом и ячме-

нем. Приносимые этими курами яйца считались целебными: ими кормили больных, страдающих желчной болезнью. В этот день резали кур (ср. рус. «Кузьма-Демьян — куриная смерть») — обычай назывался *кур молитва*. В Курской губ. забивали трех куренков и ели их утром, в обед и вечером, «чтобы птица водилась»; трапезу в этот день начинали молитвой: «Кузьма-Демьян сребреница! Зароди, Господи, чтобы писклятки водились» (Макс.ННКС:664); не разрешали ломать куриных костей, чтобы цыплята не родились уродливыми. В Ярославской губ. (Мышкинский у.) бытовал обычай в день К. и Д. для задабривания овиного духа убивать в овине петуха; птице отрубали голову, ноги забрасывали на крышу избы (чтобы велись и неслись куры), мясо съедали за семейным обедом.

В день К. и Д. (1/14.XI) крестьяне Ярославской губ. старались умиловить дворового: ездили по двору на нелюбимой дворовой лошади, размахивая помелом со словами: «Батюшка дворовой! Не разори двор и не погуби животину» (Сах.СРН:319).

Ко дню К. и Д. (1/14.XI) приурочивались домолотки, заканчивалась молотба, и принято было варить кашу. Согласно легенде, К. и Д. были простыми работниками, которые бесплатно нанимались молотить и просили только, чтобы хозяева вдоволь кормили их кашей (ср. рус. название К. и Д. — *кашники*). «Домолотная каша» являлась обязательным блюдом для молотильщиков в Кузьминки. Садясь за трапезу, приглашали святых угодников: «Кузьма-Демьян, приходи к нам кашу хлебать» (РП:296).

В Городищенском у. Пензенской губ. в осенний день К. и Д. (1/14.XI) исполнялся обряд «свадьба и похороны Кузьмы-Демьяна» (в летние *Кузьминки* совершался ритуал «похорон Кузьмы-Демьяна»), имевший магическо-продуцирующий характер. Девушки изготавливали чучело (набивали соломой мужскую рубаху и штаны, одевали в мужскую верхнюю одежду, опоясывали кушаком, обували в старые лапти). Чучело усаживали посреди избы и «женили Кузьку» на одной из девушек. Затем чучело укладывали на носилки, уносили в лес или за границы села, где раздевали и разрывали его на части, плясали на соломе, оставшейся от чучела, а потом сжигали ее.

У юж. славян К. и Д. почитаются как святые-целители (ср. названия праздника К. и Д. — болг. *Светите Врачове, Врачи, Св. Враче-безмитниче*, серб. *Врачеви, Безмитни Врачеви*). В дни свв. К. и Д. кололи курбан, женщины воздерживались от работы, чтобы никто в семье не заболел, пекли хлеб и раздавали его «за здоровье». Своими покровителями считают К. и Д. знахари, целители и травники.

В в.-слав. заговорах К. и Д. излечивают от зубной боли, кровотечения, грыжи, лихорадки и т. д., защищают людей и скот от колдунов, порчи, сглаза, укуса змеи.

К святым К. и Д. обращались, прося помощи в рукоделии (с 1/14. XI традиционно начинали прясть зимнюю пряжу); когда начинали жатву («Кузьма и Демьян, идите с нами жать») или сев («Кузьма-Демьян — матушка полевая заступница, иди к нам, помоги нам работать» — РП:296); у русских оставляли в поле горсть колосьев «Кузьме-Демьяну на бородку».

Гуцулы считали, что на *Косми і Дамяна* (1/14. XI) надо сажать деревья — они будут хорошо плодоносить.

С днем К. и Д. (1/14. XI) связаны погодные приметы: зима «сковывает» землю и воду (рус., ср.: «Кузьма-Демьян — с гвоздем, мосты гвоздит», «Из кузьмодемьяновой кузницы мороз с горна идет»); ветреный день предвещает скорое установление санного пути (укр.). Соблюдающему этот праздник не грозила опасность отморозить ноги при работах зимой в лесу (гуцул.). С летним днем К. и Д. (1/14. VII) связывали начало покосов (рус.). У юж. славян (фракийские болгары) летний день К. и Д. (1. VII) составлял единый обрядовый комплекс с днем свв. Петра и Павла (29. VI) и праздновался для защиты от града, грома и пожаров. Ср. представления белорусов Черниговской губ. о том, что «Кузьма Сякач» побьет градом, если в его праздник (1/14. VII) заниматься торговлей.

Лит.: Гіппіус В. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // ЕВ 1929/8:11-51; Макашина Т. С. Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // ЖС 1994/3:18-21; Аф.ПВ 1:468, 2:107; 3:770-771; РП:291-299; РДС:434-435; Каа.ЦНМ:52-55,214,224; Сах.СРН:318-319; Макс.ННКС:663-665; Усп.ФР:154-156; Ряз.ЭВ 2001/30:28-31,222-223; Вор.ЗНН

1993:459; Шух.Г 4:271; Лег.:133-134; Ром.БС 4:17; Лоз.БНК²:145-146,205-206; ЗК:380; Юд.ОРЗ:83-84; Поп.БНК:66; ЕПНДК 2000/6:54-57.

О. В. Белова

КУКЕРЫ — у болгар участники масленичных маскарадных шествий, называемые также: *кукове, старци, бабугери, бабурци, йрапи, песьци, зибечи, дракуси, калугери, камилари, джамалари, джумали*. Исполняемый ими обряд включает игровые сцены, призванные способствовать благосостоянию, плодovitости и здоровью окружающих, защитить село от зла и несчастья. Известен в вост. и юж. Фракии, а также в Родопах, Средней Горе, отдельных регионах вост. Болгарии; имеет структурное и функциональное сходство со святочнО'Новогодними обходами в зап. Болгарии, Македонии, ю.-вост. Сербии (наличие разветвленной системы ролей; присутствие ряженых, представляющих брачную пару; исполнение игровых сцен с четко выраженной фаллической символикой и пр.). См. **Колядование, Сурвакары**.

Обряд исполняется исключительно мужчинами, преимущественно холостыми, в течение масленичной недели и в следующую за ней понедельник (*Кукеровден, Куковден, Старцовден*). В наряде К. преобладают одежда из шкур, вывернутая мехом наружу; их маски причудливо украшены разноцветными монистами, зеркальцами, перьями, рогами. К. увешаны различной величины колокольчиками, в руках у них деревянные сабли, окрашенные на конце наподобие фаллоса в красный цвет.

В дружине К. строго распределены роли. Предводителем является «кукер» или «хаджия»; обязательно наличие одного или нескольких женских персонажей, в роли которых выступают одетые в женскую праздничную одежду красивые юноши с тонкими чертами лица. Они идут в процессии вместе с парными мужскими масками: например, «невеста» с «зятем» или «женихом», «баба» или «кукерица» со «стариком», «старым кукером», «цыганка» с «цыганом» и т. д. Во многих селах женский персонаж («невеста», «молодуха») держит в руках «ребенка» (запеленатого котенка или куклу из дерева, тряпок), а при обходе домов имитирует роды

(например, выпускает котенка или щенка из-под юбки; выкрадывает настоящего ребенка). «Баба» одета в старые лохмотья, в руках у нее — корзинка с прялкой и пряжей; во время обхода она непрерывно «прядет». Женский персонаж постоянно оказывается объектом нападения окружающих мужчин, поэтому в обязанность «супруга» входит защита партнерши от назойливого внимания окружающих. Другие участники шествия — «царь», «кум», «поп», «доктор», два или четыре «сборщика налогов», «парикмахер» и пр. «Поп» венчает «молодоженов»; «сборщики подати» несут цепь, которой ловят окружающих, собирая «невывлаченные

Помимо традиционных действий колядующих (пожелание благополучия хозяевам и сбор подарков — яиц, муки, пряжи), К. представляют комические сценки, их обходы сопровождаются шумом и буйными танцами, во время которых участники звенят колокольчиками и бубенцами, размахивают деревянными «фаллосами», прогоняя зло и нечистую силу; нападают на бездетных женщин, чтобы «оплодотворить» их. Женщины, которых К. ударяют своим оружием, высоко подпрыгивают под музыкальное сопровождение К., способствуя таким образом буйному росту зелени и богатому урожаю. Фаллическая символика характеризует так-



Кукеры (с. Павел Бания, Казанлыкский округ, Болгария)

долги»; «парикмахер» деревянной саблей «бреет» зазевавшихся прохожих. Многочисленную группу составляют одетые в вывернутые наизнанку тулупы мужчины с вымазанными сажей лицами — *арати*, *сеимени*, *бабугери*, *дервиши*, которые преследуют и пугают жителей села. Нередко шествие сопровождает «верблюд» («конь», «осел»), которого представляют двое мужчин, накрытых одеялом; в с.-вост. Болгарии встречается маска огромной птицы с длинным клювом (*брязя*).

же исполняемые при обходе игровые сценки: К. валят на землю «невесту», изображая половой акт, «жених» защищает ее, но К. «убивают» его, «невеста» плачет и просит «доктора» оживить «жениха».

Кульминация (и, вместе с тем, часто — заключительный этап) игр К. — обрядовое «запахивание и засевание» (см. Пахота ритуальная), а главный его персонаж — «царь» (при отсутствии «царя» — главный К.). Для него на сельской площади устраивается трапеза, во время которой он провозглашает

тосты за здоровье, урожай и плодovitость всего живого. Затем он начинает погонять К., запряженных вместо коней в плуг. «Царь» связан с «пашущими» одной веревкой, и К. неоднократно сваливают «царя» на землю, но он поднимается и продолжает работу. «Царь» на селской площади «распахивает» три борозды и «засевает» их, разбрасывая вокруг семена и проговаривая благопожелания типа: «Наймалкото жито да бъде като мене, от едно да стане хиляда!» [Самое маленькое зерно пусть будет с меня, из одного пусть станет тысяча!] (Стам.КС:30). После «засевания» «царь» бросает пустую посуду из-под семени, и по тому, как плошка покатится и перевернется, гадают о будущем урожае: если открытая ее часть окажется сверху, то ожидают богатый урожай. К ноге одного из К. «царь» привязывает веревку, сваливает с ног и тащит его, «чтобы так же падали снопы», затем раздает всем присутствующим по кусочку пресной лепешки (*кукерската пита*) (фрак.). К. символически убивают «царя» («жениха», «главного кукера») своими саблями, а тот через некоторое время, после оплакивания, голошения и др. действий участников обряда, «воскресает», в чем исследователи видят остатки фракийского культа Диониса. Во многих местах после «воскрешения» К. исполнители обряда танцуют «хоро», которое перерастает в общесельский танец. В некоторых селах после «аграрной» части обряда К. начинают биться друг с другом палками и сражаются до тех пор, пока одна из палок не сломается. В вост. Фракии заключительный момент «пахоты» и «сева» — сбор кукерской дружины вокруг поставленного на бок плуга, с которого главный К. или «баба» как можно более громким голосом выкрикивают на все село пожелания обильного урожая в полях и виноградниках, приплода в загонах, рождения детей, здоровья и долгих лет жизни.

В обрядовые игры К. нередко включаются иные ритуалы, традиционно исполняемые в конце масленицы или в первые дни Великого поста. Так, совершающие обход в «песий понедельник» К. хватают собак и вертят их на веревке, чтобы те не страдали «от бешенства» (Фракия, окрестности Пазарджика); на масленицу К. участвуют в играх вокруг костров (разжигание огня, перепрыгивание и т. п.), в частности, после

своего обхода они поджигают солому, трижды танцуют вокруг огня «хоро», а затем соревнуются в беге: если победит «невеста», жито будет чистым и хорошим, если — «арапин», в пшенице заведутся сорняки, если — К.-«старец», то ожидают изобилие ржи (Родопы).

В прошлом, как и в случае с процессиями колядующих, две столкнувшиеся на пути дружины К. вступали в настоящий, реальный бой; убитых хоронили на месте побоища.

Лит.: Арнаудов М. Кукери и русалии // СбНУ 1920/36:1–242; Райчевски Ст., Фол В. Кукерът без маска. София, 1993; Стам.КС; БМ:186–189; Вак.БЕТБ:427–432; ЕБ:112–113.

А. А. Плотникова

КУКИШ, шиш, фи́га, дуля — жест, символизирующий коитус и имеющий obscene семантику. Согласно правилам этикета, К. является неприличным жестом, имеющим целью оскорбить и унижить того, кому его показывают, а также способом выразить крайнее неприятие, резкий отказ, смешанный с презрением. В магической практике К., наряду с другими жестами, обозначающими коитус и гениталии, является универсальным оберегом, способным отгонять опасность, особенно сглаз и нечистую силу. К. входит в число жестов, распространенных у вост. и зап. славян. У юж. славян, за исключением словенцев, К. почти не известен и осмысливается как заимствование из в.-слав. традиции. Ю.-слав. жестами, синонимичными К., являются «кур» — поднятый вверх средний палец, когда остальные пальцы прижаты к ладони, а также жест, при котором кистью левой руки плашмя ударяют в согнутую в локте правую руку, поднятую вверх (см. Гениталии). Близкое К. охранительное значение имеют т. н. «рога», или «шипак», — ю.-слав. жест, при котором подняты вверх мизинец и указательный палец, а остальные прижаты к ладони. Этим жестом отгоняли от себя мору, вампира или вештицу.

К. — жест, отвращающий сглаз и порчу, а также нечистую силу. Чтобы защитить себя или ребенка от сглаза, следовало незаметно сложить кукиш (в.-слав.).

В Полесье, чтобы предотвратить порчу ткущегося полотна, хозяйка сквозь кросна показывала К. вошедшему в дом постороннему человеку, а когда он выходил из хаты, она показывала К. ему вслед; иногда в подобном случае показывали два кукиша через ниты (волын.). По словен. верованиям, чтобы никто не сглазил работу при сбивании масла, следовало плюнуть в маслобойку и показать К. Демонстрация К. в охранительных целях часто сопровождалась другими отгонными действиями, например, вслед обладателю «злого» глаза бросали уголь, соль, кусок кирпича от печки и т. п.

В полесской традиции показывание К. было средством отгона вихря — при его приближении складывали К. правой рукой; впрочем, в некоторых случаях существовал запрет показывать К. вихрю, чтобы не разозлить его еще больше. При встрече с волком, чтобы отогнать его от себя, следовало отвернуться, а левой рукой показать ему К. (ПА, брест.); К. показывали и для того, чтобы отогнать собаку (ПА, гомел.). Для ограждения себя от возможного зла при встрече на дороге с незнакомыми людьми предписывался более сложный прием (на Рус. Севере его называли *свечкой*) — следовало, повернувшись задом к встречным людям, наклониться и показать им К. между ног (с.-рус.). Согласно полесской быличке, К. отгоняет даже смерть — женщина не могла умереть, потому что показывала К. пришедшей за ней Смерти, но когда разжала руки, сразу умерла.

У вост. и зап. славян К. — способ опознания ведьмы и колдуна, а также их обезвреживания. К. или два К. показывали ведьме, чтобы она не смогла испортить человека (полес.) или сглазить девушку (с.-пол.), два К. показывали колдуну, чтобы он не наслал на человека икоту (рус. архангел.). Часто при встрече с ведьмой или колдуном предписывалось показывать К. тайно — в рукаве или в кармане (бел.). Считалось, что колдун или ведьма не могут спокойно пройти мимо человека, сложившего в карманах два К., и обязательно чем-нибудь выдадут себя, например, начав ругать или задирать этого человека (укр.). В другом случае, чтобы опознать ведьму, следовало накануне воскресенья пойти к дому предполагаемой ведьмы, стать спиной к глухой стене, повернуть назад

голову, плюнуть, подуть и показать К. в сторону стены. На следующее утро ведьма придет к этому человеку и спросит его, зачем он показывал ей К. (укр.).

Часто демонстрация К. источнику опасности сопровождалась приговором типа: «На тебе, штоб до пары, да иди» (ПА, ровен.); «Ражон табе у горла, дзяркач у зубы, соль у вочы» (ПДМ:141). В Полесье, показывая К. вихрю, говорили: «Ось тобі дўля, куда дўля, туда й ты» (ПА, житомир.), или: «Вихор, вихор, на табé дўля» (ПА, гомел.). Приговор с упоминанием К. мог заменять соответствующий жест в охранительных целях. Например, чтобы предотвратить т. н. «знос» (болезнь ребенка, возникающую при встрече детей одного возраста), вынося ребенка на улицу, мать говорила: «А знос Бог понёс, а матерам дўля под нос» (ПА, гомел.).

Имеется одно полесское свидетельство о том, что К. мог быть не только жестом, но и специально сделанным амулетом, вырезанным из дерева и прикрепленным к ткацкому станку, чтобы защитить полотно от сглаза (ПА, брест.).

В медицинской практике глазную болезнь «ячмень» лечили, поднося к глазу К. (в.-слав.) и произнося: «Глазной кукиш, на тебе шиш» или: «Ячмень, ячмень, на тебе кукиш, / Что хочешь, то купишь, / Купи себе топорок, / Руби себя поперек». После чего на глаз плевали (рус., СМ²:271). Иногда это делал сам больной, иногда неожиданно поднести К. к глазу больного должен был посторонний. К. упоминается в некоторых фольклорных текстах. Например, в полес. веснянках говорится, что весна принесла «Девкам цибули, а хлопцам по дули» (ПА).

Лит.: Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990; РСев 1992:119; ЖТК:288,461; Зеч.МБ: 148; Чаж.СД 5:223; М&d.LMS:411.

Е. Е. Левкиевская

КУКЛА — антропоморфная фигурка небольшого размера, атрибут детских игр и обрядово-магических действий. В народных верованиях воспринимается как живое существо, как заместитель человека, его «модель»,

как прообраз маленького ребенка (ср. укр. *лялька*, пол. *lalka*). В этом значении слово **kukōla* признается этимологами латинизмом, заимствованным через ср.- и новогреч. (Фасм. 2:405), и отделяется от исконно-славянского *kukōla* в значении 'хлеб, булка', 'камнь, глыба', 'загнутая палка' и др. (ЭССЯ 13:94-95; БЕР 3:90-92). Однако в народной традиции реалии, обозначаемые этими омонимами (игрушка и ритуальный атрибут, обрядовый хлеб и связка льна, конопля, др. растений), по своей культурной семантике и магическим функциям составляют единое целое.

По материалу и способу изготовления различаются К., скрученные из материи, пряжи, кожи (рус. *закрутки*, *скрутки*, *скатки*); набивные (сшитый мешочек, наполненный шерстью, пряжей, опилками, песком, пеплом и т. п.); сделанные из растительного материала (соломы, травы, веток, корней, палок); глиняные; вырезанные из дерева; выпеченные из теста.

Среди игровых и обрядовых антропоморфных К. абсолютно преобладают женские фигурки. По многим рус. свидетельствам, «пареньков» не делали, не принято было, только «девок» или «баб» (рус. ярослав.). В Вологодской обл. считали, что если девочка в детстве слишком много играет в К., то в замужестве будет «девок рожать»; одна из женщин говорила о себе: «Я кукольница (была) — и наносила пятерых дочек» (Морозов, рукопись). По поверьям белорусов Витебщины, чрезмерное увлечение детей игрой в К. сулит скорое появление в семье нового ребенка; небрежное обращение с К. указывает на болезнь кого-нибудь из домашних, а закапывание К. в яму или бросание ее в снег предвещает скорую смерть в доме.

При изготовлении К.-игрушек часто остерегались прорисовывать глаза и другие черты лица из опасения, что К. может ожить, что в нее может вселиться вредоносный дух. В вост. Польше родители нередко запрещали ребенку спать с его любимой К., боясь, что ночью она превратится в нечистую силу, называемую «маруда» или «мамуна», и начнет душить ребенка. В некоторых селах Хелмского пов. (Люблинское воеводство) родители не позволяли детям слишком долго играть с К., утверждая, что «w lalce często złe siedzi» [в кукле часто сидит злой дух].

В одном из народных рассказов внезапную смерть ребенка приписали кукле, с которой тот любил спать; когда ее бросили в костер, то послышался писк и стоны «маруды», пребывающей в К. (Bieg.MD:307). В других местах вост. Польши детям не давали играть с К. во время грозы, так как, по поверьям, гром стремится поразить К., в которую обычно вселяется (прячется от грома) черт, называемый «лятавец» (Świąt.LN:512).

В лечебных и апотропейных целях специально изготавливались К., которые должны были принять на себя болезни, порчу и прочие угрожающие человеку беды. В случае детских недомоганий (бессонницы, ночного крика и беспокойного поведения младенца) мать делала из пеленок или одежды ребенка несколько К., называла их именами нечистой силы, вредящей детям (в Польше это «маруда», «мамуна», «богинка»), и выбрасывала этих К. подальше от дома или подвешивала к двери головой вниз (Kot.RP:53), считая, что тем самым изгоняет болезни. На западе Белоруссии, когда **ночницы** досаждали младенцу, мать делала кукол из грязных тряпок, расставляла их по 2-3 на каждое окно и говорила: «Смотрите, лялечки, чтоб мой маленький спал!» (Fed.LB 1:270). Украинцы вост. Польши (Хелмский пов.), чтобы избавить новорожденного от «ночных плаков», делали девять тряпичных К., размещали их в колыбели вокруг младенца, а затем произносили отгонную формулу: «Marudy, marudziska! Idźta pa psiska i żyjta i zabawiajta, a memu dziecku spać dajta» [Маруды, марудица! Идите вы на псов, на собак, там себе играйте, а моему младенцу спать дайте] (Bieg.MD:308). Женщины Краковского восв. подбрасывали скрученных из тряпок К. в чужие телеги на базаре, чтобы возницы «забрали с собой плачки». Для отгона «маруды» отец ребенка вырезал из дерева или делал из бумаги человеческие фигурки и забрасывал их на крышу дома (пол., Wisła 1891/5:636-637). В окрестностях Ропчи делали из тряпок К. по имени «Мамуна» или «Богинка» и втыкали ее в щель возле окна (пол., Bieg.MD:299). Ночью матери забирали грудных детей в свою кровать, а в колыбель вместо ребенка подкладывали К. Сербы Косова в ожидании визита **суджениц** клали в колыбель К. вместо новорожденного, чтобы в случае недобрых предсказаний для младенца злая

доля пала бы на куклу, а не на ребенка. Сербь, живущие в р-не Ярковаца, делали К. из тряпок и веток сирени и выставляли их в окна для защиты детей от нечистой силы и сглаза. Обычай ставить К. между рамами окон, известный всем славянам, сохраняется во многих местах до наших дней.

У болгар Баната женщины, страдавшие обильными кровотечениями, делали из ткани три куколки, шли с ними на реку, клали их на воду со словами: «Какая моя, пусть при мне останется, какая не моя, пусть уходит» (Телб.БББ:210). На Рус. Севере, желая отомстить колдуну, пасечник делал из воска К., писал на ней имя колдуна и 40 обеден поминал его за упокой души; колдуну становилось так тошно, что он приходил каяться.

С помощью К. можно было наслать порчу на человека или жилище. Украинцы Волынской губ., желая смерти врагу, делали из глины маленького человечка, укладывали его в деревянный гробик и закапывали в землю, веря, что «по мере его истлевания будет разрушаться и здоровье врага» (Зел.ОРАГО 1:295). По с.-рус. и сибир. поверьям, чтобы вселить в дом недруга вредоносного духа (*напустить кикимору*), достаточно было тайком спрятать в доме (или во дворе) маленькую куколку или ее подобие из тряпок, веток, сучков, в результате чего на этом месте начинало «чудиться», «пугать»: в избе заяц бегаёт, поросенок, бык появляется; вдруг все двери разом открываются; то старик мохнатый стоит. В одном из сибирских мифологических рассказов строители дома, недовольные оплатой, подложили под балку К.; стали хозяева каждую ночь слышать детский плач; пришлось снимать крышу: «Наша там куколку. Ма-аленька така, из тряпочек сшита»; бросили ее в печь — и пугать перестало (Зин.МРВС:90). В другом рассказе хозяевам пришлось разобрать печь в поисках вредоносной К. Когда ее нашли, она «смотрела как живая» (там же: 86). На Рус. Севере полено, которому придавалась форма К., дарили новоселам плотники, строившие дом. Плотнички К. известны на Руси еще по памятникам Древнего Новгорода (Лог.МКЗ:89).

Вместе с тем, в сказочном фольклоре К. часто выступает в роли защитника человека, заместителя предка-опекуна; она служит человеку и оберегом, и «чудес-

ным помощником». В одной из рус. сказок мать перед смертью дает дочери К. и говорит: «Вместе с родительским благословением оставляю тебе вот эту куклу; береги ее всегда при себе и никому не показывай; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета» (Аф.НРС 1:127). В других сказочных сюжетах девушка-сирота сама делает себе четырех К. и в экстремальной ситуации рассаживает их по четырем углам дома; когда ее брат или отец пытаются взять ее в жены, К. не допускают инцеста (Аф.НРС 1:149-150; 2:314).

В свадебном обряде К. символизировала, с одной стороны, невесту, а с другой — будущих детей молодоженов. Русские в Поволжье обряжали маленькую К. «невестой» и укрепляли ее на свадебном деревце. В Костромской губ. на верху свадебной елочки К. ставили таким образом, что она была повернута к жениху и невесте. Этот обычай нашел отражение в свадебных песнях этого региона: «На нашей елочке / На золотой верховочке / Сидит кукла. / Она не смотрит в кут, / Она смотрит тут, / Где денежки кладут» (ТОРП: 148). В Ульяновской обл. на деревце помещали две К.: «жениха» и «невесты», а в некоторых ю.-рус. областях — несколько крохотных куколок. Во Владимирском крае вместе с приданым перевозили в дом жениха кукол невесты, которые передавались по наследству ее детям. Часто маленькими куколками из теста украшали свадебный каравай. У сербов девушки на выданье делали из тряпок К., нарядно обряжали се (в красные и белые одежды), чтобы привлечь внимание парней, и выставляли в окне; если в доме были две девушки брачного возраста, выставлялись две красиво украшенные К.; они стояли в окнах до тех пор, пока девушек не сосватают (ГЕМБ 1926/1:63-64).

У всех славян на свадьбе принято дарить молодым К. с пожеланием скорейшего потомства. В Вашкинском р-не Вологодской обл. это называлось *куколку подавать*, куколку *приносить*. Участники свадьбы сами мастерили тряпичных К. и дарили новобрачным со словами: «Вот вам приплод!». На Ярославщине (Мышкинский р-н), укладывая новобрачных спать, под подушку молодухе клали льняную К. — «с умыслом, чтоб родила». В Прикамье дарили молодым (или подкладывали им в постель) деревян-

ных или тряпичных К., «чтобы скорее дети заводились» (Морозов, рукопись). Так же поступали в Полесье: «Куклы клали молодым, шоб дети були» (ПА, чернигов., Старые Боровичи). На Брестщине в с. Олуш делали К. из «толкача» (песта) и говорили, что за ночь у молодых ребенок родился. Словенцы Штирии вручали невесте К.-«младенца», когда она вступала в дом мужа. В ю.-рус. вариантах свадебного обряда молодых часто одаривали куколками. В некоторых местах, наоборот, считалось неприличным дарить новобрачным К., так как в этом видели намек на беременность невесты (рязан.).



Куклы для игры «в семью» (мужской персонаж изображен кукурузным початком). Белгородская обл., Алексеевский р-н, с. Афанасьевка.

Фото В. Н. Теплова

На Урале присутствие К. в свадебном обряде зависело от «честности» невесты: К. привязывали к дуге лошади во время движения свадебного поезда только в том случае, если невеста оказалась невестой: «Если кукла на дуге — все, это уже не свадьба» (Вост.ТКУ 2:164). Там же иногда подбрасывали соломенную К. «нехорошей» невесте либо — «хорошей» невесте делали красную К., а «нехорошей» — белую. В Полесье, если обнаруживалась «нечестность» невесты, то утром после брачной ночи родня жениха делала из тряпок К.

и вешала ее на шею молодой (ПА, Чернигов.). На Украине делали К. из рубашки «нечестной» невесты, к подолу привязывали морковку и выставляли на обозрение всем. В бел. девичьих гаданиях по жребью К. символизировала утрату девственности (Fed.LB 1:313).

В качестве заместителя человека и откупительной жертвы К. использовалась в погребальных обрядах. По обычаям сербов Косова, если в течение года в одной семье (в одном доме) умирали двое, то при похоронах второго из них закапывали в могилу тряпичную К., чтобы не допустить третьей смерти (Vuk.SK:312). Подобным образом поступали жители Ровенской обл. (с. Нобель): «Як умирає чоловік, то класть у труну ляльку. 3 латок зроблять. Шоб (покойний) не забрав жинку»; считалось, что если этого не сделать, мертвый муж будет ходить к живой жене и заберет ее (СБФ-95:191). В Сербии (р-н Драгачева) при похоронах неженатого парня на надгробный крест на его могиле привязывали К. в виде «невесты», устраивая для него таким образом символическую свадьбу (ГЕМЦ 1972/5:265). В волинском Полесье засвидетельствован обычай при похоронах молодого человека класть в гроб антропоморфную фигурку (ВЖ 6:123). На Гомельщине (с. Великий Бор) рассказывали, как едва не похоронили человека, уснувшего летаргическим сном; когда тот очнулся в гробу, его вынули, положили вместо него «ляльку» и похоронили (ПА). В Мариово (Македония) во время Второй мировой войны девушка, у которой погиб брат, сделала куклу, одела ее в одежды брата, держала в доме и долгое время оплакивала ее (Рист.ПКМ:113).

Обычай изготавливать матерчатые или глиняные К. (с ладонь величиной или чуть больше) и держать их в доме как замену долго отсутствующего родственника известен в Вологодской и Костромской обл. Провожая сына в армию, мать лепила из глины фигурку, называла именем сына и хранила на почетном месте до его возвращения. Если случалось, что К. падала, разбивалась, это было знаком гибели человека, субститутом которого она являлась.

Антропоморфные фигуры разного размера служили ритуальными символами и в оплодотворении злого начала во многих календарных обрядах, имевших семантику

«выпровождения-уничтожения» (см. Чучело, Проводы, Похороны символические, Герман, «Крестить кукушку», «Колодка», Русалка). В болг. обряде «Мара Лишанка», исполняемом в среду на пасхальной неделе, женская К. с этим же именем изготавливалась из трех всунутых одна в другую туфель без задников, взятых у молодичи или у девушек, и обряжалась в наряд невесты. Девушки носили К. по селу, а парни пытались ее украсть; с этой К. обходили поля, а затем ее топили в реке (БМ:210). В Белоруссии соломенную К. бросали в воду в обряде вызывания дождя. К. могла быть дополнением украшенного деревца обрядового: ее сажали на «май», на «лето», на свадебное деревце.

К. часто заменяла ряженого. У вост. славян соломенная К. могла заменять ряженую в зелень девушку в троицком обряде «проводов русалки». В вост. Фракии и Родопах в обряде весеннего обхода «лазарок» вместо ряженой «невесты» изготавливалась К.: ее делали девушки из вала ткацкого стана или из ручной прялки, которые обматывались женской одеждой.

В Болгарии и Сербии *куклами* назывались многие виды обрядового хлеба разной формы (не обязательно антропоморфные), которые готовились на Рождество, в день Сорока мучеников (9/22 марта), Тодорову субботу, Вербное воскресенье (ср. с.-з.-болг. название этого дня — *Куклинден*), на Пасху (название хлеба — *великденска кукла*) и др. праздники, а также на свадьбе; иногда и на похоронах или поминках. Как название обрядового хлеба термин *kukla*, *kukla* известен также полякам и кашубам. В с.-зап. Болгарии и во Фракии девушки брачного возраста в Вербное воскресенье пекли печенье в виде куколок и на следующий день гадали с ними: каждая сплавляла свою булочку, положенную на дощечке, по воде; чья «куколка» обгонит других, та из девушек станет «кумицей». Ко дню Сорока мучеников в вост. Сербии и сев. Болгарии пекли 40 калачиков, часто имевших антропоморфный вид (у сербов Баната они назывались *луткице* 'куколки'); их раздавали соседям, крестным родителям, повитухе, нищим «на помин души», относили на кладбище, закапывали первую испеченную «куколку» в винограднике или на поле.

На Смоленщине бытовала святочная игра «лялички»: на руках носили куклы — мальчика и девочку, которые сначала подпрыгивали, а потом умирали; их оживлял соломенный дед, брызгая на них водой (Добр.СОС:392). На востоке Болгарии *куклами* называли надгробные памятники, но только на могилах женщин и детей (ИЕИМ 1968/11:186; ЕБ:202; БЕ 1989/14/1:21). У вост. славян словом *кукла* обозначались скрученные колосья ржи (см. Залом); поляки Люблинского воев. во время жатвы вязали маленькие снопики, напоминавшие человеческие фигурки, называемые *lalki* (Nieb.PP:199). У русских слово «кукла» на основе народной этимологии связывается с *куколь* (*koKolъ*), ср. рус. сибир. обычай делать летом из корней растения, называемого *куколь*, маленькие куколочки для детей (Вин.СД:18), а также детское поверье: если закопать в землю рубленую солому, то через год на этом месте появятся живые К. (там же: 21).

Лит.: Морозов И. А. Функции куклы в традиционной культуре (рукопись); Карпова Т. Е. Феномен куклы в русской культуре (историко-культурологические аспекты). АКД. СПб., 1999; Невская Т. В. Славянские названия куклы по материалам Лингвистического атласа Европы // Общеславянский лингвистический атлас. Мат-лы и иссл. 1988-1990, М., 1993:35-38; Дайн Г. Л. Русская народная игрушка. М., 1981; Никифоровский // ЭО 1897/3; Bogdanowiczówna I. O lalkach // Wisła 1891/5/4; Вужак J. O genezie i zmiennych funkcjach lalki // Prace etnograficzne. Kraków, 1983/18:101-121; Bieg.MD:306-308; Bieg.KOM:549; Зин.МРВС:86-95; Марин.ИП 2:135,448,451,458,472; Доб.:291; БД 10:33; ЕБ:119.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

КУКУРУЗА (*Zea mays* L.) — зерновая культура, известная славянам с XVII в. О путях ее проникновения на территорию Славии свидетельствуют ее наименования, мотивированные названиями стран и народов, например: болг. *влашка*, *грѣчка*, *моруз*, (*а*)*рапка*, *мисир(ка)*, *царевка*, *царица*, *царка*, *царевича*, *френки* и т. п., рус. *маис*, диал. *турецкая пшеничка*. К. возделывается, главным образом, в ю.-слав. странах,

менее значима в обиходе и обрядности северных славян. К. унаследовала культурную значимость тех растений, которые издревле возделывались славянами, например, пшеницы и проса (ср. болг. диал. (п)ченка 'кукуруза', букв. 'пшеница'; просеник 'хлеб из кукурузной муки'). Символизирует плодородие и здоровье. См. также Зерно.

Магия, связанная с возделыванием К. В Болгарии (Ловеч), чтобы предотвратить ущерб, наносимый птицами посевам, при вспахивании первой борозды сеятель соблюдал молчание, для чего он держал во рту зерно (камешек), пока не проведет две борозды: «Както бях ням аз, тъй да е нямя враната» [Как я был нем, так пусть и ворона будет нема] (Лов.:92); за пахарем шел его сын с несколькими зёрнами К. во рту, в конце первой борозды мальчик выплевывал зерно и закапывал их в землю. В день, когда зерно К. в первый раз выносили в поле, запрещалось К. варить, обжаривать на огне, так как зерно, брошенное в землю, могло полопаться.

Время сева К. согласуется с природными явлениями: с началом цветения терна или с распусканьем дуба, с календарем: чаще всего сеяли перед Юрьевым днем. Иногда хозяин садится на пашню голым задом: если холод не ощущается, можно сеять (Ловчский край). При посадке К. в первую лунку, в первую борозду закапывали остатки сочельнического ужина, сохраненную голову зарезанного на Васильев день петуха (серб.). В первый день посадки запрещалось сжигать вылушенные початки: их бросали на дорогу, «за да е дълга царевичката като пътя» [чтобы кукуруза была такая длинная, как дорога]; на перекресток, «за да се кръстосват мамулите» [чтобы скрещивались, т. е. завивались початки], чтобы кукурузу не заглушили сорняки, кидали в воду, «за да върви берекетя по вода» [чтобы урожай лился, как вода] (Лов.:92). В период сева вылушенные початки К. вместе со стеблями пускали по заходе солнца по реке (или опускали в ведро с водой), «те да и кукуруз потече из земље као вода низ реку» [чтобы кукуруза потекла из земли, как вода вниз по реке] (Хомолье, Чаж.РВБ:148). В Болгарии, пуская по воде кукурузные зерна, произносили: «Тъй както носи водата, тъй да се носи берекетът» [Как вода несет зерна, так пусть принесет урожая] (Лов.:92).

Для защиты поля от птиц (ворон, галок, ворон) применялись разного рода гические приемы: начиная посадку К. жертвенного Васильевского петуха зарывали в навозную кучу (болг.); опаленные пшеничные перьями, прикрепляли на тыльную тыкву и насаживали на вилы в кукурузном поле. В целях защиты от медведя начинали посадку зерном, вынутым из тех початков, которые в Агустин день полежали в котле с К., предназначенной для кормления медведя. Пол, что выросшую из этих зерен К. не трогать (болг.). Чтобы кроты не подрывали корни растений, скорлупу от яиц, испованных для пасхального каравая, закапывали в поле; в Тодоров день (суббота первого Великого поста) в зап. Болгарии их ки разбрасывали зерно К. по двору; в Софийского окр. женщины, выходя из ковного двора, бросали освященную пшеницу К. и приговаривали: «Это кроту, пролетит здесь, а не на огороде!» (Поп.СБ.:92). В кротовые норы втыкали обгорелые пшеничные початки (ю.-слав.).

Для охраны посевов от вредителей соблюдались запреты. Чтобы черви не съели К. в поле, не рекомендовалось сеять за день до Юрьева дня (болг., серб.); с той же целью праздновали первый вторник после Юрьева дня (*Црниторник*) (серб.); в субботу из «мышинных дней» (9.XI) не прикасались к К. (Хомолье).

С целью получения обильного урожая К., превентивно, в дни зимних праздников осуществлялся комплекс ритуально-магических действий. В день св. Игнатия (20.XII) сеяли зерна К. вокруг очага — плодородия (болг.). В Рождественский чельник зернами К. домочадцы посыпали хозяина, пришедшего с *бадняком* (Босния Посавина), полазника, а он их (всех) в Сербия, Шумадия, Славония); хозяйка счала по потолку или по стене ситом, чельник, которое просеивала муку для праздничного калача (Хомолье), чтобы К. выросла выскокой. На Рождество, придя утром к истнику, опускали в воду вылушенный початок К., чтобы он разбух и наполнился водой, полагая, что осенью так же наполнятся кукурузой хранилища (Босния); на кукурузном поле втыкали маленькие вертела, которые были воткнуты в запеченную курицу (серб.); семена вылущивали из початков

на масленицу до восхода солнца (хорв.). На Новый год при обходах домов разбрасывали вокруг зерна К. и овса (укр.); в борщ «на Щедрец» клали зерна К., тыквы, ржи, пшеницы, все, что сеяли, «чтобы всё спорилось» (полес.); в Андреев день перед тем, как съесть приготовленную К., каждый бросал в дымоход над очагом немного вареных зерен К. с пожеланием, чтобы посева выросли высокие и принесли обильный урожай (болг.). В пятницу Тодоровой недели освященную в церкви вареную К. разбрасывали по саду и огороду, чтобы летом росло всё посеянное (з.-болг.).

Чтобы обезопасить будущие посева К. от вредителей, соблюдали ряд запретов: в день св. Трифона (1.II) женщины не шили иглой (серб.), не выполняли никакой домашней работы (болг.); в Чистый понедельник во время еды не пользовались ложками; в день св. Григора (второе воскресенье Великого поста) существовал запрет на работу дома и в поле (болг., Тетевенско).

У православной части юж. славян дни св. Андрея (30.XI), св. Саввы (14.I) и св. Проккопия (8.VII) празднуются в честь медведя как превентивная мера защиты К. от этого зверя и ради плодородия. В этот день или накануне оставляли на дворе (на плодовом дереве, на крыше дома, под стрехой, на поленнице дров) на ночь вареную К. — «ужин для медведя» (з.-болг., Котленско, Тревенско, в.-серб., Болевац, Хомоље, Лужница, Нишава), а наутро каждый получал ради здоровья по несколько зерен с початка, пробывшего ночь вне дома (Алексинацкое Поморавье); перед завтраком разбрасывали кукурузное зерно по углам дома (в.-серб., р-н Млавы). Кормление медведя вареной К. через дымоход сопровождалось просьбой: «На ти, мечко, да ядеш, че да не идваш лятоска!» [На тебе, медведь, ешь, только не приходи летом] (Лов.:295; з.-болг., Горнооряховский окр., Троянский окр.), «Наа ти, мечко, задуша!» [На тебе, медведь, на помин души!] (Марин.ИП 2:92).

Чтобы К. росла высокой и хорошо завивались («скрещивались») початки, после первого окучивания женщины складывали мотыги крест-накрест, садились на них, «чтобы завязывались [за да се кръстят] початки» и говорили: «Айде, Боже, ние от тук, пък

ти тук» [Скорее, Боже, мы отсюда, а ты сюда] (Лов.:92). Окончив работу, поднимали вверх и скрещивали мотыги (серб. Гружа) или, скрестив, поднимали их высоко вверх с приговором: «Айде на тази нива пет коли мамули, четири кола боб, четири кола тикви» [Давай на эту ниву пять возов кукурузы, четыре воза бобов, четыре воза тыквы] (в междурядьях на полях К. сажали бобы и тыкву) (Лов.:92). В знак завершения окучивания К. девушки и парни сплетали и завязывали листья на последних трех стеблях К. и украшали полевыми цветами. Обряд совершался для того, чтобы девушки и парни были *млади* и «зелени», как К., и чтобы было столько возов К., сколько стеблей украшено (Лесковацкая Моравя); в с.-вост. Сербии украшенный стебель К. назывался «цар кукуруз», в отличие от «бороды» («божја брада»), которую делали из пшеницы. В Алексинацком Поморавье последний стебель К. окучивали все вместе, украшали лучшими цветами, а на листьях завязывали столько узлов, сколько хотели получить возов К.; затем на кучке земли скрещивали мотыги, рассаживались вокруг растения и пели. Запрещалось окучивать К. в пятницу, следующую за днем Божьего Тела, чтобы она не сгорела (словен., Штирия). Во время уборки несколько стеблей К. оставляли на поле для скота и птиц (серб.). Когда собранную К. развешивали для просушки, под первую копну клали гвоздь для защиты от птиц и мышей (серб., хорв.). На Кубани во время уборки К. в степи «играли свадьбу»: из кукурузных отходов делали венок «невесте» и «цветки» всем «гостям», обед на поле разыгрывали как свадебный пир.

Употребление К. как ритуальной пищи характерно для зимних праздников: дней св. Андрея (ю.-слав.), св. Анны (9.XII) (з.-болг.), св. Варвары (4.XII), св. Саввы (5.XII) и св. Николая (6.XII), когда, как считалось, световой день увеличивается «на одно кукурузное (просяное, горчичное) зерно» (болг.). В эти дни варили К., чтобы дни росли так же быстро, как увеличились при варке зерна (болг., родоп.); вареную К. ели сами, скармливали домашним животным для плодovitости, давали курам, чтобы лучше неслись; раздавали вареную К. «за здраве» соседям (болг., серб., хорв.). Кое-где, наоборот, обрядовое ку-

шанье из К. и других зерен не давали чужим, чтобы не унесли плодородие из дома (болг.), а в дни свв. Варвары и Саввы не варили и не ели никаких кушаний из зерна и К. во избежание болезни, так как зерна напоминают следы оспы. В Македонии (Куманово) ели кашу из К., полагая, что это спасет летом от засухи. В тех селах Болгарии, где день св. Саввы был связан с поминовением умерших, вареную К. раздавали соседям.

Сербы Боснии называют Андреев день «праздником кукурузы». В Неготинской Крайне рождественский хлеб *чесница* пекли из кукурузной муки, в тесто клали и целые зерна К., которые символизировали свиней или домашнюю птицу. В вост. Словакии, чтобы получить хороший урожай в будущем году, при замешивании рождественского хлеба (*крачуна*) в тесто добавляли зерна К., злаков, а также льняное и конопляное семя, фасоль и чеснок.

По поверьям, К. наделяет людей и скот здоровьем: утром в день св. Андрея все члены семьи пили «для здоровья» вино, в которое хозяйка опускала початок К., оставленный накануне на дворе «для медведя» (серб.). В день св. Власа раздавали соседям вареную К. «за здоровье волов» (Ловечский край); для здоровья скота в Тодорову субботу, посвященную лошадям (*Конски Великден*), в каждом доме смесью из вареной К., бобов и чечевицы кормили лошадей (болг.); с этой же целью сербы, черногорцы, македонцы ритуальное блюдо — вареные початки К. — ели сами, давали скоту, бросали на поле (Лазарополь в Македонии); утром на Рождество скармливали курам и свиньям зерно с початка К., переночевавшего в мурейнике, чтобы было много цыплят и поросят (з.-серб., Чачак); волам и коровам мазали шею и грудь вареной К., фасолью и чесноком (серб.). В Родопах (Девинско) женщины в день Сорока мучеников (9.III) раздавали ради здоровья 40 зерен К. мужчинам и рабочему скоту.

К. символизировала плодородие. Чтобы забеременеть, в дни свв. Симеона и Анны (3.II), св. Трифона бездетные женщины пекли кукурузные лепешки (болг. Родопы), разламывали их перед иконой Богородицы и раздавали соседям (болг.). Болгарские девушки (р-н Благоевграда) в дни св. Антония и св. Афанасия, чтобы не

остаться старыми девами, пекли кукур; лепешки.

Для чадородия на воз с приданой невесты клали связку К. или красные суконные перца, мешок с зерном; в новый из родительского дома невеста брала, в. с предметами для ведения хозяйства, с (К., льна, бобов (Ловечский край). В Е день повитуха ударяла кукурузным початком женщин для избавления (предупреждения от бесплодия (болг.). На свадьбе же давали початок К. и печень для удачного урожая (ПА, волын.). Ср. загадку о кукурузе: «Росло, росло, выросло, из штанчи вылезло, из кинчика залупылося, льна знадобылося» (ПА, житомир.).

В знак симпатии парень бросал деву кукурузный початок (серб.). Перед отходом на свадьбу невеста обходила с початком К. свой дом и усадьбу, «чтобы плодородие не пропало в ее доме» (с.-зап. Болг. обл. Враца). Початком К. разрисовывали свадебный хлеб *меденик* (болг., р-н Капабата), добавляли К. к зерну, которое несли женщины для выпечки свадебного хлеба, чтобы у молодых рождались дети разного пола (болг.), чтобы рождались мальчики (серб. *кукуруз* — слово муж. ро.). Свадебные ритуальные предметы (деревянные знамя, китки, головные уборы главных счастливцев) украшали гирляндами из душистой К. (болг. *пуканки*), делали ожерелья из воздушной К. и стручков красного перца для посаженной матери (с.-в.-болг.). Чтобы спровоцировать плодородие, били плодами деревьев початками К., имеющими фаллическую символику (словен.).

В календарных обрядах воздушная К. присутствовала в ритуальных украшениях: из нее делали венки для колядников (в.-болг.), гирлянды на обрядовое дерево в Вербное воскресенье (болг., капанцы, РЕ град). На Рождество у хорватов и сербов в селах Попова Поля перед началом трапезы хозяин разбрасывал К. и другое зерно в комнаты, перечисляя всех, кому оно предназначалось (Богу, Рождеству, домашним животным и птице, путникам, часам семьи и т. д.). На Рождество полазника украшали листьями К. (серб. Рассава).

Кроме дней, посвященных медведю, в дни, празднуемые в честь мышей и «мертвых» птиц (ворон, ворона, сова, В Болгарии на *Враниден* (следующий з

Юрьевым днем) женщины варили К. и раздавали ее, чтобы птицы не клевали жито и виноград (Ловеч). В «мышинные» праздники варили К. и разбрасывали ее по углам, чтобы умиловить мышей (р-н Петрича), или бросали в чужие огороды, чтобы мыши ушли туда (Пирин).

К. использовалась в качестве оберега. В случае смерти одного из домочадцев, чтобы покойный не забрал с собой «счастье» из дома, трижды протаскивали через рукав его рубахи початок К., а потом его скармливали скоту или добавляли в посевное зерно (серб., Извор). Когда умирал один из одномесячников, вареную К. закапывали в могилу со словами: «Кога поникне царевицата, тогава ме потърси» [когда взойдет кукуруза, тогда ты меня найдешь]. В день выгона скота на полонины хозяева сплетали венки из листьев К. и в качестве апотропея вешали рогатому скоту на шею (гузулы). В Духов день у сербов Срема дома украшали стеблями зеленой К., чтобы она передала свою магическую силу людям и скоту, а также защитила дом и хозяйство от всего злого. Для охраны овец от волков в день св. Мартина (11.XI) хозяин обсыпал овечью кошару вареной К. и просом (ю.-серб.).

У юж. славян К. наделялась магической способностью противостоять граду: при пахоте полозину кукурузного калача закапывали в землю, а во время грозы трижды махали кукурузным хлебом в сторону градоносной тучи со словами «Стой! Назад!» (СЕЗБ 1911/17:15). День св. Параскевы (26.VII) болгары отмечают как день летних святых «градушкарей»: женщины варят кукурузное и пшеничное зерно, чтобы не было града в течение лета (р-н Западной Старой Планины). Сербы Драгачева град отводили первым лопнувшим при приготовлении воздушной К. зерном. Кроме того, как и вообще в охранной магии, для отгона градовой тучи использовались тексты с описанием процессов обработки К. (серб.). Песни-заговоры о муках К. (сев, окучивание, уборка, лушение, помол, выпечка хлеба) пели в надежде, что Бог, услышав о страданиях растения, сжалится и отгонит тучу с градом (см. «Житие» растений).

К. в поминальном обряде. В с.-вост. Болгарии в Вербное воскресенье до восхода солнца женщины посещали кладбище и на могилах своих близких (по по-

верью, в этот день «распускали умерших», и они выходили из могил в ожидании родственников) разжигали огонь из стеблей К. (см. Вербное воскресенье).

Как жертва осмысляется К. в составе «варицы» (см. Панпермия); в день св. Варвары или на Рождество утром зерном осыпали источник, колодец, бросали в воду зерна К. или целый початок (серб., Левач, Темнич, Шумадия, Ресава). В Сочельник обязательно готовили кашу из кукурузной муки в качестве обетной жертвы (Черногория); в доме, где кто-то умер или была свадьба, детей, посетивших дом, одаривали не калачами, а К. (р-н Гевгелии). В день Успения Богородицы (15/28.VIII) К. пускали по воде для умерших (р-н Бора); для поминального обряда варили три початка К., ели и раздавали в память об умерших (р-н Заечара, Лесковца). С Ильина дня разрешалось есть К., так как полагали, что она «прошла обряд крещения» (Лесковадская Морава); К. жертвовали на алтарь церкви св. Ильи (Нишка Баня); К. варили в субботу для заупокойной молитвы (Хомолье).

К. в качестве дара получали лазарки, кукеры (за это главный кукер произносил пожелания доброго урожая), пеперуда (болг.). В Игнатов день дети рано поутру обходили село, раздавая в каждом доме К. и пшеницу «на счастье» (макед., Малешево). Обход вучаров оканчивался пиршеством при обязательном блюде — кукурузной каше с брынзой (Поморавье, около Алексинца) (Тол.ЯНК:125).

В ряде случаев К. приобретала отрицательные коннотации. В округе Пирота запрещали печь из кукурузной муки обрядовый каравай по случаю рождения ребенка, полагая, что из-за этого в будущем у ребенка при ходьбе будут болеть пятки. Волокна, окружающие соплодия К., использовались во вредоносной магии для вызывания разлада между людьми (болг.).

Гадания. В Игнатов день гадали о яйценоскости и плодovitости кур по треску кукурузных зерен на огне. К. уподоблялась другим мелким предметам и семенам — конопле, льну, маку. Сея зерна К., приговаривали: «Я сею, сею! а не знаю, с кем буду собирать» (укр.). В Сочельник девушки забрасывали на яблоню венок, сплетенный осенью из кукурузных листьев. Упавший венок предвещал скорое замужество,

а оставшийся на дереве — дальнейшее девичество (Закарпатье). Об урожае К. гадали по радуге, желтая полоса которой символизирует К. (ю.-слав.).

В легендах о К. встречается мотив, характерный для легенд о колосе. Рассерженное небо поднялось вверх и унесло с собой земное изобилие, плодородие, потому что женщина бросила в него грязные пеленки своего ребенка; остался лишь один стебель К., который успела спасти собака (болг., Тетевенско).

К. (зерно, мука, кукурузные рыльца) широко применялась в лечебных и профилактических целях. Зерно К. в амулетах охраняло от разных болезней; с помощью зерен К., нанизанных на нитку, избавлялись от бородавок; держа в руках стебель К., заговаривали болезнь *горска майка* (болг.); мука использовалась при окуривании, в качестве присыпки на ожоги; мукой, разведенной в холодной воде, лечили глаза; кашлицу прикладывали в качестве компрессов на воспаленные места, при головной боли (серб.). Особое целебное значение приписывали К., проросшей через перстень (Лесковацкая Морава), первому початку К., сорванному в день св. Ильи (2.VIII/20.VIII).

Лит.: Аф.ПВ 1:564; Вак.ЕБ:123; Гура СЖ; Мор.ЖДМ:305; ПР 1929/6:65; СБФ-81:61,63; Колб.ДВ 31:154; ПА; SN 1969/17:100; ГЕИ 1960-1961/9-10:78; ГЕМБ 1935/10:56; 1969/31-31:372; Бор.ЖОЛМ:391,543,690; КОО 1:242,249; КОО 2:252,253; ЗНМЧ 1971/2:179, 1995/25:74; Кул.ССР:12; Петр.КИС:128-129, 178; РВМ 1988-1989/31:18; Тан.СОБК:435; Чаж.РВЕ:147-151,280-282; БНМ:428; КПО: 36,47,61; Лов.:28,68,269,280,295,296,302,307; Марин.НВ:526; Пир.:451; Райч.РНК:20,29, 85,89.

В. В. Усачева

КУКУШКА — одна из наиболее мифологизированных птиц с ярко выраженной женской символикой, связанная с горем, разлукой, смертью и миром мертвых. Особо выделяется символическая корреляция К. с соловьем. Безбрачный статус и отверженное положение в птичьем сообществе сближают К. с совой. Обнаруживается также общ-

ность К. с ястребом (см. **Коршун**), удальсточкой, некоторыми другими птица лягушкой.

Женская природа К. предстает в известных слав. фольклорных сюжетах в балладе о дочери, изгнанной родителем и кукушкой прилетающей домой, и в легенде о муже-уже (СУС -425М), жена которого обращается в К. Известно ласковое обращение к женщине *кукуша* (псков., моск.: СРНГ 16:47). По поверьям, у К. нет потомства. Она утратила мужа во время всемирного потопа: *кукуш* невзлюбил и бросил ее (*вита кукуш* утонул, когда Ной послал его на землю (краков.). Поэтому верят, что К. борется с удоком (в.-пол.), соловьем луж.), самцом вороны, ястребом или дятлом петухом (гроднен.).

В этиологических легендах происхождение К. связывается с женой матери, сестрой, дочерью или девушкой является результатом нарушения семейных родственных или брачных связей и отщепености. К. становится женой, тоскующей по утонувшему мужу (гроднен.), загубленному (смолен., бел., полес.), отданному в солдаты (витеб.), пропавшему на войне (пол. мащ.) или в лесу (витеб.), брошенному и умершему (брест.), убитому ею (з.-укр.) или сожженому ею со свету или спрятанному в гроб (бел.-полес.). В других легендах становится женщиной или девушкой, оплакивающей смерть сына (макед., хорв.), брата (пол., ю.-слав.), разлученной с братом зовущая его (болг. *кюстендил*), ищущая потерявшегося брата (серб.), вымаливающую у него прощение (болг.), сестра библейского Лазаря, оплакивающая брата (серб., хорв.), сестра или дочь царя Лазаря, оплакивающая его гибель в Косовской битве (герцеговина; серб., черногор.), дочь Адама, семь лет плакавшая по умершему отцу (укр. ровен.), сестра, узнавшая, что она дочь старшего брата (бел. служ.). В некоторых легендах содержится мотив пропажи ключей: в наказание за потерю или кражу их у брата сестра превращается в К. (смолен., бел.-полес., серб.). С тех пор К. неустанно зовет брата «Маак-сим (или: Я-куб), вяр-нись! Ключи найди-лись!» (смолен., ЭО 1894/3:89) «Ку-куш, бра-туш, вяр-нись, ключи нашлись!» (брест., ПА); «Куку, Стеван, Степан, заклан, зашто, за кључ» [Ку-ку, Стеван, Степан, зарезан. За что? За ключ] (серб.,

Кар. 1900/2:132). К. становится также дочь в результате материнского проклятия (бел., пол.), часто проклятая больной матерью за нежелание принести ей воды (болг. пловдив.), или сама больная мать с горя, что дети не подали ей воды (бел. гомсл.). В ряде легенд происхождение К. связано с любовно-брачной тематикой: в К. превращается мать, пообещавшая дочери другого мужа, взамен убитого (бел.-полес.), королева, отвергавшая всех сватов (бел. гроднен.), дочь, проклятая матерью за отказ выйти замуж за навязанного ей жениха (з.-укр., в.-пол.), девушка, соблазнявшая парней (пол. серадз.), распутная девка (гроднен.). Особо выделяется группа легенд, в которых происхождение К. связывается с наказанием за какой-либо проступок: жадность (нежелание накормить Бога — бел., пол., кашуб.), ложь (несправедливая защита св. Петра, укравшего коней — полес., бел.), предательство (жена или сестра Иуды, выдавшая кукованием Христа — укр. волян.), подслушивание над Христом или святыми, пуганье их (кукование из укрытия — пол., з.-бел., укр.), нарушение запрета работать в праздник (занятие кройкой на Пасху — укр. закарпат.). Во многих из них К. становится женщина или девушка, кричавшая «ку-ку!», спрятавшись под мост, за забор, за дверь, за печку, за куст, в заросли и т. п.

В ю.-рус. весеннем обряде крещения и похорон «кукушки» (см. «Крестить кукушку») участвуют в основном девушки. Фигурку «кукушки», изготовленную из растений, одевали в сарафан, повязывали платком, чаще черным, как вдову (калуж.). Иногда фигурировали две куклы, изображающие брачную пару: *кукушку* одевали, как невесту, а *кукуна* в мужскую одежду (белгород.). В кумлени участниц обряда, устанавливаемом особый вид родства, можно видеть стремление восполнить ущербность родственного статуса и у самой К., не имеющей брачной пары (К. воспринималась как вдова или незамужняя девушка, которую нужно выдать замуж). Кумление парней и девушек совершалось и у гуцулов по окончании Петровского поста, когда разговляются сырными лепешками, имеющими отношение к К.

Прекращение кукования К. связывается обычно с Петровым днем, 29.VI (в.-слав., серб., хорв., макед., болг., в.-пол.) или с Ивановым днем, 24.VI (з.-бел.,

з.-полес., словац., чеш., пол., болг., словен.). Пение К. (как и соловья) ограничивается созреванием к этому сроку ячменя, реже — жита (ржи или пшеницы) (рус., бел., укр., в.-пол., великопол.), черники (укр. хмельниц.), колошением озимой ржи и началом покоса (рус. ярослав.), первой копной хлеба или сена, увиденной К. (луж., кашуб.). Часто это объясняют тем, что К. (или соловей) давится ячменным колосом или зерном и теряет голос — хрипнет или захлебывается (с.-рус., бел., полес., укр.), проглатывает ячменное зерно или буковый орешек (гуцул.), давится ягодами черники (хмельниц.). Говорят: «Патерала кукушка (зезюля) голос на яшний колос» (чернигов., Гринч.ЭМЧ 2:6). В Полесье и на Украине распространено представление, что на Петров день К. давится сыром, вареником или сырной лепешкой (житомир., ровен., гомел., брян., сум., полтав., винниц. и др.), в чем находит отражение обычай сырного разговления в связи с окончанием Петровского поста. В некоторых селах центр. Полесья в Петров день специально варили вареники, чтобы «удавить» К. Мотив удушения К. присутствует и в петровских песнях. После Петрова дня К. летает молча и прячется в капусте (з.-полес.) или в крапиве (в.-полес.) от птиц, которые бьют ее за то, что она подкидывает свои яйца в их гнезда. По поверьям, своего гнезда К. была лишена за то, что кукованием выдала преследователям Божью Матерь с младенцем Иисусом (з.-полес., з.-укр.) или нарушила запрет работать на Благовещение (рус.). По другим, распространенным у всех славян поверьям, умолкающая к осени К. обращается в ястреба, коршуна или кобчика (реже — в орла, сокола, сову), с которым имеет внешнее сходство, и нападает на кур. Существуют поверья, что такое превращение имеет не сезонный характер, а совершается через определенное число лет (з.-укр., пол., хорв.), что ястреб происходит из К. (укр. закарпат.), вылупляется из ее яиц (бел. гомел., укр. закарпат., пол. Краков.) или возникает из нее в результате ее превращений (малопол.), а также что вид К. приобретает трехлетний орел или сокол (пол.). Иногда в К. и ястребе видят одну птицу-оборотня (ю.-рус.). Представление о превращении К. в ястреба отражено во фразеологии, дающей полес.-хорв. соответствия: «До Пэтра (ле-

том) куе, а по Пэтру (зимою) куры бье (дерэ)» (ПА) и «Do Petrova kuka, od Petrova pilice tuka» [До Петра кукует, после Петра цыпят бьет], «U ljetu kuka, u zimí koke ruка» [Летом кукует, зимой кур дерет] (ZNZO 1896/1:4, NS 1933/12/31:85). С тем же поверьем связано и рус. выражение *променять кукушку на ястреба* (о невыгодном обмене), в диалектных вариантах которого К. иногда заменяется на соловья или сокола, а ястреб — на сову или лягушку.

Зимовье кукушки. Как и другие птицы, К. на зиму улетает в ирей. Она улетает туда первой и последней возвращается весной, так как ее считают ключницей, хранительницей ключей от ирея (укр.). По некоторым представлениям, К. в наказание за подкидывание яиц другим птицам летит в ирей последней, неся на своих крыльях птиц, уставших во время перелета (укр. *винниц.*; ср. Аист). По другим поверьям, К. осенью никуда не улетает, а, как и ласточки, зимует под водой (бел. *гроднен.*, кашуб.) или, подобно жаворонку, прячется в землю (*з.-укр.*). Одновременно с прилетом К. происходит появление из земли змей (*з.-укр.*, ю.-слав.).

Прилет К. приурочивается к Благовещению, 25.III (болг., макед.), Лазаревой субботе (серб., босн.-герцеговин., хорв. *славон.*), Чистому четвергу (ю.-бел.), Пасхе (рус. *брян.*, *полес.*), моменту пасхальной Всенощной, когда «Христа покличут» (гомел., *волын.*), Юрьеву дню, или дню св. Войцеха, 23.IV (словен., хорв., *далматин.*, *пол.*) и т. д. В связи с прилетом К. в зап. Полесье на Благовещение пекут зозульку из теста (брест.).

С прилетом К. и первым кукованием связан ряд примет и магических действий. Ранний прилет и кукование К., когда лес еще не оделся листвой, предвещает неурожай и голод (*в.-слав.*, *пол.*, хорв.), мор скота (укр.), а ворам неудачу, потому что в лесу укрыться им будет нелегко (*в.-слав.*, *пол.*). Плохое предвесье — кукование ее на Благовещение (рус. *карел.*). В одних местах день Первого кукования считают неблагоприятным для посадки растений (рус. *карел.*), в других к началу кукования приурочивают сев льна (рус. *симбир.*) и овса (*пол.*). Нельзя купаться, пока не закукует К. (*полес.*, *подляс.*). Услышав первую К., берут из-под правой ноги горсть земли и

посыпают ею в доме, чтобы не было í (босн., рус. *вологод.*). Кукование К. ной изгоняет паука из дома (кашуб.). 1 первом куковании К. нужно быть весе. (ю.-рус.), иметь при себе хлеб (бел., по деньги в кармане (*в.-слав.*, *пол.*, каш болг., хорв.) и позвенеть монетами (*в.-сл пол.*, луж.) или ключами (*пол.*) — тогда в год будешь весел, счастлив, сыт и бои Плохо, если К. «окукует» натошак: буде голодным (*пол.*, *болг.*, *серб.*, *хорв.*), слаб и больным (*болг.*, *пол.*), неудачливым (хорв. *закарпат.*), не удастся закармить сину на убой (рус. *ярослав.*), умрешь чег год (рус., *пол.*), умрет родственник (макед. *девушка* не выйдет замуж (макед.), у зяйки будет червивый сыр, а у сеятеля неурожай (хорв.).

Широко известно гадание по кукованию о сроке наступления смерти. Для это к К. обращались с вопросом, например «Зазуля, ружовы квят, илс мне да съмері лят?» [Кукушка, розовый цвет, сколько м до смерти лет?] (подляс.). Чтобы К. т дольше куковала и не улетела с ветки, старались подкрасться к дереву и перевязат его поясом (ю.-рус.). Девушки по кукованию К. гадали о том, сколько лет им осталось до выхода замуж (укр., *пол.*, кашуб.). Предвесьем свадьбы служил иногда и голос К. возле жилья (рус. *ярослав.*). На Украине по К. искали клады, отмеривая число шагов по числу кукований (екатеринослав.). Счастье сулило найти нанизанные на ветку бусы (*наместо*), которые, по поверью, изрыгает К. во время кукования (отсюда укр. *диал. наместо кувати 'куковать'*). Ср. мотив изыргания К. своих яиц во время кукования (*пол. катовиц.*).

Ярко выражена у К. символика смерти. Она проявляется не только в гаданиях по кукованию, но и в целом ряде примет и поверий. Крик К. часто расценивался как зловещее предзнаменование: «Кукушка кукует, горе вецует» (рус., *Даль 2:214*). Поэтому, заслышав ее, старались отвести беду заклинанием: «Хорошо кукуешь, да на свою б голову!» (*Даль 2:215*). Появление и кукование К. вблизи жилья часто считалось предвесьем смерти или несчастья (*с.-рус.*, *бел.*, *з.-укр.*, *болг.*, *далматин.*, *пол.*), падежа скота (*бел.*) или пожара (рус.). Верили, что если в первый раз весной услышишь К., кукующую тебе в глаза, — будешь плакать,

а если в спину — умрешь (рус. карел.). Кукование К. на заходе солнца предвещает смерть, несчастье или дороговизну (чеш.). Как предвесье смерти толкуется сон об улетевшей с дома К. (пол., укр.). Кукование К. воспринимается как безутешный плач, горестное причитание или жалобный зов. У глаголов, обозначающих кукование (рус. *куковать*, с.-х. *кукати*), имеется значение 'плакать, горевать, причитать, жаловаться'. Об оплакивании покойного родственника болгары говорят: *кука като кукавица* [кукует, как кукушка] (Марин.НВ:99). В Черногории на могильных крестах изображали столько К., сколько родственников и особенно сестер скорбело по умершему.

В виде К. представляли душу умершего (рус. смолен., словац., пол.). В похоронных причитаниях к покойнику обращались со словами: «Прилетай же ко мне кукушечкой, прокукуй мне свою волюшку» (тамбов., Аф.ПВ 3:220—221). В облике К. душа как бы слетает на земаю побеседовать с родными (смолен.). Либо в К. видели вестницу с «того света». В зоне рус.-бел. пограничья существует обычай голосить с К.: женщины, потерявшие близких или находящиеся в разлуке с ними, уходят в лес и там, услышав К., общаются наедине с ней, причитая и выплакивая ей свою боль. К. выступает здесь в роли посредника между этим и «тем светом»: у нее выпрашивают новости с «того света» о своих близких, через нее передают им наказания и просьбы. Способностью осуществлять контакт с умершими наделена К. и в пол. песнях.

К. присущи некоторые хтонические черты. Она зимует в земле и прилетает весной одновременно с появлением земных гадов. В Полесье отмечено поверье, что уж весной «играет» с К. (брест.). В легенде о муже-уже К. становится жена убитого ужа, а их дочь в некоторых вариантах обращается в лягушку. Лягушку и К. сближают некоторые календарные приметы, связанные с их первым криком весной, а также языковая передача их крика — ср. брян. *кукукать* 'квакать' и смолен. *кукушка* 'лягушка' (СРНГ 16:45,47).

Образ К. коррелирует с образом удода как «чужой», инородной кукушки. Иногда, например у терских казаков, обе эти птицы называются К. и отождествляются друг с другом (СРНГ 16:47). Сходны при-

меты и магические действия, относящиеся к первому крику этих птиц. На основе словесной имитации криков К. и удода в форме диалога строятся шуточные фольклорные тексты о препирательстве этих птиц: К. напоминает удода о его обещании купить ей туфли или платье или ругает удода за украденную у нее копейку.

Лит.: Гура СЖ:682—709; Клинг.ЖАСС:60, 83—86; Аф.ПВ 3:225—226, 294—205; Ерм.НСМ 3:332,334; Аф.НРА³:21; Чулк.АРС:193,228; Сок.ВАКО:200—201; Добр.СЭС 1:147,190—191, 2:307; МПНТ:32—33; ЭО 1894/3:88—90; ЖС 1903/3:362, 1994/4:32; Бол.КЭС:70—71,87; Мих. 2:138; АГО 25/1/34:16; Даль ПРН:312, 314,930—931,937; ФСРЯ:241; СРНГ 13:295, 14:103, 15:169, 16:39,45,47—48; Костол.:178,182; СВФ 1978:261, 1981:250—252, 1984:160—178, 194—95; Никиф.ППП:104,192—194; Fed.LB 1: 182—183; Ром.БС 4:166—168; Серж.КАБ:174—176; СПЗБ 2:553; Тсл 1:241; Куп.п.:365; Прык. 1:67,100; Тysz.ОРВ:409; SO 1986/25/2:201—202; Mosz.PW:165; ПА; Зел.ОРАГО 1:481; Гринч.ЭМЧ 1:6, 2:6; Загл.ПСД:140; Марк.ОПК: 6,15,18; Чуб.ТЭСЭ 1:60—61; Клям.УР 3:349, 5:174—175; СУС —790*; Потуш.4 1941/1; Szuch.H 4:338; Kaindl H:105; Schnaid.LP 13:28, ИЗ; АрхИИФЭ 15—3/252:90; Петров П. А. Этнографски елементи на славяно-балто-германска общност. София, 1966:79; Марин.НВ:98—99,387; СБНУ 1893/9:590, 1900/16—17:216, 219,234,241; Поп.КПНК:31—32; Зах.ККр:62; Телб.БББ:185; АрхЕИМ 776—II:48, 878—II: 16—17; 882—II:9; Ркс. 318:169; Бор.ПВП 2:4—8,10—11,21—22,30—31,140—141,247; Шк.ЖОП: 133—134; Schn.SV:159; Мил.ЖСС:101; СЕЗБ 1934/50/1:36; РСКНН 10:784; Mosz.KLS:554; Bulat P. *Kukavica* // NS 1933/12/31:81—112; ZNŽO 1896/1:2—4,148,247, 1905/10/2:283; Möd.VUOS 2:89,226,329; Majewski E. *Kukułka* (Cuculus Canorus L.) w mowie, pieśni i pojęciach ludu naszego // Wisła 1898/12/3:385—408; Kolb.DW 7:111, 17:141—142, 19:203, 39:384, 46:490, 52:433—434, 54:282; Kolberg O. *Przysłowia*. Warszawa, 1977:172—173,505—506; Stomma L. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa, 1986:136; SL.SJ:150—154,157; ZWAK 1877/1:102—103, 1878/2:130, 1881/5: 131,142—145, 1882/6:319, 1887/11:32—33,43, 219, 1890/14:206, 1892/16:266, 1893/17:120; Lud 1896/2/2:162, 3:227, 1898/4/4:415. 1900/ 6/2:147, 1903/9/1:65—66, 1902/8/2:200, 1906/ 12/1:64, 1910/16/1:80; Dyn.PZO:320—321;

Siek ZPZO:13; Szyf.ZOW:137; Fisch.ZP:31-32,58; Беґґар.МЭСГ:142; НКРР 1:826,830, 3:717-719; PAE, мапу 397,449; ArchKESUJ 1386a:E4; ArchMEK I/1509 II/1204:18a, I/1554 II/1249:52a54a; Sychta SGK 2:290-291; Zatur. SPP:215,256; Schul.WV:155; Veck.WSMAG: 473-474.

А. В. Гура

КУЛИК — птица, наделяемая в народных представлениях демонологическими свойствами, один из обрядовых символов весны.

В ряде мест кулику приписывают функции, связанные с «з а л о ж н ы м и» покойниками. По пол. поверью, К. чернозобик, бродя по берегам рек, скликает утопленников (тарнобжег.). Болгары называют К. кроншнепа *навяк* и сближают в поверьях с душой умершего некрещеного младенца (см. **Нави**): К. имеет облик голого ребенка с крылышками подмышками, устрашающе свистит в ночной мгле и, подобно вампиру, пьет кровь у детей, которых еще не окрестили (болг. кюстендил.).

В юж. России с К. связывают приход весны: *куликами* называют птичек из теста, которых пекут на Сорок мучеников, 9/22.III (см. также: **Жаворонок**, Ласточка). Дети кладут «куликов» на верх стога соломы и поют веснянку, а вечером отрывают у них головки и съедают (курск.). Парни и девушки идут с «куликами» на гумно, прячут их в солому и заклинают весну, после чего каждый ищет своего «кулика» и съедает его (том.). К. упоминается в рус. веснянках (например: «Закрывай, кулик, / Холодную зиму <...> / Открывай, кулик, / Теплое лето!») и поговорках («Прилетел кулик из заморья, вывел весну из затворья»).

Крик К. и тексты, словесно имитирующие его, толкуются как возглас, которым К. отгоняет людей (укр., морав.), пытается сбить охотника со следа (морав.) и т. д. Например: «Гиттэ далэй, гиттэ далэй!» [Идите дальше!] (ПА); «Var var, var var!» [Прочь-прочь!] (Bart.ND:88).

На Рус. Севере считается грехом употреблять в пищу К. травника.

Лит.: Гура СЖ:715-716.

А. В. Гура

КУЛИЧ — см. Хлеб пасхальный.

КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА — природ. урочища и рукотворные объекты поклонения, с которыми в традиционной культуре связаны народно-религиозные представления и ритуальные практики.

К природным К. м. относятся почитаемые рощи, деревья (см. Дерево культовые источники, камни (в т.ч. так наз. «слевики»), природные возвышенности. Ча К. м. включало в себя несколько природ. объектов (например, дерево у источника и камень, группа камней).

К. м. могли также представлять собой комплекс природ. и искусственных объектов — таковы известные по письменн. источникам святилища древних славян, также пользующиеся традиционн. почитанием древние могильники («жальники», часовни («прощи»)) у источников и доробетные кресты на холмах или курганах у источников, в лесу, деревья-«записи» I врезанными в них крестами и т. п. Христианские составляющие таких комплексов часто являются вторичным элементом, служащим дополнением к почитаемому природ. объекту и повышающим его статус.

Статус К. м. определяется его «исконной» святостью (святилища, могильники), а также чудесным явлением в данном мест. источнике, креста, иконы. Место может стать «святым» в результате деятельности местного чудотворца (напр., нижегород. легенды о «ключач» (источниках) Серафим; Саровского, каргопол. легенды о «камнях» Александра Ошевенского и т. п.) или после его захоронения и явленных на этом месте чудесах.

С К. м. связаны практика обетных и оброчных приношений, окказиональные обряды (моления о дожде), культы местночтимых святых (например, почитание их могил), местные праздники (например, кожная *мольба* в лесных часовнях в Вологодской, Костромской, Новгородской губ., приуроченная ко дню св. Флора и Лавра). Обрядовый комплекс, складывающийся вокруг К. м., обычно включал: «обетные» приношения (ткани, нательных крестиков, денег) крестам, иконам и источникам, часто приобретавшие форму «дарообмена» (богомольцы уносили с почитаемого места «свя-

тую» воду, кору и щепки деревьев, камешки, воск и т. п.); «обходы», в которых особую роль играет символика пространственной границы; ритуальное «пролезание» под иконой или резным изваянием, моделирующее пересечение определенной границы.

Ситуация принесения обета, местные праздники, ежегодно открывающие общине возможности для контакта с сакральным миром через обращение к «своему» святому (местопребыванием которого и мыслится деревенская святыня), расположение святыни, как правило, на границе обжитого простран-



Придорожная «капличка» с резной фигурой Христа (Седлецкое воев., Польша). 1650 г.

ства свидетельствуют о том, что основное предназначение священных камней, родников и деревьев состояло в поддержании упорядоченного регулярного контакта с сакральным миром.

Легенды о К. м. представляют собой вербальную часть культа «святого места»; в народных рассказах объясняется происхождение святыни и содержатся «практические» знания о ней (почитаемые дни, связанные с деревенскими святынями; «топография» почитаемого места; представления о мифологических покровителях священных локусов). С каждым К. м. связаны свои запреты, предписания и поверья, направленные на сохранение и поддержание актуальных верований и ритуальных действий, составляющих «этнографический контекст» данного природного или культурного объекта.

Наиболее распространенными типами преданий о К. м. оказываются рассказы: о явлении мифологического персонажа (Бога, Христа, Богородицы, святых) в почитаемом месте; о чудесном появлении священного предмета (икона, крест); о священном предмете, не желающем покидать своего места и утверждающем, таким образом, сакральный статус этого места; о святотатстве на священном месте и последовавшем наказании; о чудесном исцелении от болезни; о провалившихся церквях; о человеке, убитом в почитаемом месте. Культовые места также часто упоминаются в рассказах о кладах. Структурная схема рассказов о святынях строится на семантических оппозициях *свой—чужой*, *земля—хтонический мир*, *священное—нечистое* (мотивы *приплывания* по реке или явления в источнике иконы, провалившегося храма и др.).

Народные рассказы о деревенских святынях, как и обряды, с ними связанные, обычно ориентированы на символику **границы** (в них фигурируют переходные локусы, временные отрезки и физические состояния человека), и, таким образом, деревенские святыни представляют собой особое место, где проходит и постоянно актуализируется граница между сакральным и профанным пространством,

Лит.: Панч.НП; Байб.ЖОВС:28; Дубов И. В. «И поклоняешься идолу камену...» СПб., 1995: 50—56; Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993;

Зайкоўскі Э. М., Дучыц Л. У. *Жыва-творныя крыніцы Беларусі*. Мінск, 2001 (там лит.); Толстой Н. И. Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам. II. Священный дуб // Русское подвижничество. М., 1996:457-464; Заг. З; Шевар.НХЛ:34-37, 54-84; Макс.ННКС; Шейн МИБЯ 2:437-445; Štuprečki L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994; SMS 2000:43-56,57-61; 2001: 97-116,

О. б. Белова, В. Я. Петрухин

КУМ, кума — см. **Крестные родители**.

КУМЛЕНИЕ — в цикле весенне-летних праздников вост. и юж. славян форма молодежного союза, а также ритуал его установления.

На восточнославянской территории К. известно в большинстве областей Европейской России (в особенности в средней полосе России и в меньшей степени на Рус. Севере), а также на северо-востоке Украины и на востоке Белоруссии, причем на Украине и в Белоруссии К. имело явно вырожденные формы. На Гомельщине, например, это было совместное гуляние мужчин и женщин на природе.

К. происходило в один из праздников троицкого цикла (*Вознесение*, Семик, Троица, Духов день), иногда раньше — во 2-е воскресенье по Пасхе, т. н. *Кумишино*, *Кумитное воскресенье*. Сам процесс установления отношений кумовства назывался *кумиться*, *кумиковаться*, *семичаться* (от *Семик*).

Кумились в подавляющем большинстве случаев именно девушки, достигшие совершеннолетия; они кумились парами (очень редко — по четверо); изредка кумились все вместе, в том числе надевая поочередно один веночек. В дополнение к этому (но обычно в другие дни, позже) могли кумиться девушки с парнями, женщины между собой, женщины с мужчинами и мужчины между собой, причем К. между женщинами и мужчинами было известно значительно шире, чем К. парней с девушками.

К. обычно было срединным эпизодом сложного троицкого праздника, начинавшегося с установления (выбора в лесу, внесения в дом, украшения, наряжания) троицкого

деревца (березки, ветки и т. п.) или с ожения «кукушки» (в ю.-рус. областях, К. входило в состав обряда «крещену похорон кукушки», см. «Крестить *кук ку*») и завершавшегося совместной трат девушек (иногда вместе с парнями, при динявшимися к девушкам уже после сошения К.), а также очень часто ~ гадани с венками; на этом же этапе, как прави происходило и развивание березы, точнее завитого на ней венка, и собственно раск ливание. См. Троица.

Основным способом К. был следующ девушки подходили к завитому на флСf венку, в котором были повешены крест или яйца, *цсловались* и обменивались все ми через этот веночек. В более общем смы К. состояло в *обмсне* между кумящим вещами, среди которых — кресты, одеж платки, венки, кольца, бусы, яйца, лепсш во взаимных объятиях и поцелуях (ср. с ленское выражение *кумиться на что-ли* т. е. на мониста, кольца, платки и др.) совместной трапезе, приговоренной в скл чину с *обязательной* яичницей; в преодол кумящимися некой пространственной *град цы*, которую символизируют «ворота» из сп. тенных веток соседних деревьев, больш «веночек» типа обруча, образованный сплет ными вершинками соседних деревьев, *чер который проходят кумящиеся*, обычный *вену завитый на дереве*, через который девуш целуются, стоя по обеим сторонам от не (самый типовой случай), а также круг, *обз зуемый* шнурками *крестиков*, повешенных ветку *деревца*, через который девушки целов лись и обменивались вещами. К. сопровож далось клятвой: девушки целовали крести который висел в завитом венке. В Ниж городской обл. девушки вешали в веночек яй и целовали его с двух сторон.

Часто девушки кумятся через некое посредника, в частности «кукушку» (р бенка), которую они «крестят» (вешают на «шею» крест). Это особенно заметно в некоторых ритуальных диалогах, произносимых при заключении союза, ср.: «Кук; кума, крещу дитя. Какое? — слепое. Чье? — мое» (Кедрина:145). На Смоленщине известно К. девушек при участии женщины старшего возраста (обычно старухи), специально выбираемой для этой роли и называемой «бабушкой Куприяновной». Она перебрасывала через головы кумящихся с

спины вперед большой венок, а при раскумливании — проделывала то же самое, только в обратном направлении. «Бабушка Куприяновна» очерчивала на земле круг, внутри которого находились кумящиеся девушки, и говорила: «Кто в черте — то наши, за чертой — то не наши», а в это время девушки пели: «А ты бабушка Куприяновна! Ты же обчерти нас золотым ножом, / Ты ж обсей нас ярым овсом!» (Добр.СЭС 1:184, № 1).

Заключенный союз был недолгим и разрывался через неделю или полторы (на Троицу, в петровское заговенье и др.) т. н. раскумливанием, состоявшим в совершении действий, обратных тем, которые имели место при заключении союза (девушки перешагивали через венок в обратную сторону, назад, «разменивались», т. е. возвращали обратно взятые в залог дружбы вещи, произносили приговоры или пели песни, указывающие на разрыв связей: «Раскумимся, кума, раскумимся...»). Вместе с тем иногда срок, на который заключался союз, оказывался более продолжительным (шесть недель, год, вся жизнь).

Русское К. отличалось некоторыми особенностями. Оно совершалось часто под растущим деревом, что объясняется контаминацией русских троичских обычаев (установление троичского дерева) и собственно К. Другой специфический элемент русского К. — раскумливание (отсутствующий в других слав. традициях), т. е. заключение отношений кумовства лишь на короткий срок праздничной недели с последующим их разрывом, — по-видимому, является результатом влияния двучастной структуры русского троичского праздника в целом, предполагавшей целый набор аналогичных парных действий, как-то: завивание и развивание венков, внесение в село украшенного дерева и его уничтожение/вынесение.

У юж. славян К. наиболее широко известно в болгарской традиции. К. девушек представляет собой один (обычно заключительный) эпизод лазарских обходов и совершается либо в Лазареву субботу (и тогда К. предшествует обходу **лазарок**), либо в Вербное воскресенье (и тогда оно завершает лазарские обычаи). Связь с лазарскими обычаями подчеркивается тем, что количество участвующих в К. девушек равно количеству лазарок, обходивших накануне село. «Кумичене», как и «лазаруване», считается необходимым условием для вступле-

ния девушки в пору совершеннолетия и брачного возраста (без участия в К. она не может выйти замуж); кроме того, девушка, не прошедшая через обряд К., уязвима, ибо может быть похищена Змеем или укушена им.

Хотя болг. обычай называется, как и у русских, кумлением (*кумичене, кумичкване, кумичкване, се кумичат*), смысл его состоит не столько в том, чтобы породнить девушек брачного возраста (которые являются основными участницами К.), сколько выбрать среди них главную, первую, которая и получает имя *кума, кумица, кумача, кръсница, калмана* и т. п. (ср. тот же параллелизм терминов *кумиться* и *крестить* в обряде «крещения кукушки»). Выбор кумы определяется по жребию, аналогичному по форме девичьим гаданиям с венками: в зап. Болгарии и во Фракии девушки пускают по воде куски хлеба, часто помеченные индивидуальными знаками, а в других местах — венки, также помеченные цветными нитками, чтобы отличить их друг от друга. Чей венок или кусок хлеба отплывет дальше других, та девушка и становится «кумицей». Иногда выбор определяется по пущенным на воду вербовым веточкам или какими-либо иными аналогичными способами.

После выбора «кумицы» события могут разворачиваться по-разному. Если обряд совершается в Вербное воскресенье, то по их завершении все девушки во главе с «кумицей» отправляются к ней домой, обычно под пение лазарских песен. Там мать «кумицы» накрывает для девушек стол, они «играют буенец» (быстрый танец), веселятся, трапезничают. Иногда К. происходит отдельно по разным возрастным группам (кумятся все дети и подростки группами по полу и возрасту); в последнем случае выбирают как «кумицу» (девочки и девушки), так и «кума» (мальчики и парни). Группы собираются в домах у своих лидеров, где веселятся и пируют (обычно в складчину).

Если выборы происходят накануне, в Лазареву субботу, то после обязательного угощения в доме «кумицы» девушки-лазарки, возглавляемые «кумицей», отправляются обходить дома и исполнять лазарские песни. Обычно кумление происходит в рамках местных групп, называемых клон **'ветка'**, когда кумяются девушки одного квартала; присутствие девушек на угощении у кумицы является обязательным, и никто из них не

имеет права самовольно покинуть «клон». Известная консолидированность девушек одной группы отражается в том, что изредка все они также могут именоваться «кумицами», что напоминает К. «гуртом» (т. е. всех девушек между собой) в русских обычаях. Когда К. происходит в Лазареву субботу, «кумицей» могут называть предводительницу дружины лазарок.

Отношения, установленные в этот день, поддерживаются и дальше, а «кумица», выбранная в Вербное воскресенье, сохраняет свое лидерство в течение года: она водит хоровод во время больших праздников, например в день Сорока мучеников и в Лазареву субботу. Иногда в функции «кумы» входит и роль «оракула» в девичьих весенних гаданиях о замужестве, называемых «напяването на пръстени» (типа русских подблюдных), хотя обычно эта роль приписывается «еньовой буле».

«Кумица» занимает особое место в девичьем коллективе, что выражается в подчеркнуто уважительном обращении с ней. До Пасхи девушки «говеют» по отношению к ней (т. е. не имеют права заговаривать с ней, переходить ей дорогу; в некоторых местах девушки носят ее на руках). На Пасху эти ограничения снимаются; девушки (все или по одной) приходят к «кумице» с подарками (каравай, яйцо), целуются с ней.

В болг. обычаях весеннего К. девушек брачного возраста более других заметны черты, роднящие их с посвятельными девичьими обычаями типа лазарских. Это и требование участия в К. для того, чтобы приобрести право на вступление в брак, и сам факт вхождения в изолированный девичий коллектив, выполняющий особые ритуальные функции. О социально-брачной направленности болгарского К. говорит и тот факт, что все термины, которые используются для обозначения «кумицы» ~ это термины родства со значением 'кума, посаженная мать'. Они используются в переходных обрядах жизненного цикла (прежде всего в свадьбе), где обозначаемые этими терминами персонажи, прежде всего болг. кума/кум, выполняют посвятельные функции и пользуются особым уважением со стороны молодоженов, аналогичным тому, которое девушки-лазарки проявляют к своей «кумице» (Младенова: 214–218). Оба эти момента — посвятельный и социально-брач-

ный, а также понимание К. как способ временной изоляции и консолидации девушек брачного возраста — роднят болгарские обычаи с русскими.

Весеннее К. известно и в Сербии, основном в южных и юго-восточных частях Баната (Воеводина), а также кое-где на востоке и в центре (Тимок, Неготин, Шумадия) — как среди сербского, так и среди румынского населения, а также у сербов в Румынии. К. совершается во второй понедельник после Пасхи, называемый *Кумачни понеделяк*, а сам обычай — *кумаче(а)ње другање, кујкање* (если кумятся девушки) и *побрање* (если кумятся парни), *дружичање* (Тимочка Краина), после чего девушки зовут друг друга *кумача, кујка, друга* (кума, подруга), а парни — *побре* (побратим).

В отличие от русских и болгар, у сербов К. распространяется в равной степени как на парней, так и на девушек, а также захватывает не только молодежь брачного возраста, но и детей, иногда даже молодых женщин, недавно вышедших замуж. При этом кумятся обычно в рамках своей половозрастной группы, лишь изредка — парень с девушкой. К. не всегда парное: в ряде случаев несколько девушек могут покуситься с одним парнем (например, с хорошим певцом или танцором).

Кумятся обычно через венок, что напоминает русские обычаи. Желаящие покуситься приносят к реке или источнику венок из вербовых веток или цветов, мочат его, а затем целуются через венок, стоя по обе стороны от него, *обмениваются* через венок яйцами; при этом, если кумятся парень и девушка, девушка дарит парню носовой платок с 20 яйцами, в ответ на что парень должен во время праздников (престольных, например) покупать этой девушке конфеты и др. По окончании К. венок кидают в реку, а если ее нет поблизости, то забрасывают на дерево или на крышу.

Отношения кумовства обычно довольно длительные и накладывают определенные обязательства на обоих, по крайней мере на год. При К. парня и девушки они относятся друг к другу как брат и сестра, и между ними обычно исключается брак, что отражает общий запрет на браки между людьми, состоящими в духовном родстве (см. Побратимство).

В Хорватии (Междумурьс, Оток, Ново-Винодолско и др.) К. молодежи приурочено как к постпасхальному периоду (первое воскресенье после Пасхи), так и к летнему Иванову дню, что можно рассматривать как продолжение романских, прежде всего итальянских, обычаев «ивановского кумления», рефлексы которых обнаруживаются у юж. славян довольно широко. В Междумурьс, например, обычай назывался *sestrinstvo* (*djevojkese sestře*). Девушки собирались в каком-нибудь доме, где устраивали в складчину угощение. В начале они становились парами у стола и, обмениваясь писанками, произносили следующий диалог: «*Sestra, nevesta, bote vi ma sestra? — Do ke dob? — Do vaše ali moje smrti*» [Сестра, невеста, будете ли мне сестрой? — До какого времени? — До вашей или моей смерти]. С этого времени они называли друг друга «сестрами» и добавляли слово «сестра» к обращению по имени (*sestra Mařenka*) (ЕІС 1941/3:71). В Отоке (вост. Славония) в Иванов день девушки, решившие покумиться, надевали друг другу на руки вязаные браслетики, что означало установление отношений посестримства, после чего называли друг друга *sestre, druge, seke, seje*. Посестримство, устанавливаемое весной, могло называться *matkanje*, а девушки, вступившие в такой союз, до конца дней называли друг друга *matka* (ср. болг. *кума, кръснаца* 'посаженная мать'). В хорв. Приморье девушки в Иванов день обменивались между собой кольцами и заколками. В Хорватии установление родства в Иванов день могло также называться *pokumljenje, pokumljivati*.

Сведений о весеннем кумлении молодежи у западных славян очень немного. С серб. хрононимом *Дружичало* принято сближать чеш. хрононим *Družebná* (*Družbadlná*) *neděle, Družbadlnice*, и словац. *Družobná nedel a* 'кумовское, побратимское воскресенье, 4-е воскресенье Великого поста', а также чеш. *družiti*: в этот день девочки-подружки клали на алтарь весенние цветы для освящения, после чего устраивали угощение в складчину; ср. также чеш. *družbanec* 'плетеные калачи, которые дарили друг другу дети в день праздника'. В польско-латинской рукописи XVI в. содержится свидетельство об аналогичном обычае у поляков: «*Nota quod mos est apud aliquos, quoniam post Pasca contrahunt amicitias alias drusbuya*

syu» [Заметь, что у некоторых существует обычай, что после Пасхи они заключают дружбу, иначе *дружбуются* (*družbują się*, ср. пол. *družbować* 'быть подружкой на свадьбе')] (Můrko M. *Stolování na hrobech* // Můrko M. *Rozpravy z oboru Slovanského národopisu*. Praha, 1947:310).

В научной литературе высказан целый ряд разноречивых мнений относительно происхождения и смысла К. Кумление трактовалось как вырожденный, или ослабленный, эротизм (А. Н. Веселовский), как способ заключения союза девушек с деревом-тотемом, а позже с русалкой-друндой, как способ избавления от болезни и смерти, способствование росту культурных растений, содействие брачным планам (Д. К. Зеленин); как подготовка девушек к будущему материнству (В. Я. Пропп); как способ добиться оплодотворения от божества-предка, воплощением которого является троицкое дерево (И. М. Денисова); как пережиток древних инициации и признание девушек, достигших брачного возраста, полноправными членами рода (В. К. Соколова); как форма молодежного союза (М. М. Громыко); как вид тайного половозрастного союза, обеспечивавшего необходимую изоляцию молодежной группы во время ее досуга и развлечений (Т. А. Бернштам), и др.

Лит.: Веселовский А. Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности // ЖМНП 1894/2; Кедрина Р. Е. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // ЭО 1912/1-2:122-135; Еленовская Е. Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // Ел.СЗК: 179-187; Громыко М. М. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычай завивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII - начало XX в. Новосибирск, 1985:5-29; Журавлева Е. А. Похороны кукушки // ЖС 1994/432-34; Бернштам Т. А. Совершенство девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // ЭСП:234-256; Младенова Д. Етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива // ЕПНДК 1994/3:195-285; Пропп РАП 1995:140; Денис.КСД:106-185; Сок.ВАКО:198-200; Берн.МОЖ; Ром.БС 8:229; Шейн В 1/1:366; СЭ

1947/1:179; РязЭВ 1997:25; Паш.КЦВС: 91–93; Зел.ОРАГО 1:608; ЭО 1904/2:162; Зерн.ММДУ:29; ЭС 1862/5:103; Винарчик Л. М. Мелогеография Смоленского региона и проблемы реконструкции этномызыкального ландшафта. КД. М., 2000; ЕБ:119; Марин. НВ:399–403; Доб.:329; СбНУ 1906–1907/22–23:7 (о.п.); 1900/16–17/2:44; Кол.ГЮС: 84,165; Ган.Е:50–52,59; Аря.СД:42; Мил. ЖСС:108; БХ:308; Бос.ГОСВ:277–281; КОО 2:261,285–287; КОО 3:12–14; ГЕМБ:1928/3:33; ZNŽO 1897/2:401; Gavaz.GD 1:102; Вал.ДР.

Т. А. Агапкина

КУНИЦА — животное, родственное ласке, куньим и некоторым другим пушным зверям и наделяемое в народных представлениях женской брачной, эротической и ткаческой символикой. Образ К. характерен в основном для фольклора и народных поверий вост. славян.

О родстве К. с пушными зверями свидетельствуют общие или взаимопересекающиеся диалектные названия для К., ласки, хорька, белки и т. п.: укр. черкас. *куниця* 'ласка' (ОЛА 1, карта 9); архангел. *белка* 'куница, лиса, белка и т. п.' (АОС 1:155–156); болг. *бялка* 'куница', 'ласка', 'белка' (Геров 1:96, 6:20, ЭССЯ 2:81); словен. *belica* 'вид куницы' и рус. *белица*, ст.-пол. *bielica* 'белка' (ЭССЯ 2:64–65); болг. *самсар* 'куница' и *сансар* 'хорек' (Геров 5:117). В разных вариантах сказочного сюжета об ожившей шкурке животного (СУС 1896) К. фигурирует в качестве того же персонажа что и лисица, ласка и белка.

Хтоническая символика К. выражена слабее, чем у других животных этой группы. Она проявляется в цветовой характеристике: в фольклорных текстах для К., как и для соболя, горностаев, бобра, характерен эпитет *черный* (черной куне, например, уподобляется невеста). Бел. и укр. песенному мотиву черных горностаев, бобров или соболей у корней райского («счастливого») дерева, подчеркивающему хтоническую природу животных семейства куньих, соответствует в с.-рус. песнях образ стоящего на горе «деревца кипарисного», которое «кунами обросло, соболями расцвело» (Колп.ЛРС:69).

Женская брачная символика К. у вост. славян соответствует аналогичной символике ласки у юж. славян. В качестве брачного символа К. выступает в архангел. варианте сюжета «Ночные видения» (СУС 840): путник, попросившийся на ночь видеть ночью в комнате, где спали молодые супруги, «кунку (куницу): перескакивает мужа на жену, с жены на мужа». Наутро хозяин объяснил ему: «У меньшого сына видел кунку, — значит у него благодать Божия, живут в добром согласии» (Аф.НРЛ³ 161–163). В фольклорных текстах К. изображается как невеста, например в укр. и бел. шуточных песнях о женитьбе зайца на молодой куне. Особенно часто образ К. встречается в свадебном обряде: обряд выкупа невесты называется *куница* (чернигов., Лис.:110); во время оплакивания невесты накануне свадьбы молодежь *ходит кунами* (поет так наз. *куницы песни*), в «кунах» иногда участвует и жених (архангел.); *подкунными* называют родственников невесты, отвозящих приданое (вологод., СРНГ 28:51). Многочисленны примеры, когда в свадебных песнях невесту называют К. Повсеместно в России, а также на Украине и в Белоруссии распространены приговоры дружки или свата, в которых поезжане жениха называют себя охотниками на *куниц*, на лисиц, иногда на горностаев, говорят, что они по куньему следу пришли в дом невесты. Мотив охоты на К.-невесту встречается и в в.-слав. свадебных песнях. Чаще всего в в.-слав. песенном фольклоре, прежде всего в свадебном, молодец и девица или жених и невеста изображаются как соболей и К., горностаев и К., реже — бобр и К.

Эротическая символика проявляется в диалектной терминологии женских гениталий на основе названий разных животных семейства куньих, прежде всего К.: рус. *куна*, *кунка*, *куница* (СРНГ 16: 89,93; Даль³ 2:561; Фасм. 2:417).

Как и ласка у юж. славян, К. у вост. славян обнаруживает связь с ткачеством. В укр. свадебной песне К. скачет по «просести» (на ткацком станке между полотняным навоем и бердом), когда невеста ткет дары на свадьбу: «По ей просести / Кунонька скакала, / С соболями грала» (рoven., зап. Н. Г. Владимирской). В аналогичной бел. свадебной песне изображается К., скачущая по «поножам» — дощечкам

в кроснах, на которые нажимают ногами, чтобы привести в движение нити: «Па яе [невесты] панажочках куначка скача, / Па ей, маладзенькай, мамачка плача» (минск., Лірыка беларускага вяселля. Мінск, 1979: 304). У русских роль пряжи и ткачихи ярче всего выражена у женского образа горностая — *горностайки*.

Как у ласки и у других пушных зверей (горностая, бобра), в символике К. присутствуют птичьи черты. Ее бег в з.-бел. песне передается как полет: «Ляцела куна з бору у дуброву / Сакалу на размову» (минск., Вяс.п. 6:372). В свадебной песне невеста вьет венок из перьев К.: «У панядзела рана да пароша пала, / Да на той парошы слядок харошы, / Да куна хадзіла, пер'е раніла, / Выйшла дзевунька, да й падабрала, / Да й падабраўшы, вяночак савіла» (гроднен., там же: 193—194).

Лит.: Гура СЖ:199—257; Мореева А. К. // ХФ 1927/2—3:117—118; Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотическому истолкованию мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. Paris, 1970:383—384; ИАОИРС 1910/18:37—38; Колл.ЛРС:28; Добр.СЭС 2:206; Вяс.п. 3:406; Kolb.DW52:166.

А. В. Гура

КУПАЛЬСКИЕ ОБРЯДЫ - см. Иван Купала.

КУПАЛЬСКИЕ ПЕСНИ — в.-слав.

песенный цикл, сопровождавший обряды летнего Иванова дня (см. Иван Купала). Народные названия этих песен: *купальские, ивановские, петровские, купаленка, купала* (з.-рус.); *купальскія песні, янайскія, свентоянскіе, пятроўскія, купалінка, купаллэ* (бел.); *купальські пісні, купайла, собітка, петрівка* (укр.) и т. п.

По мнению многих фольклористов, содержание К. п. слабо связано с обрядовыми действиями и мифологическим смыслом праздника (Сок.ВАКО:246—247; Купальські пісні:11; Ліс:57; Куп.п.:57; Сумц.КП:139). Среди разножанровых текстов купальского цикла много лирических песен с любовной и семейной тематикой; шуточных припевок-перебранок между парнями и девушками;

песен хороводных и игровых; баллад и т. п. Их принадлежность к К. п. определяется специфическими («купальскими») типами напевов и приуроченностью к конкретному календарному периоду. В другое время исполнять такие песни было не принято. Ср., например, замечания белорусских женщин по поводу неурочного пения К. п.: «Сейчас жито, а они купалку поют! Она же прошла уже!» (Тавлай:24). Тексты, в мотивах которых отражается связь с обрядом и со смыслом самого праздника, чаще всего включают специфический рефрен, который повторяется после каждой песенной строки, либо особый зачин и концовку песни: «Купала!», «Купала на *Ивана!*», «Купалалэ!», «Боже наш!», «Ой рана-рана на *Яна!*», «А то-то!» и др. Такие обрядовые песни обычно имеют форму коротких припевок. Согласно народным комментариям, «неинтересные это песни, чтобы часто их петь, а на Купалу без них нельзя, — такой уж обычай»; «швырковые это песни, короткие, раз в году и поем их только, припеваем у костра» (ПКП:40).

Большая часть К. п. исполняется вечером и ночью накануне Иванова дня возле купальского костра. В песенных призывах прийти к костру («на купаллэ») отражаются представления о том, что в огне сжигаются все злые силы, ведьмы и колдуны; кто не приходит жечь костер, тот подозревается в «ведьмарстве». Ср. отрывки таких песен: «А сягоння ў нас купаллэ, / А хто на вулку не выходзіць, / Абярні, божа, калодаю, / Калодаю дубоваю...» (Песні народных свят: 137); «Хто не піде на Купала, щоб йому ноги поламало...» (Ігры та пісні:393); «Сергеева Матруна / На купаллі не була. / То-то ведзьма була, / До *Кыіва* лятала / На *Ивана!*» (Куп.п.:34).

«Ведьмарская» тематика присутствует во многих К. п., исполнявшихся возле костра. Это, например, призывы «ведьму поймать и на костре сжечь»; «из жита ее прогнать»; обращение к колдуньям «выйди, ведьма, из нашего жита»; угрозы в их адрес «мы цябе агнем спякём, агнём спякем, ружжом *прабьём*» и т. п. В белорусских К. п. сообщается, что костры жгут специально для того, чтобы: «ведзьма па ночы не хадзіла», «каровак не даіла», «козкам не шкодзіла», «хлеваў не адчыняла», «сыру-масла не збірала», «на полі не лятала», «заломаў не рабіла», «*жыта* не ломала», «карэння не капала»,

«спору не одбирала», «пражын не пражынала», «людзям врэду не рабіла», «малых детак не уракала» и т. п. Широка представлены также песни, в которых отражаются народные верования о поведении ведьмы в купальскую ночь: «На Купайло вагонь горить, а у нашей ведьмы живот болить»; «Наша ведьма на дуб лезла, на дуб лезла, кору гризла» и др. Тематика преследования ведьмы и изгнания ее из села может быть отмечена в мотивах погони за животными-оборотнями, символизирующими ведьму («парни гоняцца за кошкой, мышью, жабой, козой, сорокой и т. п.»; «люди калечат жабу и др. животных», «сжигают в костре черного кота»).

В ряде К. п. звучат требования соблюдать обычаи Иванова дня и угрозы в адрес тех, кто их не исполняет: «Гарэла купала ясенька, / На купале дзевачак пауненька. / А хто гэта купала разлажыў, / Каб яму Бог жыта зарадзіў. / А хто гэта купала патушыу, / Каб яму чорт жонку задушыў!» (Паш.КЦВС:86); «Кто не йдет венков завивать, / Положь того колодою дубовою, / Детей его курчишкою сосновою. / Кто венков не вьёт, того matka умрёт. / А кто вить будет, того жить будет» (Добр.СЭС 4:186).

С ритуалами и мифологией праздника связаны также К. п. с мотивом «**игры солнца**» (ср. зачины К. п.: «На Ивана рано соуноццо играло», «Сягоння Купала, заутра Ян, сыйдзі, сыйдзі, сонейка, заиграй нам!»); с мотивом «сбора ивановских трав» («А на святого Ивана дзеўкі карэння збіралі», «...Нарвём, девочки, цветочки, да навьём, девочки, веночки»); а также песни, в которых фигурирует женский персонаж «купалка», которая якобы зимовала (или ночевала) за горами, за реками, в кринице, «в запечке», «на покутье» и т. п., а «лето летовала» в жите, в зеленом садочке, под елью, в зслени и т. п. По некоторым бел. свидетельствам, во время сбора целебных растений утром Иванова дня следовало непременно петь К. п., чтобы травы и цветы не утратили своей «волшебной силы» (Ром.БС 7:211).

В тех местных традициях, где не было обычая жечь купальские костры, К. п. практически не зафиксированы. Так, немногочисленные русские К. п. фиксировались лишь в Псковской, Новгородской, Тверской, Смоленской областях, где были известны обрядовые костры (Сок.ВЛКО:230,246; ПКП:

39-42; Агап.МОСК:666-667). В Закарпатье обрядовые костры приурочены к Юрьеву дню, а в Иванов день соблюдался пост и строгий запрет на пение песен (Бог.ВТНИ:243-244).

В репертуар К. п. часто включаются баллады о происхождении цветка «иван-дамарья», в который превратились сестра и брат в наказание за инцест.

В з.-слав. обрядовых песнях, приуроченных к Иванову дню (пол. *sobótka*, *jańskie pieśni*; словац., морав. *jańske pesničky*, *vajanske pesne*), встречаются аналогичные мотивы, связанные с мифологией праздника. Это, прежде всего, сообщения о ритуальных кострах и «ведьмарская» тема. Ср. польские «собутковые» песни (территория Мазовии): «Niechaj ruta w ogniu trzeszczy, / Czarownica z złości wrzeszczy. / Niech bylicy gałąź pęka, / Czarownica próżno stęka <...> Nie zabiorą już nam mleka / Czarownice te przekłete...» [Пусть в огне стораец рута, ведьма пусть пищит от злости, пусть полыни ветвь пылает, ведьма дух свой испускает <...> молоко уж не забрать им, чаровницам тем проклятым] (Kolb.DW 27:134-135); и подобные мотивы в моравских «яньских» песнях: «Lehle, lehle! Voheň praská, čarodenice jož mlaská, / Škviťi se a vopékává <...> Lehle, lehle! Voňho svaté, podpal hřeblo té rohaté, / Ať nejezdí na sjem více ta naše čarodenice» [Леле, леле! Как у нас огонь трещит, чародейница пищит, всхлипывает и стораец <...> Леле, леле! Сожги ты, святой огонь, кочергу ту рогающую, чтобы не летали уж на ней ведьмы проклятые] (Václ.VO:151). Популярными для пол. «собуток» являются мотивы «сжигания в костре черного кота», «игры солнца», призывы ко всем односельчанам принять участие в возжигании костра: «Święty Janie! Święty Janie! Sobótka się zajena! Kto sobótki nie pali, tego Pan Bóg nic chwali!» [Святой Ян, святой Ян! Разгорается наш костер! А кто его не разжигает, того Пан Бог не хвалит] (Kot.FL:228). Представление о том, что разжигание «яньских» костров предотвращает градобитие, отражается в пол. песнях (Страдомскос восв.): „Gdzie sobótki zapalają, tam grady nie przeszkadzają...» [Где костры-«собутки» разжигают, там и град не вредит] (WŻ 1933/8/7:556).

Значительно отличаются от в.-слав. и з.-слав. К. п. по составу мотивов южнославянские песни, приуроченные к

Иванову дню. Лишь в Словении и Хорватии встречаются песни, в которых отражается обычай возжигания костров. Например, в момент перепрыгивания через костер хорваты пели: «Od Ivana do Ivana da me glava ne boli. / Od Ivana do Ivana da me nogi ne bole...» [От Ивана до Ивана чтобы голова у меня не болела, от Ивана до Ивана чтобы ноги у меня не болели...] (NU 1974-1975/11-12:456). В Словении при разжигании костра парни бросали в стороны зажженные головешки, выкрикивая при этом корильные тексты, высмеивающие кого-либо из своих односельчан (Kur.PLS 2:94). Особенно «ивановские» песни пели в Словении во время ритуального обхода полей; в них сообщалось, что участники обходов «охраняют посевы от вредоносных сил».

Обычай сбора «ивановских трав» нашел отражение в болгарских «еньовденских» песнях: «Рано рани Марчита дсвойка / Рано рани на ден, на Яневден / Рано рани да отиде / У полето, у росно ливаде, / Да набере цвекче миризливо, / Да увие яневската китка...» [Ранним утром девушка-Марчита, ранним утром на Янов день, ранним утром она вышла / В поле, в росистую дубраву, / чтоб нарвать цветов пахучих, чтобы свить яновские квитки] (БНТ 5:476). Мотивы женитьбы солнца, вызывания дождя, предсказаний будущего и др. часто встречаются в цикле песен, сопровождавших обряд «Еньова буля», приуроченный к летнему Иванову дню (см. Еньова буля).

Лит.: Ліс А. С. Купальскія песні. Мінск, 1974; Песні народних свят і абрадаў. Мінск, 1974; Тавлай Г. В. Белорусское купалье. Минск, 1986; Кулаальскі пісні. Київ, 1970; Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року. Київ, 1963; Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К. П. Кабашникова. Минск, 1993:216-218; Народни песни от Северозточна България. София, 1973. Т.2; БНТ 5:476-483; Куп.п.; ПКП:457-490; СБФ-89:108-121; Сок.ВЛКО:246-249; Ив.Тол.ИОСД:217-243; Glog.OZW:236-244; Kot.FS:227-228; Wisla 1892/6:230-232; Kur.PLS 2:94-95.

Л. Н. Виноградова

КУПАНИЕ — действие, имеющее в слав. обрядности и магии очистительное и оздо-

ровительное значение. Поскольку одним из основных источников здоровья считается вода, разного рода купания, а также омовения, обливания, кропления занимали значительное место в календарных и семейных обычаях (см. Обливание, Мытье).

В календарном цикле у вост. и отчасти юж. славян К. совершались преимущественно в Страстной (Чистый) четверг (что связано с христианским значением Чистого четверга как 'дня очищения', ср. лат. dies viridium); в католических же традициях купались в Страстную пятницу. Купания имели место зимой, прежде всего на Крещение, в иорданской проруби. В Московской Руси в крещенской иордани купались члены царской семьи и придворные.

Этим К. приписывался оздоровительный или апотропеический смысл: люди купались сами и купали детей, чтобы избавиться от всех болезней или специально от кожных (коросты, нарывов и др.). Поскольку у вост. и зап. славян на Страстной неделе было еще достаточно холодно, то К. в источниках встречаются крайне редко (лишь изредка упоминается о коротком К. в проруби, точнее — о погружении в нее). В ю.-рус. областях считалось необходимым помыться во дворе очень рано, до восхода солнца, пока «ворон не искупал своих воронят». Русские окачивались водой под куриным насестом, чтобы весь год быть здоровыми. В воду, предназначенную для купания детей, русские добавляли четверговую соль.

На западе слав. мира преобладает традиция купаний и омовений в проточной воде, ибо именно этой воде приписываются оздоровляющие свойства. Словаки при этом говорили: «Vodička čistučká, Kristova matička, omývaš brehy, korene, omývaj i mňa, biedne, hriešne stvorenie» [Водичка чистая, крестная матушка! Омываешь ты берега и корни, омой и меня, бедное и грешное создание!] (Hov.RZL':178). Особое место в этом ряду занимало пасхальное К., прежде всего обычай наказывать проспавших заутреню насильственным купанием; эти К. осуждались церковью и запрещались.

У юж. славян К. происходили в зимний Иванов день, в день Сорока мучеников, в Юрьев день и др.; спектр значений, приписываемых этим К., был более широким, а сами К. — более разнообразны и сложны

по форме. В день Сорока мучеников детей купали в «цветочной» воде, куда были предварительно положены цветы и веточки виноградской лозы, вербы или кизила, чтобы дети росли, как верба и лоза, и были здоровыми, как кизил. Девушки брачного возраста купались в речках и источниках перед восходом солнца и при этом, стоя в воде, плели венки из цветов, чтобы быть красивыми и здоровыми и избавиться от веснушек, чтобы быстрее выйти замуж; молодые женщины купались обнаженными в водоворотах под мельничными колесами — чтобы забеременеть. После К. в источниках люди переодевались в новую одежду, а старую оставляли на деревьях, растущих поблизости, чтобы болезни оставили их.

У юж. славян (прежде всего болгар и македонцев) К., имеющие почитательный и испытательный смысл, были сконцентрированы вокруг Крещения (6.1), зимнего Иванова дня (7.1) и Бабина дня (8.1), тесно связанных с очистительной семантикой и магией воды. В эти дни насильно купали молодоженов, поженившихся в течение прошедшего года; сосватанных парня и девушку; мальчиков-подростков, которых более старшие парни принимали в ряды взрослой молодежи, а также именованных и участников крещенской иордани, в том числе и священника. К. повитухи — один из основных эпизодов празднования Бабина дня у болгар. Повитуху торжественно везли, тащили на себе или волокли к источнику или реке, где вываливали ее в воду и купали, что трактуется в основном как очистительное действие. См. в ст. **Крещение**, Бабин день, Очистительные обряды.

У всех славян были известны и К. в весенней (прежде всего юрьевской) росе, преследующие оздоровительные и очистительные цели. О пасхальных обливаниях см. в ст. **«Обливаемый» понедельник**.

Обычные, необрядовые купания были календарно детерминированы, и их сроки мотивировались целой системой запретов и регламентации. Праздники весенне-летнего цикла отмечены снятием запрета на купания в открытых водоемах. Наиболее ранним у вост. славян был день Николы **вешнего** (если купаться до Николы, то «з чоловіка верба виросте», т. е. верба вырастет над его могилой, из поставленного

на ней вербного креста, Чуб.ТЭСЭ 3:184), а также день св. Сидора (14.V), т. н. *последний Сивер*, когда кончаются холода и можно купаться. Чаше К. разрешались в более позднее время — начиная с Преполовения Пятидесятницы, Вознесения, Духова дня и Троицы, дня Аграфсны Купальницы и летнего Иванова дня. Во многих традициях это был Иван Купала: до наступления этого дня вода считалась неокрещенной, в ней, согласно поверьям, обитали ведьма или водяной, которые могли утопить человека. На Рус. Севере, запрещая детям купаться, когда зрел рожь, говорили, что в это время «водяники нерестятся» (т. е. *свадебничают*) (ИОЛЕАЭ 1874/13/1:89). В Польше и Белоруссии запрет купаться до Яна объясняли тем, что «ведьма в воду нассала» (ПА, брест.); «ведьма утянет в воду» (Stelm.ROP:173); «чаровницы живут в воде» (ArchKESU, 7856/4b, с.-вост. Великопольша) и т. п.

Отмена запрета связывалась и с необходимостью сделать воду «чистой» (освятить ее, изгнать из нее демонов). К. разрешались лишь после летнего Иванова дня, когда Иоанн Креститель крестит воду. Иногда в з.-слав. традициях крещения воды инсценировали: у поляков Люблинского восв. человек, ряженный Иоанном Крестителем, «освящал» воду в Висле (ArchKEUW, A/13), ср. пол. паремия: «Święty Jan wlał do wody święcony wody żban» [Святой Ян влил в воду жбан освященной воды] (Święt.LN:573). Запрет купаться до Петрова дня объясняли ссылкой на Евангелие, где описывается, как ап. Петр пытается ходить по воде и тонет (Мф.14:28—31).

Снятие запрета на К. объясняли и вмешательством Бога или святого, вкладывающего в воду тепло или согревающего воду, ср. пол. «Święty Marek włożył (rzucił) do wody ogarek» [Св. Марк вложил (бросил) в воду головню] (МААЕ 1900/4:119); рус. заонеж. «В Духов день Боженка горячий камень в Онегу опускает»; пол. «Na świętego Jana woda ogrzana» [На святого Яна вода согрета] (Stelm.ROP:177) и др.

У юж. славян датой, с которой разрешалось К., часто был Юрьев день, а отмена запрета на купание связывалась со св. Георгием и его ролью победителя змея, заправшего водный источник. Хорваты Славонии считали, что св. Георгий «из воды и из воздуха изгоняет привидения и связывает

по миру всех отвратительных хал», после чего можно без опаски купаться в водоемах, спать ночью на улице и др. (ZNZO 1914/19:171). Функция очищения воды приписывалась также солнцу, достигающему своего апогея в момент летнего солнцестояния, ср. волын. поверье, основанное на мотиве купания солнца: «Заборонялы купатыся до Купалы. На слядуючы дзень мона було купатыся, бо казалы: „Сонцэ всю гадусть счыстыло“» (ПА), с болгарским: «В Иванов день купается и солнце, после чего можно купаться и людям».

Окончание сезона купания приходилось обычно на конец лета и начало осени, причем первым сроком был Ильин день (а также Преображение, день св. Варфоломея и др.). Начиная с этих дней запрещали купаться, иначе можно было утонуть, заболеть, замерзнуть, ср. рус. «До Ильи мужик купается, а с Ильи с водой прощается», укр. «Илле — то очи залле». Считалось, что после Ильина дня вода становится холодной и непригодной для К. Это объясняли тем, что Илья бросает в воду лед («Илья кинул ледня»), что олень ступает в воду или обмакивает в ней свои копыта (рус., пол.), конь Ильи-пророка роняет подкову в воду, медведь опускает в воду лапу (рус.), дьяволы начинают жить в воде, «черт в воду нассал» и т. п. Болгары полагали, что с Преображения «море оборачивается/преображается», т. е. становится бурным и холодным.

Кроме профилактических К. и омовений в славянской обрядности широко практиковалось лечебное купание больных, часто в отварах специальных трав и настоях, а также другими способами. Русские Пензенской губ., когда у ребенка был рахит (т. н. собачья старость), купали ребенка в одной воде со шенком и вместе парили их в бане.

Лечебный и профилактический смысл придавался К. в святых источниках (см. Культовые места). Появление культового источника в легендах могло объясняться тем, что в этом источнике купалась Богородица (с.-рус.).

К. (наряду с обливанием и поливанием) принадлежит к числу магических действий, способствующих вызыванию дождя. Чтобы не было засухи, принято купать в реке или обливать водой девушку, родившую

вне брака; купать беременную женщину, которая пекла хлеб для участников обряда «додола»; купать (изредка) саму «додола» — девочку или цыганку, с ног до головы овитую зеленью и участвующую в обходном обряде.

К. — характерная черта поведения мифологических персонажей, хотя чаще им приписывается не собственно К., а просто пребывание в воде. Помимо водяных, на Русальной неделе в источниках и в росе русалки купают своих «русаленят»; души некрещеных детей в ночь на пятницу купаются в свежем квасе (укр.); в источниках любят купаться серб. **вины**.

С оздоровительной функцией К. и воды вообще соотносится сказочный мотив оживления героя путем К. его в мертвой и живой воде. Во фразеологии и паремиологии мотив купания фигурирует в текстах, объясняющих такие явления, как дождь грибной («Богородица/ангелы/вила/ведьма купается»); «игру солнца» («солнце купается») и др.

См. также ст. Купание младенца.

Лит.: ЭО 1901/4:127–128; Каал.ЦНМ:83; РФ 1981/21:103; КГ:251; РЗ:242; Сок.ВАКО:114; ВФНК:115; ЖС 1996/4:41; ДКСБ:157; Никиф.ППП:39,87; Максим.ДМУС:495; ХСб 8: 262; Шух.Г 4:263; БВ 1888/3:202; ГЕМБ 1988–1989/52–53:100; Грб.СОСБ:37; Миј. ОЛТ:31; Бор.ЖОАМ:369; Ястр.ОТС:114; Поп.БНК:62–63; Кол.ГЮС:160,171; БМ: 160–161; Кап.:187; Пир.:439; Вак.БЕТБ:420; Арн.БНП:52; Доб.:313–314; Петров // ИЕИМ 1968/11:201–261; Gavaz.GD:55,104; NU 1974–1975/11/12:457; ЕЮ 1941/3:76; ZNŽO 1915/20/1:46; Olej.LF:117; Horv.RZL:177; ŁSE 1983/25,25; Wisła 1891/5:651; Stelm.ROP: 168,173,177,186; Kolb.DW 3:92; KLW:57; Karw.KLZD:197,204; NR:270.

Т. А. Агапкина

КУПАНИЕ МЛАДЕНЦА — процедура не только и не столько гигиеническая, сколько магическая, имеющая инициационный характер (см. **Младенец**). Очищение, профилактика болезней, отгон нечистой силы, продуцирование положительных свойств и качеств ребенка, его «доделывание», приобщение к дому — все это составляет семантическое поле обряда К. *гл.* (см. также Ку-

пание). В сочетании с заговорами К. м. — один из основных способов лечения больного ребенка.

К. м. всегда ритуализовано и строго регламентировано в деталях. Повитуха, реже специально приглашенная женщина купали ребенка до 7-го, 9-го, 40-го дня после его рождения и получали за это подарки. Среди всех слав. традиций купания новорожденного выделяется севернорусская: младенца обязательно парили в бане.

Сразу же после появления на свет ребенка омывали парным молоком и окачивали с локтя левой руки, по скорости стекания воды гадая о его долговечности, приговаривая: «Как с этого локтя вода не держится, так бы никакая худоба на ребенке не держалась!» (архангел., Наум.ЭД:51). К. м. после рождения сербы связывали с его очищением от грехов. Воду после этого омовения разливали по полу в доме (Бор.Д:153). У болгар Пловдивского края мытье совершалось на третий день и именовалось *поливка*. ЕСЛИ родители хотели, чтобы их дитя выделялось умом, запрещали повитухе купать его до 9 дней (витеб.).

Особое значение у всех славян придается первому (см. **Первый—последний**) К. м., ежедневному мытью в течение 6 недель до очистительной молитвы матери, а также до и после церковного обряда крестин.

Первое купание новорожденного наиболее богато ритуалами и связано с рядом поверий и гаданий, хотя в некоторых регионах оно не отличается от последующих купаний. В Македонии и Сербии первый раз купали ребенка в холодной воде, чтобы впоследствии он не мерз, вост. славяне — в молодом квасе и парном коровьем молоке, чтобы был белотелым, с нежной кожей. Южные славяне в воду добавляли вино и клали серебро, украшения из золота — для силы, чистоты, здоровья и долголетия. В Герцеговине первый раз мыли мальчика в вине — чтобы был сильным, а девочку — в прохладной воде, «чтобы у нее не играла кровь». При первом мытье родители бросали в воду монеты для оплаты трудов повитухи (у белорусов она не начинала купать младенца, пока этого не сделают), а также для счастья, здоровья ребенка. В Силезии вместе с деньгами бросали в воду кольцо, чтобы ребенок, когда вырастет, своевременно вступил в брак. Иногда один «медный» рубль,

использованный при первом К. м., хранили для удачи всю жизнь. Воду от первого К. м. оставляли для лечения детей от бессонницы.

На Рус. Севере первая баня младенца представляла собой развернутый ритуальный комплекс. При входе в баню бабка со словами «Благослови, Господи!» чертила три креста на дверях. Затем клала новорожденного в пеленке на шесток, обмывала с мылом и слегка парила березовым веничком. Повитуха крестила ножом воду и прищепывала, обращаясь к воде (а также к Богородице и Соломонице, которая, по преданию, купала Иисуса Христа после его рождения) с просьбой смыть с младенца все скорби и болезни. Заговоренной водой повитуха обмывала младенца, чтобы на него не действовал сглаз (архангел.), чтобы у него не было родимца и золотухи (заонеж.). Младенца мыли (на той рубахе, в которой мать рожала) и заговаривали от грыжи. В воду с приговором клали три камешка — с избы, с улицы, из бани, чтобы ребенок хорошо спал по ночам. В Вятской губ. бабка выпаривала ребенка в бане с пожеланиями роста и благополучия. Чтобы у него всю жизнь было много одежды, бабка вытирала его тряпкой, в которой были завернуты шерсть от барашка, стриженного в первый раз, яйцо от молодой курицы и серебряная монета.

В дальнейшем при К. м. также обязательно соблюдался ряд правил. Так, во время мытья ребенка посторонним запрещалось входить в помещение и выходить из него (витеб.); нельзя было ругаться и проклинать дитя, «иначе в него черт входит» (заонеж. Лог.СОЗ:52).

Посудой для купания служило преимущественно корыто (дежа) для замешивания теста («чтобы ребенок поднимался, как хлеб») (минск.). В Ловечском крае покупали специальный таз у цыган, чтобы «дети держались». В Хомолье ванночку изготавливали из вербы или бука. После К. м. корыто непременно прикрывали, чтобы с ребенком не случилось несчастья (серб.).

Определялось и место К. м. Обычно ребенка купали в помещении, но в Хомолье это совершалось вне дома. В Сербии корыто ставили на потушенный очаг (на пепел), чтобы ребенок привязался к дому и не скитался, когда вырастет. Лучшим временем

для К. м. считалась первая половина дня, верили, что это способствует росту (болг.).

На край дежи при К. м. клали книгу, рядом топор (чтобы мальчик стал работником) или всретеню (чтобы девочка стала хорошей пряхой). Перед тем как поместить ребенка в воду, белорусы всовывали в ручки младенца книгу или печатный листок «для ума».

Множество магических действий и поверий связано с водой для К. м. До нее никто не смел дотрагиваться и пить ее (о.-слав., ср. «неначатая», непочатая вода), ее брали из проточного источника (бел., «для счастья ребенка»), запрещалось приносить ее в черном (чугунном) котелке (ведре). В корыто доливали воду, освященную на Крещение (или на Пасху). Воду для мытья девочки грели в кувшине, чтобы у нее была тонкая талия, или наоборот, мальчику — в кувшине, девочке — в горшке (укр.).

У всех славян распространены запреты на кипячение воды, чтобы ребенок впоследствии не был злым, вспыльчивым, сердитым (в.-слав., пол.). Болгары особенно следили за этим при купании девочки, чтобы она не стала развратной. В Киевской губ. считалось, что чем теплее вода, тем спокойнее младенец. В Сербии воду грели на солнце. Перед К. м. воду закрепщивали, над ней читали молитвы. Отец окунал в корыто руки, чтобы полюбить новорожденного, а мать (свекровь, повитуха) плевала туда три раза.

В воду помещали растения, предметы и добавляли различные вещества. Чаще всего использовали мяту, руту, чистотел, хмель и др. травы, собранные на Макавея (1.VIII) или на Ивана Купалу. Сербские торлаки и зап. болгары при ежедневном купании клали в воду травы и цветы: герань (*здравец* — «для здоровья»), крапиву («для удачи»), базилик, так как «это растение само по себе свято», и др. (ЕКЗ 1995/1:107). Желтый цветок помогал, как полагали, от желтухи; трава *жуковина* (бел.) — чтобы был «счастливым у пары» (Радз.:68).

В корыто клали хлеб и соль (о.-слав.). В Болгарии соль предназначалась для того, чтобы ребенок, когда вырастет, «не пах, как турок, как еврей» (Род.:131). Белорусы клали в воду пепел из четырех углов печи (чтобы не чесался и от сглаза), сало, лили горилку, добавляли пшеничную крупу (от желтухи), овес. Словаки бросали в воду маль-

чику рожь, чтобы он стал хозяином, девочке — солому, чтобы у нее хорошо росли волосы. В Пиринском крае в воду сыпали семена горчицы, чтобы духи болезней увлеклись счетом семян и не приставали к ребенку, мак — для спокойного сна.

Способы купания могли различаться в зависимости от пола новорожденного. В Сербии девочке сначала мыли голову, чтобы волосы выросли длинными, мальчику — спину, чтобы был сильным. Неодинаковыми были и растения и предметы, которые клали в корыто. Украинцы для купания мальчика использовали любисток («чтобы люди любили»), веточку дуба («чтобы был крепкий»), барвинок («чтобы долго жил»), чернобривец («чтобы был чернобровым»); для купания девочки — ромашку («чтобы была румяная»), калину (для красоты) и т. п. В сев. областях Украины мальчику в воду добавляли хлеб (чтобы «при хлебе был», чтобы был здоровым, крепким) или деньги (для богатства), на западе и юго-западе — мед или сахар (чтобы «сладким» был), яблоко (чтобы был «красеньким»). Девочке опускали в воду букетики цветов — квитки, принесенные с крестин других детей (чтобы парни любили, чтобы скорее замуж вышла).

Горящий уголь (у сербов — иногда сохранившийся от бадняка), разогретый до красного кирпич или раскаленные щипцы, намазанные растительным маслом, также помещались в воду — для здоровья и от нечистой силы (болг. *страндж.*).

Во время К. м. бабка «правила» тельце, вытягивала ручки и ножки, гладила голову, чтобы стала круглой, «моделировала» лоб, нос, брови, рот, уши и др. Белорусы при мытье пели песни с пожеланием ребенку стать счастливым и богатым.

Окатывали младенца с приговорами: «С гуся вода, с N. худоба» и др. В Сербии, вынув ребенка из воды, плевали в корыто — от сглаза. Мать высоко поднимала ребенка, причмокивала губами и говорила: «Оволико ми нарастао!» [Расти таким высоким] (Треб. ПДСК²:147). Болгары доставали младенца из корыта, засунув указательный палец правой руки ему в рот, а левой рукой поддерживали тельце, веря, что это уберезет его от судорог (в.-болг.). На Украине мать после К. м. облизывала свое чадо языком. Нередко после мытья ребенка клали на печь или к очагу, чтобы привыкал к родным и к дому;

в решето, чтобы был здоровым. В Родопах опаливали тряпку и клали рядом с выкупанным младенцем — чтобы не храпел и не болел.

В большинстве славянских регионов воду выливали в укромное место, где никто не ходил (от болезней и чтобы ребенок не проливал слезы), на порог (чтобы девочка рано вышла замуж), в доме (чтобы девочка была хозяйкой), под печь (чтобы мальчик был хозяином), под цветущие кустарники (розу, шиповник — для красоты) или плодоносящие деревья (яблоню, вишню), в угол хлева, на дорожку (для роста), на ограду (от глаза и болезней). Белорусы выплескивали воду после утреннего купания на восток, а после вечернего — на запад. Если ребенок был болезненным, слабым, чтобы отогнать болезнь, воду выплескивали в полночь на перекресток (укр.). Повитуха опрокидывала корыто через голову, поднимая его вверх той стороной, где была голова ребенка, чтобы у него не было рвоты (болг., пирин.). В Косове воду выливали только в доме, никогда не выносили ее во двор, чтобы не случилось никакого зла.

Обязательно совершали ритуальное купание ребенка перед его крещением: повитуха обходила три раза стол, на котором лежал хлеб, затем купала ребенка и передавала его крестному (витеб.). К. м. на следующий (или на третий) день после крещения у белорусов входило в состав женского праздника — мураві́нкі (гулять), мур змываць, жмуркі, жмурынкі (смывание святого мира). Водой из ванночки бабка опрыскивала лица гостей. Болгары также купали младенца на следующий день после крещения, оставшуюся воду выливали только в реку. Сербы не мыли новоокрещенного несколько дней после крещения, т. к. его «искупал» священник.

К. м. у балканских славян — **непременная** часть подготовки к приходу **суджениц**, чтобы демоны судьбы застали младенца чистым и ухоженным.

До крещения ребенка (и/или очистительной молитвы матери) К. м. совершается каждый день (или даже дважды в день — Болевац, Сербия), из-за того, что «ребенок поганый, нечистый». После 40-го дня детей купают два-три раза в неделю, а затем и один раз. Для К. м. выбирают удачные, добрые дни (см. **Дни недели**). В Болевацком срезе существовали запреты на мытье

в среду (от болезни *руса*), в Косове остергались купать ребенка в понедельник, среду, пятницу. К хорошим дням для К. м. относились у южных славян понедельник, четверг и суббота. В Заонсжье запрещалось омовение ребенка в праздничные и воскресные дни.

К. м. практиковалось при символическом втором рождении ребенка в болгарских семьях, где не «держатся» дети. Пропустив младенца через рубаху, женщина его купает и становится ему второй матерью (*помай-чима*).

Лечебное К. м. все славяне считают действенным средством от различных заболеваний кожи, от рахита, бессонницы, расстройства желудка и др. В воду при этом добавляют клювы птенцов аистов, пепел от дубовых поленьев, кроличий жир. После мытья воду выливают через себя, за спину. При бессоннице «для спокойствия, мира и сна» ребенку дают пить воду от первого купания вместе сахаром и мелкими предметами, взятыми с трех перекрестков. Верят, что мытье снимает боли, когда у ребенка режутся зубки, и избавляет его от последствий сглаза (о.-слав.).

Лит.: РР:12,38-39,52,56; Наум.ЭД:47-52; Лог.СОЗ.:51-52; Зел.ОРАГО 1914/1:216; Поп.РНБМ:355, 358; ИОЛЕАЭ 1877/5/2:198; Каб.АЖТ:94-97; Укр.:311-312,317; КС 1893/42:76-77; УНПН 2:619; Радаиць:63,68-69,78,80,87,91,98,105,112; Треб.ПДСК²:145-147; Бор.Д:53-54; БНМ:205; Странджа:265-266; Род.:127-138; СбНУ 1909/21:38; Кап.:173; Пир.:382-386; Плов.:213-217; Лов.:358; Ркс 6,8.104,115,303,310; Сип.КД:31. См. также лит. к статье **Младенец**.

И. А. Седакова

КУПЛЯ—ПРОДАЖА — см. **Покупать—продавать**.

КУРБАН (от араб. *qurban* 'жертва' через тур. *kurban*) — у балканских славян ритуал принесения кровной жертвы и само жертвенное животное — обычно овца (баран), вол или курица.

Целью исполнения ритуала было умиловление высших сил и обеспечение благо-

получия семьи и всей сельской общины, а также защита от града, пожара, стихийных бедствий, мора и пр. (ср. рус. братчина). Так, болгары-мусульмане совершали К. при засухе.

К. может быть посвящен духу-«хозяину» дома (см. домовый) (болг. *курбан на дядото, наместник*) или христианскому святому — покровителю семьи или рода, сельской общины при праздновании «славы» (ю.-вост. Сербия; ср. болг. *наречен курбан, обречен курбан, оброк*); отдельному человеку по случаю рождения (у мусульман), свадьбы, болезни, погребения (серб. *подушни брав*), поминок (вост. Македония, сербы Косово, средне-зап. Болгария); местности или сельским угождам (болг. *оброк, запис, черква*; серб. запис, *заветиња, крена слава*); пастухам (*овчарски курбан* — мусульмане). К. совершали в ходе сельскохозяйственных работ, трудовых обычаев, поиска кладов (серб.), межевания (серб.). К. был необходимой частью строительных обрядов (Болгария, Босния, Герцеговина): жертву приносили при закладке дома, новоселье или освящении жилища, а также при копании колодца (болг. *курбан на герана*) или во избежание утопленника (болг. *геран-курбан*), а также во время календарных ритуалов, имеющих «переходный» характер (Новый год, начало весны, зимнего периода).

Выбор жертвенного животного (болг. *курбан, курбанлок*) определялся характером праздника. На церковный праздник (см. св. **Георгий**) и для здоровья забивали белое животное — барашка, как правило мужского пола, которое считалось «сильнее и здоровее» (болгары-мусульмане). Для мифического «хозяина», домового (*стопана*) и для общесельского оброка — черную курицу или черного барана. Птицу для К. использовали редко.

Свинья считалась «нечистым» животным, коза (козленок) — «дьявольским»; они не могли служить в качестве жертвы. В Болгарии священники отказывались освящать обрядовую пищу на похоронах или поминках, если она была приготовлена из свинины или козлятины. Единственно приемлемым считался суп, сваренный из целого барана. Однако в канун Рождества болгары нередко забивали свинью, кровь которой должна была вытечь на землю, поскольку считалось, что кровь рождественского поросенка пред-

охраняет людей от злых духов, появляющихся на святки (обл. Разграда). Согласно народным представлениям, кровь жертвенного животного воспринималась как пища для мертвых и средство установления контакта с живыми. Мясом угощали проходящих в Сочельник колядников.

Благодаря христианской символике ягненка (Христос — агнец Божий), ягненок считался «самой приятной Богу жертвой».

Для больших церковных или общесельских праздников забивали теленка или вола. В фольклоре балканских славян известен мотив добровольного прихода вола или оленя на заклание в день св. Михаила, св. **Власия** и др.

В Македонии на рогах жертвенного животного зажигали свечи, над которыми священник читал молитву. Реже рога покрывали сусальным золотом.

В мусульманских селах жертвенное животное откармливали 1—2 месяца перед закланием, закрывая его в хлеву, отдельно от другого скота. Считалось, что жертва должна была добровольно дойти до места заклания, где животное клали на левый бок головой на восток. Иногда его приносили туда на руках. Животному давали попить и поесть хлеба, «чтобы оно ушло на тот свет сытым», глаза ему покрывали белым полотенцем, которое давал мужчина, совершавший перед обрядом ритуальное омовение; нередко полотенце затем дарили больному ребенку с пожеланием здоровья.

Местом совершения жертвоприношения могли быть: церковный двор, развалины церкви, холм, гора, «священное» дерево (например, сожженное молнией — Македония, Велес) или сакральное место (*оброчище*), очаг. Нередко у дерева располагался каменный крест или каменный стол (пень), на котором забивали животное. Вокруг располагались столы для совместного вкушения жертвенного мяса (павликяне; обл. Одрина, Пловдива).

У болгар-мусульман К. совершался в специально выкопанной в «чистом» месте яме (*курбан-куюсу, курбан-яала*), которую используют каждый раз, закрывая каменной плитой. Нередко обязательной считалась принадлежность места дарителю жертвы. В других селах сооружали одну яму в квартале или во дворе мечети. Кровь жертвенного животного зарывали в яму. На это место

нельзя ступать и справлять там нужду, в противном случае человек разболеется. На месте этой ямы не строили дома, поскольку считалось, что в них не будет детей. Запрещалось предавать забвению «курбанскую» яму — это могло принести несчастье в село.

Человек, для которого совершали К. (реже тот, кто забивал животное), не должен был мыться, стричь ногти, бриться и обязан был соблюдать пост в течение десяти дней. Разговлялся он кровью животного, которую нужно было лизнуть, или запеченой правой почкой. Кровью К. рисовали точки на лбу и щеках детей или человека, которому жертвовали К.; ею лечили трещины на руках и ногах, болезни глаз, сбрызгивали людей, страдающих головной болью. Кровь выливали на корни фруктовых деревьев, чтобы они давали плоды. В качестве магических средств в народной медицине и магии использовали рога и кости животного. Кожу жертвы дарили в мечеть, иначе «на том свете останешься без кожи» (помаки, БФ 1996/3-4:80).

Наиболее чтимым святым — свв. Георгию, Илье, Димитрию, Архангелу Михаилу и Гавриилу, Николаю, Афанасию у болгар и македонцев посвящали общесельский К. Вечером накануне праздника жертвенных животных приводили в церковный двор, реже вносили в церковь. Священник читал молитву над животным и благославлял жертву. Овцу пекли или варили на открытом огне. Иногда каждая семья жертвовала ягненка или курицу. Пока мясо готовилось, селяне обходили село с крестами и иконами, а священник окроплял святой водой поля. По завершении крестного хода проходило общее пиршество, сопровождаемое обрядовыми танцами (хоро) и песнями (макед.).

В Сербии в обл. Левча и Темнича существовал обычай жертвования одного ягненка из каждого стада в Спасовдан (Вознесение) «для здоровья скота».

У мусульман К. совершали и на религиозные праздники Курбан байрам и Рамазан байрам (Голями Малък байрам): самая старшая женщина в семье окрашивала жертву хной перед восходом солнца или вечером накануне праздника: рисунок окраски напоминал конскую сбрую или маркировал голову, спину и конечности животного; число окрашенных мест всегда было нечетным —

3, 5, 7; мужчины участвовали в молитве в мечети и забивали животное.

К. в честь духа-покровителя (болг. *наместник*) известен в южных областях Болгарии, Сербии и Македонии. У болгар в обряде участвовали только пожилые женщины, состоявшие в первом браке. В качестве жертвенного животного использовали черную курицу, редко — черного барана. Самая старшая женщина в семье забивала птицу у очага, кровь собирали в ямку и замазывали ее глиной, а перья сжигали.

Если убивали барана, то кровь, кожу и внутренности зарывали в яму, проделанную в полу. Для трапезы, которую собирали у очага, готовили еще хлеб, баницу (пирог) и вареное жито. Часть обрядовой пищи вместе с тремя чашками вина оставляли в трех углах на потолочной балке «для хозяина».

Если К. совершался по случаю выздоровления или чудесного спасения, то приносивший жертву не должен был есть мясо своего животного, поскольку оно считалось откупом святому (болг.). В Македонии больной выбирал человека, который забивал черного барана. Кровью жертвы брызгали на стены дома, а сваренное мясо распределяли между всеми жителями села, приглашенными на К. (макед. *наместник*).

У болгар-мусульман (помаки) жертву приносили по случаю рождения ребенка на 7-й или 10-й день или по достижении младенцем 1-4-х месяцев (обряд *молитви*), чтобы с ним не случались несчастья и животное-К. «охраняло» ребенка до конца жизни. Для мальчика забивали двух баранов (или коз), а для девочки — одного. Животное закалывали накануне праздника, чтобы на следующий день приготовить из него обрядовое блюдо. Мать выносила ребенка во двор, где человек, выбранный для совершения К., трижды обходил вокруг них с жертвой, спрашивая родителей, для кого они делают К., на что получал в ответ имя ребенка. Большую часть мяса нарезали на части и раздавали соседям в нечетное число домов. Близким родственникам новорожденного запрещалось вкушать мясо жертвы или надо было заплатить за него. Кости животного бережно собирали и не рубили, сохраняя целостность жертвы, поскольку считалось, что это животное перенесет человека на «тот свет» через мост. Чтобы ребенок был здоровым, кости К. зарывали под фруктовым

деревом (яблоней, вишней или кизилом), приговаривая при этом: «Как растет дерево, так пусть растет и ребенок» (Благоев 1996:73).

В редких случаях жертвоприношение заменялось дарением живого животного какому-нибудь бедняку, т. к. «живой К. Аллах принимает лучше и это приносит больше счастья младенцу» (БФ 1996/3-4:73).

У болгар-помаков каждый год К. совершали в честь одного из совершеннолетних членов семьи, начиная с отца и матери.

В Македонии в православных селах животное убивали сразу после смерти человека, чтобы он «с ним шел на тот свет». Иногда К. посвящался целой возрастной группе, как в обряде *Петльовден*, совершаемом в честь мальчиков, достигших половой зрелости. По этому случаю закалывали петуха (болг.).

Празднование, как правило, заключалось в заклании животного на «оброчном» месте (брызгание кровью на священный камень, крест или дерево) и совместной трапезе, состоящей из жертвенного животного (одного или более, обычно овцы, ягненка, ребе теленка), уже приготовленного (вареного). Часто организацию общесельского ритуала брали на себя самые старые мужчины или церковь.

Для обрядовой трапезы болгары-мусульмане варили и запекали жертвенное животное. Пока мясо готовилось, священник или старейшина окуривал его ладаном (макед.). Обрядовое блюдо (*молитва*, *курбан чорба*) — мясную похлебку или кусок мяса — делили между всеми присутствующими; часть еды относили в дом для отсутствующих членов семьи. Священник получал в дар кожу, голову, ухо или лопатку жертвенного животного.

В Болгарии в ю.-вост. Фракии и Родопах мясо обычно раздавали сырым, а затем готовили в каждом доме. В Страндже известен ритуал обмена свежим мясом в день Св. Богородицы (15/28.VIII). Для этого праздника заранее отбирали и откармливали животных (*богородично стадо*), собранных из всех домов, которых пас на отдельном пастбище специально нанятый пастух, строго оберегавший стадо. Считалось, что если какое-либо животное разболеется или его украдет волк — это плохой знак для семьи. В этом случае Богородица не примет дара, что может иметь тяжелые последствия для

всех домохозяев и особенно плохо отразиться на фертильности женщин.

Утром в день праздника у часовни св. Богородицы мужчины забивали ягнят (каждый своего) и снимали с них кожу. Затем мясо разделяли на куски, которыми женщины обменивались со всеми односельчанами, говоря при этом: «Пусть тебя простит Богородица!» (БФ 2000/3:83).

Болгары-мусульмане делили мясо К. на три части: одну раздавали бедным (равно как и внутренности, голову и ноги), Другую — соседям, а третья оставалась самому дарителю. Как правило, раздавали нечетное число кусков сырого мяса, причем его надо было получить, а не брать самому. Мясо чаще всего варили только с луком и солью (*курбан-чорба*). Мясо из похлебки необходимо было съесть в тот же день. Совместное поедание мяса К. приравнивалось к жертвенному акту и подчеркивало религиозное единство социума.

Лит.: Беновска-Събкова М. Оброците в Северозападна България // Етнокултуролошки зборник. К». IV. Сврънг, 1998:125-132; Радојнова Д. Сурова жертва на Света Богородица в с. Българи, Странджанско // БФ 2000/3:83-88; БМ:119-121,194; Марин.НВ 1981/1:352-356; Арн.БНП:157-162; Арн.СБОЛ 2:223-229; Попов Р. Курбан на герана // ГЕИ 2000/49:85-90; Селищев А. М. За семейната служба (курбан) в етническата територия на българите // Етнография на Македония. Изаори и материали в два тома. София, 1992:269-272; Благоев Г. Канонични кръвни жертви в традицията на българските мюсюлмани // БФ 1996/3-4:70-83; Габровски М. Кръвната жертва на Коледа (по материали от Разградски окръг) // БЕ 1973/1:50-53; БЕР 3:144; Берн Г. Смицао жртве у традиционалној култури Срба. Антрополошки оглед. Нови Сад, 1997.

Е. С. Узенёва

КУРИНАЯ СЛЕПОТА (Hemeralopia) — временная, сумеречная слепота, неспособность видеть в темное время суток. Называется «куриной» или реже «волчьей»: рус. *куриная (куричья) слепота, ночная слепота*; укр. *куряча слепота*; бел. *курына слепата*; пол. *kurza ślepotą, kuroślep*, диал. *kurzu patrz* (Куявия); чеш. *vlčí tm(í)a*;

словац. *kurí sl'ep, vĺcia ma*; серб. *кокошињак, кокошињи мрак*; словен. *kurja slepota*; болг. *кoкoшa слeпoтa, пипка*. Ср. семантическую параллель в снотолковании: видеть кур во сне — к болезни (пол.).

По суеверным представлениям, К. с. может возникнуть, если заяц перебежал дорогу, если прошла мимо особа с пустыми ведрами; для нейтрализации этой ситуации следовало вернуться домой, чтобы предотвратить К. с. (галиц. русины). Во избежание К. с. в первый день Пасхи следовало закончить ужин до захода солнца (з.-укр.). Болезнь может быть результатом нарушения запретов: нельзя выливать воду, обмылки после стирки белья и вообще всякие помои через порог и за порогом (укр., Полтавщина); нельзя после заката солнца выносить из избы сор, выливать помои: кто наступит или переступит через сор, выброшенный после солнечного заката, рискует получить К. с. (витеб., туров., полес., укр.); нельзя переступить через старый веник (туров.); не следовало пить воду, которую пила курица, тереть глаза грязными руками, особенно после того, как поел селедку или другую рыбу (пол., Куявия), работать ночью по пятницам (духоборы Закавказья), находиться под куриным насестом после заката солнца (серб.), заглядывать в окна с улицы (рус. перм.). К. с. может случиться у ребенка, если, открыв глаза в первый раз, новорожденный долго смотрит на свет или если до 40-го дня после рождения комната роженицы не освещалась постоянно (болг.).

У животных, птиц и насекомых может возникать слепота, тождественная с «куриной слепотой» у людей. По русским поверьям, на Мартынов день (14/27.IV) лисы переселяются из старых нор в новые, после этого на лисиц нападает К. с.: три дня и три ночи они не видят ни темноты, ни света, бывают слепы и глухи. В Белоруссии и Полесье полагают, что внесение в дом растения *куриная слепота* лютик¹ может вызвать слепоту у кур. Пчела на несколько дней слепнет, если приближается к цветущей черемухе (витеб.).

Чтобы избавиться от К. с., старались передать болезнь другому человеку, животному. Больной должен был пропеть, стоя на воротном столбе: «Какареку, засыпеваю, хто пачуе, то таму» (Fed.LB 1:392); забравшись на куриный насест, запеть петухом (рус.,

Череповецкий у.). Больной шел на перекресток, посмотрев перед этим на деготь, садился на дорогу и делал вид, что что-то ищет. На вопрос прохожих, что он делает, отвечал: «Что найду, тебе отдам», и, утерев глаза рукой, махал в сторону спросившего, тем самым передавая ему свой недуг (Сах.СРН:106). Чтобы избавиться от К. с., находясь в лесу, следовало крикнуть, глядя на зарю: «Ау, ау, ау! Возьми мою слепоту!» (саратов., Зсл.ОРАГО 3:1248).

Связь с курами отразилась и в локусе, где производят лечение К. с., основанное на магии подобия: болезнь передавали курам, для которых естественно состояние не видеть в темноте (в.-слав.). Больных обливали водой под куриным насестом, когда там сидят куры (рус.); по утрам умывались под насестом водой, простоявшей там ночь (в.-слав.); больного поили на заре переночевавшей в курятнике водой, в которую опущена золотая монета, полученная в наследство от матери (болг., Пазарджишко); после захода солнца шли в курятник и три раза говорили: «Курь, курь, Вы сами, Дак нехай и слепота з вами» (ПА, гомельск.). В течение 9 ночей забиралась под печь, где спят куры (укр. гуцул.). Полагали, что от К. с. можно избавиться, употребляя в пищу печень черной курицы, протирая ее печенью глаза, парясь над ней во время варки; смазывали глаза желчью специально для этого заколотой на Пасху курицы (рус. саратов.), желчью, печенью шуки (рус. сибир.); вдыхали пар вареной воловьей печенки и ели ее (рус., галиц. русины), ели легкие теленка от коровы, отелившейся в первый раз, освященные на Пасху (галиц. русины); прикладывали к глазам куски говядины (чеш.); привязывали к глазам змеиную кожу (укр.); больного окуривали рыбой, найденной во внутренностях шуки (укр.). Связь К. с. с черным цветом проявляется в использовании животных, птиц с черной шерстью, перьями: при борьбе с К. с. предпочитались печень черной курицы, освященного черного поросенка (укр., гуцул. Покутье), на глаза клали смесь измельченной оболочки желудка черной курицы с кристаллическим сахаром (болг.); запивали водой золу от сожженной нитки, которой измерили страстную свечу (в.-слав.); наклонившись над мазницею, просили деготь забрать болезнь (укр.); смотрели в старую ступицу без спиц (курск.), через дырочку от выпавшего сучка

в доске (рус. чердын.), через игольное ушко иглы, освященной на Пасху, после чего ее далеко закидывали (укр. харьков.), глядели сквозь сито или решето на стадо коров (болг.). В некоторых способах избавления от К. с. используется предмет, который находился в темноте. Так, гуцулы Покутья окуривают больного паутиной, взятой из-под печи, куда не проникает солнечный свет.

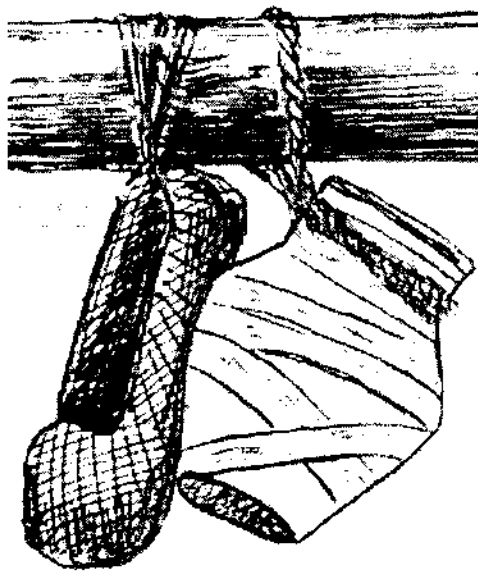
Временной фактор в лечении и профилактике К. с. играл важную роль: ее лечили перед восходом солнца, полагая, что со светом, с солнцем вернется зрение (пол., Краков, Кросно); больные, не мигая, смотрели на солнце в момент его восхода (укр.). Для предохранения от К. с. промывали глаза юрьевской росой (укр.), росой, собранной перед восходом солнца с растения ворсянка; на Видов день перед восходом солнца промывали глаза отваром растения «баба-видина трева» (болг.). Некоторые растения называются так же, как сама болезнь: рус. *куричья* (куриная) слепота, *курслеп*, *слепокурник* 'лютик едкий'; укр. *куреча слепота* 'маргаритка', *слепокурник*; бел. *курыная сляпата*, *курачка сляпата*, *кураслеп*, пол. *kurze ziele*, *kuroslap*, *kurzymor*; по поверьям, они могут быть как причиной К. с., так и лекарством от нее.

Лит.: Зел.ВЭ:286; Даль ПСП:75; Ерм.НСМ:2:75; СБМАЭ 1995/45:58; КС 1889/24:76; УНВ:180,181; Чуб.ТЭСЭ 3:24,31,257; Kolb.DW 29:146; Никиф.ППП:83,265; Fed.LB 1:431; ПА; Pal.ZZ:103; SSS1 1/1:145; Szych.LLK:25; SSN; БНМ:299.

В. В. Усачева

КУРИНЫЙ БОГ, куриный бог, курячий поп — в русской традиции оберег в виде камня (или др. предметов) с естественным отверстием, который охраняет домашнюю птицу (реже — скот) от порчи (см. Сглаз, порча) и нечистой силы, способствует их разведению и плодовитости, удерживает их в своем дворе. К. б. защищает кур от кикиморы, которая выщипывает им перья и клюет в голову (ср. с.-рус. название такого камня — *кикимора одноглазый*, Черсп.МЛРС:127), а также от домового, портящего нелюбимый скот. Иногда полагают, что благотворное воздействие К. б.

распространяется не только на кур, но и на скот и хозяйство в целом (ср. пензен. название К. б. *куриный домовый*, РязЭВ 1997:50). Название *куриный бог* в русских верованиях связывается с тем, что куры по ночам молятся Богу, роль которого он и выполняет. В Московской губ. в качестве К. б. почитался Димитрий Солунский, в Рязанской — св. Николай, в Пензенской — «Кузьмадемьян».



«Куриный бог». Кашинский у., Тверская губ.
Рис. Г. С. Масловой. 1925 г.

Камень для К. б. должен быть найден случайно в поле или на дороге. В качестве К. б. могли использовать также черепок с дыркой, горлышко от разбитого кувшина или рукомыльника, надетый на забор горшок, дырявый лапоть, в который иногда вкладывали сложенные крестом соломинки, два лаптя, висающие по краям нашеста, связки старых лаптей, а также лапоть в сочетании с разбитым горшком, лапоть с положенным в него куриным пометом, медвежью лапу, полено с выдолбленным углублением для ладана, печной камень. Как правило, это старые, разбитые, ветхие предметы, наделяемые символикой принадлежности к потустороннему миру. Обычно это предметы с отверстиями или углублениями, ассоциирующимися с женскими гениталиями, что связано с одной

из функций К. б. — способствовать воду и плодородию домашней птицы.

В некоторых случаях К. б. изготавливали специально: лепили из глины в виде топора или просверливали дыру в камне; в функции К. б. иногда использовались каменные или деревянные идолы, которым приданы человеческие очертания.

К. б. обычно помещали наверху, на видном месте, чтобы он сразу бросался в глаза и взгляд пришедшего в первую очередь падал на него и не задерживался на курах. Его клали на насесте, вешали в курятнике под застрехой над насестом, над гнездом наседки или во дворе на колу или над тем местом, где гуляют куры. К. б. иногда было принято вешать не на веревке, а на мочале. К. б. в виде перевернутого горшка, надетого на забор, должен был символически укрывать кур от опасности. Чтобы домовый не мучил скот, К. б. вешали в хлеву с приговором: «Вот тебе, дедушка, Бог, ему молись, а над скотиной не дурился» (рус, костром., Журав.ДС:23).

Камень с естественным отверстием часто использовался в магической практике вне связи с представлениями о курином боге. Такой камень применялся для лечения и охраны людей и скота, особенно у южных славян (серб. *шупљи камен*, словен. *vošel kamen*). Его вешали в изголовье кровати для предотвращения ночных кошмаров (с.-рус.) и для защиты от **вештицы** и моры (см. Змора) (серб.); сквозь него доили корову, если она давала молоко с кровью (полес.) и при болезни вымени (серб., Поморавле), а также трижды доили корову сквозь такой камень до восхода солнца, чтобы предотвратить **отбирание** молока **вештицей** (Банат). Кормящая мать в случае болезни груди обводила таким камнем вокруг груди, а потом ссезивала сквозь него молоко (серб.); сквозь такой камень мочились, чтобы излечиться от недержания мочи (босн., черногор.); сквозь него лили воду, которую использовали для лечения лихорадки (хорв.); его вешали на дерево для избавления от изжоги, чтобы символически «перенести» вместе с ним свою болезнь (серб.), его носили на шее в качестве амулета от вампира (словен.).

В народной юридической практике южных славян камень с естественным отверстием носили у ворота в качестве наказания прелюбодее (Герцеговина), а также люди,

несправедливо обвиненные (этот обычай был запрещен черногорским князем Даниилом в середине XIX в.).

Лит.: Бекаревич Н. М. Заметка о «куричьем боге» в Костромской губ. // Труды 2-го Тверского Археологического съезда. Тверь, 1906: 115—122; Казанский П. С. О крестьянских курьих богах // Древности. Вестник Московского Археологического общества. М., 1868/1:186; Комаров М. Куричий бог // Костромские Губернские ведомости 1902/3:7—8; Аф.ПВ 2:107; Журав.КД:199; Зел.ИТ 1:139-140,221,228,229; Манс.ОРЭА1928/1:22;Русский педагогический вестник 1959/5:55; РязЭВ 1996:187, 1997:23, 24,47,50; ТрДМ 1930/6:181-182; ТрКОИМК 1920/17; Усп.ФР:151—153; Экономист 1862/7-8:34; ЭО 1914/3-4:126-127; Ярославский архив. М.; СПб., 1996:166; Раден.НБЈС:114—116; БНМ:171. См. также литературу к статье **Камень**.

Е. Е. Левкиевская

КУРИЦА, куры — домашняя птица, наделяемая брачно-эротической символикой (ср. яйцо как символ плодородия), демоническими чертами и выступающая в ритуалах маркером «переходных» состояний, процессов. Женская особь (курица) противопоставлена петуху, однако в форме *куры* это противопоставление нейтрализуется. Разведение кур составляет древнейшую и высоко ритуализованную отрасль домашнего хозяйства (см. Птицеводство).

Бытовые регламентации. У славян спорадически фиксировалось отсутствие куриного мяса в бытовом рационе, шире встречается отказ от потребления в пищу наседки. В рус. традиции существует специальный обряд, в котором едят наседку (см. **Троецъпятница**).

Для приготовления блюда из К. птице рубят голову топором или ножом, как правило, на чурбаке для рубки дров. Колоть К. запрещено женскому полу всех возрастов (о.-слав.), у девушки от этого будут обильные месячные (гуцул.). Если птица с отрубленной головой долго не затихает, то говорят, что у того, кто ее заколот, тяжелая рука; чтобы К. утихла, юж. славяне втыкают нож или топор в землю. Ошпиывает и разделяет заколотую К. женщина (о.-слав.). В Сер-

бии считали, что девушка не может выходить замуж до тех пор, пока не научится разрезать К. на части. Ошпав и опалив К., сразу отсекают и выбрасывают ее ноги (часто вместе с головой). По укр. легенде, когда Христос прятался от евреев, К. выгребли его: за это не едят их ног, которые прокляты Спасителем (ЖТК:304); ср. болг. *Ял & кокоши крак*, серб. *Појео ноге од пилата* 'о человеке, который не умеет хранить тайны, все «открывает», как это делает ногами в земле курица'. Куриные ноги забрасывали на поветь или под печку, чтобы К. хорошо велась и неслись (Поволжье; Рязанская обл.); сербы выбрасывали ноги рождественской К., чтобы остальные К. не разгребали грядки; русские бросали куриные ноги в дар колядникам.

Вареную или жареную К. на трапезу обычно подавали целой; за столом ее ломал руками старший в семье; ели, держа кусок в руках. Голову иногда съедал старший в семье (рус.), но обычно — хозяйка (о.-слав.), чтобы узнавать своих К. (серб.). Часть хозяина — грудина (ю.-слав.). Сербы не дают ребенку есть куриные крылья, чтобы он не вздрагивал во сне или не «полетел» (не упал с высоты); болгары — чтобы у него не выскочил на глазах «ячмєць» (Банат). Крылья оставляет себе хозяйка (серб.), ими наделяют дочерей, чтобы «улетели» — вышли замуж (в.-слав.), невесток и взрослых сыновей, чтобы были быстрыми и ловкими в работе (болг.). Гузку давали дочерям и сыновьям, чтобы были богатыми, или невестке, чтобы «ей с ребятишками сидеть» (ю.-рус.); бедро — мужчинам, чтобы ходили копать, пахать (рус., серб.). По поверьям, темные круги под глазами бывают у тех, кто ест куриные желудки (бел.); у ребенка — синие губы от того, что его мать, будучи беременной, съела желудок К. (серб.). В Болгарии беременной запрещено есть крыло, чтобы не родить немного ребенка; вообще есть К., а то у новорожденного будет понос (Странджа). Нельзя есть куриное мясо раненым людям, т. к. рана будет «разгребаться» (серб.).

Куриные кости не принято ломать во время еды; особенно стараются сохранить грудную кость (рус. *кобылка*, ю.-слав. *кобилица*, *коняка*, *самар*). Юж. славяне гадают по этой кости. Македонцы через куриную кобылку начинали кормить младенца грудью,

чтобы он вырос умным и ловким (Скопска Црна Гора). У славян распространено застольное гадание с ключичной костью К. (в.-слав. *вилочка*, *дуга*, *дужка*, ю.-слав. *вилчита*, *јадец*, пол. *widelka*): двое сотрапезников тянут мизинцами за ее концы, чтобы определить, кто будет счастливей, богаче, дольше жить, позже овдовеет (тот, у кого в руке останется большая часть кости); разламывая эту кость, играют на приз.

Ритуальное использование К. отмечается в переломные моменты календарного, земледельческого и жизненного циклов, а также в лечебной магии и гаданиях. Действия с К. выражают семантику «переходного» обряда: птицу крадут, секут, мучают, относят и приносят, закалывают, расчленяют, съедают, жертвуют, закапывают и т. д.

Народный календарь. По о.-слав. поверьям, после поворота солнца на лето день увеличивается «на куриный шаг»: «Варвары ноци на куриный шаг урвали» (рус.), «На Коляду прибыло дня на куриную ступню» (в.-слав.), «Na św. Łucie przybywa dnia na kurzą stopę», «Na Boże Narodzenie przybyło dnia na kurze stąpienie» (пол.), «Na nový rok o kuři krok» (чеш.); по болг. поверью, от дня св. *Андрея* до Рождества день увеличивается, «сколько проскачет заколотая курица (петух)». В Сибири в день *Спиридона Поворота* (12.XII), на Кузьму и Демьяна К. держали в курятнике, накрывали бочкой, чтобы они не ослепли (см. *Куриная слепота*), чтобы им не вредил домовый. На Рождество русины вешали на потолке соломенное украшение (*hōka*) с бумажными изображениями К. и гонящегося за ней ястреба (карпат.). На Рус. Севере *курица* — популярный персонаж святочного ряжения.

Обрядовое блюдо из К. православные славяне готовили в заговенье на Рождественский пост (архангел. курное) и в мясное заговенье на Великий пост. Во многих местах Болгарии, Македонии и вост. Сербии на рубеж зимнего поста приходится праздник *Мратинци* (*Мартинци*, *Мратиняк*, *Мрата*): в каждом доме режут К., цыпят или петуха, чтобы предохранить домашнюю птицу от болезни или обезопасить семью от волков. В мясное заговенье на Великий пост в Гевгелийской Казе после трапезы член семьи, который ходит пахать, брал кость куриной ноги (копан) и шел трижды ударять

ею по хребту всех волов, коров и телят со словами: «Док ојте да ојте па дома да си дојте» [Куда пойдете, там ходите, но домой приходите] (Тан.СОБК:34). В Болгарии суббота накануне мясного заговенья — поминальный день, который называли *кокоша задушница* (Сливенско). Русские обрядовым блюдом из К. отмечали день Жен-Миросиц (*Маргосье, Маргоски*): женщины устраивали отдельную пирушку, для которой приносили К., затем с песнями ходили по деревне (ср. евангельский сюжет); резали К- и готовили обед из нес в каждом доме, кости собирали в мешочек и вешали над курятником. Болгары на летнего Афанасия и осенью после окончания земледельческих работ совершали обряд кокоша (*кокошкина*) *църква*, во время которого приносили в жертву черных К. На Кузьму и Демьяна (*курячы именины*) хозяева *молили кур*: утром до рассвета резали, а вечером ели (рус.). В Болгарии резали К. в день Михаила Архангела (*Рангела-душовадника*), который, по поверью, после смерти провожает душу на суд (Мария.НВ:518). В некоторых местах запрещено готовить К. на Рождество и Новый год, «чтобы не улетело из дома счастье» (словац., болг. Банат). У всех славян известен запрет готовить К. на Пасху, потому что она *докарала* («добралась») до этого дня (болг.), потому что «разгребает» (пол.). По представлениям украинцев, К. не освящают на Пасху, потому что она «просветилась» яйцом. По легенде, К. нельзя освящать, потому что на трапезе иудеев, когда они смеялись над тем, что распятый Христос будто бы воскрес, стоявший на столе жареный петух вдруг встрепенулся и запел (карпат.).

К. является обрядовой пищей осенних праздников, отмечающих конец и начало земледельческого цикла. К 1 сентября (день св. Симеона по ст. ст.) у славян было приурочено начало пахоты-сева: хозяин ехал на поле натошак, взяв с собой жареную К. (блюдо из К.), хлеб и вино, которыми завтракал на поле сразу или после того, как засеет один прогон; крошки и кости от птицы закапывали в ниву (болг., серб.); ср. весенние ритуалы с яйцом на поле со всходами. В Лесковацкой Мораве утром в этот день для пахаря рубили голову К., петуху или цыпленку на воловьем ярме. В Белоруссии в день засевки и досевки устраивали *бога-*

тый ужин с куриным супом. Болгары (Варна) после сбора винограда устраивали обрядовую трапезу в винограднике, на которую приносили вареных цыплят; см. еще пол. *kokoszka* «последняя горсть жита, оставленная в поле на зиму «для перепелки»»; обычай резать К. в день св. Вавилы (4.IX ст. ст.) под овином (рус.); красть К. в осенний праздник (*Hody*) после окончания полевых работ (словац.). На Руси на первую вечернюю посиделку, открывающую сезон прядения, девушки приходили с К., украденными дома или у соседей, и устраивали *ссытку*. Аналогичное значение К. могла приобретать в животноводческой магии; ср. серб. обычай резать для обеда К., когда в отару овец первый раз пускают баранов-производителей.

В свадебном обряде актуализируется брачно-эротическая символика К.; см. рус. *курица*, болг. *пупка* 'vulva'; пол. *kokoszyć* 'future'; *beskura* 'распутница'. К. ассоциируется с невестой, петух — с женихом; ср. в формулах сватовства: «У вас курочка, у нас петушок. Не свести ли их в один хлевушок?» (рус.).

С К. начинается и заканчивается свадьба. *Kurka* — название вечеринки у невесты накануне свадьбы (пол.). На девичнике девушки наряжали живую К. в специально сшитое маленькое платье (рус. саратов.). Живую или жареную К., свадебный пирог *курник* относили священнику накануне венчания (болг., укр., рус.), во время свадебного пира (сербы в Боке Которской), после брачной ночи (Прикарпатье).

В переезде или переходе в новую семью невесту сопровождала живая К. в лентах и цветах (в.-слав.) с обрезанными крыльями, «чтобы не летала» (воронеж.); на голове — подобие женского головного убора (псков.), на шее — мешочек с зернами (рязан.). Во многих местах К., двух К. или петуха и К. (чтобы молодые хорошо жили) воровали в доме невесты и везли к жениху поезжане (бел., псков., ю.-рус., поволж.). Украденной К. связывали крылья и ноги, чтобы «не улетела»; трясли ее, поднимая вверх; толкали ногами; привязывали к оглобле экипажа (шацк.); плясали вокруг нее, двигаясь «навстречу солнцу» (псков.). Считали, что «невеста — плохая, если не украли куру» (псков.). В доме молодого К. бросали под печь или в курятник, «чтоб жила и питала молодую яйцами» (чернигов., рязан.), «для

разживы» (тамбов., брест.), чтобы невеста была плодovitой, как К. (ровен.); впускали в курятник под песню о ее смерти и воскрешении: «Курочка хохла под печечкой сдохла. Дайте курке пива — курка будет жива!» и смотрели, не снесется ли она, что означало, что невеста быстро родит (псков.). На Витебщине после отъезда невесты из дома свадебный поезд останавливался на краю деревни, и сват возвращался обратно по *курицу*; ему давали часть жареной птицы. Невеста получала в дорогу от матери жареную К. в Подольской губ., *курник* (жареную курятину) ~ в Псковской губ.; их ели у жениха.

Целые К., петух, жареная курятина или куриная лапша — обязательные обрядовые блюда на слав. свадьбе. Их готовят в доме новобрачных, а также приносят гости. На Руси молодые ели в отдельном помещении перед тем, как лечь в постель: по «Домострою», жених только разламывал птицу и тут же отдавал; в допетровские времена отламывал ножку и крыло и бросал через плечо; молодые разрывали ее так, чтобы у невесты оставалась ножка, а остальная тушка — у жениха; ели К., пока старший деверь с женой «грели постель». Сваты жениха подносили невесте курник с начинкой из яиц в скорлупе (рязан.). На *красный стол* у невесты наряжали *курицу* — складывали из кусков курятины птицу, под которую клали яйца; ими староста оделял гостей (костром.). За столом К. ломал *дружко*, *староста*, старший *сват*, а также жених, чтобы все посмотрели, «как он будет ломать курицу невесте» (терские казаки).

В Болгарии в знак совершения брачного акта и честности невесты жених выносит украшенного петуха и пускает его в курятник (в.-болг.); во дворе разжигают костер и танцуют вокруг него с К., затем отрывают ей голову и бросают в огонь, кровью убитой К. мажут стены дома, а тушку готовят и едят (обл. Разграда); во время трапезы К. ломает тот, кто ее обезглавил; поднося гостям кусок, он кудахчет, как будто эта К. снесла яйцо (р.-н Дупницы). После брачной ночи украшенную ленточками и цветами К., привезенную с невестой, демонстрировали как символ ее честности (рязан.). В этот день совершались обряды с К., зеркальные дню перехода невесты в дом жениха: птица возвращалась родителям молодой. Утром ее родственники крали К. взамен взятой у них невесты

(макед., ц.-рус., ю.-рус.) или петуха, которого привязывали к оглобле, и, вернувшись домой, жарили и ели (гомел.). Старший *дружба* нес жареную К. родителям невесты как приглашение (подол.); жених нес им жареную К., украшенную калиной и барвинком, с позолоченной головой (укр.), с разорванными ногами (Босния). В Болгарии отправляли запеченную и надетую на вертел К. посаженному отцу невесты; хватали К. и петуха, связывали их за шеи и тащили на веревке в дом родителей новобрачной, чтобы сообщить им «благую» весть (обл. Петрича). За столом отцу новобрачной подавали вареную К. (с головой), украшенную ленточками: «За вашу дочь!»; он ломал ее для гостей (рязан.).

В разных местах с момента сообщения о девственности молодой и до конца свадьбы гости сбрасывают К. с насеста; выпрашивают или крадут их во дворе жениха, родителей невесты, свадебных гостей; режут или разрывают птиц живьем; жарят и варят их неошипанными или почти неошипанными; ходят или ездят с К. по селу, городу, привязав ее к санным вилам, ветке, оглобле, хомуту; пляшут с К.; поднимают вверх или трясут под пение нескромных песен. Чуть обваренную К. подвешивали на веревке к балке, разрывали на куски и ели (вят.); ловили петуха, продевали ему в клюв веревку и вносили по селу (минск.). В конце свадьбы у лужичан, в Чехии и Словакии играли в игру, в которой обезглавливали живую К. или петуха (морав. *honili kurové*). Белорусы разрывали живую К. и, слегка обжарив на костре, съедали ее; готовили на огне живого петуха (гомел.).

Если невеста оказывалась нечестной, свадьба заканчивалась без ритуалов с К. Спорадически на территории Карпат, зап. Белоруссии и у зап. славян в свадебном обряде курица не участвует.

К. и смерть. По заболевшей К. определяют участь тяжело больного члена семьи (обычно женщины): сдохнет К. — больной выздоровеет, выздоровеет К. — больной умрет (укр. карпат., пол. гуралы). В случае смертельной болезни кого-нибудь из домашних болгары колют К. и устраивают обед (служба, *наместник*), после которого больной должен либо выздороветь, либо умереть; в Вятской губ. совершали обряды *куречья мольба* или *курятник*, в ходе которых про-

исходили соборование умирающего и праздничное застолье. Сербы (округ Враньский) запрещают резать К., когда в доме кто-то при смерти. Длительную агонию объясняют тем, что умирающий лежит на подушке из куриных перьев (о.-слав.): «на пуху тяжело умирать» (серб., чеш., словац., бел., укр., рус. новгород.), «перо мешает, не дает умирать» (укр., карпат., пол., кашуб.), «на пере грешно умирать» (нижегород.), «грехи не простятся» (костром.); ср. чеш. *sbírat peří* 'агонизировать'. Подушку из куриных перьев запрещено класть в гроб (о.-слав.), иначе тело покойника «не сожлеет» и он станет вампиром (словац.). По ю.-слав. и полес. поверьям, покойник превращается в вампира, если через его тело или выкопанную могилу перелетела К. Сразу после смерти одежду и постель покойного относят под куриный насест на 3 дня или на 40 дней, чтобы их «опели» петухи (рус.); чтобы душа, которая в этот период ночью возвращается в свою постель, приходила ночевать в курятник, а не домой (воронеж.).

Живую К. несут в погребальной процессии за гробом (саратов.), отдают обмывальнице (рус.), тому, кто держал покойника за голову, когда его перекладывали в гроб (карпат.), могильщику над могилой (карпат., буковин.), в бедную семью (рус.), «чтобы К. прогрела душе дорогу на тот свет» (черновиц.), «склеивала на теле покойного червей» (рус.). Если один за другим умирают двое или трое членов семьи, то чтобы не умер еще один, погребают вместе с покойником живую черную К. или черного петуха, голову К. (серб.; болг., Ловешко); ср. обычай закапывать дохлых К. под плодовым деревом, чтобы оно принесло плоды (галиц.). В Ульяновской обл. в одну из ночей до 40-го дня подбрасывают соседям во двор жердь и К. со связанными крыльями, чтобы покойнику на «том свете» не было страшно переходить через огненную реку: по поверью, сначала курица идет по этой жерди, а потом переходит уже покойник; считается, что умерший будет сниться родным до тех пор, пока они не подбросят соседям К. В с.-зап. Болгарии после погребения первого ребенка в семье в руки его матери кладут живого цыпленка: «мъртво износи, живо уноси» [мертвого принесла, живого уноси] (БЕ 1989/1:26). Когда тело вынесут из дома или «проводят душу» на 40-й день,

К. отдают зерно, хлеб, которые стояли при покойнике или для его души на окне, божнице (з.-слав., в.-слав.), чтобы хозяйстве «не ушло» (словац.). Курам первым дают поклевать вареную пшеницу (главное поминальное блюдо) во все поминальные дни (ю.-слав.), «чтобы не умер другой человек» (болг.). Для поминального обеда в день погребения закальвали К. — если умерла женщина, петуха — если мужчина (рус. вологод., в.-серб.); резали К. (ю.-рус., укр.). На следующий день после погребения на могилу несут жареную К. «на завтрак покойнику» (ю.-рус.). В календарные поминальные дни вареных и жареных К. носят на могилу, священникам (в.-слав., пол.). В Сербии К. резали в поминальную субботу накануне мясного заговенья на Великий пост.

В родильной обрядности К. ассоциируется с матерью, а дитя — с яйцом или цыпленком. По представлениям украинцев и сербов, если К. снесет яйцо с двумя желтками, то хозяйка родит двойню. При родах, особенно трудных, куриные перья клали роженице на голову или подбрасывали перед нею (болг.); белорусы окуривали ими роженицу: «коли няживое, дак и отживе» (Ром.БС 5:64); болгары окуривали се перьями цыпленка, заколотого на *Мратинци*, или погибшей наседки.

Повсеместно после родов, на крестины ребенка роженице приносят жареную, вареную или живую К., хлеб и вино (с.-х. *повојница*, *бабиње*; словац. *do kúta*; закарпат. *košar*, ю.-рус. *принос*). Гуралы Силезии считали, что во время родов мать отдает свою душу ребенку, поэтому она остается «пустой» и для нее надо приготовить К. В день родов в доме закальвали петуха, иногда К. (ю.-слав.); кровью петуха мазали лицо родившейся девочки, чтобы она была румяной, когда вырастет (словац.). К. или цыпленка относили сельскому старосте или священнику, чтобы они выбрали новорожденному имя (укр.); если этого не сделать — священник даст «плохое» имя, например Луп (терские казаки).

При первом взгляде на младенца сплевывают и произносят в качестве оберега: «Усрала те кокошка» (серб.); «Да те сerrat кокошките» (болг.); «Куры срали, каб уроки ня брали» (бел.). Сербы после крестин сразу несли младенца в курятник, где валяли его

по земле, чтобы зло ушло в птицу (Лесковашкая Моравя). Следят, чтобы К. не перелетела через колыбель, иначе ребенок не будет спать; если это случится, то птицу перебрасывают обратно (бел.).

К. (или яйцо) используется в ритуалах, связанных с первыми шагами ребенка: перед вставшим на ноги младенцем ставят К. или катят яйцо, за которыми он должен погнаться (бел.).

К. встречается в **о к к а з и о н а л ь н ы х** о б р я д а х. Средневековый летописец Косма Пражский сообщает, что чехи, чтобы избежать засухи, в начале весны у источников подбрасывали к небу задушенных черных К. (ССл 1969/1:38). В др.-рус. поучении упоминается, что язычники К. «к кладезем приносяще молятся и в воду мечуть» (Гальк. БХОЯ 2:33—34). В Прикарпатье при засухе купают в прудах черных К. Болгары называют дождь при солнце *кокошчи даш* (Пирин); дети в это время поют: «Слънце грее, дъжд вали, смейте му се кокошки да виратат опашки» [Солнце греет и льет дождь; насмехайтесь над ним, куры, от него только растут хвосты] (Вак.БЕТБ:1048).

На **н о в о с е л ь е** хозяин сначала впускал в дом К. и/или петуха, чтобы они переночевали там, «обновили дом» (в.-слав.); К. рубят голову на пороге (курск.), у очага (ю.-слав.), а саму птицу либо выбрасывают, либо готовят на обед (серб.), чтобы раздать по частям соседям (макед.); ср. **Жертва строительная**. При разделе семьи К. не делят, а всех забивают и едят, чтобы на новом месте завести новых (серб.), чтобы новое хозяйство «не разгребалось» (пол.).

В рус. традиции рекруты перед отходом из дома крали К. у односельчан для своих пирушек. У юж. славян сложился обычай готовить К. для встречи гостей, а в Македонии приносить К. хозяевам при приходе в гости (принос, *пуклон*); ср. современный обычай брать жареную К. в поездку (в.-слав.), а также морав. *kuracina, kohúti* — названия местных дорог (Bart.DSM 1:149); пол. *kokotek* — название местного посзда на локальной ветке (Lud 1912-1913/18:219).

В народной медицине профилактическим средством является **жертва** черной К. Для предохранения детей от болезни в Македонии (Охридско) ее закалывают в дни зимнего и летнего Афанасия (19.I и 3.V), которого называют *св. Черна*; в сев. и вост.

районах Болгарии — в день св. Евфимия (20.I), именуемого в Родопах *Тимньо, Тимей, Тивньо*; во Фракии осенью жертвуют черных К. демонам болезни на общесельских праздниках *Кокоша черква, Божи дух, Наместник, За лелино здраве*. Сербь-границары продают такую птицу во время мора овец, а вырученные за нее деньги бросают на стадо.

Черная К. — магическое средство в лечении эпилепсии. В Болгарии (Разложко), чтобы у больного прекратились припадки, птицу закапывают там, где земли коснулась его голова, или в очаге под пеплом. Закапывание черной К. в лечении эпилепсии известно и сербам; в *Шабаце* живого цыпленка или яйцо заворачивают в рубашку больного и закапывают в землю в 100 шагах от места первого припадка со словами: «Ни године, ни болести!» [Ни времени, ни болезни] (Мил.ЖСС:288). Украинцы во время припадка окуривали мужчине голову черным петухом, а женщине — черной К.; потом птицу разрывали над больными, сбрызгивая их кровью, и закапывали в землю (подол.). У зап. и вост. славян при лечении эпилепсии вместо птицы чаще используется яйцо от черной К. Поляки разрывали черную К. и прикладывали ее к голове сумасшедшего; ср. пол. *wart czarnej kokoszy 'o челоуеке, ведушем себя, как сумасшедший'*, а также: *кури несут в голови 'о глуповатых людях'* (Закарпатье).

В народной медицине с помощью К. лечат у младенцев **бессоницу** и **ночной плач**. Больного ребенка носят вечером в курятник (под насест), где просят К. забрать у него крик или бессоницу: «Вы, курки, кричите, а наш раба Божий нехай мовчить» или «Добры день, курки Матрунки! Ти спитя вы? — Спим! — Нехай жа и раб Божій Змитрок спить» (бел., Ром.БС 5:32). Болгары в Банате от бессоницы подкладывали под подушку куриный помет, взятый вечером в курятнике так, чтобы не разбудить К. У русских распространен обычай купать детей, страдающих бессонницей, в курятнике. Таким же способом излечивают испуг или сглаз, используя воду, которая простояла под насестом ночь, в которой был выкупан петух. Словаки в верховьях р. Грон, чтобы излечить от испуга, давали выпить девочке 3 чашки крови черной К., а мальчику — черного петуха.

У всех славян встречаются «куриные» наименования мозолей и бородавок на ногах и руках, мотивированные их подобием частям К.: рус. *куриная жопка*; укр. *гузка*; бел. *курача срака*; пол. *kurza dupa*, *kurza pizda*, *kurze oko*, *kurzajka*, *kurzejka*, *kokoszanika*, *kokoszajka*; кашуб. *kuřa dupa*, *kuřa řęc*; чеш. *kuří oko*; словац. *kurá gíg*; болг. *кокоши трън*, *кокошиняк*; с.-х. *кукушков дун*; максд. *кокошкын трътник*. С К. связывают также сыпь, фурункулы, прыщи, трещины и шелушение кожи (*цыпленки*). Белорусы верят, что бородавки появляются у того, кто наблюдает, как К. сносит яйцо, и кто щупает К. в рождественско-новогодние праздники или вечером, когда они идут на насест. Пока дети болеют оспой, в доме или в селе запрещено резать К. и готовить их на огне (з.-болг., макед.). В Македонии появление сухой мозоли объясняют тем, что человек наступил на содержимое желудка заколотой К. (Велес) или сел на место, где лежала К. (Гевгелия). Украинцы обматывали место с бородавками концом кишечника только что заколотой К. и бежали от нее, не оглядываясь, пока внутренности полностью не размотаются (харьков.). Поляки парят мозоли в растворе куриного помета. Хорваты смывают чирьи водой, простоявшей ночь под деревом, на котором спят К.

С помощью К. лечили ячмень на глазу. Словаки трижды прижимали больное место зернышком ячменя, которое давали склевать К. (Горегронье). Македонцы терли глаз внутренностями К. (сердцем, печенью, желудком и пр.), затем выбрасывали эту часть птицы на безвестную могилу, в мечеть и больше никогда в жизни не ели ее, иначе на них снова могли напасть ячмени.

Юж. славяне лечили *з м е н н ы й у к у с*, прикладывая к ране живого цыпленка, а когда он помрет, то следующего — до тех пор, пока цыпленок не останется жив; поляки прикладывали к укусу траву *kurze ziele* (Плоцкое воев.). Сербы в Метохии привязывали разрубленного цыпленка к загноившейся ране или рассеченному месту.

К. используется в лечении лихорадки и других болезней, сопровождающихся дрожью, судорогами. Лечебная магия мотивируется свойством К. встряхиваться и трясти хвостом после откладки яйца; ср. рус. загадку о К.: «Тарасова дочь Тарасом трясет, 77 на себе ризок несет» (ЭС 6:73),

а также запрет со дня св. Тарасия (25.1 ст. ст.) лечиться спать до захода солнца в избежание лихорадки (на основе звукового сближения *Тарас ~ трясти*). В России больного малярией в течение 3-х, 7-и или 9-и дней; на утренней заре окачивали водой под си дящими на насесте К. Белорусы окуривали больного лихорадкой перьями молодой К. еще не снесшей ни одного яйца (гроднен.) украинцы — замершим в яйце цыпленком (харьков.), русские подкладывали ему подушку дохлую К. (костром.). Кардинальный способ лечения — тайно зарубить К. (часто — украденную), приготовить ее и Е один прием съесть (иногда — на границе села).

Куриным желудком лечат внутренние заболевания: боли в животе (ю.-слав.), ночное недержание мочи у детей (серб., Лесковацкая Моравы), понос (укр.). Сербы от рези в животе у мужчины используют желудок петуха, а у женщины — К.: желудок перебрасывают через дом и закапывают в том месте, где упадет. В Черниговской губ. от боли в животе окуривали перьями черной К.

Гадания с К. распространены у всех и.-е. народов. У славян они приурочены к осенне-зимним посиделкам и рождественско-крещенскому циклу и совершаются ночью, когда К. спят. В новогоднюю полночь сербы высыпают К. зерно, с которым гадали о судьбе членов семьи на будущий год, и подзывают их; если К. проснутся и начнут клевать, то это предвещает добро, а если нет — зло. У вост. славян по К. гадают девушки: удастся ли *выйти* замуж в течение года, кто за кем из подруг выйдет замуж, какими будут жених и свекровь, какая жизнь ожидает в браке. На это указывает: проснется или не проснется К., в каком порядке птицы просыпаются, какой предмет из разложенных выбирают, как ведет себя разбуженная К., сколько зерен она склюет. На Украине накануне дня св. Андрея снимали К. с насеста и насыпали ей корм: если птица склевывала четное количество зерен, то этим предсказывала, что девушка зимой выйдет замуж. На Рязанщине девушки приносили на посиделки К. из своего дома и сажали в печку, прикрыв заслонкой, затем открывали: чья К. появится первой — та девушка первой выйдет замуж; если К. не выходила из печи, то ее хозяйка останется в девках.

На заслоне посреди избы раскладывали кольцо, зерно, уголек, воду и зеркало и следили, что К. клонет: кольцо сулило скорое замужество, зерно — богатую жизнь, уголек — бедность, вода — мужа-пьяницу, зеркало — мужа-шеголя. Выбор К. предмета, символизирующего будущую участь, — традиционная тема подблюдных песен.

Приметы и сны. Широко распространено предсказание будущего по поведению К. вечером и ночью. Повсеместно верят, что если К. рано идут на насест зимой или весной — лето будет неурожайным; а если летом — зима будет плохой. Сербы в Лесковацкой Мораве, наоборот, считают, что если К. зимой садятся рано, то лето будет ранним и урожайным. По мнению македонцев Охрида, К. садятся до заката — к дешевизне, на закате — к дороговизне, после заката — к голоду. По рус. верованиям, К. слетают с насеста — к несчастью в доме, смерти хозяйки (вологод.). Ночное кудахтанье К. — к болезни, смерти, вору, ссоре, пожару (о.-слав.). Такое же значение имеет К. в снотолкованиях. В Ярославской губ. считали, что К. во сне — к тяжелой работе. В течение года по вечернему и дневному поведению К., звукам, которые они издают в это время, определяют, как «переменится» погода в ближайший срок. К. выронит перо в доме — к урожаю (макед.). К гостям — если К. тянет с улицы домой приставшую к ноге соломинку (макед., Прилеп) или снесется в доме (макед., Гевгелия), если К. дерутся (рус., Пошехонье). Юж. славяне ожидают болезни, смерти или войны, если К. днем лежит около очага (серб., Арилье), садится в незажженный очаг (серб., Чачак), влетает в дом через трубу (ю.-вост. Болгария). Плохие приметы связываются с появлением в хозяйстве необычных куриных яиц и цыплят.

Демонические свойства. По поверьям, в К. может обернуться дьявол, черт (з.-слав., в.-слав.), ведьма (ю.-слав., карпат.), вампир (серб.), клад (в.-слав.). Во время грозы под ней прячется от Ильи Пророка черт; леший может кричать К. или петухом (рус.). К. жертвуют водяному: при постройке мельницы (бел.) или ежегодно (луж.). Сербы колют К. перед старым деревом, которое хотят срубить, но опасаются, что оно связано с демонами (сјеновито); болгары — у корней старого дерева, на котором, по по-

верью, отдыхает змей, водящий градовые тучи (змейчово). Как цыпленок или мокрая К. могут выглядеть демонические помощники, которых ведьмы и колдуны вынашивают из яйца: маленького, петушного, первого, от черной К. (о.-слав.). Демоническими чертами наделяется черная К.: на Украине ее дарят в семью, если хотят посорить мужа и жену (харьков.). В черную К. воплощаются демоны болезни (о.-слав.). «Нечистый» характер куриных ног подчеркивается в быличках и исторических преданиях: одна нога человеческая, а другая куриная — у дьявола (пол. Кочевье), обе ноги куриные — у черта (бел.), хана Мамаю, запорожского гетмана (укр.).

Всем славянам известно поверье (часто в форме приметы) о К., поющей петухом (рус. певунья, укр. курач, куриц; словац. *skohúf'ená sliepka*, пол. *kura się skogucifa*). Верят, что в такую К. вселился или заговорил в ней «злой дух», который петушиным криком призывает несчастье: запустение или обеднение хозяйства, падеж или кражу скота, смерть хозяина или другого члена семьи (о.-слав.), на свадьбе — смерть невесты (болг.), пожар (з.-слав., в.-слав.), раздоры в семье (рус. ярослав.). Чтобы отворотить беду, во всех славянских зонах распространена практика измерять этой курицей помещение (см. Измерение). Ее кувыркают по полу от стола (серб., пол., в.-слав.), от стены против дверей (пол., карпат., бел.), от переднего угла (в.-слав.), от ворот (воронеж.) до порога комнаты или дома (у лемков — от порога до стола; во Фракийской Болгарии — от порога до очага) и рубят то, чем она ляжет на отведенную границу. Если головой — отрубленную голову выбрасывают, а К., как правило, готовят в пищу; в Харьковской губ. этим блюдом ее «поминали» (ЖТК:464). Если хвостом — отрубленные перья сжигают, а птицу отпускают; украинцы считают, что она будет хорошей несушкой и наседкой. Часто К., прокричавшей петухом, сразу отрывают или рубят голову, как правило, со словами: «На свою голову» (в.-слав.), «Не пой курица петухом» (рус.), «Спевай на сваю голаву» (бел.), «Нека ти е на главата!» (болг.), «Испјевала си себе или «Уметнула си се својом главом, а неш ничијом више» (серб.); голову бросают за порог (в.-слав.), за ворота или через крышу дома (ю.-слав.). Сербы Шабаци закалывают

К. со словами: «Добро је», а затем съедают ее, «да не поједе она тебе» [чтобы она не съела тебя] (Мил.ЖСС:72). Болгары в Пиринском крае перебрасывают такую К. через крышу дома до тех пор, пока она не погибнет; украинцы, перебросив птицу через хату, отрубают ту часть, на которую она упала, — хвост или голову. Ее жертвуют в церковь или монастырь (ю.-слав.), продают (укр., макед.), бросают в воду, чтобы «отослать чёрту» (пол.), закапывают, относят на перекресток (серб.), в горы, чтобы там ее съели дикие звери (болг.).

Крик К. петухом не всегда расценивается как плохой знак. В некоторых местах Болгарии и Македонии считают, что, если К. прокричала, обернувшись на восток, хозяйство будет богатеть, если на запад — опустеет. По укр. поверью, если К. прокричала вечером — к смерти в доме, если утром — предупреждает о врагах. В Белоруссии верят, что, когда черная К. поет петухом, она «отпевает» врагов.

В фольклоре мотивы, связанные с К., встречаются в сказках («избушка на курьих ножках», «суп из куриных ножек для героя, плавающего в лодке», «курица, несущая золотые яйца», «чудесные цыплята, придающие способность съевшему их находиться под подушкой золотые монеты» и т. д.). К. и петух — персонажи юмористических побасенок, приговорок, розыгрышей, создающих шуточный эротизм народного стиля общения, напр.: о.-слав. рассказ, как петух, управляющий всеми своими «женами», устыдил мужика, не справляющегося с одной женой; поговорки типа укр. *Пришли куры на ховтуры, верейка помер* (о собравшихся вместе женщинах) или бел. *С-под кур петухов сын* (ответ на вопрос: «Откуль ты?»). Брачно-эротическую семантику имеют также декоративные элементы народного костюма, выполненные в виде К. и петуха; ср. рус. *курушки, петухи, цыпушки* в вышивке на женских рубашках и в шитье на *кокошниках*: болг. *курешиници* (серебряное женское головное украшение с монистом); макед. *петлинце, петлий* (серебряная фигурка петуха, которую будущая свекровь прикалывала к головному убору сосватанной девушки) и пр.

Лит.: Gajek KWL; ЖС 2001/2:8-10; СМР:31-32,233-235; РязЭВ 2001/28:131,173-177,229-233,242-244,330-341,362; СЭ 1982/1:22-34;

КСК 3:59-78; Духовная культура русских Среднего Поволжья. Ульяновск, 2001/3:41-42; ЖТК: 73,304,464; Записки Зап.-Сибир. отдела РГО 1903/30:67; ССЛ 1969/1:38; Гальк.БХОЯ 2: 33-34; Ром.БС 5:32,64; ЭС 6:73; Мил.ЖСС: 72,288; Тан.СОБК:34; Марин.НВ:518; БЕ 1989/1:26; Вак.БЕТБ:1048; Bart.DSM 1:149; Lud 1912-1913/18:219.

С. П. Бушкевич

«КУСТ» — приуроченный к Троице (реже ко дню Ивана Купалы) ритуал обходного типа (см. Обходные обряды) и одноименный персонаж — украшенный зеленью ряженный. Обряд распространен в зап. районах укр. и бел. Полесья (отчасти — в Гродненской и Витебской обл.); аналогичен другим обходным обрядам весенне-летнего цикла, главным объектом которых выступает человек, закутанный в зелень (см. Додола, Зеленый Юрий, Русалка). Терминология обряда устойчиво связана с глаголами «водить», «ходить»: *с кустом ходить, куст водить* (см. Водить).

Повсеместно отмечается женский состав исполнителей ритуала, что иногда отражается и в его названии: *куста, кусту водить, шила куста* и т. п. На роль ряженого «куста» избиралась девушка по жребью, либо самая пригожая из участниц, либо девочка-сирота, реже — старуха (что указывает на требование ритуальной чистоты). Ее украшали с ног до головы ветками и цветами, иногда плели из веток специальный каркас. Обязательным элементом убранства был венок или несколько (5—6) венков, сплетенных из веток березы, клена, липы, полевых цветов. Венки скрывали лицо ряженого, чтобы невозможно было его опознать. В некоторых вариантах обряда (пинское Полесье) центральную фигуру вождения называли *Маладая* (т. е. 'невеста'), а другие участницы наряжались в белые одежды вместо традиционного зеленого убранства (Шарая:39). В Кобринском р-не Брестской обл. девочки 13—14 лет наряжали сверстницу в праздничную одежду, в волосы ей вплетали ленты, на голову надевали большой венок и закрывали ей лицо белой вуалью.

В одном селе могли ходить разные возрастные группы, каждая со своим «кустом»: своего ряженого водили девочки, девушки

и взрослые женщины. Основным эпизодом обряда был обход села дом за домом; при этом участники исполняли благопожелательные и величальные «кустовые» песни, собирая деньги и продукты, которыми их одаривали хозяева. В некоторых селах на роль «куста» выбирали самую высокую и статную женщину и обвешивали всю ее зеленью так, что ей было трудно ходить. Две женщины водили ее по деревне, поддерживая под руки. Подходя к дому, «куст» кланялся хозяевам, а женщины просили разрешения петь: «Ці дазволіце спяваці куста?» В награду за песни участники получали яйца, пироги, сало (Сок.ВАКО:225). В с. Велута Луиницкаго р-на Брестской обл. *куста* водили старые бабы в понедельник после Троицы; на роль «куста» избирали старую деву или пожилую замужнюю женщину; ее обтыкали по поясу ветками клена зеленью вверх, на голову надевали венки. У порога каждой хаты бабы пели: «Ведом куста з зелененького клёну. Дайте кусту па залатому, да трэ кусту и пити, и ести дати. Да трэ кусту и усякой выгоды, да трэ кусту и криничной воды» (ПА). При обходе домов «куст» обычно вел себя пассивно, не участвовал в пении, а сопровождавшие его женщины сообщали в песнях, что собирают деньги на одежду и обувь для ряженого: «Уквещілі куста з самага клёну, / Выкінь, пане, хоць па залатому. / Уквещілі куста з самага бэзу, выкінь, пане, кустові хоць на адзежу» (Весн.п.:209); «В нашого Куста ніжки-ручки нсвелічкі, / Треба йому, треба панчішкі-черевицкі» (НТЕ 1972/3:67).

Согласно некоторым свидетельствам, процессия с «К.» могла просто проходить через село, без посещения домов. Иногда хозяева просили участников обряда посетить принадлежащие им поля и огороды, за что и платили девушкам. В этом случае к «кустовым» песням присоединялся припев: «Дзе куста вадзілі, там пшанічанька радзіла!» (ЗК:216). После обхода полей девушки возвращались к хозяевам и говорили им: «Дай, Боже, коб вам такы жыта був урожай, як наш Куст» (Шарая:42).

По завершении обхода участники срывали зелень с ряженого, жгли ее в костре, бросали в воду, закидывали на дерево; все это совершалось за пределами села; остатки веток женщины хранили в доме для медицинских целей или подкладывали как оберег

от мышей в амбары под мешки с зерном. На Витебщине с «кустом» ходили накануне Ивана Купалы. Закончив обход, участники сжигали в костре всю зелень, снятую с «куста», и прыгали через огонь, проклинающая колдунов, которые в этот момент должны были испытывать мучительные боли и жжение.

Как и в других сходных ритуалах весенне-летнего цикла, в действиях с «К.» отмечаются элементы магии вызывания дождя. В селах Гродненской губ. «куст» водили девушки по домам в праздник Ивана Купалы; при этом возле каждого дома парни обливали ряженого водой, а в конце обхода старались бросить «куст» в реку, чтобы было дождливое лето. Венки, снятые с «куста», после завершения обряда часто вешали над колодезем с этой же целью.

Лит.: Китова С. А. «Водіння куста» на Поліссі // НТЕ 1972/3:64-70; Китова С. А. Традиционная и современная поэзии весенне-летних календарных обрядов Волинского Полесья. АКД. Киев, 1976; Ковалева Р. М. Белорусские кустовые песни. КД. Минск, 1976; Шарая О. Н. Весенне-летні цыкл абрадавай паэзіі Піншчыны. АКД. Мінск, 1995; Шейн МИБЯ 1902/3:171-172; Весн.п.:208-214; Сок.ВЛКО: 196-197; ЗК:212-217; Никиф.ППП:251; Fed. LV 1:316.

Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова

КУТЬЯ, коливо, канун — поминальное блюдо славян (преимущественно восточных и южных), каша, сваренная из целых зерен пшеницы или ячменя (реже из других круп — пшена, гречки, в последнее время — из риса), политая медом, медовой сытой (разведенным медом) или подслащенная сахаром. У болгар К. никогда не готовят из ржи, которая, согласно легенде, была проклята Богородицей за то, что не поклонилась рождению Христа. К. готовится на поминках по умершему, а также в поминальные дни (см. *Задушки*, *Задушницы*, «Деды») и календарные праздники поминального характера и имеет значение жертвоприношения. К. принято носить в церковь на поминальные богослужения и раздавать ее нищим на кладбище. У поляков в Пшемьшльском воев. рассказывают, что обычай готовить К. завел

один русский святой, питавшийся сию в пуще (Kolb, DW 35:14). У юж. славян К. варили также на семейно-родовые, личные и сельские общественные праздники (см. «Слава»). По некоторым данным К. варили также на родинах (крестинах), отчего трапезы эти назывались *кутейные* (Аф.ПВ 3:419–420).

На похоронах и поминках принято подавать К. (*коливо, канун*), затем блины, кисель с медом, яичницу и кашу (в.-слав.). Белорусы в ночь после осенних поминок вывешивали из окна полотенце, и на окно для покойников ставили К. и блины.

У сербов сладкую вареную пшеницу с ароматическими травами (*коливо, панаија*) готовили на похоронах (для умерших детей варили рис) и на поминках через год после смерти; немного К. клали на могилу. В юж. Банате и Среме в поминальные дни (*задушнице*) обязательно варили пшеницу, но слабиривали ее жареным салом с мукой, а сверху клали кусок жареного сала. Утром ее разносили по соседям и знакомым. Женщины, у которых все дети были живы, не варили К.

У болгар также основным и обязательным блюдом на поминках было вареное зерно (*жито, коливо, куча* и под.), которую чаще всего раздавали на кладбище, а саму еду клали на могилу. На поминках в 3, 9, 20, 40 день, в 3, 6, 9 месяц и в 3, 5, 7, 9 год после смерти родные поливали могилу водой и вином, зажигали свечи и раздавали людям К. и хлеб.

К. готовили и в календарные поминальные дни. У русских в Родительскую субботу перед Троицей К. несли на всенощную в церковь (наряду с яйцами и лепешками), ставили к ней горящую свечку, а потом забирали ее домой, где все домашние, прочитав молитву, съедали по три ложки. Кроме того, каждую субботу Великого поста готовили К., совершали богослужение и поминали умерших родителей (забайкал.). У украинцев в понедельник Фоминой недели после панихиды за умерших прямо на кладбище ели общий *канун*, потом яйца, блины и т. п. Кроме этого, в субботу перед Троицей, Дмитровскую субботу и субботу перед масленицей *канун* ели дома, предварительно наливая его на стол крестнакрест; по окончании обеда остатки *кануна* оставляли в красном углу. У сербов перед масленицей, перед Духовым днем и перед днем св. Дмитрия готовили *задушну*, в состав

которой входил хлеб, *коливо*, вино и пек. др. продукты. Еду оставляли в церковной трапезной, зажигали свечу, а после службы несли на кладбище. У болгар в субботу перед масленицей, на Пятидесятницу и в Архангеловден (св. Михаила) женщины раздавали на кладбище хлеб и вареную пшеницу (*коливо, куча*) «за Бог да прости» [на помин души] (БМ:127).

В Добрудже в Тодорову субботу (на первой неделе Великого поста) в честь предков готовили К. и устраивали конские ристалища (всадники скакали вокруг кладбища). Сербь на Косовом Поле в этот день несли в церковь вареную пшеницу «за здравие», а следующие пять суббот поста ее носили «за упокой» душ усопших. В селах около Таково (Шумадия) в этот день в домах ставили на стол вареную пшеницу. В зап. части Срема и в селах Фрушкой Горы церковный староста носил *коливо* по домам, и каждый должен был съесть по одной ложке, после чего хозяин награждал старосту монетой. В Вршаце *коливо* за душу покойного разносили по соседям только в том случае, если смерть произошла в прошедшем году. В некоторых селах часть вареного жита оставляли для мифических «тодоровых коней», которые, как верили, появлялись ночью в пятницу Тодоровой недели. Часть каши оставляли и сохраняли весь год, веря в ее силу излечивать лихорадку (Нови Кнежевац). Сербь-«граничары» варили в этот день К. «в память о всех христианах, пострадавших за свою веру». В Македонии (р-н Скопья) К., которую варили на Тодорицу, ели женщины — «для здоровья», для удачной беременности и рождения детей; ее также скармливали скоту — для приплода. Болгары в этот день носили *коливо* в церковь для освящения.

Поминальный характер у юж. славян имела также каша, сваренная к дню св. Варвары (*варица*), также подслащенная медом; ее не готовили те семьи, где была свадьба и где никто не умер в течение года — им *варицу* приносили соседи; в Банате и Среме ее обычно кадили и носили угощать соседней «за души умерших», в некоторых селах носили ее на могилу.

У юж. славян на праздники в честь покровителя семьи или рода (болг. *служба, светец, наместник* и под., серб. *слава*) готовили *коливо*, или *кучу* из пшеницы с медом, сахаром и орехами, украшали ее фруктами,

кадили. У болгар сваренное и украшенное зерно становилось ритуальным блюдом — *коливом* только после того, как самый старший член *задруги* окадит его.

У вост. и зап. славян К. обязательно варили в кануны Рождества, Нового года и Крещения. Ср. названия этих праздников в Полесье: кутья, или *Бедная (Ведро) кутья* (перед Рождеством); *Богатая кутья* (перед Новым годом); *Голодная (Водяная) кутья* (перед Крещением); у русских *кутёйником* называют Рождественский сочельник; ср. также лит. *kučios* 'рождественский сочельник'.

На Украине, как и в Польше, К. готовили с маком и медом. Во время рождественской трапезы клали в К. все ложки, приглашая умерших родственников принять участие в ужине. Вся семья, от мала до велика, должна была попробовать К. Часто оставляли остатки К. на столе на ночь, а утром проверяли, не стало ли ее меньше, что указывало бы на то, что души умерших отведали угощения. Все три дня рождественских праздников начинали обед с К., которую ели с медовой сытою, сахарным сиропом или маковым молоком. В Белоруссии К. ставили в красный угол, туда же клали куль необмолоченной ржи, и все это, называемое *коляда*, стояло неделю, после чего отдавалось скоту (минск.). У белорусов К. служила первым и заключительным блюдом рождественского ужина.

Когда ели К., бросали одну ложку ее в потолок, гадая таким образом о судьбе, урожае, благополучии. Если К. не прилипнет к потолку, то бросавший ее не будет долго жить; сколько зерен прилипнет, на столько копен ячменя будет больше или меньше среднего урожая (пол., хелм.). Украинцы во время варки К. на Новый год или на Крещение замечали: если кутья «выгонит верх» (т. е. поднимется в горшке), то будет урожай на то зерно, из которого она сварена. В Лубенском у. верили, что если К. поднимется при варке, это к добру, если образует углубление — к смерти. Мешать К. ложкой должны были девушки, а не женщины (укр.). У македонцев девушки гадали с К. о суженом: они тайком брали у трех вдовиц пшеницу, сваренную в канун дня св. Феодора Тирона и освященную в церкви, клали ее на ночь под голову, а утром съедали (Гевгелия).

Как жертвенное блюдо К. предназначалась не только душам умерших, «на кутью» приглашали Мороз, диких зверей, мифологических персонажей (в.-слав.), *коливом* угощали природные стихии, души умерших и духов болезней (ю.-слав.) — чтобы задобрить их и обеспечить себе защиту от их вредоносного воздействия (см. Приглашение, Мороз). Сваренную из зерен первого жатого снопа К. приносили на межу, чтобы задобрить межевого духа (рус.).

Употребление К. имело ритуальный характер и сопровождалось магическими действиями. В Полесье, поев К., облизывали ложки, чтобы скот так лизал друг друга, т. е. был мирный, не бодался; когда садились есть К., снимали все, что висело на вешалках и крючках, чтобы птицы не клевали посевов зерна. В Польше зерна К. подбрасывали в потолок, чтобы хлеба выросли высокими. У белорусов хозяин с К. и положенным на нее хлебом трижды обходил вокруг дома и стучал в окна, а на *вопрос*, кто стучит, отвечал, что это сам Бог. Символическая связь К. с богатством, обилением выражена в запрете ставить горшок с К. на голый стол. Следовало положить под него сено или солому, которые после праздника подкладывали в гнездо курам, чтобы они хорошо высиживали цыплят (полес.).

Кое-где на Украине соблюдался обычай по окончании ужина на Крещение, после того, как поедят К., *выгонять* ее из дому; при этом били макогоном по углам, приговаривая: «Соб, кутья с покутья, а озвар на базар по червоны чобиты!» (ЭО 1899/1—2:312). Иногда это делали дети, которые выбегали на улицу и били макогонами или палками в наружный угол дома, приговаривая: «Тікай, кутя, із покутя, а узвар — іди на базар...». Оставшуюся К. отдавали курам, чтобы они хорошо неслись (УНВ.:600).

Лит.: ТезБЧ-1:103; Зел.ВЭ:345,356,401; Аф.ПВ 3:744,681; Бол.КСЗ:127,132; РДС:365,389; УНВ:208; ЭО 1899/1—2:309,311—312,322; Артюх НХ:66—68,76; КС 1896/52:2—3; МФ 1975/15:27,45; Никиф.ППП:229; Бул.П.:180; Колб.ДВ 33:65,113; СМР¹:170; Бос.ГОСВ:27, 185,218; Петр.СЦГ:443; БМ:124—125,127,225; ЕБ 3:198; Вак.ЕБ:588; Марин.ИП 1:519,713, 716,751.

М. М. Валенцова



ЛАВКА, скамья — элемент оснащения крестьянского дома, широкая доска, неподвижно прикрепленная к стене или отдельно стоящая на ножках, иногда со спинкой; у вост. и зап. славян использовалась не только для сидения или лежания, но и в качестве обрядового атрибута. Наряду с окнами и дверями, Л. символизировала жизненное, наполненное пространство дома в противоположность пустоте смертного жилища, ср. в похоронном причитании: «Уж там построили тебе домичёк, / Без дверей да без окошечек / И без брусчатых белых лавочек» (Каргополье, д. Ухта-Ермино, Карг.А).

В свадебном обряде вост. славян Л. служила локусом многих ритуальных действий. На переднюю (лицевую) Л., расположенную «вдоль половиц», садились пришедшие сватать (рус.); сидя на Л., сваты старались ногами достать стены под Л.: «достанут — невеста будет их, а не достанут — нет» (укр. вольтн., Зел.ОРАГО 1:312); на Л. в «большом углу» сажали невесту, которую жених должен был «выкупать» перед свадьбой (с.-рус.); на Л. (часто покрытой вывернутым кожухом) сидели молодые во время брачного пира и т. д. В Полесье по Л. водил невесту младший брат или мальчик-родственник; стоявшим на Л. невесте и ее подругам бабы пели корильные песни, а девушки им отвечали, потом дружки кнутом сгоняли девушек, а по Л. ходила крестная мать невесты; на Л. взбирались девушки-«закосянки» и крестная мать невесты и расплетали ей косу (ПА, гомел., Золотуха).

Перед свадьбой на Л. становилась невеста, расхаживала или бегала по ней, при этом ее уговаривали спрыгнуть с Л. в поневу, юбку или выложенный на полу из пояса круг в знак ее готовности выйти замуж (в.-слав.). В Сарапульском у. Вятской губ. этот ритуал совершался перед отправлением невесты к венцу, причем невеста бегала по

лавкам нагая, мать носила за ней рубаху и просила: «Скочи, милая», а невеста отвечала: «Хочу — скочу, хочу — не скочу», после чего все-таки прыгала, и ее одевали к венцу (Зсл.ИТ 1:188). В псковских краях, по свидетельству И. Сахарова, аналогичный обряд был приурочен к этапу сватовства: «Будто в старину, когда просватывали невесту, мать делала из пояса круг посреди полу, а невеста становилась на лавку. Отец с матерью оглашали дочери жениха. Дочь должна была ответить: „Хоцу, вскоцу; не хоцу, не вскоцу“. Если она соглашалась, то становилась в круг; а если нет, то начинала плакать» (там же: 187). По мнению Д. К. Зеленина, этот ритуал включен в свадебный обряд вторично; исконно же им отмечалось совершеннолетие девушки и ее готовность к браку. В Богородицком у. Тульской губ. он разыгрывался в день именин девушки, когда ей исполнялось 15 или 16 лет, и был своего рода инициацией; до этого возраста девушки ходили в этих местах «в одних только рубашках, опоясанных красным шерстяным поясом» (там же: 185).

Сидение на Л. под окном (например, с прялкой) противопоставлялось молодежным гуляниям на улице и символизировало добрачную жизнь девушки в родительском доме. Ср. в с.-рус. причитании невесты: «Прости, желанный батюшка, ... / Я вам надоела и наскучила, / Амбары, хлебы выела, / Просидела лавки черные до полу...» (Каргополье, Карг.А). В обряде «скакания в поневу» Л. метонимически обозначала родительский дом, а прыжок — уход из него. У русских в Калужской губ. Л. в этом обряде называлась «багиной», т. е. отцовской: «Привели невесту, и поставив ее на лавку, начали все в один голос говорить ей: „Не ходи, не ходи, наше дитяtko; не ходи, не ходи, наша милая Аннушка, по багиной лавочке; не прыгай, не прыгай; не резвись

в последний день, в последний раз; вскачи, вскачи в поневушку". — На это невеста отвечала им: „Хочу — скачу, хочу — нет". — Они же ей снова: „Скачи, наша Аннушка, скачи, наша милая; скачи, наша любезная". Тогда невеста прыгнула с лавки, и соседки надели на нее поневу (Зел.ИГ 1:186). В Полесье (ПА, Брян., Радутино) просватанная девушка становилась на Л., а мать подставляла ей юбку со словами: «Сёгни, сёгни, дитятко, у вечный хомут».

В украинском свадебном обряде после раздачи подарков в доме жениха «посторонние женщины берут решето и становятся возле печки на „лавѹ", стучат в решето и припевают: „Решето торопоче, / Чогось воно хоче: / Пивтора золотого / Да й од князя молодого", после чего свахи, дружки и старосты бросают в решето по копейке»; женщины остаются на Л. и поют до тех пор, пока не наберут достаточно денег (Чуб.МВ 2:163). По окончании свадебного пира «свахи уводят молодых в амбар спать, а сами в хате пьют, танцуют по лавкам, столам, бьют миски, горшки, ломают ложки» (Березанка Нежинского у. Черниговской губ., ЭО 1898/2:99). После брачной ночи сват или дружка со свахами вставали на Л. с окровавленной рубахой в руках и оттуда демонстрировали ее всем присутствующим как доказательство целомудренности невесты, отчего все приходило в неистовый восторг — плясали по лавкам, по полу, били посуду и т. п. (Чуб.МВ 2:180). В полес. селе Радутино на Брянщине главная сваха радостно плясала на скамье, размахивая рубахой новобрачной (ПА). На Волыни молодая, оказавшаяся «честной», возвращалась за стол в красный угол, ступая по лавкам, а «нечестная» пробиралась на свое место под столом (Байб. РТК:85). В Белоруссии, узнав о «честности» невесты, «гости скачут по лавкам и стараются их опрокинуть и переломать; хозяева их удерживают. Своевольство доходит до крайних пределов» (Шейн МИБЯ 1/2:123). В Тульской губ. (Одоевский р-н) оказавшейся невестой давали скамью о трех ножках (Берн.МОЖ:111).

Роль Л. в похоронном обряде определялась тем, что обычно на Л. клали покойника (до его положения в гроб) и затем ставили гроб с умершим; при этом женщину клали на Л. ногами к двери, а мужчину — параллельно двери (полес.). В Заонежье

неподвижную Л. в красном углу избы вдоль боковой стены называли «смертной» в отличие от «свадебной» Л. вдоль лицевой стены; иногда держали в доме специальную приставную «смертную» Л., которую хранили в сенах; на нее запрещалось садиться (Лог.СОЗ:145). Там же было принято втыкать нож в нижнюю поверхность Л. против изголовья умирающего, чтобы облегчить его муки (Лог.СОЗ:130). Желая обезопасить дом и живущих в нем людей от влияния смерти и предотвратить «возвращение» умершего, Л. после выноса гроба переворачивали вверх ногами или опрокидывали на бок ножками в сторону двери (Каргополье). В Череповецком р-не Вологодской обл. «по выносе покойника из избы оставшиеся дома „перекубыривали" Л. (Браг.ДР:69). В Польше переворачивали Л., на которых стоял гроб, «чтобы покойник не сел на них», т. е. не пришел в дом (Karw.ТКЛ:103). Так же поступали с табуретками или стульями, если гроб стоял на них. См. Переворачивание предметов.

Нередко «по выносе мертвого лавку, где он лежал, и всю избу посыпают рожью» (Аф.ПВ 3:34). В Заонежье, как только гроб поднимали со «смертной лавки», через него в большой угол избы бросали пригоршню жита, а под Л. с грохотом кидали кочергу или ухват, на пол плескали ведро воды; кое-где под Л. ставили квашню; если же гроб стоял не на встроенной, а на приставной Л., ее сразу же переворачивали (Лог.СОЗ:156). Когда умирал колдун, под Л. с его гробом клали осиновое полено (там же: 130). В Каргополье на лавку под гроб подкладывали поленья (чтобы он не соприкасался с Л.); после выноса тела Л. мыли, иногда обдавали кипятком, выносили из дома и мыли на дворе; относили на кладбище и оставляли у могилы; перед мытьем клали или с силой бросали на Л. большой камень на место, где находилась голова покойника («как грохнут на то место, где гроб был»), или бросали камни поменьше, «чтобы не бояться».

Украинцы Покутья на то место на Л., где лежал покойник, клали нож — чтобы «все хозяйство не пошло за умершим», и буханку хлеба — «чтобы хлеб никогда не уходил из дома» (Kolb.DW 29:220). Иногда оставляли этот хлеб на Л. до тех пор, пока какой-нибудь нищий или убогий его не заберет, однако прежде он должен был вынести

избу и мусор вместе с веником отнести на «пустое место», где не ходят люди («чтобы не втапывать покойника в землю») (там же: 216–217). В Полесье лавку мыли (иногда святой водой) или даже сжигали (Каб.АЖТ:260), под нее ставили воду и клали топор (ПА, волын., Щедрогор). Чтобы «забыть покойника», чтобы покойник «не возвращался», на Л., где стоял гроб, садились, ложились, на ней спали, ужинали; сразу после выноса тела на Л. сажали больного с надеждой, что это его исцелит; укладывали на Л. ночевать самого старшего в семье и т. п. В поминальные дни на Л. клали для покойника подушку или «стелили постель» (клали платок) и ставили стакан воды (полес.). Гуцулы забивали гвоздь в скамью, на которой лежал покойник; такой же оберег применяли юж. славяне. См. Гвоздь.

В Полесье, когда в семье умирали дети, то мать должна была сразу после выноса тела умершего младенца сесть на Л.: ей давали ложку и ставили дежу, она должна была помешать тесто в деже, «чтоб дети мешались», т. е. чтобы она могла зачать нового ребенка (ПА, голел., Дубровица).

В вост. Польше, в люблинском регионе, отмечен обычай при трудных родах скакать через Л., со стола или с припечка (Bieg.MD:52). В Полесье испуг у ребенка лечили троекратным протаскиванием его под Л., на которой лежал покойник, заставляли его трижды перепрыгнуть через Л. (ПА, брест., Велута) или проносили под Л. стакан с водой и поили ребенка. Под Л. или под порог закапывали «место» (послед) и пуповину (ПА, волын., Забужье).

На Украине на Новый год главного «засевальщика» приглашали сесть на Л., говоря: «Сядь же у нас да посидь, щоб усе добре у нас садилось: кури, гуси, качки, рои и старости» (Чуб.МВ 2:5). На Л. в покути (в красном углу) обыкновенно стоял последний сноп, торжественно внесенный в дом по окончании жатвы; на Рождество туда же клали солому или сено и ставили кутью.

В Полесье по окончании снования основой, снятой со стены, трижды стучали по Л., иногда еще и переступали через Л. и желали, чтобы основа была такой же крепкой, как Л. Через отверстие в Л., в которое вставлялась прялка, трижды проливали воду, когда портились кросна (ПА, голел., Золотуха); когда не удавался хлеб, дежу окуривали ла-

даном через это отверстие в Л. (ПА, киев., Копачи).

По польскому обычаю (долина р. Рабы), осужденного на битые за преступление заставляли носить на себе Л. по всему селу, прежде чем на ней совершалась экзекуция в центре села под «фигурой» (крестом с распятием или капличкой с фигурой Христа, Богоматери или святого) (МААЕ 1897/2:371).

С. М. Толстая

ЛАДАН — душистая смола, собираемая с дерева *Juniperus turifera* или с дерева *Styax benzoin* (т. н. *росный ладан*), произрастающих на Ближнем Востоке; употребляется наряду с другими предметами христианского церковного культа (просфорой, святой водой, лампадным маслом и др.) в православной народной традиции как охранительное и очистительное средство наравне с другими магическими средствами — хлебом, солью, угольками, кусочками кирпича от печки и пр.

Л. — универсальный оберег от нечистой силы (ср. рус. пословицы: «Бойтись, как черт ладана», «Ладан на чертей, а тюрьма на воров»). Ср. болгарскую легенду о том, как дьявол лопнул от запаха ладана (Поп. КПНК:75). Росный Л. в Московской Руси применялся для защиты новобрачных от колдунов. Окуривание Л. широко применяется наряду с другими формами очищения жилого пространства (осенение крестным знаменем, окропление святой водой, помещение икон, креста и пр.). Запаха Л. не выносит кликуша (см. Кликушество), в которой сидит бес (рус.), ходячий покойник, а также вампир, поэтому, чтобы прекратить их посещение, дом окуривали Л. (полес., серб.). В течение сорока дней после рождения ребенка роженица окуривала помещение Л., смешанным с горчицей (болг.). Л. окуривали скот на Юрьев день для охраны его от ведьм и колдунов (рус.), в Сочельник — чтобы летом его не кусали змеи (серб.), а в серб. заговоре от змей и пауков говорится: «Передо мной рута и ладан, и камень от св. Павла!» (Бор.ПВП 2:229–230). В обряде **опахивания**, направленном на изгнание эпидемии, одна из женщин кадила Л., а в некоторых случаях участницы обряда

при этом пели: «Мы идем, мы идем, со ладоном, со свечой, со Власием со святым...» (рус., Журав.ДС:141).

В ряде случаев окуривание Л. применялось, чтобы сообщить объекту или пространству ритуальную чистоту, например, ладаном окуривали дом в канун Нового года, когда хозяйка ставила на стол ужин (укр. чернигов.); в Сочельник, когда уже накрыт рождественский стол, хозяин кадил Л. перед иконами (болг.); на Благовещенье, Вербное воскресенье и на Пасху Л. окуривали пасеку (рус.), сербы в р-не Хомоля, начиная с Благовещенья, окуривали пасеку Л. и пенькой так, чтобы к Юрьеву дню число окуриваний равнялось сорока одному (Бор. ПВП 2:229—230). Л. окуривали жертвенного барашка, которого принято закалывать на Юрьев день (болг., серб., герцеговин.), им окуривали дом при новоселье (в.-полес.); *херувимским А.* (т. е. тем, которым кадили в церкви во время песнопения «Иже херувимы...») вместе с лоскутами старой епитрахили окуривали кликуш для изгнания из них беса (рус.).

У вост. славян корову после отела окуривали Л., чтобы «очистить» ее от послеродовой грязи и предохранить от сглаза. К Л. в этом случае добавляли травы, например душицу, мяту, репейник, можжевельник, самосейный мак или мох из четырех углов дома. Корову окуривали Л. вместе с травами для охраны ее от ведьмы (з.-полес.), окропляли святой водой с растворенным в ней Л. для придания ей здоровья (укр.).

Л. часто выступал как составная часть амулетов (ср. их рус. название — *ладанки*), которые носят на шею, зашивают в одежду, кладут в кровать, подвешивают на рога скоту или иным способом помещают в охраняемом пространстве. Л. вместе с рутей и мятой зашивали в подушку, если человеку снились кошмары (полес.), клали под углы первого ряда бревен при закладке дома вместе с освященными травами, горстью муки, смолотой на новой мельнице, деньгами, шерстью и др. (см. Жертва строительная) (в.-слав.), чтобы домовый не беспокоил жильцов (рус. ярослав.) и чтобы предохранить дом от попадания в него молнии (бел.); в охранных целях Л. помещали также под матицу и в проемы окон (рус. владимир.), а при переезде в новый дом кусочки Л. вставляли в стены дома напротив дверей — с восточ-

ной и западной стороны (полес.), оставляли в углу хлева, чтобы коровы не болели (полес.). Л. вместе с другими предметами-оберегами (кусочком просфоры, угольком и т. п.) затыкали в специально высверленное отверстие в рогах у коровы или прикрепляли к ее шерсти при первом выгоне скота, чтобы защитить ее от порчи (полес.), подвешивали также к хвосту и гриве лошади, чтобы ее не гонял домовый (рус. костром.), росный Л. клали в хлеву под навоз, чтобы скот хорошо вселся (рус. костром.). Для предохранения скота от болезней Л. распускали в святой воде и окропляли им животных (укр. харьков.).

Л. клали в рот покойнику, чтобы он не стал вампиром (болг.). Согласно полес. быличке, нечистый, который летал к девушке, тосковавшей об ушедшем в армию парне, не смог подступить к ней, когда она стала носить с собой Л. Для избавления от беснования ели просфору вместе с «херувимским» Л. (бел. витеб.).

Л., как и др. сакральные предметы, использовался в медицинской практике. В частности, его применяли при лечении людей и скота от болезней, вызванных сглазом, порчей, действием нечистой силы (в.-слав., болг., серб.). Воду, смешанную с «херувимским» Л., использовали в качестве лекарства (рус.). Для лечения испуга смешивали такой Л. со святой водой и тридцатью зернами пшеницы, употребляемой при соборовании, настаивали девять дней и пили (укр. харьков.); Л. окуривали ребенка при детской бессоннице; при ночном недержании мочи ребенка окуривали Л., смешанным с куриным пометом (болг.). Кусочек Л. клали на больной зуб, смесью Л. и базилика лечили уши (болг.); при глазных болезнях и головной боли Л. смешивали с медом, воском и оливковым маслом и полученную смесь прикладывали к глазам или ко лбу (болг.), а в Полесье при головной боли прикладывали к голове Л. с освященными травами; смесью Л., оливкового и сливочного масла лечили тяжелые ожоги (болг.). Л. включали в состав мазей, которыми лечили различные кожные заболевания и раны (болг.). Серб. знахари использовали Л. наряду с др. магическими средствами. Л. вместе с травами окуривали больной скот (рус.).

Изредка Л. употребляли в приворотной магии: чтобы приворожить де-

вушку, поили се вином, смешанным с порохом и росным Л. (Аф.ПВ 3:657).

Лит.: Аф.ПВ 1:34,383,566,709; 2:52,110,149,189,254; 3:433,486,600,651,657,737; Гура СЖ: 281,349,404,460,472,478,507; Журав.ДС:45-46,51-52,104-105,107,141-142,165,169,184,187,213; ЭО 1901/1-2:166-167,1914/3-4:178; ПА; Никиф.ППП:136; СБФ-84:12; ЖТК:39,469; БНМ:399-400.

Е. Е. Левкиевская

ЛАЗАРКИ — у балканских славян обряд, совершаемый в день св. Лазаря (Вербная суббота) девушками, которые также называются «лазарки»: серб. *лазарице*, *лазарџе*, макед., болг. *лазарки*. Девушки, одетые в нарядные платья, обходят дома с танцами и песнями, в которых высказывают благопожелания хозяевам, за что получают подарки (яйца, муку, крупу и пр.). Л. известны на всей территории расселения балканских славян, включая центр. Сербию и частично с.-вост. Боснию (см. карту). Л. имеют много общего с **королевскими** обрядами, известными у зап. славян и на западной части южнославянской территории, включая Сербию. Варианты Л., наиболее близкие сербским кралицам (*кралице*), сохранились в с.-вост. Болгарии (*буенец*, *буенек*), в ю.-вост. Сербии и сев. Македонии.

Обряд носит характер инициации. Ни одна из девушек не смела избегать участия в обряде (болг., серб.), верили, что в противном случае она будет на «том свете» носить лягушкам воду (серб. Лесковацкая Морава), считалось, что девушка должна быть Л. три года: сначала как «последняя» в группе (серб. *задњица*), затем — «первая» (серб. *предњица*), и в третий раз как «мужской» или «женский» *лазар* (т. е. главная в процессии), иначе с ней случится несчастье (ю.-серб. Горня Пчиня). По болг. представлению, только участвовавшая в обряде девушка может ожидать сватов и выйти замуж. Известно также о.-болг. поверье о том, что девушка, бывшая «лазаркой», не может стать предметом любовных домогательств **змея** летающего и не будет им похищена. **Свадебная** символика обряда подчеркивается нарядом Л.: чем старше девушка-лазарка, тем больше элементов свадебного наряда в ее

костюме (Софийский край). В песнях Л. часто преобладают любовные и брачные мотивы.

Время проведения Л. Подготовка к обряду начинается с середины Великого поста: в праздничный день (например, в день Сорока мучеников) девушки собираются в группы и с помощью опытной женщины приступают к разучиванию песен (болг.). Сам обряд исполняется в субботу накануне Вербного воскресенья (серб., макед., болг.); в ряде серб. регионов — в пятницу; в некоторых болг. регионах Л. продолжают ходить и в Вербное воскресенье, У сербов Лесковацкой Моравы не приветствовалось пение лазарских песен после Лазаревой субботы. В юж. Сербии в заключение обряда Л. поют песни, адресованные самим его участникам, начиная с «мужского» персонажа («лазаря») и заканчивая общей для всех песней. После окончания обряда делят дары между собой или устраивают общую трапезу.

Типы обряда. Традиционно у болгар среди Л. выделяется предводительница группы, ведущая *лазарского хоро* и называемая: *боенец*, *боеница*, *водница*, *кръсница* (в.-болг.), *кума* (фрак.), *кумица* (соф.), *изводачка* (пирин.); с ней идут «певицы» (з.-болг. *пеячки*, *поялици*) и их «сопровождающие» (з.-болг. *шесталици*, *шаталици* 'идущие, гуляющие'). Нередко в состав группы входит девушка, несущая корзину для подарков (з.-болг. *кошничарка*). При обходе домов все танцуют, а затем поют песни, предназначенные каждому члену семьи, или же поют только «певицы», а танцуют «сопровождающие».

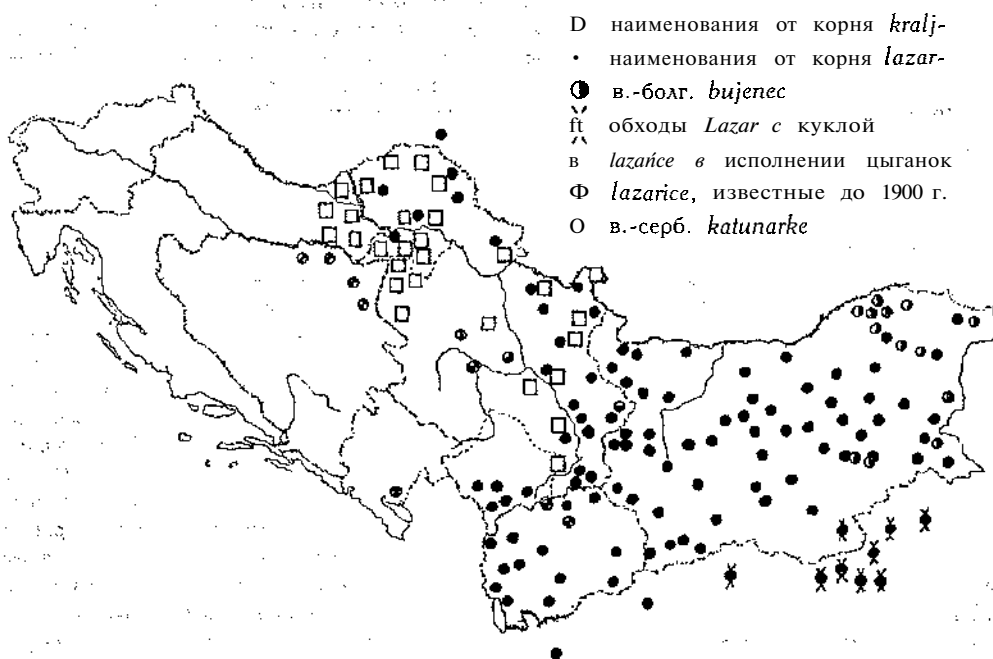
Особое распределение ролей в группе Л. известно в серб. регионах: две-три девушки с женщиной постарше и вместе с ними мужчина со скрипкой (Шумадия), три «лазаря», три *предњице* и три *задњице* (ю.-серб. Горня Пчиня), две *предњарке*, две *крошњарке* (собирающие дары в корзину — *крошњу*), «Лазарь», «Лазарица», а также мужчина в годах, защищающий процессию от назойливых парней, за что впоследствии он получает от участниц вознаграждение (Лесковацкая Морава). Девушки, игравшие мужские роли (*лазари*), надевали мужские головные уборы и соответствующую обувь, подпоясывались широким ремнем для ношения оружия. В кумановских селах (Македо-

ния) главная участница процессии (*лазарка* или *лазар*) также одевалась в мужское платье и носила оружие.

В ю.-вост. Сербии, сев. и зап. Македонии, с.-вост. Болгарии в группу входила «свадебная» пара ряженных (или одна «невеста»): серб. (ю.-морав., косов.), макед. (Тетово, Дебар) *Лазар* и *Лазарица*, с.-в.-болг. *буенец* (*буенец*, *буенек*) и *булка*. В тех же регионах известен и «воинствующий» тип персонажей обряда. Например, в Алексинацком Поморавье, как только начинается пение, *Лазар* и *Лазарица*, подбоченившись,

В вост. Фракии и природопских областях накануне праздника делали куклу *Лазаря* или *Лазарки* из тряпок и крестовины прялки с намотанной на нее женской одеждой. Девочка-сирота носила куклу, четыре ее сверстницы двигались рядом и пели «лазарские» песни. Куклу обрызгивали водой или опускали в колодец (ср. Додола). Как и в других местах, участниц одаривали яйцами и другими продуктами.

У болгар известны и детские обходы Л. — девочек от 5 до 12 лет, повторяющих ритуальные действия взрослых Л.: две из них,



- наименования от корня *kralj-*
- наименования от корня *lazar-*
- в.-болг. *bujenec*
- ▽ обходы *Lazar* с куклой
- △ в *lazarice* в исполнении цыганок
- Φ *lazarice*, известные до 1900 г.
- ⊗ в.-серб. *katunarke*

Названия весенне-летних девических обходов. Сост. А. А. Плотникова

«прогуливаются» и символически изображают битву: подсакивают то на левой, то на правой ноге, меняясь местами, скрещивая сабли до трех раз и пристально глядя в глаза друг другу. В с.-вост. Болгарии *буенец* — девушка-предводитель дружины, одетая в мужскую рубашку и меховую шапку с цветами, с деревянной саблей, топором или вербовой палочкой с привязанной к ней тряпкой, «Невесту» изображает девочка 8—10 лет в одежде невесты, с закрытым красной тканью лицом. Во время быстрого и «буйного» танца *буенец* «предводитель» вертит саблей над головой «невесты».

завернувшись в красную ткань, изображают невест и танцуют, в то время как остальные поют. Изредка отмечаются и мужские процессии Л. Так, в Черногории (Риечка-Нахия) «лазарицами» были ряженные мужчины, которые перед каждым домом выталкивали вперед «невесту», тогда как двое из группы пели песни в честь Лазаря.

Продуцирующей и апотропейческой семантикой наделялся танец Л. (там, где он допускался, несмотря на Великий пост). Движение, «витье», кружение (медленное или быстрое) должно было благоприятно повлиять на урожай, завязь пло-

дов, приплод скота и роение пчел (что отражают также мотивы «лазарских» песен). Во время исполнения танца никто не смел останавливаться, иначе бы «посевы перестали расти». В Кюстендилском крае (зап. Болгария) девушки *лазарки*, наряженные как невесты (считавшиеся «самыми плодовитыми»), по выходе из села специально проходили через зазеленевшее поле (что в другое время запрещалось) и пели: «Там, где мы прошли, зародилось, *народилось...*» (Арн.БНП:85). В Софийском крае специальный танец исполняется в домах, где держат пчел: взявшись за руки, Л. танцуют и поют рядом с ульями вокруг посуды с водой, в которую хозяйка кладет «квитку» и базилик; во время танца Л. она отрезает и добавляет туда детали наряда Л. — кусочки пояса и бумажных цветов; затем этой водой обрызгивает пчел (или ульи), чтобы пчелы не улетали от дома. Повсеместно в Болгарии известны лазарские песни с мотивом разведения пчел: «Ой, Лазаре, Лазаре, завърти се, Лазаре, да се въртят кошери» [Ой, Лазарь, Лазарь, завертись, Лазарь, чтобы вертелись (=процветали) ульи] (Лов.:310), ср. Крутить(ся), Завивать.

При встрече Л. хозяйка осыпала их зерном из решета; эти зерна участницы собирали и несли в свои амбары, «чтобы осенью они были полными» (з.-болг.). Муку для Л. хозяйка выносила в сите, а затем пустое сито катила по земле, и по тому, как оно падало, определяли будущий урожай. Одаривание участниц яйцами (или, наоборот, запрет одаривать яйцами, орехами) нередко мотивируется защитой сельских полей от града. Верили также в целебную силу Л., поэтому при обходах каждый стремился заполучить цветок из одежды участниц, монетку из их рук и пр. (ю.-в.-серб.).

Лит.: Вас.Л; МФ 1973/12:31–39,63–66,233–236; Плотникова А. А. Культурно-языковое членение балканославянского ареала (на материале обрядовой терминологии) // СЯ 1998:489–507; Бор.ЖОАМ:237,243; Зеч.СНИ; Лазаревић-Големовић Ј. Лазарице у Призренском Подгорју // ГЕИ 1953/2-3:557-563; Нед.ГОС:134–138; Ант.АП:185-186; Vuk.SK:390; Кит.МНП:87–88; БМ:32–33,200–201 (там же см. лит.); ЕБ:118; Кап.:217; Род.:104; Соф.:248-249.

ЛАМЯ — в народной мифологии балканских славян злой дух; прожорливое змееподобное чудовище, обитающее в воде или в воздухе, приносящее бурю, непогоду и отнимающее у людей воду (болг. *ламя*, *лъмя*, *лъмня*, максд. *ламја*, ю.-серб., ю.-в.-серб. *ламња*), ср. Хала. Образ Л. восходит к древнегреческой Ламии (*Λάμια*), дочери Посейдона, возлюбленной Зевса, пострадавшей от гнева ревнивой Геры, которая убила ее детей. Превратившись в безобразное чудовище, Ламия бродила по ночам и пожирала чужих детей (ср. балк.-слав. обозначения прожорливой особы, напр. ю.-в.-серб. *ламња* 'обжора', болг. яде *като ламя*, ю.-в.-серб. *једе како ламња* 'ест, как Л.' и т. п.). Змееподобный облик Л. также соответствует древнегреческим описаниям Ламии как прекрасной чародейки, способной обращаться в змею.

Л. часто представляется как крылатый змей-дракон, змей с лошадиной головой, ящерица с головой пса (ср. болг., максд. *кучка ламя* (*ламја*) 'песья Л.') и длинным хвостом, огромная змея с тремя (7, 9 и 40) головами с четырьмя лапами, чешуйчатым телом, крыльями и т. п. Она происходит от змеи, у которой отрубили голову и насадили на воловий рог, в результате чего через 40 дней голова и рог срослись и появился Л. (Демирхисар в Эгейской Македонии); от ужа или змея, которые после ста лет достигают огромных размеров и выпускают лапы с острыми когтями и большие крылья (макед.). Места обитания Л. — крупные водные источники, реки; реже — пещеры и ямы. По всерованиям македонцев из окрестностей Охрида, Л., двухголовое чудовище, похожее на медведя с большой пастью, живет в Охридском озере, время от времени выходит на берег и пожирает людей (МДАБЯ, с. Пештани). У сербов в районе Лесковца *ламња* — дракон, поедающий людей, а также рыба, проглотившая Иону пророка (Skok 2:265). В болг. фольклоре, агиографических текстах и церковной живописи противником и победителем Л.-дракона выступает св. Георгий. В болг., макед. сказках Л. нередко представляется в человеческом облике (женщины, старухи, сестры змея).

Как атмосферный демон Л. может иметь облик темного тумана, густого облака; она появляется вместе с вихрем, градом, бурей, туманом (ср. в фольклорном тексте: «Припаднала е тъмна мыла, не е

било тъмна мъгла, най е било сура ламя, сура ламя със три глави» [Опустилась темная мгла, но это была не темная мгла, а была это серая ламия, серая ламия с тремя головами] (болг. бургас.; СбНУ1895/12:4). О покалеченном вихрем ребенке говорят: *ламјосало го*, т. е. «Л. его скрутила» (макед.). По македонским поверьям, женский атмосферный дух Л. сражается со змеем — во время поединка женщина и мужчина на земле засыпают, а их души ведут бой в воздухе, облаках. Ср. *Двоедушники*, Здухач. Л. стремится «оборвать» созревшее жито в поле, которое защищают змей, св. Илия, Бог. Из убитой Л. вытекают реки зерна, вина, меда, масла, молока. Л. летит перед грозвыми облаками и выглядит как некое сияние, свет, молния. Ее преследует св. Илия, бросая в нее молнии, особенно летом, когда Л. уничтожает («пожирает») урожай на полях. Банатские болгары считают, что Л. — это «брюхо» облака или тучи: перед дождем Л. спускается вниз, высасывает воду из моря и наполняет ею облака (Тслб.БББ:202). Жители ю.-вост. Сербии в праздник св. Симеона (1/14.IX) приносят в жертву курицу, чтобы уберечь село от «ламии», которая водит грозвые и градоносные тучи (ср. также ю.-в.-серб. диал. *аламуња* 'вихрь, буря'). В юж. Сербии и в Косове Л. считали ненасытным, мстительным, но боящимся шума чудовищем, поэтому при приближении градоносных облаков стучали щипцами для углей по металлической крышке от формы для выпечки хлеба, чтобы прогнать Л. из села.

У болгар и македонцев с образом Л. связаны также *этиологические легенды* о формировании природного ландшафта. Л. препятствует течению рек или поглощает воду в одном месте и выплескивает в другом, *отчего* образуются озера; Л. выступает также как хозяин, хранитель источников, дающий людям воду только после принесения человеческой жертвы (ю.-болг.); чтобы избавиться от Л., люди отправляют к ней осла, навьюченного каким-либо подожженным веществом, Л. глотает осла и испытывает такие муки, что пробивает холмы вокруг озера (или «морья»), в результате чего вода вытекает и образуются котловины, долины, широкие равнины (напр., в Македонии *Струмичка Котлина*, в Болгарии *Петричко поле* и др.).

Лит.: Плотникова А. А. ЛАМІА в балканских традициях этнографического настоящего // Балканские чтения 4. Тезисы и материалы. М., 1997:108–110; ЕБ:54; Бен.ЗБФ:49–95; БМ:201–202; Георг.БНМ:89–91,93,96,108–109,186–187; Врж.НДМ:47–50; СМЕР:329–331; СМР²:287; Чајк. СД 5:256–258,260–262.

А. А. Плотникова

ЛАПТИ — архаический вид плетеной обуви (известный преимущественно у вост. славян). Подобно другим плетеным, связанным, скрученным предметам из древесного материала, Л. применялись в магической практике в качестве оберега либо средства, стимулирующего плодородие (ср. Борона, Веник, Веревка, Решето), при этом особая роль принадлежала старым Л.

В зависимости от материала Л. у русских назывались: *лычники* (из лыка), *мочальжники* (из мочалы), *верзники* или *ивняки* (из коры ракиты, ивы), *вязовики* (из вяза), *берестяники* (из березы), *соломяники* (из соломы). Наиболее распространенными были Л. из липовой коры.

Символикой вязания, кручения определяется использование Л. в магии выращивания растений. Украинцы во время цветения огурцов бросали на грядки случайно найденный Л., причем говорили: «Як густо сей личак плівся, щоб так і мої огурки густо в'язались в огудині» (Номис УПП:5). При посадке капусты в конце каждой грядки зарывали старые лапти, чтобы вилки были крупные и плотные (рус. владимир., БВКЗ:122). Этот же признак в его негативном значении проявляется в запретах плести Л. «в день ржаного засева», иначе стебли ржи будут скручиваться и клониться к земле (такой же запрет относится к витью веревок и кнутов).

Как и другие виды обуви, Л. могли быть *свадебным подарком* невесте от жениха. В ю.-рус. областях было принято, чтобы жених собственноручно плел для своей избранницы праздничные Л. (их называли *писаные лапти*). Иногда жених нес в дар девушке Л. уже при сватовстве. Если она их принимала, это было знаком согласия (курск.). В Белоруссии жених, отправляясь свататься, брал с собой Л., украшенные разноцветными «дубчиками». Он открывал дверь дома невесты, бросал Л. на середину

хаты, а сам оставался в снях. Девушка примеряла обнову и оценивала ее качество: если Л. ей нравились, то парня вызывали на переговоры, если же нет — их выбрасывали обратно жениху (Валод.СР:149). В некоторых селах Витебской губ. обувью одаривалась не только невеста, но и ее мать: в ожидании молодых после венца она садилась на печь разутая и делала вид, что плетет лапти. Сват дарил ей обувь или деньги «на боты», после чего она слезла с печи и обувалась (Ник.ПИБС:79).

Брачная символика Л. отражена в рус. фразеологизмах: *лапти сделать* 'нарушить супружескую верность', *лапоть подвязали* 'о молодой жене, с которой муж не имел сношений несколько дней после свадьбы', *напущение лаптей* 'порча колдуном новобрачных' (СРНГ 16:266). В с.-рус. святочных играх старый Л., изображавший фаллос, прикрепляли ряженому «покойнику». В Ярославской губ. во время масленичных катаний молодоженов забрасывали старыми лаптями и заставляли их целоваться.

При снаряжении умерших у вост. славян Л. предпочитались другим видам обуви, что связано, помимо приверженности к архаике, с приписываемой плетеным изделиям способностью противостоять нечистой силе: Л. должны были защитить покойника и воспрепятствовать его превращению в вампира. У русских на случай смерти готовили *смертные лапти* (плетенные особым способом). Даже когда уже в повседневной жизни лаптей не носили, предпочитали *надевать* умершим именно Л., а не сапоги, в которых «много железа», отчего ходить покойнику на «том свете» было бы тяжело. Плетение лаптей могло означать приготовление человека к смерти. Ср. рус. выражения «вовсе остарел и лапти сплел, видно, скоро умрет» или «лапоть кверху» (т. е. умер). Нередко в гроб клали запасную пару Л., «чтобы он сносил по дороге» (Валод.СР:143). Старые Л. (наряду с щепками, ветками, соломой) бросали на могилы «заложных» покойников (Зел.ОРМ²:66).

В святочных играх «покойника» обували в новые Л.; заставляя девок целовать «покойника», парни их били лаптями (с.-рус.); при пародийных похоронах лаптем пользовались как «кадильником».

В ритуалах «похорон» мух и тараканов старый Л. служил гробом: пойманных насе-

комых клали в Л. и относили или волочили по земле на кладбище (смолен., курск., орлов., тул.): «приносят худой лапоть, называемый *осьметком*, в этот лапоть сажают мертвую муху <...> Одного из парней считают за попа. Ему дают другой *осьметок* с веревкою, он служит ему вместо кадила. Четверо ребят берут *осьметок* с мухой, кладут на носилки, накрывают платком и несут хоронить...» (тул., СБФ-81:145). В обряде вызывания дождя вдовы клали в лапоть траву «мокринку» и волочили к реке (брян.).

В родильном обряде (на Псковщине) в лапоть помещали послед и накрывали его вторым таким же Л., после чего прятали или зарывали в землю. В Новгородской губ. послед клали в Л., снятый с правой ноги роженицы, чтобы ребенок хорошо владел правой рукой. Для облегчения родов, роженицу поили водой из Л.

При отеле коровы тоже считался полезным старый Л. (*осметок*): при частичном выходе последа к нему привязывали Л., чтобы корова скорее очистилась (орлов.); если послед долго не выходил, то корове на крестец клали снятый с ноги хозяина или хозяйки Л. (бел.). Отелившуюся корову окуривали из Л. с правой ноги хозяина (вологод.).

В качестве оберега у русских старые Л. вывешивались возле скотного двора, перед домом, у ворот. Этому обычаю посвящена специальная работа Д. К. Зеленина «Русские народные обряды со старой обувью» (Зел.ИТ 1). В Вятской губ. крестьяне «изношенные лапти в большом количестве привешивают под клюками (т. е. под жердями с крючьями, поддерживающими стропила крыши и водосточные желобья) у крыш скотных дворов на лицевую сторону — для того, чтобы скотина всякая велаась» (Зел.ИТ 1:219). Это делалось для того, чтобы защитить дом и скот от злого глаза: любой пришедший посмотрит сначала на груду лаптей и на них «сломит глаз», т. е. лишится возможности нанести порчу. Жители Смоленской губ. подобный обычай объясняли следующим образом: «Вот пришел ты к огороду да и дивишься лаптям: считаешь только их, а на огород мой и не смотришь. Коли бы не эти лапти, у меня бы такой капусты не было» (там же: 221). Д. К. Зеленин видел в этих обрядах жертвоприношение обуви умершим предкам, которые, по

поверьям, периодически посещают родные места и нуждаются для своих путешествий в обуви. Согласно народным толкованиям, черти боятся лаптей, поскольку они сплетены «крестиком» (рус. владимир., БВКЗ: 122). В одной из рус. быличек черт приглашает пастуха в кабак, тот соглашается на встречу, но при входе в кабак сбрасывает Л., так как они плетутся крестом и черт их боится (Влас.НА:354).

Дырявый Л. (как и старая глиняная посуда без дна) служил составной частью оберега, называемого куриный бог (см.). В Полесье считали, что старые Л. — если они валяются на дороге «ушками вниз» (т. е. завязками к земле) — полезны для лечения скота: таким лаптем трижды били больных животных (ПА, брест.).

Старые, дырявые Л. служили оберегом и в семейных обрядах. Чтобы младенец не плакал по ночам, в изголовье ему клали Л. с приговором: «Как лапоть молчит, так бы и ребенок молчал» (рус. архангел., РЗЗ:57). Желая удачи в сватовстве, уходящей свахе бросали вслед изношенные Л. (рус. рязан.); ради счастья молодых, бросали Л. в свата (рус. нижегород.); если женился вдовец, то при выходе из церкви его забрасывали старыми Л., иначе брак будет неудачным (рус. казан.).

В то же время старые Л. нередко становятся орудием осуждения, осмеяния и поругания. Вместо нарядного майского деревца девушке в знак неприязни могли принести под окно суковатую палку с нанизанными на нее тряпками, битыми горшками и старыми Л. Изношенные Л. вешали на шею **дружке**, если невеста оказалась «нечестной» (бел.). Во время совместной жатвы **следили**, кто окажется последним жнецом на своей полосе; таким хозяевам в насмешку «ставили лапоть» (в поле или во дворе), т. е. подвешивали старый Л. на воткнутую в землю палку (с.-рус. — ДКСБ: 121). Выражение **лапти вешать** в вологод. говорах означает «отказать жениху при сватовстве» или «отказать партнеру на танцах» (Мор.Слеп.ПК:7); **обуть кого-либо в чертовы лапти** значит «ловко обмануть» (ССРЯ 17:960).

В народной демонологии Л. могли использоваться для умилостивления нечистой силы. Вологодские рыбаки и мельники бросали в воду Л. вместе с портянкой

со словами: «На, тебе, черт, лапти! Загоняй рыбу!» (Иван.МЭВ:125). Крестьяне Смоленской губ. при пропаже скотины делали «относ русалкам»: собирали в уезе Л., онучи, хлеб-соль и относили в лес, оставляя узел на дереве с приговором: «Прошу вас, русалки, мой дар примите, а скотинку возвратите!» (ЖС 1908/1:15). В Костромском крае при переходе на новое место жительства хозяева шли на старый двор с Л. и приглашали домового перейти с ними, при этом волочили по земле Л.; если на новом месте у хозяев не велась скотина, хозяйка привязывала к поясу Л. и «ехала» верхом на помеле к старому двору, говоря: «Нового хозяина вон со двора, а старого просим милости» (Журав.ДС:187). По свидетельствам из Владимирской губ., «многие снабжают домового обувью, подвешивая на дворе старые поношенные лапотки (*осметки, ошметки*), особенно любимые бережливым „дедушкой“» (ЭО 1914/3—4:103). Вплоть до недавнего времени в селах Рязанской обл. при переходе в новый дом хозяева несли с собой старый Л. и вешали его в углу нового жилья (ШЭС:287).

В описаниях мифологических персонажей часто упоминаются Л.: обутыми в Л. изображаются полевик и леший (у последнего Л. надеты наоборот: правый на левую ногу, а левый — на правую). По вологодским поверьям, леший обут в Л. «длиною в сажень» (Влас.РС:286). Как высокий человек, у которого Л. перскинуты через плечо, изображается леший в рус. владимир. быличках. Плетение Л., наряду с прядением и тканьем, — любимое занятие персонажей нечистой силы, в частности водяного; по бел. поверьям, плетут Л. черти и «шатаны»; полевик, сидя на кочке, «ковыряет лапти» (рязан.); **невидимые духи**, согласно с.-рус. данным, на своих посиделках в банях занимаются плетением Л. либо прядением кудели; охранители кладов (*кладники*) делают для себя золотые или серебряные Л. (бел.). Икотка, вселившаяся в незамужнюю женщину, говорит: «Хозяйка замужом будет, а икоточка будет ходить в лапоточках» (Ник.УНК:17).

В святочный период, как считалось в Смоленской губ., по домам ходит *коляда* — мифическое существо, которое требует, чтобы хозяева предъявили спряденные мотки пряжи или сплетенные Л., изготовленные в течение Филипповского поста; в ответ на

это старики предъявляют 30 пар сплетенных Л., а бабы показывают мотки пряжи.

Плетение новых и уничтожение старых Л. регламентировалось множеством запретов и предписаний. У белорусов считалось, что изношенные Л. нужно выбрасывать на шуметник (мусорную кучу) или на задворки, но не сжигать их в своей печи, иначе у домочадцев будут преть и болеть ноги. По другим свидетельствам, истоптанные Л. (отопки) следовало забрасывать на крышу дома. В Брестском Полесье старые Л. вывозили на поле, считая, что от этого будет «просо добрэ родыцца» (ПА).

В «святыя вечера» запрещались любые действия, связанные с кручением, витьем, связыванием, в том числе запрещалось плести Л., чтобы не спровоцировать рождение увечного приплода. Если теленок у коровы рождался слепым или слабым ногами, то хозяин признавался: «Это я плел лапти в святыя вечера» (Крач.БЗРС:168). Жители Смоленской обл. рассказывали: «Брат лапти плёу у коляды. Сплел, а овца окотила ягнёнка, и в яго были зубы па всей галаве, як лапти» (Паш.КПЦ:188).

В украинско-белорусской традиции старые Л. уничтожали чаще всего в купальских кострах вместе с другими вышедшими из употребления предметами утвари (метлами, колесами, боронами, бочками, старой мебелью и посудой и т. п.). В Брянской обл. на Ивана Купалу связки старых Л. подвешивали на высокую жердь и сжигали все сооружение под пение купальских песен: «Лапти старые уйдуть, / А к нам новые придуть. / Беда старая уйдець, / А к нам новая придеть» (ПА, брян., Доброводье).

В народной фразеологии и паремологии Л. обозначает простолюдина, простака, шутника, ср. поговорки: «Мы тоже понимаем, не лаптем щи хлебаем»; «Лапоть знай лаптя, а сапог — сапога»; «На него лапти черт по три года плел» (т. с. никак не мог угодить). «Три года лапоть над молодой смеется» — так говорили новобрачной, когда подшучивали над ней на следующий день после брачной ночи. Ироническое обращение «баба деревенская в лаптях» или «восударыня в лаптях» встречается в текстах, сопровождавших шутивное отпевание ряженого «покойника» (Мор.ЖДМ:238).

Согласно легенде, Христос со св. Петром ходили по земле в образе нищих; участ-

ники встретившегося им свадебного поезда стали насмехаться над странниками: одни желали им стать хлебоборами (тех Христос сделал «хохлами»), другие — заняться плетением лаптей (тех Христос сделал «москалями») (Бул.УН:154).

Лит.: Зел.ИТ 1:217-224; 325-328; Зел.ОРМ²: 66; Масл.НОВО:27-29,66-67,90-91,101,112,123; Агап.МОСК:58,85,249,328,384,500,545,585,674,677,688; Богд.ПДМ:180; Никиф.ППЦ: 30,50,56,79,107; Рус.З:136,165,203,240; Влас.РС: 346,412; Мор.ЖДМ:237-248; Журав.ДС:40,46,187,197; Вин.НД:63,136,254-255,261-262; ПА; ГураСЖ:425,427-428; СБФ-81:145-146; ШЭС:275.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ЛАСКА — пушной зверь, связанный в народных представлениях с женской брачно-эротической символикой и хтоническим началом. У Л. наиболее полно представлен набор общих мифологических характеристик, объединяющих в одну большую группу животных семейства куньих (Л., куница, горностай, соболь, выдра, россомаха, барсук, хорь) и некоторых других пушных зверей (бобр, белка, лисица, отчасти хомяк и кошка). О родстве этих животных свидетельствуют общие названия для Л., куницы, горностая, белки, барсука в слав. диалектах; Л., куница, лисица и белка представлены в качестве одного и того же персонажа в различных вариантах сказочного сюжета об ожившей шкурке животного (СУС 1896).

Хтоническая природа Л. обнаруживается в ее способности указывать человеку местонахождение закопанного в земле клада (малопол.). Родство с гадами проявляется в сходных названиях Л. и мыши. Как змея, ящерица и рак, Л. используется в обрядах вызывания дождя: ее вешали в хлеву, чтобы пошел дождь (житомир.). Подобно змее, укусы Л., ее слюна и дыхание считаются ядовитыми (укр. карпат., пол. хелм., малопол., словац., луж., болг., герцеговин.). По поверьям, от ее укуса животноедохнет, а от плевка в глаза человек слепнет (пол.); человек умрет, если Л. фыркнет на него (пол.), а мышью она истребляет, надувая их, так что они лопаются (серб.). Л. (ю.-слав., малопол.), ящерица (з.-укр.) и уж

(подляс., полес., укр.) выступают в одной и той же роли в разных вариантах *былички* о том, как эти животные отравили питье людям, унесшим их детенышей. Как уж и лягушка, Л. способна отбирать молоко у коров (укр., полес., пол.), а пробегая под коровой, портить его, отчего в нем появляется кровь (полес.).

Л. присущи функции **домового**, охранительницы дома и скота. Поселившаяся в доме или в хлеву Л. приносит его хозяевам счастье и удачу (с.-х., пол. бескид., подляс., з.-укр.), отвращает болезни (луж.), охраняет скот от ведьм (бел.). Вред, причиненный Л., пагубным образом отражается на скоте (бел., з.-укр., словац., черногор., словен.). Убийство Л. (как и змеи домашней) влечет смерть кого-либо из домашних или любимой скотины (черногор.). По словац. поверью, в Л., обитающей в каждом доме в качестве покровительницы крупного рогатого скота, воплощена душа первой хозяйки дома, подобно тому как в облике змси предстает душа его первого *хозяина-предка*. В Полесье Л. называют *домовиком*, считают, что она живет или незримо присутствует в каждом доме, в земле под домом, в подполье, под порогом конюшни, в хлеву (т. е. в местах обитания домовых духов). Как и домового, Л. можно увидеть, войдя в хлев со свечой в Странной четверг, и по окраске ее шерсти определить, какой масти следует держать скотину (житомир.). Присутствие Л. в хлеву способствует размножению скота одинаковой с ней масти (укр., бел., пол., словац.), и иногда скот специально подбирают по масти Л. (полес., подляс.). Верят, что каждая корова имеет свою Л.-покровительницу той же масти (з.-укр., в.-пол.), что вслед за убитой Л. подохнет и корова одной с ней масти (з.-укр.). Как и домового, Л. по ночам заплетает коням гриву в виде косы (полес., подляс.), заезживает коней до пота (укр., бел., с.-рус.; ср. аналогичные функции, помимо в.-слав. домового, у пол. **богинок** и **зморы**, ю.-слав. вил и изредка у полес. **русалки**) и мучает скот: шекочет (*ласкоче*) его (полес., в.-бел.; ср. русалку, шекочущую свою жертву), лижет пот (полес., з.-бел.), чешет, скребет против шерсти, дерет шерсть у скотины, которую она невзлюбила, а полюбившуюся гладит, чешет ей шерсть до блеска — *ласкае, любыть, дружить, гуляе* с ней (полес.). По ю.-слав. представлениям,

Л. может погрызть ночью волосы женщинам и усы мужчинам (ср. в.-слав. домового, заплетающего по ночам косы женщинам и бороды косичкой старикам).

У юж. славян Л. связана с **прядением и ткачеством**. В легендах из с.-зап. Болгарии в Л. обращена невестка, проклятая свекровью за то, что ленилась прясть или, наоборот, кроме прядения, ничем не хотела заниматься. У болгар и македонцев в качестве оберега от Л. используют прялку и веретено. Прялку кладут у ее норы, чтобы Л. пряла и не сидела без работы (ивайловград.). Часто, подкладывая прялку с куделью, Л. ласково отсылают на свадьбу, например: «Невястичке, викай та в Крумово да идеш на сватба, да кроиш, да шиеш, да помагаш на сватбата» [*Ласочка, тебя зовут в Крумово (соседнее село) на свадьбу, чтобы ты кроила, шила и помогала на свадьбе*] (пловдив., АрхЕИМ 878-П:28). У вост. славян функции прядения или тканья у Л. выражены слабее, т. к. они переносятся здесь на других животных этой группы. Можно указать лишь на бел. детские песенки о ткающей Л. типа: «Ласачка Парасачка, / Дзе была? / — У Бога. / — Што дзелала? / — Кроены ткала. / — Што заткала? / — Кусок сала» (гомел., ПА), а также на посвященный Л. у гуцулов день св. Екатерины (24.XI), покровительницы прях и браков. Опосредованно мотив прядения выявляется в семантике полес. *ласіцы* 'морозные узоры на оконном стекле' (ТСл 3:13, ПА) и рус. казан. *ластовица* 'сильный ветер со снегом, *буран*' (СРНГ 16:282): снежный узор и снег, крутящийся во время вьюги, является здесь мстафорой пряхи. У русских роль пряхи и ткачихи ярко представлена у *горностайки*. С мотивами ткачества в различных славянских традициях связаны также куница, выдра, белка, соболь, барсук.

Женская символика Л. распространена у юж. и зап. славян. Для наименования Л. используются женские термины родства: болг. *калманка* (от *калимана* 'крестная мать, кума'), с.-х. *кума, кумачица* (от *кума* 'кума', 'крестница') (Геров 2:340, Бор.ПВП 1:296, ОЛА 1, карта 9). Болгары называют ее красавицей (*хубавичка*, ИЕИМ 1971/13:172), турчанкой (*кадънка*, Геров 2:333), маленькой девушкой (*малка мома*, Род.:29); хорваты и лужичане — барышней (с.-х. *госпица*, в.-луж. *knjenicka*, Бор.ПВП

1:296, Pfuhl:262); поляки — *panna laska, pani laska* (ОЛА 1, карта 9, Mosz.KLS:565). Известны болг. легенды о свосиравной невестке, проклятой свекровью или свекром и превратившейся в Л. В них присутствует мотив мести Л. старикам за обращение в животное. В связи с этим старые женщины в Черногории соблюдают табу на упоминание Л., чтобы она не причинила им вреда.

У Л. и всей этой группы животных отчетливо выявляется любовно-брачная и эротическая символика. У юж. славян распространены наименования Л., связанные с названиями невесты и молодухи: болг. *невестулка, невес(т)ка, булчица, леличка* (от *лелица* 'сноха, невестка, жена брата'), *байновка* ('жена старшего брата'), *байнова булчица, царева невеста, попова булчица*, макед. *невестулка*, с.-х. *невјеста, невјеска, невјестица, невестуљка* и т. п. (Геров 1:212, 2:10, 3:258, 4:183, 189; Марин.НВ:85; Бор.ПВП 1:296; ОЛА 1, карта 9). В Болгарии, чтобы умиловить Л., к ней обращаются как к девушке с обещанием выдать ее замуж, а для избавления от мышей в доме приглашают Л. на свадьбу, часто на мышиную. У вост. славян нет наименований, соотносящих Л. с невестой или невесту с Л., за исключением карпатоукр. ареала: у бойков Галиции отмечен редкий случай, когда Б свадебной песне невеста называется *ласиця* (Вес. 2:112). Об эротической символике свидетельствуют диалектные наименования женских гениталий на основе названий животных семейства куньих, включая Л.: рус. *ласица* 'матка у самки животного', *ласка, ластица* 'половой орган коровы' (СРНГ 16:274,281). У юж. славян Л. используется в любовной магии: чтобы муж любил жену, она рассекает пополам пойманную Л. и заставляет мужа пройти между частями ее тушки (босн.).

Л. имеет отношение к беременности и родам. В Каринтии о беременной женщине говорят, что ее укусила или раздула Л. По поверью, шкурка Л. облегчает разрешение от бремени (черногор.). Л. мстит тем, кто отказывает в просьбе беременной женщине: если не дать беременной того, что она просит, то такому человеку Л. или мышь погрызет одежду (серб.).

Как и некоторые другие пушные звери (горностаи, бобр), Л. обнаруживает черты сходства с птицей, прежде всего с ла-

сточкой. В лексике это подтверждается этимологическим родством слов *ласка* и *ласточка*. В диалектах оба этих слова могут обозначать и птицу, и зверька, ср.: Воронеж. *ласка* 'ласточка' и тул., симбир. *ласточка* 'ласка' (СРНГ 16:274,283). Признаки ласточки и одновременно Л. присутствуют в некоторых др.-рус. изображениях «ластовицы» (ласточки) в «Физиологе». Быстрый бег Л. часто передается глаголом *летать*. Много общего имеют поверья о Л. и ласточке. Появление крови в молоке коровы, вызываемое, по народным представлениям, пролетевшими под ней белобрюхими птицами ласточкой и сорокой или пробежавшей белобрюхой Л., мотивировано двухцветной окраской этих птиц и зверька: их белое брюшко символизирует молоко, а темная спина, обращенная к вымени, когда они находятся под коровой, — кровь (такая символика подтверждается э.-роман. параллелями — наименованиями Л. типа «хлеб и молоко», «хлеб и сыр»). Названия, свойственные Л., встречаются и у некоторых других птиц, в оперении которых черный цвет сочетается с белой отметиной (рус. тамбов. *ласка*, словин. *laska*). У вост. славян Л. или домового, мучающего скот, иногда смешивают с птицей (укр.-полес.) или представляют домового в облике птицы (харьков.).

Образы куньих и других пушных зверей используются в лексике и фразеологии для передачи различных психических свойств, причем подобные характеристики часто основаны на ассонансах и рифме (ласковость Л., мудрость выдры, доброта бобра). Созвучность слов *ласка* 'зверек ласка' и *ласка* 'проявление нежности, любви' обыгрывается во многих текстах: Л. *ласкает* скот, становится *laskawa* [благосклонна, приветлива] и */osi się* [ластится] к человеку, если он ласково ее позовет, и т. д.

У Л. представлен максимальный набор свойств, функций и мотивов, свойственных в разной мере всем куньим и другим пушным животным. Большинство этих персонажей реализуют брачную символику, как женскую (Л., куница, выдра, белка), так и мужскую (горностаи, соболь, бобр, хорек). Наряду с такой символикой наиболее устойчивым для слав. традиции в целом является блок представлений, связанный с плетением (волос, гривы) и производным от него прядением и тканьем. Функция плетения волос

характерна для Л. в народных представлениях юж. славян, а заплетание конской гривы — вост. и отчасти зап. славян. Роль покровителя дома и скота ярче всего проявляется у Л. Многие действия по отношению к скоту (реже к людям) являются общими у пушных зверей и демонических существ: мучить — у Л., кошки и домового; шекотать — у Л., хорька (переносно, об издаваемых им звуках) и русалки; плести гриву — у Л. и белки, домового, русалки и ей подобных вил, богинок, зморы; отбирать молоко у коровы — у Л., русалки и домового; лизать — у Л., горноста и домового; чесать и гладить — у Л. и домового; дуть — у Л., хорька и домового; ласкать — у Л. и горноста.

Общим элементом, связывающим два автономных комплекса представлений — женскую брачно-эротическую символику и роль покровителя дома и скота, является функция плетения, которая в качестве женского занятия (прядения и тканья) объединяет Л.-невесту с рядом женских прядущих существ, в том числе с домашними духами и русалкой, а как плетение конских грив — роднит домовую Л. и с образом домового, и с женскими духами (русалками и т. п.). В последней своей функции образ полес. Л.-домовика можно рассматривать как связующее звено между з.- и ю.-слав. женскими демонологическими персонажами (зморой, богинками и вилами) и в.-слав. мужским образом домового. Кроме того, в обоих комплексах представлений присутствуют любовно-брачные мотивы, которые, с одной стороны, свойственны ю.-слав. образу Л.-невесты и аналогичным образом других пушных зверей (особенно кунице) в в.-слав. фольклоре, а с другой — характеризуют также отношение Л. к скоту («любовь» к скотине одной с ней масти) в в.-слав. традиции. Эротическая символика проявляется и в некоторых ткаческих представлениях, связанных с пушными зверями.

Лит.: Гуря СЖ:199–257; Гуря А. В. Ласка (*Mustela putorius*) в славянских народных представлениях. 1, 2 // СБФ 3:121–138, 4:130–159; Цивьян Т. В. К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка (*Mustela vulgaris*) // Сб.Зел.:187–193; Генчев С. Български ритуални практики, свързани с невестулката // ИЕИМ 1971/13:161–174; Н а к о М. Das Wiesel

in der europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition. Helsinki, 1956 (FFC, vol. LXVI₂, No. 167).

А. В. Гуря

ЛАСТОЧКА — чистая, святая птица, наделенная женской символикой и сочетающая в себе небесное и хтоническое начала. Имеет разные черты сходства с **анстом**, лаской и жаворонком.

Как голубя и жаворонка, Л. считают святой (рус.), божьей (пол.), любимой Богом (рус.) птицей. Своим пением Л. славит Бога (босн.-герцеговин.). Щebetание ее воспринимается как неустанное чтение литании (кашуб.), как молитва: «Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас» (рус.). В укр. песне Л. уподобляется Божьей Матери: «Ой на Дунаечку, на бережечку, / Там ластівочка та купалася, / То не ластівочка, то Божа Мати...» (Чуб.ТЭСЭ 3:442). В народной легенде о распятии Христа Л. старались избавить Его от мучений: кричали «умер, умер!» (рус., пол.), похищали гвозди (рус., укр.), вынимали колючие тернии из его венца и носили ему воду (укр.), жалобно стонали, кружа над головой (пол.).

Согласно ю.-слав. этиологическим легендам, Л. после всемирного потопа спасла человека от кровожадной змеи (босн., болг. родоп.), а змея откусила ей хвост, отчего он стал раздвоенным (серб.). Л. спасла солнце от пожирающей его змеи, скрыв его под своим крылом (дамматин., босн.-герцеговин.) или унесла его высоко в небеса (хорв., босн.). В болг. легендах Л. становится девушкой, вышедшая замуж за солнце (пловдив.) или выданная за разбойника (свиштов.), а потом сбежавшая. Во время бегства ее схватили за фату, за конец косника или за волосы и вырвали клоч, отчего у Л. стал раздвоенный хвост. В пол. легенде появление у этой птицы «выреза» в хвосте и красного зоба связывается с наказанием Л. за кражу у Божьей Матери ножниц и клубка красных ниток. Некоторые ю.-слав. легенды связывают происхождение Л. с сестрой, оплакивавшей смерть брата. Две другие ее сестры с горя превратились в кукушку и змею (босн.-герцеговин.), или же кукушкой стала ее мать (макед.). Поэтому у македонцев Л.

считают дочерью кукушки. В серб. и хорв. песнях Л., кукушка и иногда змея символизируют безутешно скорбящих людей.

Л. присущи функции покровительницы дома и скота. Повсеместно считается, что гнездо Л. под крышей обеспечивает дому счастье. Ес гнездо в хлеву благоприятно сказывается на скоте (бел.-полес., хорв.). Брошенное Л. гнездо грозит смертью в семье (укр. полес., галиц.). Убивший Л. не будет иметь удачи в разведении скота (рус., з.-укр., малопол., хорв.), а разоривший ее гнездо сам лишится крова (малопол.) или ослепнет (пол., болг.), на лице у него появятся веснушки (в.-слав., в.-пол., болг.). У человека, причинившего Л. вред, умрет мать (з.-укр., серб., макед.) или кто-то из родственников (укр., пол.), околет скотина (укр., луж., болг.-банат.), у коровы пропадет молоко (з.-укр., в.-пол.) или она будет доиться кровью (з.-укр., малопол., луж.). Считают также, что гнездо Л. оберсгает дом от молнии (пол., луж., хорв.) и пожара (бел., укр., кашуб.) и что Л. спалит дом обидчику, разорившему ее гнездо (укр., хорв.): недаром у нее есть красное пятно, словно от ожога (рус. орлов.).

Л. свойственна брачная символика. Согласно приметам, девушка скоро выйдет замуж, если Л. совьет гнездо на ее доме (з.-укр.) или залетит к ней в окно (бел. витеб.). Л. и голуби, летающие возле дома, когда в нем справляют свадьбу, означают, что молодые будут счастливы в супружестве (рус.). Если парень или девушка увидят первый раз весной пару Л., это сулит им брак в предстоящем году (хорв.). Кто носит при себе сердце Л., будет любим женщинами (бел. могилев.). Л. и ее гнездо используются в любовной магии (укр. закарпат.).

Л. — вестница весны. Говорят: «Ласточка весну начинает, а соловей кончает» (Даль ПРН:948). В песнях ее называют *ключницей*: она приносит из-за моря золотые ключи, которыми отмыкает лето и замыкает зиму (смолен.). Чаше всего прилет Л. приурочен к Благовещению, 25.III/7.IV (укр., болг., макед., пол.). Приход весны связывают также с прилетом Л. на св. Евдокию, 1/14.III (укр.), св. Григория, 12.III (чеш.), св. Иосифа, 19.III (пол. тарнов.), Сорок мучеников, 9/22.III (макед.). В некоторых районах юж. России на Сорок мучеников к прилету птиц пекли *ластовочек*

с раскрытыми крыльями (брян.). В с.-зап. губерниях прилет Л. приурочен к дню св. Егория (23.IV/6.V). В это время готовятся к пахоте, жарят яичницу и выезжают в поле. Л. щебечут: «Мужики у поле, мужики у поле, а бабы яи-и-шню жарить!» (брян., ПА). Или: «Улетели — молотили, улетели — молотили, прилетели — па-а-шут!» (ярослав., Костол.:177). Иногда в щебете Л. слышится жалоба на опустевшие за зиму закрома: воробьи поклевали все зерно (в.-слав., з.-слав.). Например: «Wróble, ty zložjo! Wšyko ty mě zežcrjo. Ak ja som na zymu přecsegnuła, ga su wšykcne brožnje poľne byte. Ga som zasje přišļa, ga nět niži nic njejo» [Ты вор, воробей! Все сожрал у меня. Когда я осенью улетаю, все амбары были полны. А когда вернулась, ничего не стало] (в.-луж., Schul.WV:264).

Весной при виде первой Л. бросали ей вслед камушек, умывали или отирали лицо, чтобы не было веснушек (в.-слав.), прыщей (укр.) или солнечных ожогов (пол.). При этом произносили заклинания, например: «Ластівкі, ластівкі, / Возміт собі веснівкі, / Нате вам каменці, / Дайте мені руменьці» (з.-укр., ZWAK 1881/5:130). Считается также, что если умоешься при виде первой Л., станешь резвым и веселым (ю.-малопол.), избавишься от сонливости (укр.-галиц., малопол., морав.), не будут болеть глаза (пол.). У юж. славян обычаи и приметы, связанные с первой Л., сходны отчасти с аналогичными обычаями и приметами с аистом. При виде первой Л. или аиста снимают «мартеницу» и кладут ее под камень или повязывают на зеленое дерево (болг., макед.). Опасно услышать первую Л. на тошак: можно заболеть лихорадкой (хорв.), что-нибудь потерять (серб.), не выйдешь замуж или весь год будет биться посуда (макед.). Связь Л. с аистами или, реже, журавлями обнаруживается также в поверьях об их прилете и отлете: Л. совершают перелет вместе с ними или верхом на них (болг., макед., полес., в.-пол.), Л. и аисты прилетают и улетают вместе (болг., макед.).

У белорусов, украинцев и поляков распространены поверья о зимовье Л. в воде. В день св. Симеона Столпника (1/14.IX) Л. собираются вместе и жалуются этому святому на то, что воробьи занимали их гнезда, а дети их разоряли. Сразу после этого или на Воздвижение (14/27.IX) они прячутся

в колодцы, чтобы таким путем скорее попасть в ирей. Осенью люди стараются не вычерпывать воду из колодцев, чтобы не помешать Л. вылететь в ирей (укр.). По другим поверьям, Л. прячутся в реки и озера, сцепляются лапками или крыльями в цепочки и спят под водой (бел., укр., пол., кашуб.). Весной из воды вылетают лишь молодые Л. (мазовец.), а у старых опадают перья и они превращаются в лягушек (катовиц., келец., бельск.). Неслучайно в пол. Мазовше время появления Л. из воды иногда совпадает с временем пробуждения змей и других гадов — днем св. Войцеха (23.IV). Отмечено также поверье, что Л. зимуют под полом конюшен, цепляясь друг за друга (пол. ново-сондец.).

Л. обнаруживает сходство с ласками. Названия их родственны по происхождению. В др.-рус. памятниках слова *ласточка*, *ластовица*, *ластица* и т. п. употреблялись для обозначения как ласки, так и Л. То и другое значение встречается и у рус. диал. *ласка* и *ласточка* (СРНГ 16:274). Ласке и Л. свойственна женская символика, и обе они благоприятствуют скоту. С помощью Л., как и по окраске ласки, определяют выбор масти скота. При виде первой Л. берут из-под ноги землю и ищут в ней волос. Какого цвета он окажется, такой масти и следует покупать лошадь, чтобы она понравилась домовому (рус. орлов., укр. сум., пол. бельск.). Л., пролетевшую под коровой, считают причиной появления крови в молоке (в.-слав., пол., кашуб.), так же как и ласку, пробежавшую под коровой.

Пение Л. символически соотносится с говорением на разных языках и, как следствие этого, с ученостью. В загадках щебетание Л. представлено как иноязычная речь: «по-німецькі говорило» (укр.), «по-татарски лепетало» (рус.), «по-турецькі заводило» (укр.) и т. п. С символикой щебетания как умения владеть звучащей речью связано наказание немотой (болг.) или глухотой (кашуб.) за вред, причиненный этой птице. В Хорватии верят, что Л. знает латынь, и передают ее пение латинскими словами. В болг. песнях Л. называют *граматици*, т. е. учеными, книжниками (свиштов.). У сербов об ученых людях говорят, что они умудрены книжными знаниями, как Л.

Как и другие птицы, Л. может восприниматься как образ души. В облике Л.

представляют души умерших детей, прилетающих навестить родительский дом (укр. *вольн.*, пол. *подяс.*). С представлением о душе-птице связаны приметы, в которых птицы своим появлением предвещают смерть. Однако Л. с ее позитивными характеристиками редко выступает предвестницей смерти. Такие приметы встречаются лишь у вост. славян.

Черты сходства Л. с аистом обнаруживаются главным образом в ю.-слав. традиции. Это общая функция домашнего покровителя, мотивы молнии и пожара в мотивировке запретов убивать этих птиц и разорять их гнездо, способность гнезда Л. и аиста оберегать дом от молнии, пожара и злых чар, сходные приметы о Л. и аисте, покидающих свое гнездо. Общие мотивы представлены в приметах о первом появлении этих птиц весной: брак для молодых людей, увидевших пару Л. или аистов, битье посуды при виде их натошак, последний снег, исчезающий с их прилетом. Аналогичны и некоторые ритуальные действия, совершаемые при виде первой Л. и первого аиста, в частности, умывание и бросание им земли на гнездо. Близость этих птиц проявляется в поверьях об их одновременном прилете и отлете и совместном перелете на юг и обратно.

В символике Л., как и жаворонка, сочетаются небесное и хтоническое начала. Л. связана с солнцем: в ю.-слав. легендах она выступает в роли спасительницы солнца и его невесты. Солярная символика выражена в поверьях о солнечных ожогах и *веснушках* как следствии нарушения запрета причинять вред Л. и в превентивных магических действиях, приуроченных к прилету Л., которые направлены на то, чтобы не пострадать от загара и солнечных ожогов. О хтонической символике Л. свидетельствуют поверья, что Л. зимуют на дне водоемов, зарываясь в ил и грязь, или в земле под полом конюшен. При этом отношение Л. к гадам несомненно: с одной стороны, она выступает в легендах как противница змеи, с другой — оказывается в близком родстве с ней (сестра змеи), кроме того, Л., по некоторым поверьям, превращаются в лягушек, а время появления их из воды может совпадать с временем пробуждения змей и других гадов.

Лит.: Гура СЖ:618-633; Mosz.KLS:552,555, 557; Книг.ЖАСС:293-294; Чулк.АРС:71, 230; Даль ПРН:925,929,938,944,948; Даль 2:239; СРНГ 13:322,326, 16:274; Ерм.НСМ 3:294; Аф.НРА³:22-23; Аф.ПВ 3:223-224, 294; Сок. ВАКО:92; ЭО 1894/3:85; Костол.: 177; Зел.ОРАГО 1:29; Манс.ОРЭА 3:24; ППЗРС:198; АГО IX/оп.1/73:10; ТА 1060: 96б.; Никиф.ППП: 195-196; Fed.LB 1:180,199, 246; Дм.СПСОО:262; SOг 1986/25/2:200-201,212; Радч.ГП:ХVI; Серж.ПЗ:53; Mosz.PW: 165; ПА; ПЭС:142; Марк.ОПК:3,18,77; Кни- лим.УР 3:266,314,340,343, 5:155-158,260; Ефим. СМЗ:37; Fisch.ZP:34; Арандаренко Н. Записки о Полтавской губернии. Полтава, 1849/ 2:221; Бессар.МЭХ:528; Вегухов // РФВ 1907: 303-304; Sok.PS:254; Петуш.4 1941/1; Schnaid. LP 13:113; Kaindl H:104; АрхИИФЭ 15-3/ 252:10,100,199; Марин.НВ:96-98,383,387,512; КОО 2:283,254; Род.:10,29,33,102; СБНУ 1896/ 13:170, 1897/14:07, 1900/16-17/П:30,35,222, 238; Зах.ККр:65; Телб.БББ:184; Ркс. 313:122; Фил.СК:499-500; Шк.ЖОП:133; Бор.ПВПГ 1:119-120,122. 2:21-23,25-28,30-31,191,201; ZNŽO 1896/1:8,252, 1905/10:223,226,283,286; Kulda MNP 1:309; Plicka K., Volf F., Svolinský K. Český rok v pohádkách, písních, hrach a tancích, říkadlech a hádankách. Sv. I: Jaro. Praha, 1951:22-23; Bart.ND:73; Kolb.DW 3:91, 100,168, 17:77,140,168, 19:205, 32:312; 54:282; ZWAK 1877/1:103, 1878/2:130, 1881/5:108, 128-131, 1884/8:293, 1887/11:29.42,204,214, 219 1890/14:204, 1892/16:263; Stomma L. Antropológia kultury wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986:220; Rybowski M. Jaskółki // Opiekun zwierząt, t. 4. Kraków, 1890:8,30-32; Lud 1896/ 2/2:162, 1902/7/1:62, 1903/9/1:66, 1905/11/4: 382-383, 1906/12/1:63, 1909/15/4:325, 1926/ 5(25):92-93; Dekowski J. P. Strzygi I topieluchy. Warszawa, 1987:183-184; Dyn.PZO:328; Szyf.ZOW:137; ArchMEK I/1515 II/1210:4, I/1554 II/1249:56-57,67a; ArchISW XI ZUS 6:128; PAE, mapa 397; Sychta SGK 2:83; Wisła 1895/9:705; Veck.WSMAG:473; Schul.WV: 156,264.

А. В. Гура

ЛЕБЕДЬ — птица, сочетающая в себе разнородные черты, одни из которых сближают ее с аистом, другие, слабее выраженные, объединяют с уткой; в фольклоре часто наделяется любовно-брачной символикой.

Как и аист, Л. относится к почитаемым, «святым» птицам, особенно у русских, для которых образ аиста мало характерен, а на Рус. Севере и вовсе неизвестен. В с.-рус. традиции Л. пользуется особым почитанием и ставится выше других птиц — ср. перм. варианты сказочного сюжета (СУС — 221*) о выборе царя птиц, которым становится белый Л. (в других традициях обычно орел).

Большим грехом считается у русских стрелять Л. и употреблять его в пищу. Кара за это падет не только на виновника убийства, но и на весь его род (ср. аналогичные наказания за убийство аиста у поляков и журавля у герцеговин. сербов). Нередко именно дети становятся жертвой наказания за вину отца, осмелившегося убить Л. (рус. карел., казан.). Даже если показать детям убитого Л., они все умрут (оренбург.).

Возможно, в этом тоже находит отголосок родство Л. с аистом, связь которого с деторождением хорошо известна в других частях слав. мира. Для одной маргинальной слав. традиции — германизированных полабских славян о Рюгена — общность этих птиц в отношении деторождения подтверждается поверьем, что аист приносит детей только летом, а в остальное время года это делает Л.: маленькие дети находятся в особых «лебединых камнях» (аналогичных «аистинным»), откуда их добывают Л. и приносят на свет.

Как и аисту, Л. приписывают человеческие свойства. Так, по с.-рус. представлениям, Л. носит яйца девять месяцев, как женщина ребенка; семейная пара Л. неразлучна и моногамна, каждый хранит верность другому даже в случае гибели одного из них; если один из пары будет убит, другой три года будет летать на то же место и умрет с горя (олонец.). Так же описываются и супружеские взаимоотношения аистинной пары.

Лебедя в рус. традиции сближает с аистом в других слав. традициях также представление о том, что прилетающий осенью Л. «несет снег на носу» (сходный мотив применительно к аисту известен мазур. полякам, а к журавлю — зап. украинцам). Кроме того, с Л. связана примета весны. Если первый прилетающий Л. летит низко, говорят: «Лебедь низко — весна близко» (рус. карел.). Случаи переноса аистинных призна-

ков на Л. встречаются не только на Рус. Севере: например, в Полесье зафиксировано обращение к Л. по имени («Вася, Вася!»), которым принято называть аиста.

С уткой Л. связывают некоторые общие демонологические представления: облик Л., как и утки, может принимать водяной (тул., харьков.). В с.-рус. быличке водяной в облике белого Л. садится на голову крестьянину, нырнувшему за парнем, которого утащил водяной.

В рус. фольклорных песенных текстах Л., как и утке, присуща ярко выраженная женская любовно-брачная символика. В с.-рус. свадебных песнях невеста с ее подругами противопоставлены жениху с поезжанами как белые Л. серым гусям (стадо Л. слетается со стадом гусей, в котором теряется лебедка). Кроме гуся, Л. выступает в паре с соколом или орлом, воплощающими мужскую символику (сокол выискивает себе лебедь белую, орел-жсних догоняет лебедушку-невесту и т. п.). В Астраханской губ. на свадьбу приглашают словами: «Пожалуйте к нашему князю хлеба-соли покушать, белого лебеда порушать!» (Зел.ОРАГО 1:64). В с.-рус. приговорах дружки невеста, преследуемая дружиной жениха, оборачивается лебедью, кунницей, щукой и т. д. На периферии с.-рус. территории изредка образ лебеда характеризует обоих новобрачных (напр., черный лебедь и лебедушка в приговоре сватов — ульянов.).

По мере продвижения на юг образ невесты-лебедушки встречается реже, и женская символика Л. ослабевает, хотя любовно-брачный контекст часто присутствует. Так, во многих ю.-рус. и бел. песнях стирается противопоставление гусей лебедям как мужских и женских образов. Или же Л. как женский образ сближается с уткой, когда мужскую пару этой птице составляет селезень (белый селезень берет себе белую лебедочку). В бел. свадебных песнях Л. — поэтический образ не только девушки или невесты, но и молодой женщины, сваты жениха или невесты, а также жениха или молодца. Например: «Вымываецца белы лебядзёк на моры, / Прыбіраецца молад Віщечка ў каморы» (витеб., Вяс.п. 1:260). Иногда молодые оба изображаются как Л. (белая лебедушка с белым Л., лебедочка-невеста и лебедек-жених).

В укр. свадебных и любовных песнях Л. тоже редок как поэтический образ невесты,

чаще он символизирует каждого из новобрачных (или возлюбленных) независимо от пола: «Ой на воді два лебеді, / Обидва біленькі» (волин., ПВ:119); «Ой лебедю, лебедоньку, / <...> / Чи бачив ти лебедоньку?» (волин., Вес. 2:33).

Образ Л. встречается и в пол. песнях с любовно-брачной тематикой, но с менее выраженным параллелизмом с образом девушки или молодца, например: «Po głębokiej wodzie, po wodzie / pływają łabędzie, / a my choć się pokochamy, wesela nie będzie» [По глубокой воде, по воде плавают лебеди, а мы, хоть и полюбим друг друга, свадьбы не справим] (радом., Chybiński A, Od Tat do Wałyku. Cz. 1. Kraków, 1950:94). В болг. свадебной песне лебединым называют белое лицо невесты, когда его закрывают покрывалом перед отъездом к венчанию: «Бяло лице, булко льо, лебедийно» [Белое лицо, невеста, лебединое] (Ркс. 286:88a).

Лит.: Гура СЖ:677–680; Mosz.KLS:69,557; Аф.ПВ 1:542; ОСб 1894/3:329–331; Помер. МП:171; Крип.СК:11,42; Даль 2:242; Зел. ОРАГО 1:29; Кооп.АРС:12,137–138; <http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Barvsh/Lesnajadacha/Lesnajadacha.htm> #Современные свадебные обычаи и обряды: Народные песни Воронежской области. Воронеж, 1974:57; ХФ 1927/2-3:118; Добр.СЭС 2:269; Весн.п.:318; Вяс.п. 2:442; ПА; Lud 1902/8:282, 1908/14:173.

А. В. Гура

ЛЕГЕНДЫ (от лат. *legenda* 'то, что подлежит чтению') — в фольклорной традиции повествовательные тексты религиозно-этической направленности, сформировавшиеся на основе библейских книг, апокрифов и житийной литературы.

В отличие от преданий, тематика которых связана с историей, историческими личностями, локальной топонимикой, Л. ориентированы на объяснение происхождения природных и культурных явлений и их моральную оценку, что роднит Л. с мифом.

В отличие от поверий (запретов, предписаний), которые констатируют факт (например, «соловей знает 99 языков», «нельзя сажать осину возле дома»), Л. объясняют его (соловей научился различным «языкам» и напевам от проходящих мимо путников,

на осине повесился черт или Иуда предатель). В то же время многие поверья являются «свернутыми» легендами (например, «паук свет основал», «люди едят кошачий и собачий хлеб», «на лунном диске видны Каин и Авель» и др.).

От других жанров фольклорной несказочной прозы — преданий и **быличек** ~ Л. отличаются рядом формальных признаков: содержание легенд — религиозные верования, фольклорно-мифологические представления; персонажи — «библейские» (Бог, Иисус Христос, Богородица, святые, сатана, ангелы и демоны), мифо-эпические (великаны, карлики, смерть, судьба, персонификации праздников, дней недели, болезней); позиция рассказчика — повествование от третьего лица.

Время в Л. относится к эпохе «начала», «протворения» (ср. характерные зачины типа «в начале света», «еще когда свет сновался», «когда Господь (Христос) по земле ходил»), однако события, описываемые в Л., сохраняют актуальность и для современного мира, устанавливая общественные нормы и регламентируя человеческие взаимоотношения (ср. «закрытое» для настоящего время в сказке). В Л. хронологически противопоставляются «изначальное», «священное» и «сегодняшнее», «профанное»: ср. сюжеты об удалении неба от земли (люди оскверняли небо, пачкали его нечистотами, кололи вилами, и теперь небо недоступно для людей), об уменьшении хлебного колоса (Бог оставил зерна только на «кошачью» и «собачью» долю, которую теперь и едят люди), о трансформации тела первых людей после грехопадения (тело утратило роговой или шерстяной покров, а напоминанием потомкам о последствиях грехопадения служат волосы и ногти) и т. п.

Пространство в Л., с одной стороны, не конкретизировано — это «весь мир», «земля» (ср. жесткую привязку сюжетов преданий к определенной местности), а также рай, ад, «тот свет»; с другой стороны, сюжет Л. может локализоваться в «библейском» или «национальном» пространстве, сохраняя при этом свою общечеловеческую, «вседенскую» значимость (например, Л. о том, что в данной местности произошел Всемирный потоп или родился Христос).

Для Л. характерен мотив чуда (однократно произошедшее при участии высших

сил событие или превращение определяет в дальнейшем порядок мироустройства или социальную норму; отсюда важное для Л. противопоставление «как было» — «как стало»), которое не может повториться в современном рассказчику мире (ср. элемент чудесного и сверхъестественного в быличках).

Выделяются 3 основные группы фольклорных легенд:

1) **Этиологические** (в т. ч. космогонические) — о происхождении (сотворении, изменении, исчезновении) природных явлений, человека и этносов (см. Народы), демонологических персонажей, животных, растений, культурных объектов, их свойств и особенностей. В слав. этиологических Л. устойчиво сохраняются дуалистические мотивы — об участии в творении двух равновеликих сил, Бога и дьявола (см. Сотворение мира), а также разрабатываются сюжеты Ветхого и Нового заветов.

2) **Этические** — о взаимоотношениях людей с Богом (святыми и иными сверхъестественными существами) и об отношениях внутри социума; через эти взаимоотношения декларируется смысл житейских норм, установленных в традиционном обществе. Тематические доминанты этических Л. — грех и искупление, наказание за кощунство или нарушение морально-этических устоев, милосердие, праведность, святость, гостеприимство и т. п.; распространен мотив утраты «золотого века» в результате греховного поведения людей и преступления Божьих заповедей (легенды о грехопадении, конце века изобилия, о знании сроков смерти и т. п.). По характеру содержащихся в них этических оценок Л. этой группы сближаются с духовными стихами.

3) **Эсхатологические** — о «последних временах», конце света, Страшном суде и о последующих судьбах мира и человечества (см. Эсхатология народная). Аналогичные мотивы разрабатываются в духовных стихах.

В этнографическом контексте фольклорные Л. могут быть связаны с традиционной обрядностью (легенда о хлебе, «выплаканном» для людей у Бога кошками и собаками, и ритуальное кормление этих животных первым хлебом нового урожая; легенды о Рождестве Христовом и практика помещения сена на стол в Сочельник), календарными запретами (легенда об Адаме и Еве,

съевших яблоко с древа познания, и запрет есть яблоки до Спаса, традиционным этикетом (легенды о предательстве Иуды и запрет брать соль пальцами или садиться за стол, если собирается 13 человек; легенды о распятии Христа и запрет резать хлеб на Страстной неделе).

Помимо своей познавательной функции, Л. формируют народное мировоззрение, обеспечивают стабильность системы ценностей в обществе. В Л. конструируется идеальный мир, в котором «Господь ходит по земле», наказывая зло и вознаграждая добро, где человек постоянно общается с высшими силами. Рассказывание Л., таким образом, осмысливается носителями традиции как обрядовое действие, которое определяет нравственные ориентиры для индивида и социума.

Лит.: Пропп В. Я. Легенда // Пропп В. Я. Собрание трудов. Поэтика фольклора. М., 1998: 269-300; Вес.ОРХЛ; Сумц.АС; Кузн.ДА; Череп.МРРС; Чист.СУЛ; Лег.:5-34; Сок.НЛП:13-26; ЛП; Бул.УН; Левч.КОП; КХЗХ; Георг.ЕЛ; КГХЗ:9-25.

О. В. Белова

ЛЕН (*Linum usitatissimum* L.) — растение, наделяемое преимущественно апотропейными свойствами, широко используется в календарных и семейных обрядах и народной медицине. Как и конопля, Л. связан с «тем светом»; умирая как растение, возрождается, преобразуясь с помощью комплекса культурных действий в продукт культуры — полотно; выступает в роли посредника между миром людей и миром демонов.

Сев Л. приурочивался у русских главным образом к дню свв. Константина и Елены (21.V/3.VI) (на юге в это время сев Л. заканчивался), день этот называют «длинные льны», а св. Елена (Алена, Олена) носит имя *Леносевка*, *Ленница*, *Леносейка*, *Льянница*. Ср. также поговорки: «Длинные льны — Еленины косы» (рус.), «Матери Олены, ранние льны и поздние овсы» и т. п. Кроме того, у вост. славян начинали сеять в дни св. Николая (9/22.V), мч. Исидора (Сидора) (14/27.V), мч. Федота Анкирского, Федота-овсяника (18/31.V); день св. Митрофания (22.V/4.VI) считался последним сроком сева Л. У зап. славян начало сева приходилось на Благовещение или «Зе-

лennyй четверг» (луж.), на дни св. Войцеха (24.IX) (пол. белосток.), св. Софии (15.V) (пол., словац.); в Моравии (Ждяр) сеяли около дня св. Петронелы (31.V). В некоторых регионах считали полезным начать сев в Вербное воскресенье, в Великий четверг (серб.). Начало сева Л. могли приурочивать к началу кукования кукушки (рус., укр.), к цветению рябины, распусканию почек на дубе (Подмосковье) и др. природным явлениям.

Наиболее удачными для сева считались среда и суббота, дни, посвященные Богородице (бел., смолен., полес.; пол., Ленчица; серб., Злокуче; Оток в Славонии; болг., Ловеч), иногда понедельник как мужской день (болг., Ловеч). Для получения дружных всходов сеяли Л. всем селом одновременно, в один день (словац.). Предпочитали сеять Л. на рассвете, до солнца (рус., серб.), или вечером (рус., вят.); в то время, когда на небе были видны и солнце и луна (пол.); «на межах», в новолуние, когда вообще нет луны (вост. Полесье); на молодом месяце, чтобы получить белое волокно, либо в период полнолуния — для получения большого количества семян (рус.); в последнюю четверть (рус.); когда месяц растет, чтобы и Л. «шел в гору», т. е. рос высоким (чеш. морав.); учитывали и знаки зодиака: сеяли, когда луна входила в созвездие Льва, Тельца, Овна, чтобы Л. был сильным и развесистым (ю.-чеш., Гумполец).

Сеял, как правило, мужчина, хозяин (полес.; болг., Ловеч), иногда муж и жена вместе (полес.); если с семьей не было хозяина, то сеяла вдова; часто избегали участия женщины, считая, что от этого Л. «сгорит» (полес. гомел.). Все остальные виды работ (прополка, уборка, расстилание, трепание, прядение, тканье) были обязанностью женщин, ср. рус. песню-заклинание: «Батюшка Никола! Давай дождя большого! На нашу рожь, На *бабий* лен Поливай ведром!» (ярослав., КГ:190).

Чтобы получить длинное, мягкое, шелковистое волокно, полные семенные коробочки, сеяли в одной рубаше (болг., Ловеч), выбирали на роль сеятеля человека с густыми волосами и бородой (полес.); сеяли из решета (полес.), из женского фартука (ю.-укр., пол.), молча, не отвечая на приветствие, на вопросы, иначе птицы выклюют семена (з.-рус., серб.); соблюдали множество предписаний, чтобы не было сорняков

(бел. могилев.); чтобы был большой урожай, чтобы Л. вырос густым и тонковолокнистым (словац.). Иногда предписывалась ритуальная брань: в Пермской губ. сеятель раздевался донага, ударял себя мешком из-под семян по ногам и произносил непристойные слова. Перед посевом Л. крестились и крестили поле, обращались к Богу с просьбой уродить Л. на всех (полес.), к св. Илье: «Святая Илья пророк, / Зароди, Божа, нам ленок, / Коб був чистый и колосистый, и шолковыстый» (ПА, брест.).

Чтобы получить белое, чистое волокно, в мешок с семенами клали яйца (о.-слав.; у сербов по числу работников), средопостное печенье «кресты», кусочки кулича, освященную соль, свечу (полес.), семена льна из букетов, венков, освященных в день Успения Богородицы (15.VIII) (пол.), венчальные ленты (малопол.). На Сретение в церкви на хоругвь, с которой шли крестным ходом, привязывали чистый Л. (пол. белосток.); по пашне рассыпали скорлупу освященных на Пасху яиц (укр.; пол. белосток.), крошки кулича, крупичи освященной соли (ровен.). Сеятель надевал белую чистую рубаху (полес., серб.; болг., Пирин); сеял из белого фартука (бел. витеб.; серб., Верх. Пчиня), из торбы белого цвета, в угол которой завязывали яйцо (укр. чернигов.), из подола чистой рубахи (укр.). Чехи в Моравии сеяли из голубой плахты, чтобы поле голубело во время дружного цветения Л. Чтобы получить белое волокно и крупные семенные коробочки величиной с яйцо, закапывали в землю перед севом яйца (чернигов.; ю.-чеш., Гумполец). Закончив сев, яйца съедали, непременно стоя (чтобы Л. не полегал), а скорлупу разбрасывали в разные стороны (рус., бел. витеб., полес., серб.), перекачивались с боку на бок по засеянному полю (словац.).

Чтобы Л. вырос высоким (длинным, долгим), сев поручали самому высокому в селе человеку (укр.), который к тому же, сея, должен был поглядывать на высокие горы (словац.); на сеятеля надевали длинную рубаху (пол. белосток.); подбрасывали высоко вверх плахту, из которой сеяли (з.-словац.), лежавшие в семенах Л. яйца со словами: «Вырасти лен выше лесу стоячего!», после чего яйца ловили и съедали (Тюменская обл., КГ:206). В Болгарии, идя сеять Л., хозяин поднимал высоко вверх

шапку на палке, которой погоняют волов и очищают землю с лемеха во время пахоты, и говорил: «Тъй да стават високи гръстите като копралята и кичести като калпака» [Чтобы Л. вырос высоким, как палка, и развесистым, как шапка] (Лов.:164). В день сева женщины расчесывали волосы чесальным гребнем (ровен.), приговаривая: «Ой, штоб кудлаты, хорóши, долги бу!» (ПА, гомел.).

Полагали, что росту Л. способствует обнажение, поэтому его сеяли нагишом или в исподнем; бабы раздевались донага, желая разжалобить растение тем, что у нее даже рубашки на теле нет (укр., УНВ:498,499); словачки Спишской Магуры оголяли нижнюю часть тела, когда видели, что Л. всходит недружно. См. Нагота.

Возделывание льна, уход за посевами также сопровождался магическими действиями продуцирующего характера. В льняное поле втыкали прутик, «шоб лен был такэй долгий» (полес.); при прополке хозяйка проводила рукой по всей длине своей косы и говорила: «Шоб такей лен был, як коса» (ПА, чернигов.); женщины катались по Л., смеялись, чтобы Л. уродился (гомел., чернигов.). После прополки женщины обнажались и трижды обегали обработанное поле, чтобы восстановить нарушенную сакральную целостность и неприкосновенность нивы; обежав, говорили: «Лен, лен, друж! Расти до моего живота, расти до моих сосков и так останься» (луж., КОО 3:198); сажались в Л. и говорили: «Да выше мене!» (ПА, гомел.), «Расти такой лен, як я высокий» (СБЯ-93:172).

Льняное поле считалось мифологически отмеченным пространством, по отношению к нему действовали определенные ограничения (запреты вступать на него, смотреть на него и т. п.). Поляки Виленщины считали Л. цветами Богородицы, поэтому не позволяли справлять нужду на льняной ниве. В Чехии (Гумполец) женщины также никогда этого не делали на льнище, чтобы его не осквернить. В Словакии до дня св. Яна запрещалось ходить смотреть на Л., а в день св. Яна (24.VI) девушки шли в поле и «тянули лен», приговаривая: «Svatý Ján, tiahnem ľan / takú ako vlas / parastie po pás» [Св. Ян, тянем лен, такой, как волос, вырастет по поясу] (р-н Липтов Градок, Húska РКД:509).

Защита посевов Л. от сорняков, от птиц и вредителей. Чтобы на льняном

поле не было сорняков, обливали пахаря водой перед тем, как он ехал пахать поле под Л. (луж.), во время сева горсть льняных семян бросали между ног сзади вперед (серб.); забрасывали семена в крапиву, чтобы вредители размножились в ней (укр. волян.); сеявший натирал руки чесноком, лежавшим в Сочельник на столе (морав.); вырванные сорняки бросали на дорогу, чтобы их топтали люди и скотина (рус., полес., пол.). Для охраны от стихийных бедствий в канун св. Яна на льняных полях втыкали ветки липы (пол., чеш.), однолетние побеги (ю.-чеш.) орешника (с.-словац.), кленовые ветки с приговором: «Як дзярево клён, дай нам, Боже, лен» (Позн.З:122). От сглаза и порчи втыкали в поле метлу (ю.-пол., Подгале), веник (з.-бел., в.-пол.), «бороновали» посева Л. женской рубахой со следами месячных (полес.), освященной пасхальной скатертью (укр. житомир.); разбрасывали угли купальского костра по посевам Л. (чеш.). Три горсти соломы, которая была под умершим, раскладывали по трем углам льняного поля, оставляя четвертый свободным, чтобы через него уползли гусеницы (чеш. морав.).

Уборка Л. в России завершалась до дня св. Луппа (5.IX), когда начинались утренники, которые вредили льну. Ср. пословицу: «Луппы льны лупят» (КГ:329). Начинали брать Л. в тот же день недели, когда он посеян, во время полнолуния (витеб.) или на пятый день «молодого месяца» (в.-полес.).

С Семснова дня (1.IX), с бабьего лета, Л. мыли в воде и расстилали по лугам (рус.). Чтобы Л. хорошо улежался, по разостланному Л. валялся тот, кто его раскладывал (чеш., Моравия; словац., Ждяр). Расстилая Л., каждая хозяйка обращалась к нему со словами: «Улежи-ко, мой ленок, Белой да мягкой... Не бойся ни ветру, ни вихорю, Ни частаго дожличка, Ни красного солнышка» (Кадниковский у. Вологодской губ., Майк.ВЗ²:111). Рядом со Л. клали полотенце, зеркало и говорили: «Смотришь и белись, и в зеркало глядишь» (рус., СБЯ-93:174). Перед мочением Л., как и в день сева (Полесье, юж. Чехия), ели яичницу (полес., бел. витеб.), чтобы получить желто-белое волокно.

При уборке Л. оставляли одну горсть на поле, обходили ее, сплетали в жгут, делали веночек (*věneček Heleněin*) и прикрывали камнем (ю.-чеш.); в Гумпольце одна

из девушек сплетала из девяти растущих стеблей Л. косичку, украшала цветами, завивала ее в веночек «деве Марии» (*Panence Mary*) и оставляла на поле. Кроме того, убрав Л., делали куклу (*panák*), облачали ее в мужское платье (как и при обжинках), шли в поместье, пели, танцевали, после чего хозяйка в благодарность за помощь угощала работниц. В русских деревнях, окончив уборку Л., девушки несли льняной сноп в деревню (р-н Ветлуги).

В октябре начинали мять и трепать Л. (ср. названия этого месяца: укр. *паздерник*, бел. *кастрычник*, пол. *październik*, образованные от слов *паздера*, *кастра*, *paździeze* со значением 'костра, очесы'). Эта операция приходилась на дни Ненилы-Льянничы и вмч. Параскевы-Льянничы, *Трепальничы* (28.X). Чтобы Л. был волокнист и мягок, женщины мяти его с распушенными волосами (витеб.). Оканчивая мять, одна из работниц прятала кусок Л., который потом обряжали в женскую одежду, куклу называли «невестой», все шли к хозяевам, а женщина с куклой пела: «*Panímámo zlatá, otvírejte vrata! Nesem vám nevěstu ze samýho zlata*» [Золотая хозяйка, открывайте ворота! Несем вам невесту из чистого золота] (СЛ 1893/2:564). У русских устраивали «льняные смотрины»: первый вытрепанный Л. *-первак* показывали друг другу, соревнуясь в качестве работы. Девушки демонстрировали свое умение обращаться со Л. парням, будущим мужьям и свекровям.

Превентивная продуцирующая магия. Чтобы магически предохранить льняное поле от сорняков, по окончании снования чисто выметали избу (уподобление сора сорнякам), после тканья бердо обрызгивали водой (полес.), в период от Рождества до Крещения не пели лапти, чтобы не сорить в избе (ПА, ровен.), на Рождество и Новый год мусор выбрасывали на дорогу (Полесье). Чтобы Л. уродился высоким, снимая со стены готовую основу, поднимали ее высоко (укр. ровен.); на Новый год осыпали семенами высокую женщину, а семена собирали и сохраняли для сева (ровен.); дети прыгали перед печкой, хлопали в ладоши (бел. брест.). В Сочельник вблизи божницы в стену втыкали иголку с длинной ниткой (витеб.), женщины пряли на каждой прялке понемногу, наматывали немного кудели на мотовило и так оставляли на все праздни-

ные дни (поляки в Венгрии); во время годового посева пели и просили Бога родить Л. по колону (полес.). Сретенскую свечу обвивали льном в память о том, что Богородица пряла (пол., Добжинь, Любава; словин.), полагали, что это обеспечит хороший урожай Л. Заканчивая ткать, рядом с ткацким станом ставили ореховый прут длиной два метра и говорили: «Божечко, поможи, щоб лён на той год такой доўгий порос» (ПА, ровен.); сажали беременную женщину на ткацкую основу, веря, что она передаст плодородие льну, он уродится и даст хорошее волокно (полес.). В Страстной четверг пастухи отдавали хозяйкам ветки с пожеланием: «Пусть уродится такой высокий лен, как у меня прут» (з.-слав.). На масленице женщины и девушки расплетали косы и тянули друг друга за волосы (словац., Горегронье).

Росту длинного Л. способствовали танцы с подскоками «на Л. и коноплю»: как высоко прыгали, так высоко должен был вырасти лен (з.-слав., лемки, болгар.). Верили: кто на масленицу не танцует, у того Л. не растет; старались избежать падения при подскоке, иначе Л. поляжет. На Пасху женщины катали по земле священника или дьякона, приговаривая: «Каков попок, таков и ленок» (рязан., тул., саратов., Сок.ВЛКО:151).

Рост Л. обеспечивали езда на лошадях (петербург., новгород., псков., симбир.), на саях (вост. части Мазур: Олецкое, Элкское воев.; Средняя Словакия), хороводы, которым приписывали магическое значение (архангел.). Катались с гор «на долгий лен» на длинных шестах (вят.), на донцах от прялок (владимир., вологод., москов.): чем длиннее проезд, тем длиннее Л. Плохим знаком считалось падение катающейся — она не будет убирать Л., т. е. умрет (витеб., Никиф.ППП:238).

В воскресенье на масленицу сжигали в огне обмолотки, а старики шептали: «Масленка, прости, долгий лен расти!» (Котельнический р-н, ВФКН:119). В юрьевских и купальских кострах сжигали прошлогодний Л., костру, солому, вырванные во время прополки сорняки и говорили: «Чарэўка у мбра, а мой лен у гбру» (бел. брест., Тер.БРН 5:76), подбрасывали вверх горящую солому, кудсю, чтобы таким высоким вырос Л. (в.-слав., словен.); в купальский костер бросали длинные березовые ветки, приговаривая:

«Пусть мой лен будет так высок, как поднимается это пламя» (укр., ССМ:270).

Получению длинного Л. способствовало намеренное удлинение пути: выбирали самую длинную дорогу, когда ехали сеять (полес.), когда в праздники ходили друг к Другу в гости (пол., Белостокское воев.); вернувшись с рождественской службы, хозяйка бегала с места на место с мешочком льняного семени и трясла им (словац.). В Вербное воскресенье женщины обязательно участвовали в обходе вокруг церкви, желая тем самым повлиять на рост длинного Л. (чернигов.). В канун Ивана Купалы вбивали кол, обвязывали его соломой и коноплей и бегали вокруг него (бел.). В день Рождества Богородицы (8.IX) женщины ходили от льянца к льянцу, приговаривая: «Нихай будиць лен такей доўгей, сколько мы пройшли!» (витеб., Никиф.ППП:254).

В календарных обрядах (в канун дня св. Вита 15.VI в юж. Сербии, в Иванов день в Черногории) с целью вызвать интенсивный рост льна исполнялись песни о «муках» льна; в них рассказывалось о том, как Иваница мать сеяла лен, затем как она его собрала, высушила, высучила, выпряла, выварила, смотала, намотала на основу, выткала, выбелила, сшила, издрала и залатала. Песня сопровождалась пантомимой с изображением приемов обработки льна и изготовления полотна, рубахи, полотенца.

В семейных обрядах тоже уделялось внимание Л. Чтобы у невесты в будущем хорошо удавался Л., перед отъездом в костел в ее ботинки старшие женщины насыпали немного льняного семени (Великопольша), невеста клала себе немного кудели за пазуху (пол., луж.) или подвязывала ею чулки (пол., Мазовше). В сундук с приданным на дно клали Л. и льняное семя, символ богатства и плодородия, зерно злаковых, чеснок, которые защищали молодую и выполняли продуцирующую функцию. Изделия из Л. — главная составляющая приданого невесты (чеш.). Чтобы девочка стала хорошей рукодельницей, чтобы у нее всегда родился Л., перед крестинами в ее пеленки клали немного Л. и иголку (бел., луж.).

За п р е т ы на определенные виды работ со Л. Нельзя чесать Л. в период от Рождества до Нового года — скот ослепнет; тереть и мять Л. с 1 мая до 24 августа, чтобы не было града (пол., Мазуры). Во избежа-

ние засухи не оставляли на зиму не трепанный Л. (Полесье). Беременная не должна дергать Л., иначе у ребенка выпадут волосы, не должна переступать через костру, иначе у ребенка появится сыпь (оспа) на теле (серб., Болевац).

Ради урожая Л. не одалживали семена, предназначенные для сева (укр., пол., мазуры в Пруссии); в период сева Л. ничего не давали взаимы (укр.); запрещали прясть в Чистый понедельник (рус. вят.), в Пепельную среду (словац., Горсгроньс); ложиться спать по возвращении из церкви на Рождество и Пасху (з.-укр., в.-пол.), в последний день масленицы (пол.), чтобы Л. не полег в поле. Женщине во время месячных запрещалось полоть, выполнять другую работу на льняном поле, чтобы Л. не погиб (полсс.).

Л. как оберег. Во время венчания молодые имели при себе Л.: семя насыпали в обувь, держали за пазухой (рус., бел.); для предотвращения порчи невесту обвязывали льном (ю.-морав., Годонин); во время грозы для защиты от молнии жгли в печи Л. (бел., Слуцкий у.); на пятой неделе Великого поста, в «Смертном» воскресенье, на каждое окно клали немного Л., чтобы в этом году никто в доме не умер (чеш., Бьджов). Л. помогал от уроков, порчи, льном перевязывали пуповину новорожденного, его вешали в хлеву для охраны коровы от ласки (бел., Туров).

От нечистой силы спасала *спряденная* в Великий четверг до восхода солнца льняная *нитка*, ее хранили весь год, а потом сжигали и выпрядали новую (с.-з.-рус.). Льняной ниткой окружали в день похорон могилу и поджигали ее, чтобы покойник не стал вампиром (серб., Краина).

Льняную и пеньковую костру бросали в болотистых местах и на дорогах через болото, чтобы черти, которые боятся даже запаха костры, не смогли в этих опасных местах навредить ни людям, ни скоту (бел. витеб.). Льняная онуча спасала от укуса змси (бел. гроднен.). Обыденные льняные холсты отводили беду: на Николу ходили в поле, брали Л., ткали полотно за один день, чтобы хлеба росли, чтобы болезни не привязывались (ПА, гомел.).

Для защиты от ходячих покойников льняным семенем осыпали могилу, дом (в.-слав.). Чтобы в доме не болели люди, перед началом тканья обсыпали дом льняным семенем

(ровен.). От всдъмы-закликухи (рус.), от нечистой силы (полес.) спасались с помощью освященного льняного семени.

В день св. Николая (6.XII) Л. и коноплю в качестве жертвы волку несли в церковь, чтобы задобрить его (юж. Малопольша, Новы-Сонч, р. Раба). В Белоруссии, отдавая ткацкое орудие, взятое взаймы, привязывали к нему немного Л., что рассматривалось как оберег от волков, равносильный замку (Зел.ИТ 2:257). Полагали, что с помощью Л. можно установить связь с предками, с душами умерших: чтобы их увидеть, смотрели через льняной пояс (бел.).

Тексты, описывающие житие и «муки» Л., превращающегося из растения в полотно, служат средством защиты от демонов, грозы, грома. Например, рассказом о Л. и его «муках», по поверьям, можно спастись от *полудницы* при встрече с ней в поле (луж.), от чертей в бане (бел.); как заклинание для избавления от болезни исполняются сербские песни подобного содержания.

Л. наделяется брачной символикой и используется в любовной магии и девичьих гаданиях о замужестве. В свадебных песнях вытаптывание льна символизирует расставание с девичеством; выкашивание посеянного девушкой Л. служит наказанием за прелюбодеяние (рус.). Чтобы скорее пришли сваты, девушки «умывались» зеленым Л., который выращивали, найдя на *перекрестке* семена, выпавшие из клюва птицы, и приговаривали: «Як сей лён изиходить, то щоб до мене усі люде изиходились, та мене сватати» (Черниговская губ., Номис УПП:5). В день Андрея Критского (15.IV), в Андреев день (30.XI) девушки сеяли на гумне, на дворе, около колодца льняное семя и загадывали: чей Л. весной вырастет скорее, та *скорее* выйдет замуж (житомир.); обсыпали кровать или *продушку* семенем, приглашая суженого придти «лен собирать» (о.-слав.); обсевали дом вокруг, полагая, что тот, кто придет их разбудить или приснится, будет их супругом (словац.).

Народная медицина: к больному зубу прикладывали пепел от сожженного освященного Л. (в.-слав.). Детскую болезнь *бабици* знахарка заговаривала со стеблем Л. в руке, потом сжигала его и пеплом поила больного (болг.). Лен, льняное полотно относили в качестве дара к почитаемым камням, которым приписывали целебную силу

(бел. минск., рус. тул., владимир.). Льном, которым обвивали сретенскую свечу, обмазывали боковое горло (пол.). Четверговой ниткой перевязывали больные суставы, переломы (с.-в.-рус.).

См. также Белый цвет, Бердо, Волосы, Конопля, Масленица.

Лит.: Maňal J. O lnárství na Humpolecku // ČL 1893/2:560-566; Павлова М. Р. // СБЯ-93:172,173,174,179,180; ВС:66; ВФНК: 118,120; ЖС 1995/3:41; Зел.ИТ 2:36,40,41,45, 249,257; Каал.ЦНМ:58,173; КГ:110,219,381,436; ПЭС:242-243; Сах.СРН:270,291,300; СбМАЭ 1992/45:24; СД 1:152-153; Сок.ВАКО:44,45, 116,149,240; ТОРП:43,259; Бул.УН:248; Чуб. ТЭСЭ 3:185,259; Никиф.ГПП:18,19,53,58,64, 77,110,119,223,238; Ром.БС 1912/8:211; Mosz. РW:156; ПА; БНЕ:20,74; Bieg.KOM: 356,479; KLW:72,153; Nadm.KK:78; Perls WWLP:100; РММАЕ 1960/3:282; 1964/8:42; SOг 1986/35:211; Szyf.ZO:53; PP:54; Bart.ML:53; ČL 1893/2:337,561,562; 1897/7:71; ČСМ 65:270; ČslV 3:373; Kulda MNP 2:312,323,324; Váci.VO: 87; Vaně.KOJS:22,51; Zibrť VCh:246; ELKS 1:15; SN 1972/20:496,497; ГЕМБ 1935/10:126; 1956/19:89; 1974/37:236; Раден.ССНМ: 250-251; HE 2:91; БНМ:214; Лов.:164; Пирин пее' 85:142. См. также лит. к статье Конопля.

В. В. Усачева

ЛЕНТА — элемент украшения, выделяющий лиц по их половозрастному статусу и обрядовой роли и маркирующий ритуальные предметы-символы; известен преимущественно вост. и зап. славянам.

В прическе девушки Л. составляла единое целое с ее **косой** (связывала, замыкала, охраняла косу) и была символом **девственности** и готовности к замужеству. В в.-слав. свадебном обряде Л. — обязательная деталь убранства невесты (на первом этапе свадьбы, до венчания); перед венчанием она отдавала (или «продавала») Л. подругам как символ своей девичьей чести (см. Красота). Л. украшали также венки свадебный (иногда и другие виды венков), деревце свадебное, каравай и — реже — знамя свадебное и другие обрядовые предметы. На девичнике подруги выплетали Л. из косы невесты; ее брала себе одна из подруг, чтобы поскорее выйти замуж (полес.); Л. с елочки девушки

разрезали и делили между собой, клали Л. на тарелку, а на Л. клали деньги (ярослав., ТОРП:145-146); Л. прикрепляли к палке и носили по деревне с песней (твер.); от дома невесты через дорогу протягивали веревку, на ней укреплялись ленты и посредине заплетенная коса из кудели с бантом; к переднему углу дома прибывали елочку, украшенную лентами (ярослав.), и т. п. (там же; 149). После первой брачной ночи красной лентой, символизирующей «честность» молодой, украшались все участники свадьбы — невесте ее привязывали к волосам, жениху — к фуражке, остальным — к одежде; такой же лентой обвязывали каравай, а также бутылку с вином или курицу, подносимые ее родителям; носили Л. на палке в виде знамени, привязывали к конской дуге или прикрепляли к дому, где игралась свадьба (в.-слав.). Красная Л. в виде банта могла служить украшением жениха и др. обрядовых лиц независимо от «честности» или «нечестности» невесты и выступать в той же знаковой функции, что и квитка.

Эта символика Л. сохранялась и в календарных ритуалах, связанных с матримониальными мотивами. Так, у вост. славян Л. могла функционально замещать колодку (см. Агап. МОСК:235) или же колодка украшалась лентами (Западная Словакия, Моравия, Украина, Полесье; там же: 217-218). У словенцев Верхней Краины, если во время мясоеда не было ни одной свадьбы, парни срубали в лесу высокую сосну, зачищали ствол, а на верхушке оставляли ветки, украшали их цветами и Л. и возили **дерево** по селу (Kur.PLS 1:46). В **гаданиях** о замужестве девушки складывали свои Л. в сито, корзину, в полотно и т. п., а затем наугад вынимали их под пение специальных песен или под приговоры; трясали или подбрасывали Л. или другие предметы (пояса, платки, кольца), принадлежащие гадающим, и гадали по тому, чья вещь выпадет первой.

Лентами и цветами украшались э.-слав. «май», «гаик», «лето», рус. троицкая березка и другие виды **дерева** обрядового и знамени (например, пастухи на Ораве украшали лентами и цветами знамя, установленное в день св. Яна у костра).

Магические свойства приписывались Л., взятой из церкви, А., которая служила закладкой евангелия, и т. п.: в Полесье беремная опоясывалась А., взятой из церкви,

в качестве оберега (ПА, брест., Ласицк). Красная Л., повязанная на руку или на пояс, служила защитой для беременной женщины или женщины во время менструации, если ей приходилось прощаться с покойником (полес.).

По бел. представлениям, душа прикреплена к телу, и во время сна она «как бы вытягивается изо рта в виде неизмеримой ленты, которая одним концом остается в человеке, а другим может быть, где хочет» (Богд.ПДМ:48). На Тамбовщине верили, что когда рождается ребенок, вместе с ним выходит Л., на которой написана его судьба (Попович.КД:180).

В некоторых районах Смоленщины белая лента на доме служила знаком траура; она висела в течение 40 дней после смерти, указывая душе умершего путь домой, а затем либо сжигалась, либо относилась на кладбище и закапывалась в землю (СМЭС 2:92). Ленты привязывали на могильный крест наряду с рушниками и фартуками (полес.). Черная Л., прикрепленная к одежде или к дому, служила знаком траура.

С. М. Толстая

ЛЕПЕШКА - см. Хлеб.

ЛЕС — в славянской мифологии и фольклоре локус, наделенный признаками удаленности, непроходимости, необъятности, сближаемый с «тем светом» и понимаемый как место обитания хозяина леса и других мифологических существ (русалок и т. д.), а также как пространство небытия (наряду с морем и горами). Лес противопоставлен дому/двору/саду в рамках оппозиции «чужой» — «свой».

Образ леса как «того света» особенно характерен для слав. фольклора. В заговорах Л. (наряду с горой, ср. семантические и этимологические связи слов со значением 'лес/бор' и 'гора': серб. гора 'гора, возвышенность' и 'лес') — это «чужое» место, максимально удаленное от человеческого мира, куда отсылают болезни, непогоду и нечистую силу: «Крыксы, плаксы... На лес, крыксы, ляцце крыцаць!» (Зам., № 1184); «Boże, odwóć na bogu, na lasy, na kamienie...» [Боже, отверни на боры,

на леса, на камни...] (пол. заговор от бури). В серб. обрядах изгнания змей, исполняемых ранней весной, произносятся заклинания, содержащие те же мотивы: «Јеремија у двор, змија у гору» [Иеремия во двор, змея в лес]; «Добро — дома и у поле, зло-змије и гуштери — у гору и воду» [Добро в дом и в поле, а зло-змеи и ящерицы — в лес и в воду] (Ђор.ЖОЛМ:386). В рус. колыбельных песнях Л. выступает как опасный локус, куда грозят унести ребенка: «...Придет серенький волчок, / Хватит Нину за бочок / И потащит во лесок, / Под ракитовый кусток. / Там волки воют...» Мотив Л. как преграды отразился в вологод. предании: родители «заспали» ребенка и должны были во искупление своего греха три ночи подряд совершать обходы вокруг церкви; чтобы помешать им, дьявол поставил вокруг церкви Л., через который они еле-еле прошли. В эпических жанрах Л. характеризуется как «темный» и «дремучий» и обычно выступает в качестве непреодолимой преграды: в рус. духовном стихе о Федоре Тироне огненный змей уносит мать героя «за море за синее, за горы за высокие, за леса за темные» (Голубиная книга:88). В ряде текстов Л. напрямую связывается с «тем светом» и смертью. В обмираниях иной мир часто предстает как Л., по которому ходит спящий; в некоторых духовных стихах удаление в Л. или пустыню — способ ухода человека от «этого», грешного мира. В слав. обрядности Л. был местом захоронения «заложных» покойников, прежде всего детей; в слав. рассказах об «убивании старцев» стариков отвозили в Л. и оставляли там. Мотив «отправления в лес неугодных детей» известен в слав. сказках.

Лес как природная среда противопоставляется культурному пространству. В духовных стихах «непроезжие» Л. ассоциируются с язычеством, а их преодоление героем и их культурное упорядочивание — с установлением христианства (ср. «Стих о Егории Храбром»). Оппозиция культура — природа в связи с лесом проявляется, например, в приговоре, произносимом женщинами со время обходов полей на Вознесение: «Рожь к овину, а метла [сорняки] к лесу» (ср. противопоставление овина и ржи, с одной стороны, и леса и сорняков — с другой) (ЭС 1853/1:162, Ярославская губ.). В свадебных причитаниях Л. последовательно противо-

поставляется саду как чужое пространство (принадлежащее жениху) — пространству невесты; в Л. навсегда улетает от девушки воля-красота — символ ее свободной жизни; из-за Л. поднимается туча, котораяходит на дом невесты (жених и его сопровождающие); Л. отождествляется со стороной жениха, ср.: «Супротив меня, молоды, стоят леса-то темные, леса-то дремучие... Супротив меня, молоды, сидят гости приезжие» (Шейн В 1/2:407). В поверьях о том, откуда берутся дети, Л. (и находящиеся в нем природные объекты) выступает в качестве основного локуса-источника.

С представлением об иномирности и удаленности Л. связан широко распространенный обычай оставлять в лесу ритуальные предметы, таким образом избавляясь от них. В Калужской обл. на Духов день делали чучело *Кривуши-русалки*, вешали ее в лесу на березе, а через неделю топили в реке, полагая, что после этого обязательно пойдет дождь (ПА). В Ловешком крае Болгарии в Тодоров день парни и девушки делали ритуальную куклу, называемую *Гечо*, и хоронили ее в гробу «по православному обряду» в лесистой местности. Через несколько недель, в Лазареву субботу, девушки откапывали куклу и сжигали ее. Полагали, что это делалось для того, чтобы летом не было засухи. В рус. обрядах «похорон Костромы» чучело или ряженого клали на носилки, относили к реке, в поле или в лес, где сжигали или оставляли под деревом. Иногда в лесу оставляли и «кукушку» (в обряде «Крестить кукушку»), привязывая ее к ветке дерева. В Л. выносили и троицкие березки, что зафиксировано в 1741 г. в протоколе Священного Синода: «А оные безчинники в толь великий и святой день вместо подобающаго благоговения вышеупомянутые березки износя из домов своих, аки бы некую вещь честную с немалым людства собранием провожают по подобию елинских пиршеств в овин, в леса...» (ЖС 1890/1:34).

В лесу совершались эзотерические обряды и происходили чудесные события. Согласно слав. быличкам, в самой глубине леса, максимально удаленной от человеческого жилья, добывают чудесный цветок папоротника, ср.: «Если хочешь заниматься чародейством, надо идти в лес на Ивана Купайло далеко за село, чтоб не

было слышно пивней, когда они поют... И если папороть расцветёт и ухватишь... потом любую вещь себе можно подумать и сделать. Но все — худое» (ПА, ровен.). На Рус. Севере в Иванов день до восхода солнца женщины в лесу делали «заветное* помело, которое приносило в дом благосостояние (АА, архангел.). Жители пол. Поморья считали, что человек, который отважится пойти пасхальной ночью в лес и, оборотившись спиной, приблизится к какой-нибудь березе и сломает ветку, получит в итоге волшебную палочку. На Черниговщине рассказывали, что во время пасхального бодрствования можно увидеть золотую утку: «золотая сама, и яйца у нее золотые, и сидит она в лесу... кто полюбится ей и увидит ее, так счастлив будет всю жизнь» (ПА). В ночь накануне Иванова дня, Пасхи или дня св. Иеремии из леса выходит змеиный царь, который собирает вокруг себя всех гадов; в Л. раскрываются клады и т. п. С Л. связаны многочисленные магические практики из области народной медицины.

Лес является местом обитания демонов — лесных хозяев (см. Леший, шумска мајка, блуд, см. Блудить, заблудиться), а также ряда других мифологических персонажей (см. Дикие люди и др.); местом, где пребывают подмененные дети, иногда черти, упыри, мара, злой дух и пр.; ср. также запреты ходить в Л. в те дни и периоды, когда активизируются демонические существа, обитающие в Л. (см. Русалка). Л. был также местом общения человека с нечистой силой. Чтобы выведать у лешего причину болезни человека, олонецкий знахарь отправлялся в лес, находил там рябину, расщеплял ее ствол пополам, а затем оставлял в этом расщепленном стволе письмо для лешего с интересующими знахаря вопросами. Особые отношения с Л. складываются у лиц, деятельность которых связана с Л. и зависит от него (прежде всего у пастуха и охотника): они вынуждены соблюдать целую систему правил поведения в Л. (ср. запреты собирать ягоды и грибы; отгонять мух, разрушать муравейники и т. д.; количество дичи, разрешенное к добыче), оговоренных в их договорах с лесным хозяином (ср. с.-рус. охотничьи и пастушеские отпуски). Для обычного человека такие правила также существовали; в их числе — почти обязательное обращение к Л. с просьбой о покровитель-

стве при отправлении в путь, при сборе ягод и пр., ср.: «Гайку! Дай гриба и бабку, сыроежку з добру дежку, красного ловця з доброго молодця!» (Еф.СМЗ, № 102); «Лес частной, дуб зеляной, Прачыстая маці, благославі мяне дзень перебуваці у карысці, у радасці» (Зам., № 55, заговор в дорогу).

Для слав. мифологии актуальна календарная детерминированность основных этапов вегетативного цикла, в терминах которой осмыслиется и жизнь леса (ср. типовую загадку о Л.: «Летом одевается, зимой раздевается»). Первый этап — появление листвы в Л. (чаще всего это событие приурочивается к Юрьеву дню), ср. гуцул. обычай украшать в этот день столбы ворот зелеными ветками в знак того, что «св. Юрій косичить ліси» (Шух.Г 4:247). Отсутствие листвы, «нагота» леса в этот день ассоциировалась с неурожаем и голодом, ср. о.-слав. примету о том, что если кукушка впервые закукует «на голый лес», то год будет голодным, неурожайным и случится падеж скота. Другие природные и человеческие голоса, первый раз прозвучавшие весной «на голый лес», также предсказывали неблагоприятные последствия. Поляки Поморья говорили: «Gdy grzmi na goły las, będzie ciężki czas» [Когда гремит на голый лес, будет тяжелое время] (Steim.ROP:153; то же в Полесье). На Могилевщине, боясь вызвать голод и неурожай, старались не петь до тех пор, пока лес не оденется листвой. Гуцулы запрещали прысть во дворе, пока лес не оделся листвой, полагая, что нарушившего этот запрет лес проклянет: «Пусть все будут одеты так, как я теперь» (Онищ.МГД:42). Напротив, «одевание» леса ассоциировалось с прибылью и урожаем, ср. бел. заговор: «Як лес развіваецца, так у каровы малако прыбаўляецца» (Зам., № 109).

В ю.-вост. Болгарии пробуждению леса посвящен особый обряд. В окр. Тырново в масленичное воскресенье, а также в течение нескольких дней на неделе, предшествующей масленице, девушки собираются на гора [на лесистых возвышенностях] и с восходом солнца начинают петь песни, исполнение которых допускается лишь раз в году (ср. их припев «Горо ле, горо зелена» [Лес, лес зеленый]). По убеждению местных жителей, это пение призывало лес к тому, чтобы начать развиваться и зеленеть (СбНУ 1896/13:246). В других местах девушки выходили

на гора «будить» лес пением и огнем (ЕПНДК 1994:53).

Второй этап жизненного цикла Л. связан с окончанием вегетативного цикла и отменой запретов на рубку деревьев. У вост. и юж. славян он приходится на троичко-петровские праздники (см. Троица), ср. рус. поверье о том, что на Троицу лес — «именинник». С этого времени отменялся запрет на рубку деревьев и др. и начинались массовый сбор трав и цветов, косьба, заготовка веников (особенно первого веника или метлы). Вопрос о сборе трав в купальскую ночь в XVII в. входил в число исповедальных, ср.: «К рожеству праздника Иван Претчи бесчиния какова и плясания не творил ли сси. В лес по траву и по корение не ходил ли еси» (Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894/3:170). С окончанием вегетативного периода связаны запреты ходить в лес из опасения встреч со змеями, покидающими землю на зиму (см. Воздвижение). В троичко-купальские праздники также часто боялись ходить в лес, чтобы не встретиться со змеями, забирающимися в праздник на деревья, ср.: «Не идут на Купалу в лес: кажуть, шо все такэ во паскуднэ вылазит наварха на деревья» (ПА, волян.).

В лесу совершались некоторые календарные обряды, преимущественно весенне-летние. На Вознесение в России после обхода полей группы людей собирались вблизи леса или в лесу, разводили огонь, жарили сало и яичницу. В России в Л. происходили троичские увеселения девушек с традиционной яичницей и хороводами. В вост. Словакии в духовские праздники пастухи делали деревянную или соломенную куклу и обходили с нею село, собирая деньги и продукты, после чего отправлялись в лес, где обычно пасли скот, устраивали там угощение и веселились три дня и две ночи. На Рус. Севере в ночь на 1/14 мая в лесу или на поле разжигали костры и «встречали лето». На Псковщине в Иванов день молодежь наряжала в зелень и цветы «девушку-купалу», которая вела всю девичью толпу в лес, где во время хоровода Купала с завязанными глазами раздавала девушкам «на удачу» заранее приготовленные венки из зелени и цветов (ТА, д. 1414, л. 8).

В лесу срубали, обряжали, украшали и из него приносили в села обрядовые *деревца* во время календарных праздников, ср. *бадняк*, деревце обрядовое (троицкое, майское, «гаик и лето»), сосну в словенском обряде «свадьба с сосной» (см. «Колодка») и др. Связь с Л. и растительностью вообще отразилась в названиях обрядового деревца, ср. пол. *gaj, gajik, gajik-majik*, словац. *zelený háj*. Иногда в Л. делали и даже устанавливали ритуальные символы: в Тульской губ. под Николин день в лесу в землю втыкали крест-накрест две черемуховые ветки, украшенные и названные «кукушкой».

Лит.: Ерм.НСМ 3:337; КГ:175,183; ЭО 1901/4:134; ИОЛЕАЭ 1890/69:112; Пропп ИКВС; Голубинная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991; Вин.НД (по указ.); ЖС 1994/2:23; Гура СЖ (по указ.); Кузнецова В. П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993:90–92; Кляус УС (по указ.); СБФ-81:65,95; Зел.ОРМ² (по указ.); Лог.МКРЗ:49; Чуб.ТЭСЭ 3:31; БМ:329; Лов.:308; Раден.ССНМ:55–60; Stelm.ROP:74; МТ:179; Kur.PLS 2:17–18.

Т. А. Агапкина

ЛЕСТНИЦА — в народной культуре символизирует «вертикаль», путь вверх и путь между мирами, нижним и земным, верхним и земным. Ср. в этом смысле укр. поверье о том, что Млечный путь — это дорога-лестница, а звезды — это ангелы Божий, которые сидят на ступенях этой Л. с зажженными свечами в руках.

Л. воспринималась как путь, по которому предки возвращались домой на землю в поминальные дни. На Псковщине в канун Троицы домочадцы при помощи цветного песка насыпали перед домом дорожки и «лесенки», чтобы души могли найти дорогу. У вост. славян известно приготовление специальных хлебов, символизирующих Л. (обычно это была длинная лепешка с наклепанными сверху перекладинами), в поминальной обрядности — главным образом на 40-й день после смерти человека. Эту «лестницу» освящали в церкви (считалось, что под пение «Вечной памяти» душа восходит к Престолу Божьему), ею поминали усопшего, ее ставили за воротами на стуле —

чтобы облегчить душе, отлетающей в этот день на небеса, путь вверх; иногда сорокадневная «лестница» • толкуется как знак «лестницы испытаний», проходимых душой на пути к раю. Для будущего восхождения на небо «лестницы» пекли и в день Иоанна Лествичника (30.III/12.IV). С темой воскресения Лазаря, видимо, связывается редкий русский обычай печь «лестнички» в Лазареву субботу.

С этими обычаями и представлениями согласуется мотив в.-слав. обмираний (рассказов людей о своем путешествии на «тот свет» в состоянии летаргического сна): в них говорится, что попасть в загробный мир можно, поднявшись вверх по Л. В рус. легендарных сказках XIX в. и видениях, связанных с загробным миром, загробный мир описывается как дом, в который ведет большая лестница.

На **Вознесение**, приходящееся на 40-й день по Пасхе, в России и на востоке Украины принято было выпекать специальные фигурные хлебцы, называемые *лесничьи, лестнички, лесенки, драбини* — хлебцы или лепешки с вдавленными на тесте перекладинами, символизирующими лестницу, по которой в Вознесение Иисус Христос поднимается на небо: их пекли, чтобы Господь «по драбини мог взойти на небо», по ним «Бог на небо полезет».

Вознесенские «лестнички» крестьяне обычно приносили с собой в поле. Их ставили стоймя в подростившие хлеба, молились и после того съедали. Мужчины *ходили во ржи ломать лестничьи*, каждый съедал свои «лестничьи» именно на своем поле; часто «лесенки» крошили на поле и разбрасывали по нему, иногда выстраивали «лесенки» одна на другую как можно выше; дети кидали «лесенки» в посевы, жертвуя их русалкам и таким образом оберегаясь от последних («Русалочка, русалочка, не кусай меня») (РязЭВ 1997:66).

В слав. заговорах рукописной и устной традиций описывается золотая Л., по которой с неба или горы на землю к страждущему исцеления спускается Господь, Богородица или святые, несущие больному исцеление: «В чистом поли стоит Оснон гора, с этой горы золотая лисвенка, серебряны ступенци. И по этой лисвенки спускается сама Присвятая Богородица и идё к рабу Божию младеню грыж заговаривать» (олонец. рукопис-

ный заговор от грыжи), или спасение страждущему и несчастному: «Пастаўце леску ад зямлі да неба, шоб сам Гасподзь з небясоў звязаў, такога чалавека да дзіцяці дадому прыгнаў да у пасцелі спаць паклаў» (Зам., № 1324, бел. заговор, чтобы отец вернулся к покинутому им ребенку).

Л., осмысляемая как способ связи с потусторонним миром, используется в некоторых магических процедурах. У хорватов девушка в Андреев день ложится спать под Л., чтобы во сне увидеть суженого. У русских ребенка, больного «родимцем», пронимали через ступени Л., приговаривая: «Тихонький, тихонький, тихонький, не ломайся над ребенком, ломайся над лестницей» (Ярослав.ГВ, 1898/191:1), ср. в ст. Пронимать.

Лит.: Страхов А. Б. Из истории и географии русского обрядового печенья (поминальные и вознесенские «лестницы») // АИЯЭ 1983:203–209; Дубровина // ЖС 2003/1; МНМ 2:501; РязЭВ 1997:41,67; Лоб.ДПЗ:36; Майк.ВЗ 1992:58; ЖС 1994/2:3; ВФЗИ:86; КГ:147; Ефим.МЭА/1:167; Фольклористика Карелии, Петрозаводск, 1995:59; Зел.ОРАГО:572; ХСб 1893:447; Бул.УН:304–305; Мијуш.ЛЧ:47.

Т. А. Агапкина

ЛЕТО — сезон, начало которого в слав. народном календаре совпадает с завершением весеннего цикла (см. Троица, Весна), пик приходится на период летнего солнцестояния (см. Иван Купала, Петров день), а календарные даты начиная с конца июля — августа во многих местах воспринимаются как наступление осени (см. Ильин день, Преображение, Успение Богородицы). О летних святых см. в ст. Июнь, Июль, Август.

У юж. славян членение года на четыре сезона является скорее официальной нормой, в то время как народный календарь делит год на две половины — холодную и теплую, зиму и лето, «юрьевское» и «дмитровское» полугодия, названные по тем праздникам, которые как бы открывают эти полугодия, т. е. Юрьев и Дмитриев дни: ср. болг. «Св. Димитър носи зима, а св. Георги — лято»; существенно также отсутствие в ряде ю.-слав. языков специальных лексем для обо-

значения весны и осени. Сами эти главные сезоны — зима и лето — могут именоваться по их первому празднику, ср. ю.-слав. названия лета: серб. *Ђурђево лето*, словен. *Jurjevo leto*. Деление года на две половины отражает не только климатические особенности региона, но прежде всего преобладающий в нем тип хозяйственной деятельности. У юж. славян такому делению года соответствует отгонное скотоводство и сезонное перемещение скота (см. в ст. Календарь народный).

В то же время у вост. и зап. славян Л. — самый короткий сезон народного календаря: у русских, например, лето называлось *межень*, *межонное время* (как время перехода между основными и наиболее протяженными сезонами — *весной* и *осенью*), а Ильин день в средней полосе России считался уже началом осени, тогда как у юж. славян Ильин день — «середина лета».

Начало Л. приходится на разные праздники постпасхального цикла (мая и июня): Юрьев день, дни свв. Константина и Елены, Малгожаты, Варфоломея, Преполование Пятидесятницы, Вознесение, Троица, летний Иванов день. Границы летнего сезона могут связываться и с некоторыми природными явлениями. Так, на Украине и в Белоруссии летний сезон отмеряется от момента полного распускания листьев на дубе; у словенцев концом «юрьевского лета» считается время, когда с дуба начинают опадать листья.

Основу ритуалов, верований и примет, относящихся к лету, составляют: культ природы (растительности, солнца, воды), защита от грома, града, молнии и вызываемых ими пожаров, постепенное снятие запретов на продукты нового урожая.

Лето — время расцвета природы и вегетативного пика, что отразилось в слав. хрононимах, обозначающих основные праздничные даты летнего периода, ср. названия дня Рождества Иоанна Крестителя: рус., бел. *Иван Травник*, *Иван Цветной*, укр. *Іван Цветошин*, *Іван Лопушник*, болг. *Еньо Бильбер*, в.-серб. *Јоан Бильбер*, *Јоан Метлар*. Летом отменялись запреты, связанные с использованием растений, действовавшие в троикокупальско-петровский период: косить траву, рвать и собирать цветы и травы в лекарственных и магических целях, нюхать цветы, рубить и ломать деревья и ветки, вносить

их в дом, у юж. славян — ломать лозу и пр. Эта отмена запретов имела продолжением сбор трав и цветов, косьбу, заготовку и изготовление веников (особенно первого веника или метлы). Сбор растений либо ограничивался одним днем, либо растягивался на некоторый период, иногда вплоть до Ильина дня или дня Усекновения главы Иоанна Предтечи. У вост. славян сбор трав и цветов сопровождался изготовлением новых березовых веников, при том что старые сжигали в купальском костре. Снимался запрет на употребление в пищу ягод и плодов фруктовых деревьев (черешни, вишни, лесных ягод и др.), что также отражалось в хрононимах, ср. рус. перм. *Иван Ягодобор*.

В основном на летний сезон, а также на начало осени приходятся праздники, связанные с отменой запретов на продукты нового урожая, в частности, запреты есть ягоды и другие сезонные плоды до Вознесения, Троицы, первого дня Петрова поста, Видова дня, летнего Иванова дня, Петрова дня, Преображения. Матери, у которых когда-либо умирали малолетние дети, не ели сезонных плодов до одного из этих праздников, а в сам праздник раздавали черешню, вишню, яблоки и другие плоды соседям и родственникам в память о своих детях (о.-слав.). Считалось, что если нарушить запрет, то на «том свете» Иисус Христос не даст этих фруктов и ягод их ребенку (пол.). У юж. славян запрет есть черешню и другие ягоды соблюдался обычно до Вознесения или Видова дня, а яблоки — до Петрова дня. Сербы в Смедерево считали, что на Петров день св. Петр трясет в раю яблоно, потом собирает детей и угощает их яблоками; если же чья-нибудь мать нарушила запрет, ее ребенок лишается яблока.

По поверьям, к пику лета (в частности, к летнему Иванову дню) растения прекращают свой рост, с чем связан обычай уничтожения растений (например, ивановское топтание лука или битье папоротника), ритуальная кража культурных растений. Начинающееся угасание вегетативных процессов отражается в паремиях (ср. рус. *Пришел Петрок — оторвал листок*), в представлении о том, что после некоторых летних праздников растения теряют свою целебную и магическую силу, ср. *Петр лист opleвал* (ВФНК:114, вят.), ср. также с.-в.-серб.

поверье о том, что после Иванова дня трава перестает расти и начинает вянуть.

Для летних праздников характерны обычаи и приметы, связанные с солнцем. Считалось, что в один из дней накануне летнего солнцестояния солнце самое горячее, отчего люди стараются, с одной стороны, уберечься от его лучей, а с другой — использовать этот жар в бытовых целях. В Полесье таким днем иногда считался *Сухой четверг* после Троицы, когда остерегались полоть цветущие культуры во избежание засухи и посвящали этот день пересушиванию зимней одежды. У сербов таким днем был *Видовдан*, у македонцев — Иванов день, когда одежду сушили на солнце, считая, что «схватившая ивановского солнца одежда не подвержена моли»; у болгар — Вознесение, а также летний Тодоров день (8.VI), т. н. *Кърчан Тодор* — самый горячий день в году, когда во избежание перегрева детей укрывали в доме и не давали солнечным лучам упасть утром на спящих.

По распространенным прежде всего у юж. славян поверьям, в летний Иванов день происходит перелом лета, «солнце поворачивается к зиме», ср. болг. *слънцето се завърта към зима* [солнце заворачивается к зиме], *пръввърта се* [переворачивается], *обръща се* [поворачивается], с.-хорв. *суцце се врти* [солнце оборачивается], ср. также пол. *Święty Jan — kręćjan* [Святой Ян — крути-ян] (см. в ст. Иван Купала). К этому дню приурочены различные передвижения: переезды, посещения родственников в других селах и городах, переход на другую работу и прочие изменения.

На пике сезона происходят и многие другие изменения в природе, в частности птицы теряют свои голоса. Наиболее известны такие поверья в отношении кукушки, после Петрова дня теряющей голос («Потеряла кукушка голос через ячньй колос»). О соловье говорят, что до св. Онуфрия (12/25.VI) соловей «много голосоу мас, на дванаццать голосоу спевае», а после Онуфрия поет уже только вполголоса (ПА, ровен., Озерск). Обилие тепла осмысляется в народном календаре через целый пласт паремий, обыгрывающих мотив «снятия (сбрасывания, продажи) кожуха (шубы) или другой зимней одежды» с наступлением лета, ср. рус. «После Ивана не надо жупана». Пик

летнего цикла отмечен снятием запрета на купание в открытых водоемах.

На летний сезон приходится большое число праздников и почитаемых дней, во время которых запрещалось работать (особенно в поле, возить убранные хлеба, складывать сено, косить), чтобы избежать грозы, града, пожаров. В календаре юж. славян известны т. н. «горящие дни», ср. болг. *Горешници*, серб. *Горешњаци*, приходящиеся на праздники середины июля (см. Огненная Мария, **Июль**), у вост. славян — Прокопий и Пантелеймон. Первая половина лета — время традиционного для балканских славян обряда вызывания дождя (см. **Додола**).

Лето — это и время активных полевых работ (см. **Жатва**, Сенокос), а конец лета — начало праздников урожая.

Лит.: Толстой Н. И. Времени магический круг // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997:17-27; СД 2, s. v. *Календарь народный*; КОО 3.

Т. А. Азапкина

ЛЕТУЧАЯ МЫШЬ — нечистое животное, соединяющее в себе свойства птицы и «гада» (мышь, лягушка). Магическое использование Л. м. основано на ее слепоте, цепкости и способности летать.

Л. м. в с.-зап. Болгарии считают птицей, которая выводится из яйца. В Чехии же и в Польше ее причисляют к гадам, рассматривая ее как полумышь-полулягушку. В Моравии дети при виде ее кричат: «*Netopýř, poleť bliž, / jsi-li žába nebo myš*» [Летучая мышь, подлети ближе, ты лягушка или мышь?] (Bart.ND:66-67). Поляки Познанского воев. называют ее *pól myszy* *pól žaby* [полумышь-полулягушка] (ОЛА 1, карта 15). Славянские диалектные названия Л. м. сближают ее как с птицей (рус. орлов. птичка, макед. *вичерно врабче*), так и с мышью (рус. *летучая мышь*, Новгород. *ночная мышь*, в.-полес. *полотняна миш*, с.-х. *слепи миш*), и с лягушкой (словен. *perožaba, peržaba*) (там же). У словенцев и хорватов встречаются названия типа «полумышь-полуптица», «полуптица-полумышь»: словен. *pu miša pu tiča, pol tiče pol meš*, хорв. *pol miša pol tit'a, pol tit'a pol miša*

(там же). В др.-рус. сказании о птицах Л. м. просит птиц: «Примѣте и мене до себе и улишѣте мене въ книги животнїа до живота своего; не знаю бо, хто мене сотворивъ: если Богъ, то людемъ на посмѣхъ, а если чортъ, то его братъ, бо я не птахъ; когда мишочїй судъ будетъ, то я буду птахою, а коли пташїй судъ будетъ, то я буду мишою» ([Лопарев Х. М.] Древнерусские сказания о птицах. СПб., 1896:11-12). Согласно болг. легенде, в Л. м. Бог превратил беглого преступника, поэтому она кроется от людей и животных и появляется лишь ночью. Перед животными выдает себя за птицу, показывая свои крылья, а перед птицами — за животное, показывая голову и ноги.

Происхождением Л. м. связывается с обычной мышью. Согласно рус., бел. и особенно укр. и пол. поверьям, Л. м. становится мышь, съевшая что-нибудь освященное (чаще всего на Пасху): свечу, кусок кулича, мясо и т. п. Поляки верят также, что в Л. м. превращается семилетняя мышь, избежавшая кошачьих когтей (краков.). Условия превращения мыши в Л. м. аналогичны тем, при которых змея или лягушка превращаются в крылатую змею или летающего змея.

Л. м. тесно связана с нечистой силой. Украинцы считают ее другом черта (гуцул.), поляки видят в ней летающего злого духа (люблин., тарнобжег.) или душу спящей ведьмы (серадз.), поляки и лужичане — вампира, белорусы верят, что в облике Л. м. является ходячий покойник-колдун (витеб.), русские — что в ее виде летает душа спящего, а на Рус. Севере Л. м. называют *кикиморой* (архангел., СРНГ 13:205). Согласно рус. примете, Л. м., залетевшая в дом, предвещает беду. Поляки в Куявах верят, что ведьмы, взяв под мышку листья, могут делать из них Л. м. и выпускать их прямо из-под мышки.

В Польше, на Украине и в Белоруссии считается опасным, если Л. м. вцепится в волосы человеку. Она впивается в голову так, что оторвать ее можно только с кожей (краков.) или состригая все волосы (подол.), расплывается в волосах в виде дегтя (пол. площ.), вызывает появление колтуна (укр., пол.), тащит человека в колодец и топит в нем (укр.-пол.), отрывает голову, чтобы забрать душу грешника в ад (люблин.), вкручивается в голову и съедает мозг (краков.), делает человека безумным (тар-

нобжег.). Если она вырвет прядь волос, человек иссохнет и умрет (могилев.), а если сядет на подростка, он перестанет расти (мин.). Помет Л. м., попавший на голову, вызывает коросту и струпья (витеб.).

Способность Л. м. служить оберегом объясняют слепотой этого животного. Крыло, голову, кожу Л. м. зашивают в одежду для защиты от сглаза (болг., макед.) или от пули (луж.). Подобно некоторым птицам (сове, сороке, ворону, вороне, ястребу) к хтоническим животным (ласке, кроту), Л. м. вешают в конюшне как оберег коней от сглаза (пол.), прибавают к дверям для защиты от ведьмы (пол. пшемысл.), болезней и несчастья (луж.).

Способность Л. м. «прилепляться» к чему-либо, цепляться к отвесным поверхностям (ср. ее болг. название *прилеп*) обусловила у Л. м. символическую функцию привлечения, притягивания чего-либо (богатства, посетителей, добычи, возлюбленного и т. д.). Болгары верят, что к человеку, носящему при себе Л. м. (прилеп), *прилепится* богатство (пловдив.). Л. м. или ее голову болгары вешают в амбаре, чтобы он был полон, в лавке — чтобы в ней было изобилие товара, а украинцы закапывают ее голову под порогом дома, чтобы иметь успех в денежных делах, кладут в сундук с деньгами, чтобы деньги прибывали сами собой. У гуцулов Л. м. выступает в роли домового духа-обогатителя (эта функция присуща и другим животным, особенно гадам). В Польше и Лужице игроки в карты имеют при себе Л. м., чтобы выиграть. Пол. корчмари для привлечения посетителей прибавляют Л. м. к стене корчмы (вилен.). Рус. охотники на медведя берут с собой Л. м., веря, что в этом случае медведь непременно выйдет на охотника (вологод.).

Л. м. широко используется как привораживающее средство в алюбвной магии. Из обглоданного муравьями скелета Л. м. (в некоторых местах — лягушки) извлекают две косточки, одной из которых привораживают возлюбленного, а другой отвораживают (бел., укр., пол.). В Польше парень посыпает девушку пеплом от Л. м., заживо сожженной в полночь на перекрестке (пол. краков.). В Болгарии девушки и парни, желающие вступить в брак, носят при себе Л. м., чтобы к ним «прилепился» тот, в кого они влюблены (пловдив.). Привораживающие

свойства Л. м. связываются и с ее слепотой. Банатские болгары, натерев руки высушенной Л. м. (*слепулик*), незаметно касаются плеча своего избранника или избранницы — «ослепляют» его, как говорят в таком случае.

С помощью Л. м. лечат болезни. В Белоруссии больной лихорадкой три дня должен носить под мышкой завернутую в тряпку Л. м., а затем выпустить ее — считается, что, приняв на себя лихорадку, Л. м. отнесет ее далеко от человека (витеб.). В Болгарии кровью Л. м. лечат ребенка от испуга и различных внутренних болезней. Часть высушенной Л. м. дают в хлебе больным лошадям, страдающим от особого рода кашля (кюстендил.). Белорусы Слуцкого у. Л. м. и купальскими травами окуривают вымя корове, когда ее молоко быстро портится.

Лит.: Гура СЖ:603-609.

А. В. Гура

ЛЕШИЙ — в мифологии вост. славян хозяин леса, покровитель лесных зверей и птиц (см. Духи **локусов**). Представления о Л., сильно развитые у русских (особенно на Рус. Севере), в меньшей степени известны в в.-бел. и в.-укр. традициях, постепенно ослабляясь к юго-западу в.-слав. ареала.

В названиях Л. отражено место его обитания, например: рус. *лесник*, *лесной*, *лесной дядя*, *лесовой*, *лешак* и др.; бел. *лясун* (гомел., могилев.), *лешук* (витеб.), *лесовик* (гомел., витеб.); укр. *лісовик* (харьков., сум., винниц., днепропетров.), *лісун*, *полісун* (чернигов.). В других названиях Л. подчеркивается его статус хозяина леса: рус. *лесной хозяин*, *лесной царь*, *лесной дедушка*, *господин Шишкин* (карел.), *честной леса* (смолен.), *квартильный* (костром.); бел. *лясній царь* (могилев.), *лісавій дзед* (гомел.), укр. *лісней хозяйін*, *лісовий бог*. Ряд лексем, обозначающих Л., указывает на его демоническую природу: *ворог* (рус. орл.), *дикенький мужичок* (рус. нижегород.), *дичок* (рус. астрахан.), *ёлс* (рус. костром., ср. рус. *ёлс* 'черт'), *кривой вражонек* (рус.), *лесной черт* (рус. карел.), *некошній* (рус.), *страшній* (рус.), *проклятий* (рус.), *шишкó* (с.-рус.), *другая половина* (с.-рус.) и др.; *нячистик лясовы* (бел. мин.), *нячистик*, *што по лясóх скаче* (бел. мин.); *лісовий*

чорт, лісник шут (укр.). Еще одна группа названий Л. указывает на его внешний вид: рус. *волосатик* (с.-рус.), *дóлгий дядошка* (вят.), *красноплéший* (ярослав.), а также на основные функции и характерные действия: рус. *бáйкало* (карел.), *блуд* (калуж.), *водило* (з.-рус.), *зыбочник* (с.-рус.), *кожедёр* (ю.-сибир.), *костолом* (ю.-сибир.), *шатун* (ярослав.).

В слав. мифологии единого представления о происхождении Л. нет. По некоторым поверьям, он происходит из проклятых людей, *некрещеных* или *обмененных* детей (см. *Дети некрещеные*, *Подменыш*), из «нечистых» покойников (рус., украинцы Поволжья). Согласно легенде книжного происхождения, в Л. превратились сброшенные с неба ангелы, которые упали в леса (в.-слав.). Л. рождаются от связи женщины с нечистой силой (рус., Макс.СС 18:82).

По верованиям, Л. имеет вид мужика, старика с белой бородой, одетого в крестьянскую одежду (в.-слав.), странника (рус. *помор.*), волосатого и нагого человека с белыми волосами и зелеными глазами (ю.-рус.), с белыми выпуклыми глазами (з.-рус.), человека огромного роста, одетого в белое (с.-рус.), старика в ветхой одежде с кошелкой в руках (рус. владимир.). Некоторые детали облика Л. подчеркивают его потустороннюю природу: правая пола одежды у него запахнута за левую (с.-рус., укр. чернигов.), левый лапоть надет на правую ногу, а правый на левую, он сидит, закинув левую ногу на правую (с.-рус.), на ногах у него загнутые когти (з.-рус.). У Л. нет бровей и ресниц, правый глаз неподвижен и больше левого; волосы зачесаны налево, у него нет правого уха (рус.), он не отбрасывает тени (рус., укр.). Л. никогда не бывает подпоясан (рус.). Л. — существо, обросшее шерстью, с рогом на голове и копытами на ногах (укр. харьков.). Одежда у него белого, красного, черного или зеленого цветов (рус.), а шапка — из разных лоскутьев (с.-рус.). По с.-рус. поверьям, кровь у Л. синяя или сам он синий. Белорусы полагают, что Л. имеет узкое лицо, длинную клинообразную бороду, один глаз, одну ногу пяткой вперед.

Характерная черта Л. — *оборотничество* (в.-слав.). Он может принимать облик любого человека, превращаться в любого зверя и птицу, часто — в волка, особенно — в белого (рус. смолен.), в зайца

(рус.), медведя (в.-укр.), козленка, ягненка (в.-укр.), а также в дерево, куст или гриб (в.-слав.). Л. может являться человеку в виде свечи в поле, клочка сена, птицы с зелеными перьями, обезьяны (укр. харьков.). Встречаясь человеку на лесной дороге, Л. часто принимает вид знакомого или родственника, а также ямщика, кучера на тройке, всадника, едущего верхом (в.-слав.). Л. может показываться и в виде женщины, если у встреченной им женщины в семье нет мужчин (с.-рус.). Л. способен изменять свой рост: в лесу он бывает вровень с верхушками деревьев, в поле — ниже травы (в.-слав.). В с.-рус. традиции появление Л. обычно связано с различными погодными явлениями, особенно с *бурей*, вихрем или резким ветром.

Характерное звуковое поведение Л. — громкий хохот, свист, стон, дикий крик, хлопанье кнутом (в.-слав.). Он может говорить по-человечески (рус.), однако часто ржет, как лошадь (рус. владимир.), поет петьем, кричит курицей, кошкой (рус.) или плачет, как маленький ребенок (ю.-рус.).

По с.-рус. представлениям, атрибутом Л. является шапка-невидимка. Чтобы ее добыть, нужно найти цветок «Иванову головку», который расцветает накануне Ивана Купалы, и положить его в церкви на престол на сорок дней, после чего можно увидеть Л. и сорвать с его головы эту шапку (вологод.).

Местом обитания Л. является весь лес, однако его излюбленные места — коряги, пни, вывернутые с корнем деревья, охотничьи избушки, где он и ночует — такие дома называются «изба под кружалом» или «изба под кабаком» (с.-рус.). Л. часто встречается людям на болотах, на лесной дороге, иногда считается, что луга и поля наряду с лесом являются его *владениями* (ю.-рус.), он может заходить на гумно или в овин, чтобы высушить там одежду. У Л. есть свои любимые тропы. Л. часто сидит на дереве или пне (в.-укр.).

Обычно полагают, что Л. может являться человеку в любое время. По некоторым поверьям, Л. ходит по лесу только ночью (рус., укр.), в полночь (в.-укр.), до первых петухов (ю.-рус.). Днем Л. исчезает неизвестно куда (ю.-рус.), спит в лесной избушке (с.-рус.) или проваливается вместе со своей женой под землю, где у него есть дворец (бел. минск.). Особенно часто Л. показывается перед Великим постом, Вербным

воскресеньем, в ночь на Ивана Купалу (укр. харьков.). Летом Л. справляет свадьбу (рус.). На зиму Л. уходит под землю в день св. Ерофея (4/17.X) — в этот день он вырывает с корнем деревья, разрывает землю, разгоняет зверей по норам. Человек, оказавшийся в этот день в лесу, теряет разум (рус.). Л. вновь появляются весной, когда начинает таять снег и «размыкается» земля (рус.). В зап. областях России в Юрьев день (23.IV по ст. ст.) лешему оставляли дары, чтобы он оберегал скот от волков (смолен.). По ю.-рус. поверьям, в конце августа Л. ночью выходит на поля и гумна, развязывает снопы и раскидывает их, поэтому хозяева в такую ночь сторожили свои гумна от Л., в качестве оберега надевая тулуп наизнанку и очерчивая кочергой круг вокруг себя (тул.).

В большинстве случаев полагают, что Л. одинок, но по некоторым поверьям, у него есть семья (с.-з.-рус.). Женами Л. становятся проклятые родителями или похищенные девушки (рус., бел.), а дети Л. — похищенные до крещения младенцы (рус. вологод.). Согласно бел. поверьям, жена Л. — *лешиха* имеет вид женщины с распущенными волосами, в которые вплетены зеленые ветки. Свадьба Л. сопровождается бурей, после нее остается полоса вырванных с корнем деревьев (ср. **Выворотень**), поэтому нельзя лежать на лесной дороге — может растоптать свадьба Л. Удар грома превращает эту свадьбу в росамах (рус. архангел.). Обычно полагают, что в лесу живет один Л. (в.-слав.), но иногда считается, что их может быть несколько и среди них есть определенная иерархия (рус.). Глава леших называется лесничий (ю.-рус.), *Мусаил Лес* (с.-рус.), *честной леса* (смолен.), *лесной царь*, которому подчиняются *лесовики*, *боровики*, *моховики*. Они различаются только ростом — лесовики самые большие, моховики самые маленькие (с.-рус.).

Функции Л. определяются его статусом лесного хозяина — эта черта отличает в.-слав. Л. от прочих слав. персонажей, обитающих в лесу. Л. сторожит лес и безраздельно распоряжается всем, что там есть: охраняет и пасет стада лесных зверей, является начальником над волками. На Смоленщине Л. может отождествляться с белым волком, предводителем волков и брать на себя некоторые функции, приписываемые св. Юрию, — указывать каждому волку ту

добычу, которую тот может схватить в течение года, наказывать волков, нападающих на скот, который им не был указан. Л. часто перегоняет с места на место табуны зайцев, волков, белок, полевых мышей и крыс. Л., который гонит из одного леса в другой стаю мелких зверей, проигранных им в карты другому Л., — сюжет многих рус. быличек.

По отношению к человеку Л. ведет себя по-разному. Чаще всего он бывает опасен для человека и вредит ему, но почти никогда не убивает. Сообщения о том, что Л. заводит к себе и душит людей, единичны (украинцы Курской обл.). Одна из основных функций Л. — сбивать человека с дороги, заводить в глубь леса, заставляя блуждать в течение многих часов (в.-слав.). Часто под видом знакомого, соседа, родственника, случайного прохожего или ямщика Л. является человеку на лесной дороге и предлагает довести или подвезти до дома, занимает человека разговором, незаметно заводя его на бездорожье, после чего человек оказывается в лесной глуши, в болоте, на краю оврага, на крыше мельницы, на речной плотине и др., а Л. исчезает. Л. в виде какого-либо домашнего животного (чаще — петуха или поросенка) заманивает человека, сбивая его с дороги (рус.). Л. получает власть над теми людьми, которые откликнулись на его голос (укр.). Обречен на блуждание в лесу тот, кому Л. пересечет дорогу или тот, кто ступит на любимую тропу Л. (рус.).

Л. морочит человека в лесу и глумится над ним: у грибника прячет шапку или корзину, у дровосека — топор; снимает с воза колеса, укладывает человека спать на муравейник, заставляет залезть на дуб, вводит человека в заблуждение, откликаясь эхом на его крики, подвешивает человека за ноги на дереве, а в результате человек оказывается привязанным к брусу в своей избе (в.-слав.).

Л. карает тех, кто не соблюдает установленных норм поведения в лесу: шумит, свистит, остается ночевать в лесу, «не спросясь» у Л.; кто вошел в лес не благословясь или кто не попросил у Л. разрешения собирать ягоды, грибы, охотиться в его владениях (в.-слав.). Л. выбивает стекла в доме того, кто свистел в лесу (в.-укр.), бьет дубинкой того, кто охотился в день Ивана Купалы (в.-укр.). Л. пугает человека громким хохотом, свистом, шумом, криком, бросает в него сучьями (рус., бел.).

С.-рус. поверья связывают Л. с комплексом представлений о проклятых людях и животных: Л. забирает к себе тех детей, которых мать неосторожно «облешакала», т. е. обругала словами «понеси тебя леший». Такой ребенок попадает во власть Л., живет в лесу и оказывается недосягаем для людей, даже если находится недалеко от своего дома. Тон же участи подвергается и скот, который в «злую» минуту был обруган своей хозяйкой. Л. заботится о проклятых детях — укладывает их спать под елку и кормит пищей, которая была оставлена хозяевами без благословения. Вернуть проклятого ребенка или корову из-под власти Л. сложно, но возможно с помощью специальных магических приемов, молитв и даров, приносимых лешему. Л. также похищает или заманивает к себе девушек и женщин и живет с ними (рус., в.-укр.).

Согласно с-рус. поверьям, Л. может «закрывать» пасущуюся в лесу корову, т. е. окружить ее незримым кругом, из которого она самостоятельно не выйдет, и сделать ее невидимой для людей. Найти «закрытую» корову способен только знахарь после обращения к Л.

По некоторым поверьям, Л. добрый и зла людям не делает (з.-рус.). Он помогает тем, кто его уважает и обращается к нему за помощью: женщине, которая не могла найти ягод, показывает ягодное место, заблудившегося выводит на правильную дорогу (рус.). Чтобы Л. не вредил человеку, его старались задобрить или заключить с ним договор. Приношения лешему в виде хлеба, яиц, и другой еды относили в лес, чтобы Л. вернул пропавший скот или заблудившегося человека. Если человек заблудился в лесу (что также приписывалось воздействию Л.), он шел в лес с яйцом в левой руке и произносил: «Кто этому лесу житель, кто настоятель <...> тот дар возьмите, а меня простите во всех грехах (с.-рус., Известия в Архангельском обществе изучения Русского Севера. 1912/4:157). Чтобы возвратить людей, которых увел Л., на перекрестках дорог клали для него угощение: сало, горшок с кашей, блины. Еду заворачивали в чистую тряпку с красной ниткой, кланялись на четыре стороны, не крестясь, и просили Л. вернуть родственника.

Чтобы вызвать Л. и заключить с ним договор, следовало в ночь накануне Ивана

Купалы пойти в лес, срубить осину, чтобы она упала на восток, и, стоя на пне этой осины лицом на восток, нагнуться и глядя между ног сказать: «Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, <...> покажись таким, каков я есть». Появившегося Л. можно просить о любой услуге, но за это нужно отдать ему душу и соблюдать тайну договора (с.-рус., ОЗ 1848/4:137).

Отношения с Л. «профессионалов» — охотников, пастухов, знахарей — строятся на основе договора. Поскольку Л. считался хозяином всех зверей и дичи, то без договора с ним охотник не мог охотиться, иначе он оставался без добычи или погибал (рус., укр.). В тех областях, где скотину пасли в лесу, пастух перед началом сезона должен был заключить с Л. договор на право пасти скот в его угодьях. Для этого пастух шел в полночь в лес и призывал Л., обещая ему в подарок два яйца или ту корову из своего стада, которая в первый день выпаса первой или последней войдет в лес. Факт договора пастух должен был держать в тайне, иначе Л. мог убить его. Согласно договору с Л., пастух в течение всего пастбищного сезона должен был соблюдать определенные запреты, например, не играть на гармонии, не есть ягод в лесу и т. д. За нарушение договора Л. карает пастуха, вредит ему самому или скоту. Пастух мог вымолить у Л. прощенье, встав в лесу на колени и принеся подарок в виде хлеба, стопки водки или денег. Если пастух нарушает обещание отдать Л. корову из стада, Л. убивает его. Согласно с.-рус. быличкам, Л. забивает насмерть верхушками деревьев пастуха, который заменил предназначенную для Л. корову, т. к. она принадлежала бедной вдове с маленькими детьми.

Чтобы избавиться от Л. или предотвратить возможный вред с его стороны, использовали обереги и соблюдали правильное поведение. В лесу нужно быть осторожным со словами — идущего в лес нельзя ругать, а также нельзя ругаться самому — будешь плутать по лесу (с.-рус.). Находясь в лесу, нужно помнить первое произнесенное слово при встрече со случайным прохожим, т. к. если этот прохожий окажется Л., он спросит: «Помнишь ли ты заднее слово?» и, если человек не вспомнит, он станет жертвой Л. (с.-рус., Известия в Архангельском обществе изучения Русского

Севера. 1912/4:157). Человеку, заблудившемуся по вине Л., следовало вывернуть наизнанку или надеть задом наперед одежду, особенно рубашку, шапку, тулуп и рукавицы, переменить обувь с левой ноги на правую и наоборот, нателный крест перевернуть на спину, нагнуться и посмотреть себе под ноги (рус.); оказавшись в лесу с повозкой, перепрягали лошадь, перевернув дугу в обратную сторону (рус., см. Наоборот). При этом читали 90-й псалом («Живый в помощи») и молились. Оберегами от Л. служили соль и огонь, магический круг, очерченный осиновой палкой, ножом или кочергой, а также липовая палка, очищенная от коры. Считалось, что Л. боится собак-«двоглазков» (т. е. собак, у которых над глазами есть светлые пятна) — такие собаки обладают способностью видеть нечистую силу (в.-слав.). Полагали, что если при встрече с Л. молитва не помогает, необходимо прибегнуть к матерной брани (рус. владимир., см. Брань). Отогнать Л. можно словами «приди вчера» (ю.-рус.). Чтобы узнать Л., нужно посмотреть через правое ухо лошади (с.-рус.).

Другие слав. лесные демоны обладают иным набором признаков; в отличие от Л. они не являются хозяевами и опекунами локуса (лес для них — только место обитания) и занимают второстепенное место в мифологической системе. В в.-слав. и укр. традиции известно представление о *диких*, или *дивьих* людях (см.: *Дикие* люди). У гуцулов известен лесной демон *чугаистер*, лохматый и волосатый. Он имеет веселый нрав и играет на свирели. Людям он не делает зла, однако представляет опасность для женских демонов *нявок*, которых ловит, раздирает на части, печет на костре и ест (Онищ. МГД:60,99).

Некоторыми чертами в.-слав. лешего обладает пол, *borowu* или *borowies* — существо маленького роста с бородой до земли. Он сбивает людей с дороги, заставляя блуждать, и проявляет себя свистом, доносящимся с высоких елей. Среди лесных демонов выделяется группа пол. лесных персонажей, которые в разных ареалах называются *strachy*, *duchy leśne* или *duchy lasowe, leśne strachy, leśni ludzie* и др. Они часто отождествляются с чертом и могут называться также *duchy, zły duchy, diabły*. По своим признакам и функциям они близки демонам, нападающим ночью на путников: они пугают

людей шумом, свистом и своим появлением в различных обликах, сбивают с дороги, заставляют блуждать. По некоторым поверьям, эти демоны хватают людей и удерживают их в своих норах, отнимают у людей рассудок, насылают на них несчастья. Большинство этих демонов происходит из «нечистых*» или «заложных» покойников — безбожников, грешников, отбывающих после смерти наказание на земле, убитых людей, чья душа пребывает на месте убийства, и др.

С лесом связаны с.-рус. женские персонажи *лешачихи* или *боровухи*. Они имеют вид девушек с распущенными волосами в красных сарафанах. Боровухи показываются человеку в лесу в виде его жены или любимой и вступают с ним в половую связь, после чего человек сходит с ума или умирает. Они также морочат человека, показываясь в облике обычных деревенских девушек, и сбивают человека с пути, заводя на бездорожье. Полагают, что лешачихи имеют детей, которых колышут в люльках, подвешенных к сучьям деревьев.

Среди женских персонажей, обитающих в лесу, известны карпатоукр. демоны типа *літавицы*, которая может также называться *лісна, лісниця, лісоўка, лісова панна, лісна їўка*.

У юж. славян представления о лесных персонажах развиты слабо. В серб. поверьях известно мифологическое существо *шумска мајка* — красивая (или, напротив, безобразная) женщина, способная превращаться в животных, копну сена и в др. предметы, а также *лесник* — дух, живущий в лесу, способный к оборотничеству. Он имеет вид человека с рогами, одетого в шкуры, и покровительствует животным. Если человек попадет на след этого духа, то заболит.

Лит.: Крич.АН; Зечевич С. Лесници — лесковачки шумски духови // Лесковачки зб. Лесковац, 1965/5; АА; Влас.РС:283–306; ВЭС:451–456; ДКСБ:201–205; Добр.:388,970,983; ЖС 1908/1:11; 2002/4:2–4; Зел.ВЭ:414–415; Зин.МРВС:14–15; ЗРГО 1890 19/2:20; Известия в Арханг. о-ве изучения Рус. Сев. 1912/4:157; Кулик.:51–52; Левк.ДР; Левк.МРН:320–339; Помер.МП:28–48; СРНГ 16:368,369,373; Череп.МАРС:21,29,55,60,73–76; Череп.МРРС:47–54; ЭО 1896/2–3:146–204; Слав.ДР; СХИФО 1893/5:54–55; Хобзей ГМ:120–121; Чуб.ТЭСЭ 1:192–193,211; Богд.ПДМ:78; Ня-

киф.Н:70; ПЭС:126-127; Шейн МИБЯ 2:521-523; Рел.PDL:105-113.

Я. Е. Левкиевская

ЛЕЩИНА, лесной орех, орешник — кустарник, связываемый в народной культуре одновременно с «верхним» и «нижним» мирами. Специфика мифопоэтического образа Л. заключается во внутренней противоречивости отдельных составляющих этого образа (ср. отражение этой особенности в рус. загадке о Л.: «Вишу высоко, падаю низко, снаружи горько, внутри сладко», Митроф.З:66). Плоды, ветки и древесина Л. широко используются в продуцирующей магии, особенно у юж. славян.

Л. занимает пограничное положение в этнодендрологической системе, поскольку Л. — кустарник дикорастущий (это последовательно отражено в его названиях типа в.-слав. *лещина*, ю.- и з.-слав. **lěska*), но, вместе с тем, приносящий плоды, которые употребляются в пищу, что определяет принадлежность лесного ореха и к сфере природы, и к области культуры (к ней относятся все плодовые деревья), ср. то же у кизила. Этим объясняется широкое использование Л. (се веток, древесины и плодов) в продуцирующих целях. Юж. славяне венки из веток орешника клали на сосуд, в который первый раз доили овец в Юрьев день, плели из ореховых веток корзину, в которую снимали вылетевший из улья рой пчел, чтобы было больше меда; *подкладывали ветки* под насест, чтобы курица вывела больше цыплят; втыкали кусочки орешника в одежду новобрачных и плели из его веток венки для них же, делали из орешника древко свадебного знамени, замешивали веточками орешника рождественский пирог *чесница* и подкладывали впоследствии эти ветки в хлев, надеясь тем самым благотворно повлиять на приплод скота, изготавливали из древесины орешника первое веретено для начинающей прясть девочки, чтобы работа у нее спорилась. Украинцы клали орехи и ветки орешника в сундуки с девичьим приданым, чтобы в них прибывало одежды, поляки делали из орешника пастушеский кий, полагая, что от этого скота станет больше, и купали детей в отваре из листьев лещины, чтобы они хорошо росли; словаки подкладывали ореховые

ветки в амбар под зерно, рассчитывая на его умножение, и т. д.

В в.-слав. фольклоре отмечается связь между орешником и злаковыми культурами. На Витебщине по урожаю лесных орехов судили о предстоящем урожае ржи (а плоды Л. здесь называли *колосовиками*) (Никиф.ППП:129). В рус. загадках Л. описывается как горшок с опарой или кашей: «Горшочек маленький, опарочка сладенька», «Маленький горшочек, да кашка вкусна» (Митроф.З:66), ср. в беломорских легендах об обетованной Ореховой земле, где растут «орехи в человеческую голову, расколешь орех, а в нем мука...» (Чист.СУЛ:312).

Как и некоторые крупные деревья и кустарники, лещина выступает у юж. славян в роли культового дерева, служившего объектом почитания и местом совершения некоторых обрядов. В Боснии считали, что дереву лесного ореха можно было исповедаться, а плоды или почки кустарника употреблялись вместо просфоры на Рождество и Пасху. В вост. Сербии, если *вблизи* села неожиданно высыхал на корню «запис» (см. в ст. Дерево культовое), *крстоноше*, обходящие село и окрестности на Вознесение, втыкали в землю ветку Л. и отправляли около нее молебн. Болгары воздвигали под деревом Л. оброчные кресты, а жители Боснии, если в доме случалась беда, обходили трижды вокруг Л. и просили Бога помочь им. Ср. также популярный у юж. славян запрет «ранить» Л. топором.

Л. обнаруживает некоторые приметы «древа жизни». Сербы считали, что если положить в рот мясо змеи, жившей под лещиной, то начнешь понимать язык животных; а если съесть сердце такой змеи, то поймешь язык трав, особенно лекарственных.

У славян Л. наряду с большинством дикорастущих деревьев считалась местом обитания демонов (по преимуществу женских): болгары полагали, что на кусте лесного ореха живут самодивы, а гуцулы верили, что в конце троицкой недели *нявки*, *лещине* и иные женские демонические существа типа русалок танцуют в кустах Л.

Наконец, ветки Л. нашли широкое применение во множестве календарных обрядов: болгары изготавливали из них «сурвачки», словенцы и хорваты использовали для ритуального стегания людей и скота

в день Избиения младенцев, поляки, чехи и словаки освящали ветки орешника в Вербное воскресенье, украшали ими жилье на Троицу, у сербов с ореховой веткой обходил дома **полазник** и т. д.

Лещина широко использовалась в магии и в качестве оберега. Юж. славяне употребляли ее для облегчения родов, для лечения лихорадки, бородавок и многих других болезней. У болгар, поляков, хорватов и словенцев из веток Л. разжигали огонь, при котором ведьма, отбирающая у коров молоко, начинала испытывать мучения. Болгары изгоняли демонов, насылающих бессонницу на ребенка, обегая его колыбель с зажженной ореховой веткой; полешуки, защищаясь от русалок, вносили в дома и привязывали к спине ветки лесного ореха. Словенцы во время рождественских гаданий, вызывая на перекрестке нечистую силу, очерчивали себя кругом с помощью ветки Л.

Л. относится к деревьям, в которые, как полагали, не бьет гром. Это привело к широкому использованию Л. для защиты человека и культурного пространства от грома, града и непогоды: ветки Л., кол, крестики и большие кресты, сделанные из нее, втыкали в поля и виноградники, ставили в углах домов, хлебов и амбаров, жгли лещину при грозе, так как, полагали поляки, «*leszczyna chroni od pioruna*» [лещина охраняет от грома]; человек чувствовал себя в безопасности, спрятавшись во время грозы под Л. (так как, «где растут орешки, туда молния не попадает», полес.), заткнув за пояс ветки Л. или прикрепив их к шапке («Пастуху лещыну у шапку ушыють, коб гром не убиу», полес.), поскольку, как считалось, в этом случае дьявол не сможет спрятаться под шляпу от преследующего его грома. Палку из Л., с помощью которой человек отогнал змею от жабы, сербы называли **раставак**: ее держали в доме, поскольку она отводила любое зло, в том числе разгоняла градовые тучи и помогала разродиться женщине в случае тяжелых родов.

Способность Л. отводить от себя громы и молнии объясняли тем, что лещину якобы бросали под ноги Иисусу Христу во время его въезда в Иерусалим (пол.), что Л. спасла Богородицу на пути в Египет (бел., пол.), что дьявол забыл упомянуть Л., когда спорил с Богом (укр.), и мн. др. Из других поверий, **мотивирующих** эту особенность Л.,

отметим редкое пол. свидетельство, гласящее, что в Л. не бьет гром (*piorun*), т. е. как лещина якобы *ma swójogień* [имеет свой огонь] (Lud 1896/2/2:159).

У вост. и зап. славян широко известны поверья о том, что наряду с **папоротником** цветущим в купальскую ночь, чудотворным свойствами обладает и ветка Л., также цветущая один раз в году: на Благовещение в Страстной четверг или на Купалу. Эта ветка Л. подобна грому, т. к. она способна отпирать земные недра. По бел. поверьям, если оторвать такую ветку и идти туда, куда она ведет, можно найти клад. Помимо кладов, согласно чеш. свидетельствам, однолетний побег орехового дерева который срезали на молодом месяце и называли именем одного из трех вохвов-королей (Каспара, Мельхиора или Балтазара) может раскрыть водный источник.

Л. прогоняет змей и иных хтонических существ, противостоящих высшим силам. Болгары полагали, что от прута Л. змеи убегают и умирают. Прутьями из Л. изгоняли змей 1 марта и на Благовещение и изготавливали из Л. посох для овчара или пастуха. Жители Джердапа (с.-вост. Сербия) считали, что прутом из Л. легче всего убить змею, поэтому дети, расхаживая босиком по траве, носили с собой палку из Л., а также натирали укушенное змеей место ветками или листьями Л. У чехов прутом из Л. хозяева били по стенам дома и хозяйственных построек, изгоняя оттуда мышей.

Л. имеет отношение к области **смерти** и «**тому свету**», что объяснимо, если **вспомнить** о связи Л. с лесом как пространством диким и **запредельным**. Плоды лесного ореха были «хтонической едой»: на святки, т. е. в период, когда среди живых незримо присутствовали души предков, хозяева обязательно рассыпали орехи по полу и кидали в углы (где обитали души), тем самым прикармливая их (словац., чеш., пол., словен., серб., болг. и др.). Впоследствии по этим орехам девушки гадали о замужестве, с помощью орехов распознавали вора, гадали о судьбе, об урожае и т. п.

Магические действия с орехами в святочный период сосуществовали с встречающимися иногда у сербов запретом есть в это время орехи, вероятно потому, что на святки орехи оказывались вместилищем души, ср. рус. загадки о лесных орехах: «Нет ни окон,

ни дверей, посредине *архирей*», «Маленький *мужичок*, костяная *шубка*», «*Мальчик* в луже — хвостик наруже» (Митроф.З:66). Параллель к таким загадкам усматривается в рус. легенде о солдате и Смерти: Господь велел солдату кормить Смерть орехами, чтобы она поправилась. Солдат пошел со Смертью в лес и поспорил с ней, что она не влезет в пустой орех. Смерть сдуру влезла туда, тогда солдат заткнул дырочку в орехе колышком и спрятал орех (Аф.НРА 1990:99).

Во всех слав. традициях известны рассказы о том, что гроза (гром) в одну из летних ночей портит орехи (как лесные, так и грецкие, см. Орех). Они чернеют, червивеют, а чаще гниют изнутри. Это случается обычно в ночь накануне Ильи, на Купалу, в ночь накануне дня св. Петра и Павла, а у вост. славян — обычно в т. н. *рябиновую ночь* (летнюю ночь с сильной грозой). Согласно полес. поверьям, гром и молния сжигают орехи или цвет на них: «Як гром гремит, туча находит страшная такая — *рабиновая* ночь. Як нарвешь орехов, дак пустых богато, черные в середине, говорят: „Маланка съела“» (ПА). Согласно укр. поверьям, лесные орехи хорошо плодоносят только в том году, когда до Ильина дня не было сильных молний, иначе они бывают пустыми и черными в середине. Боснийцы в Ильин день остерегались даже произносить слово *лешник*, заменяя его на эвфемистическое *губа*, иначе орехи бы почервивели.

Поверья о лесных орехах, сожженных молнией и громом в одну из летних ночей, представляют собой один из вариантов сюжета о преследовании нечистой силы (черта, хтонического существа и т. д.) некой высшей силой, воплощенной в громах и молниях или орудующей ими. Цветы или плоды лесного ореха становятся на время прибежищем демонического или хтонического существа, и, поражая его, гром одновременно наносит вред и самим плодам. Вероятно, именно то, что лесные орехи могут вмещать в себе хтоническое или демоническое существо, обусловило необходимость их освящения в церкви, приходящегося на Успение Богородицы (15/28.VIII), день, называемый в России *Ореховый Спас*.

Причастность Л. к области потустороннего прослеживается в специфическом ритуале, известном болгарам и сер-

бам. При рождении в хозяйстве ягненка (жеребенка и т. п.) все домашние стремились как можно быстрее поднять его с земли, и первый взявший его на руки произносил: «Пусти Лескову, узми дренову» [Брось ореховое, возьми кизиловое] (Миј.ОЛТ:162). Тем самым только что родившееся животное физически отрывали от хтонической сферы, которую символизировала Л., и призывали начать расти и крепнуть, ср. представления о кизиле как дереве здоровья и крепости. Та же формула широко использовалась в магических практиках, совершаемых в случае, если ребенок по каким-то причинам долго не начинал ходить: ребенка обносили вокруг дома на хлебной лопате или, подзвав его к себе, вручали ему кизиловый прутик со словами: серб. «Баца лесково, узми дреново» или болг. «Фъргай лесковите, зимај дреновито» [Брось ореховое, возьми кизиловое]. Такие же слова адресовали больному, желая ему поскорее преодолеть «опасный», близкий к смерти период и выздороветь.

Л. использовалась в похоронно-поминальном комплексе. Жители вост. Сербии жгли из Л. поминальные костры на Благовещение, в Страстной четверг и др. Кашубы, оповещая односельчан о смерти, случившейся в селе, обходили дома с палкой, вырезанной из Л. Банатские геры изготовляли из Л. «рабош», на котором отмечали количество горшков воды, разнесенной по домам в поминальном обряде «пуштање воде мртвима за душе» (БХ:272), см. в ст. Пускать по воде. Связь с темой смерти провоцировала применение Л. в символических похоронах. В польских Татрах кто-нибудь, задумав недоброе на другого человека, делал из Л. мерку этого человека и при ближайших похоронах бросал ее в могилу, в результате чего человек, на которого наводилась таким образом порча, должен был вскоре умереть. На Брестщине человек, страдающий от эпилепсии, чтобы вылечиться, должен был положить на чьих-либо похоронах в гроб палку из Л., по длине равную его росту.

Хтонические связи Л. находят параллель в в.-слав. фольклоре, а именно в детской и молодежной игре «Ящер». В середине круга сидит игрок (парень или мальчик) — «Яшчур», «Качер», «Яша» (змея или другое хтоническое существо), а вокруг него девушки (или девочки) водят хоровод

и при этом поют песню о Яшчуре, сидящем в ореховом кусте, грызущем орехи и желающим получить себе жену: «Сядзіць, сядзіць Яшчур, сярод карагоду, Яшчур аріх точыць, жаніцца хочаць...», «Сыды, сыды, яшчуре, Оріховый вінку, Май собі дивку! Як не ймеш, завтра вмреш, завтра по ранку сховаєм у ямку, — там пропадеш!» (Гринч. ЭМЧ 3:102). По завершении пения «Ящер» вскакивает с места, бросается к одной из девочек, закрывает ее платком и кружится с ней, после чего девочка с поцелуем отдает ему свой веночек или платок. Во всех вариантах игры местом обитания «Ящера» является именно ореховый куст.

Эротические коннотации лесного ореха, обнаруживаемые в этой игре (любовообильный змей в ореховом кусте, танцы с поцелуями, выбор жены), оказались весьма продуктивными на слав. почве. В укр. свадьбе было известно обрядовое печенье *горішки* 'орешки', которое иногда подносили молодым после брачной ночи. Популярный в рус. фольклоре мотив *дарения орехов* обычно является знаком сексуально-брачных намерений дарителя, ср. в популярной посиделочной песне: «Что присватался... жених, сулил девушке орехов четверик. Мне орешков очень хочется, за него идти не хочется. Я орешки-то приму, приму, За него замуж нейду, нейду» (костром.). Связь Л. с любовной темой напрямую выражена в русском (владимир.) запрете рубить кусты Л. потому, что от этого якобы «парней девки не будут любить, а бабы мужиков». В укр. песнях часто фигурирует «ореховая корчма» с красавицей-хозяйкой: такая корчма воспринимается как место *веселья*, гуляний и внебрачной любви. Еще более откровенный смысл имеют рус. загадки о Л., описывающие ореховый куст в терминах женского тела, а собиранье орехов — в метафорике коитуса: «Гни меня, ломи меня, полезай на меня: на мне есть мохнатка, в мохнатке гладка, в гладкой сладко»; «Стоит дерево мохнато, в мохнатом-то гладко, а в гладком-то сладко, про эту сладость и у нас есть снасть» (Митроф. З:66). Орехи и ветки Л. нашли широкое применение в любовной магии. У юж. славян, если девушка хотела покорить парня, она должна была сорвать леторосль лесного ореха и трижды ударить ею парня по спине, после чего он уже не мог бы смотреть ни на кого другого. Эротическая символика Л.

отчасти объясняется уподоблением орех зерну и семени, а также принадлежности орешника к плодовым деревьям, ср. широк известный балканским славянам обычай *осыпать* молодоженов орехами подобно тому как у вост. славян их осыпают зерном.

Лит.: Kulišić S. Verovanja o leskovini u Bosanskoj Krajini // Razvitak. Baња Лука, 1939/5; Петров П. Лечебные свойства на леската и народните поверия // ИЕИМ 1974/16; Дурлић П. Леска као мушки апотропеон поречки влаха // ГЕИ 1996/45:137-143; Попов Р. Леска // БМ; Агапкина Т. А. Мифология деревьев в традиционной культуре славян: лещина (*Corylus avellana*) // SMS 1998/1.

Т. А. Агапкина

ЛИПА — дерево, почитаемое как святое и используемое в качестве апотропея.

Культурные функции. У юж. славян старые большие Л. традиционно росли вблизи церквей и храмов, особенно древних; часто на месте старых Л. ставили церкви или кресты. О самой старой чудотворной ю.-слав. Л. (которая росла в Славонии) упоминается в Житии епископа Августина (XIV в.). Под такими старыми Л. устраивали суды, проводили праздники и собрания жителей; здесь останавливался крестный ход во время религиозных процессий по полям, читалось Евангелие и устраивались трапезы. Болгары Ловечского края на Вознесение кололи **курбан** под Л. У словенцев Лютогомера старая ветвистая Л., растущая в центре села, была традиционным местом сбора парней, отмечавших свой праздник в день св. **Флориана** (4.V). Здесь зажигались костры, отсюда же начинался и обычный для праздника обход села. Отношение к Л. как к священному дереву у юж. славян обусловило использование липовой древесины для высекания «живого» огня, с помощью которого ежегодно обновляли огонь в домашних очагах. Л. считали деревом, приносящим счастье; её не боялись сажать и держать около домов и на могилах (о.-слав.). Говорили также, что спать под Л. неопасно. В Герцеговине венчание могло происходить следующим образом: молодожены с двумя свидетелями трижды обходили вокруг храма, и один из свидетелей все это время держал над их головами липовую ветвь

в качестве оберега. В Чешской Силезии почитание Л. мотивировалось тем, что ее цветы обладают способностью заживлять душевные и телесные раны.

Повсеместно у славян известен запрет трогать почитаемые липы, наносить им ущерб, рубить их, ломать ветки, справлять под ними естественную нужду и т. п. Сербам известно предание о человеке, сорвавшем ветку Л.: у него тут же пал конь, но когда человек вернул ветку на место, конь выздоровел. Поляки считали опасным срубать Л., ссылаясь на историю о человеке, поплатившемся смертью жены за то, что срубил многовековую Л. На Вологодчине верили, что человек, срубивший Л., заблудится в лесу. В Силезских Бескидах бытовали рассказы о липах, которые после срубания истекали кровью. В то же время некогда старые Л. почитались как деревья чернокнижников-колдунов, охранявшие от грома и злых сил; многие из этих деревьев были освящены в христианскую эпоху, рядом с ними строили часовни, вешали на них иконы и образки (з.-слав.).

У вост. и зап. славян Л. была тесно связана с христианским культом. У поляков и словаков, а также отчасти белорусов Л. считалась «деревом Богородицы»; говорили, что на ней отдыхает Богородица, когда сходит с небес на землю; верили в то, что именно Богородица наказывает человека, причинившего вред этому дереву. На Л., согласно в.-слав. преданиям, чаще, чем на других деревьях, «являлись» чудотворные иконы. Согласно з.-укр., пол. и словен. легендам, Л. прикрыла своими ветвями Богородицу с младенцем Христом во время их бегства в Египет, и с тех пор в ознаменование этого чудесного спасения на Л. вешают образки и иконы и в нее (единственное из деревьев) не бьет гром. У сербов в некоторых областях, напротив, остерегались стоять во время грозы под Л., так как в нее ударит молния. Словенцы считали, что Христос был распят на Л. Из древесины Л. делают фигуры святых, алтари (например, знаменитый алтарь XV в. Вита Ствоша в Костеле Девы Марии в Кракове).

С Л. связаны архаические фольклорные сюжеты. У русских известна легенда о Л. с тремя стволами, выросшими из одного корня (ср. мотив др.-рус. сказания о трехстолпном райском дереве и о превраще-

нии одного из его стволов в крестное дерево). Говорили, что в этом месте некогда проходивший изнасиловал и убил девушку, из колена которой и выросло замечательное дерево, оберегаемое местными жителями и называемое «Исколена». Однажды местный священник решил срубить это дерево, но при первом ударе топора из Л. брызнула кровь и ослепила его; испросив прощения у дерева, священник был исцелен. Л. — в качестве чудесного дерева — фигурирует также в с.-рус. сказке «От чего пошли медведи» (СУС 555). Мужик, который пытался срубить в лесу Л., был остановлен ее голосом; Л. просила не рубить ее, а взамен обещала выполнить любое его желание; по указу своей вздорной и честолюбивой жены он вытребовал у нее богатство, но когда попросил сделать так, чтобы его с женой все боялись, Л. превратила его и его жену в медведей (ЭО 1891/4:197, олонец.). На связь медведя и Л. указывают и другие фольклорные сюжеты: сказка «Медведь на липовой ноге» (СУС 160А), а также пол. шуточные песни о священнике-медведе на липовом мосту, к которому дикие животные приходят на исповедь. У сербов Боснии была известна сказка (повторяющийся сюжет о Дедале и Икаре), герой которой сделал себе крылья из Л. По укр. поверьям, Господь дал Л. силу отражать проклятия, которые женщины адресуют своим мужьям: она принимает их на себя, поэтому на ее стволе много наростов.

Л., как и многие деревья, воспринимается как медиатор. Болгары Ловечского края считали, что на Троицу Господь забирает души умерших на небо после их кратковременного пребывания на земле. В этот день женщины собирались в церкви, чтобы помолиться за своих умерших и проводить души: для этого во время молитвы они стояли на коленях на разостланных на полу липовых ветвях, молились и внимательно прислушивались к ветвям в надежде услышать голоса своих близких. Эти липовые ветки позже относили на кладбище, клали на могилу там, где голова покойного, и поливали красным вином. В этих же местах Болгарии Троица называется «праздником липы», потому что в этот день деревья обращают листья вниз к земле. У вост. и зап. славян Л. также играет важную роль в весенне-летних праздниках, поскольку является одним из основных деревьев, ветками которых укра-

шают в это время дома и хозяйственные постройки.

Высокий сакральный статус Л. и ее связь с комплексом положительных значений определили ее использование в качестве универсального апотропея. Л. сажали у дома, считая, что она сохранит дом от грома; под Л. также не боялись прятаться во время грозы. Русские обставляли липовыми крестиками постель человека, мучимого наваждениями. Они же втыкали во время выпаса скота липовую ветку посередине пастбища, чтобы коровы не разбрелись далеко и их бы не трогали звери в лесу. В России считалось, что у ведьмы можно отбить охоту к оборотничеству, если ее ударить наотмашь голой липовой палкой. Голыми липовыми «лутошками» смелые люди отгоняли от себя привязавшегося к ним черта, а также черта-любownika. В черниговском Полесье, защищаясь от русалок в троичный четверг, бросали липовые ветки на пол. В Сербии сваты оставляли на Л. свадебные знамена, полагая это дерево счастливым и неопасным для молодоженов. Поляки считали, что липу черт боится. Венками из липовых веток, освященных в праздник Божьего Тела, окуривали коров для охраны от ведьм, липовым колом пробивали тело вампира (Добжинская земля), забивали в могилу (Полесье). В Силезии липовые ветки, заткнутые в стены скотного двора, преграждали путь «зморе». Липовым лыком можно было связать водяного (чеш.). Словенцы ударом липовой ветки изгоняли «уроки» из скотины.

Как и многие другие деревья, Л. играла важную роль в народной медицине: на нее знахарки символически «переносили» болезни. Так, у мораван при ревматизме в ствол Л. забивали лоскуты одежды больного, его срезанные ногти и волосы или окуривали дымом от сожженной древесины Л, больных людей и скот; при лихорадке больной дул в отверстие, сделанное в Л., и втыкал его колышком. Верили, что когда дыра в дереве зарастет, больной выздоровеет. В Полесье Л. в лечебно-медицинских практиках могла заменять дуб: вокруг нее обносили больных детей и просили об избавлении от детской бессонницы, а женщины, желая избавиться от бесплодия, обходили вокруг старой Л. В бел. заговорах от змей (наряду с дубом) может выступать Л.: «У поли за полем стоиць липа Матруна,

у той липи Матруни болное гняздо, у том гнязде зьмся Шкуропея» (Ром.БС 5:185). «Живым» огнем, разведенным с помощью липовых веток, лечили скот; а золой, оставшейся от такого огня, лечили людей от коросты, и т. д. (Странджа, Сербия).

Л. связана с демонологическими представлениями. Липовое лыко выступает в рус. быличках как атрибут демонических персонажей; на голой липовой палке катается во ржи русалка, то же самое проделывает и колдунья, отнимая спор с чужих полей; по болг. поверьям, одежда, подаренная самодивами человеку, превращается в лиловую кору. В укр. быличках Л. фигурирует в качестве дерева, куда ведьмы слетались на шабаш в купальскую ночь. У словаков р-на Горняцко существовало поверье, что босорки собираются под старой Л., чтобы затем, сидя в бочке, облететь пять раз село. В то же время Л. сажали на перекрестках и там, где пугало, «водило», в качестве охранного дерева. В Моравии на липах в полночь собирались ведьмы для «обучения» (рассказывали друг другу, кто что знает). Поляки рассказывали о том, что в окр. Кракова под парой старых лип обитает лягушка-коровница, отбирающая молоко у чужих коров в пользу хозяйки, кормящей ее раз в год освященной пасхальной зеленью. По бел. поверьям, Л. не вносили в дом и не топили ею печь из боязни занести в дом жуков и блох. Украинцы (Старобельский пов.) запрещали бить скот липовой веткой из опасения, что он сохнет.

Лит.: Šuljek B. Zašto Slaveni poštuju lipu // Rad JAZU 1878/43:149–188; Чажк.РВБ:164–167; Гура СЖ:160; ПА; РДС:72,391; Ивл.РРК:164–165; ЭО 1914/3/4:108; Макс.ННКС:284; ТА, д. 1446. л. 16; д. 1521, л. 16–17; д. 1624, л. 44; ПА; ХСб 8:314; Ёор.ЗО:125; Фил.ВН:200; Лов.:314, 315; Врж.НММ:145; Миц.ННГ:90; Cieysz.MS:174; Kur.PLS 1:307; Bart.ML:218; ČL 9:339; Kolb.DW 15:157; МААЕ 1904/7:100; Роś.ЗО:230; ZWAK 1882/6:299; Rost.ZCz:41; Wierchy 1931/9:22; EP 1973/17/1:132–133; Karw.KLZD:202.

Т. А. Агапкина, В. В. Усачева

ЛИСИЦА — животное, по народным представлениям родственное куныям и некоторым

другим пушным зверям, слабо отраженное в мифологических поверьях и обрядах и наделемое индивидуальной символикой преимущественно в фольклоре (женский брачный символ и олицетворение хитрости).

На Л. отчасти распространяется символика, свойственная ласке, прочим кунным и некоторым другим пушным зверям (бобр, белке, хомяку). Диалектная лексика дает примеры обобщающих названий для этой группы животных, например, архангел. *белка* 'куница, лиса, белка и т. п.' (АОС 1:155—156). Наблюдается взаимозаменяемость образов пушных зверей в сходных фольклорных контекстах. Так, в качестве одного и того же персонажа в одних вариантах сказочного сюжета об ожившей шкурке животного (СУС 1896) фигурирует *куница*, в других — Л., ласка или белка.

Отчетливо выявляется у Л., как и всей группы пушных зверей данного круга, лубовно-брачная символика. В фольклорных текстах Л., куница, выдра, белка, наделаемые женской символикой, часто выступают в паре с соответствующими мужскими образами соболя, горноста и бобра. В в.-слав. свадебных песнях девица и молодец или невеста и жених изображаются как Л. и соболь, Л. и бобр. Так, в разных вариантах одной свадебной песни Л. или куница (*невеста*) просит соболя или бобра (*жениха*) вывести ее из бора (забрать из родительского дома): «Ходила лисочка по бору / *Ды* просилася у соболя» (смолен., Шейн БП:323). У всех вост. славян распространены свадебные приговоры дружки или свата, в которых посланцы жениха, приехавшие за невестой, представляются как купцы или охотники на куниц и Л.: «Мы ездим здесь купцы, ищем куниц, лисиц да красных девиц» (орлов., ХФ 1927/2—3:118); «Да мы вот ездим па барам, па лесам, за лисицами, за куницами, за чорными гарнастайми: мы ими таргуем» (смолен., Добр.СЭС 2:92); «Дозвольте нам, сватуюсь, пошукати, коли не куниці, дак лисиці, а ми найдем і в соломяній копиці» (полтав., Вес. 1:85). С символикой невесты связано, по-видимому, Ярослав. *лисица* — название пряника, который родственники невесты приносят под белым покрывалом на второй день свадьбы (ср. Каравай). *Лисицей* называется также сваха в смолен. каравайной песне. В рукописном соннике XVIII в.: «лисицу самку видить

свадба ивеселе знаменусть» (Рук. отд. РНБ, ф. 777, оп.3, № 272:58). В бел. шуточных песнях Л. и заяц, «лісічка-маладзічка» и медведь изображаются как любовная или брачная пара; в укр. легенде к Л. сватается конь; в рус. и укр. эротических анекдотах (СУС 36, —36*) заяц бесчестит Л.

Связь пушных зверей с мотивом деторождения проявляется в продуцирующей символике Л. в бел.-полес. толковании сна: Л., увиденная во сне, сулит женщине беременность (брест.).

С мотивом прядения, характеризующим всех пушных зверей данной группы (особенно ласку), опосредованно связаны «лисьи» и «ласочьи» названия морозных узоров на оконном стекле, в которых снежный узор выступает как метафора пряжи: укр. *лисиці* (Гринч. 2:361) и бел.-полес. *ласіцы*. Мотив ткачества представлен в серб. детской игре «како лисица тка» (босн.-герцеговин.).

Образы кунных и им подобных пушных зверей, в том числе и Л., используются для передачи различных психических свойств человека. Л. является общеизвестным (также и в христианской традиции) олицетворением хитрости, лукавства, коварства, лести. Это находит отражение в лексике (во всех слав. языках слова «лиса», «лис» метафорически обозначают хитреца, лукавого человека, лицемера, плута, проныру), во фразеологии, поговорках и иных устойчивых выражениях (например: рус. *лисой пройти* 'схитрить', *лису петь* (*подпускать*) 'хитрить, лукаво льстить', «Лиса семерых волков проведет», Даль 2:254; болг. *хитър като лисица* [хитрый как лиса], Геров 3:14; пол. «*Ślupi jak wrona, a chytry jak lis*» [Глупый как ворона, а хитрый как лиса], Kolberg O. Przysto-wia. Warszawa, 1977:143), а также в фольклорных текстах, особенно в сказках. В сказках Л. хитростью обманывает глупого волка, привязывает его к лошади, убеждает съесть свои внутренности, едет на нем верхом, советует хвостом удить в проруби рыбу, заманивает в капкан, чтобы поживиться приманкой, притворяется мертвой, чтобы украсть рыбу с воза или убежать от охотника, завладевает лучшей избушкой или добычей других зверей, судит их в свою пользу, лестью выманивает птицу или исповедует петуха, чтобы съесть их, и т. п. В серб. легенде коварная Л. (или сорока) оклеветала орла перед Богом, сказав, что он не выполнил его

поручение очистить или выкопать источник, когда Бог создавал мир. Ср. также толкования снов о Л.: обман от приятеля (бел.), враг прильстится (укр. ровен.), лукавый и опасный враг (укр. волин.).

К специфическим особенностям образа Л. в народных представлениях относится ее огненная символика, мотивированная рыжей окраской ее меха (самая красная Л. называется огневка). Ср. бел. *лиску поймаць* 'опалить платье' (ЭО 1889/3:68), словаг. диал. *liska* 'пламя' (Kálal). Увидеть Л. во сне предвещает пожар (витеб., могилев.). Через образ Л. загадывается небесный огонь (молния или солнце) в бел. загадках: «Ляціць ліса з пад цёмнага леса, ні ей ня відаць, ні сьледу ні знаць» (Молния) (вилен., ZWAK 1893/17:200); «Бегла лиска коло лесу близко: ни стежки, ни дорожки, только золотые рожки» (Молния) и «Бегала лиска коло лесу близко: а ни ее здогнаць, а ни следу спознаць» (Солнце) (могил., Ром.БС 2:318). Огненную символику среди пушных зверей имеет также белка. Происхождение рыжего меха у Л., имевшей некогда черную и белую шерсть, в Витебской губ. объясняют тем, что однажды она съела белку.

Л. относится к лесным зверям, находящимся под властью лешего. Так, в одной с.-рус. быличке леший пригоняет мужику стадо Л. (архангел.). Лесных зверей (Л., зайца, медведя, волка), неподвластных водяному, из опасения мести с его стороны за прешено упоминать во время рыбной ловли у рыбаков бел.-литов. пограничья. Псковские рыбаки по этой причине также называют Л. во время лова рыбы *хвостуха* (Зел.ТС 1:94). Л. как опасному зверю даются и другие табуистические наименования: рус. *кума*, болг. *тета*. Русские охотники на Колыме называют Л. *пакость*, т. е. считают ее мерзкой, нечистой (Зел.ТС 1:94). Нечистотой Л. объясняют и неупотребление в пищу ее мяса (бел. брест.).

Известны обереги от Л. как хищного зверя. Поляки в Рождественский сочельник оставляют на углу дома кусок хлеба для Л., чтобы они не душили кур (тарнов.). Сербь-границары в Рождественский сочельник стараются обезопасить себя от всех животных-вредителей, отсылая их от себя к другому человеку, своему недругу. Для этого, взяв крошки от рождественского ужина, идут на его поле и, встав на меже, бросают по зер-

нышку ястребу, Л., мыши, мухам, блохам, клопам и другим животным, приговаривая: «Я подмирих ову животињу вечерас с вечером, а ти (име) подмируј цијеле године с ручком и вечером!» [Я задобрил это животное ужинам сегодня вечером, а ты (имя) весь год задобривай и обедом и ужином!] (Бор.ПВП 2:248). В вост. Чехии с оберегом домашней птицы от Л. связан обычай обхода домов женщиной, ряженой Л., на третьей неделе Великого Поста (*chození s liškou*). В каждом доме она кропила всюду водой, чтобы у хозяйки было много гусят и цыплят, поила хозяев водкой, получая за это муку, крупу или хлеб, и стегала своим «хвостом» домашних, которые старались прищемить его в дверях, а хозяйка боялась, что от этого у нее птица не будет вестись.

В народной медицине лисий язык используется для лечения рожи (возможно, это связано с огненной символикой Л.): его накладывают на больное место (ю.-малопол.) или носят зашитым в ладанку (рус. рязан.). У сербов больного лихорадкой купают в воде, в которой вымачивали лисий череп. Лисье сало капают в открытую рану животного, когда в ней заведутся черви (гуцул.).

По-разному толкуются приметы о Л., перебежавшей дорогу: то как счастливое предзнаменование (пол., бел.-полес., болг., серб. воеводин.), то как плохое (болг. тырнов., макед. велес.). Встреча с Л. также может считаться либо дурной приметой (рус., бел.-полес.), либо хорошей (болг.).

Лит.: Гура СЖ:34,42,47,67,79,121-122,179,180, 187,199,200,205,208,212,216,222,249,253-255, 374,446,541,555,612; ХФ 1927/2-3:117-118, Sign. Language. Culture. Paris, 1970:383-384; Аф. РЗС, № 1; Помер.МП:169; Манс.ОРЭА 4:18; Даль ПРН:940; Даль 2:254; СРНГ 17:61; Никиф.ППП:186; Znam.PMWR:27; ЖП:510,515; ЭО 1889/3:68; Булг.П:187; GUB 1:445; Schnaid. КН 7:160,269; Клим.УР 3:344; АрхИИФЭ 15-3/252:154; ПА; Дун.РЗО:318; ZWAK 1881/5: 148, 1892/16:261; Lud 1905/11/4:399; Zibr VCh: 205; Геров 3:14; Марин.НВ:81,178,190; СбНУ 1900/16-17:222,232; Бор.ПВП 2:45-46,56-57; Кар. 1901/3:127; Шк.ЖОП:133; КСК 3:169.

А. В. Гура

ЛИСТЬЯ — см. Зеленя.

ЛИХОРАДКА, лихорадки — персонифицированная в образе женщины болезнь, вселяющаяся в человека и вызывающая озноб, то жар. Отличительная особенность Л. — множественность (7, 9, 12, 77 женщин, сестер, мух, струй воздуха) и изменчивость образа. В народной медицине к Л. относят разные болезни (сухотку, тиф, малярию и др.), объединяемые общими симптомами (жар, озноб, дрожь, бред и т. д.).

В названиях Л. отражены симптомы, причины болезни, время появления, цвет. Главные симптомы (озноб, жар) порождают названия с внутренней формой 'горячая', 'холодная': рус. *горячка*, *леде(не)я*, *ледиха* (архангел.), *студенка* (казан.), укр. *жарка*, *огневиця*, *zimowa* (волын.), *зима*, *зимница* (бойков., русин.), з.-слав. кашуб. *zima*, пол. *zimno*, *chlodn(ic)a*, *ograszka* (кашуб., Куявы), *zimná*, *zimnica*, серб. *врућница*, хорв. *lednica*, болг. *огневица* (один из основных признаков 'горячка' отражен в лат. *febris*, от и.-е. **dheuh* 'жечь', ср. пол. *febra*, *frubra* ~ из лат. /*ebri*s); 'дрожь' (и ассоциативные названия): рус. *дрожалка*, *дрожуха*, *знобуха*, *кумóха* (ср. *кумошить* 'терзать', 'мучить'), *маяльница* (ср. *маяться*), *трепалка*, *трясуха*; укр. *тряся*, *корчій*, *знобія*, бел. *асиная*, рус. *горькуша* (признак болезни ассоциируется со свойством осины постоянно дрожать, как больной дрожит от Л.), *тра-сачка*, *чуханка*, серб. *чамлица* (от чам 'тоска', Л. без сна), болг. *треска*, *тресавица*, макед. *treska*, *treskavica*. Эти же симптомы Л. выражаются глаголами: *трясет*, *треплет*, *колотит*, *трусит*, *лихорадит*, *распалает*, *леденит*, *ломает*, *мучает*. Ряд названий указывает на цвет: рус. *желтыня*, *желтуха*, *зелена(я)*, *синя*, укр. *желтія*, чеш. *žlutá zimnice* 'желтая лихорадка', хорв. *ста*. Персонификация состояний, вызываемых Л., отразилась в названиях: *Треся*, *Огня*, *Ледея*, *Гнетя*, *Гинуша*, *Глухя*, *Ломя*, *Похня*, *Желтя*, *Каркуша*, *Гледея*, *Невея*.

В ряде случаев имена Л. указывают на источник болезни (хорв. *konjska*, *vodena*, *vitrenasta* — Оток), на место, где она напала на человека (рус., укр. *подтынница*, укр. *степная*, чеш. морав. *hodojka* — по г. Годонин), на обстоятельства заболевания или на особое состояние человека (болг. *родилна треска*, серб. *бабице* мн.ч., *бабиња*, *бабинска*, *породильна* — о Л. рожениц рус.,

укр. *веретеница* — Л., нападающая на пряжу, прядущую в неурочное время).

В названиях отражено время появления Л. — весной: рус. *весна*, *весенница*, *веснянка*, *весновка*, *вешняя*, *веснуха-кумоха*, бел. *весница*; ю.-рус., укр. *гноевая* (нападает, когда свозят навоз на поля); осенью: рус. *листопадка*, *листопадная*, *листопадная колотуха*, *осенняя*, *подосенница*, бел. *траса листопадная*; летом: бел. *гароховая* — нападает во время цветения гороха; в определенные дни: серб. *торник* 'Л., случившаяся во вторник', *међудневица грозница* возникает в период *Међудневица*, т. е. с 15.VIII по 8.IX. Считают, что Л. приходит к человеку через день, два, три, а в перерывах спит или переходит к другому; Л. может длиться три года, что подтверждается на языковом уровне: рус. *поденна* 'перемежающаяся Л.', *кумушка каждоденна* (енисейск.), чеш. *střídavá zimnice* 'то же', 'ежедневная Л.', болг. *катадневна* (каждодневная), *презденица* (двудневная (Варненско), *едногодишна* и *тригодишна треска*, серб. *презденица* (приходит через день), *troletnica* (возникает раз в три года). В чешских заговорах упоминается о пятидневных Л. Разновременное появление Л. объясняет рус. поверье: нечистый *время от времени* спускает с цепи девять сестер-Л.

Запрет употреблять настоящее имя Л. порождает эвфемизмы, имена-заменители. Л. называют добрыми, ласковыми именами: рус. *добрóуха*, болг. *сладки-медени*, *бели-червени*; рус. *гостья*, *гостьюшка*, *подруга*, *соседка*; именами собственными: рус. диал. *Кондратий*, *Кондрашка*, сибир. *Иродовны*, *Марья Ивановна*, *Лихоманка Ивановна*; терминами родства: рус. *кума*, *кумаха* (сибир.), *кумушка*, *матка*, *мату́ха*, *матушка*, *сестрица*, *пестуха* ('няня'), *тетка*, *тетушка*, укр. *тітка*, *титюха* (гуцул.), бел. *цяцюха*, пол. *ciot(k)a*, *ciotuchna*; уничижительными: укр. *Иродова дочь трясовица*, *поганка*, *пропáсница*, чеш. морав. *psiņa*, болг. *друсла* (букв. 'толстая неряшливая женщина'), серб., болг., макед. *грозница*.

На связь Л. с нечистой силой, злыми духами указывают рус. *лиха́(я)*, *лихоманка*, *лиходейка*, *кикимора*, *лихорадка* (от *лихорадеть*, т. е. 'действовать во вред кому-нибудь, заботиться о ком-нибудь с злым намерением, с лихостью', ср. Фасмер 2:505: *лихорадка* собственно «рада лиху»). В рус.

названии *ворогуша* (воронеж., калуж., 'лихорадка' и 'бабочка') отразилась демоническая сущность болезни: человек заболевает Л., если с пищей нечаянно съест белую ночную бабочку, которая дрожит крыльями, как в ознобе; *ворогуша* вызывает панический страх: когда она летит, крестьяне крестятся и говорят: «Прости мне, Бог от ней» (воронеж., СРНГ 5:108).

Причины заболевания. Болгары говорят: «Наеж се с краставица (или пъпеш), напий се с вода, припечи се на слънце, ако искаш да те втресе» [Наежся огурцов (или дыни), напейся воды, перегрейся на солнце, если хочешь, чтобы тебя затрясло] (СБНУ 1905/21:6); Л. может случиться от испуга (воронеж.: напуганные русалками заболели Л.), от воды (питье, долгое и частое купание — з.-укр., великопол., болг.), от сна на закате солнца или в полдень (брян., брест., укр.), днем, начиная с дня Тарасия-Кумошника (25.II/10.III), в Юрьев день (серб.); от сглаза, порчи (о.-слав.); от охлаждения, от ветра (пол. *Куявы*); если откликнуться на призрачный зов (в.-слав.); если долго смотреть в глаза лихорадочного больного (бел. витеб.); если поднять одежду больного, умышленно оставленную на дороге (в.-слав.); если увидеть змею до Юрьева дня (серб., Косово Поле), если услышать первую ласточку на тощак (хорв.); если съесть много незрелых плодов (болг., укр., в.-пол.), выпить большое количество кислого молока (укр., пол.-р-н Пшемьшля).

Л. нападает за нарушение запретов, правил: если выйти во двор с едой, питьем до того, как начнет кукушка куковать; напиться воды, не благословясь (смолен., калуж.); съесть хлеб, испеченный в тот же день и на том же огне, на котором варили коноплю (серб., Левач); в пятницу трепать коноплю (совершать другие работы с пенькой) — Л. будет «трепать» (укр.); купаться в реке до Юрьева дня (серб., Крагуевац); повязать платок, унесенный вихрем, «треска я тресе и се разболява, защото я обикалят умрелите» [лихорадка ее будет трясти и разболеется, потому что ее окружают умершие] (Лов.:237); выругаться «не в час» (смолен., калуж.). Мельник не должен отряхиваться от муки — век будет трястись, т. е. заболит лихорадкой (в.-слав.).

Л. насылают злые духи: кикимора (ярослав.); самовилы, самодивы, если наступить на их место (софру) (болг.).

Некоторые дни особенно опасны: заболевший в день Тарасия-Кумошника (рус.), в период *Междуневца*, т. е. с 15.VIII по 8.IX (серб.), долго и тяжело болеет.

Число Л. в зависимости от региона колеблется от 1 до 99, что, по народным представлениям, соответствует числу симптомов этой болезни. Болезнь персонифицируется в образе 1, 2, 3, 7, 9, 12, 14, 25, 27, 30, 40, 70, 74, 77, 99, 9 раз по 9 сестер, иродовых дочерей, змеиных дочек, старух-горячек, красавиц. Наиболее часто упоминается 12 сестер, что объясняется влиянием апокрифических молитв; Л. приписывается родство с дочерьми библейского царя Ирода (ср. в.-слав. название *Иродовы дочери*). В полес. заговорах их 74, они «Идалавы» или змеиные дочки (ПА, ПЭС:145). По верованиям украинцев, Л. столько, сколько вероисповеданий (например, *пропасниця жидивська, жидивка*) (КС 1889/27/11:307).

Внешний вид. Л. — таинственное злое существо (о.-слав.); нечистая сила (киев.), невидима простым глазом, является во сне (рус.), может принимать образ человека. Чаще всего Л. характеризуются как злые, завистливые, безобразные, костлявые, косматые, нагие, простоволосые, распоясанные старухи (в.-слав., болг., серб.); прикидываются нищими, убогими, слепыми, безрукими (рус., укр.; ср. в заговоре: 77 голых, босых, простоволосых жён); чахлые, заморенные, постоянно чувствующие голод (рус.); ходят в лаптях, с палкой и стучат ночью в окно: кто отзовется, к тем они и пристанут (рус.); сидят на деревьях, дрожа и скрежеща зубами (бел.), весной вылезают из-под земли (бел.), осенью они превращаются в пар и залезают к человеку под тулуп (бел.). Другие образы Л.: девки в длинных белых рубахах, с распущенными волосами, женщины в белом (как одевают мертвецов) (рус. олонеч.); некрасивая, огромная, зубастая старуха (чеш.); женщина в черном (рус.), безобразная старуха, которая влезает в молодых красивых людей и трясет их (болг. пирин.); Л. — девочка величиной с муху (с.-в.-пол., р-н Августова); худая паненка (бел.). Реже Л. представляют женщинами (девушками) соблазнительной наружности (пензен.); красивая, молодая девушка, способная обратиться в воздушную струю, которая, попав в организм человека, вызывает болезнь (з.-укр., винниц.), три молодые девушки (болг., Кар-

ловско), красивые молодые, похожие друг на друга 12 сестер (минск.). Л. могут обернуться соринкой, мухой, пауком, бабочкой, белым ночным мотыльком (рус., бел.). Под влиянием апокрифических молитв Л. представляются длинноволосыми, простоволосыми женщинами дьявольского обличья, которые вылезают из моря (болг.); это живые существа, проклятые и превращенные в 77 вредоносных струй воздуха, в 77 мух (рус., бел.). Над Л. есть старшая, самая страшная (в.-слав.), она сидит, прикованная 12 цепями к железному стулу и посылает на землю своих сестер в мир — «людей мучить, кости крушить» (рус.).

Происхождение Л. — заложные покойницы, 12 сестер, проклятых своими родителями (*забайкал.* — *Зел.ОРМ*²:230: «едва ли не самое древнее представление»), Л. — 12 дочерей, проклятых царем Соломоном, они мучаются от проклятия и поэтому мучают других (нижегород.); дочери ада, сатаны, они прокляты Богом, осуждены ходить по земле до конца света и мучить грешников (рус. воронеж.); потонувшие в море со своим отцом двенадцать дочерей египетского царя Фараона (рус. владимир., новгород.); наиболее распространенное представление книжного происхождения — дочери царя Ирода, проклятые Богом за смерть Иоанна Крестителя и живо «пожранные землей», т. е. привалившиеся под землю (*Зел.ОРМ*²).

Л. пронзают человека стрелами, вызывая колющие боли (болг.); они действуют посредством чар, «лихо радуются» страданиям больных (рус. пензен.); про человека, у которого обметало губы, говорят: «его поцеловала лихоманка» (*Аф.ПВ* 3:82). Л. перемещаются по воздуху, перелетая с одного человека на другого. Л. различаются индивидуальными особенностями, проявляющимися в отношении к жертве: *глядя* не дает спать, отчего человек сходит с ума (владимир.), другая отбивает от еды, третья сосет кровь, четвертая тянет жилы. «На двенадцать-то манеров кумушка берет людей» (енисск., *СРНГ* 16:87). По некоторым представлениям, Л. и сама терпит то или иное страдание: одна дрожит от холода, другая мечется в жару, третья корчится от ломоты в костях (рус. калуж. жиздрин.).

Места обитания Л. — вода: реки (Л. сидит весной на дне реки и ловит купающихся — гомел.) и болота (рус., бел.), пруды,

колодцы, озера (чеш. морав.); подземелье (бел.); дремучий лес (с.-в.-рус., болг.); край света (рус., болг.), дальние страны; снежные горы (рус.), ад, ущелья каменистых гор (рус.). На краю света у них есть дом (рус.), но без крыши (болг.). Есть Л., которые живут рядом с человеком, например, в пороге дома, и если рубить на нем, то можно поганку «отбить на себя» (укр. полтав.).

Лечение. Множественность видов и причин возникновения Л. обусловила многообразие способов магического избавления от нее.

Л. старались передать первому встречному, растениям, животным, птицам, кошкам, собакам, предметам. Забивали в дерево волосы, ногти, кусок одежды больного (чаще других для этого выбирали вербу, осину, тополь, «недобрые» деревья, связанные с «чужим» миром, с нечистой силой); дули в проверченное в растущем дереве отверстие, в дупло дуба; обнимали дерево со словами: «Тебе треска да те тресит, мене сынде да м' угреит» [Пусть тебя трясет лихорадка, а меня согреет солнце] (макед., Струга, СБНУ 1893/9:136); трясли вербу с приговором: «Не тресем с тебе росицу, него с мене грозницу» [Не трясусь с тебя росу, а с меня лихорадку] (серб., *Мил.ЖСС*:245); «венчали» болезнь с вербой (серб.); знахарка оставляла на шиповнике вне села букетик цветов, с которым заговаривала больного, чтобы болезнь осталась там (болг., Родопы); привязывали к вербе дар, после чего поспешно убегали (чеш.); выливали воду после купания больного под дерево, куст.

Для передачи болезни животным, насекомым пользовались разными приемами. Заставляли медведя переступить через больного так, чтобы он коснулся лапой спины больного (рус.), переводили поросенка через корыто, под которое клали ребенка (Посавина в Хорватии); целовали жабу, живущую под камнем, после чего отпускали на волю (в.-серб., Лесковацкая Морава, Левач, Темнич); на прутик нанизывали кусочки одежды больного и клали на спину жабе, чтобы она унесла Л. (словац.); рассыпанное на постели конопляное семя через три ночи выносили на мусорную кучу, чтобы его разнесли птицы (серб.); бросали вслед улетающим журавлям траву *грозничару*, которой лечили *грозницу* [лихорадку] (хорв.). Три куриных яйца, сваренных в моче больного Л., зарывали

в муравейник, полагая, что когда муравьи съедят яйца, Л. пройдет (Вет.ЗЗО: 61–62). Три дня носили под мышкой живую летучую мышь, завернутую в тряпку, вечером выпускали ее, чтобы она унесла Л. (витеб.), вешали на шею живую лягушку, завернутую в тряпочку (бел. витеб.; Славония), считали, что надо плюнуть в рот пойманной лягушке и отпустить ее на свободу (родоп. болгары).

Л. передавали предметам с последующим их уничтожением, выбрасыванием: бросали на дорогу подальше от дома, в реку рубашку, в которой человек заболел, белье после приступа, лоскут от рубахи, фартука, платка (в.-слав.). При этом иногда говорили: «Не твое — не хватайся, а возьмишь — так и майся» (Даль ПРН:402). Передавали Л. бумаге, написав на ней абракадабру, носили ее на нитке на шее, а на девятый день шли к реке, бросали в воду через голову и убежали, не оглядываясь (чеш. морав.). Три дня носили бумажку с написанными по-гречески словами, затем сжигали и выпивали пепел со святой водой (укр. лечебник XVIII в.). Делали на освященной вербе надрезы по числу приступов Л., а затем ветку бросали в огонь или в воду (в.-слав.). Пускали по воде наговоренную липовую кору и три раза повторяли заговор: «От (имярек) раба Божия отстань, лихорадка, и плыви вдоль по реке» (тул., Майк.ВЭ:53). Во время приступа больной хватал чурбан, который потом бегом относил к реке и бросал в воду, полагая, что вместе с ним утопил и Л. (бел. полоцк.); больной бегал вокруг придорожных и могильных крестов, каплиц, церкви, стараясь при этом ухватиться зубами за острые грани этих предметов, тем самым передавая им Л. (бел.).

Представления о Л. как о существе коварном, легковверном, трусливом (рус.), постоянно меняющем свой облик, отразились в поверье, что от Л. можно легко отделаться обманом (словом и действием); уходили из дома тайком, задом, сбивая с толку Л. направлением следов, ведущих в дом (не найдя больного, она удалялась — сибир.); обманывали ложной надписью, сообщением — уходили из дома, написав на двери: «Nima Wojtka w domu» [Войтека нет дома] (пол., Куявы, Kolb.DW 3:96,97; чеш.), «Приходи вчера» (рус., Даль 2:257: с. в. *лихой*); в корчме больной платил за две рюмки водки, а выпивал одну, сказав, что вторую выпьет

«тетка», которая сейчас придет (бел.). Изменяли внешность: чернили лицо, переодевались в чужое платье; прятались в погребе, сарае, отхожем месте, скрывались под опрокинутой кадкой, поганым корытом, чтобы Л. приняла корыто за гроб и оставила «умершего» в покое (рус., Сургут). Ночью во время приступа больной садился верхом на кочергу и отправлялся на кладбище, где прятался между двух свежих могил; Л. следовала за человеком, а больной убежал домой другой дорогой. Уходили спать на девятую между от дома, а когда во сне видели Л., вскакивали и бежали домой (укр., Покутье).

Результативным считалось устрашение Л. разными способами (о.-слав.). Разбивали горшок с ледяной водой над головой спящего больного (в.-слав.), обливали его неожиданно ледяной водой (о.-слав.); сталкивали в холодную воду (в.-слав.); бросали за пазуху живую лягушку (бел. туров., укр. киев.). Совершавший этот ритуал должен был как можно скорее убежать, чтобы Л. его не увидела и не перешла к нему (рус.); стреляли из ружья во время сна больного (серб., болг.). Заставляли больного носить на шее несколько дней зашитые в тряпочку змеиный или ужовый выползок (в.-слав., чеш.: змея должна быть поймана в Юрьев день; болг.), ожерелье из змеиных головок (в.-слав.), 9 змеиных головок (хорв.), голову змеи (бел., чеш., морав.: больной не должен знать, что он носит), хвост ящерицы (укр.), убитую ящерицу (бел.: когда она высохнет, Л. пройдет), живую лягушку (курск., брест.), которую потом больной бросает в воду (чеш.), разрезанную пополам жабу (гомел.); живого паука, посаженного в ореховую скорлупу (курск., кременчуг.), трех пауков, зашитых в мешочек (чеш.); навозного жука, поднятого на дороге, в ореховой скорлупе (витеб.). Таким образом не только пугали Л., но и передавали болезнь этим холоднокровным (хтоническим) животным.

Одним из способов изгнания Л. было битье больного толстой веревкой, на которой завязано 9 узлов, со словами: «Сто взов тебе ягнячьего сена!» (воронеж., Майк.ВЭ: 53) или только упоминание об экзекуции — знахарь говорил, что будет бить розгами больного, и напуганная Л. удалялась (рус. олонец.).

Пользовались разного рода отвращающими средствами, рассчитанными на то,

что *Л.*, разгневанная и обиженная, уйдет и не вернется (рус.): спали на навозной куче; употребляли внутрь и наружно вещества с неприятным запахом, вкусом; пили разведенный в воде куриный, голубиный помет, водку с крапивой и чесноком, деготь с молоком, полынным соком, детскую мочу, воду с землей, взятой вечером со свежей могилы, водку, настоянную на внутренностях 9 (12) живых раков, водку, в которой от новолуния до новолуния настаивали змею, отвар лягушки в молоке (рязан.); воду, в которой девять дней лежала зеленая лягушка; воду с измельченными сушеными миногами (рус. нижегород.); настоянный на лягушке винный уксус (в.-серб., Левач, Темнич), настоем лягушачьей печени (Далмация), настоем змеиноного выползка (брест.); больной пил воду через голову змеи, отрезанную перед Юрьевым днем с помощью монеты (хорв.). Использование раков, змей, миног (считавшихся водяными змеями), лягушек как животных хтонических, связанных с «низом», обитающих в воде, как и сама *Л.*, основано на их символическом противопоставлении с огнем и жаром, т. е. теми свойствами, которые характерны для *Л.* Это должно было обеспечить благополучный исход болезни. Использование раков для лечения *Л.* объясняется характерным для них движением вспять, что должно было повернуть вспять *Л.*; написав на бумажке «рака усен», т. е. «рака несущ», съедали ее с хлебом, что добавляло от *Л.*, так же как выпитые с водкой высушенные и размельченные рачьи глаза (пол., люблин.).

При лечении *Л.* использовались отдельные части тела животных, наделяемых отвращающей силой. Например, салом ежа натерли больного (у ежа острые колючки) (укр., Екатеринославская губ.); когти крота растирали в порошок и давали больному выпить вместе с водой (морав., Рожнов под Радгоштем).

Умилостивление в форме ритуального кормления, жертвоприношения осуществляется с профилактическими целями в определенные календарные даты и поминальные дни, во время болезни — как прием лечебной магии. На поминки («дзяды») вместе с усопшими родичами приглашали *Л.*, надеясь нейтрализовать ее (бел. могилев.). Во время болезни бросали лихорадкам горсть хлебных зерен (курск.), пшеница в реку,

стоя к воде задом с приговором: «Лихорадки, вас 77, нате вам всем» (воронеж., Майк.ВЗ:51); «Вас (лихорадок) тут семдидит семь — вот вам плата усем» (курск., ЭС 1862/5:90); кидали (левой рукой) в реку на закате вареное яйцо черной курицы, разрезанное на 77 частей (по числу злых дочерей Ирода — лихорадок); обсыпали себя ячной крупой на том месте, где живет кумаха; оставляли двенадцать пирожков на перекрестке или в лесу; трижды обегали пруд, бросая поочередно в воду хлеб, веретено, льняное волокно, чтобы задержать *Л.* в воде и помешать ей прийти в обычное время (чеш.).

При лечении *Л.* часто использовали словесные формулы с мотивом невозможного и сопровождали их соответствующим действием: сажали растение вниз верхушкой, говоря: «Когда вырастет эта трава, тогда меня схватит *Л.*» (серб., Лесковацкая Морава); головку печеного чеснока помещали в разветвлении сучьев вербы, клали на перекрестке рядом с яйцом и девятью камешками, говоря: «Когда эта головка прорастет, тогда и меня лихорадка схватит» (Мил.ЖСС:279), «когда насадка выведет этих цыплят, тогда меня схватит *Л.*» (Лесковацкая Морава). Обруч, сделанный из крапивы, вешали над огнем со словами: «Когда эта крапива станет зеленой, лихорадка моя возвратится» (серб., Поцсрина, Мил.ЖСС:278). Сея соль на крапиву, больной говорил: «*Siju, siju semeno devadesátero sedmero* (количество лихорадок), *haž to semeno zende, a' ta psina p'rinde*» [Сею, сею семя девяносто семерым, как только семя взойдет, пусть эта лихорадка придет]. Если крапива после этого засохнет, больной выздоровеет, если нет — *Л.* будет продолжаться (морав., Bart.ML:221). Жарили фасоль и закапывали в неизвестную (чужую) борозду со словами: «*Kad ovaj gra roniko, onda me groznica uvadla*» [Когда эта фасоль взойдет, тогда меня лихорадка схватит] (Оток в Хорватии, ZNŽO 1902/7:169).

Одним из способов удаления *Л.* является «смывание» болезни. Больные купаются рано перед восходом солнца в воде, набранной из трех источников и простоявшей одну ночь под звездами (болг., Варненско); водой с места слияния рек (рус. владимир.); сорок дней подряд купаются по утрам перед восходом солнца около «трескав кладенец» [колодец лихорадки], у источника оставляют

дар: новый кувшин, пирог, новую нижнюю рубашку (болг., Чирпанско), привязывают на деревья и кусты, растущие вокруг источников, части своей одежды, нитки, пояса (окр. Тырново). Больной в венке из растения *гръмотрън* погружался в реку, чтобы вода забрала венок и вместе с ним болезнь.

Больного окуривают вербовыми ветками под вербой (болг.), шерстью медведя (медведь — символ здоровья и силы) (серб., макед., Гсвгелия), летучей мышью (укр.), змеиным выползком (хорв., Вуковар), кожей ящерицы (витеб.), растением *юдина трева* — *Sclerochloa dura* Beauv. (L.) (болг.).

При лечении Л. прибегали к этимологической магии. Чтобы болезнь быстрее прошла, пили воду, которую пропустила через рукав рубахи женщина, бросившая своего мужа (*pustenica, raspustenica*), рассчитывая, что Л. «отпустит» человека, как женщина оставила своего мужа (серб.). Считали, что Л. можно остановить, съев соль, хлеб, чеснок, взятые у трех женщин по имени Стана (серб.).

Л. передавали земле, взятой в монастыре: ее растворяли водою и пили, читая заговор (рус.), 9 дней носили завязанную в рубахе могильную землю, после чего относили туда, откуда она была взята (укр.).

В некоторых случаях производили символическое уничтожение Л.: завязывали узлы на нитке, шнурке, платке, что совершалось в определенных ситуациях, например, увидев весной аиста (бел., пол., Виленский у.), малых гусят (укр., Вольты), после этого узелки развязывали, а шнурок бросали в огонь; завязывали узлы по числу приступов Л., а потом бросали нитку в реку через голову (пол. Куявы).

Полагали, что лихорадок 99 и неизвестно, какая из них пристала к человеку, поэтому нужно лекарство, обладающее 99-ю свойствами других лекарств; у чехов таким растением считался подорожник, у которого 99 корешков, по одному на каждую Л.; в случае лечения Л., прицепившейся во время цветения гороха, советовали спать на земле в цветущем горохе (бел. минск.); *асиनावую трасцу* следовало лечить, спрятав срезанные ногти и волосы под надрезанную кору старой осины (минск.). От Л. избавлялись, съев на Пасху одно крашеное яйцо (банатские геры); семь (девять) вербовых сережек с освященной в Вербное воскресенье ветки

вербы (в.- и з.-слав.), цветы с трех (шести, девяти) колосьев (Куявы), трех муравьев (впервые увиденных весной), взятых двумя пальцами. Л. отторгали с помощью кузнечика, вложенного в сушеную сливу и съеденного вместе с ней (пол., Янув, Фрамполь).

Кроме того, Л. лечили измерением больного четверговой ниткой; пролезанием через расщепленный стебель крапивы (с последующим его уничтожением) (болг., Великотърновско), под ежевикой (ю.-слав.), под тремя скрученными побегам, растущими из одного корня, после чего все три побега отсекали или выкапывали, с приговором: «У три струка поссох три грознице; кад се ове три струка подмладила, онда се и грозница повратила!» [В трех стеблях изрубил я лихорадку; когда эти три стебля оживут, тогда и лихорадка вернется] (Мил.ЖСС: 278); избавлялись от Л., прыгая через янский костер (чеш.); молились о спасении от Л. Сорока мученикам (9.III) (рус. Владимир.), св. Екатерине (29.XI) (болг., Родопы); св. мч. Фотинии Самарянкс (20.III) и св. вмч. Параскеве (28.X), целительницам от Л. В их честь составлены особые молитвы, их выписывали на бумажку и, завязав в тряпку, носили на шее три и девять дней, а потом глотали или сжигали на страстной свече и съедали пепел; они считались лечебным и предохранительным средством от Л. (рус.). Лечили больных березовым соком в день Иасона (Евсея) (28.IV), в день св. Сильвестра заговаривали Л. (рус.). От застарелой Л. лечили в день св. Василисы и Емельяна (8.I) травой «лихоманником» (она же *лиходей, Петров крест*) (рус.). В связи с поверьем о том, что Л. — это целая семья, состоящая из 12 сестер, дочерей *Иродианы*, потребовавшей голову Иоанна Крестителя, целителем Л. считается Иоанн Предтеча (рус., Сургут).

Универсальными оберегами от Л. считались верба, полынь, рак.

Заговоры. Главная сила заговора от Л. — перечисление всех имен Л. (рус.). Присутствие в доме молитвенного списка с перечислением всех Л., подобно апокрифическому сказанию о сне Богородицы, считается действенным и сильным целебным средством (рус.). Как лекарство и как оберег от Л. его носят на шейном кресте зашитым в тряпочку. Главным источником заговоров от Л. (рус. и укр.) являются апокрифические

молитвы. Концовка многих в.-слав. заговоров от Л.: «Кто будет эту молитву читать, того век не будем цеплять». Предположительно автором молитв против трясавиц был поп Иеремия, «молитвы Сисиния» разрабатывали старые языческие мотивы, которые поддерживались народными верованиями. «Мотив трясущегося и вопрошающего Христа распространен у зап. славян и на Украине в заговорах от Л.» (апокрифический стих, свернувшийся в заговор, — Позн.З: 308–309). Этот же мотив в измененном виде встречается у русских. Молитва от Л. начинается: «Во святую и великую пятницу, егда распяше жидове Господа нашего Иисуса Христа Сына Божьего, он же на кресте висяще и дрожаше, а жидове у креста Господня стояше и мучиху Господа рекоща Иисусу: „что дрожши“, Иисус же рече им: дрожу ради великия немощи, студенья стрясавицы». Далее Христос просит Отца своего избавить всех, кто страдает этой болезнью, от всех трясавиц (Позн.З:309–310).

Профилактика. Для предупреждения Л. праздновали Сретение Господне (болг., Поповско), на Усекновение Главы Иоанна Крестителя не ели ничего красного (болг.), в день Сорока мучеников прыгали через костер (в.-серб., Левач, Темнич). У русских в Васильев день совершали обычай превентивного «смывания лихоманок»; знахарки ходили по домам со специально приготовленной водой (в которую подмешивали золу из семи печей, четверговую соль) и обмывали ею притолоки, после чего дом, как считалось, на весь год был защищен от вторжения Л. Рекомендовали съесть несколько цветов с цветущего жита (рус., бел., пол., Куявы; морав., Дачице), бросали через плечо лягушку, пойманную перед Юрьевым днем (хорв., Самобор), ритуальным кормлением пытались предотвратить приход Л.: для нее в сених вешали в торбочке первую гречневую галушку (укр., Виниичина).

В легендах и рассказах Л. время от времени собираются на лесной поляне и рассказывают о своих деяниях, строят планы на будущее, делают между собой намеченные жертвы; Л. превращаются в мух, одну из них человек (подслушав разговор Л.) ловит и, завернув в тряпку (положив в яичную скорлупу, в кожаный мешок), вешает в дымоход, где она мучается (в.-слав.). В болгарском фольклоре распространен

сказочный сюжет о демонических сестрах, которые надолго оставались в теле богатых, так как находили пищу и вино, у бедняка же долго не задерживались, так как оставались голодными и жаждущими (болг.). Л. появляются во сне и предсказывают болезнь (бел.). Л. является и будит заснувшего на «нечистом» месте человека; если он не просыпается, плюет на него, в результате чего он заболевает (болг.). По рассказам терских казаков, Л. — это 77 дочерей царя Ирода, которые, встретив Иоанна Крестителя, посмеялись над ним. За это он их проклял, вселив в них болезнь, которая будет их трясти, корчить, ломать, знобить, сушить. От проклятых будут болеть люди и проклинать их (Зел.ОРМ²:232). По другой легенде, когда Иродиаде принесли голову Иоанна Крестителя, она затряслась от ужаса в лихорадке. От нее Л. распространилась по всему свету, поэтому Л. считается «жидовкой» (чернигов., Зел.ОРМ²:232). В иконописи до конца XVII в. было распространено изображение двенадцати *трясавиц* в виде женщин, нередко обнаженных, с крыльями летучей мыши (символ ночи), все изображались разными красками: белая, желтая, красная, синяя, зеленая (=лесная) (Аф.ПВ 3:94).

Лит.: Толстой Н. И. Лихорадки // СМ:244; Юд.ОРЗ:235-261; Аф.ПВ 1:204,391; 2:15,308,390,563,606; 3:76,81,86–87,94,135,807; БВКЗ:173; Гура СЖ:260,270,355,368,390,391; Даль ПСРН:72; Ефим.МЭА 1:206; Зел.ИТ-2:44,154,155,156; Зел.ОРМ²:227–233; КГ:456; Макс.ННКС-89:21,110; Неклеп.ПОСК:206,207; Сах.СРН 2/7:4; СРНГ 5:108, 8:75,80; 17:76,78–81,308; ЭСб 1862/5:90; Болт.УНМ:276; Бул.УН 2:216; Гринч. ЭМЧ 1:25,277,278; КС 1889/27:306,308; УНВ:180,216,224,376; ССМ 65:494,495,496; Никиф.ППП:131,274,275,276; ТСЛ 5:73,109,151; МААЕ 1898/1:166–168; ZWAK 1880/4:62,77; 11:212; 13:177; ПА; Bieg.KOM:88,302,430,471,472; Brück.ES:64; KLW:403,418,425; Kolb.DW 3:96, 17:162; 31:174, 42:319, 53:388; Szych.LLK:42; ČL 1891/2:194, 1895/4:332; Bart.ML:35,134,218,219,220,221; Kulda MNP 2:303,333,334; ГЕМБ 1928/3:6; 1935/10:89; 1956/19:93; Мил.ЖСС:172,177,279,303; ZNŽO 1902/7:167–169; 1964/42:347,351; БМ:376; БНМ:406–407,452; Георг.БНМ:148; Пир.:485,486; СбНУ 1914/30:21.

ЛИЦО — идентификатор и символ человеческой личности; отражение души, духовного мира и переживаний человека, часть тела (см. Тело человека), через которую осуществляется как вредоносное (сглаз, порча, привораживание), так и благотворное (лечебное) воздействие на человека. Для народной анатомии являются важными такие части Л., как лоб (чело), через который происходит воздействие на чувства и разум человека, глаза и губы — органы коммуникации человека с внешним миром. Эти части Л. (наряду с бровями и щеками) определяют эстетическую привлекательность Л. и личности в целом, красоту или безобразие. В христианстве народном Л. человека — подобие образа Божьего. В народной мифологии Л. мифологического персонажа, наряду с другими частями тела, — знак принадлежности к «иному миру», отражающий ущербность и неполноценность нечистой силы.

Л. метонимически замещает человека, отражает нравственные качества человека, его духовный мир, чувства и переживания. Ср. выражения типа: *мудрое, глупое, хитрое, тупое, бессмысленное лицо* (рус.), *twarz mądra, chytra, tępa, bezmyślna* (пол.); *показать свое истинное лицо* (рус.), *pokazać komuś swoją prawdziwą (drugą) twarz* (пол.); *двуличный человек* (рус.), *człowiek o dwu twarzach* (пол.); *не иметь собственного лица* (рус.), *nie mieć własnej twarzy* (пол.); *измениться в лице* (рус.), *zmienić się na twarzy* (пол.); *у него на лице написано* (рус.), *na twarzy widać boleść, niepokój, szczęście* (пол.) и др. Известны представления о том, что судьба человека написана у него на лбу невидимыми буквами: копая могилу на кладбище, могильщики раскопали старое захоронение — у лежавшего там скелета была надпись на лбу «по-латынски» — сколько человеку отпущено жить (АА, каргопол.). Изменения, связанные с Л. человека, являются показателем его духовного и физического состояния: чтобы проверить девственность невесты, к ее Л. подносили хлеб, испеченный из муки, которая была смолота из бобов, пророщенных через голову змеи, — если невеста была не девственной, вокруг ее головы вместо венка были видны змеи (хорв., Истрия).

Воздействие на человека осуществляется через воздействие на его Л. Различные действия над Л.

(прикасаться к Л., особенно ко лбу, закрывать, обмывать, обтирать, окроплять, целовать Л., дуть и плевать на Л., мазать его сажей, краской, нечистотами и др.) имеют различную семантику в зависимости от того, кем, в каких целях и при каких обстоятельствах они совершаются.

Закрывание Л. часто символизирует собой исход души и смерть человека. По полсс. представлениям, Смерть приходит к умирающему в виде женщины, которая черным полотном, постепенно его разворачивая, закрывает человеку Л. — сначала рот, затем нос, наконец, глаза, после чего человек умирает (ПА, брест.). В болг. и макед. балладах мертвая девушка жалуется, что змея пожирает ее Л. и высасывает глаза (Бен.ЗБФ:19). Ср. пол. поверье: если *posnica* (дух, посещающий тяжелобольных) посмотрит в Л. больного, он умрет (Kolb, DW 21:146).

В свадебном обряде принято закрывать Л., а иногда и всю фигуру невесты фатой, полотном, платком и др., что наряду с другими накладываемыми на нее ограничениями подчеркивает ее переходный статус и символизирует временную смерть: в некоторых случаях после закрывания Л. невеста перестает говорить (болг.). С другой стороны, закрывание Л. невесты предохраняет ее от «злого» взгляда. Засватанная невеста не могла выходить из дома без покрывала, а когда ее везли под венец, ее покрывали нередко еще и скатертью, одеялом, кожухом и т. д. Открывание Л. невесты за свадебным столом на второй день свадьбы символизировало ее переход в новое состояние и обретение статуса женщины. Ср. полсс. песню, поющуюся на второй день свадьбы: «Выйды, выйды, Олэчка, з комори, / Да покажи личэнько, шчэ й бровы. / Чи воно такэ личэнько, як було, / Чи за тую ничэньку згарнило?» (ПА, чернигов.).

В календарных обрядах закрывание Л. маской или раскрашивание его сажей, глиной, обсыпание мукой — обязательная часть ряжения, символизирующая собой потустороннюю природу тех существ (духов, демонов, душ предков), от имени которых выступают ряженные (см. Маска).

Закрывание Л. при ряжении применяется и в окказиональных обрядах, а также в последней части свадьбы, носящей шутов-

ской характер. Например, у сербов в вечер после заклания свиньи (т. н. *свињска гаћа*) звали ряженных, которые являлись с накрашенными или закрытыми масками Л. и выпрашивали колбасу, мясо, ракию. Закрывание или раскрашивание Л. применялось в ряде в.-слав. символических похорон и игр типа «похорон Пахомушки, Сидора, деда, таракана», которые устраивались на святках, на масленицу, перед началом Филипповского поста, в конце свадьбы, а также в некоторых разновидностях карпатских игр при покойнике. В таких играх участник действия, изображавший покойника, обсыпал себе Л. мукой и вставлял сделанные из репы или картошки большие «зубы». 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.

Закрывание Л. было также способом контакта с *потусторонним* миром при гадании: на Крещение и Рождество девушка, желавшая узнать судьбу, делала маску из блина, прорезая в нем отверстие для глаз и носа, выходила с ней на улицу и по первым услышанным ею словам пыталась угадать свое будущее (с.-рус.).

Закрывание Л. как способ создания магической преграды практикуется в качестве *оберега* человека от воздействия злых сил; например, при встрече с *вештицей* Л. закрывают шапкой, чтобы она не сглазила человека (*серб., босн.*); при встрече с ночными демонами, вредящими путникам на дороге, типа *серб. осењи*, мужчины надвигают на лоб шапку, а женщины закрывают Л. платком.

В в.-слав. медицинской практике обычай закрывать Л. больному, находящемуся в припадке эпилепсии, черным платком (любимой черной одеждой) или пасхальной скатертью — способ лечения болезни (ср. полес. название болезни: *чорна болѣзнь*). В этом случае (особенно если припадок больного происходит впервые) присутствующий должен был сесть на Л. больного обнаженным задом или, *предварительно* оберев черным платком свои гениталии, обвести им вокруг Л. больного с приговором: «Чем мать родила, тем и отходила», что должно означать символическое перерождение больного и его освобождение от болезни (полес.).

Мазать Л. сажей принято в некоторых играх в качестве *шуточного* наказания того, кто проиграл или не желал выполнять условия игры. В одном из вариантов игр при покойнике каждая из принимающих участие в игре девушек должна поцеловать парня, изображающего маску грязного и сопливого «деда»; если она откажется это сделать, ей мажут Л. сажей (*карпат.*). На укр. Карпатах в игре во время Рождественского поста парни *запикают гусака* — пачкают мокрую кудель печной сажой и этим *гусаком* мажут Л. девушки, которая откажется поцеловать их всех. В других играх, устраиваемых накануне дня св. Андрея, требуется зубами поймать подвешенный к потолку корж и откусить от него — тому, кто при этом засмеется, также мажут сажей Л. (полес.). Во время свадьбы, когда дружка режет каравай жениха, одна из участниц свадьбы в шутку мажет его Л. сажей или сметаной, а он старается ее поцеловать; в другом случае дружка сам мажется сажей и *целует* присутствующих на свадьбе женщин (*з.-полес.*). На второй день после свадьбы молодой мажут сажей Л. (с.-рус.).

В некоторых случаях нанесение на Л., обычно на лоб, *пятен* сажи или краски служило *оберегом* от сглаза — чтобы чело века (особенно невесту или ребенка) не сглазили, нужно краской поставить на лбу или Л. *черную* точку, чтобы именно она привлекала внимание (Охрид).

Обтирание, вытирание Л., особенно Л. ребенка, практикуется в качестве *оберега* от сглаза и порчи, наряду с *обмыванием, окроплением, облизыванием* его языком, что является формой профилактического очищения. Во время обряда обмывания рук родильницы и повитухи, совершавшегося на второй или третий день после родов, повитуха обмывала роженице Л. и руки, чтобы защитить ее от сглаза (*в.-укр.*); принеся после крещения ребенка домой, его Л. трижды обрызгивали изо рта водой, в которую был положен уголь в качестве защитного средства (*рус.*). Для охраны от сглаза и порчи принято было вытирать лицо шапкой, рубашкой (полес.), собственным подолом, иногда предварительно трижды поплевав на него (*в.-слав., з.-слав.*); ср. пол. обычай вытирать себе по утрам лицо подолом, чтобы охранить себя от сглаза на весь день. Чтобы избежать сглаза, отпра-

ляясь в какое-либо людное место, следовало обернуть Л. рукавом верхней одежды и сказать: «Когато твоите очи можат да преброят житите на този мой ракав, тогава и да мафанат твоите уроки» [Когда твои глаза смогут пересчитать нитки на моем рукаве, тогда меня возьмет твой сглаз] (болг., СБНУ 1889/1:80).

Часто обтирание Л. в охранительных целях означало символический перенос на него свойств других частей тела: для предохранения от сглаза, выходя из дома, прикасались рукой к своим гениталиям, а потом — к Л., произнося: «Когит ми види дупето, тогис да дойде уроки!» [Когда увидят мой зад, тогда придет сглаз] (с.-вост. Болгария, Кап.:295); для этой же цели гладили себя рукой сначала по заду, а потом по Л. и говорили: «Какая ты у меня неглазливая, такая бы и я неглазливая была» (рус. орл., Пол.РНБМ:188). Чтобы ребенка не могли сглазить или испортить, мать прикладывала руку к своим гениталиям, а потом проводила рукой по Л. и голове ребенка и говорила: «Я те родила, ја те и отхранила!» [Я тебя родила, я тебя и выкормила]. После чего три раза дотрагивалась рукой до земли (СЕЗБ 1948/58:325). В качестве оберега от сглаза у лужичан мать сплевывала на свою полу и три раза проводила ею по лбу ребенка; перед кормлением грудью мать сплевывала себе на ладонь и растирала плевком по шее, лбу и около рта ребенка (серб.). Мотив обтирания Л. защитными средствами отражен в полес. свадебной песне, которую пели, когда жених ехал забирать невесту: «Мати свойго сына наряжала, / Калиною личенько натирала, / Чтоб его уроки не брали...» (ПА, брян.).

Охранительную символику имело также лизание лба ребенка: для защиты от сглаза мать должна была облизать лоб ребенка (полес.); если мать сама сглазила своего ребенка, она должна лизать его Л. крестнакрест, а затем языком обвести вокруг всего Л. и в обратную сторону (в.-укр.).

Обмывание, обтирание, натирание Л. применялись в лечебных целях: Л. обмывали, чтобы смыть болезнь, особенно сглаз, порчу, испуг. Его обмывают снизу вверх — от подбородка ко лбу по три раза девять дней (укр. тернопол.). У вост. славян широко практиковалось умывание собственной мочой или умывание ребенка материнской

мочой при лечении сглаза, испуга и некоторых нервных болезней. Например, при лечении сглаза опускали руку через пазуху мочились на нее, обмывали мочой Л. и обтирали его подолом рубахи (ПА, киев.); при лечении детской бессонницы мать проводила тыльной стороной ладони ребенку между ног, а затем по его Л. (в.-полес.). При лечении воспаления легких обмывали Л. водой, собранной на могиле (пол.). При лечении желтухи Л. натирали соком чистотела (*Chelidonium majus*) (пол.). При лечении «огныка» (сыпи на лице), Л. посыпали пеплом из пережженного помела, высекали перед ним огонь из огнива, стоя через порог от больного, а также катали по Л. комочками кудели, которые потом бросали в печь (в.-укр.). Прыщи на Л. лечили заговорами (полес.). В в.-слав. заговорах с Л., особенно с чела, сметают бессонницу, смывают или уносят тоску, сгоняют, сжигают болезнь.

Умывание, обтирание, а также натирание Л. различными веществами и предметами практиковалось в косметических целях как профилактика кожных болезней — чтобы Л. было чистым, румяным, чтобы на нем не было веснушек и пятен (см. Мытье, умывание). При первом граде умывались градинами, дождевой водой или водой из лужи; во время первой грозы вытирались чем-нибудь красным, чтобы быть румяным (полес.), пылью, собранной с жита во время цветения (в.-полес.). Чтобы Л. было румяным, весной, когда покажутся первые красные муравьи, засовывали руки в муравейник и обтирали Л. собранными муравьями (полес.). Чтобы Л. было белым и не грубло от загара, увидев первого аиста, утирались белым платком (в.-полес.). Чтобы на Л. не было веснушек, увидев первую ласточку, закрывали Л. руками или умывались (полес.); по другим поверьям, для этого следовало покачать kota в то время, когда новобрачных укладывают спать в брачную ночь (полес.). Запрещалось беременной хвататься за Л. при испуге (например, во время пожара), чтобы у ребенка на Л. не было родимых пятен или веснушек (в.-слав.). Чтобы известить родимое пятно на Л. ребенка, следовало рукой покойника трижды обвести это пятно (полес.).

Вытирание Л., как и любое прикосновение к нему, могло применяться с целью нанесения вреда: колдун приворожил

к себе девушку, утерев платком сначала свое Л., а потом ее — и она вышла за него замуж против своей воли (с.-рус.). Девушка, желая навредить сопернице, посыпала ее Л. порошком из жабы, убитой в день св. Марка (з.-укр., Печенежин). Умывание Л. росой, наряду с натиранием тела особой мазью, в некоторых случаях является колдовским средством, применяемым ведьмами для полетов на шабаш.

Битье по Л. или **плевание** в Л. (см. Плевать) — форма оскорбления, связанного с унижением личности. Эти действия применялись также в качестве оберега при встрече с мифологическими персонажами: чтобы спастись от вампира, следует его бить по Л. левой рукой (пол.); чтобы обезвредить колдуна, ему плевали или брызгали в Л. водой, взятой из реки во время первого грома, или соком редьки (рус.). Ср. запрет смотреть в Л. покойника, чтобы его не бояться (полес.). С другой стороны, демоны бьют человека по Л. для устрашения или в наказании: девушку, которая накануне Нового года гадала, смотрясь в зеркало, показавшийся в нем человек ударил по щеке, навсегда оставив на ней черное пятно (серб.). Вилы парализовали Л. человека, помешавшего их танцу (серб.).

Л. мифологического персонажа — **отличительный признак** его потусторонней, демонической природы. Демоны или вообще не имеют Л., или их Л. отличаются от человеческого цветом или зооморфными чертами, т. к. они не имеют ни души, ни личности, ни вообще плоти как таковой (ср. рус. представление о том, что у черта вместо Л. — личина). *Черт* прячет от человека свое Л., показываясь только задом (полес.); если посмотреть под левой рукой на вихрь, можно увидеть только куриные ноги несущихся в нем ведьм и чертей — Л. свое они не покажут (укр.); у *лешего* такое узкое Л., что видеть его можно только сбоку (бел.); у *водяного А.* расплывшееся (бел.); с.-рус. *русалка* имеет заросшую шерстью мордочку. Черное Л. у с.-рус. *шуликунов*, с.-рус. *полудницы*, з.-укр. *богинки*. Макед. *вештица* представляется как старая женщина с синим Л. (ср. рус. поверье о том, что кровь лешего синего цвета), у вампира Л. красное от выпитой крови (з.-слав., ю.-слав.). Часто мифологические персонажи имеют Л. белые, блед-

ные, без румянца — знак их принадлежности к области смерти: полес. *русалки* часто выглядят как девушки с бледными Л.; рус. *шутовки* (ипостась русалки) не имеют на Л. румянца; с.-рус. *росомаха* (ипостась русалки) — девушка с белым Л. и черными глазами; пол. *змора* представляется женщиной с бледным Л.; укр. *лоскѳтка* (дух, происходящий из некрешенных детей), имеет вид хлопчика в красной одежде и с белым как снег Л. Отсутствие Л. или закрытое Л. персонажа — также свидетельство его принадлежности к миру покойников. У умерших матерей, которые **возвращаются**, чтобы кормить грудью своих маленьких детей, нет Л. (хорв.); полес. русалки часто не имеют Л., или же их Л. оказываются закрыты распущенными волосами; серб. персонификация чумы — женщина, закрытая белым полотном. Однако в ряде случаев мифологические персонажи имеют человеческие Л., если они происходят из людей; например, у покойницы-вампириши, приходящей по ночам домой, было видно только Л. (ю.-в. Сербия); пол. блуждающие огоньки, происходящие из душ грешных людей, показываются как большие свечи с человеческими Л.; «морские люди», произошедшие из воинов фараонова войска, имеют вид обезьян с человеческими Л. (полес.). Иногда появление мифологического персонажа с человеческим Л. имеет прогностическую функцию. В с.-рус. быличке девушке показывается видение ее суженого, закутанного простыней, но с открытым Л. — через три дня этот парень умер. Домовой, предвещающий некие события в семье, показывается в виде головы с Л. того члена семьи, которого эти события коснутся (с.-рус.). Демоны, обладающие функциями мифологического любовника, имеют очень красивые Л., позволяющие им привораживать мужчин и женщин, например: змей летающий, женские демоны типа карпат. *литавицы*, черт, который может принимать облик красавца, и др.

Лит.: Ф. Фонтизи - Дюкру. Игра на маске - игра на липа // БЕ 1994/3-4; Влас.РС: 566; Кацва ДР:174; Костромские Епархиальные Ведомое™ 1885/19:590; Крип.РНМП 2000:231; КСК 1999/4:8, 223; Масл.НОВО:54-55; Череп.МРРС:23,26,57,63,65,82; КА; ПА; ЖТК: 191,212,738; Сумц.СО:105,147; Доб.:281; СбНУ 1889/1:80; Враж.НДМ:144; Бор.ВВ:43; Бор.

ЗО:12,101–104,155; КСК 1999/4:8,14,70,82, 112–114,223; Рад.КНС:92–93,97,99; Раск. 1995/79–80:50; 1998/93–94:53; Чаяк.СД 5:277; Bieg.LLP:69; Pet.PDL:98; МААЕ 1905/7:6; Wisła 1895/2:16; ZWAK 1878/2:140; 1880/4:5; 1887/11:11; 1892/16:256.

Е. Е. Левкиевская

ЛОДКА, ладья, корабль — мифологизированное транспортное средство, связующее мир живых с «тем светом». Праслав. **lavь* 'мертвец', согласно распространенной этимологии, может восходить к значению 'погребаемый в лодке' (ср. БСИ 1985:8–9; ЭССЯ 24:52; ср. навь). Для языческой погребальной обрядности древнейшей руси — княжеской дружины — свойственна (скандинавская по происхождению) традиция кремации с ладье (IX–X вв.); в погребении (кремации) из некрополя г. Пскова (вторая пол. X — XI вв.) обнаружена лодочка, выструганная из сосновой коры — символ погребальной ладьи. Увидеть лодку на воде во сне — к смерти (полес., рус.). Общеславянским является фольклорный мотив переезда через реку как символ брака (Потеб. ОМП 2:446–454); таким образом, Л. или ее образ присутствуют в «обрядках перехода» в целом.

Представление о погребальной Л. передает рус. предание о марийском князе Болтуше, который был погребен в Л- в озере у г. Малмыж (Нижегородская обл.) со своими сокровищами. В полночь Л. выходила из озера, в ней можно было увидеть клад, если не мигать и сохранять молчание (СЭ 1931/4–5:175). Ср. укр. предание о заколдованном кладе, спрятанном запорожцами, — лодке денег, прикрытой шкурой на острове Перуне.

Мотив переезда душ на Л. на «тот свет» сохраняется в народной христианизированной традиции, где перевозчиками через огненную реку в рус. духовных стихах и верованиях выступают архангел Михаил, апостол Петр, в сербских песнях — Никола (см. о его связи с плаванием на корабле в ст. Николай), которого призывает строить корабль Илья-пророк: «Та устани, Никола! / Да йдем у гору, / Да правимо корабе, / Да возимо душице / С овог света на онај» [Вставай, Никола! / Пойдем в лес, / По-

строим корабли, / Повезем душечки / С этого света на тот] (Аф.ПВ 1:574–577; Потеб. ОМП 2:229–230). С эпохи средневековья у славян распространен обычай помещать деньги в могилу для платы перевозчику (Усп.ФР:149).

Раи расположен в широко распространенных представлениях за морем (океаном): в популярном (начиная с древнерусского времени) апокрифе о хождении старца Агания в рай рассказывается о лодке с юными гребцами, которая перевезла старца за море в райскую страну. Получив в дар чудесный хлеб, старец принялся молиться о том, чтобы вновь переплыть море, пока не увидел корабль, носимый ветрами. Его команда была уже при смерти, но старец исцелил ее чудесным хлебом, и корабль, направляемый Господом, отправился в Иерусалим (рукопись начала XVIII в.).

Соответственно, Л. служит средством переправы с «того света» для демонических персонажей. В поверьях словенцев Каринтии воплощение чумы — Куга — переправляется через р. Саву на ладье и перевозит души умерших (Аф.ПВ 3:113). По рус. верованиям, следует раздавить на мелкие части скорлупу съеденного яйца, чтобы русалки не сделали из нес корабликов (Аф.ПВ 1:577–578); у сербов (Бачка) считалось, что вештицы могут использовать нераздавленную скорлупу, чтобы добраться до локусов, где они хотят причинить зло (СБФ 2000:220).

Архаичную космологическую символику Л. сохраняет в виноградах и колядках. Ср. укр. колядку: «На сивом море / Корабель на воде, / В том кораблейку / Трое воротцы; / В перших воротсйках / Месячок светит, / В других воротейках / Соненько сходит, / В третех воротейках / сам Господь ходит, / Ключи тримае, / Рай отмикае» (Аф.ПВ 3:757). Ср. также рус. фольклорный образ Сокола-корабля (летучий корабль русских сказок): орнитоморфная природа образа объединяет космический низ (синее море) и небо; на Енисее Сокол-корабль изображался на бумажной рождественской звезде с носом в виде змея, на корме стояли богатыри, вокруг — солнце, звезды и месяц. Образ корабля в колядках связан также с образом мирового дерева (Вин.ЗКП:164–165). Помещение величаемого в песне на борт корабля наделяет его доброй судьбой.

Мотив Бога, плавающего в Л. (каменной лодке, челне, ковчеге) по водам первичного океана, сохранили в.-слав. (рус., бел., укр.) апокрифические легенды о сотворении мира (Лег.:38; Кузн.ДЛ:141–142; ср. железную лодку в русских заговорах и т. п.). См. также о Ноевом ковчеге в ст. Потоп.

С христианской символикой связано представление об общине праведных (церкви) как **корабле**, плывущем по «житейскому морю»: в хлыстовской песне сер. XVIII в. сам Сын Божий призывает «волных людей на большой корабль», им даются «веселечки яровчатые», чтобы грести «вниз по батюшки по тихому по Дунаю <...> до небеснова до раю». В песне алатырских скопцов мачта корабля — сам Господь Саваоф <...>, в корме стоит сударь Сын Божий <...>, парусы — люди Божий», которые наполняются не ветром, а самим Святым Духом.

В «Житии Александра Невского» (XIII в.) свв. Борис и Глеб появляются на море в насаде с незримыми гребцами, чтобы помочь своему «сроднику» перед Невской битвой.

Особой мифологизацией отличаются функции корабля в культуре русских поморов (ср. роль корабля в былинах новгородского цикла о Садко и Василии Буслаеве). Договор о строительстве судна приурочивался к празднику Преображения: Спас наделялся функциями спасителя на водах и кантаминировался с культом Николая — в Архангельске кафедральный Преображенский собор имел придел св. Николая. Строительство судна ассоциировалось со строительством дома — особые обряды производились при закладке и спуске на воду (круговой обход посолонь и т. п.). С календарной символикой увязывается использование корабля (карбаса), мачты которого увешаны символами изобилия — поросятами, бараньими тушами, шкурами и т. п., на масленицу: проводы зимы означали и начало навигации. Обычай использования корабля на масленицу распространился, видимо, после устройства маскарадного поезда Петром I в Москве в 1722; корабль или большую Л. с ряжеными Масленицей и медведем устанавливали на сани в Сибири (Аф.ПВ 1:555–556); на Ангаре (Кежемская вол.) ряженные рыбаки на лодке, водруженной на сани, забрасывали рванный невод перед домом богача, чтобы получить угощение (Макар.СНК:97–98).

Для культуры поморов характерны также агиографические мотивы о чудесном спасении плавающих на судне святыми Николой, **Зосимой** и **Савватием**, появляющимися в тонушей Л., Варлаамом Керетским и др. В др.-рус. житии св. Николая христиане, которых язычники выбросили из корабля, плывут по морю на камне, большом как гора.

Для рус. фольклора характерно представление о связи маргинальных социальных групп с Л. и водным пространством (ср. «разбойничью» драму «Лодка»); в преданиях «разбойники» имели чудесные «глухие» Л.: наполнив их добычей на море, они могли по подземным водам (через пучину морскую) выплыть у «Бездонной ямы» в Казанском лесу. Кудеяр, увидев погоню, бросил свой полушубок в воду, и тот превращался в Л. Степан Разин надеялся способностью, отрезав щепку у липовой колотушки и бросив ее в Волгу, превратить щепку в ладью с казаками.

Лит.: Ануч.САК; Давыдов А. Н., Терехов Н. М. Порт и корабль: Семантика севернорусской морской культуры // Механизмы культуры. М., 1990:174–190; Давыдова Ю. А. Корабль в мифологической картине мира (на материале поморского промыслового фольклора) // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001:125–132; Новичкова Т. А. Сокол-корабль и разбойничья лодка (к эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992:182–192; Панченко А. А. Религиозный утопизм русских мистических сект // Канун (альманах). Русские утопии. СПб., 1995:215–238; Плеханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. III. 1966:442–452; Дмитриева Р. П. О чудесах святых, помогающих терпящим бедствие на Белом море // ТОДРЛ 2001/52:645–656; Менсеев М. Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtném življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.

В. Я. Петрухин

ЛОЖКА — предмет домашней утвари, используемый в календарных и семейных обрядах, в гаданиях и народной медицине.

Л. может манифестировать своего владельца — живого или умершего.

Для мифологической семантики Л. существенными являются такие значения и признаки, как: **верх—низ, полный—пустой, мужской—женский. Ритуализованный** характер имело **переворачивание, ломание, бросание** Л.

Ритуальное использование Л. Среди привесок-амулетов эпохи Киевской Руси встречаются миниатюрные ложечки. Л. как амулет **являлась «символом сытости, благосостояния и довольства»** (Седов В. С. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982:267).

Бытовое обращение с ложками. Л. была одной из немногих личных вещей крестьянина; ложки помечали, избегали пользоваться чужими. Л. ассоциировалась с женским началом; ср. приметку: если упадет Л. или вилка, то придет женщина, а если нож — мужчина (в.-слав.). Л. мужчины противопоставлялась остальным по размерам и форме. В Полесье «мужской» Л. не разрешали мешать пищу, чтобы муж не ввязывался в женские дела и не ссорился с женой.

Обращение с Л. регулировалось рядом бытовых правил и запретов. Украинцы следили, чтобы на столе не оказалось лишней Л., иначе ею будут есть «злыдни»; если же это случалось, то лишнюю ложку бросали в печь, называя при этом «злыднем». Русские Олонецкой губ. также избегали класть на стол лишнюю Л., считая, что ею пользуются проклятые дети. В др. местах, наоборот, хозяйки клали за обедом лишнюю Л., полагая, что в этом случае в трапезе примет участие ангел Господень (рус. владимир.).

На Черниговщине не разрешалось «вешать» Л. на миску, чтобы «злыдни не лазили в миску»; на Полтавщине не оставляли Л. на ночь е горшке, так как нечистый будет перебирать ими и тархатеть, отчего дети не смогут заснуть. Запрет есть чужой Л. мотивировался тем, что от этого в углах рта появятся «засды» или на человека нападет обжорство (в.-слав.).

Запрещалось стучать ложками и др. столовыми принадлежностями по столу — будет ссора или станут оговаривать соседи (бел.). Если постучать Л. по посуде с молоком, то от этого не будет молока у коровы (ПА, гомел.). На Орловщине говорили: нельзя

стучать Л. по чашке, иначе коровы будут брыкаться. Перемывать ложки нужно **ОСП** рожно, «не цокотить, а то люди будут балакать, а ворогы vessлыться» (УНВ:185). На Харьковщине стряпуха избегала стучат ложками, высыпая их на стол, «а то лукавы радуеця» (ЭО 1899/1 — 2:305). Нельзя стучать Л. по тарелке, так как этим скликаеш «злыдней» к столу (укр. житомир.).

Старые ложки нельзя выбрасывать а обязательно надо сжигать, и тогда в доме не будет никакого несчастья (пол. Краков.) Не следует выносить А. из горячей хаты не нужно также переносить ее из старого дома в новый, так как вместе с Л. перейдет и прежняя ссора (укр. чернигов.).

Перед едой Л. клали обычно выемкой кверху, что означало приглашение к еде; после же трапезы Л. переворачивали. Вместе с тем, в Орловской губ. не разрешалось класть А. «вверх лицом» перед трапезой, иначе умрешь с раскрытым ртом и глазами. По поверью белорусов, во время поминальной трапезы после каждого приема пищи Л. нужно класть на стол (чтобы ею ели «деды»), причем непременно выемкой вверх, иначе покойники перевернутся в могилах лицами вниз.

По поверью словаков, если во время еды выпадет Л. из рук, значит человек не заслужил пищу или голоден кто-то из его близких. Поляки, белорусы, украинцы считали, что упавшая Л. предвещает скорый приезд гостей или сообщает, что спешит кто-то голодный. Украинцы Полтавщины говорили также, что Л. падает к покойнику либо к выходу девицы замуж,

Л. в свадебном обряде. Две новые ложки были традиционным подарком для молодых. Иногда дарили одну Л. невесте, и та брала ее с приданым в новый дом. У всех славянских народов, хотя и не повсеместно, молодые ели на свадьбе одной Л., чтобы всю жизнь быть вместе. Русские связывали ложки молодых, приговаривая: «Как эти ложки связаны крепко-накрепко, так бы и молодые друг с другом связаны были» (РЗЗ, № 794). Украинцы Черниговской губ. во время свадебного обеда связывали две ложки красной ниткой, что символизировало брачные узы. Иногда Л. и **вилаку** молодым клали черенками от них, чтобы они не ели во время свадебного обеда, либо их ложки клали **крест-накрест** на одну тарелку.

Обычай красть или ломать Л. на свадьбе известен у русских: сваха во время обеда старалась взять потихоньку две ложки, чтобы у жениха вселась овца; если родители невесты замечали ее намерения, то не давали ложек и получался настоящий скандал (во-логод.). В Орловской губ. поезжане крали по ложке, вылезая из-за стола.

В укр.-бел. традиции фиксировался обычай ломать Л., которыми угощались молодые или свадебные гости. В Ровенском у. мать молодой угощала гостей медом; Л. из-под меда гости обязательно должны были сломать. Украинки Черниговской губ., отведа молодых в амбар, предавались пьянству, скакали по лавкам, били горшки и ломали ложки. В Витебской губ. мать подавала молодым перед их уходом в опочивальню ложкой кашу из битой чашки; молодой ломал Л., а черепок с кашей бросал на печь; иногда он бросал на печь и Л. с остатками каши.

В Вологодской губ. девушки загадывали жениху загадки, в частности спрашивали, «велика ли семсющка»; жених показывал в ответ столько ложек, сколько человек в его семье. У русских Казанской губ. на следующий день после стовора родственники невесты ходили к жениху «смотреть ложки»; придя в дом жениха, они набирали старые ложки и, связав их, подвешивали к потолку на гвоздик (Михайлов С. М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972:253).

Л. в крестинном обряде. Русские, поляки, чехи дарили ребенку Л. на крестинах. Иногда на черенке такой Л. вырезали надпись с датой или инициалы. Во время крестинного обеда русские кое-где давали отцу ребенка сильно посоленной каши; съев ее, отец бросал Л. на полати, на печку или к порогу; в Калужской губ. эту Л. клали на матицу, чтобы ребенок рос выше. В Орловской губ. повитуха ставила на крестинах на стол горшок с кашей, а рядом клала две ложки, одну для сбора денег роженице, а другую для сбора денег себе; повитуха подносила гостям по стакану водки; те выпивали, закусывали кашей и клали в обе ложки по копейке. Одна из женщин, угощаясь кашей, умышленно нажимала на Л., и та ломалась; это делалось для того, чтобы «переломить смерточку ребенка», чтобы он не умер (ТА, оп. 1, ед.хр. 1054, л. 2 об.).

Ср. иную символику в черногор. проклятии: «Ложица му се сломила» (т. е. чтоб ему умереть, букв.: чтоб его ложка сломалась) (Раден.НБЈС:142).

По поверью русских Орловской губ., чтобы ребенок скорее заговорил, нужно вымыть ложки и дать ему попить этой воды.

Л. в погребально-поминальных обрядах. Русские Карелии клали покойнику в гроб хлеб и Л. Если умрет молодой женатый человек или замужняя женщина, то оставшийся супруг (или супруга) должен перемешать руками ложки, чтобы быстро жениться (или выйти замуж) (банатские геры).

Во время поминок ставили лишний прибор и клали Л. для умершего. В Польше и в Белоруссии за ужином под Рождество и Новый год не разрешалось поднимать упавшую Л., так как верили, что она упала из-за вмешательства умерших, незримо присутствующих за столом. Если во время поминального стола из рук хозяина падали хлеб, ложка или нож, то это предвещало, что в доме скоро будет покойник (Витебщина).

Белорусы после поминок складывали ложки в кучу и оставляли до утра на столе, чтобы быть всем вместе на «том свете»; на «деды» ложки складывали на ночь вокруг миски с поминальным блюдом, а утром по их положению судили о том, приходили ли ночью предки; если Л. оказывалась перевернутой, значит, ею пользовался умерший.

У русских было принято на поминках подавать новые ложки, которые после обеда гости уносили домой на память о покойном. По сообщению 1899 г., в Новгородской губ. «каждый посетитель по просьбе хозяев уносит с собой Л., которою обедал, „на помин души“, и дома потом обязан есть этою ложкою и всякий раз, как возьмет ее в руки, говорить: „Дай Бог царствие небесное“» (ТА, оп. 1, ед.хр. 835, л. 47-48). Случалось, что на поминках раздавали более 200 ложек.

Л. в календарных обрядах. В различных обрядовых ситуациях ложки подбрасывали, воровали и даже ломали. В Калужской губ. на Вознесение женщины шли в рожь, готовили там яичницу и после еды бросали ложки вверх, приговаривая: «Как высоко ложка летает, так бы высока рожь росла» (Агап.МОСК:408). Украинцы на Юрия пекли блины и яичницу и, под-

брасывая ложки кверху, говорили: «Шоб такэ росло жито и колосся, як тыя ложка» (Ровенская обл.; Агап, МОСК:415).

У украинцев, белорусов, поляков, сербов известен обычай после ужина в Рождественский сочельник связывать ложки, чтобы летом скот не разбрёдался, по другим объяснениям — чтобы домашние мало ели (укр.), чтобы завязать птицам клювы и не позволить им клевать жито и похищать цыплят, чтобы скот не ел посевов (серб.), чтобы цыплята держались курицы (бел., пол.), чтобы семья собиралась вместе (ПА, гол.-мел.), чтобы летом был урожай на полях (ПА, житомир.), чтобы лен родился (ПА, брест.).

Поляки в Краковском воев. в Сочельник не клали ложки на стол, а держали их в зубах, чтобы не болела поясница; в Мазовии во время еды Л. не клали на стол, а поднимали кверху, чтобы предохранить себя от боли в спине и в зубах; подбрасывали ложкой горох, чтобы «бычки и телочки брыкались»; ударяли ложкой соседа по лбу, говоря: «А si, wgnou!» [Кышь, вороны!] (КОО 1:212).

У сербов-граничар на Рождество один из домашних трижды обходил вокруг дома, брякая ложками в решете, а другой рубил топором по порогу; при этом происходил диалог: «Шта сијечеш? — Сијечем мишеви́ма зубе, а тицама кљунове» [Что рубишь? — Рублю мышам зубы, а птицам клювы] (Гура СЖ:408).

Чтобы обезопасить поля от птиц и вредных вредителей, а скот от нападения хищников, в определенные праздники ограничивали использование приборов, особенно ложек. В Сербии хозяйка перед **Юрьевым** днем скрещивала ложки и связывала их со словами: «Врзујем вуку уста» [Связываю волку пасть]. Сербы не пользовались ложками и вилками во время трапезы в Сочельник; их связывали, прятали, вешали возле курятника, чтобы хищные птицы не напали на домашнюю птицу. Вечером в масленичное заговенье мыли и связывали вместе ложки, вилки и ножи, после чего подвешивали их над очагом, на плодовом дереве, прятали в мешок или оставляли на чердаке. На следующий день, в Чистый понедельник, во время еды не пользовались ложками и вилками, чтобы хищные птицы не клевали летом Кукурузу.

В Польше, в районе Сандомирской пуши, когда под Рождество ели кашу, ударяли Л. об Л. или ударяли ложкой соседа по лбу со словами: «A duś gołębie z prosa, z tatarki, aduś» [Прочь, голуби, с проса, грехичи, прочь!] (КОО 1:212). На Украине с Л. умершего обходили посевы, чтобы их не тронули воробьи и мыши.

Л. в народной медицине. В знахарской практике целебную силу имела Л. хозяина дома. На Украине полагали, что с помощью Л. умершего хозяина можно избавиться от родимого пятна, бородавки, нарыва, опухоли в горле. В Полтавской губ. Л., которой ел старейший в роде (например, дед или прадед), называли «ведьмарской»; такую Л. высоко ценили и даже ссорились из-за нее; этой ложкой при боли и опухоли горла слегка надавливали больное место по девяти раз утром и вечером в течение трех дней, и при этом причмокивали губами и сплевывали.

У сербов Лесковца знахарка при лечении от испуга махала над головой больного тремя ложками, а затем бросала их на землю и по их положению судила о том, долго ли продлится лечение. Там же при лечении ячменя на глазу трижды прикладывали к нему нагретую Л. На Украине нагретую серебряную ложку прикладывали к лицу при лечении «рожи».

В вост. Сербии при лечении болезни, называемой *буба* или *власац*, знахарка затыкала себе за пояс деревянную ложку и в заговоре называла себя *мајка ложичња* [мать ложек]. При лечении и заговаривании болезней использовали *вилину кашкику* [вилину ложку]; так называли одеревеневший гриб *Phallus impudicus*; по поверью, его выплевывали вештицы, которые едят человеческие сердца.

В народной медицине широко использовали воду, которой ополаскивали ложки. В Вятской губ. больную окатывали водой, слитой с трех ложек, вилок и ножей, и приговаривали: «Как ложки, вилки и ножи лежат спокойно, так, раба божья (имя), будь тиха и спокойна». Там же при подобных действиях говорили: «Как к ложкам ничего не пристаёт, к соли, так и к (имя) не пристало» (РЗЗ, № 2092). В Архангельской обл. больного отводили в подпол и кропили водой через решето, в которое положены ножницы и три ложки. Под Иваново-Воз-

несенском во время родов обмывали ложки и скобы у дверей и этой водой обрызгивали роженицу «от глаза».

В Сербии, Болгарии и Черногории Л. привязывали в качестве оберега на шею теленку или жеребенку. В Скопле молодая носила во время свадьбы Л. на голове. Когда роженице нужно было выйти из дома, она затыкала Л. за пояс (вост. Македония). Русские Заонежья считали, что когда беременной женщине нельзя избежать прощания с покойником, ей следует положить себе за пазуху в качестве оберега крашеную деревянную Л. Украинцы на Карпатах полагали, что можно распознать ведьму, если во время службы в церкви держать за пазухой Л., которой мешали еду, готовя рождественский ужин.

На Украине Л. парня или девушки использовали в любовной магии. На Черниговщине выражение *ложку припалыты* обозначало 'очаровать'; на вечерниках за столом девушка старалась поддунуть свою Л. парню; потом она прижигала ее и уже никому не давала; таким образом она пыталась приворожить к себе парня.

В Сербии, Боснии, Черногории при приближении градовой тучи для отгона града выносили на двор трапезный столик с ложками и вилками. В с.-вост. Боснии при появлении тучи перед домом ставили столик, горшок с шепоткой соли и кочергу накрест с ложкой, чтобы отогнать тучу. В Мазовии, чтобы остановить град, выбрасывали в окно серебряную Л.

Л. в гаданиях. У всех славян ложки использовались для гаданий, главным образом о жизни и смерти. На Украине и в Белоруссии в ночь под Рождество члены семьи оставляли после ужина свои ложки на столе, складывая их венчиком на бортик миски с остатками *кутью*, или втыкали их в кутью; считали, что если Л. за ночь упадет или перевернется, то ее владелец в этом году умрет. В Белоруссии гадали с ложками и в масленичное заговенье; оставляли их на ночь на столе, а наутро смотрели: чья Л. перевернулась, тому суждено умереть в течение года.

У юж. славян женщины гадали в Сочельник по ложкам о том, кто из них в следующем году умрет, выйдет замуж или родит ребенка. В зап. Сербии после ужина в Сочельник все члены семьи складывали свои

ложки в сито и утром проверяли, появились ли за ночь на Л. какие-нибудь следы; если они появлялись, то это сулило счастье владельцу Л. в наступающем году. После ужина домашние относили свои ложки на дерево и оставляли там на ночь, а утром проверяли: чья Л. упала с дерева, тому в этом году суждено умереть (Шумадия).

Гуцулы гадали с ложками под Новый год, устанавливая их после ужина на лавке, прислонив к стене: если одна из ложек упадет, то это предвещает ее хозяину смерть. Мораване после ужина в Рождественский сочельник бросали Л. через голову: если она упадет тонким концом к дверям, то это сулит человеку скорую смерть. Македонцы Скопской Котлины гадали с Л. на Крещение, бросая ее перед собой: если Л. ляжет вверх выемкой, то будешь здоров, а если наоборот — умрешь.

В Костромской губ. девицы в Семик завивали березку и варили общую кашу; после трапезы бросали ложки через березку: куда упадет Л. черенком, оттуда будет и суженый. У сербов знахарка гадала с Л. об исходе лечения: она кидала Л. и смотрела на то, как она упала: если Л. оказалась выемкой книзу, то это сулило неблагоприятный исход лечения, и наоборот.

Ложки, наполненные водой, выносили на ночь на улицу: если вода замерзала с ямочкой, то это сулило человеку смерть, а если с бугорком — то жизнь (рус.).

В Польше девушки под Рождество выходили во двор с ложками и встряхивали ими: в какой стороне залает пес, оттуда придет и жених; иногда они собирали ложки со всего дома, колотили ими о двери и слушали, откуда отзовется пес. В районе Белых Карпат на границе Моравии и Словакии девушки под Новый год выбегали во двор с мешалками (длинными ложками) и стучали ими по срубам колодца: если эхо отзывалось сразу, то это сулило скорое замужество; если же доносилось двойное эхо, то девушке предстояло дважды выходить замуж.

Л. в быличках и поверьях. В быличках умершие, посещая свой дом после смерти, проявляют особый интерес к ложкам: они раскладывают их, стучат ими или разбрасывают по дому. После смерти ходят и стучат ложками ведьма и знахарь, которые не сумели передать кому-нибудь свою силу. Эти действия часто объясняли

обидой умерших родственников на то, что им не оставили на столе пишу после «дедов». В Лесковце рассказывали, что вампир, придя к себе домой ночью, сгребает ложки и разбрасывает их.

После «дедов» ложки и другую посуду полагалось оставлять на столе для умерших. В быличке описывается, как домочадцы в нарушение правил вымыли посуду: «Да як полегли спать, да лопоче шось, браскае ложками, браскае. Ну вони думаютъ, шо цэ таке, побачили, шо би куры лопочать ў ложках» (ПА, житомир.). По рус. быличке из Курской губ. ведьма приходит ночью в дом к мужику, «по полкам шарит, настольник (скатерть) по столу расстелит, ложки разложит» (ТА, оп. 1, ед.хр. 631, л. 39).

Лит.: Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // ЭТ:67-135; Егоров Е. Структура и функции сельского застольного этикета // Этнознаковые функции культуры. М., 1991:190-203; Агап.МОСК:44,139,408,415; Гура СЖ:408,591; Загл.ХСЧ:122; Зел.ОРАГО/3:1115; КОО 1:212; Виноградова // СБФ-81:18,30-32; Толстые // СБФ-81:63-65,67,68,82; Лог.СОЗ:29; РЗЗ, № 188,274,313,316,326-332,360,794,2092-2093,2095-2097,2100,2103, 2111-2112,2114,2255,2418; Малин.СМФ:239,242; Никиф.ППП, № 101,599,601,602,604,1745,2273; См.ГКК, № 81-85,191-196,252,253,259,381,388,431,432; УНВ:185; ЖС 1916/2-3, прил. 5:048,049; КС 1900/7-8:61-64; ЭО 1893/2:57-60; 1899/1-2:305; 1914/3-4:116; Раден.НБЖС:141-144; Петр.КИС 1:246-247; ГЕМБ 1929/4:44; 1936/11:55; 1966/28-29:194; Ант.АП:183; Бер.ЖСГ:91,94; БХ:247; Фил.СК:385; СЕЗБ 1913/19:71; 1934/50:237; 1948/68:227; Моз.КЛС:398,730; Bart.ML:20; Bieg.W:164; Ног.:326; Kot.SP:40; ZWAK 1879/3:114; 1880/4:67; 1885/9:44.

А. Л. Топорков

ЛОМАТЬ, разрушать, разрывать — ритуальное действие; способ уничтожения обрядовых символов и избавления от старых вещей; элемент антиповедения и ритуальных бесчинств; магическое средство защиты и наведения порчи; один из центральных мотивов брачной символики и свадебного обряда, связанный с понятием целого и нарушения целостности (см. Брак, Девственность,

Коитус), а также устойчивый мотив угрозы в отгонных формулах. Объектом действия служат прежде всего посуда и утварь, одежда, обрядовый реквизит — чучела, куклы, убранство участников (венки, зелень, украшения), иногда забор, печь, ткацкий инвентарь, колыбель и др., а также природные элементы — ветки, палки, цветы, трава, колосья и т. п., реже — мелкие животные (змея, лягушка, насекомые).

С иным кругом представлений связано повсеместно соблюдаемое правило ломать, а не резать обрядовый хлеб (иногда только поминальный) при его делении (исключение здесь составляет свадебный каравай, «разрушение» которого, помимо прочего, соотносится с мотивом нарушения целостности), а также известный главным образом у юж. славян обычай разрывать (иногда с помощью камня, пламени свечи) полотно, предназначенное для погребальной одежды или покрывала: акцент в данном случае делается не на самом действии ломания или разрывания, а на запрете использования металлических орудий (ножа, ножниц). В Полесье разламывали сросшиеся в печи буханки хлеба над головой ребенка, если он долго не начинал ходить или говорить, если он боялся грома; по поверьям, лопнувший в печи хлеб предсказывал смерть и, наоборот, после смерти хозяина хлеба в печи начинали ломаться; чтобы хлеб не ломался и не трескался при выпечке, старались не входить в дом и не выходить из него, пока хлеб находится в печи; по хлебу гадали о судьбе младенца; если вынутая из печи буханка целая — ребенок будет хорошо расти, если разломится — ребенок не выживет (ПА).

Разламывание, разрывание, растерзание обрядовых символов входит в один ряд или сочетается с такими способами их уничтожения, как сплавление по воде, сжигание, удаление (выбрасывание, разбрасывание, отправление на кладбище и т. п.). Так поступали с деревцами обрядовыми (рождественским, майским, юрьевским, купальским, троицким, свадебным, погребальным и т. д.), с чучелами ведьмы, Масленицы, Марены, Смерти, Костромы, Кузьмы-Демьяна и др., с куклами (Германа, «кукушки» и т. п.), с зеленью, снятой с «Русалки», «Куста», додолы и др., в меньшей степени — с венками как украшением обрядовых персонажей (их со многих случаях сохраняли

в качестве оберега или магического средства; однако венок свадебный могли разрывать жених, священник в церкви или подруги невесты). В ряде случаев разрушение символа становилось самостоятельным ритуалом, например, у моравян дерево «май» «раздирали и разбрасывали; сваливали всем миром, разыгрывали сражения, когда одна группа, изображающая лесников, старалась сломать „май“, а другая — прогнать нападавших» (Агап.МОСК:616); это могло получать отражение в обрядовой фразеологии, ср. укр. винниц. *ломать купайлу*.

В составе ритуальных бесчинств разрушению, ломке подвергались похищенные с чужих дворов телеги, колеса, жерди, лестницы, плуги, бороны, ворота и т. д. Весеннее избавление от вышедших из употребления старых вещей (см. **Новый** — старый) нередко включало и их разрушение. Словенцы в страстную среду ломали и топтали старую посуду и мебель, и этот ритуал назывался «толчение Иуды» (Куг.PLS 1:150).

Один из главных мотивов в.-слав. троицких обрядов — мотив «заламывания» деревьев — березы, клена, липы (наряду с их «завиванием»; см. **Кумление**), что соотносится с брачной символикой и вместе с обычаем девичьих гаданий с венками на Троицу составляет матримонийный аспект семантики этого праздничного комплекса. Ср. рус. песню «Во поле береза стояла»: «Некому березу заломати, / Некому кудраву заломати. / Я пойду, пойду погуляю, / Белую березу заломаю». По многим свидетельствам, до Троицы действовал запрет рубить деревья, ломать ветки, рвать цветы и траву, а на Троицу он снимался. Ср. рус. смолен. троицкую песню: «Топчице траву, ломайце траву, / Пошла трава Богу жалитца: / «Боже! Боже! Мене дзевки стоптали, / Дужа, дужа скакали...» (Агап. МОСК:618).

Уничтожение орудий и продуктов труда, если этим трудом занимались в непопознанное время, считалось не только наказанием нарушителям, но и способом искупления греха и предупреждения опасных последствий. У болгар, если хозяин осмеливался запречь волов и выехать на работу в поле 12 мая, в день св. Германа (что строго запрещалось во избежание градобития), то его останавливали, волов распрягали, а телегу ломали на части (Марин.НВ:468). В Полесье, если вопреки строгому запрету, соблю-

даемому во избежание засухи, кто-либо «тревожил землю» до Благовещения, например, ставил забор, то виновного обливали водой, а забор ломали; если в сам праздник Благовещения хозяйка пекла или жарила, наказанием ей могло стать «разваливание» печи; у женщин, осмелившихся в праздник или на святки заниматься прядением или тканьем, в наказание ломали веретена, прялки и ткацкие станки или обливали их (как и самих нарушительниц) водой. Борьба церковных и светских властей против скоморохов и всяческих бесовских игрищ предусматривала среди прочих мер ломку и сжигание музыкальных инструментов (Аф.ПВ 1:344).

В свадебном обряде мотив «ломания» (разрушения целостности) получает многократное выражение и манифестируется как на ритуальном, так и на вербальном и семантическом уровне. Наиболее устойчивым действием такого рода у всех славян оказывается **битье** посуды, приуроченное к разным моментам свадьбы и в соответствии с контекстом приобретающее разные значения. Прогностический смысл получает, например, разбивание чашки или горшка в укр. обряде: теща подает жениху чашку с водой и овсом, тот подносит ее ко рту, делая вид, что пьет, а затем бросает чашку назад через голову, стоящий же сзади дружка старается на лету палкой разбить ее; если чашка разлеталась вдребезги, то это сулило новобрачным хорошую жизнь; в других случаях это означало, что у молодых будут дети; если же чашка или горшок оставались **целыми**, дружки жениха старались сейчас же разбить их палками (Чуб.МВ 2:154,160). После обеда у молодого мать жениха, взяв вилы и грабли, садилась на них верхом и объезжала вокруг дежи, а потом отдавала грабли, которые бояре ломали и забрасывали; мать зачерпывала кувшином воды и «поила свою лошадь» (лила воду на конец вил), потом бросала кувшин через голову, чтобы он разбился вдребезги (там же: 150). У вост. славян на свадьбе было принято также ломать ложки (см.); это делали, отдавая **угощения**, молодой перед брачной ночью или гости. Разрушению в соответствии с общим смыслом свадьбы как обряда перехода подвергаются ритуальные символы девичества: деревце, иногда венок, лента, знамя и каравай (для последних символика девичества не основная). У русских Поволжья символом не-

весты служил «репей»: в день свадьбы жених или дружка, выкупив репей, тут же старались разорвать его, а подруги невесты его защищали; уничтожали репей в доме жениха. В Нижегородском регионе надрывали брачную сорочку невесты, если невеста оказалась «нечестной» (Берн.МЖ:111).

Семантически более всего мотивировано совершение «деструктивных» действий в рамках ритуала первой брачной ночи и проверки «честности» невесты. Символика дефлорации и коитуса основана среди прочего на идее «ломания», ср. в.-слав. образы ломания калины, рябины, розы; заламывания капусты, топтания травы, льна, сада, срывания цветов и т. п., используемые в качестве метафорического обозначения коитуса; с.-рус. (Тихманьга Каргопол. р-на Арханг. обл.) обращение к жениху после брачной ночи: «Лед ломал или прямо в прорубь пал!» (ВСЭС: 268); болг. наименования «нечестной» невесты: *развалена*, *счупена* («сломанная»), *пробита*, *шуплива* («дырявая») и т. п. У болгар обрядовое преломление лепешки совершал жених на колене, что символически обозначало дефлорацию невесты. Если невеста оказывалась девственной, свекровь приносила ее родителям целую лепешку; в противном случае — надломленную или с дырой посередине; у вост. славян жених «выедал» середину блина, если невеста оказалась не девственной. Та же символика целого и разбитого (сломанного, дырявого) заключена в обычае подносить вино родителям невесты после первой брачной ночи в целом или дырявом сосуде.

Повсеместно исполняемый на свадьбе ритуал битья посуды (реликтово сохраняющийся до наших дней в городском обиходе со значением благопожелания) традиционно имел двойкий смысл: он мог символизировать как «честность» невесты и ее дефлорацию в первую брачную ночь, так и «нечестность» невесты, не сохранившей до брака «целостность». По обычаям русских на Среднем Урале в случае, если невеста оказывалась «честной», следовало бить и топтать посуду: сваха бьет об пол тарелку, на которой она поднесла рубаху невесты ее родителям, «всю растопчет, изломает», жених ломает тарелку кулаком; если же она была «нечестной», с нее снимали цветы, вешали их на собаку, разрывали, топтали и т. п. (Вост.ТКУ 2:172,163). Там же, когда не-

веста была «хорошая», жених или сват рвали на теще фартук или платье: «подает стопку красного вина и на матери рвет платье» (там же: 163). В Болгарии почти повсеместно брачную сорочку молодой выносили в сите или решете; решето с рубахой неженатые парни пинали ногами или разрывали на части, отпуская при этом едкие шутки. Нередко невеста одаривала гостей из сита, которое впоследствии мужчины разрубали ножами (Уз.КД). В Полесье во время брачного соединения молодых в коморе и на следующее утро, если невеста оказывалась «честной», гости били посуду, ломали ложки, обивали стены и потолок, а на Слободской Украине отправлялись к отцу невесты «со всем многолюдством» и там в знак радости били горшки, печи, лавки, столы, стулья и все, что попадет в руки (ЭТ:87).

То же самое могло происходить в случае невестственности невесты: на Житомирщине родственники жениха разваливали печь, мазали дегтем стены дома (Кравч.ЗЗ:127; ПА). По белорусским обычаям, если участники свадьбы по тону молодых, будивших новобрачных после первой брачной ночи, заподозрят неладное, то «старики, соседи бушуют, разбивают горшки вдребезги, ломают кочерги, лопаты и прочие предметы кухонные» (ЗРГО 1873/5:151). Подобные действия иногда приобретали «шуточный» характер и включались в пародийную, шутовскую часть свадьбы, сочетаясь с другими формами «испытания невесты»: родня жениха и гости в доме жениха «спяну разбивают комы и заставляют молодуху чинить его»; если она этого не делает, то должна откупиться водкой (Брестщина, ЭТ:87).

В погребальном обряде среди действий деструктивного характера применяется с охранительной целью, помимо битья посуды (о.-слав.), уничтожение вещей, бывших в соприкосновении с умершим, например, ломали и затем выбрасывали гребень, которым его чесали (рус.), иногда лавку, на которой он лежал; когда в семье умирали младенцы, ломали колыбель, в которой умер ребенок, чтобы будущие дети остались в живых (серб.). При похоронах одного из одномесячников у юж. славян ради защиты другого применялась ломка или разрубание различных предметов. Болгары ломали прялку их матери, одну часть «хоронили» вместе с умершим со словами: «Вот тебе брат

(сестра)!»), а другую забрасывали на чердак; часто в этой ситуации разрубали на порог монету и ту половину, которая падала снаружи дома, клали в гроб (Вак.ПО:178).

Склонность ломать и разрушать свойственна, по поверьям, некоторым демонам, например, ее приписывали русалкам, которые якобы во время цветения жита топчут, ломают колосья и делают из них «куколок» (рус. смолен., калуж.); заламывание колосьев — распространенный вид порчи, производимой ведьмами (см. Залом); демоны болезней способны «ломать» человека, вызывать у него ломоту в теле (ср. в заговорах одно из имен лихорадок — *Ломея*). Вместе с тем это же действие могло применяться людьми в качестве оберега от нечистой силы и лечебного средства. То же заламывание колосьев, но производимое жницами в конце жатвы, было магическим способом сохранить плодородие нивы и носило ритуальный характер (см. «Борода»). Сербы из Левча использовали для лечения могильную землю, которую они приносили в ложке, а затем сыпали в чашу с вином и давали больному выпить на перекрестке; ложку же больной переламывал пополам и бросал через голову, после чего не оглядываясь возвращался домой (Раден. НБЈС:85). Ср. рус. обычай ломать ложки на крестинах для защиты ребенка от смерти и, с другой стороны, мотив сломанной ложки в черногорском проклятии: «Ложица му се сломила» [Чтоб ему умереть! (букв.: Чтоб сломалась его ложка!)]. См. Ложка.

В Герцеговине и Словении в качестве лечебного приема применялось разрубание, разрезание и разбрасывание в разные стороны (иногда крест-накрест) мерки, которой измеряли больного (там же: 87). Во многих местах для лечения испуга и снятия уроков над ребенком разламывали палку (Mosz.KLS:290). Считалось, что бесплодных женщин можно излечить, если сломать украденную у охотника, убившего волка, палку, висевшую на сливовом дереве, и раздать им по кусочку (серб.). У русских применялся другой способ лечения бесплодия: надо было выстирать рубашку от последнего месячного очищения, воду вылить на перекресток, а рубаху разорвать на части и повесить на осиновых кольях (СЭРТК:164). Ребенка можно было освободить от последствий испуга, сломав над его головой палку (Mosz.KLS:290).

По рус. суевериям, «чтобы избежать беды в том случае, когда заяц перебежал дорогу, должно переломить кнут или палку ... и один конец бросить туда, откуда он выскочил, а другой туда, куда направлял свой бег» (Аф.ПВ 1:642).

В Поволжье (Саратовская губ.) девушки, обнаружив в поле забытую борону, спешили разрубить ее на части и разбросать подальше, т. к., по поверью, такая борона могла стать причиной того, что ни одна девушка в селе не выйдет замуж (Зел.ОРАГО 3:1275). В заговорах и отгонных формулах угрозы объектом ломания-уничтожения выступает нечистая сила, болезнь, сглаз и т. п. Ср. в серб. заговоре от прострела: «Ноге љу да ти исечем, руке љу да ти исечем, очи љу да ти избодем, са тридесет и девет ножева љу те исечем; са тридесет и девет маждраци љу те избодем; са тридесет и девет гребенци љу те избодем» [Ноги тебе порублю, руки тебе порублю, глаза тебе выколю, тридцатью девятью ножами тебя порублю, тридцатью девятью палками тебя исколю, тридцатью девятью гребнями исколю] (Раден.НББ:204).

Лит.: Байб.РТК:53,70,85–86; Левк.СО (по указ); Раденк.НБЈС:146–150; Толстая // СЭРТК:192–206.

С. М. Толстая

ЛОПАТА хлебная — элемент печной утвари (наряду с кочергой, ухватом, **заслонкой**, дежой и др.), обрядовые функции и символика которого определяются принадлежностью к домашнему очагу и огню и причастностью к изготовлению хлеба. С Л. в народной традиции вост. и зап. славян связано несколько устойчивых «контекстов»; печение хлеба вообще и особенно печение каравай в свадебном обряде, обряд «перепекания ребенка» как прием лечебной магии; магические ритуалы остановки дождя и отгона градовой тучи; Л. известна также как атрибут мифологических персонажей.

В обрядах, связанных с изготовлением хлеба, Л. и само действие сажания хлеба в печь ассоциируются с коитусом, при этом Л. символизирует мужской член, а печь — женскую утробу. В в.-слав. каравайном обряде присутствуют разнообразные

манипуляции с Л.: перед посадкой каравая в печь крестная мать слегка ударяла лопатой по голове всех присутствующих в хате, «каб шчасце було» (пин. — Валод.СР:45); когда вынимали каравай, трижды стучали лопатой в потолочную балку, а затем подруга невесты выскакивала с этой Л. на улицу: если первым ей встретится мужчина, то она вскоре выйдет замуж (там же: 46). На Украине, когда вынимали из печи Л., на которой сажали каравай, парни отнимали ее у женщин-каравайниц, скакали с ней и пели: «Ой носати коровайници, носати, / Що дали хлопцям з лопатою скакати»; если же каравайницам удавалось удержать Л., то они тоже скакали с ней и припевали, требуя горилки (Бельский у., Чуб.МВ 2:128). В Полесье каравайница, посадив каравай в печь, скакала по хате с Л. (ПА, ровен., Боровое); когда пекли каравай в доме молодого, ударяли лопатой жениха (ПА, житомир., Перга); бабы старались ударить лопатой крестного отца, который сидел на «покути», и обсыпать его мукой; тот отбирал Л., и она три дня стояла в красном углу (ПА, брест., Велута); крестная брала Л. и стучала ею в стены и потолок крест-накрест, как будто крестила дом, и говорила: «Господи, ладь и гладь» (ПА, брест., Олтуш). По бел. обычаям, при повседневном печении хлеба после посадки хлеба в печь было принято выносить Л. из хаты в сени или в комнату, «чтобы в хате никто не был никому должен» (Серж.ПЗ:83). Перед посадкой хлеба в печь его крестили, держа хлеб на лопате, или подкладывали под буханку на Л. крест из двух шепочек (полес.).

Как при обычном, так и при праздничном печении хлеба, засунув Л. с хлебом в печь, ее обязательно поднимали кверху, до верхней стенки печного отверстия, «чтобы хлеб рос» (полес.), или же поднимали Л. после того, как оставят в печи хлеб; часто при этом стучали лопатой в потолок. Польские хозяйки при этом говорили: «Расти, хлебушек, высоко» (Кув.СНТЛ:16). Иногда было принято с той же целью вынутую из печи после посадки хлеба Л. ставить у печи вертикально ручкой вниз и лопастью вверх (полес. — Страх.КХ:27). Часто запрещались действия, которые могли помешать «росту» хлеба: в частности, запрещалось детям проходить под Л. (хлеб не будет расти; сами дети перестанут расти; волосы не будут расти и т. п.),

не позволялось переступать через Л., это грозило тем, что хлеб не удастся.

Фаллическая символика Л. используется и в скотоводческой магии: чтобы корова успешно «погуляла», считалось полезным после посадки хлеба в печь соскрести с Л. остатки теста и скормить корове, бросив их через дверь, после чего сразу же вести корову к быку (Никиф.ППП:147); так же кормили корову «поскребками» в Полесье (ПА, ровен., Боровое) или, подведя к быку, ударяли ее лопатой (ПА, брест., Радчицк). В Каргополье, когда корову гнали к быку, ее «крестили» Л.: «возьму лопату, хлеб садить, и так с головы до хвоста: „Пошла одна, иди двоими!“, — когда загуляется» (Карг.А). В Дмитровском у. под Москвой еще в начале XX в. «корову, выгоняя, ударяли лопатой, которой веют хлеб, чтобы она телила телок» (Зерн.ММДУ:42).

В народной медицине использование Л. основано на той же фаллической и «производительной» символике: известный ритуал лечения рахита («собачьей старости») у вост. славян путем сажания ребенка на Л. и засовывания его в теплую после выпечки хлеба печь имитирует его «второе рождение». Этим же приемом пользовались в Полесье для избавления от «подменьша» (ПА, волин., Забужье) и лечения «крикс» (ПА, гомел., Стодольичи). См. **Переpekание** детей. В Полесье больного ребенка сажали на Л. и только подносили к горячей печи, угрожая, что посадят в печь. На Рус. Севере для избавления ребенка от «собачьей старости» его сажали на Л. и просовывали через отверстие, прокопанное в меже на поле (Каргополье, Карг.А). Л. использовалась и другим образом, например, у поляков детей лечили от сухот тем, что купали их в воде, куда клали тесто, соскребенное с Л. Украинцы для избавления от слеза обращались за помощью ко всему, что есть в доме, в том числе и к Л.: «Стань мыни, Господы, в помочи и столы, и лавкы, сокыры, лопаты и все те, що тылько есть у хати» (Чуб.МВ 1:139).

Причастность Л. к сакральному процессу печения хлеба, ее постоянный контакт с домашним огнем и печью, а через нее — с иным миром придают этому предмету домашней утвари магические свойства — защитные и продуцирующие. В Полесье на свадьбе хлебной лопатой крестят стены дома, чтобы обезопасить молодых в их буду-

шей жизни, ею же иногда благословляют молодых (Страх.КХ:28). В Каргополье при въезде в новый дом Л. и прочие печные приборы вносят в первую очередь (Карг.А).

Одной из главных сфер магического использования Л. является метеорологическая магия, а главной функцией — магический отгон тучи и остановка дождя и града. Широко распространен обычай при приближении тучи, в случае уже начавшейся грозы или проливного дождя выбрасывать из дома во двор Л. или выставлять ее за дверь, у порога, прислонив к дому, к красному углу снаружи дома (полес.); иногда Л. бросали в колодец, чтобы остановить дождь



Хлебная лопата как оберег от молнии.

Рисунок народного художника
Владислава Хайца (Польша)

(ПА, гомел., Золотуха). Его объяснением может служить восприятие Л. как своего рода «агента» земного огня, что дает ей способность противостоять небесной влаге. По полес. верованиям, если дождь упадет на лопату, то перестанет идти (ООФ:59). Часто Л. выносят или выставляют вместе с другими предметами печной утвари (кочергой, ухватом, помелом, дежой, скалкой для теста, сковородкой, у юж. славян глиняной формой, в которой выпекают хлеб); существенным может быть и то, как кладется или ставится Л.: нередко предписывается ее обратное обычному положение ~ ручкой вниз или тыльной стороной лопасти кверху — с расчетом на то, что **переворачивание** Л. «отвернет» тучу от села. По некоторым редким свидетельствам, выбрасывание Л. при-

менялось и для вызывания дождя: Л. клали возле порога или на колодец (ПА, гомел., Золотуха). Чтобы ребенок не боялся грома, ему давали целовать хлебную Л. (ПА, гомел., Верхние Жары).

Л. могла использоваться и для **закрепления** надвигающейся тучи; ею размахивали, рассчитывая таким способом отогнать тучу от села, на нее навешивали пасхальную скатерть и таким «флагом» махали в сторону тучи; ее могли укладывать крест-накрест с кочергой; ее клали на поле так, чтобы градины разбились о Л.; лопатой перебрасывали градины поочередно через правое и левое плечо (ПА, гомел., Верхние Жары) и т. п. Иногда Л. оставляли снаружи дома в целях превентивной метеорологической магии. Применение Л. для отгона тучи практикуется главным образом у вост. славян (особенно много свидетельств из Полесья) и в Польше, но оно известно и в других славянских регионах — Сербии, Словении. В серб. ритуалах отгона тучи Л. может играть роль стола, на котором размещаются угощения для тучи (хлеб, соль, вино, ложки, свеча, иногда рождественская солома и др.): Л. с этими угощениями выносят во двор, чтобы задобрить, умиловить тучу и заставить ее уйти от села.

В сфере народной демонологии Л. фигурирует прежде всего в качестве «средства передвижения» демонов: верхом на Л. (как и на кочерге, помеле, метле) перемещаются ведьмы и колдуны. В Полесье полагали, что в купальскую ночь знахари, чаровники и ведьмы возвращаются на Л. с шабаша на Лысой горе и принимаются отбирать молоко у коров (Piet.LPL:11). Так же и в Польше (р-н Ланьцута) верили, что каждый год в Великую пятницу перед Пасхой чаровницы выезжают на Л. или на метлах на Лысую гору (Kub.ChTL:166). По ю.-слав. верованиям, Л. могут служить орудием **здухачей**.

В своих символических значениях Л. составляет пару с хлебной дежой. По полес. обычаям, дежу всегда покупали вместе с Л.; их вместе мыли в Чистый четверг (ПА, житомир., Вышевичи); для защиты от грозы оставляли под крышей Л. и хлебную дежу (ПА, гомел., Золотуха) и т. п.

Лит.: Валод.СР:43-47; Страх.КХ:26-29, 158,164; Толстые // СБФ-81:66,69,83,111; Тол-

стые // ООФ:54,55,59-61,65; Топорков // ЭТ: 79-80; Куб.СбТЛ:164-168.

С. М. Толстая

ЛУК (*Allium sepa* L.) — одно из наиболее древних культурных растений; обладая сильным ароматом и острым вкусом, наделяется магической силой и свойствами апотропея, продуцирующими качествами, большой жизненной силой, ср. рус. поговорку: «Кто ест лук, того Бог избавит вечных мук». Функционально во многом сходен с **чесноком**.

Посадка Л. — женское занятие. Л. сажали на старом месяце, в полнолуние (рус., бел., полес.), чтобы его не съели черви (болг., Ловеч); рано утром, когда еще темно (ю.-рус.); в среду, в пятницу, в субботу (в.-полес.), считалось, что посаженный в субботу Л. не будет гнить (ю.-рус.), в среду и пятницу (волын.), в Красную субботу — перед Пасхой; русские предпочитали день св. Луки (22.IV/5.V), называемый «луковым днем» (с.-в.-р.), белорусы — день «Миколина бацька» (8.V. — день Иоанна Богослова) или день Николы вешнего (9/22.V) — Л. удастся, у него будут хорошие перья и головки (бел. витеб.). Сроки посадки приурочивались к цветению груш (ю.-рус., укр.), следовало посадить Л. до того, как заквакают лягушки (укр. полтав.). Рекомендовалось сажать Л. после того, как хлеб «пасху» поместят в печь (укр., ю.-рус.). Полагали, что вкус Л. зависит от настроения хозяйки, его сажавшей: Л. будет сладким, если во время посадки хозяйка была в веселом расположении духа, если она с кем-нибудь поцеловалась (витеб., укр. чернигов., полес.). Л. удастся, если сажать его натощак (полес.).

Во время посадки Л. соблюдались запреты, нарушение которых могло замедлить рост Л.: луковицы будут маленькими, пойдут в стрелку или будут уничтожены вредителями. Не сажали в день, на который приходилось Сретенье (в.-полес.), в Вербное воскресенье (хорв.: Л. пойдет в стрелку), в четверг (черви заведутся). Запрещалось на огороде дуть и свистеть в луковое перо, разговаривать, отвечать на приветствие (можно отдать удачу), сердиться (Л. будет горьким — бел., рус., серб.), сажать с опущен-

ной вниз головой, «как колдуны летают» (ю.-рус.); женщина в период месячных НИ должна подходить к Л. — растения пожелтеют, а у нее будет цинга (витеб.).

Для усиления вегетации в Юрьев ден в грядки Л. втыкали буковые ветки, «да бучи лукът» (болг. — Лов.:55), крестики (серб.) прутья (укр. закарпат.) из лещины; чтобы получить много Л., исполнялись масленичные танцы «для лука» с ряженым медведем (чеш., Гана, Валахия). Чтобы луковицы выросли крупными, советовали перевернуть миску, из которой брали семена (в.-полес.); в день Ивана Купалы совершали обряд топтания Л.: катались по грядкам лука (ю.-рус.), «секли цыбулю» палками (чернигов.).

Сажая Л., обходили грядки три раза, втыкали в них нож, шило, лопату — от сглаза (рус.); в ямку сыпали пепел, «чтобы не приползла ведьма и не съела лук» (ПА, житомир., Вышевичи). Чтобы черви не ели Л., втыкали в грядки палку, которой в Юрьев день убили змею (хорв., Оток), под первую луковку клали кусок кирпича и говорили червяку: «Ево ти храна за годину дана, не пНрај лук» [Вот тебе еда на весь год, а лук не трогай] (Чажк.РВБ:245).

Уборка Л. в некоторых областях России начиналась в Петров пост, в праздник Неопалимой Купины (17.IX), а повсеместно — со дня Созонта (20.IX). В Ярославской, Вологодской губ., в Сибири уборка Л. была приурочена к *Лукову дню* — празднику Рождества Богородицы (8.IX), с этого дня наступала «луковая» неделя. В Сибири на уборку Л. приглашали помощников (ср. поговорку: «Мы с ним лук не выбирали»), в первый день соблюдали пост, пекли свежие луковицы или сырыми крошили в квас «и питались одною овощью». Иногда название дня связывают «с великим благовестием св. евангелиста Луки» (СРНГ 17:189). Собранный Л. вязали в венки и косы, вешали на чердак. Чтобы Л. не сгнил, запрещалось сжигать луковую шелуху, ее закапывали в углу огорода, там, где никто не ходит, или же выносили и бросали на воду. По поверьям болгар, сжигание шелухи могло привести к головной боли. У русских соблюдался запрет печь Л., если он не собран с гряд, — иначе Л. весь засохнет.

Продуцирующие свойства Л. способствовал урожайности зерновых куль-

тур, стимулировал появление двойных колосьев в злаках и созревание зерна (болг.). С этой целью в посевное зерно клали одну (или несколько) головку **Л.**, «за да е бяло житото» [чтобы зерно было хорошее], одну луковичу бросали в поле и запахивали плугом; часть второй луковичи сеятель с помощником съедали с куском лепешки, а оставшуюся часть закапывали в ниву; **Л.** давали и волам (болг.). Полагали, что **Л.** способствует удаче в рыбной ловле: на Пасху, идя в церковь, следовало подпоясаться венком из лукович и после слов священника «Христос воскрес» сказать: «а в мене до рыбы цыбуля есть» (укр. — Гринч.ЭМЧ 1:282). Так же подпоясывались луком, когда шли на рыбную ловлю, чтобы улов был большим (Каневский у. Киевской губ.).

У юж. славян **Л.** использовался в магии, направленной на обеспечение молоком кормящих матерей. Молодым матерям полагалось есть **Л.** в Бабин день (болг.). Чтобы прибывало молоко, на третий, седьмой или на 40-й день после родов совершалось обрядовое купание роженицы в воде, в которую клали головку **Л.** (болг., Ловеч). На крестинный обед приглашенные приносили среди прочих подарков луковичу, которую тут же разрезали, чтобы молоко потекло, как течет сок из **Л.** (болг.). В серб. обряде «повойница» навещающие роженицу и новорожденного обязательно дарили головку (три) **Л.** и чеснока. Чтобы у молодой матери было достаточно молока, ей давали **Л.** (серб., Крагуевац, макед., Гевгелия), рекомендуя съесть его на пороге дома (серб., хорв.). Если у кормящей женщины пропало молоко, ей в течение трех дней натирали грудь луковичей с белыми чешуйками (признак белизны); более действенным считалось съесть перночевавшую у источника луковичу, заговоренную, закопанную на одну ночь на пути к колодезю. В особо тяжелых случаях **Л.** оставляли под мостом недалеко от источника, чтобы его топтали женщины, идущие за водой (Ловеч). Обряд мог совершаться в реке: кормящая женщина, стоя в воде, бросала перед собой головку **Л.**, затем ловила ее со словами: «Аз не хващам лук, а хващам мякотю си» [Я ловлю не лук, а ловлю себе молоко] (БНМ:223), трижды откусывала от **Л.** и запивала водой. Иногда в обряде принимал участие пастух: идя утром на пастбище, он брал головку **Л.** и кусок хлеба

и окунал их в каждом встреченном роднике, а вечером отдавал кормящей, чтобы она съела хлеб и **Л.** (болг.).

Л. способствовал увеличению удоя молока: его с солью и маслом давали корове перед отелом (пол., Закопане). Если предполагали, что у коровы или буйволицы отнято молоко, то, чтобы его вернуть, у луковичи срезали верхнюю часть, приносили над ней заговор, втыкали в нее шип, складывали разрезанную луковичу и клали под камень перед воротами дома (болг., Ловеч).

Женская символика **Л.** проявляется в серб. обряде, который призван повлиять на будущий пол ребенка. Если беременная хотела родить девочку, она натыкала на веретено, перевязанное очажной цепью, головку **Л.** Участники свадьбы вешали себе на шею связки из **Л.** и красного перца в знак «честности» невесты (болг., Ловеч). Если же она оказывалась «нечестной», музыкант, возглавлявший хоро, держал палку с воткнутой на нее луковичей (Пирин), а в Македонии (Куманово) матери такой невесты приносили погачу с дырой посередине, в которую втыкали стрелку лука-порея.

Л. употреблялся в той же функции, что мак и лен: чтобы вызвать дождь, «Лук рвуць, у колодець кидаюць, крадуць, обязательно надо красьдь» (ПА, гомел., Кочище). В ю.-слав. обрядах додолу покрывали с ног до головы зеленью, в которой были и луковые перья. У русских на чучело **Купалы** надевали венок из **Л.**

Л. входил в состав ритуальных даров: в ю.-слав. обряде вызывания дождя **Л.** и другие продукты давали **пеперуде** (см. Додола, пеперуда). В угощение, приготовленное орисницам (демонам судьбы), входил **Л.** как символ богатства, наутро его отдавали бабке-повитухе (болг.). В Юрьев день девушки стучали в двери домов неженатых парней, привязывали к двери **Л.**, что было знаком ожидания сватовства (болг., макед.). Луковичу молодым дарили на свадьбе (ю.-слав.). В похоронном обряде луком одаривали нищих, полагая, что это поможет умершему на «том свете». Луком поминали умерших: его клали на поминальном столе рядом с хлебом. Бытовало поверье, что заложные покойники едят венки из **Л.** и луковую шелуху, поэтому запрещалось такой венок кидать туда, где ходит скот, так как это может привлечь злые силы. В ряде мест считали, что луковые венки

и шелуху надо сжигать и в это время поминать умерших не своей смертью. В день преп. Парфентия и Луки Элладского (7. II) пекли пироги с Л., старушки-богомолки раздавали их нищим — «на счастье» (Среднее Поволжье).

Благодаря острому запаху Л. наделяется свойствами апотропея. Для защиты от болезней и злых духов в Сочельник в сено, которым был устлан стол, клали двенадцать луковиц и три головки чеснока (укр., галиц.), с той же целью вешали Л. над входом в дом (чеш.). Луковицу вплетали в свадебный веночек, вешали на свадебное деревце (болг.). Во время следования к венцу невеста брала с собой луковицу (бел. витеб., рус. перм., новгород., нижегород.); к венку, который 40 дней висит на воротах дома невесты, привязывали красной ниткой луковицу, покрытую фольгой; такой же веночек, но с тремя луковицами, вешали на ворота дома жениха (болг., Ловеч).

Л. использовали в родильных обрядах для защиты роженицы и ребенка: его клали в колыбель (ю.-слав.), в изголовье роженицы (болг.), подвешивали веретено с надетой на него луковицей на очажной цепи над очагом (серб.), около младенца ставили истолченный Л., смешанный с порохом, на шапочку ребенка пришивали луковицу (болг.). В целях безопасности до 40-го дня роженица выходила из дома во двор после захода солнца с вертелом, на который насажена луковица. Если духи все же навредили женщине и ребенку, на головке Л. со срезанной нижней частью вырезали крест и луковицу клали в постель; отрезанную часть измельчали, смешивали с «молчальной» водой, взятой из трех чистых мест, и этой смесью мазали больную. В случае тяжелых родов дом окуривали луком с целью изгнания злых демонов, мешающих родам (серб., хорв.), роженицу поили луковым отваром (словац.). Ср. формулу-оберег: «Лук ти у очи!» Если новорожденный не подавал признаков жизни, повитуха натирала ему ручки и под носом луком (болг., Ловеч). Особую защитную силу приписывали Л., проросшему через змеиную голову: его советовали есть женщине, у которой умирали младенцы, чтобы предупредить очередную смерть (болг.). Плаценту зарывали в землю вместе с хлебом и Л.

При строительстве дома в фундамент, наряду с другими обетными предметами,

клали Л. (словац.), вешали несколько головок Л., «чтобы отогнать от дома нечистых духов» (серб.). Чтобы удавался хлеб, дежу окуривали, натирали Л. (в.-слав., пол.). На Пасху для защиты от русалок рвали Л., польнь, чеснок и приговаривали: «„Як бы тэбэ нэ палинь, я б тэбэ задавила. Як бы тэбэ нэ часнок, я б в тэбэ за часок, Як бы тэбэ нэ цибуля, я б тэбэ нэ забула“. И вона нэ будэт к тэбэ ходит, а кали будэ, так нэ зробить ничего» (ПА, чернигов., Олбин). Для защиты от демонических сил (гуцул.; болг., Пирин.) носили Л. при себе; чтобы вихрь не унес, произносили слова: «Лук ям, лук мириша, лук-кромид» [Лук ем, лук пахнет, красный лук] (болг. — Шар. НМ:100). Верили в отгонные свойства Л: при грозе на крышу дома ставили два (три) глиняных кувшина с луковицами (болг.). Чтобы защитить цыплят от хищных птиц, им давали пить луковый отвар, в котором до этого красили яйца (серб., Драгачево). В определенные дни и праздники, когда особенно активизировалась нечистая сила, а также при первом выгоне скота на пастбище Л. вместе с другими апотропейными растениями (чеснок, хрен, петрушка) давали скоту в качестве оберега от порчи и сглаза, развешивали луковицы над животными в коровниках, хлевах, стойлах (о.-слав.). Л. клали в семена, чтобы поля были чисты от сорняков (болг.).

На употребление Л. в пищу существовали временные табу, что обусловлено его разными свойствами: вкусом, запахом, формой. В определенных ситуациях Л. не подавался: на свадьбе не должно быть блюд из Л., огурцов и капусты (полес., житомир.), чтобы жизнь молодых не была горькой. Беременной нельзя есть много Л., иначе у ребенка будут чирьи (хорв.). В день Головосека (29.VIII) запрет на употребление в пищу овощей, напоминающих голову, распространялся на Л. — от этого будут чирьи (з.-укр.). Полагали, что употребление зеленого Л. (лука-пороя) в течение Тодоровой недели может привести людей к сумасшествию, а лошади заболеют сапом (болг., Царибродско). В день сева зерновых в обрядовую пищу не включались Л. и петрушка, чтобы в хлебах не было сорняков (Софийско). На Благовещение не рекомендовалось вносить в дом зеленый Л., чтобы летом не нападали змеи (серб., Попово Поле, Грбаль).

Человеку, наступившему на место, где ужинали вилы, и заболевшему от этого, запрещалось три дня есть Л. (серб., Лесковацкая Морава), В Рождественский сочельник нельзя произносить слово *цыбуля*, за нарушение запрета в течение всего года будут появляться чирьи величиной с луковицу (з.-укр.).

Л. употреблялся в гаданиях о погоде, судьбе, замужестве. Для предсказания погоды в наступающем году накануне Рождества, Нового года, Юрьева дня и в другие праздники в двенадцать луковых чешуек, каждая из которых соответствовала одному месяцу, насыпали немного соли, а утром смотрели: та, которая осталась сухой, предвещала сухой месяц; та, в которой соль увлажнилась, знаменовала дождливый месяц (о.-слав.). В гаданиях о здоровье, замужестве в Юрьев день по свежести перьев лука, сорванных накануне, узнавали о своем благополучии—неблагополучии в будущем (болг.).

Иногда Л. характеризуется отрицательными коннотациями. Выражение «продавать лук» относилось к девушкам, которых не приглашали танцевать на вечерках (пол.). Ср. рус. поговорку «горе луковое» — мелкис печали, маленькие огорчения, не заслуживающие слез. Л. может стать причиной 90 болезней, если начать его есть, не сделав крестообразный надрез (болг.). Запах Л. — признак, маркирующий «чужого», инверца (о.-слав.), в частности еврея, ср. рус. «пахнуть луком (чесноком)» (Даль 1:434).

Согласно этиологическим легендам, Л. (как и другие нечистые растения) вырос из тела Иуды (ю.-рус., з.-укр.), из глаз великого грешника или царя Ирода (Харьковская губ.). В распространенном сказочном и легендарном сюжете сын пытается вытащить мать (родителей) из кипящей смолы ада с помощью пера Л., которое родители при жизни подали нищему (бел., рус.); скупую женщину вытащил из смолы, подав ей луковое перо, нищий, которому она при жизни дала маленькую луковку (укр., Купянский у.). В одной из легенд человек выигрывает спор с дьяволом: за совместный труд он получает то, что находится в земле (луковицы), в то время как дьяволу достается зелень, которая к осени исчезает.

Л. в народной медицине занимает почетное место (ср. рус. пословицу

«Лук от семи недуг»). Древнерусские лечебники-травники советовали во время морового поветрия развешивать в комнатах связки луковиц. Во время эпидемий его вешали в избе над дверями, полагая, что Л. забирал все нечистое; носили при себе (на шее, рядом с крестом); употребляли в пищу (о.-слав.), чтобы быть здоровыми, в день св. Евстигнея (18.VIII) обязательно ели сырой Л. (рус.); в доме, где был больной эпилепсией, к потолку подвешивали луковицу, и если она чернела, это было знаком, что Л. вытянул на себя болезнь (чеш., Клатов). Дотронувшись до луковицы или надкусив ее, «переносили» на нее бородавки, чирьи, а затем Л. уничтожали. Л. употреблялся в печеном виде для компрессов (серб., хорв.), из него делали сок, настои, отвары, которыми лечили бессонницу, кашель (серб.); Л. был противоядием от укуса змеи (Босния), пчелы (укр., Буковина; словац., Замагурьс), бешеной собаки (укр., Винница). Луком растирали человека, которого разбил паралич (серб.). Заговоренный Л. клали на больной зуб (рус.). При падеже скота нашивали на нитку луковицы и чесночные головки и привязывали на шею домашним животным (рус.).

Лит.: Аф.ПВ 1:35; 2:176,254,571; СД 1:148; КГ:167,307,345—347; Бог.ВТНИ:39; Болг.НАУ: 33,70; Бул.УН²:127; Никиф.ППП:58,122,123; ПЭС:135; ПА; РР:71,79,300; ЕР 1961/4:211; СЛ 1902/11:436; СsIV 3:582,583; Бор.ЖОЛМ: 579; Раск.2000/99:55,57,63; СЕЗБ 1932/48:55, 1934/50:210; Треб.ПДСК: 127,181; ZNŽO 1902/ 7:145,183,382; БНМ:223—225; Лов.:83—85,95, 96,217,223,270,356,367,381; Марин.ИП 2:498; Ник.ПН:35,36,46,48,60,85.

В. В. Усачева

ЛУНА, месяц — небесное светило, в народных верованиях устойчиво ассоциирующееся с загробным миром и областью смерти и противопоставленное солнцу как источнику дневного света, тепла и жизни. Исконное слав. название **měsęcь*, согласно этимологии О. Н. Трубачева (ЭССЯ 18:191-194), отражает свойство Л. периодически уменьшаться и нарастать и связывается с компаративом *меньший, меньше*; по другим версиям — с глаголами *мерить* или *менять(ся)*.

Названия и эпитеты месяца в слав. языках характеризуют светило по блеску и форме (ср. рус. ясный, лысый, пол. *błyszczaty, łusy*, рус. *рогатый*, пол. *rogacz, rożek, rogal*; в.-слав. *сєрп*, пол. *sierp, kosa, obrączka* — букв. 'обручальное кольцо'). В названиях типа болг. *дядо Боже, дядо Господ*, з.-укр. *божок*, в.-слав. князь, пол. *księżyc, niebieski królewicz* сохраняются следы древнего культа Л.

В **этиологических легендах** Л. — это круглое отверстие в небе (укр.), небесный камень (укр. *житомир*), глаз Бога (укр. *Божье око*, пол. *oko Boga*), лицо Бога (гуцул. *місяць — то ліве лице божє*; Ониц.МГД:7). Согласно повсеместно бытовавшим представлениям, Л. создал Бог — из комка земли, чтобы видеть, чем люди занимаются ночью (болг.); это зеркало Бога (*огледалото на дядо Господ*), в которое он наблюдает за жизнью на земле (болг.); в ю.-вост. Польше считали, что Л. — Божье творение, но не законченное, потому что Богу помешал дьявол. В Мазовше говорили, что Л. — это кусочек солнца, который оторвал дьявол, когда хотел сотворить свой мир; кусок оказался очень горячим, и дьявол выпустил его из рук. В окрестностях Кракова рассказывали, что Л. и солнце сотворила Божья Мать во славу Иисуса Христа. Согласно карпатской легенде, Л. — это отрубленная голова человека, упавшая в котел с молоком и помещенная Богом на небо. Ср. поверье из Калужской губ., что Л. — это голова Авеля (см. **Каин** и Авель). По болг. легендам, раньше Л. могла ходить по земле (висела низко над землей); она поднялась высоко на небо, когда женщина обернула ее грязной пеленкой или уколола иголкой, когда цыган захотел взять ее для освещения своего дома. Представление о том, что раньше месяц сходил на землю, и по нему «куры ходили, звезды клевали», известно и русским (Ерм.НП:253). Ср. **Небо**.

Л. и солнце. В слав. верованиях Л. и солнце постоянно соотносятся друг с другом, объединяясь по одним признакам и противопоставляясь по другим.

Мотив родства Л. и солнца в слав. фольклоре представлен верованиями о том, что Л. и солнце — это сын и отец (укр., пол.); родные братья (рус., укр., пол., серб.); сестра и брат (болг.); жена и муж (болг., пол.). По представлениям сербов, месяц

является мужем звезды Даницы (Венеры). Согласно верованиям македонцев, месяц ~ это брат солнца. Л. вступает в брачные отношения с молнией, ветром, тучами (облаком), утренней звездой Деницей. Солнце и Л. были братом и сестрой, но не были знакомы; когда они выросли, то полюбили друг друга и захотели пожениться; мать прокляла их, и с тех пор солнце и Л. встречаются только раз в году во время летнего солнцестояния (болг.). Культы Л. и солнца имеют много общих мотивов и ритуальных форм: при виде восходящего солнца и нарождающегося месяца было принято снимать шапку, креститься, читать молитву; нельзя их проклинать (пол.), показывать на солнце и на Л. пальцем — рука отсохнет (укр., пол.); ср. мотивировки запрета показывать на месяц пальцем: на руке вырастет еще один палец (босн., герцеговин.), из рук будет выпадать предметы (пол.), будет недержание мочи (пол.), родственники умрут (пол.); **затмение** солнца и Л. объясняется пожиранием светила волком, псом, мифическим чудовищем и т. п. Подобно солнцу, Л. несколько раз в году «играет», особенно 5 июня, в «месяцев праздник» (рус.; Ерм. НП:255). Ср. **Игра** солнца.

Вместе с тем Л. и солнце составляют оппозицию по ряду признаков.

Свой-чужой. Болгары говорили, что Л. светит для турок; как турки «не знают ни веры, ни закона, так и Л. меняется постоянно» (Ков.НАМ: 31). Белорусы называли Л. «цыганским солнцем».

Жизнь-смерть. У славян, как и у многих других народов, известно верование, что Л. — место пребывания душ умерших. Считается, что во время безлуния, т. е. во время смены месяца, Л. освещает загробный мир (см. **Лунное** время). Сербы по месяцу узнавали, жив или погиб кто-то из близких, кто ушел на войну или находится вдали от дома. Для этого нужно было взять человеческий череп, трижды окунуть его в ключевую воду и в полночь во время полнолуния посмотреть **сквозь** него на месяц. Так гадали жєны о своих мужьях; считалось, что если муж жив, то жена увидит его перед собой, если же он погиб, она увидит его на месяце. При виде молодого месяца белорусы молились за недавно умерших («за тые души, што нидачкалисє месяца маладого» - Fed.LB 1:256). Католики Боснии в этом

случае читали «Отче наш» и «Богородицу» за спасение душ тех, кто попал в ад и кого некому помянуть. Ср. мотив в.-слав. заговоров от зубной боли: месяц спрашивают, был ли он на «том свете», видел ли мертвых. По поверьям крестьян Западной Белоруссии, Л. — пустой необитаемый мир, где нет ничего, только «крыжик стаиць» (Fcd.LB:149).

День—ночь. Луну создал Иисус Христос, но по благословию Господа она стала ночным светилом (макед., ср. укр. ночник, пол. *nocne sionce*). По верованиям болгар, Л. светит ночью, потому что знает больше, чем солнце. После Потопа Бог велел солнцу и месяцу обогревать землю; месяц не послушался и спрятался за тучу; за это Бог повелел ему появляться только по ночам, прятаться и убегать от солнца (рус. Владимир., ТА, ф. 7, оп. 1, д. 30, л. 3-4). Согласно родопскому поверью, Л. **появляется** только ночью, потому что прячется от солнца после их несостоявшегося бракосочетания.

Мужской—женский. Переменчивая природа Л. отражена в макед. поверье, что Л. может иметь два пола, быть то мужчиной (*млад месец 'новолуние'*), то женщиной (*месечина 'полнолуние'*). См. **Лунное** время. По представлениям крестьян Тульской губ., Л. — это мужчина, а **солнце** — женщина, поэтому Л. светит ночью, когда обходить небо труднее и опаснее. Мужская и **брачно-эротическая** символика месяца отражена в свадебных песнях и приговорах (*месяц—жених*), в игровых песнях (*месяц—заяц*). Связь Л. с женским началом (соответствие лунных фаз и женского месячного цикла) особо значима в народной медицине.

Правый—левый. По верованиям русских, солнце и Л. ходят по небу навстречу друг другу и встречаются перед рассветом; Л. рассказывает солнцу, хорошо или плохо прошла ночь, и от этого зависит погода днем. Белорусы считали, что Л. и солнце движутся наперегонки, но Л. никак не может догнать солнце. По болг. верованиям, солнце и Л. движутся в разных направлениях: Л. — справа наасво, т. е. «против солнца» (так, как чертят круг в черной магии).

Яркий—тусклый, теплый—холодный, золото—серебро. Народные легенды объясняют, почему Л. светит не так ярко, как солнце: раньше Л. светила и грела слишком сильно, и поэтому на земле ничего

не росло (болг.); свет Л. стал слабее, когда солнце ударило Л. или бросило в Л. навозом или грязью и испачкало ее (болг.); солнце испачкало Л. навозом, когда они поссорились и расстроилась их свадьба (болг., макед.); мать солнца и Л., чтобы разлучить их, забросала дочь (луну) коровьим навозом (болг.); Каин испачкал месяц смолой за то, что он рассказал о братоубийстве Богу (Рус. Север).

Лунный свет был сильнее, когда Л. была близко от земли. Отнимавшая у коров молоко ведьма, которой мешал яркий лунный свет, испачкала Л. навозом и грязью (болг.); ленивая женщина, чтобы не работать при лунном свете, вытерла о Л. руки (болг.); женщина, которой Л. мешала совокупляться с мужем, залепила ее лепешкой (макед.). Бог удалил Л. от земли за грехи людей (болг.), чтобы люди не хватили Л. руками, не пачкали ее, чтобы женщины не сушили на Л. пеленки (болг.). Теперь света луны недостаточно для **освещения** всей земли, поэтому Л. передвигается по небу то в одну, то в другую сторону (укр.). Свет Л. неярк также из-за **лунных** пятен. Белесый свет Л. обусловлен тем, что Л. сотворена из серебра (пол. *краков.*).

По поверьям сербов-границар, грешно сравнивать яркость Л. с яркостью солнца и говорить: «Мјесец сја као дан» [Месяц сияет, как **день**]; тогда месяц мучает души **утопленников**, которые выходят из воды и сидят при лунном свете на вербах (Бег. ЖСГ:185).

У всех славян **лунный** свет считался опасным и вредным, особенно для беременных женщин и новорожденных. Беременной нельзя спать при лунном свете — ребенок будет лунатиком (бел.), выходить под лунный свет с непокрытой головой — роды будут тяжелыми (пол.). Нельзя выносить ребенка из дома ночью, когда светит Л., оставлять на дворе на ночь детскую одежду и пеленки (о.-слав.). Лунный свет **вызывает** бессонницу у детей (рус. воронеж.). Нельзя мочиться при лунном свете, у мужчин это вызывает сыпь на гениталиях, у женщин — ложную беременность или выкидыш (бел.); спать лицом против Л. — сделаешься лунатиком (*помесячником*; Рус. Север). Поляки верили, что если Л. «перейдет» через спящего ребенка, то ребенок заболет. У белорусов некоторые дет-

ские болезни объяснялись тем, что «месяц засветил ребенка»; в этом случае брали валец для белья, пеленали его в детскую пеленку и на всю ночь выкидывали на двор, чтобы на него светил месяц, — тогда дитя поправится. По верованиям сербов и македонцев, Л. притягивает к себе людей и может их «пить» или «глотать», а также «поедать» младенцев и детей. В р-не Скопья новорожденных оберегают от лунного света в течение 7 дней, а детям не позволяют смотреть на месяц и учат почтительно называть его «дедо» (Враж.РНМ:277); чтобы новорожденного не «пил» месяц, над головой ребенка помещают яйцо (серб.).

Обереги от лунного света: закрывать окно и постель, не подставлять лицо лунному свету, не ложиться около окна; на окно ставить сосуд с водой (чтобы Л. «утопилась»), класть корочку хлеба, сыпать просо (пол.). Следует закрывать воду от лунного света, иначе выпивший ее станет лунатиком (пол.).

В различных слав. традициях месяц представляется как рогатое животное — корова (в.-слав., ю.-слав.), вол (рус., пол.), козел (болг.), баран (серб.). Ср. «рог», «рогатый» как название месяца у славян. Согласно болг. легенде, месяц происходит от коровы Господа, которую он проклял за то, что она съела верхушку его небесной груши (см. Мировое дерево). Как рогатый пастух (овчар) представлен месяц в рус., пол. и серб. загадках. У русских в загадках месяц представляется также жеребцом или мерином, у поляков — конем.

С олицетворением Л. в образе домашнего животного связаны ю.-слав. мотивы похищения ведьмами Л. с неба (*сваляне на месечината*) и отбирания молока ведьмой, которая «выдаивает» месяц. В Родопах рассказывали, что однажды ведьма, отбиравшая молоко у коров, превратила Л. в корову, чтобы Л. не рассказала Богу о ее преступлениях. С тех пор ведьмы (макед. *месечарки*, болг. *магьосници*) способны «сваливать» месяц с неба и выдаивать у него молоко; в это время на небе вместо месяца остается кровавое пятно (см. Затмение). По верованиям болгар, ведьмы (мать и дочь, которые одновременно кормят грудью детей) в ночь перед праздником (Дмитриев день, Юрьев день, Пасха, Иван Купала) раздеваются донага, мажутся кровью двух черных куриц

и находят тайное место во дворе или около источника, на перекрестке. Держа в руках питу или сено, они начинают танцевать, произнося заклинания. Л. спускается с неба, и ее доят; это молоко используют в магии (в т. ч. любовной) (БМ:215). Македонцы считали, что ведьмы «месечарки» (мать и дочь, свекровь и невестка) кружились на гумне, сидя верхом на кроснах и обращаясь к Л. со словами: «Я теленок, ты — корова», после чего Л. сходила с неба и превращалась в корову. «Снимая» Л. с неба, «месечарка» сама ревела, «как корова» (Гевгелия) (Враж.РНМ:276).

В народных представлениях Л. связана с появлением и активизацией демонологических персонажей (ср. пол. *ślomyany wróżbita* 'соломенный колдун' как название месяца). По верованиям юж. славян, на Л. нападают змеи, «алы», волколаки (см. Затмение). Ср. поверье на Рус. Севере (архангел.), что в первые дни после полнолуния на месяц нападают молнии и солнце, перерубают и перекраивают его в наказание за волокитство за утренней зарей (Ерм. НП:254). В Болгарии (Ловечский край) рассказывали, что месяц, который видит все злые дела на свете, борется с дьяволом и оттого приобретает кровавый цвет; если же месяца на небе нет, значит, дьявол его победил.

Лунный свет привлекает нечистую силу. На молодом месяце ведьмы собираются на игрища: «Коли місяць в серп, то чарівниці на гряниці» (укр., Ерм.НП:256), танцуют с чертями (пол.), при лунном свете русалки качаются на ветвях и расчесывают волосы (в.-слав.). Собираются упыри (пол.), активизируются утопленники и самоубийцы, зморы (пол.). Лунный свет «будит» покойников (пол. познан.). В новолуние можно опознать ведьму, если посмотреть на нее сквозь отверстие в гробовой доске или через среднее из трех окон новой часовни (пол.).

Погодные приметы. Если месяц появляется на небе «рогами вверх», это предвещает хорошую теплую ведренную погоду летом (рус., укр., пол.), непогоду (ю.-рус.), холода и ветер (рус.), мороз (пол.). Месяц «рогами вниз» предвещает дождь или мороз (укр.), снегопад (пол.). Красный месяц предвещает ветер (укр., серб.), дождь (рус. смолен.). Появление бледной Л. предвещает дождь (укр., серб.), сильную бурю с ме-

телью (укр.). Круги вокруг лунного диска — к перемене погоды, ненастью, метели (рус., бел.); к дождю (укр., бел., пол., болг., серб.), затяжным ливням (болг.), ветру (бел.).

Поляки считают неблагоприятным для сеяния жита, пшеницы, гречихи время, когда на небе одновременно видны солнце и Л. (в зерне появляется спорынья или плесень).

Изменения цвета Л. расцениваются как знамения. Красный месяц — к войне; синий — к болезням и морю; ясный — к урожаю и здоровью (укр.). Появление кровавого месяца болгары расценивали как плохой знак для турок, потому что «месечина е турска приятелка» [луна — друг турок] (АЕИМ 953-II: 129; Смолян, юж. Болгария). Появление на месяце знака креста полешуки связывали с надвигающейся войной (Ріет.КДР:14). Согласно пол. легенде, появление на небе трех лун способствовало спасению Святого семейства от разбойников.

Видеть Л. во сне означает: счастье (бел.), свидание (пол.), для девушки — приход кавалера (пол.), приход сватов (бел.), для женщины — беременность (пол.) или рождение сына (бел.).

В слав. заговорах к молодому месяцу обращались с просьбой защитить от зубной боли, пожара, утопления и людской молвы.

В слав. загадках Л. описывается как дуб, колесо, лысый дед, панна, свеча, каравай хлеба, кочан капусты.

Лит.: МНМ 2:78-80; СМ:245-248; СМ²: 285-287; Ерм.НП:251-292,388-389; Юд.ОРЗ:157; СБФ 1986:193-194; ЯКПП:154-168; Бул.УН 1992:246-249; Чуб.МВ 1:16-19; Сок.НАП:31-32; Серж.ПЗ:5-6,20-21,40,122,127,135,142,172; Фед.ЛВ 1:149-150,256-257; Ріет.КДР:12-14; СМР:201; СМЕР:354-355; Јанк.А:99-109; Ков.НАМ:29-35,55; Марин.ЖС 1:5-7; Марин.ИП:50-51; Георг.БНМ:22-27; БМ:213-215; Лов.:271; Плов.:295; Род.:10-11; СбНУ 1985/58:368,490; Враж.НММ 1:77-84; 2:50-51; Враж.РНМ:274-277; GZM 1907/3:312-314; Risteski // SMS 2002/5:113-129; Mosz.KLS:29-33,140-141,454-462; SSSL 1/1: 158-202; Kolb.DW 1970/42:362.

О. В. Белова, С. М. Толстая

ЛУННОЕ ВРЕМЯ - традиционная система счета времени, ориентированная на

лунные фазы. В отличие от солнечного календаря, определяющего годовой (сезонный) и дневной (суточный) циклы времени, лунный календарь регламентирует время в пределах месячного и недельного циклов (ср. совмещение значений 'месяц, отрезок годового времени' и 'светило' в слав. слове *месяц*). Л. в. оказывается более органически включенным в общую систему традиционного мировоззрения. Это связано с такими свойствами луны, как изменчивость и сравнительно короткий, наблюдаемый цикл. Благодаря этому луна стала в народных представлениях символом биологического, жизненного цикла от рождения до смерти.

Луна — «живое», меняющееся светило. По поверьям украинцев Подолии, лунные фазы существуют потому, что луна каждый месяц рождается, растет и умирает; после смерти она нисходит в ад, где перетапливается, очищается и опять рождается. В Полесье считали, что Бог велел месяцу перерождаться каждые четыре недели, т. к. месяц плохо исполнял свою службу — светить ночью, пока солнце отдыхает (бел.). По бел. поверью, дождь на новолуние означает, что месяц «родился, умылся, окрестился». Считается также, что св. Юрий поднимает и опускает небесную заслонку, отчего и происходят перемены месяца (укр.). Бог повелед Каину закрывать и открывать луну на небе, поэтому она и принимает различные виды (рус. владимир.). По макед. поверью, луна уменьшается оттого, что ее «съедает» солнце.

Вся повседневная хозяйственная деятельность, а также бытовое поведение, семейные обряды и ритуалы определяются фазами луны, хотя предписания на этот счет нередко противоречивы: одна и та же фаза может оцениваться то как благоприятная, то как неблагоприятная (опасная) для того или иного предприятия.

Новолуние (рус. *молодой месяц, молодик*, укр. *молодик, новий місяць, новак, новець, нов*, бел. *маладзик, месячик, новы*, болг. *нова свецц, нов месец, нов дядо, новина, нова месечина, малкия месеци*, серб. *млађак, младина, млада недеља, млади дани, новак, новљак*, пол. *now, nowia, nowik, na miodzie, mlodziak, miody miesiac, miody pan, miody księzyc*).

Повсеместно бытовал обычай молиться на новолуние. При виде месяца крестились

для здоровья и плодородия (болг.), кланялись (пол.), загадывали желание (кашуб.). В Болгарии и Македонии появление нового месяца встречали хороводами и песнями: женщины брали с собой хлеб и деньги. Новый месяц приветствовали, трижды подпрыгивая со словами: «Месече! Ти висок, я повисок!» [Месяц! Ты высоко, я еще выше!] (Mosz.KLS:455). Девушки и дети, танцуя, трижды подпрыгивали и кричали: «Утре вечер погоаям!» [Расти с утра до вечера!], чтобы месяц рос и стояла хорошая погода (Mosz.KLS:455).

Болгары показывали молодому месяцу монету и говорили: «На ти пари, дай ми здравие!» [На тебе деньги, дай мне здоровье!] (Mosz.KLS:455); ср. повсеместно распространенный обычай при виде нового месяца трести деньгами в кармане. Обычай обращаться к новому месяцу с молитвами и просьбами о здоровье распространен во всех слав. традициях. В приговорах, обращенных к молодому месяцу, выражены мотивы благопожелания и обмена дарами (пол. *Miesiączku nowu, tobie na przybytek, a mnie na zdrowie* [Месяц молодой, тебе на прибыток, а мне на здоровье], *Witaj, księżycu, niebeski dziedzicu! Tobie ziota korona, a mnie zdrowie i fortuna* [Здравствуй, месяц, небесный наследник! Тебе золотая корона, а мне здоровье и удача] — Mosz.KLS:453; босн.-герцеговин. *Младимладаче, стари стараче: ти мене срепом, ја тебе врећом* [Молодой молодец, старый старик; ты мне удачу, я тебе мешок], *Ја тебе пасом, ти мене добрим гласом!* [Я тебя поясом, ты меня добрым голосом] — Лил.ВСБХ; босн.-герцеговин. *Ој млади мјесеће, тако ли младине, заклони ме од сваке губине* [Ой, молодой месяц, тебе молодость, а меня защити от всякого убытка] — GZM 1907/3:312), мотив нападения на луну демонологического персонажа (серб. *Помлади ти мене, как си сам себе. Как тебе Змија у/ела, онда мене глава заболела!* [Омолоди меня, как сам себя. Когда тебя змея укусит, тогда у меня голова заболит] — Mosz.KLS:453). По поверьям украинцев Екатеринославской губ., в первый день новолуния месяц могут видеть только праведные люди. У русских считалось, что увидеть молодой месяц с правой стороны — к счастью, с левой — к худу. Если месяц покажется слева, нужно поклониться ему Б пояс, чтобы он защитил от болезней.

Время молодого, растущего месяца обычно трактуется как благоприятное для начала любых работ, особенно для роста, для всего растущего, развивающегося.

В новолуние или когда месяц «наливается», принято сеять жито и ячмень (быстро взойдет и будет густым — рус., пол.), горох (больше стручков завяжется — бел.), морковь (болг.), огурцы (пол.), капусту (будет твердой — пол.), сажать деревья (пол.), собирать лекарственные растения (укр., бел., пол.), ставить ульи (пчелы хорошо собираются — бел.), стричь овец (шерсть будет быстрее расти — пол.). У сербов, когда ребенок начинает ходить, во время новолуния его тянут за уши, чтобы он лучше рос. Корова, которую случают с быком в дни роста луны, принесет телку, на ущербе — бычка (рус.).

Люди, родившиеся в новолуние, — живучи и долговечны (рус.), долго сохраняют молодость (пол.; ср. серб. поверье, что дитя, рожденное в пору молодого месяца, будет *младолико*, а в дни старого месяца — *старолико*). Телята, родившиеся на новый месяц, бывают крепкими, поросята, напротив, рождаются с клыками и не могут хорошо сосать (бел.).

Новолуние — благоприятное время для стрижки волос (о.-слав.), отнятия ребенка от груди (пол.), переезда в новый дом (полес.), устройства свадьбы (пол.). К первой фазе лунного цикла приурочивались девичьи **гадания** о замужестве — молодому месяцу молились, не спуская с него глаз (бел.), кланялись и трижды называли имя любимого (пол.), клали ключ под правую ногу и просили месяц показать суженого (босн.-герцеговин.); в ряде областей Македонии для гаданий о замужестве отводилась среда после новолуния.

На новолуние лечили **лихорадку** и кожные болезни, сводили бородавки.

В то же время первая четверть лунного месяца считается самой трудной: в эти дни неначинают пахать, сеять, жать, мазать глиной дома, закармливать скот, квасить капусту, сеять лен и сажать овощи (рус., укр.), подрезать виноградные лозы, косить (серб.); нельзя вывозить на поле навоз — 7 лет не будет урожая (пол.), сажать на яйца наседку — будет мало курочек (пол.), начинать строительство — в доме будет много клопов (пол.). Рана, полученная при молодом ме-

сяще, долго не заживает (укр., пол.), укусы змеи оказываются смертельными (бел.), грыжа «бесится» (рус.). В первый вторник после новолуния (*лунт вторник*) женщины не стирают и не моют голову, чтобы не рвалась одежда и не выпадали волосы (макед.).

Повсеместно известно верование о неблагоприятном влиянии молодого месяца на беременных женщин и новорожденных. У болгар считается, что ребенок, родившийся в новолуние, особенно подвержен сглазу и действию нечистой силы. В Далмации матери никогда не отнимали детей от груди в дни молодого месяца.

По поверью из Черниговской губ., весь родившийся «на молодике» приплод скота «принадлежит волку», поэтому этих животных не выращивают (режут на мясо, кастрируют, продают). Там же считали, что поросята, родившиеся «на молодике», составляют собственность ведьм, поэтому их надо тут же прирезать; если же хотят их сохранить, хозяйка должна сама откусить кончик хвоста у поросенка.

В магии новолуние считалось периодом, когда можно «подложить» кому-либо болезнь, «передать» другому головную боль, наслать колтун (пол.).

Выделяется также период, близкий к полнолунию, когда луна в п р и б ы л и (рус. *подполно*, укр. *підповня*; болг. *напълнил се*, пол. *rórpeńnia*). При растущей луне хорошо сеять семена растений, сажать овощи (повсеместно), белить дом, иначе краска не держится (полес.), устраивать свадьбы (пол.). На Ровенщине предписывалось не начинать никакого дела «на самом молодике» — нужно, чтобы месяц «одужил» (окреп) (ПА). Не следует копать каналы — быстро зарастут (пол.), набивать пером перины и подушки (пол.).

С полнолунием (рус. *полный*, укр. *повня*, бел. *поуня*; болг. *пълн месец*, *пълна свещ*, *пълен*, *пълна*, серб. *пуна недеља*, пол. *re/piń, ca/u, okrągły*) связано представление о добром времени для земледельческих работ, ибо полнолуние месяца сулит богатый урожай. Непосредственно перед полнолунием и в дни его рекомендуется готовить соленья, колоть свиней, легчить жеребцов (укр.), сажать птицу на яйца (укр., пол.), вязать рыболовные сети (бел.), закладывать новый дом (полес.). Хорошо начинать пахоту — не будет сорняков (пол.), сев — колосья

будут полны зерном (пол., полес.), сажать горох и бобы (пол.); на полнолуние приходится урожай грибов (пол.).

Полнолуние — благоприятное время для стрижки волос, сведения бородавок (пол.). В полнолуние на ребенка надевают первую рубашку, чтобы был «полный, как месяц» (босн., герцеговин., GZM 1907/19:313). Полнолуние на Рождество предвещает урожайный год (пол.).

Не следует в полнолуние лечить лихорадку (пол.), вывозить навоз (пол.), прививать плодовые деревья (пол.), отнимать ребенка от груди, чтобы он не приобрел способности к сглазу (пол.). В полнолуние лунный свет наиболее опасен (люди страдают лунатизмом) (пол.). В Македонии беременные женщины остерегались спать на дворе или в поле под полной луной, чтобы не родить *месечара* (лунатика).

В названиях фазы, когда луна идет н а у б ы л ь, отражено представление о том, что месяц «стареет» и «ветшает» (рус. *старик*, *старый*, укр. *ветух*, *ветошь*, *старик*, *схід-місяць*, *остатня квадра*, бел. *ветошка*; болг. *стара месечина*, *стара свещ*, серб. *стари дани*, пол. *wiotek/wietek*, *starzyk*, *ostatek*, *koniec księżycy*) или «гниет», «разрушается» (укр. *гнила квадра*, бел. *гнилая квадра*, полес. *гнилець*, *гнилуха*, *ущерб*, *сход*, *сходные дни*, *рушеньє*, *падъ*, болг. *рацип*, *бсип*, *насип*, *усип*, *гинеж*, *урип*). Убывание месяца описывается глаголами «кончается», «сходит», «заходит», «рассыпается», «сокращается», «убывает», «отбывает».

Когда луна на ущербе, не следует заниматься заготовкой продуктов (они гниют, в них заводятся черви и т. п. — укр.), рубить деревья (в древесине заводятся червоточина — укр.), начинать строительство или укладку печи (рус.).

Родившийся на ущербе месяца скоро состарится (рус. кубан.), будет слабым и недолговечным (пол.), будет страдать зубной болью (пол.).

Однако период ущерба луны не воспринимается однозначно как время неблагоприятное. Нередко рекомендуется сажать капусту, огурцы, деревья именно «на старом месяце», т. к. посаженное «на молодике» будет плохо вызревать, останется «молодью» (ПА). На ущербе месяца советуют обрабатывать почву (сорняки расти не будут), вывозить навоз (рус.; болгары, напротив,

считали, что когда луна на исходе, нельзя класть навоз — урожая не будет), заготавливать зерно (мыши не будут есть — в.-слав.), сеять горох и бобы (будут мягкими — пол.), резать свиней (будет много сала и в мясе не заведутся черви — рус.), выводить насекомых (бел.; ср. ритуальное приглашение насекомых «к месяцу на свадьбу»). «На старом месяце» нередко занимаются лечебной магией в надежде, что убывание месяца повлечет за собой убывание болезни.

Наиболее однозначно трактуется в народном сознании и в бытовой практике время безлуния, предшествующее рождению нового месяца (укр. *перекрий, чернець*), полес. *на меже, перемена, чернец, згибель місяца, пустые дни*, серб. *празан месец*, пол. *puste dni, próżne dni, ciemnica*). Повсеместно оно считается крайне неблагоприятным и опасным, как всякая пространственная или временная граница (порог, межа, полночь, полдень). Человек или животное, зачатые в такие дни, не будут жить, рано умрут. Родившийся в безлунные дни рано овдовеет (укр.); останется бесплодным, бездетным (о.-слав.); мужчина, родившийся в безлуние, имеет непреодолимую тягу к переодеванию в женское платье (укр. *закарпат.*). Цыплята, вылупившиеся в безлуние, не бывают удачны (рус.).

В безлуние нельзя сеять, сажать на яйца наседку (пол.). В Полесье в эти дни не сеют и не сажают, не водят на случку скот, не покупают скот, не заготавливают урожай, не отправляются в дальнюю дорогу. В Славонии в «пустые» или «праздничные» дни также не начинают сеять, считая, что колосья будут пустыми.

На Брестщине известно поверье, что если бы безлуние случилось на Пасху (что невозможно), то наступил бы конец света: «Як на Паску будэ чэрнэць (чэрнэць — як пэрраждаецца мясяць), ўсёму сьвіету будэ конэць» (ПА).

Лит. см. в ст. Луна.

О. В. Белова, С. М. Толстая

ЛУННЫЕ ПЯТНА — видимые на полном месяце темные пятна, получающие в народных поверьях и легендах (отчасти апокрифического происхождения) различные толкова-

ния; их можно объединить в несколько частично пересекающихся тематических групп.

Корова и коровий навоз. Л. п. — это корова с большим выменем (болг. *плевсн.*); грушевое дерево, объединенное коровой Бога, до того как она стала луной (*бабой Месечинкой*) (пловдив.); след от лепешки коровьего навоза: ее оставила корова, проходившая возле луны, сброшенной ночью ведьмой на землю; ею луна сама испачкалась, когда валялась по земле, сброшенная на землю; ею женщина ударила луну, когда та была сброшена ведьмой на землю или висела еще так низко над землей, что от ее света люди не могли спать (пловдив.); ею бросила в низко висевшую луну ленивая женщина, работавшая в поле, за то, что от ее яркого света ей стало жарко (плевсн.); ею женщина, занимавшаяся вышиванием, залепила луну, чтобы она не светила ярко ночью (макед.); ею бросила в луну девушка, вязавшая при свете луны носок (врачан., бялослатин.) или готовившая дары к свадьбе (жумен.), потому что ее свет не давал ей ночью спать; ею бросила в луну девушка, работавшая при свете солнца, из зависти, что у ее соперницы, работавшей при свете луны, работа вышла лучше (кюстсндил.); ею рассерженная высокая невеста бросила в низко висевшую прежде луну, ударившись о нее, когда шла по воду (габров.); ею залеплен один глаз луны (софийск. горноджумайск.); ею солнце залепило один глаз луне (благоевград.), бросило в луну из-за несостоявшихся или испорченных брачных отношений с ней (хасков., болг.-фракийск. узункюприйск.) или во время спора, кто из них сильнее светит (пловдив., благоевград.); навозной лепешкой (хасков., тырговишт., плевен.) или горстью грязи (хорв. Истрия, макед. охрид.) бросило солнце в луну из зависти, что она ярче светит.

Вытирание руки о луну. Л. п. — след от запачканной (в тесте, грязи, кале) руки, которой женщина месила тесто (болг.), стирала детские пеленки (лом.) или подтерла ребенка (пловдив.), а потом вытерла ее или испачканную пеленку (бялослатин.) о низко висевшую луну.

Влюбленные девушка и парень (во время похода за водой). Л. п. — идущие по воду парень и девушка (рус. архангел.); девушка с медными ведрами с водой и парень, пьющий воду из одного

из них (болг. шумен.); девушка с медными ведрами воды (бургас., макед. тетов.); девушка с ведрами на коромысле, побоявшаяся из-за гнева отца возвращаться домой после затянувшегося до темноты любовного свидания (болг. айтос.); девушка с коромыслом и опирающийся на посох ее **возлюбленный** пастух, с которым она до утра простояла у колодца и за это была проклята матерью (плевен.); девушка с коромыслом и влюбившийся в нее парень — родственник, повстречавшийся ей по пути от колодца и напившийся у нес воды (**карнобат.**); девушка, рассердившаяся на низко всходящую луну за то, что она задела и сбросила на землю се украшения (**китки**), девушка вместе со своим любовником, встреченным ею по пути от колодца (**великотырнов.**); разговаривающие девушка и парень (**бургас.**); целующиеся девушка и парень, застигнутые ее отцом-чародеем и помещенные им на луну за то, что дочь полюбила бедняка, а не царского сына, с которым была обручена (**бургас.**).

Кузнец. Л. п. — два кузнеца (**рус.**); два кузнеца куют звезды (**рус. тул.**); кузнец Вид (см. Видов день о св. Вите как покровителя кузнецов), взявший в ученики черта (хорв. карловац.); кузнец-иноверец, прекращавший стучать молотом по наковальне, когда мулла с минарета призывал к молитве (**босн. мусульмане**); кузнец-цыган с молотом и клещами бьет по наковальне, отчего луна светит слабее солнца (**сербы-граничары**).

Цыган. Л. п. — это цыган, покумившийся с **крестьянином**, но из-за ссоры убивший кума молотом и тайком закопавший его тело, **замахивается** молотом, а под ним наковальня и лом, с помощью которого убитый крестьянин ставил изгородь (хорв. Лица, босн. Краина); повешенный цыган (**болг.**); цыган (человек) с зеркалом, которое он поворачивает на нас в полнолуние и в сторону при неполном месяце (**болг.**); еврей и цыган (**с.-рус. вологод.**).

Вор, краденое. Л. п. — это следы меда, который крал месяц (**болг.**); след от навозной лепешки, которой воровка ударила луну, чтобы ее свет не мешал ей красть (болг. севлиев.); мальчик с украденным лемехом плуга (**болг.**); вор, кравший горох в лунную ночь (чеш.), вор, кравший горох (пол. Краков.) или навоз (пол.); женщина с корзиной краденых яиц на спине (**в.-луж.**); вор с охапкой хвороста, украденной накануне

святок (чеш.); вор, несущий на спине вязанку гороховой соломы, которой он заткнул луну, мешавшую своим светом ему красть (пол.-нем. пограничье).

Работа в праздник. Л. п. — это люди, занятые работой, которой они занимались в праздник или в воскресенье: крестьянин несет на спине хворост (пол. Вармия и Мазуры) или дрова (Вармия и Мазуры, с.-великопол. **быдгощ.**); крестьянин, сажавший горох в праздник (пол.); пахарь на коне пашет волами (бел. мозыр.), крестьянин пашет волами (Вармия и Мазуры, курпи); баба сбивает масло (Вармия и Мазуры), замешивает одной рукой, нагнувшись, тесто в деже (**с.-мазовец.**), печет хлеб (**в.-мазур.**), тклет (пол.) или прядет (**с.-великопол.**).

Пряха, швея. На луне пряха прядет белоснежные нити, которые в конце лета спадают на землю легкой **паутиной** (полаб. славяне); кудель, которую прядет девушка, проклятая матерью (болг. пловдив.); пророчица Сибилла шьет рубаху, приближая с каждым стежком в день конец света (морав., пол.).

Крестьянин с навозом (соломой). Л. п. — это крестьянин с лопатой, которой он выкидывал навоз (малопол. **келец.**), крестьянин, вывозивший навоз в воскресенье (пол.), крестьянин, работавший в воскресенье, кладет вилами навоз (**с.-мазовец. остроленк.**) или разбрасывает его (пол. люблин., великопол., **в.-луж.**), только ноги этого крестьянина (**куяв.**) или его лицо (**н.-луж.**); крестьянин, повешенный дьяволом на вилах за то, что тряс ими солому на Рождество (пол. замойск.).

Братья, братоубийство. На луне два брата (**рус. тул., бел. брест., з.-укр., пол.**); братья Петр и Никола (**с.-рус. архангел.**); два брата тянут друг у друга котел, который не могли поделить при дележе имущества (болг. врачан., оряхов.), вырывают друг у друга дубинку (**укр. львов.**) или вилы (**в.-пол.**); два брата, бедный и богатый, хотевший вилами заколоть бедного (**укр. покут.**); брат вилами закалывает брата (**бел. брест., укр. ровен., волын., гуцул., пол.**); богатый брат убивает бедного из-за копны или вязанки сена (**укр. ровен.**); брат поднимает на вилах брата, с которым поссорился (**укр. ровен., волын., бел. брест.**), не поделил сено на Рождество (ровен.) или которого нечаянно проткнул вилами, когда брал ими

сено на Рождество (чернигов.) или принимал от младшего брата снопы на воз (болг. белен.); богатый брат, служивший у царя, стоит над убитым им младшим братом (бел. слущ.); Каин убивает брата Авеля (в.-слав., серб. Бачка), убивает его молотком или коромыслом (с.-рус. вологод.), рубит его топором (с.-рус. архангел.), закалывает его вилами (в.-слав.), несет его на вилах (укр. львов.), держит убитого Авеля на вилах (бел. гроднен., с.-мазовец.), несет убитого Авеля на спине (с.-рус. вологод.), тащит его на плечах с луны в морс (рус. владимир.); Каин и Авель (в.-слав., в.-пол.); Каин и Авель борются (с.-рус. архангел.); Каин, искупающий на луне грех братоубийства, и Авель совершают жертвоприношения (пол. пшемысл.); только Каин, наказанный за братоубийство (болг., макед., черногор., герцеговин., рус., укр.); Каин, заколовший вилами брата Авеля, когда тот накладывал снопы на воз (укр. киев.); сын держит отца на вилах (житомир.).

Библейские персонажи и святые. На луне Адам и Ева (с.-рус. вологод.), Адам и Ева варят в большом котле молоко (болг.-банат.), Бог кормит первых людей хлебом (рус.); некий святой (бел. брест.); икона св. Матфея-евангелиста (серб.-граничары); св. Степан, которому святые поручили заведовать луной (малопол. тарнобжег.), архангелы Михаил и Гавриил, которые «правят» солнцем и луной (рус.); св. Георгий, со страху вспрыгнувший на луну от удара грома (малопол. жешов.); св. Георгий играет на скрипке, стоя на одном колене (малопол.), или на лютне, сидя за столиком (краков.); царь Давид играет на скрипке (чеш.) или на арфе (словац., чеш.); человек играет на арфе (великопол. познан.); музыкант играет Богу, Богородице и св. Духу, чтобы выручить своих родителей, осужденных на пребывание в аду (в.-луж.).

Ангел-дьявол. Л. п. — провинившийся и проклятый Богом ангел, ставший дьяволом (укр.-полес., болг.); ангел, сошедший с небес и напившийся воды из дьявольского источника, а потом настигнутый дьяволом на луне и получивший от его удара выемку в стопе (ц.-серб.); дьявол (болг.); распятый и прикованный Богом дьявол (босн.).

Исторические персонажи. На луне виден краковский чернокнижник Твар-

довский, продавший душу дьяволу и искупающий грехи на луне до судного дня (малопол. тарнов., пшемысл.), Твардовский курит трубку или сбивает масло (пол.), дьявол держит тело Твардовского на вилах (пол.); король Владислав, погибший в битве с турками в 1444 г. (великопол.); царь Петр, цари Иван Грозный и Петр (с.-рус. архангел.); голова пегого коня Кралевича Марко (серб.-граничары).

Другие толкования. Л. п. — это следы смазки оси небесного колеса (луны) от колесницы, на которой архангел Михаил преследовал дьявола во время битвы между ангелами (кашуб.); следы от укусов алы (серб.); следы от полотна, которым девушка, занятая шитьем, затерла яркий свет луны (болг. севлиев.); затемнения, образовавшиеся от прохождения луны через горы (болг. русен.); голова дровосека, нагрузившего дровами луну, когда она еще ходила по земле (болг. плевен.); лицо недавно умершего в селе старика (максд.), голова пса (серб.); стоящий крестик (бел. гроднен.); вешала для сушки гороха (рус. архангел.); женщина с развевающимися волосами, держащая в руке звезду (болг. горноджумайск.); человек, прилипший к луне, когда он решил ее закрасить, чтобы она светила не так ярко (с.-рус.-жарел.); жнецы на поле или пастух со стадом овец (болг. бялослатин.); старые девы, разводящие после смерти огонь на месяце, и т. д.

Мотив Л. п. складывается из различной комбинации отдельных семантических элементов (персонажей, предметов, функций, свойств, мотивировок), образующих ареальные соответствия: две человеческие фигуры (два брата/Каин и Авель — в.-слав., пол., болг.; два кума — хорв., босн.; отец и сын — укр.; два кузнеца, два царя, еврей и цыган — рус.; мужчина/муж и женщина/жена — пол., луж.; работник и девушка — словен., хорв.; парень и девушка — болг., рус.; Адам и Ева — болг., рус.); инородец/иноверец (цыган — болг., серб., босн., хорв., еврей и цыган — рус., иноверец — босн.); кузнец — рус., серб., босн., хорв.; дьявол (черт) — укр., пол., кашуб., болг., серб., босн., хорв.; ангел/архангел — рус., укр., кашуб., серб.; Каин — в.-слав., пол., болг., макед., черногор., герцеговин.; царь/король (слуга царя — бел., царский сын — болг., королевич Марко — серб., царь Давид — чеш., король Владислав — пол.,

Иван Грозный, Петр I — рус.); чародей/ведьма/пророчица — пол., чеш., болг.; повешенный — пол., болг.; богатый и бедный — укр., бел., болг.; корова/волы (корова — болг., волы — пол., укр., бел.), навоз — болг., макед., пол., луж.; вилы — в.-слав., пол., болг. (редко); коромысло — болг., рус.; котел/ведро — болг., макед.; хлеб/тесто — рус., пол., болг.; молот — босн., хорв., рус.; снопы — укр., болг.; сено/солома — укр., пол.; горох — чеш., пол., рус.; хворост/дрова — чеш., пол., болг.; ноша на спине (хворост — чеш., пол.; дрова, солома — пол.; корзина — луж.; Авель — рус.); пахота/плуг — пол., бел., болг.; убийство — в.-слав., пол., ю.-слав.; кража — чеш., пол., луж., болг.; прядение/шитье — чеш., пол., полаб., болг., макед.; игра на музыкальном инструменте — з.-слав.; поход по воду — болг., макед., рус.; питье воды — болг., серб.; работа в праздник — пол., луж., укр.; яркий свет луны — ю.-слав., рус., пол. (редко); управление лунной — рус., пол. Некоторые элементы встречаются лишь в одной традиции: битье масла (пол.); низко висящая луна, снятие луны с неба, пастух, любовно-брачные отношения (болг.). Часто те же элементы присутствуют в семантических моделях, относящихся к другим астрономическим и метеорологическим мотивам: Млечному пути (кум у кума сено крадет), низко висевшему некогда над землей небу (протыкание его вилами), дождю грибному и радуге (баба/ведьма сбивает масло, женитьба цыган), лунному затмению (яла пожирает луну) и т. п.

В легендах о Л. п. и тесно смыкающихся с ними легендах о человеке на луне причиной помешения на луну выступает чаще всего наказание: за убийство (в.-слав., пол., ю.-слав.), воровство (пол., чеш., луж., болг.), жадность (болг.), работу в праздник (пол., луж.), неподчинение родительской воле (болг.), контакт с дьяволом (серб., хорв., пол.), распутное поведение до брака (пол.), возможный инцест (болг.), за ругань и проклятия, обращения к луне (болг., словен., хорв.), посягательство на ее яркий свет (рус., болг.), нарушение запрета долго смотреть на луну (с.-рус. архангел.) и т. д. Различны цели такого наказания: кузнец Вид, взявший в ученики черта (хорв.), и цыган, убивший кума (хорв., босн.), помещены туда на обозрение всему свету в назидание людям; ослаужавшаяся отца целую-

щаяся дочь — чтобы ее тайная любовная связь стала явной (бургас.); Каин — чтобы люди видели его наказание (рус.), чтобы они не убивали друг друга (новгород.), чтобы Каин видел все ночные убийства и трясся от страха (макед.), чтобы он «закрывал» и «открывал» луну, т. е. менял ее фазы (владимир.). Попадание на луну происходит также в результате проклятия (болг., укр.) либо по поручению святых управлять лунной (пол.). Реже вознесение на луну является наградой Бога: за уважение к чужой вере в пример другим людям туда был отправлен кузнец-иноверец (босн.); за помощь людям — братья Петр и Никола (с.-рус. архангел.); для обретения бессмертия и вечной молодости — ребенок, которым пожертвовала мать ради спасения младенца Христа (укр. харьков.), или работник, отдавший последние деньги нищим, под видом которых ходили Бог с ангелами (словен. штирийск.); за победу над змеем — св. Георгий (пол. краков.).

Различны способы попадания на луну: ангел убегает туда от преследующего его дьявола (серб.); св. Георгий вспрыгивает на нее со страху от удара грома (пол.); человек, решивший закрасить луну, прилипает к ней (с.-рус.-карел.); луна утягивает на себя ленивого работника с девушкой, работавшей с ним ночью в поле (словен. штирийск., хорв. славон.); лучи луны спускаются с неба и утягивают хоботом на луну парня и девушку, шедших по воду и смотревших на луну (с.-рус. архангел.); радуга хватает и уносит на луну девушку, распутно прогулявшую без брака несколько лет (пол. серадз.); дьявол уносит туда Твардовского (пол. тарнов., пов. Бохня); с помощью колдовских чар отец-чародей поднимает на луну дочь, целующуюся с возлюбленным (болг. бургас.), св. Петр помещает кузнеца на луну (хорв. карловац.); Бог поднимает туда невесту, ругавшую луну за то, что она висит низко над землей (болг. великотырнов.), души братьев переносятся на луну после смерти (болг. белен.) и т. п.

Изредка с Л. п. бывают связаны метеорологические представления. Например, в брест. Полесье хорошую видимость Л. п. считают приметой морозной зимы. У русских в Карелии помутнение луны объясняют тем, что в ней сидит медведица (кем.).

Лит.: Kuchta J. Polskie podania ludowe o człowieku na księżycu // *Lud* 1926/25:38-51; Аф.ПВ 3:251-252,275; Даль ПРН:922; Зел. ОРАГО 1:186; Берн.МОЖ:275; ИОРЯС 6/9: 5,7,24-25; ЭО 1899/3:7; АГО ф. 1/оп. 1/130; ТА 30:23, 798:1; Астрономическая картоoteca топонимической экспедиции Уральского университета; Никиф.ППП:219; Моз.РВ:156; Fed.LB 1:149; Загл.ПСД:137; Марк.ОПК:77; ЖС 1906/2:106; ПА; Георг.БНМ:23; Марин.НВ:15; Вак. ЕБ:414; АрхЕИМ 576-П:21, 776-П:31, 878-П:6, 49,72, 879-П:2,31,72, 880-П:4,46, 881-П:5,55,108; Архив на Институт за фолклор на БАН АИФ I 47-П:171, I 91 П:193, 215 I:63; Ркс 1:117. 20: 58, 55:108-109, 83:99, 163:127, 167:128-129, 187:131,132, 226:137, 254:89, 259:117, 271:16, 277: 182-183, 281:122, 286:102, 322:77, 330:58, 357:92, 367:181; Телб.БББ:175; Пенуш.ПЛ:25-26; СМР:4,201; Бор.ПВП 1:30-32; СЕЗБ 1934/50:100-101,152; Was.ТРЕ:190-191; SSSL 1/1:194; Perczak E. Polski watek folklorystyczny o św. Jerzym na księżycu // *Lud* 1972/56:198-212; Szyf.ZOW:144-145, ZWAK 1885/9:66. 1887/11:3, 1890/14:133,189; Kolb.DW 3:91, 17:69, 19:196; *Lud* 1895/1/6-7:171; 1896/2/4: 327, 1899/5/3:248, 1901/7/2-3:134-135, 1907/13/2:121, 1909/15/4:328; ArchKESUJ 8643:J11; ArchHKM 1145-I:2, 1796:6 (Grabnik); Карт. PAE; Sychta SGK 3:281; Wisła 1896/10:56-57; Haupt VSONL 1:387.

А. В. Гура

ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ - совокупность «привораживающих» и «отвораживающих» приемов — как чисто акциональных, так и сопровождаемых произнесением заговоров. Л. м. отражена в средневековых источниках («Вопросы Кирика» XII в., «Каталог магии Рудольфа» XIII в.) и сохранила свою актуальность до нашего времени.

Л. м. может быть направлена на неопределенное множество людей («чтобы все любил»), на определенную половозрастную группу («чтобы парни сватались») или на конкретную особу («чтобы имярек не мог без меня жить»).

К помощи Л. м. прибегали девушки, для того чтобы увеличить свою сексуальную привлекательность и привлечь к себе женихов, чтобы стать красивыми, вызывать любовь, восхищение и уважение. Во время свадьбы Л. м. должна была создать нера-

сторжимую связь между молодыми. Замужние женщины пользовались Л. м. для того, чтобы муж не изменял, был добрым, сильнее любил и не рукоприкладствовал.

Женщины прибегали к Л. м. для восстановления семейного мира, а мужчины — чтобы бабы с ними «гуляли». «Отворотами» пользовались для того, чтобы противостоять «присушкам», или просто из озорства и желания навредить, чтобы разлучить неверного мужчину с его любовницей; с этой же целью напускали на него половое бессилие. Недоброжелатели пытались с помощью «отворотов» посорить друг с другом жениха и невесту или мужа и жену.

Результатом привораживания могло стать обычное любовное чувство и последующее замужество, но оно могло вызвать и безумную страсть, способную довести человека до иступления и самоубийства. У жителей Далмации известно поверье о том, что если девушка подольет в питье парню три капли своей крови, то он страстно ее полюбит; если же она даст ему выпить больше трех капель крови, то он может сойти с ума или даже умереть; но если они пожениятся, то брак не будет удачным: сразу после свадьбы муж перестанет любить свою жену и что еще хуже — сойдет с ума.

Как правило, желающие приворожить кого-нибудь действовали самостоятельно, но иногда обращались за советом и помощью к знахарям и колдунам. Например, в Заонежье девушка либо сама произносила «присушку», либо слово в слово повторяла ее за колдуном; иногда ей достаточно было знать, что колдун произнес «присушку» от ее имени. Считалось возможным намекнуть парню, что его «присушили», но ни в каком случае не раскрывая ему способ «присушивания», иначе Л. м. перестанет действовать.

В России XVIII в. всеобщая вера в могущество заговоров и магических средств приводела к тому, что девушка, впервые испытавшая страстную любовь, могла осмыслить ее как «тоску» и насланную кем-то извне порчу.

Известно привораживание с помощью заговоров, которые произносились над пищей, питьем, одеждой или следом человека. В Л. м. использовали волосы, пот, кровь и другие телесные выделения, органы и части тела животных и птиц; снадобья, приготовленные из растений.

Наиболее распространено у славян привораживание с помощью пищи или питья, которые давали особе противоположного пола, подмешав грудное молоко, кровь (особенно менструальную), пот, волосы и т. п. В «Вопросах Кирика» (XII в.) упоминается о том, что жены, которых невзлюбили их мужья, омывали свое тело водой и давали ее выпить супругам. Среди вопросов, которые задавали женщинам на исповеди в XV в. и позднее, были и такие: «Омывала ли еси молоко с персей своих медом и давала пити мужу своему любви дея» (Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. М., 1989:230) или «а мужа от жены чи отмовила еси или жену от мужа, а мылом мывши дала еси кому пити милости для» (Каратыгин И. Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников // Христианское чтение 1877/3 — 4:433).

В Сольвычегодском у. Вологодской губ. невеста стремилась тайком попасть в баню на «первый жар», чтобы пропотеть и собрать пот в склянку; дома она разливала жидкость на две части и передавала одну часть отцу, а другую — матери; отец должен был подлить ее в вино, угощая жениха, а мать — подмешать в тесто для пирога, также предназначенного жениху. В Новгородской губ. воду, которой мылась невеста, подмешивали в пищу жениху и его родителям, чтобы они любили молодую. На Украине девушка парилась над горячей картошкой, потом трижды вытирала пот платком, отжимала его и давала выпить парню. У русских на Алтае мужчина должен был хорошенько вспотеть, вытереть пот платком, а потом утереть им любимую женщину, приговаривая про себя: «Как у меня, раба Божия, пот кипит и горит, тако же бы у рабы Божией кипело и горело сердце обо мне, рабе Божием» (Майк.ВЗ, № 23).

На Рус. Севере девушка тайно капала кровь от месячных в вино или пиво и подносила питье понравившемуся парню со словами: «Кровь моя, любовь твоя, люби меня, как сам себя. Аминь. Аминь. Аминь» (ТРМ, № 565). Белорусы Гомельской обл. придавали особое значение крови от первых регул: ее специально сохраняли, чтобы позднее, когда девушка выйдет замуж, ей было легко добиться привязанности мужа и власти над ним. Словацкие девушки добавляли капли

менструальной крови в отвар из растений, собранных на Купалу и способствующих возбуждению любви. Женщины в Сербии добавляли кровь в кофе, который подносили своим мужьям, чтобы властвовать над ними и добиться их верности. Там же девушка угощала парня яблоком, капнув на него три капли крови из мизинца левой руки, или калачом, замешанным на молоке матери и дочери, которые в одно и то же время кормили грудью своих детей.

На Украине девушка старалась подкурить любимого парня волосами, отрезанными с ее косы. В Полтавской губ., если девушка спала с парнем, то она незаметно вырывала волосы у него и у себя, сжигала их на огне страстной свечки, собирала пепел за пазуху, завязывала и носила при себе — тогда парень «страсть як буде любить». В Хорватии девушки считали, что смогут приворожить молодых людей, если им удастся незаметно подложить свои волосы им в пищу.

В России XVII в. ворожея сжигала ворот рубашки со словами: «Какова де бела рубашка на теле, таков бы де муж до жены был» (Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968:241). В Словакии девушка связывала лоскут от своего белья с лоскутом от белья парня и закапывала их на кладбище под могильным крестом, чтобы парень любил ее до смерти.

У всех славян в Л. м. использовали органы или части тела животных и птиц: летучей мыши, лягушки, крота, ящерицы, змеи, паука, петуха, голубя, ласточки и др. У вост. и зап. славян распространено привораживание с помощью косточек лягушки или летучей мыши (см. вилы, горшок). В России свидетельство о нем имеется в следственном деле 1642 г.; Афонька Науменко показал, что он умеет «приворачивать женок»: «Возьмет лягушку самца да самку, кладет в муравейник и приговаривает: сколь тошно тем лягушкам в муравейнике, столь бы тошно было той женке по нем, Офоньке, а поминает той женке в тот час имя, и на третий день приходит он, Офонька, к тому муравейнику, и в том де муравейнике тех лягушек останется один крючок да вилки, и он то возьмет и тем крючком которую женку зацепит, и та женка с ним и воровать (т. е. предаваться блуду) станет; а как ему с тою женкою воровать не похочется, и он тое женку вилами от себя отпихнет, и та

женка по нем тужить перестанет» (Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968:256).

У русских на Алтае молодой человек ловил голубя, убивал его и доставал из него сало; замешивал на этом сале тесто и пек из него калачик, которым кормил любимую девушку, приговаривая: «Как живут между собою голубки, так же бы любила меня раба Божия (имярек)» (Майк.ВЗ, № 22). В Польше девушка давала парню съесть вареное сердце крота, чтобы он ее полюбил. У болгар девушка, желающая, чтобы за ней «летали» поклонники, зашивала в свой головной убор крыло летучей мыши. В Хорватии девушка подмешивала парню в еду или питье порошок из высушенного сердца голубя.

В русском лечебнике 1781 г. давались советы: «Которая жена от мужа блядуст с чужим мужем, и ты возми ежевых щетян, и сожги на пепел, и тем пеплом мажь лоно свое и естество, и пребуди с нею на постели спроста, и от того с ыным не будет блядовать впредь»; «О жене, которая жена от мужа своего бегает, давай съести воробьево сердце, и начнет любить, и паки унметца бегати от него»; «Которой муж от жены блядуст, и мажь его медвежьим салом, и от того не будет ему похоти на иную, кроме своея» (ОЧР:377–378).

Радикальным средством привораживания у русских считалось «вмазывание в печь» вещей, символизирующих жертву: женщины сушили в печи вырезанный из земли след мужчины или какую-нибудь принадлежащую ему вещь, чтобы он так же сох от любви. Во Владимирской губ. советовали взять у парня волосок, «вмазать в чело печи, и будет тот сохнуть» (ТА, оп. 1, ед.хр. 15, л. 16).

Часто в Л. м. используются растения: любисток, барвинок, терлич и др. Из них делали отвары, корни и травы прибавляли к питью, добавляли в пищу, вшивали в одежду, подкладывали в постель и под подушку, чтобы очаровать мужчину. На Полтавщине девушки носили за пазухой траву «лепок», чтобы парни к ним «липли». Купая девочек, родители добавляли в воду «любисток», чтобы их «любили» парни (укр., чеш.).

Специфичными для юж. славян являются такие способы привораживания: девушка смотрит на парня сквозь какое-нибудь отверстие или подстраивает так, чтобы он

прошел через раздвоенный предмет, а потом соединяет его части друг с другом. В Сербии девушки утром Иванову дня платками собирали росу с житного поля; дома они замешивали на росе небольшой круглый хлебец с отверстием посередине; через это отверстие нужно было посмотреть сначала на солнце, а потом на парня. В зап. Сербии девушки вырезали кусок ткани из своей рубахи в том месте, где она была запачкана кровью, и тайком подсматривали за парнем сквозь образовавшееся отверстие, чтобы завоевать его любовь. Они смотрели на парня также сквозь перстень умершего, сквозь калач, замешенный на женском молоке, сквозь сердце крота, проколотое веретеном, сквозь засушенную голову ворона, сквозь отверстие в крыле летучей мыши и т. д.

В заговорах и магических действиях любовное чувство уподоблялось огню. Типичны формулы типа рус. «Как горит щепка в огне, так бы горело сердце (имярек) по мне (имярек)...» (Срезневский В. С. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913:489), босн. «Како ова земља гори, онако горијело срце (име дјевојке) за мном» (Мијужковић:50). Согласно «Каталогу магии Рудольфа» (XIII в.), на территории Силезии женщины бросали в печь крапиву, вымоченную в собственной моче, кости мертвых, ветви дерева с кладбища и другие вещи, чтобы, как они горят в огне, так бы мужья горели любовью к ним (Karwot KMR: 25–26).

Содержание любовных заговоров различалось в зависимости от того, должны ли они были вызвать страсть у конкретной особы или любовь и уважение у всех людей; придать красоту и привлекательность самой исполнительнице заговора или подчинить себе волю человека, на которого заговор направлен. Особую группу составляют заговоры на «красоту», известные на Рус. Севере и в Сербии,

Действия Л. м. сопровождалась краткими приговорами или развернутыми заговорами. И те и другие, как правило, произносились на вещь, принадлежавшую тому, кого хотели приворожить, или на предназначенную для него пищу (хлеб, соль, пряник и др.). Например, в Москве XVII в. ворожея наговаривала на зеркало, соль и мыло, предназначенные для мужчины: «Как смот-

рятца в зеркало да не насмотрятца, так бы де муж на жену не насмотрился», «Как дс тое соль люди в естве любят, так бы де муж жену любил», «Сколь скоро мыло с лица смоецца, столь бы скоро муж жену полюбил» (Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968:41).

Приговоры часто сопровождалась ритуальными действиями. Например, в Заонежье девушка, присушивая парня, стряхивала в бане на горячую каменку брызги с косы и говорила: «Как вода сохнет на этом камне, так и у раба божьего имярек горело и сохло бы сердечко по рабе божьей имярек» (Логинов:71).

Для рус. традиции характерны пространственные любовные заговоры с развернутым сюжетом. Субъект заговора встает благослаивая, идет «в чистое поле» или «к синему морю», там он встречает персонажа-посредника, приказывает ему пойти к рабе Божьей и вложить в нее любовную тоску или разжечь любовное пламя.

Среди рус. любовных заговоров (как «присушек», так и «отсушек») многие обращены к Сатане, дьяволу или чертям, а также другим демоническим персонажам (Баба Яга, 77 еги-бабовых дочерей, Страх-Рах, змея «жгуча, опалюча», царица Соломия и др.). В «черных» заговорах субъект нападает на свою жертву, вскрывает ей белую грудь, колет ножом ретивое сердце, вкладывает в него тоску, а иногда вообще вынимает одно сердце и заменяет его другим. Жертва «привороты» не может ни пить, ни есть, ни париться в бане и думает только о том человеке, который сумел ее приворожить: «...она бы тосковала да горевала, сохла и плакала... не могла бы ни пити, ни ясти, ни с кем слова говорити, все бы одно думала да мыслила, да сохла, тосковала...» (Покровский Н. Н. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987:262–263).

Девушка, которую приворожили, должна страдать как рыба без воды, дитя без матери, человек без хлеба и соли. Парень должен быть ей милее отца, матери и белого света. Для русских любовных заговоров характерны мотивы чудесной кузницы и кузнецов, «каленной» или «огненной» стрелы с неба.

В рус. «отсушках» описывается, как дерутся друг с другом кошка и собака, черт и чертиха, дьявол и дьяволица, лев и львица,

две змеи и т. д.; так должны враждовать друг с другом и парень с девушкой.

Ритуал «присушивания» описан в рус. былине о Добрыне и Маринке. «Присушивательная» символика богато представлена в заонежских «бесёдных песнях». Различные способы Л. м. отразились в литературной традиции («Повесть о Савве Грудцыне»), в лечебниках и травниках XVII–XVIII вв., в картине М. В. Нестерова «За приворотным ЗСльем».

Лит.: Зырянов И. В. Заговор и свадебная поэзия // Фольклор и литература Урала. Пермь, 1975/2:49-81; Калашникова Р. Б. Свадебное содержание и «присушивательная» символика заонежских бесёдных песен второй половины XIX века // Кижский вестник. Петрозаводск, 2000/5:72-94; Киселева Ю. М. О функционально-смысловой структуре русского любовного заговора // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1992/6:12-19; Киселева Ю. М. Смысловая организация русских лечебных и любовных заговоров. АКД. М., 2001; Кісь Р. Ерос і водна стихія. (Первісна семіотичність шлюбної магії) // Сучасність. Київ, 1994/1:83–98; Кляус В. Л. Взаимоотношения полов в славянских заговорах (на материале южных и восточных славян) // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994: 369–373; Липатов В. А. К проблеме региональной специфики фольклора: О вариативности заговоров // П. И. Чайковский и Урал. Ижевск, 1983:99-108; Липатов В. А. Любовь и железо: Уральский любовный заговор // Родина. 1994/2:112–113; Логинов К. К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988:64–76; Милорадович В. Украинские тайные знания и чары. (Этнографический очерк) // СХИФО 1909/18:232–243; Пушкарева Н. Л. «Како ся разгоре сердце мое и тело мое до тебе...»: Любовь в частной жизни человека средневековой Руси по ненормативным источникам // ГЗС: 507–515; Смилянская Е. Б. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // Rossica 1996/1:15–17; Смилянская Е. Б. «Любовь твоя раны мне великие дает...» (Чувства и страсти по следственным делам XVII в.) // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001:26-40; Топорков А. Л. Грамота № 521: заговор или любовная запись

ка? // СК/2:230–241; Топорков А. Л. Русские любовные заговоры XIX века // Эрос и порнография в русской культуре. М., 1999: 54–71; Харитонов В. И. Любовна магія слов'ян (сербсько-російські паралелі) // Проблеми слов'янознавства. Львів, 1991:59–66; Чернов И. О структуре русского любовного заговора // ТЭС/2:159–172; Агапкина // СЭФТК: 137–138; Гура СЖ (указ.); Антић С. Улога животиња у љубавној магији // ЕКЗ 1997/3: 221–225; Мијужковић М. Љубавне чини. Београд, 1985; Chodurska H. Kocha... lubi... szanuje... (rośliny zapewniające dozonną miłość w «zielniku czarodziejskim» Słowian wschodnich) // Słowianie Wschodni. Między językiem a kulturą, Kraków, 1997:169–176.

А. Л. Топорков

ЛЮЦИЯ — в католической традиции святая мученица времен Диоклетиана и праздник, посвященный ее памяти (13.XII). Св. Люция жила в III в. в Сиракузах на Сицилии. По легенде, у нее были прекрасные глаза, которыми она очаровала некоего молодого человека, и, чтобы он не впал в искушение, она выколола свои глаза и прислала их ему на блюде. Благодаря этой легенде, в романских и германских странах св. Люция считается покровительницей света и целительницей глазных болезней. В з.-слав. поверьях эта легенда почти не отразилась, зато она хорошо известна у хорватов и словенцев. В Словении ряженые «Люциями» ходили по домам накануне праздника и носили с собой на тарелке воловьи или свиные глаза.

День св. Л. считается началом рождественского периода. Отделяющие его от Рождества 12 дней отмечены разгулом нечистой силы и насыщены обрядовыми действиями апотропейческого характера, гаданиями, запретами на женские и др. виды работ.

У зап. славян день св. Л. считался опасным, в Словакии он назывался «ведьминым днем» (*stridžiden*), на него приходилась самая длинная ночь. Верили, что на Л. ведьмы танцуют на перекрестках и могут «затанцевать» мужчин и парней до смерти; что они сбивают под мостами масло (словац.), что ведьмы идут ночью на росгати в белых покрывалах и с ведрами в руках (пол. силез.). Как и всякую нечистую силу, ведьм выгоняли из села шумом, свистом,

звоном колокольчиков, выстрелами. От них оберегались чесноком, который ели сами и давали есть скоту, рисовали чесноком кресты над входом в дом и хлев, натерли им лоб, руки, ступни (чеш., словац.), вешали на нитке над порогом (словен.); клали на пороге хлева серп (словен.), вешали на дверь хлева метлу (словац., Спиш), персворачивали посуду (словац., Липтов).

Значение оберега получали и запреты: «на Люцию» нельзя было посещать чужие дома, особенно женщинам, одалживать что-либо, особенно огонь, молоко, потому что, как говорили в Словакии, *to nejde baba po ml'eko ale striga* [Это не баба идет за молоком, а ведьма] (обл. Спиш). В Прекмурье (Словения) верили, что, если первой в дом придет женщина, свиные не будут вестись и куры будут плохо нести яйца; женщине, которая нарушит это правило, угрожали надеть на голову ушат. В пол. Силезии считали, что если кому-нибудь дать в этот день что-либо из хлева, то молока у коров не будет, или оно будет сразу киснуть. Запрещалось стирать, печь хлеб (словац., словен.); работать на лошадях (словац.), повсеместно остерегались прясть и шить, иначе скрючит пальцы, не сможешь докончить работу (словац.); не шили, чтобы не выколоть глаза Люции, чтобы у самого шьющего не болели глаза (словен.).

Своеобразным оберегом служил также обрядовый хлеб, который готовили к дню св. Л.: в с.-зап. частях Хорватии пекли кукурузную лепешку без соли и масла, кусок которой должен был съесть каждый член семьи и весь скот, чтобы не заболеть бешенством. В Словении такую лепешку называли *licija, lucijašek* (Прекмурье, ок. Птуя). Ее пекли из зерна разного вида, смолотого ночью на домашних жерновах, которые крутили в обратную сторону; перед восходом солнца каждый член семьи должен был съесть кусок этого хлеба. В Штирии по куску такой лепешки давали скоту, чтобы он хорошо рос, а также оделяли ею ползника. Остатки ее сохраняли для лечения от бешенства и др. болезней; в р-не Птуя «люциным хлебом» лечили бешенство у собак.

Чтобы предупредить нежелательный приход женщины, в день св. Люции в Словакии рано утром мальчики ходили по домам «со сталью»: приносили в дом кусок железа

или большой круглый камень из реки, ворошили огонь в печи, гремели цепью, произносили благопожелания. Этот обряд назывался *ocel'ovanie, chodenie s ocel'ou* (от *ocel'* 'сталь'), или — по названию дня — *luckovai, ist' s Luckou ocel'ovat'*. Он имел охранное, а также продуцирующее значение: камень весной во время сева хозяева выносили в поле — ради оберега урожая и для того, чтобы урожай был таким же большим и тяжелым, как камень. Этот обряд можно считать вариантом обряда полазник, который исполнялся в этот день у хорватов, словенцев и словаков. Входя в дом, полазник произносил благопожелание и получал кусок хлеба, испеченного специально для этого дня (словен.).

Чтобы обезопасить себя от ведьм, надо было сначала их распознать. Словаки, мораване, хорваты (в сев. областях) верили, что для этого надо, начиная с дня св. *Л.*, делать 12 дней до Рождества магический стульчик, без единого гвоздя, работая понемногу каждый день. Сев на него во время рождественской службы в костеле, можно было увидеть ведьм — стоящими спиной к алтарю или с подошниками на голове. Щепки, оставшиеся от приготовления магического стульчика, сжигали в Сочельник в печи и в их дыму старались разглядеть ведьм (словац.). Изготовление стульчика известно также в некоторых обл. Польши, во многих обл. Словении (в Прекмурье и Штирии его делали тайком с дня Св. Варвары до Рождества; часто отмечалось, что он должен быть сделан из 9, 12 или 13 пород дерева, из «мужских» деревьев, что его надо готовить молча, и т. п.). В Робе и Заборавье он называется *stolček svete Lucije*. В Словении в *р-не Лендавы* верили, что если обнести стульчик в день св. *Л.* вокруг дома, можно увидеть в окне черта. У словаков и словенцев в качестве магических предметов, которые начинали делать в день св. *Л.* и заканчивали к Рождеству, могут выступать также бич, цедилка, поварешка (словац.), платок, деревянные подошвы (словен.).

Магическим способом защиты от злых сил были бесчинства. В день св. *Л.* на северном Спише в Восточной Словакии парни крали дрова, хозяйственные орудия, личные вещи, одежду; отпиливали дышло с воза, ставили воз, перегораживая проход, разбирали его и складывали снова на крыше

амбара; в Гонте (Средняя Словакия) ряженные замазывали окна домов известью.

В день св. *Л.* гадали о погоде, об урожае, о смерти, о замужестве. В Силезии девушка вытягивала из-под подушки листочки с именами парней, это называлось «гаданием св. Люции» (*wrózba św. Lucji*). В Словакии на Спише в день св. Люции девушки выбегали на улицу с первой испеченной буханкой хлеба и спрашивали имя у первого встречного, веря, что так же будут звать и ее будущего мужа. Аналогичные гадания известны словакам и словенцам: девушки писали на листочках имена парней и сжигали по одному листочку каждый день; оставшийся на Рождество указывал имя будущего супруга. Хорваты в Славонии гадали с горячими угольками: женщины вносили в дом угли на тарелке, и если ни один уголек не упал, это было добрым знаком; или пугали горячими углями девочек, чтобы они хорошо пряли. В Польше, Словакии и Словении девушки в день св. *Л.* ставили в воду ветки черешни, чтобы они зазеленели к Рождеству; с ними шли в церковь, и по тому, кто из парней подойдет к девушке, определяли, кто станет ей мужем. Множество других гаданий было связано с двенадцатидневным периодом от Люции до Рождества: девушки откусывали каждый день яблоко, доедали его в Сочельник и надеялись увидеть во сне суженого; клали 12 чешуек лука и гадали по ним о погоде в каждый из 12 месяцев будущего года, и т. п. В этот день (или в день св. Барбары, 4.XII) сеяли в горшок овес, чтобы он взошел и зазеленел к Рождеству (хорв., словац., пол.).

Существует определенная связь дня св. *Л.* с разведением домашней птицы. В Средней Словакии для того, чтобы куры лучше неслись, хозяйка немного шипала перья, хотя шипание перьев в этот день было запрещено; шла в курятник и сгоняла кур с насеста мешалкой для теста, поправляла гнезда. В Гонте самая младшая дочь в семье бежала на реку за водой, молча приносила ее и кропила кур, говоря: *Síp, síp, aby sypali vajčka* [Цып, цып, чтобы сыпались яйца]. Верили, что при нарушении запретов на работу в этот день, если даже не случится никакого несчастья, все же куры не будут нестись. Запрет шить мотивировался тем, что куры не будут нестись, можно зашить им яйценосные отверстия; запрет одалживать —

тем, что не будет насекомых и птица будет плохо вестись (словац., словен.). В день св. Л. курам дают побольше гороха, чтобы они наелись (словац.). В Словении (Прекмурье) хождение колядников в день св. Л. (по *Lucinji*) называлось также «кудахтаньем» (*hodijoro kodakanju*), т. к. колядовали ради яйценосности кур (Möd.VUOS 2:31).

Трактовка дня св. Л. в народном календаре, как и предрождественского периода вообще, в большой степени сформировала и обусловила образ св. Л. В з.-слав. традициях Л., с одной стороны, почиталась как святая, защитница от ведьм и всякого зла вообще, с другой — считалась хозяйкой всей этой нечисти. У чехов, мораван, словаков и лужицких сербов есть краткие свидетельства о том, что Люция охраняла от ведьм. Более многочисленны рассказы из Чехии, Моравии и Словакии о том, что Л. была такой большой ведьмой, что даже в огне не сгорела. Это представление восходит к легенде о мученической смерти Люции, которая была предана огню, но огонь ее не сжег. В Словакии в области Верхнего Грона считали, что Люция — ведьма, которая старается навредить людям и скоту, и использовали для защиты от нее (*aby Luca nedlávila* [чтобы Люция не душила], как говорили в Гонтце) чеснок и лук, а также отгоняли ее шумом и звоном. У словаков, живущих в Венгрии, Люция — злое существо, подобное «море» (*mora*), которое по ночам сосет грудь у женщин и детей (см. *Мара*, мора). В Западной Словакии (с. Пуканец) Люцей (*Лиса*) называли женщину, которая в день св. Л. первой приходит в чужой дом и тем самым приносит несчастье, может навести порчу на скот, отобрать молоко, подобно ведьме. В Словакии детей пугали тем, что придет Л., забрет всех детей и побросает их в воду, или что она в наказание за нарушение запретов вложит непослушным в голову мусор, и голова будет болеть весь год. В одном из чешских источников начала XIX в. говорилось, что «Люция забирает детей в брюхо». Люжкой называли и обычных женщин, которые выглядели неряшливо и неопрятно (Zíbrt VCh:478).

Весьма устойчивой является связь св. Л. с прядением. Она почиталась охранительницей прядения и прях, следила за соблюдением запретов на прядение, за качеством работы и т. п. По одной из народных легенд,

Л. замаливала грехи прошлой жизни в пещере, где все время пряла (Милевско, юж. Чехия). В Словакии в области Татр (Липтов, Спиш) в канун дня св. Л. не пряли, чтобы Л. не пришла, чтобы Л. не задушила, чтобы ведьмы не рассердились и не забрали веретена, чтобы голова не болела, скот не окривел, чтобы конопля хорошо уродилась и т. п.; верили, что человека, в одежде которого окажется нить, спряденная в день св. Л., ужалит змея (словац.). Запрещалось пряхать, ткать и шить в этот день также у хорватов (Босния). Чтобы воспрепятствовать приходу мифической Л. в дом, в Средней Словакии переворачивали всю посуду вверх дном.

О посещении Люции существует множество суеверных рассказов в Словакии, Чехии, Моравии, а также в Закарпатье. Одна группа быличек повествует о женщине, которая нарушила запрет на прядение в день св. Л. из жадности, чтобы напрядь побольше, говоря: «Пока Люция доковыляет, веретено напрядется». Но не успела она это произнести, как появилась сама Л. и дала женщине (или сбросила в трубу, подала в окно) корзину веретен с приказом все их за ночь напрядь, иначе женщине грозила смерть. Несчастная спасла свою жизнь тем, что напрядла всего по одной нити на каждое веретено, после чего Люция, удивленная ее сообразительностью, ушла. В др. быличках Л. наказывала прядущих тем, что всыпала им в голову сор или вкладывала горящие угли, отчего у провинившихся весь год болела голова. На следующий год, если женщины соблюдали запрет на прядение, Люция приходила вновь и вынимала из головы мусор (ср. подобный мотив в рус. и укр. быличках о Параскеве-Пятнице).

В обл. горной Нитры оставляли на столе для Л. хлеб с чесноком и стакан воды.

Ряжение в день св. Л. отражает как мифологические, так и религиозные представления, связанные с образом Л. Известны ряженные-святые и ряженные-демоны. В Словакии, Валахии и южной Чехии встречаются «Люжки», одетые в белое, с закрытым плотным лицом, чтобы их никто не узнал. Они ходили по домам с подарками для детей, подобно святому Николаю, призывали детей молиться и слушаться родителей. Нередко в руках у них были звоночки, метлы или

щетки, они совершали обходы молча, обещали наблюдать за поведением детей из-за печной трубы или с неба.

Иные акценты имеют словенские ряженые «Люции». В Прскмурье «Люция» была завернута с головой в белое покрывало, на голове у нее были устроены рога из перьев, в руках она держала тарелку со свиными глазами и вилы. Войдя в дом, она низким, мужским голосом призывала молиться. Тем, кто не молится, ряженая угрожала выколоть глаза. В др. областях Прекмурья (ок. Радгона, Люгомера, Птуя, Св. Ловренца, в Словенских Горицах и др.) ходили две женщины или два мужчины, одетые женщинами, одна из которых — «Люция» — в черном, а ее «Служанка» — в белом одеянии. «Люция» несла тарелку с глазами борова, а также длинный нож, «Служанка» — большой топор с привязанными к нему перьями. Тем, кто молится, «Люция» раздавала куски кукурузных лепешек, а «Служанка» грозила парням, что выколет им глаза и отрежет язык.

По в.-слав. данным ряженые «Люции» выглядели как демонические существа. Как правило, эти «Люцки» были одеты в белую (реже черную) одежду или в кожу, лицо их было присыпано мукой или сажей, иногда для страха вставляли зубы, вырезанные из репы. На Гане (Моравия) «Люца» представляла горбунью. В руках у «Люцек» могла быть поварешка, которой она помещивала кушанья в печи, била по пальцам нерадивых прях, прядущих в этот день девушек, тыкала поварешкой в живот; иногда она носила ножницы, которыми «стригла» и пугала детей, а в узелке — костру и веретена. В некоторых местах Чехии (ок. Кршесейна, Звиковце, Праги, Збирова и др.) «Люция» ходила с большим ножом, которым она грозила распороть животы непослушным детям. В Словакии одна из «Люцек» носила в корзине на спине куклу, представляющую некрещеного младенца.

В Словакии и Моравии ряженые Л. ходили со щеткой для побелки, с метлой, помелом, гусиным крылом в руках. В доме они подметали, сметали паутину со стен и углов, выметали пепел из печи (иногда лишь символически изображая эти действия), обметали также одежду и лица всех присутствующих, «выметали» непослушных детей (ср. Мести, метение). В с. Лендак

(в.-словац.) ряженые вкладывали каждому в рот чеснок и при обметании приговаривали: «Nech vam idze sieka psota, nech vam idze sieka bida von, von, von!» [Пусть уходят от вас все несчастья, пусть уходят все беды вон, вон, вон!] (EL'KS 1:314). Ходили с метлами и словенские «Люции», которые шумели и визжали перед дверью дома и угрожали выцарапать парням метлой глаза; ряженных угощали выпивкой. У словаков обход девочек, ряженных «Люцками», которые выметали углы дома, называли термином *sa lazelo*; они изображали вредоносных существ, которые, если их угощали, сами выгоняли из дома злые силы (с. Чичманы, з.-словац.).

Среди специфических действий ряженных было пачкание домов: «Люции» мазали двери щетками, намоченными в воде, пачкали краской или грязной тряпкой печь (словац.), старались извозить сажей или припорошить мукой самих домочадцев, особенно мужчин, или, если рядились парни, — девушек (Гонт). Ряженые, как правило, действовали молча, что говорит об их сакральном характере. Бывало, что *Люцка* тихо приходила на цыпочках, ковыляя, ходила немного молча по избе, и так же тихо уходила (словац.). Молчаливые обходы Люции имели, по всей вероятности, значение оберега.

Проверив чистоту и порядок в доме, трудолюбие хозяйки, соблюдение запретов, качество пряжи, «Люция» садилась за коловратку и прядла (отчего чехи и называли ее «пряхой»). Если же хозяйка оказывалась ленивой, «Люция» путала пряжу и портила ей кудель.

В день св. Л. повсеместно запрещалось прядь. В моравской области Лугачевское Залесье парни ставили на окно дома, где прядли, чучело в виде огромного белого коня, так что девушки от страха бросали работу. Местами в Моравии до 30-х годов XX в. ряженые мужчины ходили по домам, где прядли, и били прях по пальцам. В Чехии (Костелец-над-Влтавоу, Будеёвице, Таборско) «Люции», застав женщин за работой, забирали у них прялки, веретена или разбрасывали перья. В г. Лишов ряженые *Люции* с визгом врывались на супрядки и обметали пряхших девушек крылом по лицу, тыча им перьями в глаза (ю.-словац.).

З.-слав. ряженые «Люцией» иногда могли иметь зооморфные черты, свойственные

демонологическим персонажам: конскую голову, гусиную лапку, птичий клюв. В канун дня св. Л. в р-не Ческих Будеёвиц (ю.-чеш. обл.) ходили две загадочные фигуры в белом, с большими клювами, которыми они хлопали и говорили высоким голосом: *Jdu, jdu, noci upijú!* [Иду, иду, ночи выпью] или *Lucie noci upije* [Люция ночи выпивает] (Zíbrt VCh:48). В словенском Прекмурье говорили: *Lucija, kratki den, je znano vsep ljúden* [Люция — короткий день, это знают все люди] (Môd.VUOS 2:38).

Лит.: Валенцова М. М. Святые-демоны Люция и Барбара в западнославянской календарной мифологии // СЕФ 2000:361-374; КОО 1: 167,206-207; EL'KS 1:314; Bart.ML:10; Bedn. DKSL:73,74,80,109; Bod.M.:246; Červ.TŽL:97-98,100; Čič.:161; VČK:28,103; Hor.:276-277; Hor.:305; Horv.RZL:22,38-46; HúsekHMS: 253,268; Jind.Ch.:47; Kuida MNP:280; Olej.LT: 128; Poš.ZO:22,30,31; Puk.:301-302; Ripka:224; Slov. 3:1009; Václ.LZ:401-402; Vajn.:191; Vyh. RH:7; Zamag.:233-234; Zíbrt VCh:105,477-480,482-484; Žak.:475,652; Môd.VUOS 2:30-38; Gavaz.GD:117-120.

М. М. Валенцова

ЛЯГУШКА, жаба — нечистое животное, родственное змее и другим гадам, в символике которого особо выделяются мотивы молока и воплощения душ. Некоторые признаки сближают Л. с рыбами (воплощение душ еще не родившихся детей, холоднокровность) и с птицами (календарные приметы и магические действия, связанные с первым криком, превращение ласточек в Л.).

В укр. Полесье жабу считают матерью ужа или верят, что она «играет» с ужом, как жена с мужем, и спаривается с ним (ровен., волын.). По пол. поверью, Л., семь лет не видевшая солнца, превращается в летающего змея (бельск.). Как и у змей, у Л. есть свой царь с короной на голове (познан.). Л. (и особенно жаб) часто считают ядовитыми. Яд их сильнее змеинного, но кусать человека им запрещено от сотворения мира (бел. гроднен.). У чехов не пьют воду из колодца в Юрьев день (23.IV), так как верят, что раскрывающаяся в этот день земля испускает яд, переходящий на жаб и змей. Как и другие гады, Л. может проникать

в тело человека. Впрыгнув в рот спящему, она растет в животе, иссушая человека. Чтобы извлечь ее наружу, держат перед раскрытым ртом больного зеркало, миску с молоком и самку Л. (бел. витеб.).

По с.-рус. представлениям, Л. — обращенные люди. Происхождение их связано с утонувшими во время всемирного потопа. По другой легенде, войско фараона, преследовавшее евреев и потопленное в водах Чермного моря, превратилось в Л., отчего их называют *фараонами*. С тех пор будто бы у самок Л. длинные волосы и женская грудь, а у самцов борода. Со временем они вновь станут людьми, а ныне живущие люди превратятся в Л. Поэтому бить Л. грех.

Женская символика Л. представлена в серб. и макед. рассказах об обращенной в Л. девушке. Из-за сходства лап Л. с человеческими руками украинцы считают, что Л. в прошлом была женщиной (з.-укр.). Гуцулы, увидев весной первую Л., называют ее «панной». Белорусы полагают, что в доме будет много Л., если первым посетителем на Рождество, Пасху и другие большие праздники окажется женщина. Л. символизирует девушку и в некоторых полес. толкованиях снов (укр. ровен.). У юж. славян запрещалось детям называть Л. *жаба*; вместо этого они называют ее *баба*, иначе у них преждевременно умрет мать (босн.-герцеговин.).

Л. свойственна любовно-брачная символика. В сказке из Харьковской губ. (СУС 840) странник видит ночью в спальне у счастливых супругов Л., которая скачет то на мужа, то на жену. Л. используются в любовной магии: привораживают с помощью двух косточек, добытых из пары Л., посаженных в муравейник (рус., хорв.); посыпают привораживаемую особу золой от высушенной и сожженной Л. (ю.-малопол.). В укр. Галиции парень ловит в болоте Л., первой подавшую голос на восходе солнца, прокалывает ее иголкой с ниткой, а затем незаметно продевает эту иголку сквозь юбку девушки (львов.). Старые девы, чтобы выйти замуж, находят в болоте Л. и, приседая, стараются попасть по ней с размаху голым задом (рус. ярослав.). О забеременевшей вне брака кашубы говорят, что она объелась Л.

С Л. связывают представления о душах умерших, особенно искрещенных детей (пол.), и душах детей, которым предстоит

появиться на свет: рождение детей объясняют тем, что аист бросает их в виде Л. в печную трубу (кашуб.) или сами Л. достают их из воды (луж.). В юж. Польше при виде Л. в доме высказывают пожелание вечного упокоения. С этими представлениями связана и распространенная мотивировка запрета убивать Л.: умрет мать (в.-слав., пол., ю.-слав.), реже — умрет сам убивший Л. или его родственники (з.-укр.). Запрет убивать Л. объясняют и иначе: будут болеть глаза (укр. житомир.), Л. плюнет в глаза (пол. тарнов.), Л. «в очи вскочит» или ноги опухнут (подляс.), опухнешь, покроешься чирьями (укр. житомир.); не будет удаваться хлеб (болг.-банат.), Л. в отместку покусает (пол.), задушит (з.-укр., малопол.), отберет красоту у девушки (пол. хслм.) и т. д.

Убиение Л., как и других гадов, способно вызвать дождь (ю.-рус., бел.-полес., укр.-полес., болг.-банат.). Поэтому во время засухи убивают Л. (ю.-рус., полес.), вешают ее, убитую или живую, на ветку дерева (смолен., полес.) или на на заборе (полес., пол. подляс.), оплакивают, как покойника (чернигов.), бросают в колодец (житомир.), хоронят у криницы (гомел.), возят в лапте вокруг села с криком: «Дай Божэ дощичку!» (киев., ПА).

Во многих слав. традициях Л., как и змея, приписывают роль домашнего покровителя. Например, словаки верили, что в каждом доме есть своя «хозяйка» в виде Л. (Горняцко). По поверью лужичан, Л., живущая под порогом дома, оберегает дом от несчастий. В Брянской обл. *дамавую лягушку* считают «хозяйкой» дома наравне с домовым ужом и запрещают ее убивать. На Рус. Севере и у родоп. болгар Л., как и змея, тоже почиталась как домашний покровитель. В вост. Боснии верили, что такая Л. благотворно влияет на молочность у коров. В Далмации запрещалось убивать Л., живущую в доме под рукомоиником, потому что благодаря ей, по поверью, не скисает молоко. В облике Л. может появляться домовая (в.-слав., пол.).

В виде огромной Л. могут показываться жена водяного (пол. ченстохов.) и банник (с.-рус.), облик жаб могут принимать богинки и «дзивожоны», подменяющие младенцев (пол.), но чаще всего в жабах и Л. видят обращенных **ведьм**, которые в этом облике проникают в хлев и отбирают молоко

у чужих коров, высасывая его из вымени (бел.-полес., з.-укр., пол., луж., хорв.). Согласно рус. поверью из Ярославской губ., проклятая родителями или некрещеная девушка превращается в *лягушку-коровницу*, выходящую по ночам из воды выдаивать коров. По пол. преданию, в окрестностях Кракова под парой лип живет Л. с человеческим телом, которой в Великую пятницу бросают освященную зелень, отчего коровы дают много молока. Молочная тема, роднящая Л. с многими другими гадами, представлена также в способах порчи (отбирание молока у коров с помощью разодранной Л., переброшенной через хлев — укр. житомир., путем подбрасывания Л. кому-нибудь в молоко — босн.-герцеговин.); в поверьях (в молоке у коровы, наступившей на Л., появляется кровь — с.-рус., сыры становятся ноздреватыми от присутствия Л. в доме — ю.-черногор.); в объяснении причин запрета убивать Л. (пропажа молока у коровы — с.-з.-босн., рвота молоком у человека вследствие нарушения запрета — укр. ровен.); в лечебной практике (лечение лихорадки молочным отваром из Л. — рус. рязан.) и в приметах о первом весеннем кваканье Л. (если оно пришлось на скоромный день, коровы будут давать больше молока — бел. витеб.).

Считается, что Л. и жаба способны сглазить человека или животное (пол., серб.). Поляки и боснийцы верят, что когда Л. смотрит на человека, она пересчитывает ему зубы, и они от этого выпадают.

В приметах появление Л. в доме служит предвестием прихода нежеланных гостей (з.-укр.), несчастья (с.-в.-пол., з.-полес.), смерти в доме (укр.). Если Л. сидит под печью, то хлебы испортятся (рус.). Поэтому женщине нельзя брать Л. в руку, иначе хлеб не будет ей удаваться (укр. житомир.). Л., выскочившая на дорогу перед путником, особенно рыбаком, сулит им неудачу (укр., бел., пол., далматин.). Если у рыбака в начале ловли станут ловиться Л., то рыбы он не поймает (бел.).

Ряд поверий и примет касается появления Л. весной и ухода их на зиму. С началом кваканья Л. связаны приметы о погоде. Весной они начинают квакать перед первым громом (рус.), на св. Григория, 12.III (укр.), на св. Войцеха, 23.IV (пол.), на Благовещение, 25.III (далматин.). За сколько

дней до Благовещения Л. выйдут из воды или в первый раз заквакают, через столько же дней после Благовещения неминуемо спрячутся обратно (малопол.) или столько же дней после Благовещения будут молчать, так как еще продлится холода (серб.). С первым весенним криком Л. принято было кататься по земле, чтобы быть здоровым (макед. прилеп.) и не бодела спина (болг. родоп.); вставать на колени и молиться (пол. люблин.); сажать лук, чтобы его не поели черви (укр. полес.); сеять капустную рассаду (ю.-рус.), овес и ячмень (пол.); изгонять блох (укр., серб.). В последнем случае произносили заклинания, например: «Колико царица зуба, толико у нашу купу бува!» [Сколько у «царицы» (Л.) зубов, столько в нашем доме блох!] (косов., Бор.ПВП 2:246). По пол. поверьям, 24.VIII св. Бартоломей прутьями от хмеля загоняет Л. в болота, после чего они уже не квакают, так как их рты зарастают илом (люблин.). В Л. превращаются к весне старые ласточки, перезимовавшие в болоте под водой (катовиц., келец., бельск.).

Жаб и Л. используют в магической практике, чаще всего с целью порчи. Жабу подсылают в дом, чтобы в нем воцарилась ненависть (укр. карпат.). Порошок из высушенных Л. колдуньи подмешивают кому-либо в еду (с.-рус.), девушка посыпает им лицо своей сопернице, чтобы у той выскочили чирьи (укр. закарпат.), рыбаки посыпают им чью-либо сеть или удочку, чтобы ими не ловилась рыба (гуцул.), с его помощью напускают на человека проказу (пол. катовиц.). Через глаза Л. продевают волос человека, чтобы Л. от этого подохла, а вместе с ней умер и этот человек (укр. покут.). Порошок из закопанных на девять дней под порогом глаз Л. подмешивают в питье врагу, чтобы он лопнул (укр. покут.). С целью выведать тайные мысли человека Л. сажают на тело спящего, и он во сне все скажет (босн.-герцеговин.). Л. кладут за пазуху, чтобы не бояться щекотки (пол. кроснен.). Разнообразные магические свой-

ства приписывают палке, которой разняли змею и Л.

Характерным мотивом в представлениях, связанных с Л., является слепота. Она проявляется в мотивировке запрета убивать Л. (убивший Л. ослепнет — в.-пол.), в способах порчи с помощью Л. (чтобы ослепить человека, натирают ему дверь лягушиным жиром — луж., прошивают его волосом глаза жабы — пол.) и как вредоносная способность самой Л. (от ее плевка в глаз человек ослепнет — малопол., з.-укр.).

В народной медицине лягушками лечат нарывы, чирьи, болячки на теле (болг.), опухоль щеки (серб.), вытягивают змеинный яд и лечат ядовитые укусы (пол., луж., серб.) и т. д. Как существо холоднокровное, Л. используется для лечения болезней, имеющих огненную природу: кашля (серб., черногор.), ангины (серб.), рожи (рус., луж.) и особенно лихорадки (в.-слав., ю.-слав.). На прыгучести Л. основан способ удаления червей из раны животного: на шею ему вешают на нитке живую Л. (рус. владимир.).

Символизации подвергаются различные особенности Л.: сходство ее лап с человеческой рукой (отсюда представление о Л. как обращенных людях), выпученные глаза (Л. как причина слеза и слепоты, порча с помощью глаз Л.), холоднокровность (Л. как средство от жара и «огненных» болезней), пупырчатая кожа (мотивы чирьев, нарывов, бородавок), скользкая кожа (Л. как средство против щекотки), способность раздувать зоб (мотивы опухолей и лопанья), прыгучесть (устранение причины болезни с помощью Л.), беззубость (Л. как причина выпадения зубов, мотив зубов в заклинании от блох).

Лит.: Гура СЖ:380–391; Миловидов Ф. Ф. Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском. Харьков, 1913; СХИФО 1894/6:187; Судник Т. М., Цивьян Т. В. О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // БСИ 1982:137–154.

А. В. Гура



М



МАВКА, нявка — персонаж украинской демонологии, по ряду признаков сближаемый с в.-слав. русалкой; с карпато-укр. «лесными паннами» или горными женскими духами; входит в ряд мифических существ, происходящих из душ умерших детей. Термин *мавка* (как и варианты названий: *нав-ка*, *нявка*, *майка*, *мертвушка*) восходит к др.-слав. *навъ* 'умерший' (см. **Навь**). Народная этимология связывает слово *мавка* с характерным возгласом, приписываемым этим персонажам: «Мавки — се нехрещені душі померлих дітей, що перед Зеленими святами блукають по польях та над водами та голосить: Мав-мав!» (Хобзей. Міфологічна лексика:20).

Считалось, что мавками становятся мертворожденные дети, умершие некрещеными младенцы, либо те, что умерли на Русальной неделе. Реже встречаются поверья, что в мавок превращаются дети, проклятые родителями или похищенные нечистой силой.

В зап. р-нах Украины рассказывали, что М. появлялись в виде ночных птиц или птенцов, издающих жалобный писк; в период Зеленых святок их можно было видеть на полях, перекрестках дорог или в лесу в образе малых детей в белом; они преследовали людей и просили, чтобы те их окрестили. Если случайный прохожий слышал жалобы мавок, которые пели: «Мене мати народила, нехрещену положила», то должен был сказать: «Иван да Марья! Хрещая тебе во имя Отца и Сына и Святого Духа!» (УНВ:115). С этого момента блуждающая душа могла попасть на «тот свет»; если же в течение семи лет никто из людей ее так и не «окрестит», то умерший младенец становился опасным духом (ср. одно из названий М. — *мавки-семилетки*). См. Дети некрещеные.

М. могли выглядеть как маленькие дети или как девушки необычно высокого роста

с длинными распущенными волосами. Часто их представляли в виде очень красивых девушек в прозрачной белой одежде, однако отличительной чертой их внешнего облика было отсутствие телесного покрова на спине, в результате чего сзади у них можно было видеть внутренности: «Нявки виглядають з переду, йик дівка, а з заду отверто тіло, и витко з неї калюхи» (Хобзей. Міфологічна лексика:20); «Нявки — се чудово гарні хлопці і дівчата, які лише тим різняться від людей, що тулів їх від сторони плечей цілком отворений так, що видно і утробу, і серце, і келюхи» (Онищ.МГД:56). В некоторых гуцульских поверьях внешний вид М. совмещает в себе признаки рсбенка, женщины и демонического существа без спины: «Мавки — се такі бісиці, що з переду йик чельдина, а з заду видко їх утробу; ноги у них йик у дитини, а голова жіноча» (Хобзей ГМ:138).

Украинцы Закарпатья верили, что М. живут высоко в горах, на полонинах. В своих горных чертогах и пещерах они занимаются тем, что прядут украденную у людей пряжу, ткнут полотно и шьют себе одежду. Когда же сходят снега, они бегают по полонинам и сажают на них травы, а летом собирают цветы, вяжут венки икупаются в горных реках и озерах (Гнат.НУМ:126).

М. проявляют свою вредоносную активность на Троицу. Особенно опасались их в четверг на троичской неделе, который назывался *Мавский* (или *Мавчын*) *великдень*. В этот день люди не работали в поле, дети не решались купаться в реке, ходить в лес, «щоб мавки не залоскотали». В некоторых местах, наоборот, в четверг на Русальной неделе девушки идут «на жита» (в злаковое поле), где на межах оставляют специально выпеченный хлеб «для мавок, щоб жито родило» (Вор.ЗНН 2:161). По гуцульским поверьям, на зиму М. исчезают с земли,

а появляются среди людей весной и летом, бегают группами, водят хороводы, любят музыку и танцы; кое-где их считали безвредными для людей. Там, где они играли и плясали, трава растет гуще и зеленеет; по другим поверьям, наоборот, «на тім місці, де раз перетанцюють мавки, трави не буде повік» (Гнат.НУМ:128).

Однако чаще люди считали их опасными и вредоносными духами: М. могли сбить путника с дороги и завести его в глушь; заманивали в глубину леса и шекотали до смерти; могли оторвать человеку голову или наслать на него болезни. В некоторых гуцульских селах верили, что М. проникают по ночам в дом и сосут грудь спящих людей (и мужчин, и женщин), и тогда те начинают болеть, чахнуть и, в конце концов, умирают. Защитой от М. (как и от русалок) служит, по народным верованиям, чеснок, хрен и полынь. Считалось, что у М. есть свой праздник — *Розыгры* (понедельник после троицкой недели), когда они собираются все вместе и веселятся на поляне среди трав и цветов.

В тех местах, где М. сближаются с русалками и представляются в облике молодых красивых девушек (укр. Прикарпатье, Волинь), популярны суеверные рассказы о том, что М. заманивают парней и вступают с ними в любовную связь, либо зачарованный мавкой парень сам выслеживает ее в лесу возле озера, крадет ее одежду и вынуждает выйти за него замуж; однако такой брак не бывает счастливым: М. исчезает, а околдованный ею супруг погибает от тоски. В одной из гуцульских быличек «нявка» навещает овчара, пасущего стадо на полонине, живет с ним как жена, а по ночам высасывает из него кровь, в результате чего он гибнет.

Наряду с этим изредка фиксировались и положительные свойства М. По некоторым свидетельствам, *мавки* или *майки* помогают овчарам ухаживать за скотом на полонине, охраняют стадо от диких зверей; говорили даже, что там, где мавки *вмещивались* в жизнь человека, «завжди була добра доля» (Гуц.:252).

Лит.: Зел.ОРМ²:70–71,147,151,164,242–243; УНВ:394–395; Шух.Г 5:198–201; Гуц.:252–253; Гнат.НУМ:126–129; Чуб.ТЭСЭ 1:206–207; 3:186–187; Вор.ЗНН 2:167–171; Поділля:

Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1994: 357; Хобзей Н.В. Міфологічна лексика українських говорів Карпатського ареалу. АКД. Львів, 1995; Хобзей ГМ:136–141; Коль.ДВ 31:96–99; Lud 1937/35:146; Вин.НД:33–34, 79,142,150,166,170,223.

Л. Н. Виноградова

МАЙ. Наряду с названиями от лат. *maius* (серб. *мај*, словен. *majnik* и т. п.) многочисленны слав. наименования, связанные с основными событиями данного времени года (рост зелени, появление травы, цветов; осуществление аграрных работ: пахоты, сева): рус. *травень*, *листопад*, *росеник*, *ранопадшец*, укр. *травень*, серб. *травен*, *цветањ*, *царски месец*, болг. *тревен*, *черешар* (фрак. *чурешар*, *чурешер*), *цветник*, *червеня*, *копане-кукуруз*, болг. родоп. *йочко*, *счко* (букв. 'придающий крепость [посевам, траве]'), словен. *veliki traven* (ср. *mali traven* 'апрель'). В народном календаре М. считался первым месяцем лета, приход которого отмечался срубанием в лесу и установкой в селе зеленых молодых деревьев (березы, сосны, пихты и др.), называемых «маями» (см. Деревце обрядовое).

Основные праздники М. приходятся на 1.V. и начало месяца. Это день св. Иеремии, особенно чтимый у балканских славян, а также дни свв. Филиппа и Якуба (1.V), св. Флориана (4.V), широко отмечаемые в католических традициях. У всех славян празднуется Никола вешний (9.V).

1.V. **Иеремия** (см.). Макарий. Бел.-полес. *Макарей*. Праздновали, мыли водой глаза, чтобы не болели. У славян-католиков день свв. Филиппа и Якуба (чеш., словац. *Filipa a Jakuba*, пол. *Jakub, św. Filip i Jakób apostołowie*). У зап. славян (преимущественно у чехов, словаков) охраняли скот и урожай от ведьм: затыкали зеленые ветви (крапиву, веточки липы, черемухи, бузины), освященные барашки вербы в окна и двери дома и хлева, в навозную кучу; обсыпали хлевы песком; клали на порог дома и хлева дерн или мох и втыкали в них терн, можжевельник, березу, шиповник, сыпали хвою, сечку, песок, мак, ставили снопы соломы; кропили постройки освященной водой; обвязывали все загнутые палки (клюки), ручки двери, везы и коровьи хвосты

липовым лыком, затыкали в навоз липовые палочки или вербовую ветку.

В Моравии это был день первого выгона скота на пастбище. Скотину обливали настоем пахучих трав, которые должны были быть украдены у пастуха. Хозяйки в этот день сбивали масло, а хозяйева закапывали под порог хлева корни терна (см. Колючий) — чтобы масла было вдоволь, а скоту ничто не вредило. В северной Словакии (Кисуце, Орава, Шариш) пастухи украшали рога коров гирляндами цветов, которые должны были оберегать их от ведьм.

Особенно опасной считалась ночь перед 1 мая (чеш., словац. *Filipjakubská noc*, з.-чеш. (обл. Ходско) пос *čarodenic* 'ночь ведьм'). Верили, что ведьмы летают на горящем помеле. О выпавших из печи искрах говорили, что это ведьмы летают. В старых словацких хрониках (XVI—XVIII вв.) сообщалось, что ведьмы и ведьмаки собирались в эту ночь на горах, перекрестках, откуда расходились по селам и уничтожали молодую зелень. Ведьмаки насылали мороз на виноградники, а ведьмы слизывали с жита росу и «спор». В Моравии верили, что в эту ночь ведьмы ходили по чужим полям и лугам, водоча за собой по росе полотно, которое потом отжимали в банку и кропили этой росой свои поле и луг, чем отбирали урожай и «спор» у соседей. Тот, кто хотел «спору», удачи, тоже ходил ночью собирать росу. Если не желал при этом вредить другим, то собирал росу на своем поле, выжимал на свою корову или давал ей выпить. См. Отбирание молока.

Парни ходили всю ночь, шелкая кнутами, чем выгоняли из села ведьм; творили «бесчинства»: мазали ворота и окна глиной, затыкали печные трубы, затаскивали на дерево или крышу борону (морав.); зажигали костер на возвышенности, который назывался «ведьмой» (*carodějnice*), потому что в нем «сжигали ведьм». По старым чешским свидетельствам, в эту ночь для охраны от нечистой силы нагие женщины обходили с плугом село и уголья, опахивая их бороздой.

Первомайская роса и дождь имели лечебную силу: росой обмывали лишаи, глаза и т. п. Девушки подставляли под дождь волосы, говоря: «Дождь, дождь, майский дождь, у меня от тебя будут волосы расти» (ср.-словац.). Верили, что, если в первую

майскую неделю идет дождь, будет хороший урожай.

Гуляния молодежи (пол. *majówka*), качели. Должен быть закончен сев: «Na św. Jakoba ostatnia siewu próba» [На св. Якуба севу последняя проба] (мазовец.). В ночь перед 1 мая девушки гадали о суженом.

У хорватов в Далмации (Полица) в день Филиппа и Якуба устраиваются ритуальные шествия с песнями в поле; хозяйева волов пашут на соседском поле «ради здоровья своих волов». Словенцы обращаются к Филиппу и Якубу с просьбой дать большой урожай, хорошую погоду; эти святые вместе со св. Флорианом (*kmečki trjaci* 'сельская троица') считаются помощниками крестьянина, знающими его нужды. В Доленско в этот день сажают фасоль, полагая, что она уродится. Поскольку в это время появляются первые грибы, то считают, что их «сеют» Филипп и Якуб. Парни в этот день или на св. Флориана (4.V) срубают для девушек и ставят перед домом елку, сосенку, березку, тополь, тонкую дикую яблоньку и т. п. — словен. *maj, mlaj, mej, majo*, хорв. *maj* (см. **Деревце** обрядовое). Если в селе новый староста, ему также срубают *maj*, приносят к дому, стреляя из ружей, привязывают к нему знамя и оставляют на долгое время; староста угощает селян (хорв., Полица).

2.V. Афанасий. Рус. *Афанасий теплый* — *барыш-день*. Старались что-нибудь выгодно продать, чтобы весь год быть с прибылью. «Не отсеялся до Афанаса — не поешь хлеб до Спаса». Борис и Глеб. Рус. *Борис и Глеб* — *сеятели*. «Борис и Глеб сеют хлеб». «Святого Бориса сам боронися: барышники плутуют». Бел. «Барыс — ляды паліць, зямлю грэець, ячмень сеець». Укр. «На Бориса і Гліба — найпізніша сівба», «На Гліба-Бориса до хліба берися». Серб. *Пољобранија*, макед. (Куманово) *Пољобранија*, в.-серб. (Хомолье) *Бранопольија*, ю.-банат. *Пољеранија*, *Појаранија*. Празнуется с целью защиты полей от птиц, непогоды (грома, града, бури, ветра, наводнения); опасались дотронуться до любого железного орудия труда, особенно до косы, серпа.

3.V. Тимофей и Марфа. Рус. *Мавра-молочница*. *Тимофея и Мавры* — *зеленые щи*. Соловьи запели перед Маврой — весна зацветет дружно.

4.V. Укр.-полес. *Палажка*. Рубят дерево на выделку ложек. Словен. *Florjanovo*, празднуется в честь св. Флорьяна — защитника людей от огня. Воздерживаются зажигать огонь, топить печи, даже не пекут хлеб, чтобы избежать пожаров. По той же причине — праздник кузнецов. В Каринтии и Штирии известен обычай специфического колядования в ночь под праздник: хозяйка оставляет у погасшей печи угощение (водку, яйца, колбасу и пр.), а тайком пробравшийся на кухню в полночь соседский парень должен зажечь огонь, после чего забрать вознаграждение. Во многих областях ритуальные действия обхода домов парнями с целью возжигания нового огня и получения подарков исполняются утром. В Подъюне, Козьяке и Словенских Горицах вечером перед праздником парни колядовали (*florjancili*) обходя дома с песнями, посвященными св. Флориану. Полагали, что летом будет много пожаров, если этот день солнечный и ясный (Доленьско, Словенские Горы); засуха — если на Флориана дождь (Гореньско, Каринтия): *Kolikor na sv. Floriana dan dež trave porosi, toliko je poleti od suše zgori* [Сколько на св. Флориана дождь травы намочит, столько ее летом засуха сожжет] (Kur.PLS²:302). Говорят, что «св. Флориан трясет сливы», имея в виду губительные для цветущих деревьев морозы в начале мая. По этой причине опасаются сажать в этот день фасоль или, наоборот, сажают фасоль, тыкву, чтобы удалась. Пол. примета: «Deszcz w św. Floriana, skrzynia groszem parczana» [Если на св. Флориана дождь, то сундук полон денег (богатый урожай)] (Мазовия).

5.V. Ирина. Рус. *Ирина (Арина)-рассадица*. Высадка рассады на грядках. «На Ирину худая трава из поля вон» (выжигают старую траву). Укр. *Ярина*. «Пришли Ярины — не прикривай сіни».

6.V. Иов. Рус. *Иов-горошник, огуречник, росенник*. Время высадки огурцов и сева гороха. Ясный восход — «Иов росы распустил». Большая роса — к хорошей погоде. Укр. *Огірковий день*.

8.V. Иоанн Богослов. Рус. *Иванов день, Иван-градобой, Иван-пшеничник*. «Иван-пшеничник, загоняй кобылицу и паши землю под пшеницу». Пекли обетные пироги и кормили ими странников и нищих. Бел.-полес. *Весновой Иван ведзьмарный*, собирали травы для магических целей, жгли

костры ради урожая льна. Укр.-полес. *Иван Микольный, Миколин батька, Иван головатый*. Сажают огурцы и тыкву. «Будут гурки в градках, як коровы». Бел. *Иван веснавы, Микольнік, Іван доўгі, батька Міколы*. «*Міколін бацька із севалачкі засяваець*». Серб. (Шумадия) *Јован Плашиво*. Не работают преимущественно женщины, а также и мужчины: не запрыгают волов, не обрабатывают огороды, иначе бы высохли или зачервивели посевы. Св. Станислав (пол. *św. Stanisław*) — старинный праздник (Люблинское воев.).

9.V. *Никола* вешний (см.).

10.V. Симон Зилот. Рус. «На Симона Зилота земля именованна: грех пахать». Другие же рекомендовали: «Сей пшеницу на Зилота, родится, аки злото». Ищут клады (золото). Собирают разные травы, которым приписывают целебную и волшебную силу. Укр. *Семеново зіло*. Сбор трав для приготовления зелья. Укр., бел. *Царьград, Целяград, Целигради* под. Не работали, особенно на земле, чтобы летом град (*Царь-град*) не побил посевы.

11.V. Мокий. Рус. *Мокий мокрый. Мокий-погодоуказник*. «Мокро на Мокея жди лета еще мокрее». Укр. «Якщо на Мокий день паде дощ, то буде сорок днів падать». Святы́е Кирилл и Мефодий (болг., макед.). Общий праздник двух святых — создателей слав. письменности. Венками и цветами украшают иконы (в школах — портреты) просветителей. В некоторых болг. селах устраиваются ярмарки.

12.V. Епифаний. Рус. *Епифан*. «На Епифана утро в красном кафтане (ясная заря) — к жаркому, пожарному лету». Болг., в.-серб., макед. *Герман* (см.).

13.V. Гликерия. Рус. *Лукерья-комарница, гречкосейка*. «Если в день Лукерьи-комарницы появятся комары, ягод много уродится». Укр. «Ликерія прилетіла й припала до тіла».

14.V. Исидор. Рус. *Сидор-сивер, огуречник*. «Коли Сидора еще сиверко (холодно), то и все лето таково», бел. «Прышлі Сідары, прышлі і сіверы». На Сидора — первый посев льна и огурцов; прилетают ласточки и стрижи. Укр. «Теплий Сидро — тепле літо».

12,13,14.V. — Свв. Панкратий, Серваций и Бонифаций (пол. *św. Pankracy, Serwacy, Bonifacy*, словац. *Pankrác, Servác, Bonifác*),

о которых словаки говорили, что это замерзшие святые, т. к. в эти дни обычно бывает похолодание. Если же было тепло, то ожидали холодное лето. В юж. Моравии этих святых называли «градовыми/ледовыми мужами» (*ledovi muži*). После этих холодных дней выставляют из теплиц рассаду (пол. мазовец.).

15.V. Пахомий. Рус. *Пахомий теплый, бокозрей*. «Пришел Пахом — запахло теплом». Бел. «Сей агуркі на Пахом — будзеш насіць мяхом». Укр. «Пришов Пархом — тішся теплом». Св. София (пол. *św. Zofija*, чеш. *Zofie*, словац. *Zofia*). Ее считали кухаркой «градовых мужей» (Сервация, Бонифация, Панкрация) и называли «мокрой, грязной» (*mokrá, ucouraná, ucouhaná*) (морав.). Начинают сеять коноплю (словац.). У словенцев *sv. Zofija* также называют «мокрой», опасаясь дождей, вредящих винограду: *Sveta Zofija vino porija* [Святая София вино выпивает]. В этот день окуривают дымом сады и виноградники, защищая их от сырости и инея, изморози. Считается, что в последующие дни инея уже быть не может; земля прогревается, можно ходить босиком. В тот же день словенцы чествуют Св. Исидора, на могиле которого, по преданию, выросла такая огромная трава, что ее едва могли скосить.

16.V. Феодор. Рус. *Фёдор-житник*. Последний срок для сева яровых; надо сеять ячмень. Магдалена. Бел. «Магдалена зязюльку прысылае». У славян-католиков день св. Янеша Непомука. У словенцев *Janez Nepotuk* — защитник урожая фасоли (*feškov Janez, fižolovec*); до этого дня должна быть закончена ее посадка.

17.V. Феодот. Рус. *Федот-овсяник*. «Придет Федот — последний лист на дубе развернет», «Коли на Федота на дубу макушка, будешь мерять овес кадушкой». Укр. «На дубі листя з'явилося — на врожайне літо». Рус. *Семь дев-льняниц*, которые сеют первый лен. Ср. бел. (под 18.V) *Шэсць дзеу*. «На шэсць дзеў лён сей позні».

18.V. Бел. *Канпелька Матруна*. «Канпелька Матруна у зямлю махнула».

19.V. Рус. *Иван долгий*. Продолжают сеять огурцы. Становится тепло: «После Ивана не надо жупана».

20.V. Фалалай. Рус. *Фалалай-тепловей, огуречник*. Заканчивают сев огурцов. «На Филиппа да на Фалалея досевай огурцы

скорее». Укр. *Галагей*. «На Талагея велика надія» (от погоды в этот день зависел урожай овощных культур). Серб. *Талалей*.

21.V. Константин и Елена (см.).

22.V. Василиска. Рус. *Соловьиный день, васильковый день*. Ходили слушать соловьев. «На Василиска не паши и не сей, а то родятся одни васильки». Бел. «Ад Васіліскі і салавей блізка».

23.V. Леонтий. Рус. *Леонтий-огуречник, конопляник*. Последний срок сева огурцов и конопли.

24.V. Серб. Симеон *Дивногорац*.

25.V. 3-е Обретение главы святого Иоанна Предтечи. Рус. *Иванов день*. «С Иванова дня пошли медвяные росы», «С Иванова дня ставь молоко на три росы — больше молока коровы дадут». Серб. *Јован Грмодол*; празднуется в Лесковацкой Мораве, чтобы защитить поля от грома и сильного ветра, разносящего скошенное сено по лугам. У славян-католиков — св. Урбан (словац. *Urban*, словен. *Urban, Vrban, Vrbanovo*). У словаков это праздник виноградарей, в словенской традиции св. Урбан почитается защитником виноградунов: «Если на св. Урбана солнце сияет, то осень полные бочки вина наливает». В Доленско хозяйки не занимаются выпечкой хлебных изделий, иначе хлеб будет каждый раз неприятно пахнуть. В ряде мест Словении также день пастухов, которые спешат встать раньше всех, первыми на выпасе зажечь костер. У пришедшего первым пастуха скот будет держаться вместе и будет здоровым; пришедшего последним пастуха пачкают грязью. В этот день происходят «птичьи свадьбы»; в Штирии верят, что постящийся на св. Урбана быстро женится (выйдет замуж).

27.V. Рус. *Федора-избосора*. «На Федору не выноси из избы сору!» Не метут дом, чтобы не было ссор.

28.V. Никита. Рус. *Никита-гусятник*, покровитель гусей.

29.V. Феодосия. Рус. *Федосья-колосьяница, гречуница*. «Пришла Феодосья — во ржи колосья». Начинает колоситься рожь. Несчастливый день. «День святой Федосьи стоит один всех понедельников». Укр. «Ходить Феодосія й дивитися на колосся».

30.V. Исаакий. Рус. *Исаакий-змеи-вик, змеиный, бобовый*. Начинают сажать

бобы. Выходят змеи и ходят стаями; укусы змеи в этот день смертелен. «За Феодосией Исакий, выползает из нор гад всякий».

31.V. Е р м и й. Рус. *Еремей-распрягальник*. Заканчивается сев. «Всякий Еремей про себя разумеи: когда сеять, когда жать, когда в скирды собирать».

Лит.: Даль ПРН; Кал.ЦНМ; Ерм.НСМ 1; КГ; Скур.УНК; ЗК; СБФ-86; СБФ-95; СБЯ-84; СБЯ-86; Kolb.DW 16:118; 24:157-158; Zibrt VCh:289-290,298-299,302; Per.RMHP:58-61; Nah.ČLP:76,157; Vyk.RSS:170-171; Bart.ML:44,45; Vyhl.RH:48; Jind.Ch:87; Vanč.KOJS:49; Horv.RZL:202; Бос.ГОСВ:305,312; Нед.ГОС:112,185-186,296; Кит.МНПО:123-129; Ков.НАМ:74; Странджа:340; ZNŽO 1905/10/1:50-51; Kur.PLS² 1:278-308.

Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова,
А. А. Плотникова

МАК (*Papaver rhoeas* L. и *Papaver somniferum* L.) — древнейшее культурное растение, наделяемое апотропейными и продуцирующими свойствами благодаря снотворному действию и обилию (множественности) семян. В магической практике чаще используется «самородный» М., самосейка, который цветет белым цветом, в отличие от полевого М. с красными цветами и огородного М. с лепестками различной окраски — от ярко-красных с черным до белых с лиловым.

Апотропейная функция. Главная культурная функция М. связана с невозможностью пересчитать маковые росинки, что послужило основой использования М. в качестве действенного оберега от нечистой силы и особенно от ходячих покойников: М. клали в гроб некрещеному младенцу, покойнику, подозреваемому в *знахарстве*; сыпали в могилу и вокруг могилы самоубийцы, висельника, колдуна, приговаривая: «Тогда в дом войдешь, когда этот М. соберешь (пересчитаешь, съешь)» (укр., пол.); осыпали хату (вокруг избы, против солнца) после выноса гроба со словами: «От тэбэ работа на всю ночь» (полес., ВСЭС:170). Украинцы на Карпатах маком-самосейкой (освященным на Преображение или лежавшим на столе в Сочельник) осыпали всю усадьбу, идя по солнцу, чтобы предотвратить посещения упыря. Для предупреждения опасного

контакта во время похоронной процессии бросали М. вслед гробу, сеяли его по дороге от дома до кладбища, полагая, что вернуться покойник сможет лишь тогда, когда подберет все зерна. В Закарпатье (с. Нижний Синевир) эти действия объясняли так: «Што би тот босуркан мау роботу збирати, аби ся займал». Для этой цели выбирали «слепой» М. (Бог.ВТНИ:271). Дом посыпали от змея летающего (полес. *житомир.*); на Успение обсыпали дом и могилу, чтобы не снились умершие родственники (полес. брест.). См. Осыпание. Иногда защитные функции М. объяснялись его снотворными свойствами, способностью усыпить нечистую силу и опасность: М. сыпали в могилу, чтобы покойник, съев его, уснул (пол., Кашубы и Кочевье).

М. широко использовали в качестве оберега людей и скота от всякой нечисти: зарывали под порогом или под воротами, чтобы колдунья не могла проникнуть в дом (русские Сибиря); осыпали маком угол, где лежала роженица с новорожденным (чеш., словац.); в первую купель младенца бросали листья М., от *богинок* мать и дитя защищал веночек из М., положенный под подушку (пол., Клецкое воев.). В свадебных обрядах для защиты от колдунов и дурного глаза насыпали М. невесте в чулок (Воронежская губ.), давали новобрачным с собой маковую головку. Защитную силу М. мотивировали тем, что колдун, не зная, сколько маковых росинок в маковице, не сможет навредить человеку, имеющему этот талисман. По мнению Д. К. Зеленина, подобное объяснение может быть *позднейшим*, более же древним, вероятно, было стремление через М. передать молодой его плодородие (Зел.ИТ 1:206). Колдун мог вызывать бесплодие у молодой, бросая маковые зерна с соответствующими заклинаниями: сколько зерен упало, столько лет в молодой семье не будет детей (Полесье). Маку также приписывалась способность повлиять на деторождение: если молодая по каким-либо причинам не хотела иметь детей, она бросала узелок с М. в колодезь, говоря: «Когда этот мак взойдет, тогда я рожу» (Подлясье, СД 1:330; Хорватия, Чајк.РВБ:171).

Чтобы уберечь скот от порчи, в особо опасные дни (в Чистый четверг, в канун Юрьева дня, на Купалу, в некоторых местах каждую пятницу перед годовыми праздни-

ками) сыпали М. в хлеву и вокруг хлева с приговором: «Кто этот ведюк (белый М.) соберет, тот от моей коровки спор заберет» (ПА; ср. одно из полес. чернигов. названий ведьмы *ведюга*); эти же слова произносили, осыпая корову и теленка после отела (Полесье, Украина, Моравия, Словакия, Хорватия). Скот осыпали освященным М. при первом выгоне (полес. *гомел.*), от домового, который мучил скотину (укр. *киев.*, бел. *гомел.*); сыпали М. на дорогу, по которой гоняли стадо, чтобы молоко у коров не испортилось (полес.); украинцы просверливали рог отелившейся корове, насыпали освященный М. в рог и забивали отверстие осиновым колышком; к правому рогу коровы привязывали узелок с ладаном и самосейным М., чтобы молоко не пропало. В Сочельник хозяева обходили с рождественским хлебом, медом и маком двор и густо посыпали около коровника «диким» М., «щоб відьми, його визбираючи, не могли приступити до худоби» (Вор. ЗНН 1:66–67). Кроме того, перед первым выгоном на пастбище, как и в канун опасных дней, давали скоту М. и чеснок, что, как полагали, помогает от чар (словац.).

В крещенский Сочельник (*Голодна Кутя*), рассевая во всех углах хлева, овчарни, коровника М.-видюк, хозяин произносил: «Видюку, ти все бачиш, з вітром та сонцем компануеш... тебе боятися лихі сили... Сю тебе сьогодні, дивись на всі боки, в землю, в небо зоряне, <...> не допускай сюди лихих сил... І ти їх не впустиш у цю стайню, у цю кошару, у цей хлів. Коли ти їх бачиш, вони сліпнуть, а коли ти їх не відженеш геть відцїля, то сам осліпнеш» (с. Лисогора на Винничине, Киим.УР 1:138). В Сочельник рассевали М. в помещении, где стояли коровы, и, обращаясь к ведьмам, произносили приговор: «Прежде чем вы у них (перечислялись все домашние животные и птица) заберете „спор“, соберите этот мак» (села близ Праги – СЛ 1892/1:297).

Для защиты от змей в канун годовых праздников обсевали хату маком, клали мак-ведун на окно, окуривали им дом, чтобы змеи не заползали (Полесье, Польша, Витебщина, словаки Гемера); весной перед первым выгоном на пастбище скот осыпали освященным М.; обсыпали хлев, чтобы домовик, ласка не вредили скоту (ПА). На Украине, чтобы покос прошел успешно, хозяин брал с собой мак-видюк, который ему

подавала жена со словами: «Мак-видюк все увидит, злое и лихое — все из травы прогонит». На лугу хозяин бросал три раза М. на траву и говорил: «Ты все видишь, посмотри и выгони все злое и лихое, <...> если не выгонишь — не увидишь больше света — солнца Божьего, праведного — ослепнешь» (с. Зарванец на Винничине, Киим.УР 5: 59–60).

В народной культуре с М. связан устойчивый мотив «сверхзрения», «сверхзнания», ср. его народные названия, в которых обнаруживается народноэтимологическое сближение с глаголами *ведать* и *видеть*: укр. полес. *видун, видюк, ведюх(а), ведун*, ю.-з.-укр. *зіркач, зіркатий, здрячий* и, вместе с тем, устойчивые эпитеты *слепой, глухой мак* (в.-слав.). К М. обращались девушки с просьбой указать суженого, когда гадали под Новый год, сея М. вокруг колодца: «Мáчэ, мáчэ, роскажы ты нам праўду, за кого замуж пойдём?» (ПА, брест., Велута). С помощью М. можно было распознать ведьму, для чего следовало на Пасху на всенощной в церкви на слова священника «Христос Воскресе!» дотронуться до М. в кармане и сказать: «А у меня мак есть!», тотчас все ведьмы обнаружат себя (ПА, брян., Челхов). Самородный М. рассыпали по дороге, где ходит скот, полагая, что корова ведьмы не сможет перейти через него, с ревом повернет назад и у нее пропадет молоко или в нем будут черви (Полесье).

М. мог спасти человека от мести ведьм, которых с помощью магических приемов он увидел в костеле или чем-либо рассердил: чтобы не быть растерзанным, убегая, надо было бросить за собой М. с приговором: «Сначала соберите мак, а потом меня поймаете» (украинцы Восточной Словакии, чехи, хорваты).

И на «том свете», по укр. поверьям, М. сохранял свои защитные свойства. Умершей бабке-повитухе привязывали к поясу мешочек с М., чтобы она могла спастись от гнева детей, которые нападали на нее за то, что она помогла им родиться на свет для горестей земной жизни. Иногда это действие имело другое толкование: умершей бабке, у которой было много внуков, клали узелок с М. в гроб, говоря: «На тобі, щоб було чим на тим світі онуків обсіпати, як прийдуть їсти просити» (Чуб.ТЭСЭ 4:708).

Связь мака со стихией воды проявляется в обрядах **вызывания** дождя. При продолжительной засухе освященный *мак-видун* или *глухой мак* (9 зерен) сыпали в колодец (три, девять колодцев), иногда соблюдая дополнительные условия: М. должен быть «слепой» (самосеянец), его надо набрать в рот, сыпать через рукав или завязать М. в узелок и на нитке спустить в колодец, а когда начнется дождь, вытащить. Это делала вдова, старые женщины или дети (Туровщина, Витебщина, Волянь, Галиция). В Полесье в этом обряде могли участвовать маленькие девочки, а для усиления эффективности ритуального действия — беременная женщина. На Гомельщине вдовы пахали плугом улицу, сеяли М. и поливали его водой через решето. В этих действиях символическую нагрузку получает множественность маковых зерен, которые уподобляются каплям воды, что и должно вызывать дождь (СБФ-78:102–103). Персонификацией мака считают мифического Макара или **Макарку** (Марка, Миколайку), к которому в Полесье обращаются с просьбой о даровании дождя со словами; «Макарку утопиуса, Макарку утопиуса... кричаць кругом, голаясь як пу пукойнику... Макарку, сыночок, да вулезь из воды, розлей сьлезы по сьветуй землі!!!» (гомел., Стодоличи, Тол.ЗСЯ 1:91); «А сынок мой Микола́йка / Вылезь з воды / Да розлий свои слезы по сухой землі!» (ПА, гомел., Стодоличи). Ср. болг. названия мака *папаронка*, *папаруна*, *пеперуга*, совпадающие с названием обряда вызывания дождя и его главной участницы (см. Додола), а также имя *Макар Макарович*, которое получает персонифицированный М. в русской загадке о нем.

В **продуцирующей** магии и гаданиях множество маковых зерен ассоциировалось с изобилием, плодородием и богатством. Молодых для обеспечения благополучия и здоровья потомства осыпали М., зерном, горохом при отъезде из отчего дома невесты, при выходе из костела после венчания, при вступлении невесты в дом родителей мужа (см. Осыпание). М. вплетали в венок невесты (укр., бел.); шапки всех свадебных чинов украшали цветами М. (укр.). Словаки Зволена в первую купель девочки сыпали М., чтобы у нее было много ухажеров, а достигнув брачного возраста, девушка сама «заботилась» об этом: выходя из ко-

стела, она выбрасывала из-за пазухи М., веря, что «*koľko jej makov z pazuchy vypadlo, toľko bude mať frajegov*» [сколько маковых зерен выпало у нес из-за пазухи, пусть столько же будет ухажеров] (Urbanová V. Počiatky slovenskej etnografie. Bratislava, 1970:223). В зап. областях Украины после отела корове давали М. и барвинок, чтобы молоко было жирное. Белорусы Борисовского у. Минской губ. в Варварин день посыпали пироги маком, чтобы скот хорошо велся. В Сочельник кормили кур маком, надеясь получить от них столько яиц, сколько зерен М. склюет курица (чеш., словац.).

В канун Андреева дня (30.XI) девушки, сея М. вокруг колодца, гадали о суженом; в день св. Екатерины (24.XI) варили кашу из пшена и М. и, **залезши** на ворота, звали Доло ужинать; для привлечения парней на улице в ямку сыпали М. и пшено, «щоб було хлопців, як каші з маком» (Агап.ЭСКП: 24). В Рождественский сочельник гадали о будущем урожае, бросая в потолок кутью, горсти семян, в том числе и М.: что пристанет к потолку, то и уродится.

Магическими действиями и предписаниями сопровождался **сев М.:** сеяли при полной луне (чехи, словаки), сохраняя молчание (ср. словац. присловье *seju mak* ~ так говорят об особой тишине), даже на приветствие отвечали кивком головы, иначе М. уродится с пустыми головками (Словакия, Белоруссия); хозяин надувал щеки, чтобы головки уродились полными и большими (Моравия); подобным образом хозяин поступал и в Сочельник при ритуальном севе М. (словац., Мьява). На Украине М. сеяли только девушки и молодичицы, **перед** посевом произносили заклинание: «Чтобы головки у моего мака были такие большие, как моя голова, и чтобы маку было так много, как много на голове волос!» (Ефим.СМЗ:46). Словаки в Страстную пятницу варили маковые резанцы — чтобы летом получить большой урожай М.

М. освящали главным образом 1 августа, в день ветхозаветных мучеников Маккавеев, чье имя в духе народной этимологии ассоциировалось с маком (украинцы, белорусы, сербы, болгары). Ср. укр. названия этого праздника *Маковей*, *Мако-трус* — по действию, производимому при получении зерен М. из коробочек. Зап. славяне освящали М. вместе с другими плодами

земли и целебными травами в праздник Успения.

М. выступал в качестве дара-жертвы предкам в поминальных обрядах: в Сочельник его разбрасывали по углам избы (силез.); клали М. в кутью (в.-слав.; пол., Хелмское воев.), в поминальный пирог; в Средокрестную неделю пекли крестики с М.; на Маккавеев изготовляли коржи «шуляки» из пшеничной муки с медовой сытой и растертым освященным М. (укр.). Толченый М. входил в состав таких поминальных блюд, как рождественская кутья, «канун» или «коливо», которые *обязательно* подавались на поминках («на похоронах не бывает без мака»), и каждый должен был взять одну ложку (брест.).

В свадебных песнях девушка сравнивается с цветами М. («красна, как маков цвет», «красная девка в хороводе, что маков цвет в огороде»), местами *Мак* — ласковое обращение к любимой (в.-слав.); срывание цветов М. символизирует утрату девственности: «Повадилса в мачок Молоденький парничок. С маку цветы сорывал, В Дунай-речку побросал. Дунай-речка не примат, Ко бережку прибиват» (Пермская губ., Мор.ЖДМ:208). Эротический смысл получает М. в обычае добавлять в свадебный пирог целый М. (недробленный), если невеста «честная» (житомир.), в противном случае пирожки делали с толченым М. (серб., болг.).

Хороводная игра «Мак» с мотивом воздвигания и выращивания растений имеет продуцирующее значение. Участники игры водят хоровод вокруг одного молчаливо сидящего игрока, поют и одновременно обыгрывают слова песни, повествующей о «житии» М. — как М. сеют, как он растет, как его полют, *берут*, трясут, едят, жестами изображая то, о чем поют (см. «*Житие растений и предметов*»). Иногда игра представляет собой пространственный диалог между находящимся в круге и остальными игроками, в котором вопросы и ответы раскрывают все стадии роста, созревания и уборки М., а в некоторых локальных традициях — вплоть до приготовления из М. напитка или пищи. Тексты о посеве и выращивании М. применялись в качестве апотропея: они исполнялись в обрядах, направленных на охрану скота, полей, села. Варианты игры, зафиксированные в вост. областях Украины и в юж. России, обыгрывают тему «красова-

ния» девушки, метафору «девушка=маковка». Поспввший М. (т. е. девушку, стоящую в середине круга) «ошипывают» парни, что символизирует ее переход в иную половозрастную группу (Мор.ЖДМ:308). Ср. вариант игры «Мак трясти», где под припев, как мак берут, как мак трясут, шиплют и трясут парня, сидящего в центре хоровода (Даль 2:291).

В народной медицине М. используют при лечении бессонницы, в т. ч. как растение, обладающее снотворными свойствами, и как оберег: обсыпают вокруг дома маком, чтобы ночницы не могли войти в дом и навредить ребенку; звенят над ухом ребенка маковкой, а потом кладут ее под подушку, в колыбель вместе с листьями М., венками из М.; осыпают семенами М. кровать, поят ребенка маковым отваром (о.-слав.). Ср. бел. загадку: «Стаіць у лазе на адной назе, сам не спіць, а другім сну дае» (Загадкі, № 776). Мать, раздвись доната, обсыпает маком больного эпилепсией ребенка и, обходя три раза вокруг него, говорит: «Sejem, sejem toto semeno: / Aby nebolo ništ zjeveno, / Aby nebolo jako mak, / Aby nebolo jako prach, / Aby nebolo jako ništ» [Сеєм, сеєм это семя, чтобы ничто не явилось, чтобы не было, как мак, чтобы не было, как пыль, чтобы не было, как ничто] (словац., Hol.NP:234), после чего собирает М. и в бузиновой трубочке закапывает там, где солнце не светит. В Лепельском пов. белорусы при угрозе эпидемии обсевали маком узкую полосу вокруг деревни. На востоке Сербии и в Македонии существует поверье, что человек, нарушивший запрет работать в день св. мч. Маккавеев и заболевший в этот день, болсет тяжело и сможет выздороветь только тогда, когда пересчитает все зернышки в маковке.

В редких случаях М. приобретал отрицательные коннотации. У гуцулов существовал запрет делать рождественскую кутью с М., чтобы в доме не было блох. По поверью, у девушки, сорвавшей цветы дикого М., который называется *слети коса*, *пади коса*, и украсившей им голову, выпадут волосы. У сербов Грузии запрещено вносить в дом во избежание пожара полевой М., называемый *паликућа*. В одной серб. песне девушка желает подарить неверному, который женится на другой, «киту мака биелога — Да се смакне с овога свијета!» [букет

мака белого, чтобы он убрался с этого света] (игра слов: *мак* — *смакне*) (Чајк.РВБ:284).

В заговорах и проклятиях выражения *рассыпаться маком* или *сесть маком* означают 'исчезнуть, погибнуть, пропасть, рассыпаться подобно маку безвозвратно', *обсеять слепым маком* 'пристрастно судить о чем-либо' (в.-слав.), полес. *сидеть маком* 'выражение осуждения старой девы', пол. *śiac mak między ludzi* [сеять мак между людьми] 'сеять вражду'.

С М. связаны поверья: полагают, что «мак-видюк сам себя родит» (житомир.), что в огороде, где растет М., обитает железная баба (полес.), что детей находят в маке (полес. чернигов.).

Лит.: Судник Т. М., Цивьян Т. В. Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balkanica) // БСИ-81; Толстой Н. И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // СБФ-94:144–145; Топоров В. Н. Др.-греч. *Макар, Макаріаξ* и под. (Marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Тез. ВВС:39–46; Аф.ПВ 1:580, 3:330; Бог.ВТНИ:271; Зел.ИТ 2:106,125; Зел.ОРМ²:53,54; Сок. ВЛКО:116–117; ТезБЧ-3:71; Тол.ЯНК:176, 356–357; Вор.ЗНН 1:66–67; Чуб.ТЭСЭ 3:12, 225; 4:708; ПА; Bieg.MD:310; Mosz.PW:221; Nadm.KK:68–69; Nieb.PP:224; Vod.M:266; ČL 1892/1:16,298; Vanč.KOJS:13; Чајк.РВБ:295; БНМ:239.

В. В. Усачева

МАЛЬЧИК — лицо мужского пола до наступления подросткового возраста. Как наследник семейного имени и имущества М. в отличие от девочки оценивался позитивно: ср. серб. пожелание: «Ваша куна вазда свега пуна била, а мушкијех глава највише!» [Пусть ваш дом будет полон всего, а особенно мужского потомства] (ЖС 1998/1:25). По мнению юж. славян, именно мужское потомство составляет подлинное богатство семьи: серб. «Богат је ко има синове, а не ко има волове» [Богат тот, кто имеет сыновей, а не тот, у кого есть волю] (Треб. ПДСК:255). У сербов М. сравнивается с виноградной лозой, свечой: дом, в котором нет сыновей, — пустыня, а отца, у которого нет сына, называют бездетным и считают, что над ним тяготеет проклятье. Поэтому

еще на свадьбе принимаются всевозможные символические меры, направленные прежде всего на рождение М.: на колени невесты сажают М. (о.-слав.), которого у сербов называют *наконче, наколенче, коленчак, предкоњче, ускутњаче, дете на скут, па-сторче, понишало*; с этой же целью М. приносит воду для купания невесты или ее купают в его присутствии (Лесковацкая Моравы); М. помогает жениху раздеться (хорв.); М. или мужчина катается по брачной постели (Босния), в постель подкладывают «мужские» предметы (см. Брачная ночь). На свадьбе молодую подводят к оружию, надевают на нее мужскую одежду или **головной** убор, она носит за поясом желудь или орех (Хомолье), чтобы рожать М, В Черногории невеста, приближаясь к дому жениха, произносит пожелание: «У мог драго око двора дубеви, а у дому (му се рађа) синови» [У моего дорогого вокруг двора дубы, а в доме (пусть у него рождаются) сыновья] или, глядя на потолок, говорит: «Колико саглсдала рогова, толико родила синова» [Сколько увидела балок в стропилах, столько бы родила сыновей] (Миодр. НПС:21); на свадьбе во всеуслышание просят жениха сделать ей М. (полес.). Пожелания мужского потомства высказывают и другие участники свадьбы. Например, в Полесье старший сват снимает смычком покрывало с невесты и бросает его на печь, произнося: «Адзін сын, два сыны, тры сыны (и т. д.), а дзевятая дачка, да і та швачка [швея]» (Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. Минск, 1987:170).

На пол будущего ребенка можно, как полагают, влиять и вне свадебного обряда, правильно выбрав место, день и час зачатия, при этом вынашивание М. обставлялось большим числом предписаний и запретов. Например, беременной следовало убить змею ради того, чтобы у нее родился сын (Скопска Црна Гора). Или ей давали съесть горбушку со словами: «Вот тебе акрайчик, шоб был хлопчык Миколайчык» (гомел., Страх. КХ:70); сходные ритуалы известны болгарам Тырнова и в ц.-рус. областях. Кроме того, в течение девяти дней после первого движения плода беременная не должна проинизносить женские имсна, вечером ей следовало умываться холодной водой или снегом и произносить заговор: «В черной избе за

дубовым столом сидит красный молодец! Ты, водица, не свернись, а ты, мило дитя, не извернись. Думушкой не посвихнись! Молодец, покажись!» (архангел., Наум.ЭД:17).

При известии о рождении М. с отца или деда стаскивали головной убор, который они должны были откупать (Косово); вестника одаривали подарком (макед.). Особенно радуется отец, если до этого у него рождались только дочери; такого сына называют *јединак*, *јединче*, *једина суза* (черногорцы племени Кучи). О рождении М. оповещают все село стрельбой, произнося при этом: «Да му га Бог поживи!» [Дай ему Бог здоровья] (Черногория), мусульмане Боснии по этому случаю режут курбан. Однако слишком дурным знаком, т. к., по поверьям, предвещает войну (рус., бел).

С первых минут жизни М. ему стараются передать мужские качества. Чтобы М. был здоровым и сильным, как железо, родственники, узнав о появлении на свет М., первым делом хватаются за железо (серб.). Новорожденному М. дают в руку нож или кинжал, чтобы он вырос храбрым воином (харьков.), книжку, топор, чтобы знал ре-

мсло (прикарпат.). Под голову ему кладут перо, чтобы он стал писарем, деньги, чтобы стал торговцем, бумагу, чтобы стал полом (серб.). Пуповину М. также отрезают на «мужском» предмете: топоре, обухе, хомуте, пиле, ноже (полсс.), полене (харьков.), колотке, на которой плетут лапти (калуж.), чтобы он стал хорошим мастером, или на книге, чтобы он выучился и стал важным человеком (в.-слав.), а затем закапывают ее в символическом центре дома: под столом или у печи, чтобы он остался в доме. С той же целью его купают реже, чтобы он остался с родителями, когда вырастет (юж. Болгария). Первое купание М. также служит половой идентификации: в воду наливают вино (Герцеговина), кладут соль и железо, чтобы М. был разумный и сильный (словаки), молоток (лемки). Воду после купания выливают на молодое деревце, например на яблоню, чтобы придать М. силу и здоровье (см. Купание **младенца**). Во время крещения сына мать остается дома и предается «мужским» занятиям: пишет пером или считает деньги (серб., Хомолье). М. крестят у алтаря (в отличие от девочки), поскольку он считается существом чистым.



Портрет детей. Фото Ю. Шиманчика. 1937 г.

Чтобы в будущем у М. была мужественная внешность, чтобы у него росла густая борода и усы, мальчику мажут его первыми экскрементами подбородок и над губой (серб., Болевац). В церкви следили, чтобы при крещении М. не окрестили «девичьим» миром (бел.) и не окунули в воду, в которой крестили девочку (мазовец., укр.), иначе у него не будут расти усы и борода. Из тех же опасений М. не подпускали к «женской» утвари, прежде всего к квашне, не разрешали есть пенек (архангел.). Подрастая, М. сами начинают заботиться о своей внешности, в том числе и о размерах своих половых органов. Так, считалось, что пенис будет лучше расти, если мазать его в разгар лета воробьиным жиром (рус.).

Более ценный, чем девочка, ребенок, М. считается и более уязвимым для порчи (серб.), особенно со стороны женщин. Мусульмане Боснии полагали, что если женщина ест, глядя на голодного М., и не поделится с ним, то его неутоленное желание обернется потерей сил и бесплодием. Если женщина прядет в присутствии М., он перестает расти; если режет полотно, то «перережет ему жилы» (Гевгелия). Аналогичным образом в сказках М. выступает прежде всего как жертва: его похищают, пытаются съесть и т. п.

Интеграционные обряды имеют для М. большее значение, чем для девочки. У мусульман таким первым обрядом становится обрезание (*сунет*), которое происходит через 40 дней после рождения (*Жупча*) или когда ребенок уже подрастет: в год-два (Височка Нахия) или даже в 12 лет (племя Кучи); после сунета, как и после крещения, устраивается угощение, во время которого мальчику дарят деньги. Обряд **пострижин** совершается с большей торжественностью, если речь идет о М. В некоторых традициях торжественно стригут только М.: как, например, павликяне в Болгарии, которые обрезают 8-летнего М. «по-турецки», т. е. оставляя только одну прядь на темени, а затем в честь этого события режут барана.

Переход в следующую возрастную категорию отмечается получением «мужской» одежды. Когда М. исполняется два года, мусульмане Мостара надевают ему феску, штаны, подпоясывают поясом (*крмез*). У других славян такая смена одежды происходила позже, в 6–10 лет, причем перемена эта

могла быть приурочена к дню св. Георгия (Шумадия, Славония). С этого момента М. не давали надевать женские украшения, иначе он будет тупым и пугливым (полес.), женские головные уборы — будет бояться глаза (укр. канев.).

Переход от «бесполой» одежды к «мальчишеской» часто совпадал с изменением в поведении: в зависимости от традиции, с 5–10 лет М. и девочки играют отдельно, избегая друг друга. Всякое отклонение наказывается: М., которого застигают в обществе девочек, его товарищи дразнят, ср. серб. *женски петко* [подкаблучник], *мушка баба* (Нови Сад), иркут. *девичий пастух*, полес. *дывочур*, *дзэйчурнік*, *подево́дчик*, а парни могут разрезать ему пояс (знак принадлежности к мужскому полу), побить и подвесить вниз головой (Полесье).

Первая самостоятельно выполненная работа обставлялась соответствующим ритуалом. Первое срубленное М. дерево рубили на три части и раздавали в три дома, чтобы его работа впредь шла споро (болг., Пирин), в честь первой вспаханной самим М. борозды мать печет обрядовый хлеб (болг.). Однако основным занятием М. считается выпас скота: у украинцев уже с 5 лет М. считался *підпасичом*, а с 6–7, «як зуби почнуть випадати», он становится *пастухом* или *погоничом*. М. участвует в разного рода обходных обрядах (**колядование**).

Лит.: Внн.СД:20; GZM 1964/19:216; 1968/23:40; Anth. 1910/7:93; Bart.ND:14; Bieg.MD:209.

Г. И. Кабакова

МАМУНА, мамона — мифологический персонаж, вредящий беременным женщинам, роженицам и новорожденным младенцам; известен преимущественно в польской народной демонологии (частично — в карпато-укр. и в.-словац. верованиях). По ряду признаков М. сближается с **богинькой**. Имя демона *татапа*, *татапа* ассоциируется с глаголом *tatitić* 'манить, заманивать'.

Считалось, что мамунами становились после смерти старые девы, злые бабы, повитухи; женщины, умершие во время родов; либо те из женщин, которые оказались шестым по счету ребенком в семье; по некоторым свидетельствам, мамуной могла стать

душа умершей девушки, рожденной вне брака. Внешний вид М. описывается в разных районах Польши по-разному: старая баба в черной или белой одежде; безобразная старуха с непомерно длинными руками, с выпученными глазами и большими зубами (Польские Татры, Новотарский повет). Реже М. представлялась в виде привлекательной девушки, заманивающей детей в глубь леса (жешов.). Могла оборачиваться животным (черной коровой, волком, теленком, свиньей), когда преследовала ночных путников; однако, проникая в дома к людям, обычно принимала антропоморфный женский облик (краков.).

Свидетельства о местах обитания и появления М. немногочисленны: мамун можно было видеть на берегах водоемов, под мостом, возле болот и озер, где они нападали на купающихся людей и топили их (тарнов.); в лесу они преследовали детей и взрослых, заводя их на бездорожье (краков.). Но чаще всего М. появлялись вблизи тех домов, где были беременные женщины или роженицы с младенцем. Население Верхней Силезии (р-н Славкова) отличало М. от богинок таким образом: первые предпочитают подменять детей в домах, а вторые — в поле.

Главным вредоносным действием М. является похищение новорожденных или подмена ребенка (см. **Подменьш**). Жители Радомского воев. рассказывали, что М. незримо присутствуют в тех домах, где ожидают в скором времени роды, чтобы в удобную минуту подменить появившегося на свет младенца, подбросив людям своего уродца. С этой целью М. хитростью выманивали мать ребенка из дома (окликают женщину по имени, взывая о помощи, завораживая чудесным пением и т. п.), а когда новорожденный оставался без присмотра, они подменяли его. Часто такая подмена совершалась во время жатвы на поле, где работали женщины с грудными младенцами. Словаки (р-н Спиша) верили, что каждую роженицу пытается выманить из дома *татица*: она окликает женщину, стоя ночью под окнами хаты. Как только младенец остается без присмотра, М. подменяет его, оставляя людям свое дитя (Жак.:450).

Согласно поверьям пол. Подгалья, М. чаще всего преследовали тех женщин, которые забеременели вне брака: ночью, когда все спали, М. проникала в дом, вынимала

у спящей из живота плод и вкладывала туда своего ребенка; в дальнейшем женщина рожала *подменьша* (ребенка нечистой силы).

Повсеместно считалось, что М. способны наслать на грудных детей беспрепятственный ночной плач, капризы, болезни. На Люблинщине, когда дитя плакало по ночам, говорили: «Ну вот, мамуна плачки принесла!» (Wisła 1890/4:870). Тогда мать делала из пеленок несколько тряпичных кукол, называла их «мамунами» и выбрасывала подальше от дома; или старалась подбросить таких кукол, связанных в один пучок, в телегу, выезжающую из села. В вост. Польше (Бжеский, Юрковский пов. Люблинского воев.) детям запрещали брать с собой в кровать кукол, так как, по поверьям, ночью кукла могла превратиться в «мамуну» и задушить ребенка. В Ропчицком воев. матери грудных детей делали несколько тряпичных «богинок» или «мамун» и затыкали их над дверями дома, над окнами, в стены дома, чтобы отпугнуть вредоносных духов. По гуцульским представлениям, *мамун* и *нічниц* посылают на грудных детей надрывный плач; считалось, что люди сами могли внести этих незримых духов в дом, если приносили воду после захода солнца (Гуц.:253). Кроме того, в гуцульских поверьях известны мужские и женские мифические существа (именуемые *мамун* и *мамуна*), которые завлекают людей противоположного пола в глухие места и вступают с ними в любовную связь (Хобзей ГМ:124).

Термин *мамона*, *мамуня* (полс.) или *мамона* (пол.) мог использоваться также для обозначения черта, злого духа. В некоторых селах Краковского воев. дьявола, обернувшегося животным, принято было называть *мамона*. В окрестностях Модленец (под Краковом) о животном-оборотне, заманивающим в виде птицы или лесного зверя путников в глухие места, говорили, что это проделки черта или «мамоны». Этим же словом называли черта жители ровенского Подесья: «Мамуни — это чэрты. Мамуня заведе чоловіка на петлю, у воду (т. е. доводит человека до самоубийства). Мамуня — это по-цэрковному пишут, а так — чэрты...» (ПА, Берестье).

В рус. верованиях *мамона*, *мамуна* — демоническое существо, бес, обязанное своим появлением книжному образу «маммонны» (божества богатства и земных благ), кото-

рый был переосмыслен как разновидность беса, противостоящего Богу (ср. евангельское выражение «не можете служить Богу и маммоне»).

В Польше обряд «изгнания Иуды», совершаемый в ночь на Страстную пятницу, мог происходить следующим образом: ларни изготавливали соломенное чучело, называли его *tatupa*, рядили в лохмотья и волочили через все село, избивая палками, а затем топили в реке или сжигали (Ропчицкое воев., Kar.OZD:72).

Представления о *мамунах* как «лесных паненках», заманивающих овчаров в лесные чащи и вступающих с ними в любовную связь, известны в укр. карпатской демонологии (Гнат.НУМ:124-125).

Лит.: Brück.MSP:317-318; Bar.KUW:136-137; Pet.PDL:147-153,206-207; Bieg.MD:274-275, 307; Kolb.DW:7:40-41; 45:510-511; Świąt.LN:473; Wisła 1892/5:572-577; Шух.Г 5:202-203; Влас.РС:328-329; Череп.МЛРС:98-99.

Л. Н. Виноградова

МАРА — наименование ряда мифологических персонажей, различных по своему генезису, признакам и функциям.

Этимология слова *мара* проблематична, как и родство корней *mar-*/**mor-*. Согласно одной гипотезе, **mara* — аблаутная форма к **mora*, восходящему к праслав. **morgъ* 'смерть'; согласно другой, слова с корнем **mog-* родственны глаголам *manili*, *mamiti* 'морочить, обманывать, колдовать' (ЭССЯ 19:206).

Лексемы с корнем **mag~* часто обозначают не персонифицированное мифологическое существо, а нечто странное и непонятное, то, что мерещится, кажется, является в сновидениях, помрачениях ума, забытьи и других измененных состояниях сознания. Отсюда о.-слав. **mara* 'призрак, привидение, наваждение, обман чувств, морок'; эти же значения имеют др.-рус. *мара* (СРЯ 11-17 вв./9:29), рус. *márá* (Даль 2:776-777, ср. «Ходит, як мэра», смолен., СРНГ 17:367), укр. *mará* (ЭССЯ 19:205), бел. *mará* (там же), словац. *tara* (там же), пол. того (SGP 3:113), словин. *tara* (ЭССЯ 17:204), а также: болг. *maráva* 'кошмар', *марой*, *марок* 'призрак, приведение' и др.

Наиболее близка к общему значению 'призрак, привидение' семантика лексемы *мара* в укр. языке, где она обозначает слабо персонифицированное существо, которое невидимой пеленой покрывает людям глаза, затемняет им рассудок, чтобы сбить с дороги и завести в опасное место (волын., Гринч. 2:405, ср. Блуждать). Ср. укр. выражение «Блудить, як якась мара» (Потуш. 1938:39, Душа), рус. выражение «Мара водит кого» — о необычном поведении кого-либо (Сл. рус. говоров Мордовской АССР, М-Н:15). Согласно поверьям украинцев юга России, М. имеет неясный, неопределенный облик, похожий на человеческий. Она пугает людей, появляясь ночью во дворе, на огороде, перед окнами дома, может навредить здоровью человека, дхнувшись или дунув в его сторону (курск., ЭО 1892/4:11).

В ряде случаев персонажи, обозначаемые корнем **mar-*, имеют тот же комплекс мифологических функций, что и змора: в пол. традиции слово *тяга* — синоним более частотных названий этого персонажа с корнем **mog-* типа *тога*, *змога*; в бел. и укр. традиции *мара* — название персонажа, подобного пол. *зморе*, который душит и мучит по ночам спящих людей, особенно юношей и девушек, наваливаясь на них. У украинцев вост. Польши известно поверье о происхождении М. из обыкновенного ребенка, которого крестная случайно назвала Марой, забыв его настоящее имя. С тех пор душа этого ребенка ходит и пугает людей (ср. пол. поверья о происхождении зморы). Согласно бел. представлениям, М. похожа на человека, ростом с шестинедельного младенца, голая или покрытая редкими перьями или шерстью. Чтобы избавиться от М., нужно купить не торгуясь новый горшок и ночью, поймав на себе вошь, положить ее под горшок (бел.); можно также пригласить М. на завтрак, положив предварительно на пороге крест-накрест метлу и топор (бел. витеб.).

В с.-з.-рус. и ю.-рус. традиции лексема *márá* обозначает женский персонаж, типологически подобный *кикиморе*. М. обычно невидима, но может принимать вид женщины с длинными распущенными волосами, которые она расчесывает, сидя на пряже. По другим сведениям М. — черное, косматое (олонец., тул.), а также страшное и растрепанное существо (калуж., Макс.СС 18:66). М. обитает в доме, часто — за печью (ср.

с.-рус. названия: *мара запечельная* или *запечная*, Череп.МАРС:27), и по ночам прядет, путает и рвет оставленную без благословения кудель, гремит прялкой или шьет недошитую вещь (олонец., твер., курск., тул., калуж.); чтобы закончить кудель, которую пряла М., или вещь, которую она шила, приходится тратить времени гораздо больше обычного. Связь М. с прядением проявляется и в выражениях типа: «Не будешь прясть, так Марá придет», которыми пугали девушек (АА, каргопол.); функция прядения в рус. традиции приписывается также домовому или жене домового, а также женским персонажам, которые могут иметь другие имена, например *мóра* (СРНГ 18:254), *пряха*. В псков. поверьях известен персонаж под названием *марушка*, который проказит в доме и незаметно похищает вещи (Влас.РС:333).

В бел. и пол. традиции словами *мара* и *мога* может называться персонаж типа ласки, который в виде зверька с когтями гоняет и мучит по ночам скот. М. гоняет лошадей в том случае, если в хлев выбросить мусор или давать лошадям корм после ужина (пол. *мазовец.*). В качестве оберега скота от М. в хлеву вешают убитую сороку (бел., ср. Ласка, *Домовой*).

В карпато-укр. традиции и у украинцев юга России словом *мара* может называться ведьма, которая способна на расстоянии отнимать молоко у коров, очерчивая на земле круг и с заговором втыкая в середину нож (украинцы Воронежской губ.). Ср. также полес. *мара* 'ведьма, нечистая сила' (ЛП:46).

В ряде случаев лексемы с корнем *mar-*, так же как и лексемы с корнем **mor-*, связываются с комплексом представлений о смерти. В *гуцул.* мифологии *марá* — ходячий покойник, дух убитого человека, который не имел причастия и похорон, поэтому после смерти он бродит по земле и является людям. М. — наполовину человек, наполовину нечистая сила. М. появляется на горных пастбищах в летних загонах для овец и пастушьих хижинах сразу же после того, как пастухи осенью выгонят овец с пастбища в село. Пастухи, покидая пастбище, должны следить за тем, чтобы в костре, который горел все лето, не осталось ни одной искры, иначе М. подберет огонь и сожжет загон для овец (Шух.Г. 2:219). Известны в.-луж. тага 'богиня болезни и

смерти' (Pfuhl:353), рус. *марá* 'злое существо, воплощающее смерть' (курск., СРНГ 17:367), *mara* 'тень, душа мертвеца' (белорусы над Двиной, Mosz.KLS 2/1:100), ср. чеш. *Mařena* 'богиня смерти' (Kott 6:391). Ср. широко распространенный в в.-слав. и з.-слав. традиции весенний обычай уничтожения соломенного чучела, символизовавшего зиму и называвшегося *Марá* (бел., Ром.БС:8:208), *Марена* (укр., Сумц.КП: 143,144), *mařena, mořena* (чеш., Bárto Slov.: 192), *mařak* (чеш., ЭССЯ 17:209), *Mařena, Morena, Morana* (словац., Machek²:373), *marzana, marzena, marza* (пол., SGP 2:891) и др. (см. Марена).

Лексемы типа *мара, бабка Мара, запечная мара* часто служат для обозначения мифологического персонажа, которым пугают детей, надевая при этом шубу, вывернутую шерстью вверх (с.-рус.), ср. выражения типа: «Вон Марá придет, тебя заберет» (АА, каргопол.). В бел. традиции М. как персонаж, которого боятся дети, представляется страшным массивным черным существом на коротких лапах, при передвижении издающим металлические звуки (Ром. БС 8:285).

Укр. лексемы *мара, мареник, марище, марюка* могут употребляться как обобщенное название черта, нечистой силы, ср. отгонные выражения типа: «Пек ти маро, осина би ти було!» (ЕЗ 27:377).

Лексема *мара* часто используется в **б р а н н ы х** выражениях типа «Ты как марá!», «Ах ты марá!» (АА, каргопол.); «Мара би тя з'їла», «Мара би тя замучила», «Мара би тя брала», «Мара би ти хід узяла» (карпат., Потуш. 1938:39, Душа); «Mara bi se uzala!» (словац., ЭССЯ 17:204).

В болг. сказочной традиции известны имена *Мáра, марá, Марои* — названия сказочных страшилищ (ЭССЯ 17:204), *марой, марок* 'лесная фея, призрак, привидение' (там же).

Лит.: ЭССЯ 17:204–207; Влас.РС:333–336; Добр.:399; Кулик.:53; СРНГ 17:367; Фасм.2:571; Череп.МАРС:26; Богд.ПДМ:173; Крач.БЗРС: 202–203; Никиф.Н:63; Нос.:280; ЭО 1890/1: 87–100; Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861/1:381; Хобзей ГМ:128; Чуб. ТЭСЭ1:191,196; Dwor.KSL:200–201.

Е. Е. Левкиевская

МАРЕНА, Морена — в з.-слав. традиции чучело, кукла или деревце в ритуалах проводов зимы и встречи весны, воплощение Смерти, зимы.

Обряд известен в Словакии, Моравии, Чехии, Польше (Великопольша, Силезия, Мазовия, Подлясье, Келецкое, Люблинское, Краковское воев.), Лужице, Каринтии, а также в Венгрии и Австрии. Сходные с обрядом выноса М. элементы и терминология, включенные в другие обряды, как правило летние (купальские), встречаются у балканских и отчасти у восточных славян (см. Иван Купала, **Кострома**, Масленица).

Наряду с названиями, образованными от корня *mar-*, *mog-* (чеш., морав. *Mo/ařena*, *Mara*, *Marina*, *Marana*, *Morana*, *Mařen*, *Marca*, *Mařoška*, словац. *Morena*, *Marejna*, *Marmoriēna*, пол. *marzanka*, *marzan(n)a*), а также словац. *Muriena*, *Mumurien(d)a*, использовались и другие: с корнем *smrt-* (чеш. и в.-словац. *Smrt*, *Smrt'*, *Smrtka*, *Smrtisko*, чеш. *Smrtholka*, морав. *Smrtnice*, *Smrtonoška*, пол. *Smiercicha*, *Śmierteczka*), *kysel-* (морав., ю.-словац. *Kyselica*, *Kysel*, с.-словац. *Kyselová žena*) и иные лексемы, например, морав.-словац. *Čaramura*, *Kanžiča*, *Bila*, *Zubaňa*, *Květnice*, *Lalka*.

Как правило, чучело М. сооружали из снопа соломы, который насаживали на шест; реже за основу брали полено (Тренчанская жупа, з.-словац.). Одевали М. либо в тряпье, либо в праздничную одежду; иногда в белое платье или костюм невесты; обвешивали лентами, скорлупками яиц, украшениями из лоскутков и соломы. Иногда делали куколку, изображавшую спеленатого ребенка (морав.). Лужичане одевали чучело в рубаху последнего умершего в селе человека и подвязывали поясом последней невесты.

Обычно М. имела женский облик, ее готовили, наряжали и носили по селу девушки. В некоторых местах чешско-словацкого и смежного с ним польского ареала наряду с женским сооружалось и мужское чучело, которое носили парни. Оно называлось *Mařák*, *Marec*, *Marec*, *Marek*, *Meřoch*, *Mařošek*, *Mrvioch* (чеш., морав.), *Smrt'ák*, *Smrt'och* (чеш., словац.), *Ded(k)o* (словац.), *Marzouk*, *Marzaniok* (пол. силез.). В чеш. Силезии его одевали в кожух, баранью шапку, клали ему на колени метлу и возили на возке по селу. Группы парней и девушек соревновались между собой, парни пресле-

довали девушек с их чучелом, дразнили их, бросали в М. камни, замахивались на нее палками, старались ее похитить. В Валахии девушки закапывали М. в землю, чтобы ее не нашли парни, иначе, как считалось, девушки не выйдут замуж. Сброшенную девушками со скалы М. («Смерть») парни внизу разбивали, а остатки топили (окр. Чешского Дуба и Колина). В р-не Колина парни и девушки несли свои чучела в дубовый лес и там наперегонки разбивали их о дуб: если девушки это сделают быстрее, то больше будет умирать мужчин, и наоборот.

Обряд исполнялся в одно из воскресений в конце Великого поста (чаще всего в 4-е или 5-е, называемые у словаков «Черным», «Смертным», «Мареновым» — *Cierna*, *Smrtná*, *Marmuriēnová nedel'a*, у чехов — *Smrtná neděle*, иногда в 6-е, Вербное — *Kvetná neděle*). М. несли с песнями за село и там уничтожали: топили (словац., чеш., морав., пол.), сжигали (пол., чеш.), разрывали на части (морав.), забрасывали на дерево (морав.), разбивали о дерево (словац.), били палками (словац., морав.), закидывали камнями (морав.), сбрасывали в пропасть (морав.), закапывали в землю (чеш.) и т. п. Уничтожение должно было быть окончательным: следили, чтобы М. сгорела полностью, брошенную в воду М. забрасывали камнями до тех пор, пока она не утонет, разбитое чучело сжигали на костре. В Липтове (Средняя Словакия) цыганки, исполнявшие обряд, после обхода села и сбора даров разрубали чучело на части, положив на колоду, а остатки бросали в воду.

М. ассоциировалась со смертью и болезнями. Чехи говорили: «*Protí Morene není kořene*» [От Морены нет спасения] (Vád. VO:202); в песнях пелось: «*Šmerc siã zviže u řřotu, szukajmy křopotu*» [Смерть вьется у забора, жди хлопот] (Gieysz.MS:149), «*Wyniešliřmy mór ze wsi...*» [Вывесли мы мор из села...] (Dynowska M. Polska w zwyczaju i obuczaju. Warszawa etc., 1928: 217). Уничтожив М., девушки бежали, не оглядываясь, домой в убеждении, что та, которая отстанет или, еще хуже, упадет, умрет в течение года (пол., словац., чеш.); что тот, кто бежит последним, раньше всех умрет (в.-чеш., Горжицко). М. бросали в воду за селом, думая, что если бросить ее перед последним домом, то смерть заберет кого-нибудь из этой семьи.

Верили, что уничтожение чучела обеспечит скорый приход лета, хороший урожай, сохранит село от наводнений и от пожара, защитит от мора и смерти, а девушкам обеспечит замужество. Например, в Словакии в Новоградской столице М. (*Kysel'*) несли туда, где была засеяна пшеница, чтобы посевы не были уничтожены бурей и градом; солому от чучела сжигали, чтобы на поле не было сорняков, закапывали в саду, на поле,



Группа девушек с чучелом *Мажанны* (*Marzanna*), символизирующим зиму и смерть, совершает обход на масленицу (д. Судол, Опольское воев., Польша). 1976 г.

на лугу, за гумном. В Моравии (р-н Злате Моравце) изображающую невесту М. подбрасывали к дому холостяка или старой девы и пели корильную песню с обещанием купить ему (ей) вскладчину жену (мужа), а затем сжигали чучело на лугу, перепрыгивая через костер, чтобы быть здоровыми. В Словакии и Моравии в песнях часто упоминается, что М. за кого-то умерла: «Мо-

rena, Morena, za koho umrela?..» [Марена, Марена, за кого ты умерла?..], и называется имя кого-нибудь из парней или стариков. Мотив оберега от смерти, заместительной жертвы звучит в песнях и выкриках, сопровождающих обряд: «Smrt' Mařené a nám ni! Utikejte, smrt' nás honí! Smrt' z města, léto do města!» [Смерть Марене, а не нам! Бегите, смерть за нами гонится! Смерть из города, лето в город!] (Václ.VO:178,186).

Участие в обряде выноса М. являлось оберегом от различных несчастий. Тот, кто не ходил со «Смертью» или опоздал к началу обряда, был уверен, что в этом году умрет сам или похоронит кто-либо из своей семьи (морав.). В сев. Моравии одежду для мужского чучела М. давала хозяйка, у которой было много сыновей, в надежде, что этим она обеспечит им здоровье и силу; после обхода парни отдавали снятую с чучела одежду нищему. Участники обряда спорили о том, в чьем доме будет сооружаться чучело, так как верили, что в этом доме никто в течение года не умрет. В Верхней Лужице сбивший камнями чучело Смерти с шеста был уверен, что останется жив в наступающем году. В Моравии с М. ходили лишь в том случае, если в течение пятой великопостной недели (окр. Брумова) или в течение всего Великого поста (окр. Всетина) в селе никто не умер, в противном случае считалось, что смерть уже унес из села последний покойник (валаш.). Угли из костра, в котором сожгли М., особенно ценились, поскольку также обладали защитными свойствами.

Вместе с тем, существуют и такие варианты обряда, где М. представляет доброе существо. Куклу М. одевали в праздничную или белую одежду, одежду невесты, придавали ей облик ребенка, называли «ангел», «кукла». Часто ее украшали венком, цветами, лентами. Считали, что М. приносит благословение. В некоторых местах Моравии (напр., в р-не Забржега) солому от такой М. клали курам в гнезда, чтобы они неслись в своем дворе. Куколку «Смертку» после обхода села снимали с деревца и вешали на шиповник, чтобы в доме не могла поселиться лихорадка (окр. Колина, ср.-чеш.).

Как правило, после уничтожения чучела М. следовала вторая часть обряда: там же, за селом, молодежь украшала жердь, на которой было укреплено чучело, или специаль-

но срубленное в лесу зеленое деревце, ветку лоскутками и лентами; одежду, снятую с М., надевала здоровая девочка или специально избранная «королева» (*královna*), и все возвращались с песнями в село, поздравляя с приходом весны. За это их одаривали и угощали. Зеленые ветки или деревца — символ наступающей весны, жизни, здоровья (см. Деревце **обрядовое**). Деревце называлось *máj, leto, nové leto, letečko* (словац.), *nové líto* (чеш.), *májiček* (морав., р-н Йичина).

Чаще всего две части обряда следовали одна за другой: М. выносили утром в Смертное воскресенье, а на обратном пути несли в деревню деревце «лето» (напр., на Гане в Моравии, в Словакии); немного реже они оказывались отделенными друг от друга одним днем или даже одной неделей: чучело выносили в Смертное воскресенье, а «лето» вносили в следующее, Вербное воскресенье (напр., в вост. Моравии). Еще реже встречается только ношение по селу украшенного деревца «лета», иногда с укрепленной на нем куколкой или чучелом (напр., Лугачевское Залесье в Моравии; в.-чеш. р-н Полячки, р-н Тршебховиц).

Известны варианты обряда, где М. и весеннее обрядовое деревце слились. В некоторых областях Западной Словакии на деревце укрепляли тряпичную куколку М. В Моравской Валахии в середине поста ходили с украшенным деревцем, в кроне которого была укреплена куколка, называемая *mařena*. В р-не Колина (ср.-чеш.) деревце — с куколкой или без нее — называли *smrt*. В польской Силезии в каждом доме на окне ставили деревце с маленькой куколкой *marzanką*. Позже *мареной* стали называть деревце, с куколкой или без нее, украшенное скорлупками яиц, с которым девочки ходили по селу собирать продукты, а мальчики их преследовали, отбирали деревце и сжигали его (морав.). В Словакии ветки или деревце также получали название *matúriena, morena zelina*. С другой стороны, чучело М. и деревце в Валахии называли одинаково — *stromek* или *májek*.

На Украине *мареной* называлось деревце, украшенное венками, цветами, бусами и лентами, ~ атрибут купальского обряда. Около него ставили соломенную куклу, одетую в женскую рубаху и также украшенную, — *купало*. Пока девушки пели и ска-

кали через костер, парни подкрадывались, отнимали М., разрывали, разбрасывали или топили в воде. Части разорванной М. девушки относили в огород для плодородия. В полес. вариантах обряда деревце могло называться *купаило, купаилица*. Его носили по селу, а потом уничтожали теми же способами, что и з.-слав. М. Сжигая и бросая его в воду, быстро разбегались, чтобы, как говорили, не догнала ведьма. В Белоруссии в ряде мест тоже делали соломенную куклу *Мара* (ср. **Мара, мора**).

Сходное название и ряд аналогичных функций имеет болг. обряд *Мара Лишанка*, исполнявшийся девушками в среду на пасхальной неделе.

Лит.: КОО 2:208,228—229,239; Manga J. Morena a jej maďarské obmeny // SN 1956/4/4—5:421—452; Staszczak Z. Śląska forma obrzędu Marzanny i gaika na de porównawczym. Opole, 1964; Suml.SP:17—18; Bedn.SV:86,88; EL'KS 1:372; 2:198; Horv.RZL:158,161,164,166,167,170—172; Hol.NP:396; Vod.M.:239; Švorc Š.:101; SN 1969/17/1:1—3; Нап.ВК:133—134; Zibrт VCh:209,216,221,222,223,225—227,234; Žal.ČV:103—104; Vyk.RSS:116; Per.PMHP:46—47; Bart.ND:317,318,324; ČL 1892/2:230,1967/2:89; Václ.VO:176,178,180,185,198—201; Václ.LZ:389; Vaně.KO:35; Вал.КД; Gieysz.MS:149; Bieg.KOM:438; Got.LP:154; Чуб.ТЭСЭ 3:193—195; Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // ТЭС 1982/15:72—89; БМ:210—211.

М. М. Валенцова

МАРИЯ (МАРИНА) ОГНЕННАЯ — христ. мученица Марина, день памяти которой (17/30.VII) почитается балканскими славянами ради защиты от огня и засухи. День М. О. заключает триаду опасных праздников, так называемых «горящих дней» (серб. *Горешњаи*, макед. *Горешници*, Чуруци, болг. *Горещници*), каждый из которых может иметь свое название: с.-болг. *Чурлига* — *Пърлига* ~ *Марина Огнена*; ю.-болг. *Люта* — *Чурута* — *Опалена Мария*.

В день М. О. во избежание пожара, грома, засухи соблюдаются запреты на любые виды работ, особенно полевые — по поверьям, «огненная святая» (у македонцев — покровительница сева и жатвы) может сжечь

урожай. В макед. областях на праздник *Огнена Марија* и в предшествующие дни не жнут и не веют хлеб, чтобы поле не воспламенилось само по себе, а также не выполняют тяжелых домашних работ, чтобы избежать пожара в доме. В Куманово не пекут хлеб и не варят еду в этот день из страха зажигать какой бы то ни было огонь в доме или в поле. В вост. и юж. Сербии в этот день не разжигают огонь и не месят хлеб, опасаясь, что нарушивший запрет будет убит громом или сожжен огнем. *Маринден* в родоп. селах празднуется от грома и ударов молнии, вызывающих пожары; в Пловдивском крае южнее р. *Марица* верят, что нарушение запретов приведет к тому, что в огне сгорят дети. Во многих болг. селах в первый день праздников *Горецници* гасят огонь в доме и только на третий день (праздник М. О.) зажигают *нов, млад, жив огън* в ходе специального обряда, см. Огонь «живой». Верят, что на третий день праздников огонь сам падает с неба.

В юж. Болгарии святая считается хозяйкой над змеями, поэтому на М. О. запрещаются работы с предметами, напоминающими змей: нитками, пряжей, веревками. По поверьям из Странджи, св. Марина «держит змеиные языки», «носит змей в рукавах рубашки или корзин» и выпускает их на людей, которые ее не почитают. Считается, что змеи находятся на земле до праздника М. О. (или до Преображения, до дня Успения св. Богородицы), после чего уходят через пещеру в нижний мир (болг.).

Св. Марину болгары чествуют и как целительницу, особенно в случае змеиных укусов, а также глазных болезней. В этот день больные совершают омовение в целебных источниках (страндж., родоп.). В одном из сел Странджи праздник в честь М. О. устраивался в ночное время с музыкой, танцами и факельным шествием к известной во всем крае пещере, куда все поочередно заходили, умывались целебными каплями стекающей воды и оставляли что-либо из одежды.

В ряде балканослав. областей день М. О. считается женским праздником и почитается прежде всего женщинами. В Герже (серб.) в день М. О. женщины избегали типично женских работ, чтобы не повредить своему здоровью. В Хомолье (с.-в.-серб.) не соблюдающие праздник женщины могли

быть наказаны болезнью *суђенице*; считалось также, что отверженные Богом злые женщины, ставшие демонами судьбы (см. *Судженицы*), приходят в этот день к М. О., чтобы рассказать ей, что каждая из них сделала в течение года (Милос.СОСХ:233). Согласно легенде, записанной в Страндже, девственница М. О. жила в пещере, а выходя из нее, переодевалась в мужскую одежду; туркам не удалось обратить ее в свою веру. В день М. О. незамужние девушки этого села посещают ближайшую пещеру, где для них устраивается ярмарка.

М. О. считается сестрой св. Ильи, чей праздник отмечается тремя днями позже (20.VII/2.VIII). По поверьям, М. О. вынуждена скрывать от брата день его именин, иначе он развеселился бы так, что громом и молниями уничтожил бы все вокруг (серб., болг.); по другим версиям, «когда на св. Илию и после праздника не идет столь необходимый дождь, народ говорит, что М. О. еще не напомнила об именинах своему брату Илию» (Бор.ЖОЛМ:391).

Лит.: Нел.ГОС:174; Грб.СОСБ:69-70; Милос.СОСХ:63-64,233; Петр.ЖОГ:250; ГЕМС 1960/1:358; Кит.МНП:149-150; Тан.СОБК:73; БМ:88,240-241; ЕБ:130; Георг.БНМ:59-60, 120,189-190; Плов.:275-276; Род.:112; Странджа:346.

А. А. Плотникова

МАРК, Марков день — апостол и день его памяти, отмечаемый 25.IV/08.V. Культ М. и связанный с его именем праздник у всех славян оказались причастны к области народной метеорологии. В западной части слав. мира в М. д. совершались массовые обходы полей (см. Хождение в жито).

Марк как распорядитель дождя. На Украине М. называли «ключником» и полагали его «владельцем» дождевых туч, отмыкающим весной землю, а вместе с ней — и дожди, ср.: «Марко-ключ. Прысьвяток на весни, перэд Паскою. Землю одмыкае, трэба ужэ горать [пахать] и сияты» (ПА, ровен., Чудель). В этот день специально молились и постились, чтобы Марк не запирает дождей (Подольская губ.). В детских закличках к М. обращались с просьбой

остановить дождь, ср.: «Марку, Марку, перенеси хмарку на чужу сторону, на татарковщину», «Марку-ярку, перенеси хмарку на поповщину, на дяковщину» (Загл.ПСД: 162), ср. полес. отгонную формулу, произносимую при приближении тучи: «Съветы Марку, розньеси гету хмарку» (ПА, гомел., Киров).

Разнос значение придавалось дождю, который шел в М. д. У сербов Косова Поля такой дождь предвещал мокрое лето, а у поляков — длительную засуху: «Jak deszcz w święty Marek — to ziemia sucha jak szkwarek» [Если дождь на Марка, земля будет, как шкварки].

На Украине и в Польше обряды и запреты в М. д. соблюдались ради предупреждения **засухи**. К М. д. у поляков приурочены запреты строить заборы и копать землю (аналогичные тем, которые у вост. славян связывались с **Благовещением**). В М. д. никто не городил заборов и даже не вбивал в землю кольев, иначе считалось, что с М. д. до **Петрова** дня в этой местности не выпадет ни одной капли дождя. У нарушителя этого установления вырывали колья из земли и разрушали заборы. В других местах заборы, построенные в М. д., разбирали только в том случае, если долго не было дождя; в М. д. служили молебны о дожде.

Поляки Кросненского воев. остерегались есть в этот день шкварки, также во избежание засухи. В М. д. обычно не работали: гуцулы считали, что если сеять в М. д., то полевые вредители попортят все цветущие злаковые культуры, а если пахать, то земля не будет давать урожая целых семь лет.

На западе Волыни в М. д. молодежь крала с чужого двора воз или кусок плетня, привязывала к нему жабу и топила все это в местном водоеме, припевая: «Утопылы мы Марка по самийи яйка» (вар.: «Топылы мы Марка по самийи яйка, в глуд крыныци, в холод водыци») (ПА, волын., Грабово). Ритуал представляет собой сплав нескольких мифопоэтических мотивов, проигрываемых в обрядах вызывания дождя: «Марк; его потопление как способ наказания святого, распоряжающегося влагой»; «уничтожение хтонического животного (жабы) как способ вызывания дождя»; «уничтожение некоего плетеного изделия (воз, кусок плетня), создание которого препятствует нормальному

распределению влаги»; «фаллическая символика, типичная для ритуальных кукол типа Германа»; «само потопление и актуализация темы утопленника в связи с обрядами вызывания дождя».

Защита от града. В ю.-зап. Болгарии, ю.-вост. Сербии и в Македонии М, д. праздновали во избежание градобития, ср. болг. *Марко-Градобия*, серб. *Марко-Градобија*. В этот день не работали на поле — из опасения, что все посеянное и посаженное в этот день будет побито градом или сожжено пожаром. Как и в другие аналогичные дни, разрешалось лишь выполнять общественные работы: строить дорогу, пахать для вдов и т. п.

На западе ю.-слав. ареала (в Хорватии, Славонии, Словении, у банатских болгар, в Воеводине) в М. д. имели место первые весенние обходы полей (соотносимые с в.-балк. юрьевскими, русскими вознесенскими и др.), совершаемые для защиты от непогоды и полевых вредителей. Процессия во главе со священником обходила село, все поля и виноградники; перед каждым из них она останавливалась, и священник благословлял посевы. После этого люди срывали немного освященных зеленых колосьев, которые приносили домой и впоследствии использовали, например для лечения; по завершении процессии все отправлялись в церковь, где также совершался молебен. Процессии были многолюдными, а участие в них — обязательным, во всяком случае от каждого дома в ней должен был быть представлен хотя бы один человек. Такое отношение к марковским процессиям отразилось и в их названии: «процессия о хлебе насущном» (хорв. *za svakodašnje kruh*, словен. *za usakdanji kruh*).

Во время процессий на полях совершались молебны о дожде, а также освящение скота с апотропическими целями: считалось, что скот (волы, кони, овцы) не станет добычей волка и будет защищен от ведьм; для этого во время процессии освящали также кусок тисового дерева, щепочки от которого вкладывали в рога волам и коровам. Среди словенцев марковские процессии признавались самыми главными из всех весенне-летних обходов полей, а сам М. д. назывался *veliki prošnji dan*, когда люди шли «Vogsa kruha prosit» [просить хлеба у Бога] (Kur. PLS 1:292-293).

Движению марковской процессии придавали магический смысл. Словенцы Каринтии полагали необходимым сажать фасоль во время се движения, чтобы фасоль хорошо росла и дала обильный урожай, а также окучивать в это время огурцы — чтобы они были такими же длинными, как процессия.

У зап. славян основные коллективные обходы полей совершались в М. д. (или около этой даты — на Войцеха, например), ср. пол. паремию «*Sw. Marek poszedł na folwarek oglądał żytko, czy urosło wszystko*» [Св. Марк пошел на поле осмотреть жито, все ли оно выросло (*взошло*)] (Stelm.ROP: 156). Обходы полей в М. д. были по преимуществу церковными и потому предусматривали освящение посевов ксендзом, а также молебны около придорожных крестов, капличек, распятий и фигур святых; чтение четырех Евангелий с четырех сторон поля. Э.-слав. обходы могли включать молебны о дожде.

Обязательным магическим действием, совершаемым в поле в этот день, был обычай втыкать в поля ветки различных деревьев, освященных заранее — в Вербное воскресенье или накануне обхода; часто для этих целей использовали ветки фруктовых деревьев, «чтобы обеспечить себе урожай». В Словакии (как и у юж. славян) принято было срывать в полях пучки освященных колосьев, венками из них украшать дома, кресты, ворота и др., а сами колосья приносить в дом и использовать впоследствии в лечебных целях, для защиты домов от града и т. п. Чехи считали, что марковские обходы ограничивают влияние нечистой силы, активность которой велика лишь до М. д.

На западе ю.-слав. ареала с М. д. начинались обходы «крестоношей» (см. в ст. Вознесение).

Обычаи М. д. имели в том числе и посвятительное значение. У сербов Суботицы (Воеводина) в М. д. на 16-летних девушек впервые одевали *прву свилу*, белое шелковое платье, положенное лишь взрослым, в котором они посещали церковь или гуляния. По этому платью односельчане судили о том, что девушка уже готова к браку. Если в течение года она не выйдет замуж, к следующему М. д. родители должны будут купить ей новый шелковый наряд.

Преимущественно на западе и юго-западе славянского ареала М. воспринимали

как покровителя скота, а М. д. считался праздником тяглогового скота, прежде всего «воловым», когда волов специально освобождали от работы и вдоволь кормили — в основном в профилактических целях: чтобы волы не «сохли» от работы, чтобы ярмо не натирало им шею и т. п. Волы якобы выпросили для себя этот свободный день у Бога.

В вост. Славонии, Боснии и Далмации М. д. был поминальным днем с обязательным посещением кладбищ.

У вост. и зап. славян имя *Марк* фигурирует в целом ряде паремий, поверий и примет, связанных с темой ада, ср.: укр. *Мыкаться, как Марк по пеклу, Купит, як Марко в пеклі*, бел. *Гоняць, как Марко по пеклу*, пол. *Tłucze się jak Marek po piekle*, словац. *Túla sa po svete, ako Marek po pekliech*, а также эпитет *Марка пекельный*. Поляки Поморья считали, что если в М. д. вылупятся у гусей птенцы, то они не станут сидеть во дворе, а «*będą biegały, jak Marek po piekle*» [будут носиться, как Марк по пеклу]; по этой причине в М. д. не рекомендовали подкладывать яйца под кур, иначе в будущем цыплята будут вести себя так же. Поляки Мазовше рассказывали истории о Марке-пьянице. После смерти черти уволокли его в ад, где Марк начал шуметь, греметь, стучаться и толочься, досажая охранявшим его чертям.

Лит.: Ерм.НСМ 1:233; Православие и русская народная культура. М., 1993/1:30; Чуб.ТЭСЭ 3:32; Зел.ОРАГО:616; Дан.ЭСР 1:131; Ониц. НКЗ:44-45; ПА; Шух.Г 4:249; ЗЮЗО 1875/2:357; Деб.ОКП:268; СМР:199; Зах.КК:157; Зах.К:225; Кол.ГЮС:103; Фил.ГП:99; Тан.СОБК:70; СЕЗБ 1925/32:365-366; ЗМС 1953/5:119; ГЕМБ 1978/42:436; Кар. 1903/4:169; GZM 1955/10:130; GZM 1975-1976/30-31:50; ZNŽO 1896/1:243; NU 1967-1968/5-6:482; 1971/8:234; Kur.PLS 1:290-292; Etnografia Polski. Wrocław etc., 1981:143; Kolb.DW 23:92; 24:156; Stelm.ROP:156; KLW:63; Dwor. KSL:97; ZWAK 1885/9:25; Vanč.KOJS:48-49; Per.RMHP:58; Вал.ДР:257-258; Нор.:284.

Иллюстрация работы Т. А. Агапкина

МАРТ. В слав. языках названия М. образованы преимущественно от лат. *martius* (пол. *marzec*; словац. *marec*), широко известны

также наименования от **sih-*: рус. *сухий*, серб. *сухи*, словен. *sišes*, как и обозначения, связанные с отрицательными коннотациями ненастной погоды: серб. *дерикожа*, болг. *кождодерец*. Многие названия отражают природные явления переходного от зимы к весне периода: рус. (в т. ч. др.-рус.) *березозол*, *каплюжник*, *дорогорущитель*, *капельник*, *свистун*, *перезимник*; укр. *березень*; бел. *сакавік*; чеш. *březen*.

Значение М. в народном календаре обусловлено такими праздниками, как день св. Евдокии (у балканских славян начало месяца соотносится с образом бабы Марты, персонафикацией самого месяца М.), Сорок мучеников и **Благовещение**, а также рядом дней памяти некоторых других святых, с которыми связывается представление о начале весны, отмыкании земли и пробуждении природы. Приметы о летней погоде часто относятся к месяцу М. в целом как к началу весенне-летнего периода: лето будет плохим, если в М. гремит гром; бесплодие полей ожидают, если в М. идет дождь (болг.), и т. д. У поляков замечали день М., когда будет туман, а в пору сева в тот же день недели ожидали ливней; мартовской водой, дождевой или талой, девушки умывались, чтобы в наступающем году у них не было веснушек и загара (Калишское воев.).

У балк. славян М. — единственный в году месяц, имеющий «женский» облик и женское имя: болг., макед., в.-серб. *баба Марта*, болг. родоп. *Стара Марта*, *Марта*. Многочисленны поверья и легенды, связанные со строптивым нравом «бабы Марты», насылающей холод и ненастье в первые, реже — последние дни месяца (обычно 3, 9 или 12 дней), поэтому морозные, снежные или ветреные дни в М. также называют: серб. *баба Марта*, *Мартини дани*, макед., болг., серб. *бабини дни* (или описательно о ненастье в М.: «пришла баба Марта»). Широко известна балк. легенда о разгневавшейся бабе Марте, которая наказала холодом дерзкую старуху, выгнавшую преждевременно на пастбище в горы свое стадо: старуха и ее стадо были заморожены, превращены в камни и т. п., при этом Марта взяла несколько холодных дней взаймы у брата Февраля (болг. *Мали Сечко*), откуда происходят народные определения холодных дней в М. как «взятых взаймы дней»: серб. *бабини позајменици*, *зајемци*, макед.

зајамници, болг. *заемни дни*, *заемници*, *заемляци*. В соответствии с легендой в названиях холодных дней М. могут упоминаться пострадавшие от мороза домашние животные: серб. *бабини козлићи*, *бабини јарци* и т. п. В Родопах первые дни М. называются *броените дни* «посчитанные дни»: по ним гадают о погоде следующих месяцев (или о судьбе каждого члена семьи).

В вост. Сербии и Болгарии празднуются также все субботы в М. (серб. *Мартине суботе*, болг. *мартените съботи*): женщины не занимаются домашним хозяйством, мужчины не запрягают волов, не работают в поле, чтобы град не побил урожай.

1. III. Первое марта широко отмечается у балк. славян как **первый** день весны (старого нового года): серб. *Марат*, *Март*, в.-серб. *Мартин дан*, *Баба Марта*, болг. *Баба Марта*, *Първа Марта*, *Марта*, *Мартеница*, черногор. *Марач*, *Пролетњак* «начало весны», з.-макед. (Дебар, Охрид, Струга) *Летник* «начало лета». В болг. и в.-серб. (Пирот) селах принято вывешивать во дворе какую-либо одежду (или ткань) красного цвета, чтобы «развеселить» бабу Марту, т. е. обеспечить хорошую погоду в начале М. Старухи не выходят в этот день из дома, чтобы не рассердить бабу Марту и не вызывать ненастье; встреча же ее с девушкой обеспечит теплые дни. Женщины не стирают белого белья, чтобы не выпал град, не образовался иней; не стучат вальком для стирки, иначе будет греметь гром; не ставят на огонь закопченную посуду, иначе будет подгорать пища; избегают шитья, вязания, прядения, ткачества. В этот день вытрясают одежду, постель, выбрасывают и сжигают старые вещи, окуривая дымом, чтобы изгнать вредных насекомых и всяческое зло — *лошотии* (болг., макед.). С той же целью дети обходят дома, звеня колокольчиками (болг.), мужчины стреляют из ружей (макед. охрид.). Многочисленны магические ритуалы, сопровождающиеся заклинаниями типа: «Вон, блохи (змеи, ящерицы), пришла Марта!» В серб. и черногор. селах считается, что в это время активизируются ведьмы (**вештицы**), поэтому в Риечкoй Нахии вечером поджигали мусор, прогоняя вештиц со двора дымом; женщины прятали от вештиц иголки, которыми те могли вытащить у человека сердце. Для обеспечения здоровья и защиты от «зла» прикрепляют и носят **мартеницы**.

В зап. Македонии женщины и девушки на *Летник* собирают травы, приносят домой ветки зеленых деревьев, которыми украшают ворота, постройки во дворе и пр. Чтобы быть весь год здоровыми, моются рано утром в реке, качаются на ветках кизила и просят его одарить здоровьем. Накануне праздника выпекают хлеб, набрав для этого «свежей» воды, оставляют его на столе, украсив кизилловыми ветками и положив сверху железный предмет: утром каждый член семьи берет хлеб в руки и закликает быть сильным, как кизил, целым и невредимым, как хлеб, «сытым», как «сито», здоровым, как железо (Петрес. ПО:43). В макед. селах в этот день в дом приходит **полазник**. Полагали, что на *Летник* выползают на поверхность змеи, части тела пойманной в этот день змеи использовали в качестве лекарства (макед.). Предвестником болезней и несчастий считали услышанное в этот день натошак пение птиц, особенно кукушки. См. также **Евдокия**.

У зап. славян 1. III не отмечен. Сохранились представления о том, что ночь накануне 1. III вешая, когда девушки гадают (морав.). У поляков **Мазовии** св. Альбина (пол. *sw. Albin*, словац. *Albina biskupa*). Собирались до восхода солнца на кладбище, молились за умерших и оставляли жертвы на могилах.

2. III. **Феодот**. Рус. *Федот*. Если в этот день снег и вьюга, весной долго не будет травы. «Федот ветронос — задирает курам нос». Укр. «Федот кошматий — паши не мати» (долго травы не будет для скота).

4. III. **Герасим**. Рус. *Герасим грачевник*. Прилет птиц: «Герасим грачевник грачей пригнал». К прилету птиц пекли из теста «грачей». В этот день кикиморы делаются ручными и их можно изгнать или уничтожить. Св. Казимир (пол. *św. Kazimierz*, словац. *Kazimír*): появляются жаворонки, день и ночь становятся равными (Na świętego Kazimierza wyjdzie skowronek z pod pierza. Na świętego Kazimierza dzień się z nocą przymierza [На св. Казимира жаворонки вылетает из-под перьев. На св. Казимира день с ночью меряется] — Мазовия).

5. III. **Конон**. Рус. *Конон-градарь, огородник*. Начинали копать грядки на огороде. Укр. Покровитель лошадей. Хозяйки перебирали огородные семена: «На Кононовій днині город сниться господині».

6. III. **Каллист**. Рус. Прилет белых аистов.

7. III. **Василий**. Рус. *Василий-капельник*.

9. III. **Сорок мучеников** (см.). У зап. славян 10. III, не отмечен обрядностью. Пол. св. Кирилл и **Мефодий** (*Cyryl i Metody*). У поляков существует поверье, что если в день *Czterdziestu Męczenników* оттепель, то она продлится 40 дней, если мороз, то еще 40 морозов будет (Мазовия).

12. III. **Феофан**. Рус. Если лошадь заболит, будет болеть все лето и не пригодится для летней работы. Если на Феофана туман, будет урожай на лен, овес и коноплю. Чтобы примета сбылась, кормят птиц льняным и конопляным семенем. **Григорий** (см.).

15. III. Серб. **Агапија**.

16. III. **Саввин**. Рус. «На Саввина сани покинь, телегу подвинь».

17. III. **Алексей** (см.). У славян-католиков празднуется св. Гертруда (словен. *sv. Jedrt*). У словенцев святая почитается опекушкой душ умерших, которых она защищает в первую ночь после смерти; кроме того, покровительствует мышам в доме и в поле, поэтому в этот день соблюдаются запреты на прядение, чтобы мыши не погрызли и не перепутали пряжу, в некоторых областях также не занимаются шитьем. Не работают в поле, иначе мыши испортят урожай.

18. III. **Кирилл**. Рус. *Дери полоз*. От тепла и солнца портятся дороги и разрушается санный путь. Укр. Портится дорога и бывают заморозки. «Мінув Олексій, Кирило каже: „Ще не сій“». Словац. *Cyrylla biskupa*.

19. III. **Дария**. Рус. *Дарья-пролубница, Дарья — засори колодцы, грязные проруби*. С Дарьи белят холсты. **Хрисанф**. Укр. *Хризант*. Много воды и талого снега, будут густые травы. «Як Хризант погідний, то буде рік дорідний». Бел. *Дар'явясення*.

Иосиф Обручник (см.). У поляков в канун *św. Józefa* на высоких деревьях устраивали гнезда для прилетающих аистов, затаскивая на дубы, липы, тополя бороны, колеса, в которых нет ни одной железной части, клали туда серебряную монетку — для приманки птиц (Калишское воев.).

20. III. **Фотина**. Рус. Фотиния Самарянка считается целительницей от лихорадки.

21. III. Бенедикт у славян-католиков. Особая мощь приписывается святому в с.-зап. Словении и Хорватии; в этот день носят на освящение в церковь корни для окуливания коров, «бенедиктовой водой» хозяйки омыают в «пепельную среду» ноги всем членам семьи, чтобы защитить от укусов змей (слоевен.). В Полице (хорв.) день *sv. Vene* считается удачным для сажания на яйца кур: вылупившиеся из них куры будут впоследствии носить яйца с двумя желтками, а петухи — регулярно *возвещать* о времени. Целебным считается и яйцо, которое в этот день снесла черная курица. От св. Григория до дня Бенедикта стоит ненастная погода (хорв.). Бенедикт «отпирает землю»: с этого дня начинает расти трава (словен.). Пол. *św. Benedykt*: «*Benedykt w pole z grochem, Wojciech z owsem jedzie, Marek ze lnem, Filip tatarka wywiedzie*» [Бенедикт в поле с горохом, Войцех с овсом едет, Марк со льном, Филипп гречу растит] (Мазовия). В Калишском воев. говорили: «*Na święty Benedyk kaszka jaje tук*» [На св. Бенедикта утка яйца шмыг!], то есть утки начинают нестись. Если, взяв тайком мужскую шапку, положить в нее яйца и отнести под наседку, то такие яйца не испортятся, из каждого из них вылупится цыпленок, причем все в одно время.

22. III. Василий. Рус. *Василий теплый, парник, капельник, солнечник*. «На Василия теплое солнце в кругах — к урожаю» (то же укр.). Укр. «На Теплового Василия радується зілля».

24. III. Рус. *Захарии и Яковы*. Если ночь теплая, весна будет дружной. Укр. *На Захарії і Якова весна бува някова*. Похвала Пресвятой Богородице. Рус. «На похвалу Богородице и птичка похвалится первым яичком».

25. III. Благовещение (см.).

26. III. Собор Архангела Гавриила. Рус. Убирали санную сбрую: «В день Гавриила выверни оглобли из саней». К Гавриилу женщины завершали зимнее прядение. Считалось, что если прясть на Гавриила или позже, то работа «не пойдет впрок». Укр., бел, полес. *Благовісник, Благовістник*. Опасный, неудачный и «варовитый» день. Не начинали никаких работ, не сажали кур на яйца, не вели корову на случку с быком, ничего не сеяли и не сажали, полагая, что все родившееся от этой работы или в этот день будет уродливым и неспо-

рым или не в своем уме. Б тещние года не начинали никаких важных дел в тот день недели, на который в текущем году пришелся *Благовістник*. Серб. (Таково) *Гаврило и Дерило* считался опасным днем (*варовни дан*), не запрягали волов даже для помощи соседям,

27. III. Матрена Солунская. Рус. *Матрёна-настовица, полурепница*. В результате оттепели на снегу образуется наст. Прилетает чибис. Шука хвостом лед разбивает. Перебирают семена репы и оставляют пригодную их половину для сева. Укр. *Мотрона*. Завершается прилет птиц. «Мотря вийшла з хати пташок зустрічати». Бел. *Матрона*. «На Матрону шчупак хвостом лёд прабівае». У католиков Рупрст. «Открывает» после зимы землю (словен.).

28. III. Илларион. Рус. *Выверни оглобли*. Конец санного пути.

29. III. Кирилл. Рус. Добывают березовый сок.

30. III. Иоанн, писатель лестницы. Рус. *Иоанн Лестничник*. Пекли «лестнички» для восхождения в будущей жизни на небо. Домовой бесится, портит скот, разрушает постройки, кусает собак, гоняет лошадей, выгоняет скот и птицу из сараев, раскидывает по двору хозяйственную утварь и инструменты.

Лит.: Даль ПРН; Каал.ЦНМ; Ерм.НСМ 1; КГ; Скур.УНК; ЗК; СБФ-86; СБФ-95; СБЯ-84; СБЯ-86; СБФ-92:209-222; Kolb.DW 23:78-79; 24:126-128; EL KS 1:334; Sel.MNS:536; Bart.ML:78; CLR:77; Vanč.KOJS:119; Вал.КД; Плот.МЭБА:21; Нед.ГОС:8-9,68,148-150; СМЕР:11-12; Кит.МНП:72-76,85-86; Петрес.ПО:33-50; БМ:17-18; ЕБ:114-116; Ков.НАМ:74,80,83; ZNŽO 1905/10/1:43-44; Кит. PLS² 1:102-110.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотникова,
М. М. Валенцова

МАРТЕНИЦА (болг. *мартеница, марта, мартичка, кичилка, байница, гадалушка, макед. мартичка, мартинче, з.-макед. моњак, мльак*) — у болгар и македонцев украшение, амулет из шерсти или ниток, которое повязывают в первый день марта, чтобы в течение года быть здоровыми, счастливыми, защищенными от сглаза, порчи, злых

духов. Украшения типа М. известны другим балканским народам: грекам, албанцам, румынам.

М. делают женщины накануне праздника преимущественно из пряжи или хлопковых (иногда — шелковых) ниток красного и белого цвета. Встречаются М. из разноцветных ниток (Родопы), а также с синими (Софийский, Мелникский р-ны), черными (р-н Охрида в Македонии) нитками. Иногда в М. дополнительно вплетаются предметы-апотропсы: серебряные монетки, металлические амулеты, сухой чеснок, кусочки кизиловой ветки, ракушки и пр. М. изготавливают старые или «чистые» женщины; всем им запрещено дотрагиваться до огня, чтобы М. не потеряла свои магические свойства (болг.). В районе Охрида М. принято плести молча, зажмурив глаза или же отведя руки за спину; впоследствии по количеству вплетенных вслепую красных и белых ниток гадают об урожае соответственно вина и жита в следующем году.

М. повязывают на руки, ноги, шею, пояс; нередко делаются М. для скота, преимущественно — молодняка, недавно посаженных плодовых деревьев, а также для предметов утвари и построек во дворе: так, ими украшают ткацкие станки, прялки, пестик для сбивания масла; двери дома, загона; ульи, насесты, виноградники, плодовые деревья и пр. В зап. Болгарии девушки, перед тем как повязать на шею М., оставляют их на ночь на дикой красной **розе**, чтобы быть красивыми в течение лета. Повязывая М. на тело, произносят: «Да сме бели и червени като тези **мартинчета**» [Чтобы нам быть такими же белыми и красными, как эти М.] (макед., Кит.МНП:73). В Галичнике (зап. Македония) в первый день марта для всех членов семьи мужского пола с целью защиты от молнии изготавливали **млѣаци** (**моѣаци**) из красных и белых ниток с нанизанными на них монетами. Мужчины носили эти украшения на шее или в кармане до дня св. Георгия. Пробуя первый раз весной блюдо из крапивы, вместо ложки зачерпывали кушанье с помощью М. (монеток на ней) и говорили: «На суви дрва и камеѣа нека оди треска и огниѣа, а на мене нека доет здравѣ и веселье» [Пусть на засохшие деревья и камни уйдут лихорадка и жар, а ко мне пусть приходят здоровье и веселье] (Петрес. ПОВМ:47).

М. носят на теле в течение трех, девяти (до праздника Сорока мучеников), двадцати пяти (до Благовещения) дней. Затем их снимают и прячут под камень, вешают на зазеленевшее во дворе плодовое дерево, кладут под куст розы, бросают в реку, закидывают на крышу дома. Нередко М. носят до тех пор, пока не расцветет первое плодовое дерево или пока не увидят первую весеннюю птицу (ласточку, аиста), иногда — змею; пока не услышат первое кукование кукушки, при этом М. может служить защитным средством при такого рода встречах (например, в зап. Македонии носят М., *да не те разбие пилето*, т. е. чтобы первое пение весенней птицы не принесло человеку несчастье, болезнь, смерть). В районе Русе дети подбрасывают М. вверх «к солнцу» и говорят, обращаясь к цапле: «На тебе М., а мне дай здоровье». Спрятав М. под камень, на следующий день гадают о плодovitости скота: найденные на М. крупные насекомые (жуки и пр.) обычно предвещают приплод у крупного рогатого скота, мелкие (муравьи, жучки) — *размножение* коз, овец. По поверьям из Пиринского края, прилипшее к М. насекомое сулит ее обладателю удачу в разведении скота, при этом полагают, что муравьи на М. означают множество коз или овец, божьи коровки — крупный рогатый скот, паук — разведение ослов. Македонцы особенно удачливым считали человека, нашедшего на М. божью коровку, сулившую большое счастье обладателю М., плодovitость его коров, овец и другого скота. По наличию на М. насекомых, соломинок, шепочек девушки гадают о замужестве.

Известно и *оказиональное* использование М. Чтобы приплод скота был здоровым и не подвергался сглазу или порче, М. привязывали новорожденным домашним животным (болг.). Помаки в юж. Родопах (Крумовградско) делали М. в таких случаях, как отел коровы, покупка новой вещи и т. п., чтобы с помощью М. отвести сглаз от скота или людей. М. используют в качестве украшений-оберегов на свадьбе: вплетают их в **квитки** свадебных чинов, прикрепляют к знамени (болг.). В зап. Македонии 1 марта мальчик из дома жениха приносит в дом его невесты **моѣак** вместе с платком и фруктами, за что получает угощение и подарки в виде одежды.

Лит.: Миков Л. Първомартенска обредност. София, 1985:46-69; Кит.МНП:73-74; Петрес.ПОВМ:45-48; БМ:211-212; КПО:52-53; Пир.:439.

А. А. Плотникова

МАРТИН св. — покровитель воинов, конопасов и суконного ремесла (11.XI у католиков, 24.XI у православных; пол. *św. Marcin*, чеш., словац. *sv. Martin*, луж. *Mercin*, серб. *св. Мрата*, хорв., словен. *sv. Mra, sv. Martin, Martinovo*). Св. М. проповедовал христианство в Паннонии, откуда был изгнан. По легенде, ему явился Христос, когда он зимой одал половину своего плаща страннику. Став монахом, он основал первый в Европе монастырь (во Франции), в 371 г. был избран епископом в Туре, однако не хотел принимать должность и укрылся от посланцев в хлеву для гусей, но гусиный гогот его выдал. В иконографии изображается в епископской одежде с гусем в руках или у ног, либо в виде воина на коне, который разрубает мечом свой плащ и одевает нищего.

Культ св. М. развит преимущественно у **славян-католиков**. У зап. славян, так же как и у хорватов и словенцев, св. М. считается покровителем гусей; в день его памяти режут и пекут гуся (пол., чеш., словац.) или сажают гуся на откорм к Рождеству (хорв.). В Словакии сохранились сведения, что поданные приносили гуся в виде дани своему господину. Мартинскими гусями платили дань королю братиславским евреям. До нач. XX в. в традиционной культуре зап. и юж. славян сохранялся обычай делить гуся и гадать по его костям. Ножку получал тот, кого ждала самая тяжелая работа, крыло — тот, кто должен быть самым быстрым, грудку съедал хозяин. По грудной кости гадали о зиме: если она белая, будет много снега, если темная — зима будет влажной; большое пятно на кости предвещает холода, пятно в середине кости — зима будет мягкой и т. п. Поляки в Силезии говорили: «Na św. Marcina najlepsza gęsina, patrz na piersi i na kości, jaka zima nam zagóści» [На св. Мартина самая лучшая гусятина, смотри на грудину и на кости, какая зима придет к нам в гости] (Lud 16/1:13).

У хорватов в день св. М. пробовали молодое вино, созревающее к этому времени,

церемония эта называлась «крещение сусла» (*krštenje mosta*).

День св. М. в Чехии и Словакии был днем расчета с наемными работниками. Пекли большие маковые калачи в виде подковы (чеш. *martiny, martinské skládanky*, словац. *martinské podkovy, rožky*) или пастушеской трубы (*roháče*), которые давали пастухам за службу. В некоторых местах, получив плату в день св. М., работники буйно отмечали свой праздник в трактире (ср. словац. *martinkovať* 'бить без работы, празднично шататься', чеш. *martinkováti* 'выпивать, праздновать', *martinek* 'гуляка, пьяница'). Кое-где расплата со служащими приобретала форму обряда. Например, в с. Вайноры (з.-словац.) пастух носил по домам березовые прутья «мартины» (*marciny*) и произносил благопожелания. Хозяева загидали прут за ворота, а весной им выгоняли в первый раз скот на пастбище; им же гнали новокупленную скотину в свой хлев.

В Моравии плату сельскому пастуху собирали всем миром. За две недели до св. М. оглашали, что скоро (*svato*) *martinská súpka*. Хозяйки сажали гусей в корзину на откорм, крестьяне возили пану зерно и др. продукты, а обратно привозили пиво, свечи и хлеб. В субботу собирали зерно для пастуха, а также для старосты — «со скота», «с гусей». Из всего собранного платили общественным работникам, а остальное пропивали.

На Мартина платили дань также польские крестьяне, откуда пошло ироническое выражение: «Tak próžny jak worek wójta o świętym Marcinie» [Пустой, как мешок старосты на св. Мартина] (Мазовше — Kolb. DW 24:194). В этот день оканчивался общественный выпас скота, о чем пастух сообщал хозяевам, разнося по домам березовые ветки (повет Опочно). В Познанском воев. начиная с дня св. М. широко отмечают празднества в честь освящения костела (*kiermasze*), на которые приглашались родные и друзья из соседних сел.

У сербов-лужичан св. М. — детский праздник. Дети ходили по домам собирать подарки, якобы оставленные для них св. М.

У словенцев пекли гуся и гадали по его костям и внутренностям. Верили, что в этот день домой возвращаются духи предков, поэтому для них оставляли на столе обильное угощение.

В серб. официальном календаре народное название *св. Мрата* относится к празднику св. короля Стефана Дечанского (11.XI), в Воеводине св. Мрату считали домашним покровителем. У болгар созвучное ю.-слав. названиям *Мратинци, Мратиняк, Мрата* — 14.XI, день памяти св. ап. Филиппа (с.-зап. Болгария), который празднуется женщинами в честь невидимого злого духа, называемого «мрат», или «мратиняк», вызывающего болезнь и гибель домашней птицы. Дух этот представляют в виде черной курицы, и в этот день самая старая женщина в доме в жертву ему колет на пороге дома черного цыпленка или петуха (*мратинче*). Акт этот сопровождается троекратным ритуальным диалогом: «Какво колиш? — Коля мратиняк! [Что ты колешь? — Колю мратиняка] (Поп.БНК:89). Считали, что таким образом можно отстранить болезни кур. Голову, ноги, желудок и перья жертвенного цыпленка сохраняли как лекарство, особенно для рожениц и детей, страдающих лихорадкой или от глаза. В некоторых местах Сербии курицу на пороге дома резали в честь волка.

С 11 или 14.XI начинается период (может длиться 3, 5, 7 или 12 дней), называемый *Вълчи празници* (см. Волчьи дни), который считается одним из наиболее опасных периодов года, потому что человек может заболеть разными болезнями. В зап. Болгарии период 14—21.XI называется *Мартинци*, наиболее почитаем средний день, *Мартиньок*. В эти дни — макед. *Мартинци, Мратинија, Мартиноица, Мартини дане, Мартинова неделя*, серб. *Мартинци, Мратинци, Мратинь дани* — не пряли, не ткали и не шили одежду, чтобы того, кто ее будет носить, не задрали волки. Однако известно и ритуальное прядение ради защиты от волков: накануне мартинской недели хозяйка брала понемногу шерсти от каждой овцы, прядя из нее толстую нить и перебрасывала через ворота, под которыми проходит скот (Македония); в других областях хозяйин или хозяйка, закрыв глаза и рот, сучили конопляную нить за своей спиной, чтобы у зверей закрылись пасти и глаза, а ноги были связаны; после мартинской недели веревку сжигали. В качестве патрона волков св. М. был известен и словенцам: у святого просили защиты овечьих стад от волков.

В Македонии к этому периоду приурочены обереги скота и людей от змей, за-

преты рубить и резать, выносить вещи из дому и др. — ради оберега от мышей (чтобы мыши ничего не испортили и не погрызли).

С днем св. М. связаны приметы и предсказания погоды, гадания о предстоящей зиме: словац. «Na Martina medved' lha» [На Мартина медведь ложится (в берлогу)], «Ak pride Martin na bielom koni, metelica metelicu honi» [Если Мартин приедет на белом коне, идет метель за метелью (то есть, если на Мартина выпадет снег, то начнутся метели)], «Sv. Martin a Hromnice pradú z tej isteje praslice» [Св. Мартин и Сретение прядут на одной и той же прялке (то есть какая погода на Мартина, такая же будет и на Сретение)]; пол. «Św. Marcin błoniem jedzie białym koniem» [Св. Мартин полем едет на белом коне], «Sw. Marcin na białym koniu przyjeżdża» [Св. Мартин приезжает на белом коне], серб. «Св. Мрата — снег за врата» [Пришел св. Мрата — снег за дверью].

Лит.: КОО 1:235; КОО 3:199; EL'KS 1:336; Gustawicz В. О zwyczajach świętomarcińskich // Lud 16/1:1-16; Kolb.DW 9:147; 17:139; Роś.ЗО:10-12; Марин.ИП 1:694; Поп.БНК:88-89; КПО:73-74; Бос.ГОСВ:394; Гура СЖ (по указ.); Вал.КД:424-425,521; Gavaz.GD:112-113.

М. М. Валенцова

МАСКА, маски — атрибут ряженья, специально изготовленный предмет, предназначенный для сокрытия лица и изменения внешности. В более широком смысле М. — это персонаж, в которого перевоплощается ряженный («коза», «медведь», «дед», «смерть», «цыганка» и т. п.), независимо от наличия или отсутствия маски на лице (см. Ряженье).

Начиная с XII в. в церковных поучениях против язычества обличается обычай надевать на себя «личины бесов», «звероподобные» и «дьявольские», т. е. демонические М. (Гальк.БХОЯ 1:318-321; Bystr.KL:156; Brück.MSP:54; Zibrт SVO:31). В челобитной нижегородских священников 1636 г. упоминается, что праздник Рождества Христова люди проводят в распутных играх, «а на лица своя полагают личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, а созади себе утверждают хвосты, яко видимыя беси...» (Гальк.БХОЯ 1:323).

Способы изготовления масок. По археологическим и этнографическим данным, наиболее распространенными у славян (и наиболее древними) являются выдолбленные из дерева «личины»; М. из меховых шкур («косматые»), из обработанной кожи, бересты, древесной коры. Позже большое распространение получили М. из плотной бумаги, картона, ткани. Реже изготавливались М. из глины или соломенных жгутов. Дополнительные детали М. делались из меха, кудели, ниток, соломы; использовались также рога животных; в прорези рта укреплялись искусственные зубы (из дерева, из овощей или зерен кукурузы). Часто черты лица прорисовывались краской, углем или сажей. Простейшим способом изготовления М. было прорезание отверстий для глаз, носа и рта в клочке бумаги, кожи, материи, либо лицо ряженого просто занавешивалось марлей, редким полотном, сеткой и т. п.

Особый тип фантастических М., отличающихся сложной технологией изготовления, известен в ю.-слав. народной традиции. Например, М. СВЯТОЧНЫХ КОЛЯДНИКОВ ю.-вост. Сербии, Македонии или масленичных ряженных у болгар, именуемых «кукерами», представляли собой причудливо оформленные ритуальные изделия: это были М., соединенные с высокими сооружениями над головой, состоящими из экзотических головных уборов, украшенных перьями, растениями, стручками красного перца, бусами из фасоли и минералов, яркими лентами, цветными нитками, монистами, осколками битого стекла и зеркала. Такие сложно конструируемые М. хранились в семье годами и использовались от праздника к празднику (а иногда и передавались по наследству); в отличие от них М., сделанные из подручных средств (тряпичного материала, марли, бумаги, бересты), легко разрушались и каждый раз изготавливались заново.

Как правило, М. — как антропоморфные, так и зооморфные — создавали образ «страшного» существа. Это достигалось такими деталями оформления, как: подчеркнутая «мохнатость»; нависшие над глазами мохнатые брови; густая борода и усы из кудели; подрисованные краской прорези для глаз; дырка вместо носа или непомерно большой нос; торчащие зубы (вырезанные из овощей, из дерева, сделанные из зерен фасоли, тыквы, наклеенных на М.);

белый или черный цвет самой М. и т. п. Даже если маской служили такие обычные вещи, как платок, ткань, марля, бумага, закрытое лицо ряженого пугало своей неподвижностью, «чужестью», «слепотой» и воспринималось как знак потустороннего и опасного существа. Одной из главных целей маскированных персонажей было испугать зрителей: «возьмут матерью, дырки для глаз



Святочная маска начала XX в. Енисейская губ., д. Кежемская Заимка. Коллекция Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), № 681-72

сделают, наденут на себя — и людей пугают» (рус. архангел., Ивл.РПК:179); «капронавы чулок надзягнем на лицо, — вот табе і маска, бо лицо расшыраецца і страшнае робіцца» (бел. витеб., Кух.МКАБ:147). Народные названия М. и самих ряженных подтверждают их демоническую и потустороннюю природу: ср. рус. названия: *чертовы рожи*,

риалам // СбМАЭ 1957/17:232–344; 1960/19: 39–110; И в л е в а Л. М. Дотейатрально-игровой язык русского фольклора. СПб., 1998:78–88; И в л. РРК; Кух.МКАБ; Огибенин Б. Л. Маска в свете функционального подхода // Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973:56–65; Kuret N. K fenomenologiji maske // СТК 1998:83-105; Kuret N. Maske Slovenskih pokrajin. Ljubljana, 1984; O pustu, maskah in maskiranju. Razprave in gradivo. Uredili J. Fikfak, A. Gačnik, N. Križar, H. Lozar-Podlogar. Ljubljana, 2003; Slivka M. Ludové masky. Bratislava, 1990; Шангина И. И. Коллекция русских святочных масок в Российском этнографическом музее // ЖС 1995/2:31–33; Плотникова А. А. Ряженье у южных славян // ЖС 1995/2:42–45.

А. Н. Виноградова

МАСЛЕНИЦА (рус. *масленица*, укр. *масниця*, бел. *масленіца*, пол. *Zapusty*, словац. *Fašiangy*, чеш. *masopust*, словен. *pustni teden*, с.-х. *Покладе*, болг. *Сирна неделя*, макед. *Проштена недела*) — традиционный праздник, отмечаемый в течение недели (иногда трех дней) перед Великим постом и маркирующий в народном календаре границу зимы и весны, а также мясоеда и Великого поста и тем самым как бы подводящий итоги истекшего года и сезона. М. широко отмечалась в календаре русских, зап. славян и юж. славян-католиков, менее широко — у сербов, болгар и македонцев, очень скромно — у украинцев и белорусов. Самыми важными считались последние дни масленицы (у славян-католиков — три дня, ср. пол. *ostatki*; у православных — дни с четверга по воскресенье), главным же был последний день — заговенье (соответственно вторник у католиков, воскресенье у православных). Среди ритуальных форм, наиболее типичных для М., выделяются ряженье, масленичные чучела и масленичные костры. См. также Прощеное воскресенье.

В русской традиции наиболее заметными эпизодами М. было устройство и последующее уничтожение чучела Масленицы, иногда заменяемого ряженым, и разжигание костров (в которых сгорали старые вещи, скоромная пища и часто масленичное чучело). У зап. славян, а также словенцев и хорватов фигуре рус. Мас-

леницы соответствовали Запуст, Мнсопуст, Пуст, Фашник, Карнавал и нек. др. персонажи-чучела, уничтожением и поруганием которых завершался праздник (см. Уничтожение ритуальное, Изгнание ритуальное). Здесь также было популярно сооружение зооморфных масок («козел», «бык», «тур», «медведь» и др.) как ритуальный способ обеспечения плодородия и урожая с помощью животворной силы. Всем южным славянам известны обычаи маскарадных игр на М., сопровождаемые ряжением в животных, имитацией свадеб, в состав которых входили юмористические сценки, эротические и обценные шутки. Традиция маскарадных шествий усиливается по мере движения на запад ю.-слав. территории. У балк. славян наиболее популярным ритуалом было разжигание масленичного огня в форме костров, а также огромных факелов и горящих стрел, пускаемых во все стороны. Специфику болгарской М. определяют также кукерские игры. Ю.-слав. масленица — время разгула ведьм (**вештиц**), оберегам от которых посвящены многочисленные магические действия, предпринимаемые в это время. Наиболее радикальным средством было символическое «сжигание вештиц». На юго-западе Македонии при сжигании нитки (на которой была подвешена хава) произносили: «Гори, Стојно, вештице!» и загадывали: если нитка гасла быстро, надеялись, что ведьма умрет; если же нитка продолжала гореть, значит, ведьма останется жива.

Основной и наиболее общей темой масленичных празднеств является тема воспроизводства. Масленичные обычаи, запреты, предписания и традиционные развлечения ориентированы на инициирование и активизацию биологической жизни в начале хозяйственного года. Объектом многочисленных репродуцирующих обычаев и магических ритуалов на М. являются культурные растения, скот и человек. Тема плодородия культурных растений и фертильности женщины и скота находит также выражение в образности календарных кукол типа Масленицы или Карнавала и в масках животных, символизирующих плодотворность и силу.

Рост культурных растений. Масленичные обычаи, направленные на обеспечение роста и плодоношения культурных растений (почти повсеместно — льна и ко-

нопли, реже — картофеля, репы, хлопка, овса, капусты и др.), известны у всех славян. Они имеют в основе те или иные виды организованного движения: танец, хоровод, катание на запряженных в сани лошадях или на салазках с гор, качание на качелях, вождение обрядовой процессии. На всем западе слав. мира (у лужичан, поляков, зап. белорусов и украинцев, чехов, моравян и словаков, хорватов и словенцев) наиболее известны масленичные танцы, прыжки и подскоки. Чехи, живущие в Славонии, говорили: не будешь танцевать, не уродишь у тебя репа. Танцы были обычными: «на овес, лен и иные культуры» поляки танцевали в такт полек, краковяков или чардаша. Изредка встречались и специальные танцы (напр., ю.-чеш. *konopická* и з.-морав. *konopice*). Во время танцев исполнялись припевки и песенки, раскрывающие смысл происходящего, ср. словен. «Da bog dá da b: vam tako velika repa narasla!» [Дай вам Бог, чтобы у вас такая большая репа выросла!] (Kur.PLS 1:34).

На востоке балк.-слав. ареала, а также у русских место танцев занял хоровод. У сербов, болгар и македонцев *коло/хоро/оро* играли для того, чтобы конопля и другие культуры выросли высокими и побыстрее созрели. В Родопах *пустовско хоро* (запустный хоровод) играли в 1-й день Великого поста, чтобы уродились пшеница, конопля, а также все, что сеют в течение года. На юго-западе *Брянщины* на масленицу водили особо длинные хороводы — через все село (это называлось *бежать у полотно*), чтобы лен был хорошим. С темой воспроизводства связаны и драки. В вост. Польше считалось, что драка рыбаков способствует хорошему лову. Жители Пензенской губ. на масленицу дрались на кулачках «не из одного удовольствия и потехи, а из-за того, чтобы получить более сильный урожай в наступающее лето» (ТА, д. 1365, л. 1). На Нижегородчине на масленицу дрались партии баб, чтобы лен родился. Из других более окказиональных форм магического воздействия на будущий урожай и приплод известны: стрельба на полях, у загонов для скота или у пчельников (хорв., болг.); хлопанье в ладоши (лемков.); обходы ряжених (болг.); громкое пение; массовые гуляния; бег наперегонки; участие в танцах и масленичных хороводах высоких парней; распускание девушками волос и тяга-

ние их за волосы; обильная выпивка «на высокий лен», пускание стрел от масленичных костров, стучание по амбарам и бочкам с вином и др. См. также Качели, Кататься.

Магическое воздействие на рост и плодоношение культурных растений призваны оказать также специальные обычаи, в символической форме воспроизводящие основные земледельческие занятия ранней весны: пахота ритуальная и сев ритуальный.

Масленичные обычаи и установления касались также воспроизводства скота и домашней птицы. По в.-серб. поверьям, обычай масленичного «ламкања» яиц и халвы (аналог в.-слав. «кусания калиты») исполнялся для того, «чтобы не было ничего бесплодного ни у скота, ни у домашней птицы». Хорваты пекли на масленицу *krafne* — жирные пончики, аналог русских блиноа, полагая, что от этого куры несут больше яиц. В бел. Полесье женщины говорили, что телята будут родиться хорошие, здоровые, если печь блины целую неделю.

Забота о благополучном «воде» скота и домашней птицы стала лейтмотивом женского праздника, называемого *Волосий* (*Власий*, *Волосся*, *Улас*) и отмечаемого в масленичный четверг (гроднен., полес., в.-укр.). В этот день скот полностью освобождали от работы и кормили лучше обычного, закладывали в церкви молебен, звали знахаря, который принимал меры по защите скота от нечистой силы, соблюдали целый ряд запретов, чтобы обезопасить скот от болезней. В укр. Полесье в этот день обильно поливали маслом вареники и блины, варили вареники с сыром, «чтобы телята хорошо сосали молоко» (ПА), ср. также: *Улас на сыр и масло лас*, *Улас на вареники лас* (ПА, гомел., житомир.), от бел., з.- и ю.-рус. *ласы*, *ласыи* «лакомый до чего-л., на что-л.; охочий, падкий на что-л.». На Ровенщине на Волосия варили вареники и обильно поливали их маслом, «шоб булы телятки ласые на цыцку», т. е. чтобы телята охотно сосали коров (ПА). В Харьковской губ. в масленичный четверг женщины широко гуляли в шинке под предлогом того, чтобы коровы были ласковы к телятам и не бодливы. Неучастие в гуляниях и возлияниях грозило неудачей в разведении скота.

Фертильность человека. На М. значительное место отводилось эротически окрашенным обычаям, развлечениям, играм,

обрядам и песням, большая часть которых связана с производительным началом и нацелена на его активизацию.

М. у вост. и зап. славян (особенно у русских) является праздником молодоженов, чествование которых относится к основным эпизодам всей масленичной недели. Молодожены, поженившиеся в течение года, на масленицу съезжались в какое-нибудь одно место (обычно в ближайшее торговое село) на гуляние. По отношению к молодоженам совершались действия, равносильные бесчинствам, выполнявшие некогда очистительную и испытательную функции. Молодых попарно укладывали в специально вырытую яму и забрасывали снегом; вываливали в сугроб из саней; мазали («маслили») снегом по лицу; вывалив из саней, волокли по снегу, кидали молодоженов друг на друга; заставляли прилюдно целоваться друг с другом или с посторонними и т. д.

В Польше широкое распространение получил *wkup do bab* 'вступление в бабы' или *wywożenie powożeysowej* 'вывоз молодой', символизирующие «выход» женщины за пределы семейного обряда (свадьбы) и «втягивание» ее в общественную жизнь, соответствующую ее новому положению. В последние дни масленицы или в Пепельную среду женщины со всего села, собравшись вместе, обходили дома молодоженов и, впрягшись в сани, перевернутую борону, мешок с пеплом, украшенный воз, тачку, чесальный гребень, сажали на него молодую женщину и волокли ее из дома в корчму (порой вываливая при этом на землю), где та должна была угостить всю компанию выпивкой.

Параллельно на М. совершались ритуалы, адресованные той части молодежи, которой по возрасту полагалось вступить в брак, но она — по каким-либо причинам — не выполнила своего жизненного предназначения. Молодые люди и девушки подвергались осуждению и символическому наказанию, поскольку любое нарушение и замедление социальной динамики грозило благополучию всего сообщества. См. в ст. «Колодка».

С темой фертильности человека связаны и другие обычаи. Это и фаллическая символика масленичных кукол-чучел (рус. «Масленицы», бел. «деда»), уничтожение которых расценивалось как залог будущего урожая; и песни эротического содержания, разыгры-

вающие тему коитуса и продолжения рода, ср. костром. песню: «Ешь, хуй, слаще, еби девок чаще, еби девок, еби баб, делай маленьких ребят!» (РЭФ: 310); и словац. мужские танцы *žabská, žabský*, воспроизводящие прыжки и спаривание лягушек; и з.-слав. обычай «брить мужчин», предполагающий физический контакт лиц противоположного пола (ср. устойчивую корреляцию бороды и усов как типично мужских атрибутов с представлением о мужской сексуальности), см. в ст. Бритье.

У юж. славян эротическое начало и тема «воспроизводства» человека нашла выражение прежде всего в играх **кукеров** и других ряженных. Среди персонажей масленичного ряжения основным местом занимают парные маски типа «дед» и «баба», «кукер» и «кукерица»; постоянным атрибутом кукера является «фаллос», а основные эпизоды игр ряженных связаны с темой сексуальных домогательств и воспроизводства.

Особое внимание в кукерских играх и ряде специальных ритуальных действий М. уделялось бесплодным женщинам. Приходя в дом, где не было детей, **кукеры** высоко поднимали вверх детскую фигурку и выкрикивали: «Има гу, има гу, жа имаш лица!» [Имей его, имей его, будешь иметь ребенка!]. В ц.-сев. областях Болгарии на масленицу разыгрывалась **ялова свадьба** 'бесплодная свадьба': два парня, переодетые в молодых супругов, садились в повозку, в которую впряжены все пойманные в селе собаки; сопровождали пародийную процессию «кум», «доктор» и другие ряженные, при этом «доктор» лечил заболевших «новоженов». Тема бесплодия проигрывается и в речитативных приговорках, исполняемых на масленицу у сербов, ср.: «Адалија Бубалија, Која жена јалова, нека роди јавола» [Адалия, бубалия, которая женщина бесплодна, пусть родит дьявола] (КСК 1999:421), в которых бесплодие женщины расценивается как зло и грех, наказываемые в итоге рождении неправильного потомства. В Каставцине (Словения) в масленичный вторник бездетным женщинам, мечтающим иметь детей, разрешалось есть специальное блюдо *suprice* (хлеб, намоченный в молоке и яйцах и обжаренный в масле), который обычно подавали на крестинах.

Общинная критика. У хорватов, словенцев, мораван, чехов, поляков, а также

изредка на востоке Балкан (у болгар и македонцев) на М. совершались ритуалы, представляющие собой форму выражения общественной критики по поводу неблагоприятного поведения отдельного человека и сообщества в целом в течение прошедшего года (ср. словен. названия этих ритуалов: *javna kritika* 'публичная критика', *srenjska kritika* 'общественная критика', *vaška kritika* 'деревенская критика'). В хорв. ритуалах общинная критика звучала в рамках «суда»

года, после чего его тем или иным способом «казнили» (сжигали, топили и т. п.). На самом западе Словении в масленичный вторник взрослые мужчины, устроившись на телегах посередине площади, инсценировали забавные события из жизни местных жителей, особенно напирая на то, кто, где и в чем провинился.

Общинная критика на М. имела место у мораван, чехов и поляков в рамках обрядов «похорон контрабаса», «казни медведя»



Участники масленичного обхода, опоясанные полотенцами, в шляпах из бумажных цветов; по традиции, каждая шляпа должна быть украшена 365 цветами. Южная Чехия, окр. г. Тргове-Свини, 1975 г.

над Карнавалом — основным персонажем масленичного праздника. В последний день М. устраивалось *sudenje Karnevala, Fašnlka, Pokladá*. Для этого каждый год к М. готовили новое «обвинительное заключение» (*testamenti*), в котором в шутильной форме в адрес жителей села вне зависимости от их возраста и социального положения высказывались обвинения в воровстве, пьянстве, семейных неурядицах, изменах и др. Чучело провозили по селу в сопровождении «жандармов», а затем «судья» зачитывал обвинительное заключение и приговор (*osuda*), в котором именно Карнавал признавался виновным во всех прегрешениях истекшего

и др. Критика местных порядков сосредоточена в т. н. «завещаниях басы» (т. е. контрабаса) — пространных текстах и диалогах, где высмеивались старые холостяки и сплетники, пьяницы, доверчивые мужья, а ответственность за все грехи прошедшего года возлагалась на этот персонаж. У словаков в Запустный вторник молодежь просила у властей позволения устроить забаву и «осудить петуха на снесение головы». Петуха осуждали на смертную казнь за аморальное поведение, кражи, разбой и другие проступки и в итоге отрубали голову. В Познанском воев. ряженный на масленицу «медведь», вооруженный нештучного размера палкой,

гонял по улице встречных, а попавшихся ему девушек колотил. При этом окружающая толпа кричала: «Которая хорошего поведения, то пусть она удерет, а которая плохая, то пусть он ей пасть разорвет!» (Kolb.DW 9:140).

Аналогичные обычаи характерны и для вост. части Балкан, хотя они встречаются не повсеместно (Странджа, капанцы, Софийский край). В Страндже мужчины зажигали старую корзину, набитую соломой, поднимали ее высоко вверх на нескольких палках и выкрикивали осуждающие реплики-проклятия в адрес односельчан, например: «Който открадна биволите на дядя Стойка, да гори като тоя кош» [Кто украл быков у дяди Стойка, пусть горит, как эта корзина]. Сначала «высказывались» самые старшие жители села, а после них это имел право сделать каждый. Среди выкрикиваемых порицаний особое место занимали так называемые *блудства*, осуждавшие незаконные сексуальные связи и супружескую неверность. В составе кукерских игр общинная критика звучала в разыгрываемом здесь же судебном процессе. В Македонии обычаи общинной критики (*напеванье* и *навикуванье* 'напевание, накрикивание') в адрес соседнего села также происходили вблизи масленичных костров.

М. традиционно считается бесчинно-оргастическим праздником, когда человек освобождается от своих обязанностей и получает право игнорировать все общественные нормы. Наиболее заметно эта свобода проявляется в эротически окрашенных ритуалах и играх, а также в отношении к пище.

У русских наиболее популярной формой ритуального оргиастического поведения на М. были *обнажение* и *сквернословие*. На Рус. Севере, на Урале, в Сибири в последний день М. при стечении народа мужики разыгрывали на улице (на морозе), как «Масленка парится в бане». Для этого мужик, изображавший Масленку, раздевался донага, брал веник, входил в «баржу» или «лодку» и там парился на потеху публике. Иногда та же сценка принимала форму пародийного очистительного обряда, которому подвергались все, кто принимал участие в масленичных бесчинствах. Среди оргиастических масленичных развлечений в других слав. традициях известны и сквернословия,

и obscene шутки, и непристойные забавы и жесты. У сербов, болгар и македонцев полная раскрепощенность проявлялась в поведении людей около масленичного огня и, в частности, в рифмованных выкриках типа болг.: «Олалия, попе, олалия! Една мома одила на плява! Видяла една мишка. То не било мишка, а дядова попова пишка!» [Олалия, поп, олалия! Одна девушка пошла за соломой. Видела мышку. Это была не мышка, а попов penis] (ФЕ:253).

Потребление пищи и специально обжорство также было смыслом праздничного времени, ибо с его помощью моделировалась будущая «сытая жизнь», ср. макед. поговорку *Се настегал како на Поклади 'нажрался, как на масленицу'*. Трапеза на М. игнорировала все ограничения, связанные с количеством и порядком приема пищи. По бел. обычаю, в последний день масленицы надо было есть 7 раз (по числу недель поста); поляки считали, что в Запусты «надо было есть столько раз, сколько раз собака махнет хвостом», и называли это «обжорство про запас»; хорваты предписывали в последний день Карнавала есть мясо до 9 раз. Словенцы полагали, что в эти дни надо есть по 10 и более раз; они говорили, что на масленицу Pust забирает нож из рук хозяина и отдаёт его работникам и детям, чтобы они могли отрезать себе самый большой кусок. Вместе с обжорством в масленичных обычаях актуализировалась стихия материально-тлесного низа, наиболее выразительным проявлением которой был мотив «толстого брюха». Белорусы утверждали, что на масленицу они обвязывают брюхо льком и едят до тех пор, пока льком не порвется; украинцы считали необходимым доест в Заговенье всю скоромную пищу, не оставив ничего: «Хочь пузо роздайсь, а Божий дар не останьсь» (ХСб 1894:253). Во Владимирской губ., как и в других местах, в Прощеное воскресенье дети ходили «прошаться» к крестным родителям, принося им в качестве угощения пирог громадной величины.

Связанные с пищей мотивы выражали также идею перехода от скоромной масленичной пищи к великопостной. Скоромную пищу уничтожали (у русских сжигали в костре остатки блинов, молока и сметаны) или говорили, что уничтожают: «Молоко горит, мясо горит»; удаляли за пределы культурного пространства:

например, клали скоромные остатки в корзину и вешали высоко на шест (рус.), насаживали на прут или вертел и втыкали на крышу под стреху (хорв.); отдавали «чужим», например цыганам (шумадий). М. была конечной точкой в жизненном цикле отдельных продуктов — старого молока, мяса, а также вина. Болгары рассказывали, в частности, о том, что прошлогоднее вино хранится до масленичного заговенья, а то, что переживет эту дату, превращается в уксус. Важное место на М. занимало нарочитое декларирование отказа от скоромной пищи, предостережение от ее употребления, моделирование правильного повседневного поведения. Болг. кукеры и другие ряженые (например, *баба Рога* или *баба Коризма*, олицетворявшие Великий пост) в Чистый понедельник обходили дома с деревянными саблями и били детей, чтобы они не просили мяса. У болгар в Варне кукеры кричали на улицах: «Кто ест яйца?» и гнали тех, на кого им показывали. У русских в последний день М. по деревне возили дровни с шестом, на котором сидел человек и кричал: «Молоко грех есть!»

Прощание с М. завершалось в первый день Великого поста (Пепельную среду или Чистый понедельник), который считали днем очищения от грехов и скоромной пищи.

Лит.: Сок.ВЛКО; Агап.МОСК (по указ.).

Т. А. Агапкина

МАСТЬ — окрас шерсти домашних животных, наделяемый магическим значением в жертвенных, лечебных и приворотных обрядах, связанный с цветом **домового**, ласки или волос хозяина дома. По М. определяли цвет шерсти животных, приносимых в жертву (см. Жертвоприношение, Жертвастроительная, Курбан). В мифологических представлениях имела значение М. животных, в которых превращаются мифологические персонажи. В сновидениях М. животных важна для толкования смысла сна.

По в.-слав. поверьям, М. скота являлась своеобразным аналогом имени. Ср. полес. предписание называть корову в соответствии с ее М. (например, Чернуха, Белуха) и запрет давать ей человеческие имена. При лечении больного животного с помощью заговоров нужно было обязательно указать на

его М., так же как при лечении человека обязательно называлось его крестное имя, ср.: «Шла Бѣжа Мѣци / корове рабой пѣмошчы даваѣи...» (ПА, Симоници, гомел.).

В скотоводческой магии считалось, что в хозяйстве хорошо вести может лишь скот определенной М. Обычно полагали, что М. скота должна совпадать с цветом волос хозяина или шерстью мифологического покровителя — домового или ласки (в.-слав., пол., словац.). Согласно з.-укр. поверьям, каждая корова имеет свою ласку — какой М. корова, такой и ласка. Ср. с.-рус. и в.-полес. представления о том, что условием успешного лечения ребенка знахарем является их совпадение «по крови», т. е. по цвету волос: светлого ребенка должен лечить знахарь со светлыми волосами и наоборот, иначе лечение не подействует. Ср. также аналогичное условие «одноименности» лекаря и пациента, известное в ю.-слав. традиции. О благополучном скоте говорили, что он пришелся в хозяйстве «по масти», «по шерсти», «ко двору», «в руку» (в.-слав.). Скот, М. которого пришлась «не ко двору», болеет, чахнет и умирает. Полагали, что домовый ухаживает за скотом «правильной» М., покровительствует ему, заплетает ему гриву, кормит его (в.-слав.). Домовой или ласка мучают и гоняют скот, М. которого им не нравится или не совпадает с их собственной. Если купленное животное оказывалось «не в масть», его старались продать, т. к. в противном случае оно не приживется и скоро умрет (рус., в.-бел., в.-укр.); в некоторых случаях, чтобы «примирить» домового с лошадьми, оказавшимися «не в масть», животных перегоняли через вывернутый кверху шерстью тулуп, если не было возможности их продать (рус.).

Существовали различные способы, чтобы выяснить, какая М. скота благоприятна для хозяйства: прятались ночью в хлеву и ждали, чтобы домовый сам сказал, какая М. предпочтительна (рус.); старались увидеть домового в Страстной четверг или на Пасху, поднимались на чердак и спрашивали домового, сидящего около трубы (укр. харьков.); на ночь оставались в хлеву, прикрывшись бороной, и смотрели, какой у домового цвет волос — такой М. и покупали животное (рус.), подбирали по М. кошки или живущей во дворе ласки (в.-слав.), а также по цвету голубей, которые водятся на дворе (ю.-рус.);

заворачивали в тряпочку кусок благовещенской просфоры или пасхального кулича и вешали в хлеву или клали за иконы — цвет появившейся на нем плесени или червей соответствовал оптимальной М. скота (ю.-рус.); на пасхальном куличе искали волос и по его цвету определяли нужную М. скота (украинцы Воронежской губ.); после окончания рождественских праздников в сене, которое в течение святок лежало на столе под скатертью, искали букашку — какого цвета она окажется, такая скотина будет хорошо вести (укр. житомир.); весной, увидев первую ласточку, три раза поворачивались на правом каблуке и искали в земле на этом месте волос — какого цвета он будет, такой М. следует покупать скот (ю.-рус., укр., пол.); у казаков этим же способом узнавали, какой М. лошадь следует брать в поход (Прод.ЗНМ:279); при строительстве хлева копали ямы под фундамент, а на следующий день смотрели, какого цвета насекомые **наползали** туда за ночь, — такой М. следовало держать скот (в.-полес.).

Чтобы получить приплод лошадей желаемой М., следовало в момент случки провести перед жеребцом кобылу той М., какую хотят иметь (рус.). Чтобы поросята были пестрыми, свиней гнали к хряку палкой, на которой местами была срезана кора, чтобы палка выглядела пестрой (з.-бел.). При строительстве дома закапывали под фундамент живую собаку или кошку той М., какой желательно иметь скот (ю.-рус.). М. будущего приплода старались угадать: в канун Нового года находили в снегу проталину — какого она будет цвета, такой будет М. теленка (з.-бел.). Если корова отелится двойней и телята окажутся одной М. — к добру, разной — к несчастью (с.-рус.). Чтобы кони были здоровыми и сильными, им скармливали сушеных медведек: коням темной М. — медведек с черной спинкой, рыжим — рыжих, а коням половой М. — желтых (рус.-бел. пограничье).

В обрядах, связанных с жертвоприношением, предпочитались животные черной М. (реже — белой), не имеющие каких-либо пятен другого цвета. Например, при добывании клада приносилась в жертву черная, без единого белого пятна кошка, курица или овца (серб.). Чтобы водяной не разрушал мельницу, мельник в качестве жертвы бросал в реку животное черной М.:

кота, собаку, свинью, утку или курицу (луж.). Черную курицу закалывали на пороге дома в т. н. *волчьих дни* (с 11/24.XI по 18.XI/1.XII), чтобы защитить скот от волка (серб.), голову черной курицы закалывали в курятнике под насестом, чтобы предотвратить куриную эпидемию (серб.).

Животные черной (реже белой) М. или части их тела использовались в лечебной магии. Хвостом черной кошки, намазанным медом, проводили по рту ребенка при молочнице рта (болг.). Черного кота раздирали над ребенком, чтобы вылечить его от эпилепсии (словен.); сырое мясо черного пса накладывали на раны (болг.); **сукровицу** абсолютно черного без белых пятен жеребенка мужского пола давали съесть детям для защиты от эпидемии (серб.), для облегчения родов женщины носили на поясе хлеб, замешанный на крови абсолютно черного петуха (серб.), а при лечении коросты использовали навоз черного вола (серб.). Первое яйцо черной курицы съедали для излечения от желтухи (словен.); дымом от сожженного пера черной курицы лечили головную боль (болг.). У сербов знахарка во время заговаривания болезни использовала перо черной, а у болгар — белой курицы, которое само выпало из ее крыла. Для излечения скота хозяин относил черную курицу священнику, чтобы тот снял порчу с больных животных (хорв.). При лечении горла использовался кал белого пса (хорв.).

В любовной магии, чтобы приворожить любимого (или любимую), следовало сварить первое яйцо, снесенное белой курицей, разрезать на половинки и положить по обе стороны дороги, где должен пройти тот, кого привораживают (серб.). Жена, чтобы приворожить к себе мужа, должна в течение семи дней носить на левой стороне груди первое яйцо, снесенное черной курицей, а потом жарить его и дать съесть своему мужу (серб.). В приворотной магии варили черного кота вдалеке от дома (серб.); у вост. славян это делали для того, чтобы добыть **косточку-«невидимку»** (см. **Невидимый**).

Согласно слав. мифологическим представлениям, М. животных, в которых могут превращаться мифологические персонажи, преимущественно черная, белая, реже — красная, рыжая или пестрая (см. **Белый цвет**, **Красный цвет**, **Пестрый**, **Чер-**

ный цвет): черная собака — ипостась черта (о.-слав.), мифологического «хозяина» овина (з.-рус. *рижника*), домового (в.-бел.); вид черного кота может принимать ведьма (в.-слав.), домовая (в.-полес.); вид черной курицы характерен для вампира (словен.), ведьмы (полес.); нечистая сила может принимать облик черного козла (ю.-в.-серб.), а серб. *осеѣа* — демон, пугающий путников на дороге, — черного поросенка и др. На козле, коне или свинье черной М. ведьмы летают на шабаш на Лысую гору (пол.). Из яйца черной курицы или петуха, согласно поверьям, можно вывести **духа-обогапителя** (с.-рус., хорв., чеш.). В в.-слав. поверьях белый волк и белая змея являются предводителями над волками и змеями. В виде белого кота появляется ведьма (полес.), домовая (с.-рус.), который также может иметь облик белой собаки (в.-полес.), ягненка (с.-рус.) или какого-то зверька (полес.). Белые конь, козленок, щенок или заяц — возможные облики серб. *осеѣи*. Красный теленок — воплощение вампира (макед.), а красная змея — домового (с.-рус.). Рыжие кот или собака — один из обликов домового (полес.), рыжий теленок — облик духа воды (болг.), в виде рыжей козы появляется *осеѣа* (серб.), в облике рыжей кошки представляют себе морских людей *фараонок* (рус. население Эстонии). В виде пестрой собаки появляется домовая (полес.), пестрого теленка — *осеѣа* (серб.).

В сновидениях М. животных являлась определяющей для толкования сна: конь или корова черной М. означали болезнь, смерть (полес., пол.), белой — смерть (полес., пол.), красной — пожар (полес.). Серый или белый волк предвещали приход сватов (полес.), а черный — болезнь (полес.), черная собака — измену любимого (пол.) или спор с мужчиной (полес.), рыжая ~ недоброго, фальшивого человека (пол.). Толкование сна могло **варьироваться** в связи с **полисемантичностью** того или иного цвета, например, красный конь, помимо пожара, в разных ареалах мог означать что-то хорошее, веселое (пол.), приход гостей (полес.), а белый, помимо смерти и болезни, — свадьбу или получение письма (пол.).

В слав. заговорах белая, сивая, красная М. символизирует принадлежность к сакральным силам, желтая — к потусторонним: на **конс** белой или сивой М. выез-

жают изгоняющие и уничтожающие опасность и болезни св. Юрий (в.-слав.), Иисус Христос (в.-слав.), Бог (бел.), св. Николай (серб.), св. Ефрем (серб.), св. *Иован* (серб.). В бсл. заговорах рядом со св. Юрием или Христом находится белый, серый, красный или **рябой** пес. В серб. заговорах в качестве противников нечистой силы выступают птицы и животные белой окраски: курица, птенцы, гусыня, орел, змея, а болезнь уносят желтые собаки, желтый петух.

Лит.: Гура СЖ:83,91,105,225,229,232–234,236, 241–244,501,614,631; Журав.ДС:24,29,32–33, 60–61,64,82–84,110; Помер.МП:103–104,107–108,175; Макс.ННКС:38–39; СБФ-89:129–130,139,143; СБФ-2000:378–379,381–382,384, 386,392; ПА; Ром.БС 4:7; БНМ:193,204,306; Nieb.PSL:172–173,196–197.

Е. Е. Левкиевская

МАТИЦА (рус. *матка*, *матница*, укр., бел. *сволок*, серб., болг. *зреда*) — бревно, служащее основанием для потолка и всего верха жилища и имеющее конструктивное и семиотическое значение в пространстве дома преимущественно у вост. славян (ср. посл. *Худая матка всему дому смятка*). М. играла роль основного классификатора внутреннего пространства и, благодаря своему положению, обозначала двойную границу: между верхом и низом и между внутренним и внешним миром (ср. *Матица — золотой мост на семь верст*). М. метонимически обозначала все жилище и имела значение связующего начала не только в архитектурном, но и в семейном отношении.

В в.-слав. жилище было от одной до трех матиц в зависимости от их толщины и размеров постройки. На Руси М. рубали в череповые бревна последнего (черепного) венца параллельно переводинам пола, у белорусов клали вдоль избы, на Украине М. могла быть положена вдоль или *поперек* хаты.

У вост. славян укладка М. является одним из узловых моментов строительного обряда, отмечавшего конец строительства собственно сруба (возведение стен) и одновременно начало завершающего этапа, связанного с укладкой перекрытий; у юж. славян ритуал был приурочен к завершению крыши.

В русских губерниях после поднятия М. хозяин ставил в красном углу зеленую веточку березки (см. Мировое дерево, Деревце обрядовое), а один из плотников залезал на верхнее бревно и сеял по сторонам зерна пшеницы и хмель, что расценивалось как пожелание богатства и плодородия. Пока хозяева молились, мастер шел по М., где к середине была лыком привязана шуба, в карманы которой клали хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и вино или горшок с кашей, укутанный в полушубок. Лыко перерубали, шубу подхватывали внизу на руки и съедали все сложенные в ней припасы. Нередко при поднятии М. хозяйка пекла пирог, вместе с которым поднимали бревно, или к брусу привязывали каравай хлеба и соли, «дабы жилось сытее».

На Украине готовую М. плотники обвязывали платками и полотенцами, «чтобы в хате было тепло», а после укладки бруса мастеров одаривали этими вещами и угощали водкой. Если же угощение отсутствовало, плотники могли навести на дом порчу (например, перевязывали М. своими тулупами, чтобы дом всегда стоял холодный).

У юж. славян по завершении перекрытий на рассвете на крыше с восточной стороны ставили деревянный крест, украшенный красными нитками, букетами (квитка) и венками. Нередко на него надевали дары плотникам: рубаху вверх горловиной или полотенца. Главный мастер с крыши объявлял селу об окончании строительства, благодарил хозяев за подарки и благославлял новопостроенный дом (болг. обряд *викане на нова къща*).

В Польше при установлении последней балки следовал обряд *wiankowe*: на верху дома также вешали венок или букет цветов, затем хозяин готовил ужин и угощал мастеров водкой. Словаки прибавляли наверху дома пихту (*pieńko, hájik, polaznička*), украшенную бумажными ленточками, или венок из розмарина и ромашки, после чего следовало угощение (словац. *platová, rohová, pierková*; морав.-словац. *oldomaš*).

После установки М. у вост. славян также проходило «матичное» угощение и катание на лошадях с песнями, подобное свадебным и календарным гуляньям, имевшее целью оповестить село о прошедшем ритуале (в.-слав.).

С поперечным положением М. связана ее роль как символической границы между

«внутренней» («передней») частью дома и «внешней» («задней»), соотносимой с входом/выходом, т. е. основным членением внутреннего пространства дома у великорусов. Поэтому гость, вошедший в избу, садился на лавку около входа и не должен был заходить за М. без приглашения хозяев (рус.).

Место под М. (под ее центром) является топографическим центром избы, где происходит большинство обрядов, не связанных с сидением за столом или с печью. В русском свадебном обряде М. также была ритуально нагруженным локусом (ср. *сидеть под матицей* 'быть свахой, сватать в доме невесту'); придя в дом, сваха бросала взгляд на М. или вставала под нее, чтобы просватать невесту (Костромская обл.); зайдя в дом, сваты клали на воронец рукавицы пальцами кверху и останавливались посреди избы под М.; сваты не должны были заходить за М. до определенного момента. В Кадниковском и Грязовском у. Вологодской губ. *сводник* приходил Б разных валенках, садился под М. вдоль половиц и старался захватить две из них ногами, «создавая» тем самым новую супружескую пару и демонстрируя цель прихода.

В Болгарии после приготовления теста для свадебного хлеба часть закваски заворачивали в скатерть и клали на М. (р-н Панагюриште), а в обл. Фракии шафер делил хлеб, держа его над М. По приезде в дом мужа новобрачная, желая командовать в новой семье, останавливалась под М. и говорила про себя: «Вы мои овечки, а я ваш волчок» (рус.).

Некоторые обрядовые действия с М. могли повлиять на судьбу обитателей дома. Так, чтобы путь был счастливым, перед уходом из дома следует подержаться за М. При трудной смерти одного из домочадцев польшики, желая облегчить агонию и освободить проход душе, сверлили дырки в потолке, снимали доски и поднимали М. На Рус. Севере, когда ребенок мучился и не мог умереть, считали, что следовало подняться на чердак, удариться о М. и попросить: «Уж если жить — пусть ребенок живет, дай ему здоровье, а если умирать — пусть умрет, не дай Бог ему мучиться» (олонец.). Если умирал знахарь или колдун, также стучали в М. и произносили приговор, иначе земля его не принимала (Пудожский р-н).

Имя жениха узнавалось «слушанием под М.». Нередко М. фигурирует в гаданиях и подблюдных песнях, предвещающих смерть или удачу: «Села ворона на М., / Каркала ворона во всю голову: / В том доме не быть добру!»; «Висит нехтер над М. / Кто пойдет — головой попадет. / Диву ули ляду! / Кому спели, тому добро!» Треск в М. или переднем углу дома предвещал скорую смерть в доме (рус.).

Будучи символической границей между «своим» и «чужим», М. одновременно служила и связующим звеном между «тем» и «этим» мирами. Так, на М. оставляли часть обрядовой пищи (хлеб, жито, баницу), приготовленные для «хозяина», *наместника* (см. Домовой), и три чашки вина (болг.); *полазник*, приходя в дом, снимал с правой ноги обувь и вешал ее на М., чтобы конопля была высокой и длинной, как сго шнурки (серб.); рождественский калач *василицу* украшали дырочками, сделанными с помощью трех тростников, хранившихся в течение года на М. (Фрушка Гора).

Под М. оставляли ряд предмстов-апо-тропеев: подтыкали найденный зуб от бороны, чтобы предохранить избу от клопов, блох и тараканов; у новокупленной коровы или лошади отрезали пучок шерсти и подтыкали под М. Чтобы узнать ведьму-пережинщицу, отбирающую урожай, необходимо было воткнуть под М. колосья или нож под крышку стола. В этом случае колдунья сама приходила и просила что-нибудь железное (Дмитровский р-н). Под М. совершали обрядовые действия, предотвращавшие излишнее размножение насекомых: каждый хозяин приносил весной в избу первую ящерицу, привешивал ее на нитке к М. и говорил трижды: «Ящерица, сохни, а клопы дохни» (Орловская губ.).

Лит.: Байб.ЖОВС:82–88; 145–149; Островский Е. Б. Вологодский свадебный фольклор. КД. Вологда, 2001:9; Вак.БЕТЬ:342; Вак.ПСОП:66; ПА; Каб.АЖТ; Стишева А. Ю. К народным представлениям о душе в погребально-поминальной обрядности Русского Севера // ТРВ 1:172; Нед.ГОС:39,147; Султанов Г. Село Генерал Инзово (исторически и этнографически бележки). Ямбол, 1993:72; Husek HMS:269; Ног.:293; Покропек М., Стрончек Т. Полско-македонски споредбени истраживања од областта на народната архитек-

тура // Етнолог 1992/1:116-121; Авд.ЗРБ:140; ТОРП:90.

Е. С. Узенёва

МАТЬ — один из столпов семьи, средоточие ее эмоциональных связей. Именно через М. актуализируются отношения между разными членами семьи. Только в материнстве, высшей форме проявления женского начала, женщина реализует себя полностью.

Роль М. в духовном мире человека оценивается даже выше роли отца: рус. «Отцов много, а М. одна», с.-х. «Мати је човеку после Бога прва светиња на свету» [Мать человеку после Бога первая святость на свете]. В отличие от отца, воплощающего закон и долг, М. ассоциируется с эмоциями, прежде всего с любовью и лаской. Благословение М. способно спасти ребенка в самых безнадежных ситуациях, ср. с.-х. «Материн благослов и Божији — једно су» [Материнское благословение и Божье — одно и то же], но ее гнев беспощаден: рус. «Молитва М. со дна моря поднимает, проклятие же потопляет». Считается, что проклятым М. ребенком завладевает нечистая сила, которая превращает его в *подменьша* (луж.), кикимору (рус.). Такие дети сходят с ума, а после смерти их не принимает мать-сыра земля (москов.).

От поведения беременной М. зависит внешность, характер, здоровье и даже сама жизнь будущего ребенка (см. Беременность, Зачатие). Первые символические жесты М. при родах также направлены на формирование идеального ребенка (см. Младенец). Ухаживая за новорожденным, М. преследует и более дальнюю цель — обеспечить любовь и согласие между детьми, ради этого *последы* всех детей закапываются в одно место, на всех детей надевается одна и та же крестильная рубашка, их укладывают в одну и ту же колыбель (полес.) и т. д. Принимает она и символические меры, направленные на то, чтобы повлиять на пол следующего ребенка, на количество детей.

Связь М. с ребенком органичная: М. и на расстоянии чувствует грозящую ребенку опасность, как и причиняющую ему боль, и способна даже «брать ее на себя». Связь эта сохраняется на всю жизнь и может продолжаться и после смерти: умершая М.

приходит с «того света» кормить младенца, ухаживать за ним, она является во сне или «наяву» своим детям, чтобы высказать свои претензии, предостеречь и т. п. Точно так же и умерший ребенок является своей М.



Дочь крестьянина И. Ф. Заозерского с сыном в обычной домашней одежде. Вологодская губ., Соль в ыче го дски й у., д. Б. Слудка, Фото А. Н. Павловича. 1911 г. Фототека Российского этнографического музея, Русские, № 2266-8/1

Одним из материальных воплощений этой нерасторжимой связи выступает материнское молоко (отсюда и вторичное «молочное» родство, устанавливаемое в результате грудного вскармливания, см. **Грудь**), с которым от М. ребенку передаются не только все важнейшие ценности, но также и ее грехи (волын.). Имя М., которое громко выкри-

кивают в ухо младенцу, способно оживит новорожденную девочку, не подающую признаков жизни (в.-слав.). Апотропейны свойства приписываются имени М., которым нарекают первенца или ребенка, которого хотят спасти от смерти (босн.). Чест выбрать имя ребенка может достаться М (босн.) или же М. выбирает имя только для своих дочерей (в.-слав.), но иногда тако *мајчино име* (серб.) дается при рождении и используется только до момента окончательного имянаречения. Вместе с тем использование звание матронима в именовании ребенка носит уничижительный характер и указывает на его незаконное происхождение (рус, ср. также рус. диал. бранные обозначения незаконнорожденного ребенка *материн сын* *материна дочь*) (см. Ребенок внебрачный).

В первые дни и месяцы жизни младенца М. выступает как его главная защитница от внешнего мира, нечистой силы и враждебно настроенных людей. М. видит в чужом младенце прямую угрозу для своего ребенка (см. **Два**), в случае смерти последнего она постится, чтобы Господь отомстил М. другого младенца, виновного, по ее мнению, в его гибели (бел. полес.). На М. лежит забота о здоровье ребенка, она принимает и профилактические меры, она же занимается его лечением, причем в самых серьезных случаях она «перераживает» ребенка, т. е. имитирует роды.

С течением времени, однако, М. из защитницы может стать угрозой для своего ребенка. Так, в одном из полесских вариантов обряда **пострижин** ей не разрешают стричь ребенка, потому что она может «укоротить» ему жизнь. Важным ритуалом, оформляющим окончательное расставание М. и ребенка, становится отлучение от груди: от материнского молока ребенок переходит к пище, символически соотносящейся с отцом, — к хлебу.

Быть М. означает не просто произвести на свет ребенка, но и вырастить, воспитать его (ср. рус. «Умел дитя родить, умей и научить», постоянный эпитет М. в причитаниях «кормилица-поилица»). Если М. с одинаковым прилежанием посвящает себя уходу за маленькими детьми обоего пола, то впоследствии, когда они подрастают, она в большей степени занимается воспитанием дочерей (ср. пол. «Jaka matka, taka córka» [Какая мать, такая и дочь]). Эта особая

близость между М. и дочерью отражается уже в обычае заворачивать новорожденную девочку в материнскую одежду (см. Пеленки), с тем чтобы передать ей все лучшие качества М. По женской линии могут передаваться и магические знания; так, у болгар считается, что знахарский талант передается от М. к дочери или через поколение — от бабушки к внучке. От поведения М. зависит, как сложится женская судьба дочерей, которая неразрывно связана с правильным функционированием организма. Девушка о наступлении первых регул сообщает своей М., чтобы та оповестила об этом все содружество женщин (рус.). В субботу женщины не спали, чтобы у их дочерей не было **месячных** в день свадьбы (брест.). Происхождение «девичьей (бледной) немочи» объясняли тем, что М. «унесла краски в землю», т. е. умерла во время регул дочери (вят.). На М. лежит основная ответственность за целомудрие дочери: в случае утраты **девственности** до свадьбы именно на М. обрушивался гнев жениха и его семьи и ей же доставались основные почести в случае чести невесты (в.-слав.).

М. заботится и о правильном физическом развитии и нравственности сыновей. Так, прибегая к разного рода магическим приемам, она формирует мужскую идентичность у мальчика. Она же способна контролировать половую жизнь сына: М. может отнять мужскую силу у своего несовершеннолетнего сына, завязав у него на поясе три узла со словами: «Синко Ване, мајка те вржује, мајка ће те одврже» [Сынок Ваня, мама тебя завязывает, мама тебя развяжет], а возвращает она ему его силу уже на венчании (вост. Македония, ZNZO 1964/42:402). Излишняя близость М. и сына считается нежелательной, и такой ребенок становится предметом насмешек, его обзывают: рус. *маменькин сынок*, *матушкин запазушник*, диал. *маткич*, *маткович* (вологод.) 'сын, похожий на мать; сын, любимый матерью', с.-х. *материй* 'сын, похожий на мать, имеющий ее характерные черты, избалованный ребенок'.

Мать на свадьбе своих детей. На свадьбе М. переживает большие перемены в своем статусе: выполнив свой материнский долг и женив своего сына или выдав замуж дочь, особенно если речь идет о последнем ребенке, женщина считает, что вы-

полнила свое основное призвание. Не справившаяся со своей миссией женщина, т. е. М., у которой дочь умерла до свадьбы, должна каждый год вывешивать наряды дочери, т. е. часть приданого, в момент пребывания на земле русалок (в.-слав.).

На свадьбе обе М. благословляют молодых (если М. умерла, то за благословением ходят на ее могилу, т. к. без материнского напутствия молодая будет несчастлива в браке). Но поведение обеих матерей различается, поскольку брак детей ставит их в разное положение: статус М. жениха как хозяйки дома оказывается под угрозой. В обязанности М. жениха входит встреча невесты, первое, пока еще символическое приобщение к ее новой роли. Так, она передает молодой свои рабочие инструменты, ухват и *кочергу*, и уступает стратегически важное место перед печью, призывая ее: «Занимай мае место, тапи, гатоу!» (брян.). Вместе с тем появление невестки в доме у очага означает не только конец детородного периода в жизни свекрови, но и в более широком смысле — приближение конца. Считается, что одного взгляда молодой на печь достаточно, чтобы извести свекровь (укр. *вольи*, *подол*). Снимая с невесты венки свадебный или покрывало, она тем самым окончательно придаст ей облик замужней женщины. Она же освидетельствует честность молодой после первой ночи, участвует в очистительных обрядах и т. п. Надевая после брачной ночи рубаху своей М., невеста тем самым занимает ее место в структуре семьи. Приобретая новый статус, новобрачные в конце свадьбы навещают родителей молодой или, наоборот, те посещают молодую семью. Конец свадьбы также посвящен символическому изгнанию родителей из класса взрослых, способных к деторождению (сев. Украина) (см. также Отец).

Смерть матери почитается величайшим несчастьем для всей семьи (рус. «Отца нет — полсироты! Матери нет — круглый сирота», бел. «Маці умерла, то й бацько ослеп», серб. «Ко нема мајке, нема никого» [У кого нет матери, нет никого], поэтому многие приемы воспитания детей апеллировали к угрозе сиротства: так, например, под этим предлогом («мать умрет») ребенку не разрешали убивать лягушек, ящериц, ласточек, ходить в одном ботинке и т. д. . .

Оценка матери. Пол ребенка может влиять на восприятие М. ее окружением. Так, особым почетом пользуется женщина, чей первенец — мальчик. В глазах мужа он служит доказательством сохраненной до свадьбы невинности (Высоко-Мазовецке). У вост. славян М. мальчика имела особый статус: у белорусов считалось, что женщина, родившая только сыновей, не утратила невинности (слоним.); у украинцев, пока женщина не родила дочери, она считается «молодицей», а не «бабой». М. мальчика приписывался дар целительницы: например, в Закарпатье она могла лечить ячмень. В то же время жена, не имеющая мужского потомства (как и бездетная), может быть изгнана мужем (Черногория).

Восприятие женщины зависело и от того, были ли живы ее дети. Следует учитывать, что при высокой детской смертности практически в каждой семье были дети, умершие в малолетстве: ср. укр. «Нэма тос мамки, шоб нэ було у ямки». При этом отношение к М., похоронившей ребенка, было противоречивым: с одной стороны, она могла считаться безгрешной (укр. житомир.), почти святой, т. к. она, подобно Аврааму, принесла в жертву своего первенца (македонцы про смерть первенца говорят: «То ошло на Господа курбан» [Это принесли Господу жертву], ср. рус. поговорку: «Первый сын Богу, второй царю, третий себе на пропитание»). С другой — ее обвиняли в том, что она «паёчку дзіцячу з'ела» (бел. туров.) или «дитячу долю» (укр. хмельниц.). Особенно велика была ответственность М. за смерть детей **некрещеных**.

Повсюду в слав. мире смерть ребенка накладывала на М. пожизненные обязанности: она не имела права есть фрукты и ягоды, пока они не будут освящены на Вознесение (серб.), Ивана Купалу (чеш., Закарпатье), Русалну свету Петку (26.VII) (серб.), св. Анну (26.VII) (чеш.), Петра и Павла (29.VI) (серб.), Спаса (6.VIII) (в.-слав.), Успение (15.VIII), в противном случае ее ребенок будет их лишен на «том свете». Подобный запрет может распространяться и на другие продукты: молоко, сыр, баранину не ели вплоть до дня св. Георгия (23.IV) (серб.).

М., похоронившей ребенка, запрещались некоторые ритуальные функции, но при этом перед ней открывались новые: так, в Сербии

М., похоронившая первенца, играла важную роль в организации похорон (Сврлиг).

Горе М., потерявшей ребенка, подвергается строгой цензуре, т. к. на М. лежит ответственность за благополучие всего рода: она не имеет права ни оплакивать ребенка, иначе он утонет в ее слезах, ни провожать на кладбище, особенно если умерший — первенец, в противном случае будут умирать и другие дети.

Многодетная мать также вызывает противоречивые чувства у окружающих. С одной стороны, идеал традиционной семьи предполагает многодетность (рус. «У кого детей много, тот не забыт от Бога»), поэтому М. большого семейства пользуется уважением и ей доверяются почетные функции: начать уборку нового урожая, сорвать первое яблоко (чеш.). С другой — в силу реальных трудностей, с которыми сталкивается большая семья, бытует убеждение, что многодетность посылается Богом за грехи (рус. вологод.) или что она — результат колдовства: такая М. рождает и за себя и за других. Ее награждают презрительными кличками: рус. вологод. *возилёнка*, ярослав. *распустеха*, горьков. *носучка*, ярослав., Новгород. *кладунья*, *кладуха*, краснояр. *кролиха*, полес. *дзетоводуха*, *труска*, *тхарица*, *саранчя*, *воўчиха*, *свинаматка*, *порослячка*. Многодетность, таким образом, расценивается как признак звериного, а не человеческого поведения. Большим почетом пользуется М. близнецов (ю.-слав.), тогда как девушка-М. вызывает однозначное осуждение окружающих.

Чествованию М. посвящены как праздники родильного цикла (см. Родины), так и календарного (с.-х. *Материце* 'второе воскресенье перед Рождеством', см. Декабрь). М. поклоняются Богородице (о.-слав.), св. Анне, св. Варваре, св. Параскеве, у хорватов кормящие М. — св. Антонию Падуанскому.

Мать в фольклоре, прежде всего в сказках, предстает фигурой амбивалентной. С одной стороны, она выступает как спасительница своего ребенка, готовая отдать за него жизнь (АТ 332), однако самоотверженности не всегда бывает достаточно, чтобы отнять ребенка у смерти (АТ 480). Покойная М. дает добрые советы дочери (как отец выступает дарителем по отношению к своему сыну), которые помогают ей

спасти, например, от инцестуальных притязаний отца (АТ 510В «Свиной чехол»), справиться с работой и попасть на бал (АТ 510А «Золушка»). Однако в семейных коллизиях М. не всегда действует на благо ребенка: так, в укр. сказке М., спасаясь от жары, обещает отдать свою нерожденную дочь замуж за ветер. В некоторых вариантах сюжета 425М «Жена ужа» М. девушки (в других вариантах брата или мужа сестер) убивает своего зятя-ужа. В сказках «Дочь повара» (АТ 426) и «Звериное молоко» (АТ 315) М., сговорившись с любовником, избавляется соответственно от дочери и от сына, отправляя их в лес. Однако чаще функции злой М.-вредительницы в сказках передаются мачехе, которая воплощает все темные стороны персонажа М.: например, мачеха-убийца (АТ 720, «М. меня убила, отец меня съел»), мачеха-колдунья (АТ 708 «Царевич чудовище») пытается известить падчерицу (АТ 709 «Волшебное зеркальце»), облагодетельствовать свою дочь за счет падчерицы (АТ 403 «Подмененная жена», АТ 409 «Мать-рысь», АТ 480 «Мачеха и падчерица», АТ 510 «Золушка»). Реже ее жертвой оказывается пасынок (АТ 532 «Незнайка»). Трагические семейные конфликты еще более характерны для жанра баллады. Как правило, в основе коллизий лежит неприятие свекровью невестки, которое оборачивается клеветой, превращением жены сына, например, в дерево или животное, убийством, совершенным или спровоцированным М. мужа.

Широко распространен также мотив горя М., который лежит в основе множества этиологических легенд о происхождении растений, водоемов и т. п., мотив материнского проклятия (сюжеты АТ 779В-Д, 813А), причем эти мотивы могут объединяться.

Если символическим выражением отцовства считается **кровь**, передаваемая ребенку, то материнство в большей степени соотносится с утробой: ср. обозначение детей одной М. как одноутробных (рус. диал. *однобрюхие* (карел.), а также диал. *однобрюшники* 'близнецы'), а детей отца как единокровных. Отсюда и обозначения матки: укр. *матиця*, болг. *майка*, *матка*, болг., макед., с.-х. *матерца*, с.-х., словен. *maternica*, пол. *maciśo* и т. д.

Поскольку материнство выражает наиболее глубокие и тесные связи между людьми,

термин *мать* выступает матрицей описания систем «символического» родства, устанавливаемого в результате крещения (рус. диал. *мата крестная*, *мати*, *матери*, *матка*, *матушка*, *мамаша*, *маманька-кресна*, укр. *хрещена мати*, бел. брест. *матуся*, пол. *matka chrzestna*, см. Крестные **родители**), грудного вскармливания (в.-слав. *мамка*, с.-х. *помајка*, *мајка по мліцеку*, *mlіjećnamati*, см. Грудь), а также в контексте отдельных обрядов: на свадьбе (укр. *голова́та*, *весі́льна мати*), при «продаже» больного ребенка (рус. брян. закупленная *мать*, укр. *купована мати*), на посиделках, супрядках (укр. *до-світчана мати* 'хозяйка дома, в котором собираются девушки') и т. п. Семейная таксономия проецируется и на животный мир, где М. становится обозначением производшей самки (у пчел, домашнего скота), и на растительный. В ботанической терминологии производные от М. обозначают женские особи, дающие семена (например, конопля: полес. *матки*, пол. *macioruky*; ср. бел. *мацірка* 'семенная картофелина').

Для славян характерно представление о трех М. человека — родной М., Богородице и матери-сырой земле, отраженное как в устной традиции, так и в письменной («Повесть св. отец о пользе душевной всем православным *христианом*», приписываемая Иоанну Златоусту). Родная земля, земля предков соотносится с образами отца (ср. *отечество*) и М.: словен. *materina zemlja*, *matičná dežela*. Образ родины-М., актуализирующий также и идею родительского авторитета, власти, присутствует у всех славян: чеш. *materina*, *matka vlast*, в.-луж. *maćerina*, словен. *maternica*, *mati domovina*, *matičná dežela*, ср. рус. поговорка: «Родимая сторона — мать, чужая — мачеха». При этом объем понятия родины-М. может сильно варьироваться: от города (рус. *матушка Москва*, *Одесса-мама*, чеш. *zlata matka Praha*), реки (рус. *матушка Волга*) до страны (рус. *Русь-матушка*, словен. *biti sin slovenske matere* 'быть словенцем') и шире — всего слав. мира (словен. *mati Slava* 'славянский мир, славяне'). Эта идея принадлежности к одной семье, к одной общности зиждется и на таком важнейшем концепте, как родной язык, который также апеллирует к образу М.: укр. *матерня мова*, пол. *macierzyna*, чеш. *matersky jazyk*, *mateřtina*, словац. *maťerinská reč*, с.-х. *ма-*

терњи језик, словен. *materni jezik, materinščina* и т. д.

Лит.: Каб.АЖТ; СУС; БВКЗ:136,276; Крач. БЗРС:204; Куз.ДЗВ:32; БМ:67; Марин.ИП 1:235; ГЕМБ 1932/7:82; 1933/8:62; GZM 1902/17:149; 1964/19:216; 1974/29:74; ZNŽO 1964/42:402–404; Dvor.ZR:12; Bieg.MD:34; Jagiełło J. Matka // SLSJ:159–199.

Г. И. Кабакова

МЕД — продукт, имеющий широкое ритуальное применение, символ бессмертия, плодородия, здоровья, благополучия, красоты, счастья, «сладости» жизни; его называют пищей богов и эликсиром жизни. Используется в похоронной, свадебной, родинной, календарной обрядности и в народной медицине. Благодаря семантической связи с пчелами и воском М. имеет также христианскую символику.

Согласно старинным апокрифам, райские реки текут молоком, вином и медом; от корня мирового древа исходят 12 молочных и медовых источников. По серб. верованиям, М. получается из утренней росы и зари как дар богов, он разлит по цветам и листьям, и его собирают пчелы. Как божественный напиток М., так же как и молоко, никогда не одалживали, поскольку это опасно для обеих сторон, но давали даром или продавали; запрещалось давать М. и воск цыганке, разливать М. и бросать на землю воск (хорв.). Бытует убеждение, что дьявол ест все, кроме М., и не терпит запаха воска (Хомолье).

М. считается любимой пищей душ умерших. В похоронной обрядности М. едят как самостоятельное блюдо, с ним готовят кутью, коливо, канун (хлеб, накрошенный в воду, подслащенную М.), сыту (разведенный в воде М.), кисель, мажут М. блины, ритуальные хлеба и лепешки, добавляют М. в пиво и брагу. У вост. славян первый горячий блин, смазанный М., клали на лавку в головах умершего, на окно или божницу. После похорон старухи всю ночь *караулят душу* умершего, поставив на стол сыту; верили, что душа прилетит в образе мухи и будет пить приготовленный для нее напиток. М. и кутью с М. обязательно подают на поминках и календарных праздниках

поминального характера. На 40-й день после смерти пекли печенье *лесенки*, или *лестовки* (курск.), которые после заупокойной службы съедали с М. У белорусов на Радуницу поливали могилы водкой и медовой сытой, В обряде «кормления» духа-опекуна (стопа нова *гозба*) у болгар (в Хасковско и Харманлийско) М. и маслом мазали и ту часть ритуальной лепешки, которая предназначалась *столану*, то есть умершему хозяину. У русских считалось, что если беременная желает блинов и М., то ребенок долго жить не будет (архангел.).

М. и медовые кушанья готовили на праздники, связанные с культом предков. У вост. и зап. славян в Сочельник обязательным ритуальным блюдом была кутья, у юж. славян — хлебные изделия с маком и М. и отдельно М., с которого нередко начинали ужин. У болгар в Сочельник, Новый год и Крещение стол не кадили (т. е. не освящали) без М. Сербы также считали необходимыми для рождественской трапезы М. и *чесницу*, которую тоже мазали сверху М. У хорватов месили мучные изделия с М. (о. Прес), в Славонии в Сочельник ели чеснок, который макали в М., считая, что благодаря М. их речи будут медовыми. Сладких речей желали и словаки, когда на Рождество ели облатки с М. (*Мыява*); нарисованные медом крестики на лбу служили оберегом от всякого зла, при этом в Восточной Словакии верили, что тот, у кого М. высохнет (или растечется — з.-словац.) раньше всех, умрет в течение года; иногда матери мазали дочерям М. лоб, чтобы их парни любили. В Верховине хозяйка кропила углы комнаты и умывала дочерей «медовой водой», чтобы их любили люди и не обходили женихи. В пол. Галиции хозяин делил облатку и угощал М. того, кто в Сочельник перед трапезой вносил с благопожеланиями снопы, по обычаю устанавливаемые в углах дома. У зап. славян мазали М. и посыпали маком новогоднее обрядовое печенье. Поляки к Новому году и Крещению пекли печенье из муки с М. и орехами. У болгар М. подают на Крещение и в день св. Варвары (4. XII).

С поминальными мотивами связано употребление М. и в другие календарные праздники. На 4-й неделе Великого поста, в среду пекли *хресты* с маком и мазали их М., часто сохраняли их до начала сева (укр.). Чехи и мораване ели *jidášky* с М. в Зеленый четверг

на Страстной неделе. На Пасху обходников (певших *вяюнишныя песни* для новобрачных) угощали помимо прочего М. (рус. нижегород., костром., владимир.). В канун Вознесения и в Страстной четверг готовили кашу с М. (*medovákaše*), которую ели сами, раздавали нищим, относили скоту (чеш., словац.).

Особо значима роль М. в жертвоприношениях: духам судьбы, домовому, духам воды и поля, духам-охранителям места, позже — христианским святым. В сочинении XII в. (Вопрошание Кирика) сказано: «Аще же Роду и Рожанице крають хлебы и сыры и мед?» У русских св. Илье жертвовали барана, М. и др. — ради обеспечения своевременных дождей (Вятская и Орловская губ.); лошади, приносимой в дар водяному, обмазывали голову М.; весной бросали в воду М. и масло. У болгар, прежде чем заколоть обрядового барашка в жертву св. Георгию, мазали медом рот животного. По серб. поверьям, *вилы* питаются М. и молоком.

В вост. и юж. Сербии и зап. Болгарии М., вино и масло лили в специально сделанное углубление в *бадняке*, смазывали медом место рубки *бадняка*, мазали им оба края *бадняка*, перед тем как положить его в печь. В Болгарии сами деревья и срубленный *бадняк* «се мирсват» (мажут) воском, елесем и М. Медом угощали также мифических дев судьбы. У болгар на 3-й день после рождения ребенка ждали *орисницю* и готовили для них угощение, в состав которого обязательно входили хлеб и М. (или что-то сладкое), в дар *орисницам* оставляли в головах кровати ребенка лепешку и баночку М. Чтобы умиловить злых духов (*лахуси*), вредящих роженицам, месили медовые питы (болг.). У сербов роженице также давали помазанную М. лепешку.

М. входил в состав ритуального угощения участников родин и крестин. Его приносили в дар роженице на 3-й день после родов (у словаков — *medovník* 'лепешка или фигурное печенье на меду'; у болгар в Родопах — *смидалъ* 'накрошенный хлеб, политый маслом и М.'), роженица угощала им пришедших проведать ее женщин (пол. мазовец. *perdyka* 'водка с М. или сахаром', которая должна была, по поверью, обеспечить ребенку благополучие, здоровье и рост). На крестины кума приносила кашу, М. и др.

кушанья (пол., Мазовия); иногда повитуха варила кашу с М. (в.-слав.); после крещения кум угощал куму М., а остальных — пивом и вином (пол. мазовец.); пирог для кума должен быть непременно с М., поэтому назывался *medenjak* (хорв.). Новорожденную девочку первый раз купали в травах с добавлением в воду М., чтобы она была красивой и «сладкой» (чеш.; укр., Покутье); мазали ей М. губы, чтобы она была доброй (чеш., словац.); мазали новорожденного М. целиком, «чтобы его люди любили, как мед» (с. Абелова, окр. Лученец — Arch.EAS). У болгар в *Бабин день* (8.I) бабка-повитуха купала детей, благословляла и мазала их М. и маслом. В обряде по случаю первых шагов ребенка мать выносила на улицу столик и раздавала прохожим куски хлеба, смазанные М. (болг. пирин.).

Аналогичные обряды исполнялись при отеле скота: корове давали М. перед отелом и в случае, если она отелится раньше срока (укр. закарпат.).

Ярко выражена жертвенная и апотропейная функция М. в обычаях дней св. Екатерины (4.XII), св. Варвары (6.XII), св. Харлампия (8.II), дня Сорока мучеников (9.III), которые праздновались ради здоровья и в честь персонифицированных болезней — Оспы и Чумы. В эти дни пекли пироги (питы, печенье) или варили зерна разных злаков, которые мазали М., иногда кадили и раздавали соседям, прохожим, давали детям, относили на крышу, оставляли на воротах, на полке в доме — в жертву болезням; называли болезни *сладки и медени, благи и медени* (болг.). В Пловдивском крае (с. Смочан) повитуха в день св. Харлампия красила клочок шерсти в красный цвет, окунала его в М., посыпала просом и овсом и раздавала понемногу шерсти всем принятым ею детям, насыпая им на голову зерно, «чтобы не сердилась Баба Оспа и ходила сладкая и медовая». В летнем русальском обряде лечения больной ночует под магической травой *ясец* (*росен*) и кладет рядом в дар врачующим вилам калач и чашу воды, вина и М. (серб.).

При переходе в новый дом мазали М. все четыре угла комнаты, чтобы жизнь была сладкой (бел.-пол., р-н Вильна), при строительстве клали в основание дома хлеб, соль и М., монету (пол., волья.). В день Архангела Михаила (8.XI) входные двери

мазали с внешней стороны М., «чтобы в дом не вошли болезни» (болг., Лов. край).

В свадебной и отчасти родинной обрядности М. имел символику плодovitости: М. ассоциировался со сладостью жизни, желанностью, любовью, он использовался в любовной магии, целью которой был брак и рождение детей; на М. распространялась также символика пчел, для которых идея плодovitости была связана с их множественностью, непрерывным движением-роением, божественной благословенностью (ср. заклинание кукурузы: «Как роятся пчелы в ваших ульях, так да роятся дети в ваших домах»).

Ради «сладкой» супружеской жизни у сербов муку для свадебного караваея просеивали в корыто, смазанное М. Свадебный каравай смазывали сверху М. (болг., бел. могилев.), иногда добавляли М. и в тесто (чеш.). Перед отъездом в костел на венчание невеста дотрагивалась босой пяткой до меда, из которого готовили медовину для угощения на свадьбе (словац., окр. Лишова). После венчания М. и маслом мазали волосы невесты (пол.). Когда жених забирал невесту домой, свекровь или подруга давала невесте ложку М. в знак того, что ее будущая жизнь будет такой же сладкой, чтобы молодые любили друг друга, чтобы невеста была такая же сладкая, как М.; при приезде в дом мужа ее встречали молоком, М. и солью (словац.), свекровь угощала М. новобрачных — как бы причащала молодых (полес. гомел.); при входе в новый дом невеста мазала притолоку М. и маслом, чтобы в доме были богатство, удача, счастливая жизнь с супругом (з.-болг.), или мазала М. губы жениху и свекрови (болг.). Когда молодые входили в дом после венчания, они должны были лизнуть намазанный М. косяк двери, или их угощали М., чтобы их брачная жизнь была сладкой (серб.). Потчывая жениха М., свадебный староста желал, чтобы новобрачные «так би солодко любили, як мит солодкий» (укр. закарпат.). На Кисуцах (ср.-словац.) свекровь мазала М. лоб друзьям и подружкам, чтобы они скорее вступали в брак, т. е. чтобы их скорее полюбили.

В некоторых местах верили, что М. оберегает от змеиных укусов. В Моравии в Вербное воскресенье или Страстной четверг ели натошак сами и давали скоту М., хлеб с М. или печенье *jidášky*, политое М., веря, что М. защитит от змей, ядовитых

«гадов» и насекомых; в Словакии М. в качестве оберега давали скоту в Сочельник; в Верхней Краине мазали М. и маслом вымя и морду коровам, чтобы уберечь их летом от змей. Кроме того, М. вообще способен защитить от всякого зла: если, несмотря на запрет, в дом на Рождество придет первая женщина (что сулит несчастье), ей мазали голову М., а потом выгоняли из дома (хорв., Копривница).

Близко к апотропейному использованию М. в народной медицине. По мнению болгар, М. используется при лечении и чтении заговоров, так как он способен уничтожить магию, «уроки», злую встречу. М. лечит горло (хорв.), «пьяный мед» (т. е. М., собранный пчелами в засушливое лето с цветов ядовитых растений) — длительную малярию; тестом на меду выводили болезнь волос (Рус. Север). Освященный в день св. Харлампия и в Сочельник М. сохраняли как лекарство и использовали в течение года, например, мазали детей, когда те заболели оспой (болг.). В Полесье (житомир.) считали, что если давать М. роженице, то роды у нее пройдут быстро и легко. Особенными лечебными свойствами обладал М. с рождественского стола: им лечили горло, ожоги, гнойные раны (словац., бойков.), мазали новокупленную скотину, чтобы она хорошо велась (словац.). Рождественский М. сохраняли целый год для лечения людей и скота, его давали стельной корове; однако М. считался лечебным и сам по себе, а не только вследствие его присутствия на ритуальной трапезе в Сочельник (закарпат.).

Лит.: Аф.ПВ 2:48-49,134-135,218,238,294; 3:733; Зел.ВЭ:356,394,395; Влас.НАРС:101; Журав.ДС:21; Наум.ЭД:22; СД 2:464; Бор.ВТНИ:201-202,208,258; РР:13,104,111,112; Гуря СЖ:458-459; ПА; Соф.ЛР:55,84; Kolb.DW 35:14; Bystr.ZD:23 (Bystroň J. S. Studia nad zwyczajami ludowymi. 1. Zakładziny domów / Rozprawy Akademii Umiejętności. Serya II. Kraków, 1917/35); Horv.RZL:65,71-72; Bedn.SV:42; Bod.M:266; Červ.TŽL:79; Chorv.RZ:123; Arch.EAS; Žal.ČV:107; Bart.ML:35; Марин.ИП 1:182, 219,453,483-484,748; 2:66.100.128; Вак.ЕБ: 575; КПО:7,9-10,30; ЛК:294,305; КДЯК:290; СМР: 14,81,157,299; Бор.ПВП 2:145; ZNŽO 1906/11/1:145,150; СБФ-78:32.

МЕДВЕДКА — нечистое и опасное насекомое; родственно кузнечнику и сверчку. Ср. деление сверчков у русских на запечных (собственно сверчок), полевых или лесных (кузнечик) и земляных (*земляной сверчок* 'медведка'), ср. также функциональное сходство кузнечиков и М. в приметах (с появлением кузнечиков начинают сев овса у поляков, с началом крика М. — сев пшеницы у русских).

Названия М. соотносят это насекомое с медведем (рус. *медведок*, укр. *медведик*, пол. *niedźwiadek*, луж. *mjędwedk*, болг. *мече прасе* и т. п.) и с раком (рус. *земляной рак*, укр. *рачок*, болг. *див рак*, *рачец* и т. п.), реже с кротом (бел.-подляс. *крот*), волком (укр. *вовчок*), свиньей (болг. *диво* (*попово прасе*) и собакой (укр. *земляна сучка*, болг. *сляпо куче*).

У М. отчетливее, чем у сверчка и кузнечика, выражена принадлежность к гадам. Так, поляки считают М. ядовитой: от ее укуса человек погибает (краков.); во избежание смерти нужно сразу же раздавить М. на месте укуса и растереть на свежей ранке (подляс.); если раздавить М. босой ногой, нога усохнет (в.-пол.); «моча» М., попавшая на тело человека, вызывает нагноение (белостоц.). При виде М. корова выпускает из себя молоко (ю.-в.-малопол.). Лужичане считают, что убитому М. прощаются девять грехов (ср. то же применительно к убиению других гадов: змеи, паука). Вместе с тем в Польше встречается запрет убивать М. из опасения мести со стороны других М. С гадами М. связывает и ее использование в обряде вызывания дождя: в Полесье во время засухи М. вешают за волос на палку, на куст или на забор и иногда причитают по ней; у гуцулов, чтобы пошел дождь, тоже вешают М. на ниточке.

Для изгнания М. случайно выпавшую в поле М. забрасывают за чужую межу — тогда все они уйдут за ней следом (в.-пол.). На Зеленые святки изгоняют М. с полей, бегая по межам или полям с зажженными пучками соломы на палках и крича: «*Uciekajcie niedźwiadki w N. ziemniacki*» [Убегайте, медведки, в картошку такого-то (называют имя того, кого в селе не уважают)] (краков., Lud 1899/5/3:257-258).

В районе рус.-бел. пограничья М. сушат и с сеном скармливают коням: М. с черной спинкой дают коням темной масти,

рыжих — рыжим коням, а бледно-желтых — половым. От этого кони будут здоровы и почуют силу.

М. используют в народной медицине: ребенку, больному эпилепсией, дают пить воду, в которой размяли убитую на неподвижном камне М. (серб. *алексинац*); для избавления от зубной или головной боли откусывают голову живой М. и выплевывают ее (луж.).

Лит.: Гура СЖ; Даль 2:312, 4:148; ЭО 1894/3:85; СБФ 1989:24; Kaindl H:105; PAE, тара 449; Lud 1896/2/2:161; 1903/9/1:65; Kolb.DW 42:314; ZWAK 1877/1:106; Schul. WV:161; Veck.WSMAG:458; Геров 5:71; Кар. 1903/4:125.

А. В. Гура

МЕДВЕДЬ — один из основных персонажей народной зоологии, наделяемый антропоморфными чертами, символикой плодородия, здоровья и силы и нередко главенствующей ролью среди лесных зверей. М. наиболее близок волку, с которым его объединяют сходные демонологические и другие поверья. Имеет символическую параллель с кошкой. Ярче и разнообразнее всего образ М. представлен у вост. и юж. славян.

Сербы Хомолья относят М. к особым чистым животным. С этим согласуется рус. представление, что нечистая сила не может принимать облик М. По убеждению крестьян Олонецкой губ., «медведь от Бога». Мотив божественности М. присутствует в укр. этиологической легенде: «старый дед» обогащает человека и делает его сначала богом, а потом М. (харьков.). Чистотой и божественностью обусловлено и сближение М. со священником. В шутку его называют «лесным архимандритом» (рус., бел.). Укр.-карпат. поверье связывает его происхождение с попом (верховин.), болг. легенда на сюжет библейского сказания о Лоте и его дочерях — с дочерью попа, проклятой им за то, что она оглянулась во время бегства из пораженного огнем города. В роли священника М. выступает в шуточной пол. песне XVII в.: «*Niedźwiedz-ci był plebanem na lipowym moście, / Przeszedł się wilk spowiadać, zjad sto kobeł poście*» [Медведь был священником на липовом мосту, пришел волк

на исповедь — он съел сто кобыл в пост] (Hernaś C. W. kalinowym lesie. T. 2. Warszawa, 1965:16).

Повсеместно в *этиологических* легендах происхождение М. связывается с человеком (у поляков и украинцев это часто мельник), обращенным Богом в зверя в наказание за провинности. Медведем стал мельник, который обидел гостя на свадьбе (пол. подляс.) или обвешивал людей фальшивой меркой (укр. закарпат.); им стал человек, вздумавший напугать Христа, выскочив в вывернутом кожухе из-под моста ему под ноги (бел., укр., пол.); в М. был обращен человек, не пожелавший приютить странствующего Христа и спрятавшийся от него под колесом (пол. катовиц.) или под овечьей шкурой (босн.); пекарь, посмеявшийся выйти к Христу с руками, измазанными в тесте (босн.-герцеговин.), или месить хлеб ногами (черногор.). По некоторым в.-слав. легендам, Бог превратил в М. детей Адама и Евы за то, что они прятали их от него в лесу (рус. карел.), человека в наказание за убийство родителей (архангел.), за отказ пустить переночевать странника (рус.) или монаха (укр.) или за жадность власти, которая внушала бы людям страх и трепет (с.-рус.). В последнем сюжете (СУС 555) фигурирует чудесная *липа*, исполняющая желания жены бедного старика. Мотив липы в связи с М. встречается в рус. сказках (М. на липовой ноге) и в упомянутой выше пол. песне (М. на липовом мосту). У болгар и сербов популярна легенда о происхождении М. из падчерицы (невестки), которую мачеха (свекровь) послала на реку стирать добела черную шерсть.

Человеческое происхождение М. отражено и в поверьях. Считалось, что если снять с М. шкуру, то он выглядит как человек: самец — как мужчина, а медведица — с грудью, как у женщины (укр. закарпат.). У М. человечески глаза (рус.), ступни и пальцы (бел., укр., пол., болг., босн.-герцеговин.). Он умеет ходить на двух ногах и любит плясать под музыку (бел.), умывается (гуцул.) и совокупляется, как люди (з.-укр., пол.), кормит грудью (пол.), нянчит и любит своих детей (рус.), молится (гуцул.), радуется и горюет, как человек (бел.), понимает человеческую речь и сам иногда говорит (бел.), постится весь Рождественский пост — сосет лапу (малопол.). Как и

люди, он равнодушен к меду и водке (рус., бел.). Он «думец» (рус.) и наделен разумом (укр. карпат.), но, как говорят, «в медведе думы много, да вон нейдет» (Даль ПРН: 947). Доказательство сто человеческого происхождения охотники видят в том, что на М. и на человека собака лает одинаково, не так, как на зверя (рус. олонсц.).

Как и волк, М. может задрать корову лишь с Божьего позволения, а на человека нападает только по указанию Бога, в наказание за совершенный им грех (рус. олонец.). На женщин он нападает лишь для того, чтобы увести к себе и сожительствовать с ними (рус., бел., пол., серб., босн., герцеговин., черногор.). Верят, что от связи человека с М. рождаются на свет люди, обладающие богатырской силой (хорв., босн.).

Считается, что М. близко знается с нечистой силой (рус. вят.), что лешему он родной брат (рус.). Иногда самого М. называют *лешим* или *лесным* чертом (рус.). Некоторые лесные духи имеют облик М. (владмир.).

Подобно поверьям о волках-оборотнях (см. **Волколак**), у вост. славян существуют представления об *оборотнях-медведях* — рассказы о колдунах, принимающих облик М. (рус. новгород., з.-полес., укр. харьков.), об обращении ими в М. людей, чаще всего участников свадеб (с.-рус.), об обнаружении охотниками под шкурой убитой медведицы бабы в сарафане, невесты или свахи (с.-рус.). Поверья об обращении участников свадьбы в М. — характерная особенность рус. традиции. Рассказ об обращении на свадьбе молодых в М. записан также в пол. *Силезии*, но он, возможно, объясняется влиянием масленичного ряжения, в котором маска М. выступает наряду с ряжеными «молодыми». *Ряжение* медведем встречается у поляков и в свадебном обряде. Представления о людях, способных обращаться в М., отмечены также у лужичан.

Образу М. присуща брачная символика (наиболее характерная для вост. славян), символика плодovitости и плодородия. Она проявляется в свадебном обряде, в любовной магии, в лечении бесплодия и т. п. Свадьбу предвещает рев введенного в дом ручного М. (бел. витеб.), а также рус. подблюдная песня о М.: «Медведь-пыхтун / По реке плывет; / Кому пыхнёт во двор, / Тому зять в терем» (Аф.ПВ 1:464-465).

М., приснившийся девушке, сулит ей жениха и замужество (в.-слав.). М. символизирует жениха в бел. свадебных песнях. На свадьбе, чтобы заставить молодых целоваться, кричат: «Медведь в углу!» — «Петра Ивановича люблю», — должна ответить невеста и поцеловать жениха (рязан., Манс.ОРЭА 1:45, нижегород., БУМФА2/2:21). В пол. Поморье считали, что если невесту заставить посмотреть в глаза М., то по его реву можно определить, девственница она или нет. Когда невеста оказывалась невестенной, пели, что ее «разодрал» М. (укр, ровен.). Помимо свадьбы, брачная и продуцирующая символика представлена и в ряде других обрядовых и магических действий. Например, чтобы муж перестал изменять жене, она мазала влагалище медвежьим салом (рязан.). Считалось, что женщина излечится от бесплодия, если дать переступить через нее ручному М. (новгород.) или окурить ее медвежьей шерстью (болг.). У болгар верят, что, если молодая жена будет работать в «медвежий день» на св. Андрея (30.XI), она быстро забеременеет и родит, а появление в селе М. с поводырем расценивается как предвестие урожайного года. С идеей плодородия связан обычай ряжния медведем в свадебных, святочных и масленичных обрядах (маска М. в календарной обрядности — отличительная особенность прежде всего в.-слав. традиции).

С М. связан ряд календарных примет, поверий и магических действий. У вост. славян считается, что М. ложится в берлогу на Воздвижение (14.IX); среди зимы, на Ксению-полузимницу (24.I) или на Спиридона-солнцеворота (12.XII) он поворачивается в берлоге на другой бок, а встает — на Благовещение (25.III) или Васильев день (12.IV). У белорусов Борисовского у. к выходу М. из берлоги был приурочен ритуал, называемый «комоедией»: накануне Благовещения готовили и ели медвежьи лакомства — гороховые «комы», овсяный кисель и сушеную репную ботву, а после обеда долго и медленно перекачивались с боку на бок, подражая М., чтобы ему легче было встать из берлоги. По представлению сербов, болгар, гуцулов и поляков, М. выходит из берлоги на Сретение (2.II) взглянуть на «рождающееся» солнце (у поляков это день Громничной Божьей Матери, называемой также «Медвежьей»: *Matko Bosko Niedzwiedzio*). Если в этот день он увидит

свою тень, то возвращается в берлогу и спит еще шесть недель (до «теплого» Алексея, 17.III), так как сорок дней еще будут стоять холода (гуцул., болг., с.-х.).



Улей в виде медведя. Россия. XIX в.

Для защиты от М., чтобы он не тронул, при встрече с ним прикидываются мертвым, а женщина показывает ему свою грудь (в.-слав.). С целью оберега скота медведя, как и волка, иногда приглашают на рождественский или новогодний ужин (серб. косов.), готовят для него мамалыгу или слоеный пирог и приглашают на ужин на масленицу (макед.), постятся на Воздвижение, 14.IX (с.-рус.), не совершают первый выгон скота в день недели, на который пришлось Благовещение (гуцул.), в Егорьев день (23.IV) при выгоне скота на пастби-

ше просят св. Егория защитить скот (рус.). Юж. славяне празднуют специальные «медвежьи дни» (болг. *Мечкин ден*, серб. *Мечкин дан*, *Мечкодав*) для защиты от М.: на св. Андрея (30.XI), ездившего некогда верхом на М. (болг.), реже на св. Савву (14.I) и св. Прокопия (8.VII). В эти дни для М. оставляют на дворе на ночь вареную кукурузу (серб.), подбрасывают ему хлеб или кукурузные зерна в дымоход (болг.), не запрягают скот (болг. троян.), не ходят в лес, где в этот день М. с раскрытой пастью бегает в поисках св. Андрея (серб. хомол.), не упоминают М. (серб.), не изготавливают и не чинят обувь (з.-болг.). У родоп. болгар для защиты скота от М., волков и змей женщины не трогают острых предметов, не стирают, не шьют, не плетут и не вяжут 1 марта и все мартовские субботы.

М. часто опасаются упоминать вслух, например, рыбаки, считающие, что иначе водяной поднимет бурю и разгонит рыбу (с.-рус.), сеть зацепится за камень или рыба порвет невод (з.-бел.). Из этих соображений, а иногда и просто в шутку название М. табуируется (название *медведь* само по себе является табуистическим по происхождению). У русских его называют *он, сам, хозяин, дедушко, овсяник, маська, черный зверь, куцый, мохнач, косматый черт, старый, костоправ, ломака, косолапый, бирюк, сергачский барин* и т. д.; у украинцев — *вуйко, великий, батько, бурмило, мелник, бортник* и т. д.; у поляков — *stryk, kumoter, borowik, boruta, wujek, stary, kud-lasz, mrówczarz, ścierwnik* и т. д.; у сербов — *тета, она, она несрећа, она ала* и т. д. Называют его и личными именами: рус. *Миша, Мишук, Михайло Иванович Топтыгин, Потапыч*, медведица *Аксинья, Матрёна*; укр. *Герасим Потапович*; болг. *Маркул, баба Меца*; серб. *Мартин, стрико Мьјо*; пол. *Bartosz* и др.

Для охоты на М. лучшим считают время, когда на небе много звезд и ярко светят Стожары — Плеяды (рус.). Особенно опасна, даже для опытного медвежатника, сороковая медвежья охота: сороковой М. охотника калечит (рус.). Перед охотой на М. необходимо было соблюдать пост и молиться (гуцул.).

М. воспринимают как символ здоровья и силы. М., увиденный во сне, символизирует здоровье (укр. ровен.). Известно

пол. предание об «умном М.», к которому приходили лечиться люди (радом.). Шерстью М. окуривают больных: от испуга (болг., серб.), лихорадки (серб., макед.) и демонической болезни, нападающей на рожениц (макед.), — по поверью, М. способен отпугнуть эти болезни. Для излечения от испуга М. должен потоптать больного (болг.), а от лихорадки заставляют М. переступить через больного, так чтобы М. коснулся его спины своей лапой (рус. воронез.). Сквозь челюсти М. протаскивают больного ребенка (в.-серб.). Съевший сердце М. исцеляется от всех болезней (калуж.). Салом М. мажут лоб, чтобы иметь хорошую память (малопол.). Правый глаз М. вешают ребенку на шею для храбрости (малопол.).

М. способен устрашать нечистую силу и отвращать порчу. Черт в испуге бежит от него прочь (бел.). М. может одолеть черта (пол.) и изгнать водяного (пол., луж.). Он чует ведьму в доме (великопол.). К М. обращаются в заговоре от сглаза и «баенной нечисти» (с.-рус.). В качестве амулета используют клыки (пол. бескид.), когти и шерсть М. (рус., серб.). Череп его помещают в пчельнике для оберега пчел от сглаза (герцеговин.). С помощью М. снимали порчу с дома (з.-бел.) и с хлева (великопол., мазовец.).

Поэтому М. известен и в качестве охранителя скота. У вост. славян череп, когти и шерсть М. вешали в хлеву не только от порчи, но и для того, чтобы скот хорошо плодился (в.-слав.). В некоторых местах медвежью голову в Иванов день до восхода солнца проносили между скотом и закапывали посреди двора, чтобы лучше велся скот. Ее носили и участники обряда опахивания села во время падежа скота. Медвежью голову вешали в конюшне, чтобы не допустить к скоту «лихого домового» (рус.), а когда домовый шалил, в хлев вводили самого М. (владимир.). «Свой» домовый, заботящийся о скотине, может иметь облик М. (укр. харьков.). Функция устрашения нечистой силы и отвращения порчи отмечена у М. преимущественно в в.- и з.-слав. традициях.

М. объединяют с волком сходные демонологические представления, брачная и эротическая символика, поверья о выведении потомства, о нападении на скот и на человека по Божьему указанию, способы защи-

ты от них (ср. волчьи дни и медвежьи дни у юж. славян, приглашение на рождественский ужин), общие атрибуты (череп, кости, зубы) в качестве оберегов и амулетов, сходные приемы лечения (протаскивание ребенка сквозь челюсть). Образы волка и М. упоминаются подчас в одних и тех же фольклорных текстах (особенно в заговорах). Показательны случаи взаимозаменимости этих персонажей в сходных контекстах свадебных песен и во фразеологии: например, рус. «Работа не волк (не медведь), в лес не убежит (не уйдет)» (Даль 4:6). Лексические соответствия характерны для табуистических наименований М. и волка.

Наконец, параллелизм между волком и М. проявляется в символическом соотношении их с парой домашних животных — кошкой и собакой. Символическим аналогом М. выступает кошка: в в.-слав. сказках и в луж. быличках нечистая сила (черт, кикимора, водяной) называет М. большой или страшной «кошкой». Во Владимирской губ. верят, что лесного духа «боровика», имеющего облик бесхвостого М., можно вызвать, если принести с собой в лес кошку и душить ее.

Лит.: Гура СЖ:159–177 (там лит.); Христов Х. Г. Типологически аспекты на митологемите на мечката и вълка на базата на материал от южнославянския и източнославянския регион. Дипломна работа. АЦР. София. 1984:4–5, 10–11; Марин.НВ:67,81; Seweryn T. Niedźwiedz w zoologii ludowej, wierzeniach i kulcie // ArchMEK I/2268, II/1943:4–5, 7, 9, 15–16, 20, 26–27, 30, 44–45, 47.

А. В. Гура

МЕДИЦИНА НАРОДНАЯ — область традиционного знания и система лечебно-профилактических приемов, направленных на избавление человека от болезни и восстановление здоровья; древнейший вид профессиональной деятельности, сочетающей рациональный опыт врачевания с магической практикой изгнания, уничтожения или задривания духа болезни (см. также Знахарь).

Успех лечения зависит от соблюдения ряда условий: времени (дня недели, поры суток, лунной фазы, календарной даты), места

(выбирались преимущественно пограничные локусы), выбора участников лечебного ритуала, необходимых средств и приемов, соответствующих характеру болезни, ее причине или источнику.

Считалось, что медицинскими знаниями и магическими способностями исцеления недугов владели не только знахари, но и пастухи, овчары, кузнецы и др.; каждая женщина усваивала определенный объем медицинских знаний и умела лечить простуду, детский плач, уроки, принимать роды.

Главная стратегия лечения — изгнание, удаление болезни из тела человека, для чего практиковались разнообразные способы и приемы.

От болезни избавлялись выбрасыванием ее на дорогу и «затапыванием». На дорогу, на перекресток, распутье, под порог выбрасывали волосы, ногти больного, предметы, бывшие с ним в соприкосновении (его полотенце, рубашку), предметы, «принявшие» на себя болезнь (яйцо, зерно, плоды, полено); нитку с завязанными на ней узлами по числу бородавок (в.-слав.), палку с насечками по количеству приступов лихорадки; старый лапоть, веник, который рубили у больного на поясице при болезни «ути» — чтобы идущие по дороге разнесли болезнь, унесли, забрали с собой. Согласно этимологической магии, болезнь «пройдет», как по дороге проходят люди.

Болезнь можно было «закопать»: больного закапывали по шею в землю, его разорванную рубашку зарывали под водосток, чтобы она сгнила; закапывали колтун в землю или муравейник, под порог дома, на перекрестке дорог, за границей села, под бузиной и в других местах, где обитают злые духи; нитку с узелками или мерку больного закапывали в землю близ реки, колодца или на месте припадка эпилептика; перебрасывали через дом рубашку, снятую с больного, закапывали ее на том месте, где она упала, и притискивали камнем, чтобы болезнь не вернулась. При лечении испуга знахарка в поле мотыгой обозначала контуры фигуры больного, срезала дерн, оборачивала его землей вверх и помещала на прежнее место со словами: «Когда пласт обернется как был, тогда и испуг вернется в человека!» (болг., БЕ 1984/1:31–36).

Широко применялась передача болезни дереву, человеку, животному, пред-

мету. При лечении некоторых болезней (чахотки, лихорадки, зубной боли) недуг символически «переносили» на дерево. Под ним закапывали колтун, заговаривали болезни; выливали под него воду, в которой купали больного; обвязывали ствол нитками из одежды заболевшего; вешали одежду больного на ветки; относили к дереву дар-«принос», дотрагивались до него руками или ногами, садились на свежесрубленный пенек; «венчали» болезнь с деревом, обходя вокруг него со свечой (ю.-слав.); отсылали недуг на дерево (о.-слав.).

Передача болезни другому человеку осуществлялась через предмет: на палку (осиновую) наносили зарубки по числу бородавок, мазали палку кровью и выбрасывали на дорогу, на перекресток, веря, что бородавки перейдут к тому, кто поднимет палку. Одним из видов передачи болезни было «забывание» ее в дерево (в естественное дупло, дырку от сука), в дверной косяк, в отверстие в стволе, просверленное на высоте роста больного, — туда помещались «заместители» больного или предметы, бывшие в соприкосновении с ним (волосы, ногти, часть одежды с кровью человека, нитка, которой измеряли больного), после чего отверстия забивались колышком (осиновым, березовым, боярышниковым).

Недуг можно было передать и с помощью звукоподражания: больной залезал на куриный насест и пел петухом, чтобы болезнь перешла на кур (рус.); больной, стоя на воротном столбе, громко пел: «Какарекэ, засьпеваю, хто пачуе, то таму» (бел., Fed. LV 1:392); больной залезал на крышу и по три раза кукарекал, лаял, мяукал, затем спускался на землю и шел домой (макед.).

Передавали болезнь также с водой: искупав ребенка, воду вместе с болезнью вечером выливали на собаку; купали больного ребенка в одной воде с щенком, полагая, что болезнь перейдет на животное. Недуг «скармливали» животному или домашней птице: хлеб, которым облепливали колтун, больной откусывал и бросал собаке; больного ребенка на деже посыпали зерном, которое затем склевывали куры (рус.), и т. п.

Передать болезнь можно было и взглядом: для избавления от куриной слепоты советовали долго смотреть на деготь (укр.); от желтухи рассчитывали избавиться, долго глядя на морковь, на золотые предметы, на

шку, до тех пор пока она не пожелтеет, т. е. не примет болезнь на себя.

Болезнь можно было победить, «заперев» дыхание больного: человек дул в дупло, в дыру, проверченную в стволе дерева, «гукал» в устье печи; с помощью замка символически «запирали» кровотечение.

Широко используется в медицинской магической практике **пролезание** или протаскивание (пронимание) больного сквозь отверстие (как способ его символического перерождения): больной оставлял болезнь по ту сторону отверстия и появлялся с противоположной стороны здоровым. Больные пролезали через дупла или под корнями деревьев, обладающих особыми признаками (вековые, одиноко стоящие в поле, растущие у источника, святые, благословенные), чаще всего выбирались бук, вяз, дуб, береза, кизил; пролезали через отверстие между двумя деревьями, растущими из одного корня, через ствол раздвоившегося дерева, через сук, верхушкой вросший в ствол дерева; через расщепленный ствол молодого деревца, через лук согнутого дерева, через щель в заборе, сквозь колья или прутья забора, под старым памятником на кладбище; через большой венок, сплетенный из трав, через специально испеченный для этой цели огромный калач (использовался в тех случаях, когда больной долго не мог выздороветь); под столом или вокруг ножки стола; под межой, через специально сделанный в земле прокоп под забором; протаскивали больного падучей (или его рубашку) под только что умершим человеком (хорв.).

Отделение болезни от больного достигалось «смыванием» болезни, обметанием больного веником на пороге, окуриванием, перешагиванием через больного, переводением через него животного. Переносили трижды ребенка через порог дома, каждый раз сплевывая (бел.); перегоняли свиней у порога свинарника через корыто, под которым лежал больной ребенок (витеб.); в дверном проеме перешагивали через больного, больного падучей заставляли трижды перепрыгнуть через забор в том месте, где сходятся под углом два забора (полес.). Широко применялось также **закрепление** болезни.

При лечении многих болезней (лихорадка, испуг, падучая и др.) производили манипуляции с одеждой больного: надевали сорочку пазухой назад (укр.), выворачивали

наизнанку (рус., см. Выворачивание одежды); снимали рубашку с испуганного ребенка и бросали на кол, чтобы она три зари там ночевала (гомел.); разрывали ее спереди (з.-укр.), разорвав на теле больного рубашку, бросали ее на воду (чеш. морав.), быстро относили на перекресток (подляс.), закапывали как можно глубже и притискивали камнем; на похоронах подкладывали в гроб и т. п.

Сорвав рубашку, вешали ее на распятие (пол.), на придорожный крест, на фигуру святого, стоящую на распутье (пол.), подобным образом избавлялись от туберкулеза; выбрасывали рубашку в пропасть (горные районы Польши), на вертящееся мельничное колесо, чтобы вода забрала с рубашкой и болезнь (укр., луж.). Разорванную сверху донизу рубашку больного «распинали» на стене, прибив гвоздями (з.-бел.), бросали в огонь (бел.), разрывали на куски (луж.), при эпилепсии, чтобы болезнь не вернулась, одежду больного сжигали, а пепел бросали в воду (чеш.).

Один из распространенных приемов М. н. — измерение больного и последующее уничтожение мерки. Мерку разрезали, рассекали на колоде для рубки дров, полагая, что уничтожают болезнь, а остаток завязывали в узел, чтобы завязать и остановить болезнь; целиком забивали в дырку, дупло; относили к воде или клали под камень; клали под порог дома, чтобы входящие в дом и выходящие из дома топтали ее.

Для изгнания болезни прибегали к устраниению духов болезни (см. Пугать, утрашать): накрывали больного медвежьей шкурой, пришивали ему на шею в ладанке змеиную голову, змеиный выползок, отрубленный хвост живой собаки, сушеную летучую мышь, кость жабы, зашивали в одежду кусок шкуры волка, неожиданно стреляли над постелью больного; разбивали над больным горшок, внезапно обливали холодной водой. Ребенка клали под порогом, накрывали дежкой и разбивали об нее глиняный горшок; ударяли по корыту, под которым лежал большой паучей, узлом с землей, взятой с трех межей. Устрашали не только действием, но и предметом: чаще других в роли устрашающих предметов «предъявлялись» нож, серп, топор, раскаленное железо (лемех), веник, розги, палка и т. д. Применялось и физическое воздействие на болезнь:

эпилептиков стегали веником, осиновыми прутьями, ветками можжевельника, травой чертополоха; выгоняли из дому лихорадку, хлеща прутьями по стенам.

М. н. пользовалась и вербальными средствами лечения: лекарь утрашал недуг формулами угрозы с мотивами сечения, резания, битья, сжигания и т. п. Ср. серб. приговор: «Серпом тебя рассеку, огнем тебя выжгу, по воде тебя пуцу, по быстрой воде, по зеленой траве» (Раден.НББ:100). В этих же целях применялись бранные обращения: болезнь называли злой, плохой, черной, лихой, врагом, предателем, уродом и т. п. Вербальные формулы могли содержать не только угрозу, но и предложение заключить «соглашение о ненападении», вступить в отношения обмена с духом болезни. Ср. заговор: «Криксы, криксы, дарую я вас хлебом-солью... даруйця мойго дзицяци добрым здоровьем и сном» (Ром.БС 5:32). Нередко вербальная формула использовалась самостоятельно, как словесный эквивалент лечебного действия. Ср. рус. смолен. «Хади, уси хваробы, с пальчыкаў, сустаўчыкаў, и с кастей, и с мащей, и с буйнэй гаалавы, и с хрябетнай касти, и ат рятывога серца!» (Добр.СОС:198); серб. «Иди, болезнь, в лес, в воду, в высокие высоты, в глубокие глубины, где петух не поет, где курица не кудахчет» (Мил.ЖСС:300); пол. «Рожа, рожа, иди прочь, пойдти на мертвое тело» (Ваг.КУВ:266). См. также Диалог-ритуал, Заговор, Заклинание.

Действенным средством лечения считался обман болезни. Для этого больные изменяли внешний облик, измазавшись сажей, sprыскивали одежду дегтем, притворялись умершими; уходили из дома, идя задом наперед; прятались под корытом; писали на двери: «Приходи вчера», «Такого-то нет дома, ушел в лес». Возвращались домой с места, где совершался лечебный акт (двор, перекресток, берег реки, кладбище), иным путем, быстро убегая, чтобы болезнь не догнала, не оглядываясь, чтобы взглядом не позвать ее с собой.

В случае эпидемий совершались обходы села, молебствия, **опахивания** села, разнообразные отгонные ритуалы (см. Изгнание ритуальное). Для предупреждения проникновения болезни в село на ее пути устраивались преграды: проводилась борозда; на дороге ставилась мельничная задвижка, раз-

водился огромный костер (преимущественно из хвойного леса, из можжевельника), приносилась общесельская жертва.

В М. н. всех славян широко применяются лекарственные травы, отвары и настои из них, причем травы часто имеют то же название, что и болезнь: рус. *колтун* «вид папоротника», *лихорадочная*, *грыж-ная трава*, пол. *ziele kofupowe* и т. п. При разных недугах носят за пазухой или за поясом зверобой (серб.); лечат детский испуг окуриванием колючими растениями (чертополохом, шиповником и др.) и т. п. Растения прикладывали к ногам, рукам, к голове в качестве компрессов, накладывали свежестолченные листья к ранам, ушибам, чирьям, порезам; ставили ветки деревьев около постели больного, полагая, что растение берет на себя температуру больного.

Кроме растений, использовались приготовленные соответствующим образом средства животного происхождения (порошок из сушеной ящерицы, лягушки, змеи, летучей мыши, из рога оленя, из беломышья и т. п.), порошок запивали водой или растворяли в ней; пили молочный отвар из лягушки; ели мясо черепахи; жиром животных, маслом муравьев растирали больные места, прикладывали к ранам.

Большое значение в М. н. придавалось магическим предметам и субстанциям. К наиболее универсальным аксессуарам лечения 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, свадебный венок, обручальное кольцо; тесемки, которыми связывали ноги покойнику; мерка с могилы; кладбищенская земля; зола бадняка, пасхальная скатерть; сакральные предметы: блюдо, взятое со статуи Иоанна Крестителя; земля, взятая из «кратовины» (возле норы крота), с перекрестка дорог, из-под левой пятки; земля, взятая во время землетрясения из-под правой ноги; земля с трех (девяти) межей; освященные предметы. Лечебными свойствами наделялись также сакральные предметы инородцев (например, ритуальная одежда), «чужие» молитвенные тексты, которые использова-

лись в качестве амулетов; земля с могилы мусульманского «святого» (ю.-слав.).

Для большего эффекта в лечении применялась вода, пролитая сквозь отверстие раздвоенного дерева, через дверной засов, ручку двери, вода, зачерпнутая при слиянии двух потоков (рек, ручьев), на трех бродах, родниковая, колодезная (первая из нового колодца), освященная, наговоренная, вода, в которую положено яйцо черной курицы, вода с иконы, с мельничного колеса, «кузнечная» вода, в которой закаляли железо; вода, пролитая через три иглы от трех невесток из одной семьи (серб.), и т. п. К земле обращались с просьбами избавить от болезней. Землю (часто взятую с могилы) прикладывали к больному месту, натирали грудь, размешивали в воде и поили больного.

Лечебные свойства (целебные и отгонные) приписывались предметам и веществам черного цвета, обладающим неприятным запахом, вкусом, видом (деготь, экскременты, моча); их применяли для отвращения духа болезни.

Составной частью М. н. является почитание святых целителей, к которым в молитвах и заговорах обращаются с просьбой об избавлении от болезней. По поверьям, св. Илья исцеляет от кровотечения из ран, лихорадки, ночного детского плача; от головной боли, порчи, лихорадки, кровотечения, золотухи, родимчика у детей молились Иоанну Предтече; от зубной боли — св. Антипию, от лихорадки — св. Марою, св. Фотинию Самарянке; от падучей — св. Валентину, от грыжи — св. Артемию, от бесплодия — Ипатию, от родимца — св. Никите, от рожи — св. Антонию, от глазных болезней — мч. Мине (10.XII). Избавителями от многих болезней считались св. Пантелеймон, свв. Кир и Иоанн (28.VII).

Кроме собственно лечебных средств, большое значение в борьбе с болезнями придавалось соблюдению многих бытовых предписаний и запретов на определенные виды работ в праздники вообще, в некоторые праздники и дни особенно. Во время тяжелых заболеваний или приступов болезни (лихорадки, эпилепсии и др.) повсеместно запрещалось окликать больного по имени, иначе бы от этого болезнь еще сильнее «всплывала» в человека. В день св. Игнатия, считавшийся у болгар недобрый днем, запрещалось ткать, пряхать, стирать, чтобы

не заболеть. У юж. славян праздновались дни, посвященные болезням: день св. Афанасия, св. Харлампия, св. Варвары и св. Саввы. Чтобы не заболели дети, женщины не работали, пекли лепешки, мазали их медом и раздавали всем соседям на здоровье; в особо опасных случаях совершали жертвоприношение. В день Ивана Головосека боялись мыть голову, чтобы не вызвать колтун, перхоть или хроническую головную боль.

Профилактика болезней. Почти все действия и приемы, характерные для лечебной магии, использовались и в профилактических целях. Защитными мерами служат умилоствление болезни (через словесные формулы, употребление эвфемизмов), обрядовая встреча болезни, совершаемая дома, в селе, с хлебом, с медом, с вином, службой и жертвоприношением; принесение дара (пища, корыто, мыло, теплая вода, шерсть); обращение с просьбой и молитвой; отправление, выпроваживание, устрашение болезни. Одним из архаических профилактических обрядов является **опахивание** села при заселении на новом месте и при угрозе эпидемии. Для отвращения болезни в землю закапывали в качестве жертвы ворону, петуха (бел.), обходили село и мазали все ворота дегтем. **Обрядово-магические действия** профилактического характера приурочивались к канунам больших христианских праздников (Рождество, Богоявление, Чистый четверг, Страстная пятница, Пасха, Вознесение и др.). В Васильев день (первый день Нового года) совершался обряд «смывания лихоманок»: знахарки обмывали во всех домах притолоки водой, в которую подмешивали золу из семи печей и четверговую соль, что, как считалось, защищало дом на весь год от вторжения лихорадки (рус.). В девятый вторник после Рождества при угрозе эпидемии или для охраны здоровья все жители села пролезали под корнями деревьев (ю.-слав.). В день св. Юрия кусок железа закапывали под порог, чтобы у всех переступивших его были здоровые ноги; с этой же целью в Сочельник, на Новый год, в Страстной четверг утром вставляли на железо (лемех, цепь).

В качестве профилактического средства от всех болезней использовали юрьевскую росу: ею умывались, по ней катались, раздевшись донага. Особенно популярным у славян

было купание в воде, зимой (на Богоявление), весной (на Благовещение, в Чистый четверг, в Страстную пятницу), летом (в Юрьев день, в день Иоанна Крестителя); первой водой из нового колодца мыли детей (архангел.). См. также Здоровье.

Некоторые специальные действия производились для предупреждения определенной болезни, например, для предупреждения испуга мать, раздевшись, перешагивала три раза через люльку спящего ребенка (серб., болг.), в колыбель втыкали булавку, иголку (полес.); над головами детей разламывали две спекшиеся буханки (брест.), надевали рубашку задом наперед или вывернув наизнанку (в.-слав.); от бессонницы детям клали под голову нож в черных ножнах (серб.), шкурку зайца (пол.); чтобы не случилось падучей, мать обходила ребенка с мотовилом в руках (болг.). Во время первого грома прикладывали к голове железо или камень, чтобы не страдать от головной боли целый год (в.-слав.). Женщины, отправляясь на жатки, проползали под забором, касаясь спиной верхней перекладины, чтобы не болела поясница при жатве (рус.). С этой же целью после уборки урожая кувыркались через голову на новой стерне.

Для предупреждения болезней прибегали к помощи растений-апоτροпеев (с сильным запахом, острым вкусом, колючие, жгучие): чеснок, лук ели в больших количествах, носили в одежде, вешали у постели детей, над входом в дом; затыкали по границам «своего» пространства, втыкали в ворота, в двери ветки шиповника, тиса, боярышника, можжевельника; у входа в дом прикрепляли венки из 9-и, 12-и трав, освященных в праздники Божьего Тела, Успения Богородицы; освященный базилик держали в комнате на столе. Дымом этих растений окуривали помещение, чтобы не допустить болезнь в дом.

К области М. н. относятся также разнообразные гадания об исходе болезни: обливали водой образ св. Пантелеимона: если часть воды оставалась на иконе, считалось, что больной умрет; гадали по зелени и цветам: увядшие цветы и листья сулили смерть; прогнозировали исход болезни по направлению дыма: поднимающийся кверху дым означал выздоровление.

М. н. испытала на себе влияние книжной традиции: рукописные (а затем и печатные)

лечебники, травники, гадательные и др. книги получили широкое распространение в народе и использовались как руководства в лечебной практике.

Лит.: Богоявленский Н. А. Древнерусское врачевание в XI—XVII вв. М., 1960; 3 мес в Л. Ф. Русские врачевники. СПб., 1896; ЖС 1898/1:70; Зел.ВЭ:340; Зел.ОРАГО 1:224,254; Поп.РНБМ; Дмитриева С. И. Традиционная народно-медицинская практика // Рус.:773; Тол.ЯНК:105,107,108; ЭО 1898/3:115; 1901/1:165, 4:112,115; Юд.ОРЭ; КА; Мицько Л. И. Народная медицина Белоруссии. Минск, 1969; ПА; Булг.П:190; Никиф.ППП:40,43; Шейн МИБЯ 2:517—520; Болт.НЛУ; Болт.УНМ; Tal.ZLL; Bieg.MD:324,325,330; Bystr.DO 1:275; 2:146,148; Kolb.DW 15:154, 31:165, 48:294; KLW:451; Lud 10:258; 33:117—126; Szych.LLK; Tył.MLK; Udz.MPL; Mòd.LMS; ZNŹO 1964/42; БМ:19-20; БНМ; Марин.ИТ 1:233,341; Поп.СБ:58—83,138,139; СБНУ 1920/34:186; Георгиев М. Традиционная медицина в предметна област на етнологията // ЕПНК 1996/4:9—29; Кнежевић С. // МФ 1986/38:109—118; Попов Р. За светите лечители по българските земи // ЕПНК 2000/6:54—70; Крстева А. // МФ 1987/39—40:103—132; МФ 1984/33; 33; Народна здравствена култура у СР Србији. Београд, 1976—1980. Св. 1—4; ГЕМБ 1964/27:459—502; 1978/42:469—498; 1995/62:153—183.

В. В. Усачева

МЕДЬ - см. Металлы.

МЕЖА — см. Граница.

МЕЛЬНИК — в народной культуре «знающий» персонаж, который общается с нечистой силой, прежде всего с **водяным**. У вост. славян считалось, что для того чтобы поставить водяную мельницу, нужно было принести жертву водяному, обитающему в мельничном пруду. О мельниках рассказывали, что они совершали *завет* с нечистой силой или делали *заклад* — заманивали прохожих и толкали их в омут или под колесо мельницы, иначе утонет сам М. или не устоит мельница. Человеческую жертву можно было заменить животной: под порог

мельницы закопать кошку, собаку, петуха, ворону (животных подбирали чаще всего черной масти; ср. **Жертва** строительная, **Масть**). Обычной жертвой были крошки хлеба, мука, часть зерна из каждого мешка, высыпаемые водяному. М. продавал душу водяному, каждую ночь отправлялся спать к нему на дно водоема (симбир.) и т. п.

Власть М. над нечистой силой обеспечивала волшебная трава: «адамову главу» в русских поверьях нужно было иметь при себе тем, кто хотел «держать воду» или «держать мельницу» (ОЧР:404); другая волшебная трава — «сова» — могла снести мельницу, если ее подкинуть (ОЧР:413). В Самарской губ. был записан рассказ о М.-знахаре, который добыл на Иванов день *спрыг-траву*, дававшую ему власть над мельничными бесами *моргулютками*; когда М. хотели забрать в солдаты, моргулютки разрушили барские мельницы, и того вынуждены были вернуть к прежнему занятию; бесы не давали М. покоя, и тот должен был занимать их постоянной работой: трудно исполнимым для них считалось, в частности, строительство ветряной мельницы, ибо ее крылья имели вид креста (ЗРГО 12, № 113). По укр. преданию, мельницу выдумал черт, но не смог установить жернов, так как крылья ее имели вид креста (Драг.МПР:17). О древности подобных представлений свидетельствует Киево-Печерский патерик (XIII в.): бес явился в пещеру к монаху и начал молоть за него муку ручными жерновами, чтобы соблазнить старца; тот сотворил молитву, и бес не мог остановиться, пока не смолот всей муки.

Мельники приносили жертвы водяным, бросая в воду дохлых животных, хлебные крошки и т. п.; по праздникам лили в воду водку; в Белоруссии при заморозках опускали под мельничное колесо кусок сала, иначе водяной слижет смазку с колеса; под дверь мельницы закапывали живьем черного петуха, а в самой мельнице держали животных черного цвета (петуха и кошку). Болгары бросали в воду часть смолотой муки в жертву самодивам. Считалось, что недозволенный водяной может снести мельницу во время половодья.

В рус. быличках М. ловит водяного, заскочившего к нему в лодку в виде рыбы, набросив на него крест, и отпускает, взяв обязательство не размывать мельницу. М. может

гостить у водяных духов, водяные же — превращаться в парней и добиваться любви мельничих.

Менее распространены поверья, связанные с ветряной мельницей: М. должен был опасаться вихря и воплощающих его персонажей, прежде всего — лешего (с.-рус.). Хозяин ветряной мельницы бросал в воздух несколько пригоршней муки, чтобы подул ветер (Аф.ПВ 2:236-239; Зел.ВЭ:124).

Мельники сами поддерживали слухи и рассказывали былички о своих контактах с нечистой силой и сверхъестественных способностях: раннее свидетельство тому — письмо, направленное М. в Летичевский магистрат (Украина) в 1714 г. с требованием положенных ему денег, в противном случае М. угрожал уничтожить городские плотины и мельницы; ср. чеш. представления о «мельничьих чарах» — действенности заговоров, произнесенных М. (СЛ 1930/30:254). По качеству зерна М. мог определить *перезжинчика* (ярослав.) — колдуна или ведьму, отбиравших урожай у соседей. «Знающему» мельнику причиталась большая плата (вят.). Поведение М. регламентировалось особыми запретами; у русских М. не следовало отряхиваться от муки — иначе «век будет трястись» (заболеет лихорадкой).

В рус. святочной игре в мельницу («с мельницей ходить», «жернов возить») участвуют ряженые М. и черт, который портит «мельницу», но его прогоняет заклинаниями М. Святочная «мельница» по своей эротической символике близка «кузнице» (см. в ст. Кузнец): чтобы смазать «мельницу», поддевают девкам палками подолы, «мельницу» изображает старик, на голый зад которого кладут решето, и т. п. «Молоть на мельнице» — эротический эвфемизм чеш. и словац. шуточных песенок, где главный персонаж — козел (воплощение плодородия), избиваемый мельниками за его «работу» на мельнице (ср. бел. святочную игру в барана и т. п.). У русских ряженый М. мог «перемолоть» старика в молодого (ср. «кузнеца» или черта, который перековывал старых в молодых).

Вода из-под мельничного колеса считалась у сербов целебной: на Юрьев день они купались в ней, чтобы все вредное «отпало» от тела так же, как вода отскакивает от мельничного колеса; ср. луж. поверье о целебных брызгах с мельничного колеса, со-

бранных при восходе солнца: этой водой можно было лечить глаза (Аф.ПВ 3:783). Части мельничного механизма («устава» — задвижка, регулирующая доступ воды к мельничному колесу) в Черногории обносили вокруг села для отгона градовой тучи; в Сербии (с. Живица) М. запускал в ход пустую мельницу, чтобы она тархтением отгоняла град (СБФ-81:68,57).

В мельнице, особенно разрушенной, обитают черти, нечистая сила: муку, которая осаживалась на стенах мельницы, болгары называли *дьяволски хлеб*; в укр. быличках черт, прикинувшись М., зазывает мужиков на заброшенную мельницу молоть; он мелет быстро и бесплатно, но мука оказывается перемешанной с песком (Аф.ПВ 1:295).

М., связанный со стихией воды, как и кузнец, гончар (связанные, соответственно, с огнем и землей — глиной), плотник, относился к группе мифологизированных «знающих» персонажей («профессионалов», «специалистов»), обладающих особым умением, обитающих на границе освоенного людьми жилого пространства (за пределами села, у воды) и наделяемых сверхъестественными, в том числе колдовскими, способностями (СБФ-2000:180-183). Характерно участие кузнеца и плотника в строительстве мельницы. В русских заговорах М. и мельничиха упоминаются среди колдунов и прочих вредоносных персонажей. В морав. легенде черный М.-колдун мелет светлые дукаты (Аф.ПВ 1:292). В рус. позднесредневековой традиции М. и повитуха чаще всего подозревались в колдовских действиях (ОЧР:78).

Мельник, наряду с представителями др. неземледельческих профессий, знающихся с нечистой силой, мог в народной христианской культуре относиться к грешникам: на иконе XVIII в. из киевского Златоверхого Михайловского монастыря М. помещен в ад наряду с кравцом, сапожником, ведьмой, прелюбодееми-кумовьями, где грешники танцуют под музыку скрипача.

Согласно укр. этиологической легенде, когда Бог ходил по земле, М., дурачась, нарядился в вывернутой кожух и хотел превом напугать прохожего: тогда Бог и превратил его в медведя (Драг.МГПР:5-6).

См. также Мельница, Мука.

Лит.: Макс.ННКС 1:95-96; Ерм.НП:352-356; БСИ 1981:148-152; Влас.РС:338; Мор.

ЖДМ:134-136,195-199; Славяноведение 2001/2:74-77; Берн.МПО:211; Цепанская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX-XX вв.) // МСБ 1:16-22.

В. Я. Петрухин

МЕЛЬНИЦА — объект и локус, обладающие, согласно народным верованиям, специфическими, в том числе и демоническими свойствами. Сочетание в М. природного и культурного начал, превращение с ее помощью одного вещества в другое, использование для ее работы силы стихий (воды, ветра), а также постоянный шум — все это определяет отношение к М. как к «нечистому» месту и страсню. Полагают, что М. или некоторые ее части изобрел дьявол, ср. также словац. пословицу: *Mlyn a šenk su čertova škola* [Мельница и трактир — чертова школа] (Záur. SPP:213). М. — преимущественно мужское место, там ведутся неприличные разговоры (болг., Шумен). Верили, что если в день св. Варвары первым посетителем М. будет женщина, последуют несчастья (Куг. PLS 4:17).

Полагали, что при строительстве М. мельник делает *заклад*, иногда в форме завета — это жертвоприношение нечистой силе (см. Жертва строительная), ср. болг. поверья о замуровывании в фундамент М. человека, душа которого после его смерти становится хозяином запруды (Странджа: 253). «Обещанием» мельника объяснялась гибель людей и скота в запруде или под мельничным колесом, ср. пословицу *Со всякой новой мельницы водяной подать возмет* (т. е. утопленника) (Даль 2:317). Впоследствии для бесперебойной работы М. в воду бросали свинину, листья табака, крошки хлеба, муку, зерно; лили водку и др. Мельник обязательно должен знаться с нечистой силой, прежде всего с водяным, а на ветряных М. — с персонифицированным Ветром (орлов.) или *лешим* (с.-рус.). Полочки М. обычно объяснялись действиями нечисти или инородцев, колдовством при строительстве (подкладывание дерева, в которое попала молния) или вредительской магией односельчан (выбрасывание в воду свиного пятачка, заполненных ртутью костей, особых трав). В неисправности М., в про-

рыве плотины и затоплении винили водяного (подрался с другим водяным, рассердился на мельника, слишком буйно праздновал свадьбу). Ночью М. останавливали, поскольку считалось, что вода засыпает (Поморавье). Крылья ветряной М., по с.-рус. поверьям, разрушает рассердившийся леший.

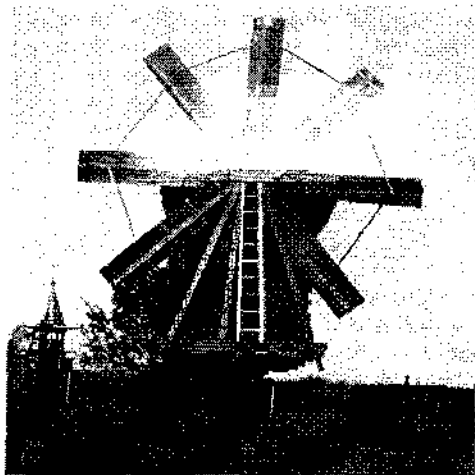
Ритуальное обращение с М. Известно календарное почитание М.-«шумих», именуемое «шумному Богу молиться», которое совершается в девятую пятницу после Пасхи (вят.). Молоть зерно или даже привозить его на М. можно было не во все дни. Новое зерно везли на М. в понедельник, среду или пятницу (болг.). На Богоявление М. не работала, иначе ее могло унести водой (Буджак). При запуске М. нужно было испросить у нее разрешения на работу (Заонежье). На М. запрещается ругаться и ссориться, с нее ничего нельзя брать без спросу, красть, иначе в доме заведутся крысы (пол., укр.). Во время путешествий по воде М. не поминали, чтобы не накликал бури (архангел.). Верили, что ловить рыбу у М. небезопасно. На месте, где раньше стояла М., не советовали ставить дом — не будет вестись скот. Остатки разрушенной М. не использовали для построек. Исключением был только свинарик, поскольку считалось, что дьявол, обитающий на М., боится свиней (в.-слав.).

С частями М. и свежемолотой мукой тоже связаны определенные запреты. В Родопах муку, принесенную с М., не оставляли в мешке, ее сразу пересыпали, — иначе у женщин в доме будут трудные роды. Беременным запрещалось смотреть на жернова М., чтобы плод не «перевернулся» в утробе (серб.), или вообще ходить на М., чтобы не испугаться (болг.).

М., особенно водяная, а также заброшенная, разоренная, — это место обитания мифологических персонажей. Они дают знать о своем присутствии шумом, музыкой, неожиданной остановкой работ М. или ее внезапным запуском. Под мельничным колесом живет водяной (ср. рус. сибир. *мельник, мельничной, мельничны* 'водяной'; «На М. не служат молебн, *мельничны* не любит» — енисейск.). Полагают, что нечистая сила особенно шалит на Купалу (бел.). На М. русалка моет волосы, на столбах разрушенной М. сидят черти (с.-рус.), на крыше — вампир разбирает черепицы (болг.). На вят-

ских М. обитали мелкие бесы — *ичетики*, а также женский дух *шишига*. Ю.-слав. *самодивы* (см. **Ви́ла**) устраивают шумное веселье на М.: танцуют, пляшут, бьют в барабаны, а **караконджолы** празднуют свадьбы, поэтому мимо пустых М. ходить опасно. Верят также, что на М. обитает дьявол, отсюда болг. *Хили се като дявол на воденица* [Ухмыляется, будто дьявол на мельнице] (Млад.БТР:328). Во время святок на М. в виде собаки приходит *таласым*. Духи болезней (чумы, *ерметиц* ~ болг.), напротив, боятся М. и никогда туда не заходят (болг., Родопы). Возле М. хоронили умерших в первые три дня Великого поста.

Животное-демон ласка также связана с М., болгары именуют ее «мельничной кошкой» (*воденично коте*). Если она повадится лазить в курятник, на изгороди оставляют для нее прялку и особыми заклинательными формулами отсылают на М. (Ркс. 240).



Ветряная мельница из д. Волкостров Медвежьегорского р-на (1928 г.). Построена крестьянином Н. А. Бикариным (1880—1958). Реставрирована в 1961 г. по проекту А. В. Ополовникова. Музей-заповедник «Кижы». Фото И. А. Седаковой. 2002 г.

М. — место совершения колдовских действий: чтобы человек разболелся, в Болгарии бросают его одежду под мельничное колесо. Если удастся узнать об этом, больного лечат следующим образом: двое, стоя на М. по обе стороны колеса, протаскивают под ним любой завязавшийся плод, который

дают больному съесть. Женщины, которых «испортили», просят мельника за деньги повернуть их на колесе, которое приводится в движение водой (макед., **Битоля**). «Завязанного» (лишенного мужской силы) жениха македонцы лечили на М.: открывали девять замков на брошенной М. или надевали на него намоченную в запруде рубашку.

Части М. (колесо, жернова, конек, камень и др.) в силу своих специфических функций получают устойчивые символические значения и нередко используются в ритуалах. Считается, что убересть скотину от падежа при эпидемии можно «заперев болезнь»: для этого надо зарыть в воротах украденную в полночь задвижку мельничной запруды. Задвижка в Сербии применяется в ритуале остановки града. В женской магии поляков щепки от мельничной запруды или затвора с ветряных М. использовали для остановки слишком обильных месячных. Щепки сжигали, оставшуюся золу растворяли в воде и пили. В Горней Пчине женщины, у которых «не держались» дети, грызли колесо М., чтобы дети оставались в живых. В пчеловодческой магии применяют мельничное «мотовило», которое помещают в пасеку, чтобы удержать пчел.

Вращающееся колесо М. способно «вернуть» ход болезни, поэтому, например, на него выливают воду, которой до этого обмывали больного. При трудных родах, чтобы ребенок быстрее появился на свет, роженицу опрыскивают водой с мельничного колеса. Колесо фигурирует и в приговорах любовно-магического характера, ср. «Как быстро вертится колесо, так пусть вертятся в голове N. мысли обо мне» (болг.). С постоянным движением колеса ассоциируются быстрота, ловкость и работоспособность, поэтому именно на него кладет первую самостоятельную пряжу девочки ее отец — с пожеланием, чтобы у дочери спорилась работа, чтобы так же быстро, как колесо, крутилось веретено. Первый клубок пускают в желоб М., чтобы нитки у девушки получались длинными (болг., ловеч.).

Магические свойства М. и ее частей усиливаются благодаря контакту с водой. Представления об очистительной силе воды, взятой возле М., распространены у всех славян. Водой с М. умывались молодые люди в **Юрьев** день, чтобы весь год быть ловкими и здоровыми. В этот же день до восхода

солнца возле М. стирали белье (з.-серб). Особенно ценилась вода, совершившая круг на М. («возвращенная»): ее использовали при лечении болезней (особенно кожных и глазных), а также в хозяйственной и любовной магии. Боснийцы Верхней Краины после захода солнца в Юрьев день брали воду с мельничного колеса и, после того как она простоит ночь на пчельнике, кропили ею пчел и скотину — от напастей.

Кормящие матери, у которых было мало молока, чтобы оно прибавилось, купались в запруде и пили воду с девяти М. (ю.-слав.). «Мельничной» водой с колеса девушка поила парня, чтобы он «вертелся» вокруг нее (серб.). Целительные свойства приписывались «левой» воде, взятой с М., колесо которой вращается влево. На такой воде замешивали калачик и давали съесть его человеку, укушенному бешеным псом. Мука, смолотая на «левой» М., используется в любовной магии — из нее замешивается хлебец с отверстием, через которое девушка должна посмотреть на парня, чтобы он ее полюбил. Воду из-под М. пили бездетные женщины, желая забеременеть, в Белевце это должна быть вода с «левой» М.

В муку, только что принесенную с М., помещают руку ребенку, веря, что ногти сами отломаются (в соответствии с запретом стричь ногти до года) (болг., Родопы). Первые отруби с М. дают свиньям, чтобы не болели.

Верили, что шум М. способен отогнать град, поэтому в Драгачеве во время приближения градовой тучи мельники пускали пустую М., чтобы она тарахтением пугала тучи.

В слав. языках М. независимо от ее типа (ветряная, водяная, ручная) является одной из самых архаичных и устойчивых метафор говорения и болтливости, ср. серб. *млети као празна воденица*; рус. диал. *мельник 'болтун'* и мн. др. Та же метафора служит для интерпретации сновидений: пустая М. предвещает бесполезные разговоры. На корреляции М. и речи построены магические действия (преимущественно с трешоткой М.), направленные на то, чтобы ребенок начал говорить или перестал заикаться. Мать ведет его к М., шлепает и произносит: «Как трешотка в мельнице не останавливается, так и ты, имярек, говори, не умолкая» (серб.). Затем она кладет хлеб на трешотку, после чего дает его ребенку. О болтливом челове-

ке болгары говорят: «Пъпът ти на воденица е хвърлен» [Твою пуповину на М. бросили] (Ркс. 139), «Правен/Роден на воденицата» [Сделан/Родился на мельнице]. Новорожденного на третий день несут к М., там его три раза поворачивают в левую сторону, чтобы он был разговорчивым и чтобы у него был добрый нрав (болг., Родопы).

В многочисленных слав. паремиях работа М. и ее частей соотносится с речевым аппаратом, ср. рус. «Язык — безоброчная мельница»; «Язык — жернов, мелет что на него ни попало» и др. М. и жернова в загадках обозначаются по шумовому эффекту: рус. «Трах-тарарах, стоит дом на горах»; болг. «Бешеная собака в селе лает» и др.

Волшебные сказки повествуют о чудо-М., которая сама мелет и веет. Сооружение М. входит в число заданий, которые в фольклорных произведениях дает невеста жениху (СУС 613). М. — один из локусов, где происходит действие сказок, легенд и быличек. Черт заманивает на М. крестьянина, бесплатно мелет ему муку, но смешивает ее с песком и пр. Победа (нередко в результате обмана), одержанная над нечистой силой, обитающей на М., — частый сюжет сказочной и несказочной прозы: с М. медведь прогоняет водяного (луж.); на М. появляется небывалых размеров рак, который пугает всех, его удается изгнать особыми заклинаниями (луж.); мельник вылавливает огромную рыбу, оказавшуюся водяным, и берет с водяного слово никогда не размывать весной М. (с.-рус.). В Малопольше считали, что на М. дьявол производит мух, которых насылает на людей. Мотивы «чертовой» М. присутствуют также в топонимических преданиях.

Согласно поверьям, возле М. «светятся», «горят» клады. В Ловечском крае во время святка каждый вечер произносят заклинание от нечистой силы, в котором фигурирует мельничный камень: «Воденичарски камък му на главата...» [Мельничный камень ему на голову...] (Лов.:300). На М. в ю.-слав. заговорах отсылают болезни.

У вост. славян известны святочные игры ряженных «Мельница», «Чертова мельница» с ярко выраженным эротическим характером. Зап. славяне, хорваты и словенцы, частично болгары на масленицу устраивают «мельницу», «машину для омоложения», «передельвающую» стариков и старух в молодых.

Лит.: Аф.ПВ 1:295, 2:230-237; Череп.МРРС: 73; Гура СЖ (по указ.); Журав.ДС:24; Агап. МОСК:140; Влас.РС:102,338; Зел.ИТ 1:75; Тол.ЗСЯ/5:57; ИОЛЕАЭ 1877/5/1:176; ЭО 1890/4:37; Кляус УС (по указ.); ЖС 2000/1: 44; МСб.:18-22; СМР:75; ГЕМБ 1933/8:53; СЕЗб 1909/14:133; 1925/32:109-110; 1934/50: 204; Раск. 1995 (пролеће-лето); Раден.ССНМ: 125; Раден.НБЈС:185-188; Треб.ПДСК²:56; ГЕМБ 1974/37:218; Етнологија 1940/1/3:158; БНМ:65; Миц.ННГ:83-84; ИССФ 1907/2: 393; СбНУ 1889/1:75; 1954/48:355; 1963/50: 329; Плов.:218; Род.:42,136,140; Лов.:91,169, 285; Туртанска Н., Џенкуловски Н. Погледец към народната култура. Враца, 1994: 41-42; Ркс.; Kolb.DW 48:302; Кор.ELR 11:211; SN 1969/17/1:106.

И. А. Седакова

МЕРКА — орудие магического действия измерения; воспринимается как ритуальный заместитель измеряемого объекта (чаще всего человека), его количественный эквивалент, способный принимать на себя направленное на объект воздействие и выступать «от имени» объекта. Свойства М. основаны на представлении о неповторимости индивидуальных параметров человека или вообще живого существа — размеров его тела, его конфигурации (следа, тени), его веса. Способность замещать человека объединяет М. с другими его метонимическими заместителями, такими как волосы, пот, одежда и другие атрибуты. Магическим способом воздействия на человека могут быть манипуляции с его М.: если родители девушки хотят отвалить нежелательного жениха, они могут взять палку в рост дочери, затем поймать змею, сварить ее и этим отваром полить палку, чтобы жених «бежал от девушки, как он бежит от змеи» (серб., Мижуш.ЛЧ:100).

С другой стороны, М. может защищать человека или животное, передавая им свои полезные свойства, воспринятые от объекта измерения, от материала, из которого она сделана, или от локуса, из которого она происходит, и, наоборот, освобождая их от недуга, сглаза и других бед, т. е. «вбирая в себя» опасность. При выборе М. обыкновенно соблюдали определенные предписания или даже совершали некоторый ритуал. Чаще

всего в качестве М. использовалась нитка; нередко требовалось, чтобы она была непременно шелковая, шерстяная или хлопковая, обычно красная, реже черная или белая (при измерении покойника — болг.), иногда старая или оставшаяся от тканья, специально спряденная семилетним ребенком (хорв.), спряденная справа налево (Покутье), нитка из савана (рус.), суровая нитка (рус. Владимир.) и т. п.; могла использоваться также пряжа, кудель (рус. архангел.), полотно (болг.), мочало, веревка и пр. Другим распространенным орудием измерения служили ветки, прутья и палки, причем существенна была порода дерева: у юж. славян часто использовался кизил, а также шиповник, орех, верба, инжир, ежевика, терновник, бузина; у вост. славян — орех, береза и др. Меркой могли служить также свеча (ю.-слав.), нож, которым колот свиней (серб.), даже послед при отеле коровы: на Рус. Севере, в Каргополье хозяйка мерила корову «от рогов до самого заду» последом (Карг.А).

В лечебных ритуалах с М. часто поступают, как с самой болезнью, — подвергают уничтожению разными способами, реальными или символическими. Например, сербы Височкой Нахии для лечения свинки измеряли больного березовой веткой, которую затем оставляли под камнем, а больной возвращался домой не оглядываясь; детскую болезнь «клинья» в окрестностях Гевгелии лечили с помощью 40 палочек — веточек инжирового дерева, каждой из которых измеряли конечность больного и затем выбрасывали палочки в воду, символически удаляя от ребенка болезнь. На Рус. Севере нитку или кудель, которыми измеряли больного, затем разрывали, сжигали под порогом, а пепел сметали в воду; при этом приговаривали: «Отколь пришли [уроки и переполохи], туда и подите (3 раза)...» (ВФЗИ:67).

По обычаю сербов Боснии и Герцеговины, больной, страдающий падучей, должен был пойти на кладбище, найти заброшенную могилу, на ней измерить себя виноградной лозой с головы до ног, затем положить М. вдоль могилы и сказать: «Я кладу свою болезнь сюда». Там же практиковался другой способ лечения: больной ложился на перекрестке, знахарка измеряла его ореховой палкой и свечой, которая была сделана из воска умерших пчел, после чего она втыкала над его головой палку и зажженную свечу; боль-

ной должен подняться и бежать домой не оглядываясь (GZM 1909/21:468). В области Левач длительную болезнь лечили тем, что больной вырезал прут шиповника, которым его измеряли, а затем эту М. несли на кладбище и закапывали в могилу кого-нибудь из родственников. Чтобы избавиться от припадков падучей, следовало на чьих-нибудь похоронах положить в гроб свою М. — ореховую ветку, отмеренную по росту (Полесье). Когда болел ребенок, его измеряли ниткой и затем хранили ее дома в уверенности, что болезнь пройдет, когда ребенок перерастет свою М. (ПА, житомир., Червона Волока). Ср. в связи с этим запрет во время шитья одежды для ребенка мерить его из опасения, что он не вырастет (ПА, чернигов., Олбин).

Так же как с болезнью, с помощью М. справлялись с другими опасностями. Белорусы в Полесье снимали М. со следов вора и вешали ее в дымоходе, «чтобы вор так же высох, как эта мерка» (Kolb. D W 52:433). Одним из эффективных приемов нейтрализации и обезвреживания опасности, «снятой» на М.-нитку, считается завязывание узлов. У сербов больному астмой на перекрестке измеряли ниткой рост и ширину, после чего нитку завязывали со словами: «Я завязал астму на эту нитку» (СМР:57). Болгары в Банате ради снятия порчи брали белую нитку, отмеряли ею рост пострадавшего, который затем должен был вязать на нитке узлы, пока вся она не станет одним большим узлом (Телб.БББ:204). Белорусы вымеряли ниткой суставы больного и на каждом вязали узелок или же этой ниткой связывали маленький узелок с хлебом и солью, относили на перекресток и оставляли с приговором: «Ветер, ветер, ветряник, возьми свой сухотник» (Ром.БС 5:34–35). Вятские крестьяне вязали узлы на нитке, которой мерили новокупленной корове расстояние между глазами: «3 раза ниткой корове глаза смеряешь. Смеряла, узелок завязала. 3 узелка завяжешь» (ВФЗИ:16).

М. могла служить также средством лечения и апотропеем. В Курской губ. больному ребенку измеряли руки, ноги и все тело льняными прядями, которые затем клали на печную заслонку и поджигали, а ребенка держали над дымом (РНК 3:284). Сербь в районе Лесковца, чтобы избавить ребенка от бессонницы, измеряли его красной шер-

стяной ниткой, после чего нитку втапливали в воск и изготовляли свечу. Утром до восхода солнца родители несли или вели ребенка в чужие уголья, там прислоняли его к какому-нибудь дереву, и отец над головой ребенка просверливал отверстие в стволе дерева, куда вставлял свечу; все это делалось при соблюдении молчания и строгого запрета оборачиваться (Бор.ЖОЛМ:432). По свидетельству И. Е. Забелина, в старое время на Руси было принято писать для новорожденного «мерную» икону его ангела по меркам, снятым с ребенка (Заб.ДБРН 1/2:51).

Во вредоносной магии М., снятая с потенциальной жертвы, служила орудием порчи, для чего злопыхатель, дождавшись похорон, вкладывал ее в гроб или бросал в могилу (Польские Татры). У болгар Михайловградского окр. для наведения порчи измеряли черной ниткой тень своего недруга с головы до пят и затем сжигали М. в очаге, приговаривая: «Как горя те тоа конец, така да изгори Иван» [Как горит эта нитка, так пусть стгорит и Иван], после чего жертва порчи начинает сохнуть и, если не знает способа снятия порчи, умирает (БФ 1987/3:63). У всех славян известен такой способ злокозненной магии, при котором мерку человека (или животного), снятую незаметно, можно заложить в фундамент или стену строящегося дома, в результате чего измеренный человек погибает. То же самое действие могло пониматься как жертва **строительная**. Мастер, построив дом, мог навести порчу на его будущих жильцов и иным способом: он выходил из дома задом, а М., которой он пользовался для измерений дома, разрубал на пороге (серб., GZM 1907:327).

Двойким было отношение к М. покойника, т. е. нитке, которой измеряли рост покойника при изготовлении гроба, или палке, которой отмеряли длину могилы и которую чаще всего оставляли на могиле или возле нее (у юж. славян иногда клали в гроб). Этой М. могли пользоваться для защиты от смерти, нечистой силы и других опасностей, но она могла служить и орудием порчи. По старинному сербскому обычаю, перед выносом покойника из дома его измеряли красной ниткой от макушки до пальцев ног и затем эту нитку закапывали в доме — ради того, чтобы домочадцы и скотина оста-

лись живыми и здоровыми (Чажк. СД 1:421). Если кто-нибудь из домочадцев родился в том же месяце, когда в доме случилась смерть, его следовало защитить специальным ритуалом: надо было взять нитку, измерить покойника в длину и ширину, затем положить эту М. под подушку «одномесечнику», а на следующий день переложить ее в гроб умершего (серб., Раск. 77—78:50—51). У болгар Добруджи с покойника снимали две мерки — белой и красной ниткой (иногда еще и черной); из белой обыкновенно делали фитиль свечи, которую зажигали при поминовениях умершего, пока она вся не сгорит; в других случаях нитку оставляли под крышей или зарывали под порогом хлева; черную нитку клали в гроб; если в качестве М. использовали полотно, то оно висело на стене дома до сорокового дня или же отдавалось могильщикам (Доб.:290). Македонцы измеряли умершего хлопковой пряжей, которую потом привязывали к одному из столбов дома или же клали в могилу (Вак. ПО:81; ЕМ3:269).

Русские на Владимирщине «в тех случаях, когда дети не живут <...> поступают следующим образом: взяв деревянную палочку, обрезают ее по росту умершего ребенка; далее эту палочку „падошок“ несут вместе с умершим младенцем на кладбище и ставят его в могилу у изголовья гроба с младенцем, в каковом положении он вместе с гробом и засыпается землей» (ЭО 1914 3/4:96). В Полесье длину гроба отмеряли палкой из березы или сосны, но ни в коем случае не из яблони или груши. Эту палку клали на могилу и старались к ней не прикасаться (ПА, *волян.*, Шедрогор). Если же с такой палкой обехать поле, то воробы не будут клевать зерна (ПА, *житомир.*, Червона Волока). Украинцы Лубенского у. использовали М. покойника в пчеловодческой магии: они обходили вокруг пасеки с меркой из «очеретины» (камыш), говоря: «Помяни, Господи, душу раба своего, преставившегося от нас... И я беру сню меру для своей пасики и для моих пчел, чтоб от мене, раба Божого, не втикалы и чтобы приносили со всех сторон меда...» (УНВ:237).

Мерке покойника приписывалась способность противодействовать нечистой силе и колдовству. В полесском селе Тонез (ПА, *гомел.*) для распознавания ведьм, отбирающих молоко, и защиты от них в Красную субботу

(на Страстной неделе) кипятили цеделки в костре; при этом костер следовало помещивать тремя могильными М., принесенными с кладбища. Словенцы пользовались меркой покойника для того, чтобы получить освобождение от службы в армии: надо измерить покойника, той же меркой измерить себя самого и взять эту М. с собой, когда вызовут на службу, — тогда тебя признают негодным к службе в армии (Раж. СДЖ:125).

В качестве орудия порчи М. покойника использовали украинцы Волынской губ., верившие, что «если ту палку, которою меряли гроб покойника, подсунуть под крышу чужого дома, то и там будет покойник» (Зел. ОРАГО 1:295). По другим данным, если обойти с такой палкой хату и потом заткнуть ее под стреху, хозяйка дома не сможет выйти замуж (ПА, *ровен.*, Озерск).

В некоторых русских местностях отмечен любопытный обычай при погребении детей вкладывать в гроб М. из нитки по росту отца или матери; это делалось для того, чтобы «дети, погребенные без мерки, не выросли в том свете выше лесу и не наделали хлопот деревне, в коей родились» (Никольский у. Вологодской губ., РНК 3:285); по другим сведениям — чтобы ребенок родителей не перерос (Обонежье, ЭО 1890/1:54). По болг. обычаю (район Кулско), во время похорон все домашние измеряли себя красной ниткой, которую затем прикладывали к телу умершего, чтобы он не блуждал одиноко на том свете, куда они не могут его сопровождать (Вак. ПО:121).

В качестве мерки веса в магической практике юж. славян часто используется камень, замещающий человека в защитных и лечебных ритуалах (особенно при лечении и защите от смерти *одномесечников*).

Лит.: Толстая С. М. Символические заместители человека в народной магии // СТК:72—77. См. также лит. в статье *Измерение*.

С. М. Толстая

МЕРТВЫХ КУЛЬТ — комплекс мифологических представлений о посмертном существовании душ умерших, а также о взаимоотношениях живых и мертвых, подразумевающий почитание покойных родственников, от которых зависит благополу-

чие живых, облегчение посмертной участи предков и заботу об их загробном существовании, их поминовение, задабривание, ожидание от них помощи. М. к. пронизывает все слои слав. традиционной культуры и воплощается в поверьях, быличках, приметах, сновидениях, похоронных плачах, системе семейных и календарных ритуалов, обрядовых и магических действий, направленных на то, чтобы предотвратить возможную опасность, исходящую от умерших, и снискать их покровительство по отношению к живым. М. к. представляет собой симбиоз христианских и дохристианских представлений о загробной жизни (см. Христианство народное).

Мифологический аспект М. к. основан на почитании предков — «правильных» покойников, которые «изжили» свой век, умерли своей смертью, были похоронены в соответствии с существующими нормами и получили успокоение в потустороннем мире (ср. совокупное название всех умерших рода: рус. *родители*, бел. *деды*, пол. *dziady*), в отличие от «нечистых» покойников (самоубийц, опойц, умерших без крещения и др.) лишенных христианского погребения, переходящих в разряд нечистой силы и опасных для живых (см. Вампир, Висельник, Дети некрещеные, Нави, **Покойник заложный**, Русалка, Самоубийца, **Утопленник**). Согласно М. к., связь между живыми и умершими членами рода никогда не прекращается: если живые помнят о своих умерших «родителях» и **выполняют** необходимые обряды, души предков покровительствуют им, в противном случае месть умерших может стать причиной болезней, неурожая и различных несчастий. Поэтому М. к. подразумевал двойственное отношение к предкам: их почитали и ждали в ответ благосклонности, но в то же время боялись и старались не нарушать без надобности опасной грани, отделяющей их от живых. Считалось, что положение покойника в загробном мире зависит не только от того, как он прожил свою жизнь, но и от усилий со стороны живых, которые своими молитвами, поминовением, раздачей милостыни нищим, жертвованиями в церковь, панихидами и др. обеспечивают ему за гробом не только питание и одежду, но и помогают искупить его грехи. Для М. к. характерно представление о том, что в определенные календарные периоды

души умерших возвращаются на землю, например во время цветения злаков (см. Троица) или на святках, а также об их воплощении в различных насекомых и животных, в облике которых они появляются (см. Бабочка, Змея, Птицы, Ирей), ср. обычай оставлять на кладбище крошки и зерна для птиц, видеть в стукнувшей или залетевшей в окно птице чью-то душу и др. С М. к. связаны представления о мифологическом покровителе дома и рода, происходящем из умерших членов этого рода и обеспечивающем благополучие и порядок в доме (см. Домовой, **Змея домашняя**, **Духи локусов**).

Важной частью М. к. является комплекс действий по отношению к покойнику с момента смерти до погребения (см. Похоронный обряд), основанный на понимании смерти как перехода души человека на «вечное житье» в потусторонний мир, обретение им «вечного» дома (ср. рус. название гроба *домовина*) и связанный с обязанностью живых, с одной стороны, проводить покойника на «тот свет», облегчив умершему путь туда, помочь ему обрести статус «предка», исключив вероятность его превращения в «ходячего» покойника, а с другой — обезопасить себя и свое хозяйство от влияния смерти. На это направлены предписания и запреты, регламентирующие поведение родственников по отношению к покойному, а также действия, совершаемые непосредственно после смерти: чтение заупокойных молитв, зажигание свечей, обмывание покойника, одевание его в «смертную» одежду, определенное размещение его в доме (в красном углу, головой к иконам, на столе или на лавке, вдоль половиц и др.), бодрствование при покойнике, мотивированное необходимостью охранять душу покойного от посягательств нечистой силы и запретом оставлять его одного (см. Бдение, Игры при покойнике), «прощание» с покойником, ритуальное голошение (см. Плач ритуальный), наблюдение за тем, чтобы через покойника не перескочило какое-либо животное, что, согласно ю.-слав. верованиям, грозит его превращением в вампира, и др. Ряд действий обуславливается представлениями о странствиях души в первые сорок дней после смерти и ее возвращении домой в этот период. Ср. обычай оставлять на подоконнике (на столе, около икон) воду, хлеб, полотенце, чтобы душа могла поесть и от-

дохнуть; рассыпать муку на подоконнике в надежде увидеть следы, оставленные душой; а также поверья и былички о возвращении в дом души умершего в виде бабочки, птицы, мухи, мыши и др.

М. к. регламентирует также все стороны погребального обряда: устройство гроба (способы его изготовления, его форму и размер, предпочтительные породы дерева, правила внесения гроба в дом и др.), изготовление постели (способы шитья подушки и покрывала, выбор материала, которым выстилался гроб, и др.), особенности одежды покойника; предметы, которые кладут в гроб (ребенку, девушке, женщине, умершей от родов, колдуну, повитухе и др.); выбор места на кладбище и рытье могилы; отпевание, вынос покойника из дома и путь похоронной процессии (см. Процессия погребальная) до **кладбища**; «покупка» места на кладбище (см. Выкуп), поведение родных во время и после погребения. Все это служит для того, чтобы исключить возвращение покойника назад или не усугублять его посмертную участь (ср., в частности, запрет плакать после того, как гроб засыплют землей; возвращаться той же дорогой, какой ехали на кладбище; обычай поворачивать повозку, на которой везли покойника, оглоблями в сторону от дома, совершать переворачивание предметов в доме после выноса покойника и др.).

Особенности погребального обряда и поведения родственников по отношению к покойному определяются представлениями о посмертном существовании умерших. Например, **запрет** плакать о покойнике после похорон объясняют, в частности, тем, что в противном случае покойник лежит в воде или вынужден таскать тяжелые ведра со слезами того, кто о нем плачет. Обычай класть в гроб те или иные вещи связан с верой в то, что умершие продолжают за гробом свою жизнь, поэтому в гроб младенцу кладут мерку в рост его отца, чтобы ребенок знал, до каких пор ему расти; в гроб женщине, умершей беременной, кладут пеленки, чтобы ей было во что запеленать родившегося на «том свете» младенца; согласно быличке, умершая девушка снится матери и просит «передать» ей платье, т. к. она выходит замуж, и др.

Важной составляющей М. к. является система поминовения покойника,

которая направлена на то, чтобы облегчить его посмертное существование и обеспечить его всем необходимым в загробном мире (едой, питьем, одеждой, светом, теплом), которая начинается сразу после погребения (см. Поминки) и поддерживается в течение всего годового цикла (см. Поминальные дни, Радуница, Деда, «Греть **покойников**»). Поминовение покойников представляет собой сложный комплекс ритуалов и обрядовых действий, куда входят: церковное поминовение усопшего (совершение панихиды, сорокоуста, поминовение священником усопшего во время проскомидии и др., приношения в церковь деньгами, полотном, едой); семейное поминовение (домашняя молитва за умершего, устройство поминальных трапез в кругу близких родственников, посещение могилы, раздача милостыни нищим едой и одеждой и др.), общественное поминовение (поминальные трапезы в складчину в рамках всей общины, принесение в жертву животного и съедание его членами всей общины, ритуальное веселье, носящее общесельский характер, и др.).

Если в первый год после смерти поминовение покойника совершается индивидуально и включает в себя обычай посещать могилу на второй или третий день после похорон для «бужения», «окликания» покойника, приглашения его на завтрак (см. Будить, Кормление), а также поминки, совершаемые на третий (**третины**), девятый (**девятины**), сороковой (сороковины) день и через год после смерти, то после этого покойник включается в общее число предков, поминовение которых определяется как установленными церковью днями всецерковного поминовения усопших (т. н. *родительские субботы*), так и местной традицией.

М. к. проявляется и в особом этикетном и обрядовом поведении, в том числе вербальном, участников поминального застолья во время и по окончании трапезы, включающем в себя весь комплекс запретов и предписаний, основанных на вере в то, что умершие незримо присутствуют во время поминальной трапезы. Сюда относятся: запрет здороваться на пути к дому, где происходят поминки, и на обратном пути; произнесение специальных формул, призывающих души умерших на трапезу, а после ее окончания — выпроваживающие их на «тот свет»; молитва, которой начинают застолье; особенности

сервировки стола (обычай класть ложки выемкой вверх, класть на стол лишние ложки — для душ усопших, запрет класть на стол нож, т. к. в противном случае мертвые не смогут подойти к столу); особенности поведения за столом: съедание регламентированного количества еды (например, одной ложки кутьи в начале трапезы, двух в конце или трех ложек в начале трапезы); предписание ломать, а не резать хлеб; время от времени класть свою ложку на стол, чтобы ею могли воспользоваться мертвые, оставлять немытую посуду и остатки еды на столе до следующего утра; регламентация тихого, сдержанного поведения или напротив — веселья; запрет совершать резкие движения за столом, чтобы не толкнуть незримо находящуюся рядом душу, и др.

Особенностью М. к. является и наличие специальных поминальных видов пищи: **кутьи, блинов, меда, яиц, каши, киселя** и др., последовательность подачи блюд, использование поминальных блюд для обозначения начала и конца поминальной трапезы (обычно в этой роли выступает кутья или каша); выделение пищи, предназначенной специально для покойника (она кладется на отдельное блюдо, стоит на столе, под столом, на пороге, окне) и действия с ней по окончании трапезы (ее выносят за пределы дома, отдают первому встречному, священнику, нищему, птицам и животным, уничтожают, несут на кладбище, закапывают в могилу). Едой для мертвых признаются также куски и крошки, случайно упавшие со стола на пол, и вообще — остатки поминальной трапезы. Существует убеждение, что умершие не могут есть земную пищу и питаются только паром, который поднимается от горячих блюд и только что испеченного хлеба, — этим объясняется обычай во время поминальной трапезы ломать горячий хлеб или специально испеченную лепешку, чтобы предки могли насытиться исходящим от них паром. Ритуальная и магическая цель поминального застолья — разделение трапезы между всеми ее участниками, живыми и мертвыми, для того, чтобы обеспечить нормальный ход дальнейшей жизни.

Одним из проявлений М. к. является обычай посещения могил (в частности, на Радуницу, Троицу и в некоторые др. праздники), очищения их от мусора (ср. в.-слав. обычай обметать могилы, чтобы «прочистить

глаза» покойникам), устройство там ритуальной трапезы или оставление еды (**яиц, хлеба, водки**) с целью «накормить» усопших, а также элементы **тризны** — «до обеда плачут, после обеда скачут».

К обязательным элементам М. к. относится принесение различных видов жертвоприношений (ср. Жертвоприношение). Сюда входит символическое выделение покойнику его **«доли»**: хлеба, зерна, денег, холста, части жертвенного животного и др., которые могут помещаться непосредственно в гроб или на гроб, а также отдаваться символическим заместителям умершего — первому встречному, **нищему**, священнику. Это делается для того, чтобы усопший не «утянул» за собой все хозяйство (пчел, скот, урожай) и других членов семьи. С М. к. связана также символика первого и последнего плода, первой или последней части продукта (ср. **Первый-последний**) как предназначенной предкам (ср. полес. обычай относить первую собранную землянику на кладбище как дар предкам).

М. к. предусматривает запреты на различные виды хозяйственных работ в календарные даты, связанные с почитанием предков: нельзя белить хату, выбрасывать мусор, выливать воду, шить, мотать нитки и др. — чтобы не засыпать, не замазать, не зашить глаза покойникам. С точки зрения М. к. объясняются и многие запреты, связанные с началом сезонных работ, ср., в частности, запрет ломать ветки до Троицы (умершим родителям головы ломаешь) или есть яблоки до Спаса (умершим детям на «том свете» не дадут разговеться яблоком) и др.

Несоблюдение М. к., нарушение погребальной и поминальной обрядности влекут за собой тяжелые последствия как для живых, так и для мертвых, которые, не имея успокоения в загробном мире, тревожат и пугают живых своим появлением наяву или во сне, мстят им за невнимание или нарушение запретов. Один из наиболее характерных сюжетов о.-слав. быличек — явление покойника своим живым родственникам с жалобой на то, что его «неправильно» похоронили: одели не в то платье, похоронили босым или в неудобной обуви, из-за чего на «том свете» ему трудно ходить; забыли подпоясать, поэтому у него не держатся штаны; забыли положить в гроб вещь, без которой при

жизни человек не мог обходиться, — очки, костыль, трубку и др. Родственники могут «передать» покойному требуемую вещь, отдав ее нищему, закопав ее в могилу или положив в гроб другому покойнику. Согласно о.-слав. верованиям, причиной неуспокоенности души умершего на «том свете» может быть и его собственная вина: нераскаянный грех, недоделанное дело, невыполненное обещание, не отданный долг. В этом случае родственники должны узнать у явившегося к ним покойника причину его беспокойства и приложить усилие к тому, чтобы исправить ситуацию, — отдать за него долг, доделать начатое им дело, сообщить о гнеущем его грехе священнику и т. д.

Нарушение поминального ритуала приводит к тому, что души предков, оставшись голодными, снятся живым и требуют своей доли. Согласно быличкам на эту тему, хозяйка или забывает приготовить поминальную трапезу, или делает это с нарушениями (например, вытирает о грязный фартук испеченный для «душечек» хлеб), в результате души предков уходят из дома голодными, жалуясь друг другу. Видеть, как души умерших приходят на поминальную трапезу, могут люди, или обладающие способностью видеть невидимое — калека, кладбищенский сторож и др. (см. Невидимый), или знающие специальные способы (например, наблюдать за трапезой мертвых через окно или через хомут, забравшись на печку и др.).

М. к. предполагает не только заботу живых об умерших, но и обращение к ним за помощью в случае опасности (например, чтобы отогнать волков, предписывалось вслух называть имена умерших родственников; чтобы птицы не портили посевы — обходить поле, прося умерших охранять его, и др.). С другой стороны, души усопших, желая помочь живым, могут являться им во сне, предупреждая об опасности, скорой смерти и пр. Согласно быличкам, видеть души предков могут тяжело больные и умирающие люди, которым являются их умершие ранее родственники, чтобы «забрать» их с собой.

Лит.: Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа. Киев, 1896; Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта севернорусской тради-

ции) // ВЭС:206–231; Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточнославянский и южнославянский материал) // ПО:54–63; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913; Толстая С. М. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение 2000/6; Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников // ЯНК:185–205; Зел.ИТ 1:164–178; Левк.МРН:194–211. См. также лит. к статьям: Деды, Погребение, Поминальные дни, Помишки, Предки.

Е. Е. Левкиевская

МЕСТИ, метение — бытовое и ритуальное действие, наделяемое символическим значением — способностью устранять любое зло: нечистую силу, «гадов», домашних насекомых, болезни, несчастья и т. п. Для семантики этого действия существенны время, способ, направление и другие условия М., например, нагота, использование нового или старого веника, запрет оглядываться, касаться метлой порога. Метение в неурочное время или с нарушением предписаний грозило опасностью «вымести» из дома долю, удачу, счастье, здоровье домочадцев.

Метение дома в повседневной жизни регламентируется множеством запретов. Нельзя было подметать в доме после захода солнца, «чтобы не ушло здоровье и чтобы не вымести добро и домашнее согласие» (серб., Златк.ФСН:333). По укр. поверьям, не следовало мести от порога вглубь жилья, «бо заметиш у хату злыдни», т. е. духов бедности и недоли (УНВ:180); беременная женщина не должна была выметать сор из дома через порог, иначе у нее будут трудные роды, а у новорожденного — частая рвота и другие недуги. Болгары считали, что мести надо от двери к очагу, а не в обратную сторону, чтобы не накликал смерть в семье.

Строго соблюдался запрет мести в день отъезда кого-либо из домочадцев, чтобы «не замести его след», т. е. чтобы уехавший смог вернуться обратно (Журав.ДС:73). Хозяйка следила за тем, чтобы съезжающий из дома постоялец не подмел перед уходом свою комнату, иначе он «заберет с собой счастье этого дома» (пол. мазовец., Kolb.DW 42:398). Украинцы Закарпатья

не мели в доме в течение трех дней после того, как выгнали овец в горы на летний выпас; в крайнем случае, разрешалось подмести пол от порога до печи, «шоби ше худоба вернуласі ше в цей двір» (СБФ-84:262).

Опасным у словаков считалось мести в доме, где поставлено для подхода дрожжевое тесто, иначе *dobrotu chleba vymetieš von* [выметешь вон хлебную удачу] (Dobš.РОР:59). Русские тоже верили, что пока хлеб печется, нельзя мести избу, иначе «спорину выметешь» (Страх.КД:31). У нарушившего запрет при выпечке потрескаются и расплывутся буханки (бел. витеб.).

Не рекомендовалось подметать пол девушке в период месячных, в противном случае в дальнейшем у нее будут трудные роды (укр. карпат.).

У вост. славян широко распространен запрет подметать дом «в два венника», т. е. двое не должны были одновременно подметать пол. По свидетельству из Владимирской обл., если две сестры, торопясь на вечерку, вместе выметали избу, мать им говорила: «Девки, вы что, — покойника наметёте!» Считалось, что если мести мусор в два веника, то кого-нибудь из дома выметешь (ФСК:229). В Костромской губ. тоже запрещали мести «в два веника», иначе «бабка или матка умрёт». Согласно ю.-рус. (воронеж.) верованиям, двумя вениками одновременно нельзя мести пол, если в доме находилась беременная, чтобы у нее не родилась двойня. Белорусы Витебщины верили, что нельзя вдвоем мести пол (и даже **держать** в хате вместе два веника), так как либо домашнее добро подвергнется разделу, либо младшие перестанут слушаться старших.

Вообще не следовало подметать в доме в присутствии посторонних (и даже при своих). Это связано с представлением, что если метущий дотронется венником до ног присутствующих людей, то это может им навредить: «обметенного» человека не будут любить люди (рус. архангел.); никто не возьмет его в кумовья (бел. витеб.); парень не сможет жениться, а девушка выйти замуж (серб., болг.); о таком человеке пойдет в селе «дурная слава» или его перестанут уважать односельчане (болг.). Если подметать вокруг сидящего на полу ребенка, он станет «сиднем» т. е. долго не сможет ходить (рус., Наум.ЭД:168); если задеть метлой ножки малыша, то он перестанет

расти (серб.). По бел. поверьям, нельзя мести навстречу идущему человеку, иначе на него будет постоянно нападать нечистая сила (гомел.).

В погребальной обрядности всех славян широко известен запрет подметать комнату, где лежит покойник, объясняемый опасением «вымести душу». Если в этом была крайняя необходимость, то мели «не так, как обыкновенно это делается, а от порога к столу, так что сор оставался под мертвым телом» (укр., Шейк.БП:29–30). По словац. поверьям, пока умерший лежит в доме, мести можно было только от порога к столу или к лавке, на которой стоял гроб; а после похорон, наоборот, особенно тщательно выметали места под столом и под лавкой, а сор мели к порогу. На Рус. Севере (Олонецкая губ.) после выноса тела избу мели от «большого угла» к порогу. В некоторых полес. селах выметали дом лишь на следующий день после похорон, причем под лавкой, где лежал покойник, не подметали несколько дней (ПА, гомел.).

Обязательное выметание жилья после выноса гроба совершалось для того, чтобы «душа умершего не осталась в доме» (Váci.VO:133). Во время похорон, согласно полес. обычаям, в доме остаются «чужие старухи», которые новым венником выметают хату, «чтобы умерший не возвратился обратно» (ПА, гомел., Стодоличч). Украинцы Покутья приглашали для этой цели нищего, который сразу после похорон выметал в доме мусор и относил его вместе с венником в пустынное место. У сербов тоже запрещалось мести, пока мертвец находился в доме, но сразу после выноса тела выметали сор (бросали его в проточную воду), а венник больше не использовали (см. **Веник**, Мусор).

Сходную символику имело М. в поминальной обрядности. После поминальной трапезы («задушиницы») хозяйка выметала дом со словами: «Наполе, душе! Нису више задушинице!» [«Вон, души! Задушиницы окончились!»] (серб., Чајк.МРС:194). Так же поступали белорусы после отчисления «дедов» (Крач.БЗРС:122). Особый ритуал «обметания могил» известен в с.-в.-рус. областях (смолен., новгород., псков.), а также в Витебской обл.: на Троицу (а также на Радуницу, в день «дмитровских дедов») каждый приносил с собой на кладбище по березовой ветке; старший родственник связы-

вал все ветки вместе и обметал могилу (*опыхивал могилу, парил умершего*). В Псковской обл. этот ритуал назывался *разметать глаза покойникам*. По некоторым полес. свидетельствам, в *Навский четверг* (первый четверг после Пасхи) во время уборки кладбища запрещалось подметать могилы, «чтобы не засорить глаза умершим». Точно такая же мотивировка определяет сербский запрет М. в доме в Мясопустную субботу (Гевгелия).

Регламентация М. отмечается во многих календарных обрядах. Прежде всего, она характерна для святочного цикла. В поучениях морав. ксендза Ульмана (1762 г.) осуждался суеверный обычай местного населения, запрещавший мести в доме в течение святок вплоть до дня Трех Королей (Zíbrt SVO:258). В селах ю.-вост. Польши в Сочельник не подметали жилище, не вытирали в доме пыль, не выбрасывали навоз из-под скота. Запрет на М. в жилом пространстве весь святочный период мотивировался у словаков опасностью навредить душам умерших предков, которые ютятся в это время в углах дома (Etnoling. 1998/9—10:118). В Словакии (обл. Гемер) действовал запрет выметать углы дома 28.XII (праздник *Mládka*), чтобы не вымести *bôžikov* (домашних духов). На Украине и в Белоруссии с Рождества до Нового года (или до Крещения) запрещалось подметать пол; либо сметенный сор не выносили из дома. Жители Харьковской губ. в это же время подметали пол от порога к «красному углу», оставляя сор в доме до конца святок; делалось это, чтобы «добро шло в хату, а не из хаты». В Полесье говорили, что если на *Коляды* будешь мести хату, в льяном поле будет много сорняков. У словенцев Белой Краины запрещалось мести на Рождество из опасения «выгнать счастье из-под крыши дома» (Môd.VUOS 2:97).

С другой стороны, в святки совершалось ритуальное М. в магических целях. Например, в селах ю.-зап. Болгарии (р-н Кюстендила) хозяйка в Сочельник собирала мусор для того, чтобы в доме не переводились «мед и масло», причем подметала пол, как того требовал обычай, крест-накрест. Для избавления на весь текущий год от блох словаки в этот же день считали необходимым вымести мусор; нельзя было, однако, мести по направлению к дверям, «чтобы не вымести

из дома достаток» (Horv.RZL:61). Если нарушали запрет подметать в доме накануне Рождества, то сор мели по направлению от двери к столу (Václ.VO:133). Сербы Косова до восхода солнца в Новый год тщательно выметали дом, чтобы в течение года в нем было чисто (Деб.ОКП:252). Девятикратное подметание пола во время рождественского поста призвано было защитить домашнюю птицу от хищников и посева ржи от сорняков (словен., Словенск Горинс, Прекмурь).

Выметание мусора в качестве обязательного ритуала характерно для Нового года и Крещения (у поляков и словаков также для дня св. Стефана). До дня св. Стефана действовал строгий запрет подметать, «чтобы не вымести счастья» (словац.). Ранним утром в Новый год, пока еще все спали, кто-нибудь из домочадцев выметал хату и выносил мусор «на чужое подворье», чтобы летом не водились блохи (бел.). Жители Ровенской обл. в новогоднее утро распахивали настежь двери дома и старым веником выметали сор через порог, изгоняя тем самым клопов и тараканов. Особым образом выпроваживались из дома «коляды» (т. е. святки). В канун Крещения белорусы *Витебщины* «выметали коляды»: все женщины в доме совместно мели мусор от углов и стен к середине комнаты, где и оставляли его до следующего дня, а затем выносили за пределы дома (Никиф.ППП:233). Типичные мотивировки этих действий раскрывают их очистительный характер: чтобы не было сорняков в поле, чтобы избавиться от насекомых, чтобы изгнать нечисть и т. п. Для избавления от домашних насекомых русины с.-вост. Словакии подметали в доме на второй день Рождества, при этом двое из домочадцев вели ритуальный диалог: «Што метеш? — Блыхы і блошцы до поповой свитлицы» (СБФ-84:52).

У зап. славян функция выметания чужого дома (или контроля за М.) могла принадлежать участникам святочных обходов. Например, в вост. Польше (Жешовское воев.) день св. Стефана (26.XII) назывался *wymitny dzień* (от *wymiatac* 'подметать'), поскольку в этот день снимался действующий с Сочельника запрет на М. Группа парней, называемых *śmieciarzy* 'мусорщики', ранним утром ходила по домам, проверяя, хорошо ли выметен пол у каждой хозяйки; они носили с собой метлы и старались

в углах дома обнаружить остатки сора: где находили, наказывали или высмеивали хозяев. В селах Гарновского воев. и Сандомирской Пущи обряд *chodzenia na śmieci* 'хождение на мусор' мог совершаться и в Новый год (или Крещение). В песнях, сопровождавших подобные обходы, участники которых назывались «драбами», высказывались упреки девушкам, не успевшим подмести дом: «...*W sieni mietła, w izbie mietła, / Dziewka izby nie zamietła. / Wyprowadźcie ją do sieni, / Ażeby ją draby wzieni*» [В сенях метла, в избе метла, девка избу не подмела. Выведите ее в сени, чтоб ее там драбы взяли] (Kot.FL:125–126). В пол. Поморье в составе новогодних ряженных ходил «трубочист», который своей метлой в каждом доме «выметал старый год» (Stełm.ROP:67).

В комплексе весенних календарных обрядов, имеющих очистительную семантику, ритуал М. занимает одно из ведущих мест. У юж. славян в период с масленицы до Пасхи (в Чистый понедельник, Тодорову субботу, в дни св. Евдокии, Иеремии, Юрия, на Благовещение, в Лазареву субботу и др. весенние праздники) было принято **выметать** жилье и сжигать во дворе мусор для изгнания змей, лягушек, грызунов, насекомых, а также для отгона нечистой силы и духов болезней. Чтобы избавиться от блох, сербы Косова в Юрьев день выметали весь дом метлой, которая была украшена свежей зеленью. У сербов-границар в Страстную пятницу хозяйка, раздевшись донага, подметала пол (с той же целью) старым веником, который затем перебрасывала через ручей. Болгары подметали дом в день св. Харлампия (10.II), считавшегося покровителем болезней, «чтобы вымести вон все болезни» (КПО:30).

У вост. и зап. славян подобные действия приурочены прежде всего к Благовещению и Страстной неделе. Как превентивный оберег от «нечисти» М. часто совершалось в Чистый четверг. В этот день жители укр. Полесья (ровен., Житомир.) обметали вокруг дома старым веником (*держачом*), двигаясь «по солнцу», — «шоб нэ було ниякой гадости, шоб вузы не подлазили до хаты» (ПА, житомир., Курчица). В других областях Полесья не метли вокруг хаты, а выметали жилье изнутри. В селах Гомельской обл. для подобных целей использовали «чистый» веник (новый), а мусор сжигали в печи

с приговором: «Нехай за дымом идѣт нужа, бяда́ и пяча́ль! Нужа́ — то во́шы и блѣхи» (ПА, гомел., Присно). У чехов и словаков метли дом и двор новой березовой метлой в Страстную пятницу или в Зеленые святки, чтобы отогнать от дома грызунов, насекомых и все беды. В Полесье воздерживались мети в доме в период весеннего сева, но по его окончании сразу же выметали сор со словами: «Руда и бяда, и пячаль, и болезнь — из нашей сямь, из хаты!» (ПА, гомел., Присно). См. Изгнание, Очистительные обряды.

В комплексе свадебных обрядов М. часто служило оберегом жениха и невесты от порчи. Так, в Нижегородской обл., когда молодые отъезжали к венцу, сваха веником разметала перед ними дорогу. По приезде от венчания дружка метет перед новобрачными путь к дому жениха (рус. вологод.). Ведя молодых в спальню, предводитель процессии веником расчищал им дорогу (с.-рус.). «Разметание дороги» перед невестой, чтобы ее не смогли сглазить «злые люди», было частью с.-рус. банного ритуала (см. Баня). Другая мотивировка этого действия основана на сближении слов «сор» и «ссориться»: когда свекровь встречала молодоженов из церкви, она расстинала полотно во дворе и, пятясь назад, разметала веником путь к дому, «чтобы новобрачные никогда не ссорились» (рус. белгород.). У словаков участники свадебной процессии заметали вслед за невестой дорогу (при переходе в дом жениха), чтобы она не тосковала по родителям на новом месте (SN 1974/22/2:317). Сходная мотивировка («чтобы невеста забыла дорогу в старый дом») известна и в рус. рязан. обычае заметать путь вслед за новобрачной (ШЭС:126).

Особенно широко распространен у всех славян обычай М. в составе шуточных ритуалов испытания невесты после брачной ночи. Свадебные гости рассыпали в доме мусор и принуждали новобрачную подмести, а сами всячески мешали ей, в Рязанской обл. (Шацкий р-н) церемония *бужения молодых* (во время которой разбивали горшки) включала и обычай подметания пола невестой. Горшки, наполненные зерном, мусором, мелкими деньгами, конфетами, овечьим пометом и т. п., разбивали о двери комнаты или об пол, и когда молодая начинала подметать, одновременно со-

бирая для себя деньги и конфеты, окружающие вновь разбрасывали сор по всей избе. В сходных обычаях Владимирской обл. невеста мела сор от порога к столу, а гости пересучивали ее, чтобы мела от окна к порогу. В других местах невесте полагалось мести пол поперек половиц к печке или, наоборот, вдоль половиц, чтобы в семье не было ссор (рус. твер.). Характерный диалог сопровождал такое же послесвадебное М. в селах Тверской обл.; невеста спрашивает у свекрови: «Какой у вас порядок ведётся, откуль изобка метётся?», а та отвечает: «Отсюль мети да назад не гляди, с переднего угольника» (ТОРП:291). У болгар новобрачная непременно обметала возле очага. В Польше (Саноцкое воев.) она старалась обмести ноги свадебных гостей, а те отскакивали от веника.

Семантика очищения жилья и отгона вредоносных сил или (в зависимости от направления М.) символика укрепления позиций человека в семье отмечается в некоторых окказиональных обрядах. Например, по бел. поверьям, если кого-либо из домочадцев притесняют в семье, ему следовало украдкой подмести пол в направлении от порога до покути («красного угла»), — тогда он успешно приживется в доме (Ром. БС 8:311). По болг. свидетельствам, сон о подметании веником толкуется как продвижение в социальном и личном плане, т. е. сулит удачу, свадьбу, повышение по службе.

При строительстве дома вокруг фундамента обметали метлой, «чтобы в доме было добро» (полес.). Первым действием новоселов в новом доме было М. пола; это делали старым веником, принесенным из старого жилья (ПА, брест.). В Полесье верили, что М. — надежный способ защиты от «ходячего» покойника. Вдове, которую посещает по ночам умерший муж, советовали подмести хату после заката солнца (обычно это делать запрещалось) и поставить веник возле порога — тогда опасные визиты прекратятся. В других полес. быличках женщину научили, как прекратить хождение в дом «ведьмара»: «Как только он придет, ты мети хату от порога, обмети всю кругом и вернись к порогу. Не разговаривай с ним, делай свое дело» (ПА, брест.). Когда купленную корову вели к новому двору, за ней заметали следы на дороге, чтобы она не тосковала по старому месту (рус. вологод.). Если посто-

ронный «сглазил» работу и тканье перестало удаваться, хозяйка выметала комнату березовым веником и трижды проводила им по кроснам (полес.).

В лечебной и профилактической магии метение направлено на удаление болезней, снятие порчи или на предотвращение заболеваний. Во время эпидемии холеры, когда хоронят очередного умершего, его вдова замечает метлой следы похоронной процессии, «выметая» таким образом холеру из села (рус. костром.). В лечебных заговорах популярен мотив «выметания болезней». Так, с просьбой «вымести с раба божия щепоту-ломоту» обращаются в рус. приговорах к божественным персонажам или к мифическим «девичам-сестрицам» (Позн.З: 226—227); ангелы «шаўковими мятлами» выметают болезни из скотины (Зам.:91); в серб. заговорах метла сама собой выметает дом и сама выносит мусор, снимая порчу с больного (Раден.НББ, № 567). Угроза вымести метлой часто адресовалась самим духам болезней: «Метлом ћу те почистити, лопатом у ћурбе истурити, тамјаном ћу закадити...» [Метлой тебя замету, лопатой в мусорную кучу выброшу, тамяном выкурю] (БХ:322). Для умиловствования духа оспы, называемого *баба Шарка*, болгары клали рядом с больным угощение и веник: считалось, что *баба Шарка* придет, поест и оставленным веником «сметет» с кожи больного оспу.

Чтобы новорожденный «был чист лицом», беременной женщине советовали до родов вымести пол в доме: «Пока баба брюхата, повитуха к ней придет, молитву прочитает, чтоб, значит, подмела, чисто-чисто, чтоб сора совсем не было, чтоб и младеня чистым был» (владимир., ФСК: 128—129).

М. считалось особенно эффективным для избавления от бессонницы. Если младенец не мог спать и плакал по ночам, его клали на пол перед печью и трижды «обметали» старым веником (*держачом*) с головы к ногам, приговаривая: «Я цим дырчачом смиття заметала и от тэбэ усе горэ одгортала» (ПА, житомир., Вышевичи). Украинцы Карпат страдающего бессонницей ребенка водили за руку по комнате, одновременно выметая пол новой метлой; затем рубашку ребенка вместе с мусором выносили на «сметник» (Мук.УАВВ:59). Подобным образом поступали на Рус. Севере: держа младенца на

руках, мели мусор к порогу избы и бросали его за дверь, как бы отгоняя «криксы» (архангел.). Надежным средством, избавлявшим от беспокойной ночевки, было выметание дома перед сном: «Если осталось сметте у хати, то прыходить дамавик да мете хату» (ПА, гомел.).

Ритуальное М. было также одной из форм девичьих гаданий о замужестве или способом магического привлечения женихов. В канун Рождества старшая из дочерей заметала избу, собирая сор в подол передника, и выносила его на мусорную свалку; там она прислушивалась, откуда слышен собачий лай — отту да ждала сватов (поляки Живецкого пов.). У словенцев Каринтии принято было гадать накануне летнего Иванова дня: чтобы увидеть своего суженого, девушка, раздевшись донага, подметала пол в чужом доме; мести надо было по направлению к двери, а оттуда оглянувшись в глубь комнаты — тогда можно было увидеть жениха, сидящего за столом (Кур. PLS 2:123). Русские девушки верили, что для привлечения женихов надо незаметно ото всех замести сор с улицы в избу в передний угол, при этом говорить: «Гоню я в избу свою молодцов, не воров, наезжайте ко мне женихи с чужих дворов!» (Майк. ВЗ:24). По представлениям белорусов, если на *Коляды* мести хату от порога к середине, то к девке начнут ходить сваты (Кух. МКАБ:86).

Моравские девушки во время совместных осенних «супрядок» собирались в одной хате и, желая спровоцировать приход парней, сметали сор из углов дома на середину, при этом говорили: «Smetáme smetí, mládence, vdovce, nech přijde, kdo chce s horydoly od stodoly» [Сметаем мусор, и молодцы, и вдовцы — пусть приходит, кто хочет, и с гор, и с долин, и из стодолы] (Suš. MNP:691). Подобным образом поступали и в Словакии: чтобы приманить хлопцев на вечеринку, девушки мели пол, ведя друг с другом магический диалог: «Čo metieš?» — «Chlapov!» — «Odkiaľ?» — «Zdoľa i zhora i z prostriedku dediny do tejto našej kutiny!» [Что метешь? — Хлопцев! — Откуда? — С гор, с долин, с середины села и прямо к нашему дому] (Horv. RZL:18).

Лит.: СБФ 1981:35-38, 147-148; СБФ 1984: 262-263; Булг. П:184; Вин. ЗКП:185, 210, 213;

Вин. НД:52, 55, 63, 280, 304, 339; ФСК:100, 126, 208, 229; Гура СЖ:426-429; Кляус УС:57-59; Никиф. ППП:83, 140, 224, 229, 233, 288; Агап. МОСК:55, 76-79, 292, 307, 401, 526, 670, 688; РСев 1981:77, 85, 105; ШЭС:119-121; Вак. БЕТБ: 309; БЕ 1991/1/4:41-42; Милиб. ЖСС:338; Уч. СК:398, 402; Златк. ФСН:332-333; Раден. НББ:67, 257, 284; Кот. FL:125-126; Колб. DW 49:435; Václ. VO:133; см. также литературу к ст. Веник.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова

МЕСЯЦ - см. Луна.

МЕСЯЦЫ — единицы годового времени, исконно ориентированные на лунный цикл (ср. развитие значений в о.-слав. *měsęcъ*: 'луна' → календарный месяц; то же в кашуб. *kszęcъ*). Дошедшие до нашего времени древние слав. названия М. не дают возможности реконструировать на их основе единую для всех славян структуру годового цикла (одни и те же названия могут относиться к разным календарным месяцам — см. ниже). Это объясняется не только различием природных условий в разных областях Славия, но также и тем, что число дней в гаду не кратнолунному месяцу: астрономический год включает более 12, но менее 13 лунных М. Следы 13-месячного года обнаруживаются, например, в народном календаре силезских крестьян; в представлении хорватов Самобора о том, что месяц 13 раз в году «омолаживается», и т. п. До принятия христианства и церковного календаря с его строгой регламентацией годового времени, по-видимому, вообще не было потребности в столь четком делении года на относительно равные отрезки, и членение года могло быть неравномерным, с выделением отдельных, наиболее значимых в природном отношении периодов и границ (это подтверждают и современные диалектные обозначения отрезков годового времени).

С принятием христианства у славян вошли в употребление латинские по происхождению названия М., получившие отражение уже в самых ранних письменных памятниках и закрепившиеся в официальном употреблении в ряде слав. литературных языков (рус., болг., серб., словен.), где вообще

отсутствуют исконные слав. названия М. Другие литературные языки, напротив, полностью отказались от иноязычных христианских обозначений или предельно их редуцировали (напр., исключительно народными хрононимами пользуются укр., чеш., хорв. языки; к ним близки бел. и пол., сохраняющие латинские названия соответственно для мая и — марта и мая).

Слав. календарь народный представляет собой результат наложения жесткой месячной (и праздничной) структуры церковного года на нечетко обозначенное, гибкое членение года дохристианской эпохи. Ввиду официального характера календарных обозначений и их зависимости от церковного узуса, в народной традиции усваивались названия М., принятые в официальном обиходе (часто в адаптированном и трансформированном виде); создавались также новые народные (неофициальные) названия М., напр., производные от названий церковных праздников. При этом древние слав. названия М. либо утрачивались, либо оттеснялись на периферию, либо продолжали использоваться в качестве параллельных обозначений (ср. др.-рус. формулы типа «мцъ гroudень рекше ноябрь»); в разных регионах слав. мира это происходило по-разному: напр., в рус. диалектах они практически неизвестны (хотя в виде окказиональных или параллельных номинаций существуют названия типа архангел. (*август-*)*гнцлун*, вологод. (*июль-*)*парун*), тогда как в болг. или серб. диалектах они до недавнего времени были употребительны.

Основной номинации М. в слав. языках и диалектах служили характерные природные (особенно погодные) явления (ср. пол. *luty* 'февраль', *listopad* 'ноябрь'; болг. диал. *сухи* 'март', *студен* 'декабрь'; серб. диал. *жар* 'июль'; рус. диал. череповец. *снеготай* 'март', *водопол* 'апрель' и т. п.), сезонная хозяйственная деятельность (болг. диал. *жетвар* 'июль', рус. диал. череповец. *зерносеи* 'август', *хлебозрей* 'июль', макед. *гумнаръ* 'август', *гроздобер* 'сентябрь' и т. п.), положение М. в годовом цикле и отношении к другим М. (рус. диал. Череповец. *средозим* 'январь', болг. диал. *малък сечко* 'февраль', *голям сечко* 'январь', макед. *гулямина* 'январь', *малкина* 'февраль' и т. п.). Многие диалектные названия М. по своему происхождению (а иногда и по употребле-

нию) являются «эпитетами» к именам М. Особенно распространена в народном календаре всех славян номинация М. по приходящимся на них праздникам (ср. полес. *коляды* 'январь', *стреченне* 'февраль', *вельки пост* 'март', *петроука* 'июнь', *спасаука* 'август', *пакрова* 'октябрь', *пилипаука* 'декабрь' — Piet.KDP:9). К относительно новому типу обозначений М. следует отнести порядковые названия: *первый месяц* 'январь', *второй месяц* 'февраль' и т. д., известные в разных традициях, напр., в Полесье, у хорватов и др.

Ниже приводится сводка местных народных названий М., включающая как древние слав. названия, отраженные в письменных памятниках (9. *руень/рюинъ, врѣсьнь/вресень*; 10. *листопадъ, руень, паздерникъ, гroudень*; 11. *гroudьнь, студеныи*; 12. *студьнь, студеныи*; 1. *просиньць, просинець*; 2. *сѣчень*; 3. *сухьи, лъжикъ, лъжиакъ*; 4. *брѣзьнь, брѣзень, брѣзокъ, брѣзозоль, березозоль*; 5. *травнь, лѣтънь*; 6. *изокъ*; 7. *чръвень, серпень*; 8. *заревъ*), так и диалектные хрононимы (цифры обозначают порядковый номер месяца, начиная с января; по возможности сохраняются написания источников).

рус. 1. *средозим, перелом зимы, предзимье, просинець*; 2. *бокогрей, снежень, широкие (кривые) дороги, свадебник, сечен*; 3. *дорогорючитель, зимобор, капельник, каплюжник, перезимник, протальник, свистун, снеготай*; 4. *водопол, снеготай, зажди снега, заиграй овражки*; 5. *листопок, травень, травник, росеник, ранопашец, цветень*; 6. *травоспел, скопидом, хлебборос, быздень, червень*; 7. *хлебозрей, страдник, сенокос, косень, сеноварник, растун, меженик, липень*; 8. *зерносеи, зорничник, жнивень, разносол, густар, густоед, серпен*; 9. *листопад, хмурень, ревун, заревник, плакун, осень, рувень*; 10. *позимник, вазимник, грязень, грязник, свадебник, листопадник, хлебник, капутник*; 11. *снеговей, листогной, полузимник, гroudень*; 12. *ветрозим, зимостай, солноворот, студень, стужайло, просинець, гroudень*.

укр. 1. *січень, периши, просинець, просимець, прозимець, Василь-місяць, лю-*

тий; 2. лютий, лютець, лютовень, сішненко, січненко, січник, січень, другий, казидорога, казидорог, казибрид, казо; 3. березень, березовень, березозол, березозоль, березиль, березозиль, березотик, март, марот, марець, мару, маруцюш, марчик, сухой, палютий, полютий, соковик, бойков. казибрид; 4. квітень, цвітень, сочень, красовик, травень, березень; 5. травень, май, ярець, квітень; 6. червень, червець, гнилець, бидзень (бедзень), бидзень перший, бойков. фежень; 7. липень, липець, косень, сінокос, кивач, кивень, кивотень, гедзень, кедзень, бидзень (бедзень), бидзень другий, илевий місяць, ильовиць, елевей, білень; 8. серпень, копень, ильовиць, илевий, елевей, кивень, кивотень; 9. вересень, вресень, сівень, бабске літо, бабине літо, жовтень, кивень, серпень, майік, травник, малий травень; Другая Пречыстая, вересень; 10. жовтень, паздерник, рісень, листопад, вересень, грязень, хмурень, весільник, бойков. хвал місяц, пазьзірник; 11. листопад, листопадень, грудкотрус, грудень, напівзимник, братчини, бойк. падолист; 12. грудень, студень, студенець, мочавець, мочарець, андріїв (місяць), андрійиць, трусим, просинець, просимець, казидорога.

полес. 1. коляды; 2. стреченне; 3. «вельки пост або марець»; 4. св. Юрья; 5. май; 6. петроука; 7. св. Ілли; 8. спасаука; 9. Другая Пречыстая, вересень; 10. Пакрова; 11–12. пилипаука (до Рождества).

бел. 1. студзень, ст.-бел. стычень; 2. люты, ст.-бел. сьнежын; 3. сакавік, сухой, березозол, марець; 4. красавік, квець, ст.-бел. кветень; 5. май, ст.-бел. травень; 6. чэрвень, червець, чирвець; 7. ліпень, ліпец, чирвець; 8. жнівень, серпец, ст.-бел. серпень; 9. верасень, ст.-бел. вресень, руин, руень, зарев; 10. кастрычнік, паздзернік; 11. лістапад, ст.-бел. грудзень; 12. снежань, грудзень, ст.-бел. прасінець.

пол. 1. styczeń, др.-пол. tyczeń, luty, диал. godnik, przybyszowy; 2. luty, др.-пол.

strapacz, styczeń, диал. gromnicznik, gromicznik, gromiennik, mięsopustnik; 3. marzec, józefski miesiąc; 4. kwiecień, др.-пол. żykwiat; 5. maj, mały maj; świętojakiubski; 6. czerwiec, /i-piec, wielgi maj, świętojański, др.-пол. ugornik, zok, czyrwień; 7. lipiec, lipnik, świętojański, др.-пол. lipień, czyrwiec; 8. sierpień, bartłomiejski, jakóbski; 9. wrzesień, michalski, bartłomiejski, maik, pajęcznik, др.-пол. stojęczeń, październik, październu, jesiennik, winnik, babie lato, Marcinkowe lato; 10. październik, winnik, listopad, wrzesień, pościernik, pajęcznik, kosień, michalskie, miesiąc św. Szymona; 11. listopad, świętomarciński, sześćświętnik, listopadnik, miesiąc św. Marcina, др.-пол. grudzień, październik, wrzesień, pajęcznik; 12. grudzień, godnik, advent, adwentnik, adwentowy, др.-пол. proschyen (prosijeń).

кашуб. 1. stečen, stičeń, stęcńik; 2. luti, gromičńik, krótk'i kszęc, wtoran, wtory; 3. strēmāni, strumāni, strumianik, strumian; 4. kŭceń, ludzikwiat, lžekwiat, wojcexowi, miesiąc św. Wojciecha; 5. goran/gorac, kwatowi mesoc, majewi; 6. čerwc, čerweńc, čerwińc, jigrzan, swatōjańsk'i, swiatęcznik; 7. lipc, Ppec, miódownik, miódni mesjac, reżan; 8. serpeń, jakubski, zelńik, zelan; 7–8. muszne miesiac; 9. wřeseń, wřosińk, sewńik, sewan, bartłomiejski, swieto-michalski; 10. rujan, pajičńik, pazdzeńńik, franciškowi; 11. lystopad, lęstopadńik, smulan, smutni, marciński, swiatōmarciński; 12. godnik, grędzeń, grudzeń, katarzynnik.

чеш. 1. leden, hruden; 2. únor; 3. březen; 4. duben; 5. květen, tráven, trnoupuk; 6. červen, Červenec, malý červen, červen menší, řízen; 7. červenec, sečen; 8. srpen; 9. zaří, vřesen, říjen; 10. říjen; 11. listopad; 12. prosinec, hruden, hrud(e)nec, vlčeneč, vlci měsíc.

словац. 1. leden, leden, studeň, sečeň, hrubí sečen, veľkí sečen, mesiac trojkráľový; 2. únor, malí sečen, mesiac hromničný; 3. březen, brezeň, mesiac pôstny; 4. duben, duben, mesiac veľkonočný; 5. kvete, kveteň, tráven, svatodušní mesác, mesiac mariánsky; 6. červen, červeň, lípeň, tráven, úhorní mesác,

mesiac Božieho Tela; 7. červenec, lípeň, klaseň, senni, senovi mesiac, mesiac apoštolský, mesiac Cyrillo-Methoský, sečen; 8. srpen/srpeň, klaseň, letní mesiac, mesiac pútnický, mesiac svätoštetfanský; 9. září, září, ziaren, jaseň, hruden, hrudeň, mali říjen, mesiac andělský, anjelský; 10. říjen, říjen, rjeň, rien, rujeň, velký říjen, mesiac ružencový; 11. listopad, listopad, studeň, mesiac všech svätých, mesiac verných zomrelých; 12. prosinec, prasinec, prašinec, hruden, mrazen, mesiac vianočný.

чеш. и словац. (XVI век). 1. Leden, Welký Sečen; 2. Vnor, Malý Sečen; 3. Mertz, Brezon; 4. Aprill, Dubon; 5. May, Mag; 6. Czerwen, Turýč; 1. Czerwenec, Swětho Yana; 8. Srpen, Swětho Yakuba; 9. Záry, Matky Božeg; 10. Ržygen, Swětho Michala; 11. Listopad, Wssech Swetých; 12. Prasýnec, Swětho Ondrege.

в.-луж. 1. wulki różk; 2. mały różk; 4. jutownik; 5. różowc; 6. smažnik; 8. žneńc, žeńc; 9. michalski mesac; 11. měřčinski měsac; 12. wjelči měsac, hodownik.

н.-луж. 2. šveckovny (mjasec), šveckovna, šveckovnica; 3. jatsman, nalétny (mjasec); 4. jatšounik; 6. smaski (mjasec), rožowc, rožowu mjasec; 7. žňojski; 9. jacteński (miasec); 10. wiński mjasec; 11. młošny (mjasec); 12. zymtski (mjasec), wezymtski, pazymtski, rozymtski (mjasec).

болг. 1. просинец, коложег, големин, големина, големил, големет, големият месец, сечко, голям/големи сечко, студеният, януари; 2. сечка/сечен, малкушан, малък сечко, малкина, малъкет, февруари; 3. сухи, кожодерец, марта, баба Марта, лоша Марта, март; 4. брезен, брезак, брезов, лъжитрев, лъжитрава, лъжитрѣвко, лъжко, лъжичко, гергьовски, гергевски месеци, кожидер, травен, април; 5. тревен, травен, цветен, цветен, лятен, ирмийски, ирмински, костадински, костандиновски месец, еленски, ернински, йочко, ирински, копане кукуруз, спасовски месец, черешар, май; 6. изок, креч, кречак, петровски,

еньовски, русалски, сенокос, косач, тодоровски, тодурске, тодорания, црѣвеник, черешар, черешил, черешинар, юни; 7. чрѣвен, горещляк, горещник, горешняците, жетвар, сърпен, илински, елинския, илиевски месец, арман (харманен месец), косач, коситба, сенокос, сърпен, петрувден, петруске, црѣвеник, червен, маране, марински, юли; 8. зарев, богородичен, богородички, голема богородица, жетвар, жейнтав, гумнар, симеонския, ставров, ягус, август; 9. руин, руен, беридбен, симеонски, големата чорква, гроздар, гроздобер, есенния, кръстовския, кръстоскет, узунджовски месец, септември; 10. листопад, кратун, кратункин, кратунков, димитровски, митров, митровски, малката чорква, малкил, малкин, малкия (месец), малкушан, малчил, петковленски, устинския, октомври; 11. груден, архангелски, архангеловски, рагнеловски месец, рехангелуцкет месец, предбожичев месец, гергьоске (родоп.), ноември; 12. студен, груден, никулски, никулденски, николица, никулден, никулския месец, божек, божич, божичев, йндрия, колада, декември.

макед. 1. јануари, гулямина, коложег; 2. февруари, малкина, сечко; 3. март, марта; 4. април, лошку; 5. мај, иочку; 6. јуни, тодурания, црѣвеник; 1. јули, петруския, жетарь, жетвар; 8. август; авгдс, егус, гумнар; 9. септември, рујан, гроздобер; 10. октомври, димитруцкия, митров; 11. ноември, гиргьоския, листопад; 12. декември, никулския, ядрици.

серб. 1. јануар, просинац, сечен (сјечањ), коложег, големи месец; богојављенски, светојовански, јованџитак, «око јована дне», «око светог Саве»; 2. фебруар, сечен (сечан, сечко, сечка), велики сечко, љутиц, вельача (авельача, овельача, величица, велье), унор; сретенски; 3. март, мартини, марач, брезен (бресен, брезань), ожујак, сухи, сушац, мали сечко, летник, лажак, дерикожа; благовештенски; 4. април, цветен (цветань), травань, мали травань,

брзосок, дубен, биљар, лажитрава; ђурђевски месец; 5. мај, травань (травен), велики травань, липань, свибань, цвѣтань (кветен), црвеник, черешњар (црешњар, црешар), царски, царконстантински; 6. јун(и), црешњар (трешњар), изок, червен, црвеник, житвар, кресник, липань (љепань), липиштак, петровски (петровиштак); 1. јул(и), црвен (червенец), српань (српан), жар, жаркиј, лепец (липец), липиштак, биљар, жетвар, илијнски, светоилински, илиништак (илијиштак); 8. август, руин, српен (српань, серпен), колвоз, гумник, макавен, макавеји, марен, госпођински, великогоспођински, господиништак, «око Велике Госпе», прабражденски; 9. септембар, рујан (рујен), времен (бресењ), гроздобер, груден, михольски, михольштак, малогоспођински, «око Мале Госпе», бузурјочин; 10. октобар, листопад, шумопад, паздерник, рзијен, пејчин месец, митров, митровски, митровиштак, «око Митрова дне», лучински, лучиништак; 11. новембар, Зруден, студен (студени), листопад, паздерник, мратињи, мратињски, мратиништак, светоандрејски, аранђеоски, «око Аранђелова дне», ваведенски; 12. децембар, студен (студени), грудан, просинац (просинец), гулемијут месец, николиштак, «око светог Николе», коледар, бужукјов, божићни, «око Божића».

хорв. 1. *siječanj, prosinac, antonjski mesec, mali božićnjak*; 2. *veljača, sečanj, svěcen, svećnica, svićničar*; 3. *ožujak, marec, taroc, sušák, sušec, gregurščak*; 4. *travanj, cvitanj, aprilj, mali tráven, gjurgjevščak*; 5. *svibanj, maj, rošćak, travan, veliki traven, cvitanj, filipovščak*; 6. *lipanj, klasen, ivanjski mešec, jivančak, petrovski*; 1. *srpanj, jakovajski mesec, jakovščak, mandalenski*; 8. *kolovoz, stomorinski mešec, zrilivoča, avgust, velikomašnik*; 9. *rujan, mihojški mešec, malo-mejšnjak*; 10. *listopad, lučinski mešec, miholjski, miholjščak*; 11. *studenj, svetačni, sisveščak, vsesveščak, martinjskimešec, katarinski mesec*; 12. *pro-*

sinac, grudен, koledar, božićni mesec, velikobožićnjak.

словен. 1. *januar, prosynicz (XV в.), prosinec, prosenec, prosimec, zimec, sečen, sečan, mali božičnjak*; 2. *február, setschan (XV в.), svečan, veljak*; 3. *marec, sušec, ebehtnik, gregurščak*; 4. *april, mali tráven, malotraven, obahnik, gjurgevščak*; 5. *maj, veliki trawen (XV в.), cveten, cvetičnjak, rožocvel, sviban, velki tráven, žolto-pušnik*; 6. *junj j, bobov cue/, klasen, kresnik, lipan, rožen cvet, rožnik, prašnik, ivanščak*; 6–7. *mlečen, risalček, risalščak, rusalščak*; 7. *julij, prašnik, žetnjak, jakobešček, mały serpan (XV в.)*; 8. *avgust, otávník, kolovoz, veliki srpan, velikomešnjak, mešnjek, gospojnik*; 9. *september, miholjski, mihalščak, poberuch, jesennik, jesenščak, kimavec, rujan, malomešnjak*; 10. *október, listou gnoj, listognoj, kozoprsk, obročnik, vinotok, lukovščak, miholjščak*; 11. *november, listopad, listognoj, listov gnoj, listnik, gnilec, kozoprsk, kozov prsk, vsecveščak*; 12. *december, grudен, andrejščak, veliko-božičnjak*.

Подобно другим единицам времени (временам года, дням недели, праздникам), М. претерпевают в народной традиции персонализацию: им приписываются разнообразные «человеческие» действия (ср. присловья типа серб. «Сечко сече, марта дере, лажитрава коже бере» [Февраль сечет (рубит), март дерет (обдирает), апрель кожу берет (собирает)] — Деб.ОКП:257), они соперничают друг с другом, вступают в родственные отношения (ср. бел. «Листапад — вераснеўскі ўнук, кастрычнікаў сын, зіме башохла родны» — Лоз.БНК:176). В верованиях сербов март — единственный из месяцев, персонализируемый в женском образе, он считается поборником апреля, который одолжил марту три последних дня, отличающихся переменчивой погодой.

См. также статьи, посвященные отдельным месяцам.

Лит.: Miklosich F. Die slavischen Monatsnamen // Denkschriften d. k. Akad. d. Wissenschaften. Phil.-hist. Classe. Wien, 1868/17:1–32; Mosz.KLS:144–160; Вялкина Л. В. Славянские названия месяцев // ОЛАМИ-72:265–279;

Шаур В. К вопросу о реконструкции праславянских названий месяцев // Этим. 1973:93—109; Geremek B. Słowiańskie nazwy miesięcy: między folklorem a historią // Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury. Warszawa, 1976:151-160; Šaur V. Které názvy měsíců jsou již praslovanské? // Dziej Słowian w świetle leksyki. Pamięci Prof. F. Stawskiego. Kraków, 2002:183-186; Ноууńska-Ваганова Т. Українське назви місяця на тле ogólnoślowiańskim. Wrocław, 1969; Заимов И. Българските народни имена на месеците // Изв. на Института за български език. София, 1954/3:101—147; Илић В. И. Словенски народни називи месеци на македонском језичком подручју // Годишњак Филос. фак. у Новом Саду 1969/12/1:221-243; Стоилов А. П. Народни имена на месеците у българите // БСб 1902/9/10:620-625; СбНУ 8:140; Веселиновић М. В. Народни називи месеца у Срба // ГНЧ 1907/26:229—238; Борђевић Т. Народна имена месеци // Кар. 1899/1:77—78; Јовановић Г. Народни називи месеци у Срба // Научни састанак слависта у Вукове дане. 17. Београд, 1988:181—192; Brozović D. Otkuda hrvatski nazivi mjeseci // Otkrića 1955/2/4:298-301; Gołębiewska T. Nazwy miesięcy w gwarach polskich // Prace językoznawcze. Kraków, 1965/15; Ogrębska-Jabłońska A. Czy nieznanne polskie nazwy miesięcy? // SO 1960/20/2:109—113; Słupski A. Kašubische monatsnamen // Anzeiger für slavische Philologie 1997/25:187-204; Palkovič K. O slovenských názvoch mesiacov // Jazykovedné štúdie 1974/12:241-246; Gregor F. Novšie údaje k dejinám slovenských názvov mesiacov // Slovenska reč 1989/54:215-223; Majtán M. Slovenské názvy mesiacov // Kultura slova 1970/4:156—158; Maretić T. Národní imena mjeseci // «Boskovic». Kalendár Hrvatskoga prirodoslovnoga društva za 1920. Zagreb, 1919; Nametak A. Narodni nazivi mjeseci u Bošni i Hercegovini // Jezik. Zagreb, 1962/63/3:83-86; Popiołek B. Rodzime nazwy miesięcy w języku chorwackim i serbskim // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. Warszawa, 1999/35:215—228 (там лит-ра); Sekulić A. Naša narodna imena mjeseci // Jezik. Zagreb, 1962/63/5:155-156; Stabej J. Die slovenischen Monatsnamen // ZfslPh 1972/36:108-129; КГ; Герас.; Гринч.; Скуп.УНК; Оншк.; Рієі.КДР; Лоз.БНК; Вак.ЕБ:482; Марин.НВ; Беновска // БФ 1979/3:22; Koseska V. Bulgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnoślowiańskim. Wrocław etc., 1972:64—85; III апкарев К. Голяма българ-

ска читанка. Цариград, 1868:12; Фил.ВН:291; Јанк.А:163—164; ZNŽO 1957/39; Ракит.ДР; РТРР:132; ZNŽO 12/1:59—60. См. также лит-ру в статье Календарь народный.

С. М. Толстая

МЕСЯЧНЫЕ — в народных представлениях состояние, в котором женщина считалась «нечистой» и опасной, подвергалась изоляции и вынуждена была ограничить свои социальные связи и хозяйственную деятельность.

Основные названия М. представлены несколькими группами. Во-первых, это лексемы, обозначающие предметы женской одежды, и их производные, что определяется традиционным восприятием одежды как символического двойника человека, ср. рус. *рубаха, рубашечно, платным мается*, укр.-полс. *сорочка напала, сорочане лихо*, укр. *кошуля*, серб. *имати хальине* и др. Еще большую близость к женщине обнаруживают названия типа «на себе», «иметь/носить на себе», ср. макед. *жена има на себи*, болг. *ше ти доиде окъло, бойков. мае на собі* и др. Следующая группа названий включает лексемы со значением «мыть», «мыться», «стирать» и соотносится с обычаями омовения, мытья и стирки белья по окончании регул, ср. рус. *моется, отмылась* (об окончании регул или вообще об их прекращении с возрастом), укр. *мытва*; а также производные от **ръг-* с тем же значением, ср.: укр. *жінка пэрэться*, болг. *дошло му прането, се переи*, серб. *добити пранье* и др. Группа однотипных названий указывает на периодичность регул и мифологически осмысляемую их связь с лунными фазами, ср. др.-рус. *месячина, месячная нечистота*, пол. *miesiączka*, чеш. *mes/sne*, словен. *mesečina* и др. Значительную группу названий составляют термины со значениями «порядок», «срок», «время», «период времени», «обычай», ср. в.- и ю.-слав. названия типа рус. *регулы, время, носить времяное*, максд. *изгубила време*, словен. *ženski čas* и др., а также з.-укр. *свий час*, пол. *swój czas, w takim czasie*, чеш. *ženskej čas*, словен. *dekliški čas*. Часть этих и других терминов используется одновременно и для обозначения определенного периода в жизни женщины — перио-

да расцвета, брака и деторождения, ср. з.-бел.-полес. *вашила у годы* (о девушке, у которой появились регулы), з *гадоу выхидылась уже* (о старухе). Во всех слав. языках для обозначения М. использовались названия, восходящие к **květ*- и синонимичным ему *kras-* и *červ-*, которые мифологически ассоциируются с красным цветом, красотой и цветением, ср. рус. *цвет*, укр. *кветки на рубашке*, закарпат. *цвит прыйшоу*, серб. *месечни цвет*, *цвет се јави*, *жена већ прецветала*, хорв. *svoj sviť*, луж. *kvíšo*; а также рус. и укр. *краски*, *краски начали ходить*, бойков. *Червоний Иван*, болг.-банат. *има чървенту*, чеш. *červeněj král* и т. п. Известны также эвфемистические термины типа рус. *эти дела*, *така стала*, серб. оно, болг. *такива* и др., а также составные наименования с возвратным местоимением «свой», «своя», «своє» типа «свой час», «свое время», «свои дела», «свой цвет» и т. п.

У вост. славян встречаются редкие этиологические предания о происхождении и М. Согласно укр. и бел. легендам, Богородица, родив Иисуса, положила свою окровавленную рубашку в горшок и велела служанке, не открывая его и не разглядывавая рубашки, бросить горшок в реку; любопытная служанка открыла горшок, заболела сама, и с тех пор все женщины раз в месяц имеют месячные очищения, называемые «сорочкой» (Tal.ZLL:37; Fed.LB 1:207–208).

Появление первых регул, обозначающее наступление половой зрелости, было важнейшим физиологическим рубежом в жизни женщины и оформлялось специальными обычаями и регламентациями, входящими в систему слав. посвячительных обрядов, позволяющих девушке перейти в категорию молодежи брачного возраста, получить права взрослых девушек, носить их одежду и украшения и т. п. (см. подробнее в ст. Девушка).

Изредка можно встретить специальные названия, используемые для обозначения наступления у девушки первых регул, ср. укр.-полес. *уже ўходыт у дыуку*, болг. *станала е вече мома*, бел.-полес. *малодое*, а также табуистические выражения типа болг. *магарето е ритнало* [осел ее лягнул], *кљюцна я петело* [ее клюнул петух], *църно-то котле те жьгнуло* [черный котелок тебя обжег]. Достижение физиологической зрелости приводило к трансформации облика

девушки: считалось, что с этого момента она перестает расти и начинает полнеть, обретает пышные формы, ср. пол. *nabierze pełny kształtów*, болг. *понапълняла си*, рус. *наилась*.

Во время первых регул предпринимались некоторые действия, призванные обеспечить красоту и счастье девушки. Часто девушек в это время слегка били по лицу и мазали щеки месячной кровью, чтобы она была румяной и красивой, чтобы ее любили парни и т. д. (рус., бел., серб.). В вост. Польше мать, ударяя дочку по лицу, громко ухаживала, чтобы девушка была румяной и здоровой. Появление первых М. связывалось и с лучшим материнством. Белорусы верили, что у девочки, у которой М. начались очень рано, будет много детей. У сербов воду после стирки белья от первых регул выливали по плодородное дерево, чтобы девушка была плодотворна.

Многочисленны правила, регулирующие поведение девушки в время первых месячных и тем самым обеспечивающие их относительную безболезненность, регулярность и предупреждающие их возможные негативные последствия. В зап. Сербии первые М. традиционно скрывались девушкой от посторонних: поскольку посредством месячной крови к ней могли навести порчу или наслать злобную тоску. У русских о первых регулах девушка предпочитала никому не говорить, иначе бы М. случились у нее в первый день свадьбы. Однако обычно о наступивших регулах девушки рассказывали старшим женщинам в доме, от которых и получали необходимую помощь и объяснения. В с.-вос. Сербии, когда девочка замечала регулы впервые, она должна была выбежать на улицу и трижды посмотреть на свою заправленную рубашку и на солнце, чтобы и М. длились у нее три дня. С той же целью в зап. Болгарии девушку заставляли трижды обойти вокруг стульчика, затем смазать его ножки месячной кровью и трижды прыгнуть через него. Во Владимирской губ., чтобы ограничить число дней при IV мать девушки, у которой впервые случались регулы, стирала ее рубаху, после чего этой водой окатывала два-три бревна, чтобы девушка в дальнейшем носила платки не более трех дней. В вост. Польше так же воду выливали в то место, где сходят

три забора, чтобы М. «разошлись» на три части.

Специальные обряды, отмечающие наступление у девушки регул, встречаются редко. В Орловской губ. при первых М. в гости к девушке собирались все женщины села, пировали и, расстелив на полу рубашку девушки, плясали на ней. Во Владимирской губ. девушки играли 8 *молодые*, т. е. устраивали девушке символическую свадьбу, отмечая ее переход в группу молодежи брачного возраста. Из старших девушек выбирали для нее «жениха» и оставляли их на ночь вдвоем «молодиться». Там же при появлении регул подруги выносили девушку в снег, обливали ее рубаху водой и даже поджигали ее, что отражает представление о регулах как периоде женской «нечистоты» (БВКЗ:136).

Наступление физиологической зрелости отражалось в изменении манеры поведения и походки девушки, а также ее одежды. В Сербии в первый большой праздник после наступления у девушки М. она приходила к месту общего сбора в сопровождении матери, одетая уже как взрослая девушка, в свое первое шелковое платье, которое с этого момента родители шили ей ежегодно до самой свадьбы. После наступления М. девушка начинала пользоваться белилами и румянами, в ее costume появлялись нижняя юбка, понева (надевание которой на девушку составляло особый ритуал), полотенца и фартуки, девичьи украшения, лента в косе, а у русских — также и красные вставки на рубахе (т. н. *пельки*), ср. о состарившейся женщине: *перестала красные пельки носить*.

Окончательное прекращение месячных (когда женщина «теряла свой цвет», «переставала цвести», «выходила из годов») переводило ее в иную возрастную категорию и изменяло характер участия в социальной и ритуальной жизни (например, женщина, у которой по возрасту кончились М., могла стать повитухой).

Поведение женщины во время М. регламентировалось целой системой запретов, относящихся к разным сторонам повседневной и праздничной жизни. Женщине во время М. запрещалось посещать церковь, ходить на кладбище и показываться перед иконами (или мыть их), пить святую воду, принимать святое причастие, получать бла-

гословение, печь просфоры, целовать крест или священные книги, заправлять масло в лампаду, сидеть под иконами в красном углу, ходить на Крещение к Иордани, посещать кладбище на Радуницу и т. п. Указания на эти ограничения встречаются в др.-слав. книжности среди исповедальных вопросов начиная с XIII в.; нарушение этих запретов каралось со стороны церкви значительным числом земных поклонов, а также длительным постом. Это должно было охранить церковные таинства и саму церковь от негативного влияния женской «нечистоты». В народе считалось, что у нарушившей названные установления женщины вырастет борода, будут трудные роды, а М. будут наступать каждый праздник.

Ограничивались ритуальные функции женщины во время М.: она не могла быть крестной матерью и участвовать в праздничных трапезах, совершаемых в первые дни жизни новорожденного (например, в болг. обряде «повойница»), посещать роженицу, готовить для этих женских праздников обрядовые хлебы и другие блюда и т. п., иначе ребенок страдал бы от экземы и других кожных болезней или вообще вырос неполноценным. Чтобы обезопасить новорожденного от женской «нечистоты» и проистекающей от этого опасности, в такие дни под порог дома подкладывали железные предметы, чтобы «нечистые» женщины, перешагнув через них, лишались своей вредоносности, а также вывешивали у входа в дом кусок красной ткани, чтобы урочливые взгляды нечистых женщин прежде останавливались на ярком пятне, а не на ребенке.

Ограничивалось и повседневное общение женщины: ей запрещалось быть дружкой на свадьбе, посещать посиделки (чтобы не «заразить» регулами других их участниц); общаться с пастухом из-за опасения навредить скоту; купаться в бане или в реке вместе с другими женщинами; стоять с кем-либо на одной половине и даже сидеть на одной лавке.

Женщине во время М. запрещалось принимать участие в разных видах хозяйственной деятельности, но прежде всего в тех, которые нацелены на созревание (культурных растений) и ферментацию: ей нельзя было сеять и пахать (или даже просто готовить еду для участников этих работ), сажать, полоть и собирать овощи, виноград, плоды

с деревьев, сидеть на мешках с зерном, а нарушение запретов грозило гибелью урожая от полевых вредителей и непогоды; а также переступать через домашних животных, приближаться к пасеке, а также иметь какое-либо отношение к выращиванию, замешиванию или выпечке хлеба. Строго запрещалось приближаться к охотничьему и рыболовному инвентарю, чтобы не «испортить» его. «Нечистой» женщине нельзя было квасить капусту и солить огурцы и сало: они вышли бы мягкими, т. е. в них не прошел бы нормальный процесс ферментации.

Запрет распространялся на множество других видов домашней и хозяйственной деятельности: нельзя стирать чужую одежду (человек, ее надевший, заболит), снова и ткать (одежда и полотно будут непрочными), изготавливать глиняные формы для выпечки хлеба (они будут биться, в них не станет удаваться хлеб), собирать или полоть лен, набирать воду в источнике, переступать через детей и домашних животных, ездить верхом, белить хату, приближаться к строящемуся дому и т. п.

Кровь от М., как и после дефлорации и родов, а также женское белье тщательно скрывались от посторонних глаз, иначе это могло бы повредить женщине (М. станут нерегулярными, длительными и болезненными, или, напротив, их могут «украсть»), а также потому, что эту кровь могли использовать для порчи; воду после стирки белья выливали там, где никто не ходит, и т. д. Категорически запрещались половые сношения и венчание во время М., поскольку они могли привести к тому, что родившийся ребенок станет вампиром, волколаком, ведьмой, а сам брак будет недолговечным.

Месячные и магия. Символическая связь женского «цветения» и цветения растений лежит в основе многочисленных магических практик, направленных на предотвращение беременности. С помощью рубахи, которую женщина носила во время М., или воды, в которой ее стирали, избегали беременности: лили эту воду в печь, тем самым символически запекая плод; закапывали в землю воду из-под мытья и рубаху со следами месячной крови; добавляли ее в корм собаке или свинье (то же делали, чтобы избавиться от слишком обильных М.).

Та же связь обусловила магические средства, применяемые для избавления от регул или для их вызывания. В Сербии женщина, желавшая надолго избавиться от регул, весной, в период цветения роз мылась по окончании М. и выливала эту воду под цветущий куст в надежде, что в следующий раз она будет иметь М. («свой цвет») только тогда, когда розы вновь зацветут. При отсутствии регул женщины прибегали к «обмену» с цветущим растением. В Сербии женщина выливала воду после омовения под цветущую красную розу и говорила: «Ружо, румена, дај ти мсни Твоје црвенило, ево ти Моје белило» [Роза красная, дай мне свою красноту, вот тебе моя белизна] (Чајк.РВБ: 121). Одним из наиболее известных способов избавления от регул или их облегчения было символическое разделение М. на несколько частей и избавление от всех них, кроме одной, оставляемой для себя. На Полтавщине при слишком обильных регулах женщина шла к реке прямо в грязной рубахе и, набрав воду мужской ложкой, дважды выливала ее в реку со словами: «О це чуже и це чуже», а третий раз лила ее себе в подол и говорила: «О це мое» (КС 1900/69/6:332).

Для провоцирования обильного цветения у ряда культурных растений (картофеля, жита, неплодоносящих деревьев) их иногда специально поливали водой, в которой мылась женщина после М., «передавая» им способность к «цветению». Напротив, в других случаях воду, в которой стирали белье со следами «нечистых» месячных очищений, подливали в сад или в корм скоту, наводя таким образом порчу на хозяйство врага или соседа. М. как средоточие женского естества широко использовались в любовной магии: кровь по капле добавляли в питье и пищу, которыми привораживали мужчин. Иногда М. использовались в апотропеических целях. На Житомирщине посевы льна и капусты обмахивали рубахой со следами М., чтобы на посевы не нападали гусеницы. В зап. Сербии рекруту, отправляющемуся на войну, зашивали в одежду кусочек окровавленной женской рубахи, чтобы помочь ему избежать пули.

В фольклоре известен мотив о выростании цветущих растений, например герани (болг.), из капель менструальной крови, оброненной на землю Богородицей после рождения Иисуса.

Лит.: Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // СЭРТК: 103-150; Листова Т. А. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // СЭРТК: 151-174; Каб.АЖТ; Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Зел. ИТ: 179-192; Христов П. Момата и момъкът в българската народна култура — аспекти на предбрачного общуване // Етнология 3. София, 1999: 70-75.

Т. А. Агапкина

МЕТАЛЛЫ — группа минералов, выделяемая по ряду признаков, определяющих их высокий сакральный статус, соотносённость с потусторонним миром, использование в апотропеической, медицинской и продуцирующей магии. Обработка М., наряду с выпеканием хлеба, изготовлением полотна (см. **Ткачество**) и некоторыми другими видами деятельности, соотносится с актом творения мира и преобразования его из хаоса в космос. Среди М. для народной традиции релевантными являются железо, золото, **серебро**, медь, олово, ртуть.

Символика М. двойственна и связана с амбивалентным истолкованием их основных признаков: прочности, твердости, связи с огнем, долговечности, способности противостоять ударам, что позволяет считать М. и изготовленные из них предметы универсальными оберегами. Эти же признаки делают М. символом здоровья (ср. метафору «железное здоровье»), что определяет их использование в лечебной магии. С другой стороны, М. противопоставлены *живой* природе: они холодные, неподвижные, не растут и не развиваются, они — элемент «мертвого» мира. Поэтому М. символически соотносены с потусторонним миром и часто выступают как атрибут нечистой силы, что отчасти связано с добычей М. в горах и из-под земли, первоначальным использованием болотной руды (ср. представления о болоте как месте обитания нечистой силы), а также с полудемоническим статусом кузнеца, превращающего бесформенный М. в предметы человеческого быта.

Символика М. также объясняется их цветом: блеском золота и серебра, желтизной золота и меди, белизной серебра и ртути,

темным цветом железа и олова (см.: Белый цвет, Желтый цвет, Черный цвет), а также ролью в экономической и хозяйственной деятельности человека. Желтый цвет золота (реже — меди), его блеск, его статус первого среди драгоценных М. и эталона платежеспособности, определяют весь комплекс его символики: соотносённость с сакральным миром (как высшим, так и потусторонним), основным признаком и атрибутом которого оно является; его связь с огнем, светом и небесными светилами, олицетворение красоты, молодости, богатства и др. Статус серебра как драгоценного М., второго после золота, делает его символику во многом синонимичной золоту (соотносённость с сакральным миром, светом и небесными светилами, красотой и богатством). При этом белый цвет серебра, его способность темнеть и легко восстанавливать свой блеск придают этому М. особую символику чистоты, что определяет его использование как защитного, профилактического и лечебного средства (ср. рус. обычай для защиты от болезней умываться «с серебра», т. е. умываться водой, в которой находились серебряные предметы; при зубной боли класть на зуб серебряную монету и др.).

Обладая рядом общих свойств, М. по отдельным признакам могут то противопоставляться друг другу, то выступать как синонимы. Например, золото, серебро и медь, будучи материалом для изготовления денег и драгоценностей, обладают общей символикой богатства, а благодаря своему цвету и блеску соотносятся со светом, небесными светилами, высшим божественным началом, часто являясь атрибутами Бога, Богородицы и святых, поэтому в ряде фольклорных текстов и обрядовых действий они образуют единый синонимический ряд или замещают друг друга. Ср., например, обычай умываться «с золота» или меди, чтобы быть румяным и крепким, как медь и золото; а также свадебный шуточный приговор: «Дарю золото и медь, / Шоб дитя було, як медведь» (ПА, брест.), золотое, серебряное и медное царства в рус. сказках и др.

При закладке дома под углы строящегося здания, наряду с другими предметами (см. **Жертва** строительная), принято было класть металлические деньги для обеспечения зажиточной жизни. В одних традициях (например, в Полесье) для этой цели исполь-

зовались любые (серебряные или медные) монеты, которым приписывалась общая семантика богатства. Однако в других случаях серебро как благородный М., использовавшийся для денег большого достоинства, противопоставлялось меди как сырью для мелких денег по признаку «богатый — бедный», поэтому в некоторых районах Рус. Севера при закладке дома для обеспечения богатства клали только серебряные монеты (позднее — замещающие их монеты из белого М.), тогда как медные деньги использовать для этого запрещалось — их бросали только в могилу при похоронах (АА, каргопол.).

Соотносясь с другими М. по ряду признаков, особой символикой обладают олово и ртуть (реже — свинец), отличающиеся от других М. своей мягкостью, легкоплавкостью, способностью быстро изменять форму, а ртуть — подвижностью, неуловимостью.

Олово использовалось наряду с другими М. в качестве оберега и лечебного средства. В ю.-слав. традиции оно было частью амулета для защиты ребенка от кожных болезней, представлявшего собой кожаный лоскуток с девятью отверстиями и оловянной подвеской (серб.). В другом случае на расплавленном олове писались заклинания против болезней и других несчастий, после чего оно закатывалось в свиток, который носили как амулет или вывешивали в доме, хлеву, поле — способ, известный сербам со средних веков.

Олово применялось для остановки роста нарывов, наростов на теле и т. п. Например, при лечении чирья ребенок, который родился после смерти отца, трижды обводил больное место куском олова, а потом трижды втыкал его в змю (серб.); предварительно расплавленное олово прикрепляли к воротнику, чтобы остановить рост «зоба» при болезни щитовидной железы (босн.); болгары лечили нарост на теле (т. е. *мертвую кость*), прижигая его расплавленной оловянной пулей.

Символика олова во многом определяется его способностью легко плавиться и принимать различные формы, что сближает его с воском и смолой, наряду с которыми оно используется в гаданиях и медицине. В магической практике юж. славян для этого употреблялись случайно найденные оловянные пули. Обычно литье олова в воду (болг.

леене на куришум, серб. *салевање олова*, *страву*) практиковалось при гаданиях о душе, о женихе (рус.), жизни и сме а также при ворожбе: чтобы приворож к девушке парня, привить мужу любовь жене и др. (болг.), для распознавания при ны болезней, особенно детских, связан с испугом или порчей (рус., пол., ю.-слг Гадания производились по очертам стывшего в воде олова. В рус. исповедк XVIII в. среди вопросов, задаваемых на поведи, был и такой: «Воску и олова с бл не льешь ли?» В серб. и болг. медицине практике знахарь плавил кусочек олова железной ложке над огнем и правой ру выливал его в воду, держа левой рукой со с водой над головой больного, затем уровне его пояса и, наконец, на уровне нс По очертам застывшего олова знах определял, какой человек или какое жив ное является причиной болезни. После ч знахарь обмывал больного в той воде, ку сливали олово, и заставлял больного триж отпить се. Вылитую из олова фигурку то кто послужил источником болезни, заво чивали в белую тряпку и на один или т дня привешивали к вороту больного, пос чего се выбрасывали на перекресток, ку выливались и остатки воды. У поляков оло выливалось накрест и сопровождалось пр изнесением формулы «Во имя Отца и Сы и Святого Духа», без «Аминь», при эт< и больной, и знахарь должны быть с закр тыми глазами (ТЛ 1993/1—2:80). У русск при лечении испуга знахарь сливал в во, вдоль «страстной» свечи расплавленное оло или свинец, а потом этой водой обрызгав; больного.

Олово использовалось и в приворо т ной магии. Чтобы приворожить парн девушка разделяла пополам оловянную пул и две ее половинки клала с двух разны сторон дорожки. После того как парень прс ходил по дорожке, она, оплавив половинк вновь соединяла их в целую пулю и про износила: «Како се олово састало, тако с и ја саставила с (по имену)» [Как олов соединилось, так бы и я соединилась с (им; парня)] (СЛМ:405). Похожий способ приме нялся для защиты скота от волков накануне дня св. Андрея и имел целью символически замкнуть магический круг, создаваемый во- круг скота: по обе стороны входа в загон ставили раскрытые ткацкие гребни, на них

клали половинки оловянной пули и зажи- гали разделенные на две части остатки рож- дественской свечи. Пока свечи горели, скот прогоняли через проход в загон, затем его закрывали, остатки свечи соединяли в одну свечу, а оловянные половинки сплавляли в одно целое и клали в закваску (серб.).

Олово, как и все М., имеет семанти- ку прочности, долговечности, тяжести, что объясняет его применение в продуцирующей магии для сообщения посевам урожайно- сти, а скоту силы и здоровья. Выез- жая сеять, привязывали к мешку или сумке с зерном кусочки олова на красном и белом шнурках (серб., Левач). Накануне Юрьева дня олово красной веревкой привязывали к подоюнику, затем разделяли на четыре части и оставляли в посуде для изготовле- ния сыра до следующего Юрьева дня, что- бы сыр был тяжелым и скот был здоров (серб., Левач).

От остальных М. отличается ртуть (у вост. славян она часто называется «живое серебро») по таким признакам, как подвиж- ность, неуловимость, верткость. Это обус- ловливает ее применение в в.-слав. традиции в качестве оберега: ртуть затыкали в про- сверленное отверстие в роге коровы, приве- шивали ей на рога в мешочке в качестве амулета, чтобы защитить от сглаза и порчи. У вост. и юж. славян пары ртути, разогретой над углями, часто использовали в меди- цине — при лечении сифилиса, укуса беше- ной собаки, ашивости и др.

У юж. славян существуют поверья о демоне, называемом *живак*, который из- готовится колдунами и ведьмами из ртути (ср. болг. *живак*, серб. *жива* 'ртуть') и насылается на людей с целью вызвать у них болезнь и смерть. Полагают, что ртуть, над которой были произнесены специальные заклинания, превращается в демоническое существо, имеющее разум и обладающее способностью самостоятельно *передвигаться*. Колдун, напуская *живак* на человека, остав- ляет его на пороге дома, где живет этот человек, со словами: «Да го *заядеш* у язык! Да го *заядеш* у око! Да го *дръжиш* у сръце колку една недела, а после да *умре!*» [Грызи *его* за язык! Грызи *его* в глаз! Дер- жи *его* за сердце в течение одной недели, а после пусть он *умрет!*, болг.] (Раден. НБЈС:48). Зная, на кого он напущен, *живак* входит в дом ночью, имея вид святащегося

червячка, влезает в ведро или в кувшин с водой и затем вместе с водой проникает внутрь человека и «выпивает» его сердце, разъедает внутренности, после чего человек слабеет, сохнет и умирает (болг., серб.). Чтобы избавиться от сидящего внутри *жи- вака*, человек обращается к знахарю, кото- рый, просверлив грецкий или лесной орех, наполняет его ртутью, заливает сверху вос- ком и обваливает в черной козьей шерсти — больной должен носить этот амулет до тех пор, пока *живак* сам не выйдет из него (серб.), в ином случае больной пьет другую ртуть, наговоренную знахарем, или приго- товленную знахарем воду, которая изгоняет *живак* из больного (болг.). Чтобы *живак* не мог влезть в кувшин с водой, его закры- вают особым образом сделанной крышкой. Чтобы обезвредить *живак* (или рассыпан- ную ртуть), нужно на него помочиться (см. Моча) и лопатой высыпать на него жар из очага, иначе вся семья умрет от страха (болг.). Насланный *живак* может также отнимать молоко у чужих коров, он про- никает в стволы плодовых деревьев и иссу- шает их.

В слав. мифологии существует ряд до- статочно поздно сформированных персона- жей, связанных с горным делом и добычей М., — духов — хозяев рудников и покровителей рудокопов: ср. рус. *Хозяйка Медной горы*, серб. *земски дух*, *рударски цар*, *рударски чувар*, *сребрни цар*, *перкман*, *беркман*, *метал*, *шистек* (по фамилии горного инженера Ф. Шистека — первого директора рудника в г. Боре), хорв. *kranjec*, *macmolic* (Истра), словен. *berkman*, *berkmandeljic*, чеш. *permon*, *permonik*, *permo- niček* (из нем. *Bergmann* 'горный человек'), пол. *skarbnik*, который в Силезском регионе назывался именами собственными *Pustecki*, *Szarlej* или просто «он». Формирование в.-слав. персонажей подобного рода проис- ходило во многом под влиянием представ- лений о духах — хозяевах кладов, многие черты которых унаследовали мифологиче- ские покровители рудников и шахт. К числу подобных персонажей могли относиться и духи гор, владеющие М. и полезными ископаемыми, находящимися в недрах (ср. пол. представления о духе Карконошских гор, который жил в недрах горы Снежки и опе- кал горняков, Ref.PDL:113, ср. чеш. назва- ние этого же духа *Křakonoš*, *Zlatohlavec*,

Зайц, МЛС:234,277), а также пол. *krasno-ludki* (см. Карлик), которые владели подземными рудами и снабжали шахты углем и ценными М., чтобы рудокопы не оставались без работы. Духи шахт и рудников имеют двойственные функции: с одной стороны, они следят за порядком в шахтах, показывают людям места с богатым залегаем руд, предупреждают о завалах, пожарах, возможных прорывах подземных вод; с другой стороны, сами устраивают в рудниках завалы и гибель горняков (рус. урал., в.-слав., ю.-слав.). Заснувшего в шахте рабочего дух шахты спасает от завала, перенося на другое место; когда тот просыпается, то видит, что первоначальное место засыпано обвалившейся землей (серб.), однако заснувшего рабочего дух шахт может забрать на «тот свет» (серб.). Дух шахт добр к честным рабочим и наказывает тех, кто нарушает правила поведения в шахте, например, ругается или справляет нужду (серб.). Согласно пол. верованиям, любимое занятие духа шахт — водить горняков по бесконечным подземным лабиринтам шахты, заводя их в такие места, из которых невозможно выбраться. Согласно пол. быличкам, дух шахт приближает к себе кого-нибудь из горняков, дружит с ним, одаривая его удачей в нахождении руд, но такая дружба всегда заканчивается гибелью человека. Под властью духа шахт находится также подземный край, где пребывают души погибших во время работы рудокопов и шахтеров (пол.). Облик духа шахт изменчив: обычно он имеет вид старца с длинной седой бородой, одетого в льняные одежды, перевязанные поясом (пол.), может появляться в виде горняка в грязной робе, в рабочей одежде и с мигающей шахтерской лампой в руке, горного мастера в парадном мундире, инженера или директора рудника (пол., серб.), мужчины в городской одежде (пол.) и др., а также в зооморфных ипостасях — мыши, черного пса или кота (пол.); согласно ю.-слав. представлениям, дух шахт и рудников имеет облик небольшого бородатого человечка, который всегда молчит и носит красную лампу, горящую зеленым пламенем (Тимочка Краина); бородатого человечка в одежде горного рабочего, в каске, сапогах и с молотком в руках; черного карлика в каске и с лампой на голове; человечка с красной шапочкой на голове (там же), белого человечка (зап.

Сербия) и др. Часто дух шахт представлялся невидимым — присутствие его можно было только почувствовать, а его появление служило предзнаменованием опасности, несчастного случая на шахте (пол.). У сербов увидеть духа шахт считалось счастливым знаком. В рус. сказах, связанных с золотошвейным промыслом, дух серебра имеет персонификацию Горностайки, которая оставляет за собой серебряный пух, серебряную пряжу. Горностайка одаривает трудолюбивых мастеров, которые бескорыстно помогли ей, давая им в награду бесконечную серебряную нить, и карает смертью скупых и алчных (владимир.).

Лит.: Иванов Вяч. В с. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983; АА; Гура СЖ:110,221-222,324,341,345,541,662; Тор. РНМ:399; ПА; БНМ:127-128,192,210,211,399; Марин.ИП 1:226-227; Раден.НБС:47-48,137; СМ²:404-405,506-508; Kristić A. Narodno liječenje željezom // GZM 1959/14:311-313; Pel. PDL:113-116. См. также лит. к ст.: Железо, Золото, Серебро.

Е. Е. Левкиевская

МЕТЕОРОЛОГИЯ народная — комплекс традиционных представлений о природе погодных явлений (ветра, вихря, града, грома, дождя, засухи, инея, молнии, мороза, росы, снега, туч) и основанных на них магических ритуалов, направленных на обеспечение благоприятной для людей и хозяйства погоды, предупреждение стихийных бедствий (засухи, наводнения, бури и т. п.), а также система гаданий, предсказаний и примет, связанных с погодой. Место М. в народном мировоззрении, обрядовой практике и повседневной жизни определяется прямой зависимостью всей хозяйственной деятельности традиционного общества (земледелия, скотоводства) от погодных условий.

Народная М. совмещает в себе элементы мифологических воззрений и практического знания. Происхождение погодных явлений и их природа получают объяснение главным образом на основе верований в исключительную власть над погодой сверхъестественных и потусторонних сил, сакральных (см. Святые) и демонологических персона-

жей (см. Духи **атмосферные**), умерших предков (прежде всего заложных покойников — **висельников** и утопленников), которые не только вызывают непогоду (бури, вихри, град и т. п.), но и непосредственно создают и приводят в действие атмосферные явления: предводительствуют градовыми тучами, толкут в ступе град, летают в вихре, вызывают и прекращают ветер, дождь и т. п. Другой стороной метеорологической мифологии является сформировавшееся не без влияния христианской традиции убеждение в том, что непогода и стихийные бедствия посылаются на землю в наказание за грехи людей и несоблюдение ими запретов и предписаний. Вместе с тем, по народным представлениям, человек сохраняет способность воздействовать на погоду магическими средствами и широко пользуется ими в обрядовой и бытовой практике. В основе метеорологической магии лежит **представление** о небесной влаге и небесном огне и их связи с земными водами и земным огнем: посредством манипуляций с водой (поливание водой, выливание воды из колодцев, чистка источников и т. п.) и огнем (возжигание костров, использование печной утвари и т. п.) можно магически воздействовать на погоду; исключительная роль в М. принадлежит земле и связанным с ней запретам, несоблюдение которых (осквернение земли, нарушение ее «сна» и т. д.) вызывает погодные катаклизмы.

Превентивная магия, запреты и предписания, касающиеся погоды, предсказания и приметы погоды составляют существенную (а в некоторых случаях даже главную) часть календарных **обрядов**, особенно весенних и летних, начиная от масленицы и кончая троичко-петровским циклом. У болгар масленичным кострам иногда приписывалась способность предотвращать летнее градобитие: считалось, что от града будут защищены места, на которые распространяется свет костра. Метеорологическая тема занимает важное место в обычаях Юрьева дня (23.IV/6.V), к которому бываю приурочены обходы полей, втыкание в землю ореховых крестиков, вербовых веток, костей пасхального поросенка, защита домов и помещений для скота от града и молнии и др. **Предупреждению** засухи целиком посвящена обрядность дня св. Германа (12/25.V) у сербов и болгар: изготовление и похороны

у воды (или **бросание в воду**) глиняной или тряпичной куклы (в Ловечском крае этот ритуал совершался в **Тодорову субботу** — первую субботу Великого поста, причем куклу, сделанную из дерева, откапывали и сжигали в Лазареву субботу). Превентивное вызывание дождя было целью обрядовых обливаний водой (или купаний, погружений в воду), приуроченных к различным праздникам **весенне-летнего периода**: у поляков — к Пасхе (**Обливанный понедельник**); у украинцев и белорусов — к Ивану **Купале**; у русских — к первой неделе петровского поста. Тема защиты от небесного огня преобладает в обрядности, запретах и предписаниях Ильина дня (20.VII/2.VIII), считающегося «громовым» праздником (жертвоприношения, молебны от грозы и засухи, окуривание домов и хозяйственных построек, наказания за нарушения запретов и т. п.),

Реже мотивы погоды разрабатываются в обрядности и верованиях, относящихся к осенним и зимним праздникам. Исключение составляет ритуал приглашения на рождественский ужин мифологических персонажей, в том числе и **персонифицированных стихий** (см. Приглашение ритуальное): мороза ради предотвращения летних заморозков (у вост. славян) и ветра, необходимого летом для веяния жита, работы мельниц, мореплавания, рыболовства и т. п. (на Карпатах и у юж. славян); у русских и у македонцев ритуал приглашения мог относиться к масленице.

В народном календаре всех славян, помимо **праздников**, отмеченных актами метеорологической магии, присутствуют еще и почитаемые **праздники** и дни (иногда недели), посвященные непосредственно погоде и называемые «сухими», «градовыми», «громовыми», «мокрыми»; в эти дни обычно не совершается никаких ритуалов, связанных с погодой, но строго соблюдаются **запреты** на определенные виды работ: в «сухие» дни это прежде всего работы на земле, а в «градовые» дни — помимо земляных работ, любые действия, связанные с битьем, а также действия с предметами или материалами белого цвета (битье, как и белое, по принципу подобия вызывает градобитие). Большая часть таких дней приходится на период между Пасхой и Троицей. В Полесье «сухими» чаще всего считались среда или четверг на пасхальной и/или троичской неделе,

иногда день Преполовения Пятидесятницы; в Моравии и Польше — дни недели, предшествующей Троице или следующей за ней; болгары почитали «сухой понедельник» на 2-й или 3-й неделе после Пасхи, а также дни первой недели Великого поста; кое-где «сухими» называли день Николы вешнего (9/22.V), летний Тодоров день (8.VI) и др. Ради предотвращения засухи соблюдались строгие запреты «тревожить» землю (копать, рыхлить, вбивать колья, строить заборы и т. п.) до и в день Благовещения (25.III/7.IV) в Полесье, в день ап. Марка (25.IV) у поляков (у сербов, македонцев и болгар отмечен запретами, соблюдаемыми ради предупреждения градобития).

Защите от града у юж. славян были посвящены четверги (семь или девять), начиная со страстного и кончая Вознесением или четвергом на троичской неделе (они часто назывались «белыми»), некоторые дни пасхальной недели; суббота накануне Юрьева дня и следующая суббота, день св. Еремии (1.V), иногда и следующий день, день Константина и Елены (21.V) и др. (к «градовым» относятся также упомянутые выше дни св. Марка и св. Германа, часто получающие эпитеты *градобия*, *градушкар* и т. п.). В календаре вост. славян тоже известны «градовые» дни: в Полесье это среды — после Пасхи, перед Троицей, после Троицы, перед днем Николы вешнего и др. (*градобой*, *градобойный день*, *градовой день* и т. п.). У чехов защитником от града считался св. Ян Буриан, и день его памяти (26.VI) отмечался как «градовой» день; «управление громом» приписывали св. Петру, а св. Бартоломей признавался повелителем туч.

В ряде случаев способностью магического воздействия на погоду наделялся реквизит календарных обрядов: головешки от рождественского полена *бадняка* сербы сохраняли для защиты дома и поля от града; чехи устилали поле в направлении четырех сторон света рождественской соломой; средненская (громничная) свеча зажигалась в Полесье во время грозы для отвращения удара молнии; вербе, освященной в Вербное воскресенье, приписывалось то же действие; кости поросенка, скорлупки освященных яиц и др. остатки пасхальной еды закапывались в поле для защиты от града или подвешивались под крышей, чтобы в дом не ударила молния (зап. и вост. славяне); букетики зе-

лени, украшающие участников процессии в праздник Божьего Тела, наделялись способностью впоследствии защищать дом от града и молнии, тем же свойством обладали, по в.-слав. поверьям, пасхальные «пальмы», которые втыкали в землю по углам поля; троичская зелень, на которую у русских в праздник считалось необходимым «уронить» хотя бы несколько слезинок, предупреждала летнюю засуху и т. д.

Большая часть ритуалов метеорологической магии совершалась *о к к а з и о н а л ь н о*, при наступлении или непосредственной угрозе засухи, града, бури и т. п. и не закреплялась за конкретными праздниками и датами. Среди них могли быть вполне оформленные обряды, как ю.-слав. *додолы*, *леперуды* и т. п., включающие обходы домов девушками, увитыми зеленью, и их поливание водой; аналогичный в.-слав. обряд вождения «куста» (оба обряда совершались с целью вызывания дождя), в.-слав. обряд вождения «стрелы», призванный защитить от удара молнии и т. п., но были и отдельные, спонтанно предпринимаемые акты: жертвоприношения, тканье обыденного полотна, процессии с молебствиями вокруг села, обходы полей, хождения к колодезю, выливание воды из колодца, пахание реки или дороги, убийство ужа, лягушки, насекомых, разгребание муравейника, колокольный звон и т. п. К действиям «актуального» типа, совершаемым во время стихийных бедствий, относятся *разнообразные* способы отгона тучи (выбрасывание навстречу туче хлебной лопаты и др. печной утвари), остановка града перекусыванием градин, прекращение дождя возжиганием освященной вербы или троичкой зелени и т. п.

Составной частью метеорологической мифологии является мотив погодных и сезонных *г р а н и ц*, маркируемых отдельными праздниками: у юж. славян, напр., день св. Афанасия зимнего (18.I) служит границей зимнего и летнего полугодия, когда солнце начинает сильнее греть и увеличивается световой день, а день Афанасия летнего (5.VII) соответственно обозначает поворот к зиме (см. Афанасий). Подателями весеннего тепла считаются разные святые, дни памяти которых тракуются как начало весны: св. Алексей, получающий у вост. славян эпитет *Теплый* (17/30.III), св. Юрий и св. Марк, владеющие ключами от земли и

от небесного света и тепла («ключники»), св. Бенедикт (у словенцев), св. Йозеф (у чехов) и др. Обряды встречи весны могли включать магические приемы «вызывания тепла»: русские Владимирской губ. 1 марта приносили из лесу сучья и топили ими избу, «чтобы весна была теплая»; в Калужской губ. разжигали костры в день Сорока мучеников или на Благовещение, это называлось «греть весну» (Агап.МОСК:110--111); в разных районах Болгарии в канун 1 марта жгли костры, чтобы «согреть бабу Марту» и освободить тепло. По распространенным ю.-слав. поверьям, летнее тепло наступает от того, что святой (Афанасий, Тодор, Трифон, Харлампий) втыкает в землю головешку от небесного огня или же она сама падает с неба в один из весенних праздников (на Благовещение, в Сретение, в день Сорока мучеников). В разных регионах разные праздники обозначали конец теплого времени года и поворот к осенним и зимним холодам: Иван Купала (солнце поворачивает на зиму), Афанасий летний, Петров день, особенно Ильин день (рус. «На Илью до обеда лето, а после обеда осень»; «До Ильи хоть разденься, а после Ильи в зипун оденься», ср. также запрет купаться в реке после Ильина дня), Успение Богородицы (15/28.VIII), Воздвижение (рус. «Воздвиженье кафтан сдвинет, шубу надвинет», укр. «здвигается земля з літа на зиму»), **Покров** (рус. «На Покров до обеда осень, а после обеда — зима») и др.

Символическое и прогностическое значение придается первый в течение года погодным явлениям — первому весеннему грому, первому снегу, первым заморозкам, к ним приурочены продуцирующие и лечебные ритуалы, гадания и приметы: услышав первый гром весной, катались по земле, терлись спиной о дерево, брелись деньгами в кармане и т. п. (см. Гром); дни недели, когда наступили эти явления, наделялись магическими свойствами: в Полесье для начала сева выбирали день недели, в который впервые выпал иней; сажали капусту в день первого снегопада и т. п.

Календарными гаданиями, приметами и предсказаниями, связанными с погодой, насыщена обрядность многих праздников. Среди них выделяются разные типы: 1) по состоянию погоды в день праздника предсказывается погода других дней

и периодов года (напр., в Боснии по погоде в Тодорову субботу определяли, какой будет погода в году: «Каква је Тодорица, таква је годиница»); 2) по характеру погоды определяется урожай, благополучие, здоровье и т. п. (напр.: «Если на Благовещение лежит снег, то лето будет неурожайное; хорошая погода в этот день предвещает богатый урожай», укр.); 3) по поведению животных и природным признакам предсказывается погода (напр.: «Если муравьи устраивают большие муравейники, зима будет с большими морозами», укр.; «Если месяц окружен красным ободом, предстоит перемена погоды», чеш.).

К числу популярных у всех славян примет относятся новогодние или весенние (реже осенние) заключения о погоде предстоящих сезонов или месяцев: по погоде 12-ти святочных дней предсказывали погоду всех 12-ти месяцев года; по первым трем дням марта у болгар было принято судить о погоде весной, летом и зимой; в Полесье те же приметы связаны с днем св. Евдокии; на Украине по погоде в день св. Алексея определяли характер весны, лета и осени: хмурое утро означало холодную весну, день предсказывал летнюю погоду, а вечер — осеннюю; большая часть таких «гаданий» и наблюдений относится к дням и праздникам, считающимся началом года или сезона (святки, весенние праздники, реже начало осени).

Ядро слав. метеорологической мифологии составляют архаические дохристианские верования, устанавливающие прямую связь между состоянием природы, в том числе погоды, и миром мертвых, чем объясняется важное место, занимаемое метеорологической темой в погребальных и поминальных обрядах у всех славян. Причиной стихийных бедствий (засухи, града, обильных осадков и т. п.), по мифологическим представлениям славян, было погребение самоубийц, утопленников, висельников, некрещеных детей в земле: осквернение земли их трупами могло вызвать как засуху, так и проливные дожди, бури и град. Для прекращения этих бедствий надо было раскопать могилу, бросить труп (или крест с могилы) в реку или полить могилу водой. Сильный ветер и вихрь повсеместно считаются следствием и знаком того, что кто-то повесился. По ю.-слав. поверьям, град бьет туда, где закопан умерщвленный ребенок,

рожденный девушкой вне брака, причем град не прекратится, пока труп не будет извлечен и брошен в воду. У всех славян известен запрет пронести гроб с покойником (особенно открытый) по полям во избежание градобития. Действия с водой (поливание могил, приношение сосудов с водой на кладбище и в дом и т. п.) составляют необходимый элемент поминальных обрядов у юж. славян.

Способность магического воздействия на природные стихии приписывалась некоторым «знающим» людям: они могли отвернуть тучу с помощью **палки**, которой разгоняли ужа и лягушку, могли остановить град, вызвать дождь заклинаниями, чарами и т. п. См. **Двоедушники**, **Здухач**, **Облакопрогонники**.

К кругу метеорологических представлений оказываются причастными многие Другие области верований и обрядности. Мотивы погоды присутствуют в народной ботанике: в разных слав. традициях известны растения, в которые якобы не бьет гром; к таковым относится прежде всего орешник, ветки которого поэтому втыкают в поля и виноградники, ставят в углах домов, поджигают во время грозы и т. п. (ель же, напротив, «притягивает» молнию — чеш.); в ветки вербы одеваются сербские додолы в обряде вызывания дождя; в Полесье освященную вербу жгут в печи или выбрасывают во двор для остановки дождя и отгона тучи; известна этимологическая и мифологическая связь дуба с громом и Перуном и т. д. В народной зоологии связь с погодой обнаруживают некоторые животные (особенно хтонические), птицы и насекомые: **змеи** имеют власть над водой, ветром и грозой; убиение змеи, как и лягушки, способно вызвать дождь; в обрядах вызывания дождя фигурируют также крот, медведка, муравьи, бабочка (бабочки же ассоциируются со снегом, как и мухи); аист, по распространенным поверьям, охраняет дом от молнии, причинение вреда этой птице грозит, кроме прямых бед обидчику, засухой, наводнением, ливнем, ураганом. У всех славян сохранились следы древнейших мифологических представлений о тучах как стадах быков, коров или овец и о дожде как молоке небесного стада (см. **Говяда**, **Тучи**).

В метеорологической магии широко используются предметы одежды и утва-

р и. Сербы отгоняли грозовую или градовую тучу, размахивая подвенечной фатой или другой свадебной одеждой, платком (иногда черным или «мертвецким», т. е. тем, которым подвязывали челюсть покойнику), поясом, вывернутой наизнанку одеждой и т. п. Чехи для защиты от бури вывешивали на заборы рубашечки новорожденных детей; считали, что Перун «не любит» тех мест, где девушка, родившая внебрачного ребенка, продолжает, вопреки обычаю, носить девичью одежду; верили, что удар молнии может поразить человека, если он одет в рубаху, сшитую в Великую пятницу; у вост. славян средством для отгона градовой тучи служила пасхальная скатерть и т. п. Эффективным приемом считалось обнажение и демонстрация туче голого зада и гениталий (это делали женщины у сербов, чехов и др.). См. **Нагота**.

Из домашней утвари наибольшей способностью воздействовать на стихию обладали орудия, имеющие отношение к печи и огню: хлебная лопата, кочерга, ухват, а также топор, вилы, нож, игла и др. острые и колющие предметы (все это выбрасывали из дома во двор навстречу туче).

Лит.: Агап. МОСК.138-139,318-339; Ерм. НСМ; Зел.ОРМ; Токарев // КОО-4:55-63; Толстые // СБФ-78:95-130; Толстые // ООФ:49-83; Толстые // СБФ-81:44-120; Ков.НАМ; Бор.ПВП; Witkowski Cz. Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i połowy XX w. // Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie. 1967/2; Olejnik J. Prežitky stredoslovanského boha Perúna vo folklórnom odraze podtatranského l'ídu (Spoč, Liptov): blesky, búrkové mračná, hromy, hromová strela, planetníci, magické úkony, povery, predstavy, kult // Kult a živly. V Uherském Hradišti, 1999:215-234; Plessingerová A., Vařeka J. Bouře a hromový kámen v lidových představách, víře a obyčejích // там же:207-213. См. также лит. при статьях, посвященных отдельным явлениям погоды и осадкам.

С. М. Толстая

МЕТЛА — см. **Веник**.

МИЛОСТЫНЯ - см. **Нищий**.

МИРОВОЕ ДЕРЕВО, древо жизни — в славянской мифологии концепт, мировая ось, и символ мироздания в целом. Крона М. д. достигает небес, корни (у которых течет священный источник) — преисподней, ствол и ветви организуют земное пространство (Ив.Топ.ИОСД:22—38,240—254). Ср. болг. песню: «Изникало едно дърво / Едно дърво дафиново / Колко вишно, толку лично; / Коренот му по съ земя, / Гранките му слано море, / Вършенот му в сино небе» [Вырастало одно дерево / Одно дерево лавровое / Сколь высокое, столь красивое; / Корни его в земле, / Ветви в соленом море, / Вершина — с синем небе] (Милад.БНП, № 177) и др. варианты, где крона М. д. покрывает весь мир.

Образ М. д. характерен для слав. колядок, рус. загадок и заговоров. Ср. загадку о дороге: «Когда свет зародился, тогда дуб повалился, и теперь лежит»; этот образ объединяет разные — вертикальные (дерево от земли до небес) и горизонтальные (дорога) координаты мира. Характерен также мотив срубания дерева в слав. колядках в связи с мошением мостов для проезда Овсеня, Нового года, Христа (рус.); в болг. колядке приводится «самоописание» М. д.: «Я сам, мамо, златно дървце, / Златно дървце плодито, / Ще порастна дор до неба, / Клон ще пустна дор до земя, / Лист ще метна дробен бисер, / Цвет ще дърна чисто сребро, / Род ще родя сухо злато, / Слез ще по мен млада бога...» [Я, мама, золотое деревце, / Золотое деревце плодоносное, / Вырасту аж до неба, / Ветку опушу аж до земли, / Листья распушу как мелкий бисер, / Цвет — как чистое серебро, / Плод рожу — чистое золото, / Чтобы сошел по мне молодой бог] (Вин.ЗКП:164—168).

М. д. воплощает не только пространственные, но и временные координаты, о чем свидетельствуют приведенные мотивы колядок, где М. д. превращается в дорогу во время главного календарного (новогоднего) праздника. В рус. загадке: «Стоит дуб, на дубу 12 сучьев, на каждом сучке по 4 гнезда» и т. д. говорится о годе, 12 месяцах, 4 неделях и т. д. В заговорах М. д. помещается в центре мира, на острове посреди океана («пуповине морской»), где на камне Алатыре стоит «булатный дуб» или священное дерево кипарис, береза (в част-

ности, перевернутая вверх корнями — Майк.ВЗ, №149), яблоня, явор и т. п. На М. д. — древе жизни — в апокрифах почивает сам Господь, когда входит в Рай (славянская «Книга Еноха»), в заговорах обитают Иисус Христос и святые — Богородица, архангел Михаил, Илья-пророк, Георгий, Параскева и др., мифологизированные персонажи — кузнецы и др., у корней дерева — демонические и хтонические существа: прикован на цепи бес, обитает в гнезде («руне») змея (Шкурупея) и т. п. В древних о.-слав. верованиях дуб как воплощение М. д. связан с культом громовержца Перуна; в пол. поморском Щецине, по данным средневекового хрониста Герборда (II, 32), у корней огромного дуба протескал священный источник, считавшийся обителью божества Триглава — воплощения трех сфер мироздания (ср. в ст. Боги).

В свадебном фольклоре и «вьюнишных» песнях (исполнявшихся для молодых — «вьюнцов») образ М. д. воплощал плодородие живой природы, древо жизни: в кроне свивает гнездо соловей, в стволе — пчелы, приносящие мед, у корней — горностай, выводящий малых деток, или обитают сами молодые, стоит супружеская кровать; возле «трехугодавиго» дерева стоит терем, где происходит пир и приготовлены «медвяны яства» (мед — пища бессмертия во многих традициях). Мотив медового (молочного и т. п.) источника у мирового дерева сопоставим с мотивом райского дерева, плывущего по реке (ср. Дунай). В в.-сл. фольклоре образ М. д. непосредственно связан со свадебным обрядом: жених должен ставить коней не у «несчастливого дерева» калины, а у счастливого явора, где пчелы приносят мед, стекающий к корням, чтобы напились кони, у корней обитают бобры, в кроне — сокол и т. п. Для образа М. д. в южнославянском фольклоре характерна поляризация вершины (где обитает птица — символ молодых) и корней со змеиным гнездом.

Образ М. д. может заменяться образом столпа, «бруса» — матицы (ср. загадку о дороге — «лежит брус во всю Русь»), горы (ср. рус. поговорку «Мир — золотая гора»), престола — золотого стула, алтаря и т. п. Фольклорными аналогами М. д. выступают чудесные бобы и виноградная лоза (см. в ст. Виноград), стебли которых достигают неба.

Общим для вост. и юж. славян можно считать мотив вражды — «перебранки» между змеем у корней М. д. и птицей на вершине: змей грозит сжечь дерево, на котором вьет гнездо птица, — вероятный фрагмент эсхатологического мифа о мировом пожаре.

Концепт М. д. получал воплощение в обрядовой практике. Ср. использование обрядовых деревьев, символов мировой оси, во время свадьбы (см. также в ст. Дерево культовое, Деревце **обрядовое**), строительства дома (когда обрядовое деревце помещалось в центре планируемой постройки — Байб.ЖОВС), символику М. д. в декоре русской избы (ЖС 1996/29–32; 2000/2:8) и т. д. вплоть до позднейших обычаев устанавливать рождественскую (новогоднюю) елку. У сербов символом благополучия всего села считалось священное дерево — «запис» с вырезанным на нем крестом; в старину у этого дерева совершали жертвоприношения (см. в ст. **Жертва**), кровью кропили корни, ствол и вырезанный крест. С символикой М. д., помимо обрядового деревца, связаны многочисленные обрядовые предметы: рождественское полено — **бадняк** у юж. славян, ритуальное печенье и др. Всякий обряд, таким образом, совершался в моделируемом центре мироздания, у М. д., и повторял акт сотворения мира, обновления космоса (в Новый год и др. календарные праздники), обновления социальной жизни (свадьба и др. семейные обряды).

В средневековых апокрифах, повлиявших на сложение славянской народной картины мира, передается, в частности, миф о сотворении мира, где земля держится на воде, вода на камне, камень — на четырех китах, киты — на огненной реке, та — на вселенском огне, а огонь — на «железном дубе, посаженном прежде всего другого, и все корни его опираются на Божью силу» («Разумник», апокрифический текст X–XI вв.). В «Легенде о крестном древе» пресвитера Иеремии (Болгария, X в.) и др. апокрифах, популярных и на Руси, Моисей сажает у источника дерево, «сплетенное» из трех деревьев (ели, кедра и кипариса), — прообраз Троицы; это дерево разрастется до четырех пределов Вселенной; из него должен быть сделан крест для распятия Христа. Царь Соломон повелел срубить дерево, чтобы поместить в Храм, но оно не уместилось

в Храме и было выставлено снаружи. Когда пришло время распятия, дерево распилили на три части, из нижней — **корневой** — сделали крест для Христа, установив его на Голгофе, где была погребена голова Адама: кровь Спасителя, излившись на голову, спасла душу первочеловека. Кипарис — крестное дерево в русском фольклоре, «всем деревьям отец», растущее на святых Сионских горах; к этому дереву, согласно рус. духовным стихам, выпадает Голубиная книга, повествующая об основах мироздания.

В др.-рус. апокрифах о Соломоне в виде дерева с золотыми ветвями, месяцем у вершины, нивой у корней изображается идеальное государство, где месяц — царь, нива — православное крестьянство. Ср. рус. загадку: «Стоит древо, имея на себе цветы красные, а на древе сидит птица и щиплет со древа цветы красные и мечит в корыто. Цветов не наполняется, а красные цветы с древа не уменьшаются»; древо — весь мир, цветы — «человецъ», корыто — земля, птица — смерть; сколько смерть похитит, «толико и родится в мир» (Зел.ОРАГО 2:567).

О мотивах райского древа см. также в ст. Древо жизни, Рай.

Лит.: ЖС 1997/1:8–9 (там лит.); Топоров В. Н. Предистория литературы у славян, М., 1998:116–147; Петрухин В. Я. «Перебранка» на мировом древе: к истокам славянского мифологического мотива // СЭТ:340–348; БМ:321–322; Ајдач и Ђ Д. Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена // КСК 1996/1:69–84.

В. Я. Петрухин

МИХАИЛ св. — архангел, один из наиболее почитаемых святых. Культ св. М. стал распространяться с Востока в IV в. н. э. Согласно учению православной церкви, св. Михаил — один из семи ангелов, стоящих перед престолом Господа; он представляет Слово Божие, отводит души на небо и взвешивает на весах их добрые и злые дела.

Св. М. считался предводителем (перевод с грч. *архистратиг*) всех ангелов трех иерархий (верхней, средней и нижней): серафимов, херувимов и пр., предводителем небесных сил и борцом против духов тьмы,

победителем семиглавого дракона и самого дьявола. Именно он удержал ангелов в повиновении Богу, когда сатана восстал против Господа. Св. М. почитается защитником православной веры и борцом против всякой ереси. Поэтому в иконографии он всегда изображается в военных доспехах как крылатый ратник с мечом и копьем в руках, которым он пронзает дракона, а с XIV в. — с копьем в одной руке и весами в другой, на которых взвешивал дела людей, или с окровавленным ножом, которым он доставал души из тел. У белорусов св. М. на иконах держит в левой руке зеленую финиковую ветку, а в правой — меч и белую хоругвь. В болг. народной иконографии, в отличие от церковной, св. Михаил изображался молодым и красивым мужчиной, одинаково справедливым ко всем, успокаивающим и вдыхающим веру в умирающего, подавая ему яблоко с древа жизни.

День памяти святого отмечался 8/21.XI в православной и 29.IX в католической традиции — Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил Бесплотных (ср. рус. *Михайловдень, Нечести Свержитель*; болг. *Архангеловден, Арангеловден, Рангеловден, св. Рангел, Собор на св. архангел Михаил*, макед. *Собор на Свети Архангел Михаил, Свети Рангела*, серб. *Аранђеловдан*; пол. *Michał, чеш., словац. Michal*, хорв. *Mihelovo, словен. Mihelovo*).

Выбор этого дня (8.XI) для празднования неслучаен. Согласно македонским легендам, по старому летоисчислению (начиная с марта месяца) ноябрь был девятым месяцем, а девять — число ангельских чинов. Восьмой день соответствовал восьмому дню Страшного суда, когда Иисус Христос будет судить живых и мертвых.

У православных народов с этим днем не связано никаких особых обычаев, хотя к нему приурочены общественные и семейные праздники, связанные с культом предков и рода. У русских на этот день приходилась *Михайловская братчина*: всем миром ставили в церкви большую свечу и служили молебен, потом следовало угощение за общественный счет, после которого остатки еды раздавали нищим, а хлебные крошки бросали в воздух, чтобы нечистые духи не портили полей и деревьев. В Полесье отмечали день св. М. «от грома»: не рубили топором, не резали ножом, не ткали, чтобы М.

не обиделся. В Белоруссии М. почитали как управителя природных стихий: грома и ветров. Соблюдали запреты на работу, поскольку считали М. злым (он «крыши рвет»), а в Слуцком районе в этот день ожидали шквального ветра, который срывает стрехи.

Основную направленность этого праздника у юж. славян определило поверье, согласно которому св. Михаил был одним из шести братьев-юнаков, разделивших между собой небо, землю и весь мир. Михаилу выпало управлять мертвыми душами. Поэтому день его памяти праздновали «для легкой смерти» (*заради умирачката*). В Сербии перед его иконой оставляли дары, чтобы избежать болезней и тяжелой смерти. Считалось, что если св. М. встанет у изголовья умирающего, то тот выздоровеет, если у ног — умрет (серб., болг.). Однако если святой стоит у изголовья, но в правой руке у него меч, а в левой — яблоко, смерть неизбежна (серб.).

Согласно народным представлениям, душа не могла самостоятельно выйти из тела, если за ней не спускался архангел Михаил, чтобы ее освободить. Св. М. достает душу человека, поэтому в народе он получил имя «Вьнь-душу» (болг. родоп. *Рахангел-Душевадник*, болг. Пловдив. *Вадидушник*, серб. *Душовадник*, макед. *Арангел Душевадник*). Души грешников он доставал ножом или саблей, а праведников — букетом базилика (серб.). Привлекая душу покойника золотым яблоком, св. Михаил отводил ее на тот свет, где вместе со своим братом Петром отправлял ее в райский сад или в ад в соответствии с ее деяниями. В Сербии известны народные предания, согласно которым св. М. путешествует по змле в облике нищего и испытывает людей. Болгары считали, что св. М. — самый справедливый среди святых, т. к. он «не пропускал ни бедных, ни богатых», когда приходил их конец. Поэтому в обл. Ямбола в ю.-вост. Болгарии говорили, что Архангел Михаил «слеп и глух ко всем людям» (Поп.БНК:87).

В Болгарии народ считал, что св. М. страдал, слыша жалобы и мольбы бедных, поэтому как ангел смерти стал глухим. В религиозных легендах повествуется о доброте святого, отказавшегося взять душу больной многодетной матери, чтобы не осиротели и не страдали ее дети; не взял он и душу единственного сына женщины, и т. д.

В Сербии св. М. почитали как защитника дома. Согласно поверью, он стоит за правым плечом того, кто его прославляет, и защищает человека подобно ангелу-хранителю. У сербов в этот день некоторые семьи праздновали *крену славу*, семейный праздник, родовое торжество, для которого готовили *коливо* (см. Кутья).

В Болгарии в этот день совершаются частные жертвоприношения (*курбан*) «для здоровья» людей или скота. В качестве жертвы выбирали, как правило, животное мужского пола — барана или козла, реже — птицу (*петуха*). В Македонии в обл. Охрида закалывали свинью, делали вяленое мясо, сало и колбасы, по которым гадали о будущей зиме.

Праздничная трапеза, как семейная, так и общесельская, освящалась духовным лицом. В Болгарии самый старый в доме человек преломлял обрядовый хлеб крестнакрест, поливал его вином и благословлял: «Св. Архангел, св. Никола и все святые, помогайте нам, мы почитаем вас и делим калач, чтобы рождалась рожь до потолка!» Раздавали вареное жито, которое каждый принимал двумя руками, чтобы было изобилие, и приговаривал: «Сколько зерен, столько снопов и здоровья» (КПОБ:65).

На праздник проводилась торжественная служба в церкви, после которой женщины раздавали друг другу освященные хлебы «для здоровья» (*Рангелово блюдо, Хрангелево блюдо, Рангелов ляп, Господьов хляб, боговица, параклис*), напоминающие по убранству и пластике поминальные, и посещали именинников. В Сербии иногда пекли хлеб св. М. после выздоровления от тяжелой болезни, «возвращения с того света». Во многих областях Болгарии в этот день справлялся общесельский праздник — собор, для которого кололи жертвенное животное в честь святого.

В субботу накануне праздника у болгар отмечаются самые большие поминки по усопшим в течение года — т. н. *Архангеловата задушница, Рангеловска душница, Хрангеловото одуше*. В этот день все вспоминают умерших родственников и близких, поливают вином и окуривают ладаном могилы, раздают хлеб и калачи, украшенные просфорой, вареное жито (*коливо*) соседям, а в некоторых селах устраивают и общую трапезу с курбаном «за помин душ» (за *Бог да прости*).

В Ловечском крае женщины не моют волосы и не стирают в этот день, чтобы не умерли их мужья.

В Полесье с днем св. М. связан один из календарных поминальных праздников — *Михайловские деды* (четверг, пятница, суббота перед св. М.), для которых готовили кутью, канун, борщ, кисель и др. кушанья.

У русских св. М. иногда выступал в роли покровителя скота. Особенно отчетливо это проявлялось в иконографии «Чуда о Флоре и Лавре», где Флор и Лавр (покровители коневодства) предостоят св. Михаилу. Некоторые иконы этого сюжета имеют надпись: «Архангел Михаил вручает коней Флору и Лавру». Соответствующая роль архангела М. проявляется и в заговорах о сохранении скотины, в которых М., Флор и Лавр объединяются в качестве покровителей скота (сибир.).

В некоторых горных областях Сербии и ю.-зап. Болгарии архангел М. почитается как покровитель волков, который закрыл пасть волку. В его день пекут калач и преломляют «за здоровье скота». В пограничных с Македонией областях Болгарии в качестве жертвы в этот день выбирали лучшего вола, а чабаны не причесывались и не вили веревки, чтобы волки не губили скотину (серб.).

В отдельных областях зап. Болгарии *Рангеловден* входит в число т. н. волчьих дней, отмечаемых в ноябре. В обл. Тетевсна эти праздники носят название *Рангелови* и длятся 10 дней. В Тырновском крае вечером накануне дня св. М. на закате самая старшая женщина в семье размешивала навоз с землей, обмазывала им очаг и трубу и, отвечая на ритуальный вопрос, «что она мажет», говорила: «Мажу глаза диким зверям, чтобы они не видели, уши, чтобы они не слышали, и морду, чтобы не загрызали», — повторяя это трижды. Потом она связывала очажную цепь, говоря, что связывает волкам и медведям пасти, чтобы они их не раскрывали, и ноги, чтобы они не ходили.

У славян-католиков день св. М. считался началом осени. Проводились домашние работы, подготовка к прядению и тканью, в связи с чем вывешенное прядево называлось у словаков *michalča*. В ю.-зап. Словакии в этот день рассчитывались со свинопасами, в Полесье до дня св. М. нанимали пастухов. В Словении начиная с этого дня скот

переводили на зимние пастбища. В виноградских районах этот день отмечался как праздник молодого вина.

В некоторых областях Словении (в Каринтии и Штирии) были известны обходы домов юношами, т. н. *mihelsko koledovanje*. Хозяйки пекли накануне праздника округлые хлебцы *krže je*, которыми одаривали колядующих парней. А те благославляли; «Кому Бог даст, тот больше всех его хвалит». Юноши исполняли и колядки, в которых они называли себя посланниками св. М.: «Мы три брата, слуги святого Михаила» (Kur.PLS 2:19).

Во многих слав. традициях день св. М. связывался с началом зимы. У вост. славян этот день знаменовал начало зимних холодов. Ср. рус. пословицу: «Со дня Михаила Архангела зима морозы кует». День знаменит также оттепелями (ср.: *Михаила Грязник, Михайловские оттепели*). С этого дня скот переводят на зимний корм.

В сев. Болгарии (обл. Ловеча) считали, что на св. М. «уже пришла зима», поскольку святой «несет в мешках снег». Иногда в этот день гадали о будущем приплоде скота: если первым гостем будет мужчина, то будет много животных мужского пола, если женщина — то женского (обл. Трояна).

В Словении в Каринтии верили, что св. М. «запирает» лето, а св. Юрий его «отпирает». Верили, что если в день св. М. дует северный ветер и св. М. дал большой урожай шишек, то зима обещает быть снежной, а если ночь накануне праздника будет ясной, то зима будет лютной. Белорусы следили — если на Михаила будет иней, то зима будет снежной; если на дворе на стрехах лед, то у пчеловода будет мед.

Предсказания погоды и пословицы, связанные с днем св. М., отмечены также и у зап. славян: «До Яна — масло, после Михаила — нитка»; «На Михайловские праздники жиды трубят на мороз»; «св. Михаил с поля спешил».

В обл. Каринтия в Словении в этот день зажигали костры. Однако запрещалось разводить большой огонь, он должен был тлеть, чтобы дым стелился по полю. Считалось, что чем больше дыма, тем больше будет урожай.

В Македонии с именем св. М. был связан день 19.VI, когда праздновалось «Воспоминание о чудесах Св. Архангела М.» в память

о чуде в Хонс, во Фригии, когда св. М. спас от разрушения неверными церковь, повернув воду, которая должна была ее затопить.

Лит.: EL'KS 1:356; Kur.PLS 2:13–21; CMP: 13–15; Гаврилович Д. О светом Аранђелу // ЕКЗ 1998/4:315–318; Род.:83; Пир.:451; Марин.ИП 1:692,696–700; АК:294; БМ:15; Поп.БНК:86; КПОБ:65; Кит.МНП:184–186; Райч.РНК:80; Лег.ТРТНК:32; Усп.ФР:48–49; Жития святых православной церкви. М., 1999:566; СБФ 1986:202; Терещ.БРН 5 (1999): 306; Бос.ГОВ:394; Лоз.БНК²:206–207.

М. М. Валенцова, Е. С. Узенёва

МЛАДЕНЕЦ — ребенок от рождения до освоения ходьбы, наиболее уязвимый для негативных влияний и воздействия злых сил. Терминология выделяет характерные черты поведения и облика М.: он еще не умеет говорить (укр. *немовля*, пол. *niemowlę*, чеш. *nemluvně*), а только плакать, пищать (рус. диал. *кувя, кувяка, куватка*, укр. *пискля*); он пускает слюни (с.-рус. *слюдяник, слигоза*), лежит (с.-рус. *лежень, валень*) или ползает (рус. диал. *паполза*), начинает вставать на ноги (рус. нижегород. *дыба, дыбуля*), болг. *дъбче*); его кормят грудью, грудным молоком (рус. нижегород. *молочник*, ю.-рус. *подсосок*, болг. *кърмаче*, с.-х. *сисаче, одојџе*), повивают (рус. диал. *повитыш, кутыш*; макед., болг. *рулче, пеленаче, повиваче*), ср. также обозначения детей **некрешеных** и **незаконнорожденных** (см. **Имя**, Ребенок внебрачный).

Новорожденный. Появление М. на белый свет воспринимается как важное событие не только в семье, но и во всем социуме. На повитухе, матери и других родственниках лежала обязанность ритуального «додельвания» ребенка, включения его в структуру дома и семьи, придания ему желаемых черт характера и внешности соответственно его полу (см. **Девочка, Мальчик**), защиты М. от смерти, болезни и демонов (в том числе от подмены, см. **Подменыш**).

Только что появившегося на свет М. подносят к одной из главных точек дома — к печи, кладут на печь (рус.), припечек или на пол перед печью (пол., с.-рус.), чтобы ребенок держался дома, а не скитался по свету, под печную лавку (пол., чеш.);

подносят к столу (кладут под или на стол, чтобы был мудрым — чеш., словац.), на лежанку, чтобы не вырос слишком гордым (луж.), в красный угол на «свадебную» лавку (заонеж.), под образа (архангел.), подносят к деже, в которой новорожденный спит первые дни (пол.), к порогу, чтобы был спокойным (вологод.). Подобные «укладывания» М., имеющие символический смысл, повторяются и при крещении.

традициях, наоборот, это запрещено (тохия, Герцеговина). Нельзя класть ребенка за спину матери, иначе он заболит жехой (болг., макед.).

М. заворачивают в рубаху отца или мого пожилого члена семьи «для долетия», затем в юбку или фартук мат (см. Одежда, Пеленки). Новорожденного сначала дают отцу, чтобы тот полюбил чадо, а потом уже — матери (пол.). У че



«Богоматерь кормящая». Холст, масло. Середина XIX в.
(Краков, Польша)

Кладут новорожденного и на землю, чтобы ребенок был здоровым, домовитым (пол.), чтобы земля его питала (серб.), к ногам родителей, чтобы был послушным (силез.), — отца, но также и матери, которая прикасается пяткой к его рту или родничку на голове, чтобы М. был спокойным и не плакал (с.-рус.). Первые дни М. спит у матери в ногах (бел.), затем рядом с ней, между ней и отцом (пол.). В других

отец первым целовал родившегося ребенка, В Заонежье свекровь обращается к домовым, чтобы они приняли нового члена семейства: «Хозяин с хозяйшкой, с малыми детушками и семеюшкой, примите нашего новорожденного, храните и холите, берегите его» (Лог.СОЗ:50).

Ребенок появляется на свет «мягким», податливым, точно глина, отсюда к обозначения М. первые шесть недель — рус. диал.

парной, сырой (амур.), болг. не е станол 'не готов, не созрел'. Его «доделывают» в соответствии с традиционными представлениями: выправляют нос (о.-слав.), уши, губы, шею, трут глаза, растирают лоб, чтобы не был слишком выпуклым и чтобы брови не срастались (Босния). Желая сделать голову круглой и ровной, ее массируют во время купания, мажут жиром, молоком, повязывают двумя тряпками или пеленками. Повитуха, приняв новорожденного, крестнакрест стягивает ручки и ножки, потряхивает его со словами: «Расправлен, теперь уже уродцем не будешь» (сибир.). М. туго пеленают, вытягивая ножки, а ручки прижимая к телу.

Верят, что если поцеловать М. в лицо, прежде чем обмыть, его улыбка будет более привлекательной, на его щеках появятся ямочки (серб., украинцы Словакии). Первыми экскрементами девочке мажут надбровные дуги, а мальчику — верхнюю губу и подбородок, чтобы хорошо росли брови или усы и борода (Гевелия, Болевац). Чтобы ребенок был красивым и всеми любимым, его посыпают сахаром, обмывают парным молоком (полес.), добавляют в воду для первого купания травы, серебро и др. Ради здоровья и выносливости новорожденного опускают в холодную воду, чтобы он не мерз (чеш., пол.).

«Соление» (см. Соль) новорожденного у юж. славян — обязательный ритуал. Сразу после появления на свет (варианты: на второй или на третий день после рождения, в течение нескольких первых дней) тельце М. посыпают солью, особенно обильно ступни и подмышки, а также под носом, под коленками и в паху, затем пеленают и оставляют на ночь. Соль применяется для того, чтобы впоследствии М. не потел и не приобрел запаха, присущего, по поверьям, инородцам (евреям, туркам и др.), чтобы он стал здоровым и крепким, чтобы кожа у него не воспалилась и не была слишком смуглой. Соль иногда заменяется или разбавляется пеплом (родоп.). Ритуал «соления» имеет и редуцированную форму — соль добавляется в ванночку при купании, как это делают и другие славяне.

Обработка пуповины и последа также подчинена задаче сделать ребенка здоровым и красивым, воздействовать на его характер и образ жизни, обеспечить своевременное вступление в брак, наличие потомства и пр.

При рождении ребенка обращают внимание на мельчайшие детали и знаки, которые интерпретируются в контексте представлений о судьбе М. Так, мертворожденного ребенка, т. е. не подающего признаков жизни, считают дьявольским отродьем, которому Бог не дал души (болг.). Повитуха шлепает его по попке, топает ногами, если и это не помогает, то, в зависимости от пола М., кричит ему в ухо отцовское или материнское имя (сибир., астрахан., рязан.), заклинает «Живой! Живой! Живой!» (Заонежье), делает искусственное дыхание, при котором, как говорят, передает ему свою душу или душу дьявола (болг.). Считается, что если М. выживет, то мальчик станет дурным человеком — разбойником, убийцей, а девочка — распутницей и ведьмой. По поверьям, такие дети вырастают болезненными и долго не живут (бел., укр., болг.). «Ожившего» впоследствии не приглашают участвовать в календарных обходах, т. к. ему ни в чем не бывает удачи (болг.).

Недоношенный М. (рус. диал. *неполный, выпороток, недопарши, съёмчак*, укр. *сьомак, съомачка*, с.-х. *недоношче*) будет счастлив в жизни (хорв.), девочка станет ведьмой (укр.), тогда как переносенный будет «безчастен» (с.-рус.) и долго не проживет. Причиной досрочных родов считают несоблюдение запретов беременной матерью (см. Беременность), *сглаз*, вмешательство демонов, проклятье и «Божью волю». Семимесячный младенец жизнеспособен, тогда как рожденный на восьмом месяце не выживает (о.-слав.). Если повитухе покажется, что М. появился на свет раньше времени, она обмазывает его тестом, кладет на хлебную лопату и всовывает в теплую печь с приговорами (рус.). «Перепекание» М. практикуется и в случае его болезни и замедленного развития. В Болгарии недоношенного М. взвешивают и в зависимости от веса относят в церковь определенное количество растительного масла.

Особый статус в ю.-слав. традиции имеет М., родившийся после смерти отца (с.-х. *посмрче, присмрче*; болг. *посмърче, подсмрче*): когда он вырастет, его будут охотно звать в кумы родители, у которых дети умирают. Верят также, что его слюна обладает целительной силой (болг. белоградчик.) Значение имеет и то, каким по счету в семье родился М. (см. Первый —

последний). Способностями знахаря, целителя обладает седьмой по счету сын в семье, где рождаются только мальчики.

По первому крику М. судят о его долговечности и характере. Если М. заплачет сразу, если он при этом бьет руками — будет сердитым (серб.), громкий крик — признак живучести М. (укр.); если М. кричит с визгом — болезненным будет, если же у него «толстый голос — хозяином будет» (Поп.РНБМ:359). Надрывный крик новорожденного свидетельствует о том, что родился злой и жестокий человек (болг.). Молчание ребенка после его рождения считается плохим предзнаменованием.

Большое событие — появление М. в «сорочке», т. е. с остатками амниона (амниотической оболочке); такой ребенок считается счастливым, за исключением некоторых ю.-слав. регионов, где ему приписываются демонические свойства. См. «Рубашка».

Появление М. с **зубами** в основном расценивается негативно: ребенок станет колдуном и знахарем (укр., чеш.), упырем (пол.), рано умрет (словац.). Густые, длинные волосы на голове новорожденного толкуются как признак мудрости (хорв.), сиротства, скорой смерти (укр., бел., чеш., словац.) или, наоборот, долгой жизни (бел., с.-рус.), богатства и счастья (рус.), спокойствия (с.-рус.) и только у девочки — как знак удачи (серб.). Сколько на голове заметно вихров — столько браков заключит в будущем ребенок. Два темени предвещают раннее сиротство, смерть супруга (супруги) и повторный брак или необыкновенные умственные способности (болг.). Круглая и твердая голова, широкое темя символизируют выносливость и долголетие, крепкие уши, широкие ногти предвещают долгую жизнь, а острое темя, мягкие уши, синяя жилка на переносице, длинные ресницы, «пустые» (без зрачков) глаза, сальные ступни — короткую (в.-слав.).

Родимые пятна чаще всего считаются добрым знаком. Яркие пигментные пятна и отметины на теле и лице М. могут быть следствием того, что мать во время беременности схватилась за тело, испугавшись чего-нибудь или увидев пожар. От таких пятен стараются избавиться (трут эти места слюной, беличьей лапкой и др., мать публично признается, когда и как согрешила и др.), ср. поговорки «Бог шельму метит» (рус.) или «Бягай от белязания» [Сторонись меченого]

(болг.). Другие недостатки и уродства объясняются «Божьей волей», ошибочным ведением матери, «неправильным» временем зачатия, родительским проклятьем, воздействием нечистой силы, порчей и сглазом и

Прогнозы основаны и на том, каким разом М. выходит на свет: появление прежде головки расценивается как знак скорой смерти (так выносят покойников), одание дурным глазом (серб.), способное прекращать пожар (полес.). Болгары полагают, что это предвещает М. несчастную жизнь. Рождение лицом вниз — свидетельство скорой смерти ребенка (вологод.) безнравственности в будущем (болг.). Появление М. на свет с вытянутыми вперед рук, предвещает новорожденному счастье (серб.).

Большая группа предсказаний основана на моменте рождения. Юж. слав. полагают, что М., рожденные в один д. недели или в один месяц, даже с интервалом в несколько лет, разделяют одну судьбу (см. **Одномесячники**). Определяющими судьбы М. считают время суток, день, месяц, день рождения, время года, лунную фазу, а также погоду. В разных местах славянского мира дни недели, в которых появляется на свет М., интерпретировали неодинаково. Лишь воскресенье — безусловно счастливый день для М. В Болгарии, Македонии и в вост. Сербии рождение во вторник предвещает М. несчастья: сиротство, вдовство, раннюю смерть и др. а рождение в субботу расценивается как рождение знаковое. Такой человек (болг. *съботник*, максд. *саботник*, серб. *суботња*) распознает нечистую силу и может бороться с ней, по ночам он видит кошмары и обдает дурным глазом. Пятница у вост. славян чехов и лужичан — несчастливый для рождения день (ср. «Парадила мне матушка У несчастливый день у пятенку» ЖС 190: 3—4:401), а юж. славяне полагают, что в этот день рождаются путешественники.

Счастливы родившийся на Рождество (чеш.), Новый год (словац.), на Ильин день (Босния), в новолуние и весной (болг. в полнолуние (серб.), в январе, мае, июле (пол.), весной и осенью (рус.); в хорошую погоду, при грибном дожде (полес.), утром (вологод.), при восходе солнца (болг.). После великого праздника рождаются неполноценные и малоумные дети (в.-слав.), а в сам праздник — наоборот, везучие и веселые (болг.).

Несчастлив тот, кто пришел в этот мир в полночь (рус., чеш.), в метель или бурю (полес.), на Трифона (1. II) (болг.), на Пасху, Усекновение (29. VIII), св. Симеона (1. IX), в Сочельник и на Рождество, в святки (серб.), в день, посвященный мученику, Е беззунне (серб., в.-слав.). В последнем случае ребенок рискует остаться бездетным или с неопределенной сексуальной ориентацией (в.-слав.). Рожденный в новолуние всю жизнь остается молодожавым (брест.). Если М. родится при ясном небе, он будет удачлив, у него будут зоркие глаза и ясный ум (нижегород.).

Для определения судьбы и характера М. важно и место рождения. Тот, кто родится в поле, будет земледельцем, в винограднике — виноградарем, если же М. появится на свет на мельнице, он будет болтуном (болг.). Верят также, что где родился первый ребенок (в доме, в хлеву, на дороге и т. д.), там же родятся и другие дети в семье (о.-слав.).

На Балканах судьба, доля ребенка, по традиционным представлениям, находится в руках орисниц, суджениц, наречниц, Усуда (см. *Судженицы*). В в.-слав. ареале их функции приписывались Богу, Доле или ангелам (сюжет СУС 934 А), разгадывает же прорицание повитуха (иногда случайно оказавшийся в доме гость).

Согласно одной точке зрения, ребенок появляется на свет с «неполноценной» душой (парой) и только в процессе крещения получает настоящую душу. Поэтому **дети** некрещенные считаются нечистыми и опасными. По мнению других, всякий ребенок в *материнской* утробе ангел, он приобретает человеческий облик лишь при рождении (серб., Хомолье). Считают также, что ангел присутствует при родах и наделяет М. душой (вологод.), ангелы говорят с М., забавляют его (так объясняются улыбки М. во сне).

Пока ребенок не научился ходить, его носят ангелы, когда он начинает овладевать человеческой речью, он забывает их язык (полес., болг.); пока мать не поцеловала М., ему «улыбаются ангелы», а затем наступает черед дьявола (Босния). По укр. обычаю, «каждый входящий в дом, где находится только что родившийся ребенок, должен вместо обычного приветствия произнести: «Христос воскрес!», хотя бы роды

пришлись вовсе не на Светлую неделю» (Гринч.ЭМЧ 1:27).

Все первое в жизни М. окружено приметами, рекомендациями, запретами и интерпретациями. Это и первое кормление **грудью**, нередко оформленное ритуально, первое купание, пеленание, укладывание в колыбель, надевание рубашки, опоясывание и др. Важная роль здесь отводится исполнителям действий, поскольку считается, что М. перенимает свойства характера этих людей, особенно кормилицы.

Обереги М. В первые 40 дней М. не оставляют одного ни на минуту, не показывают посторонним (у него покрыто пеленкой лицо — болг. ловеч.); считается, что М. может унести домовую (рус. ярослав.). Выходя из комнаты, мать оставляет дверь открытой, в кровать М. кладет псалтырь, веночек из роз (луж.). В доме все время горит лампа, свеча (серб., Вране), иногда даже возле колыбели М. (болг. ловеч.). Повитуха или свекровь окуривают дом и мать с М. ладаном или пахучими веществами — дегтем, лошадиными испражнениями (болг., в.-серб.).

Но и по прошествии этого периода заботились об оберегах М.: в очаге должна была лежать подкова (ю.-слав. черногор.) или другие железные предметы, под кроватью матери и под колыбелью — метла, нож, сито, у двери — серп (болг., Сакар); чеснок привязывают на руку М. и зашивают в одежду или подушку матери (ю.-слав.). Болгары и сербы обвязывают красной (македонцы — черной) нитью или веревкой то место в доме, где располагались мать и дитя (болг. *гнездо*), или входную дверь. В других славянских регионах мать с М. отгораживали занавеской в углу комнаты (чеш., рус. заонеж.).

В Черногории, Сербии, Македонии и Болгарии и других славянских регионах М. носит амулет — крестик, кусочек оленьего рога, написанную на бумаге молитву. Всем славянам известно завязывание красной нити на ручке М. — от злых глаз и от демонов. После крещения вместе с крестом на шею подвешивают мешочек с ладаном и козлиной шерстью, скатанной в шарик (рус. *вят.*).

Берегут М. и от многочисленных детских болезней, от испуга и плача, который могут «наслать» из другого дома или принести демоны (см. Ночницы). Поэтому окна дома держат закрытыми и занавешенными,

на порог ставят миску с горящими углями (болг.).

Запреты. Нельзя смотреть на спящего М., а то «пуглив будет» (рус. воронеж.), особенно через плечо; полагают, что он вырастет косым (луж.). Оберегали ребенка от лунного света (см. Луна), т. к. боялись, что месяц может «выпить» М., то есть лишить его жизни (серб., болг.). Через М. (и его колыбель) не разрешали переступать, передавать предметы, поднимать его выше головы, чтобы не остановить его роста (о.-слав.), а также тщательно следили, чтобы через него не перепрыгнуло домашнее животное (болг.). Никогда не обметали вокруг М. пол, чтобы М. вовремя начал ходить (заонеж.). Нельзя было подносить его к зеркалу, чтобы он не испугался и не умер.

М. не выносят со двора до крещения, чтобы и он не выносил, не таскал из дома вещи и был хорошим хозяином (болг.). Если же М. берут с собой из дома, то принимают защитные меры (мажут сажей голову, кладут в пеленки обереги и мн. др.), особенно остерегаясь глаза.

В течение первого года запрещали стричь волосы — под страхом того, что они плохо будут расти или что ребенок будет косым, мучиться головной болью, колтуном или нарушением речи. Аналогичный запрет касался и ногтей.

Не всякая еда шла на пользу М., некоторые виды пищи могли плохо повлиять на его развитие: М. не давали есть щуку, т. к. от этого плохо росли зубы (укр. харьков.), яйцо или яблоко (серб., болг. банат.), чтобы ребенок вовремя заговорил.

Родители соблюдали осторожность и в речевом поведении, особенно в выборе обращений: М. нельзя называть зайчиком, котиком, жабой, иначе он будет горбатым (полес.), не будет расти (рус., пол., чеш.), заболеет (болг.). М. нельзя хвалить, т. к. любая похвала, даже произнесенная близкими, «испортит» ребенка или даже лишит его жизни (о.-слав.). Ни в каком случае нельзя проклинать ребенка, поскольку **проклятия**, из родительских — материнские, сбываются, М. может унести леший или другие демоны (вологод.). Нельзя было и чертыхаться, особенно в бане при купании М., т. к. верили, что «в него черт входит» (Лог.СОЗ:53). В доме, где находится М., возбраняется спорить, громко разговаривать и смеяться, шуметь.

Цензуре подвергаются и ласки, и наказания: нельзя целовать М., иначе он долго не начнет говорить или будет заикаться, ни в губы (в.-слав., чеш., хорв.), ни в руку (хорв.); если поцеловать в лицо — будет болеть (Косово), в шею — поздно начнет говорить, в голову — не будет расти, в лоб — будет сердитым (макед.), в пятки — поздно начнет ходить (серб.), между ног — вырастет распутником (хорв.); нельзя целовать ночью, иначе заболеет коростой (серб.). Поцеловав М., когда он спит, можно лишить его сна (макед.). Физические наказания должны быть сведены до минимума в течение первого года: нельзя бить ребенка ни по ногам — он будет плохо ходить, ни по лицу, иначе у него будут болеть зубы, ни по рукам — будет ленивый, ни по голове — будет тупой (полес.), ни по попе — будет злой и непослушный (бел.).

После рождения М. устраиваются специальные праздники (см. Родины). Каждый, кто приходит взглянуть на М., перекрещивает его и затем символически плюет на него (чеш., ю.-слав.). Вручение гостинцев (преимущественно выпечки, сладостей — «чтобы у М. жизнь сладкой была») сопровождается благопожеланиями: «Щоб здорове і шасливе було», «щоб дитина була богата, як земля, здорова/дужа, як вода» и др. (Укр.:313). Все обязательно приносят М. подарки, чтобы впоследствии «он не был голым» (пол.), без подарка гостям новорожденного даже и не показывали (с.-рус.). На Балканах приходят с вином, чтобы М. был румяным и кудрявым. Уходя, гости оставляют по нитке от своей одежды «для сна», от «сглаза», монетку — «чтобы не был одиноким, купил себе брата/сестру» (ю.-слав.). Иногда праздник по случаю рождения М. приурочивался к его крещению.

40-дневный период в ц.-рус. губерниях и у семейских Забайкалья завершается обрядом подпоясывания (см. Пояс), в других случаях он происходил в полгода (хорв., Оток) или на первые именины.

Промежуточным моментом, дающим повод к торжествам, было празднование 6 месяцев, особенно на Балканах: кроме подпоясывания, устраивается ритуал *велика повојница*, когда М. приносили букет цветов, подарки — чепчик, ткань для рубашки и носков, а также пирог и красный лук (серб.).

Существенными этапами в развитии М. считаются прорезание зубов, введение в рацион «взрослой» пищи, отлучение от груди, первая стрижка волос (см. **Пострижины**), освоение речи и самостоятельные шаги. С появлением зубов, первым знаком «отвердения» М., ребенок менее уязвим: ему уже не так опасна встреча с другим М. (в.-слав., ю.-слав.), из его колыбели убирают острые предметы-обереги (в.-слав.). Окончание процесса «отвердения» связывают с закрытием родничка, которое ставится в прямую зависимость от степени владения речью: когда М. впервые произнесет слово «камень», у него сразу затвердеет темя (серб., болг.), или, напротив, считают, что ребенок не начнет говорить, пока мягкое темя не затвердеет (карпат.); незакрытый до года родничок свидетельствует о нежизнеспособности М. (енисейск.).

Речи и ходьбе М., последовательности их развития уделяется особое внимание (отсутствие этих навыков воспринимается как признак демонического). Болгары полагают, что если ребенок раньше начал ходить, чем говорить, то он «застыпвал си бил прикаската» [«затоптал свою речь»] (СбНУ 1900/16-17:224). Сербы полагают, что не по возрасту смысленый или начавший рано говорить М. долго не будет ходить самостоятельно. Ребенка, который долго не говорит, «лечат»: кормят хлебом, оставленным на ночь на мельнице (болг., серб.); перед М. с грохотом высылают орехи или тихонько ударяют его ложками по голове (болг., макед.); дают пить воду из колокольчика (в.-слав.) и др.

Первые шаги отмечались особым обрядом (болг. *процъпалник*, серб. *поступаоница*, макед. *проодниче* и мн. др.) только у юг. славян. Увидев, что ребенок ступает самостоятельно, мать выпекала хлеб и угощала им родных и соседей, обегая соседние дома. При этом старались не спотыкаться, чтобы М. твердо стоял на ногах. Вост. и зап. славяне, заметив, что ребенок начал ходить, уничтожают (разрезают, разрывают) «путы», связывающие, по народным поверьям, ножки М. Для этого символически «чикают» ножницами между ногами М., ножом режут воздух перед ним и др. Известно и «прубание» ребенку его жизненного пути, для чего на земле перед ним чертили острием топора, монетой или черепицей прямую ли-

нию (пол.). Все славяне стремились избавиться М. от страха (разрубить страх, изгнать или отослать его и т. д.) и желали ребенку, чтобы у него были крепкие («железные», «золотые», «кизилловые») ноги. Эти действия идентичны приемам народного лечения «сидяк» (детей, которые долго не могут научиться ходить).

Появление М. в семье объяснялось детям по-разному. Наиболее популярны поверья, что ребенка находят (ловят, подбирают) среди растений (в капусте, горохе, конопле, жите и т. д.): «Ты у капусте крычал, я забрала» (ПА, Чернигов., Мощенка); что М. приносят птицы и животные (чаще всего аист), подкидывают чужие (цыгане и др.) или его ловят в воде (в реке, пруду). Известны и формулы, указывающие на божественное происхождение М. («Бог спускает, сбрасывает с неба»). В этих кратких текстах содержатся элементы антропогонических мифов и отражаются представления о том, что М. присылаются на этот свет из потустороннего мира. Формулы-поверья отчасти исполняют функцию вербального оберега, призванного защитить М. от злых сил.

Лит.: РР:11-13,16-17,33-39,50-52,107-115; Наум.ЭД:13-14,47-62; Баранов Д. А. Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам). АКД... ист. наук. СПб., 2000; Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; Листова // ОО:8-51; СМ²:372-373, 404-405; Тол.ЯНК:418-426; Вин.НД:302-315,349-360; Байб.РТК:40-47; Берн.МОЖ:25; Каб.АЖТ; Гуря СЖ (по указ.); Лог.СОЗ:40-88; Никиф.ППП:69; ЭО 1890/3:91-99; Зел.ОРАГО 1:57; БВКЭ:140-141,263-266; Майк.ВЗ 1994:32; МЭМ:106-109; КДЯК:284-305; ППК:217-220; СК 2:103-113,205-214; Влас.РС:27,213,303; ВСЭС:79-105,305-315; РСев.-2001:579,588,616-628; ПА; Куз.ДЭВ; Гавр.КЯДК; Кух.РЗАБ:76-102,117-130; СбНУ 1905/21:65; Мар.ИП 1:239-240; Кап.:171-176,308; Добр.:267-272; Плов.:212-218; Пир.:382-387; Соф.:193; Странджа:262-268; Лов.:283,352-365; Род.:125-143; Сакар:258-265; Ркс.:34,138,305,332,395; Бор.ДК; Треб.ПДСК²; ЕКЗ 1995/1:35-40; Назор // Работата на XIII конгрес на сојузот на фолклористите на Југославија во Добран 1966 година. Скопје, 1968; Цеп.МНУ 9:26-

51; Мил.ЖСС:197; ГЕМЬ 1932/7:83; 1933/8:60; 1936/11:60; GZM 1896/8:145; 1986-87/41-42:265; СЕЗБ 1909/13:93,395; Дуч.ЖОК:208-212; Петр.ЖОГ:256-325; ЗЕМБ:247; ZNŽO 1900/5:285; МФ 1982/29-30; Bieg.MD; Sim.KG:29-52; Dvor.ZR:24-25; Gaj KSLR:139-40; Schn.FVS:4-5; Orel // NSL:24-28.

Г. И. Кабакова, И. А. Седакова

МЛЕЧНЫЙ ПУТЬ - звездное скопление, с которым в народной традиции связываются представления о небесной дороге (ср. в народных названиях М. п. компоненты «путь», «дорога» с различными определениями): рус. *путь, дорога, улица*, укр. *шлях*, болг. *път*, пол. *gościnec, trakt, droga, cesta*). Народные названия М. п. отражают особенности его формы, цвета, направления, а также верования о М. п. как о связующем звене между этим и «тем светом».

Целый ряд названий указывает на «внешние» и «природные» особенности М. п. — «небесная», «молочная», «белая», «звездная», «ночная» дорога (рус., укр., пол.). Согласно пол. легенде, М. п. — это след разлитого по небу молока, которое нерадивый возница вез в праздник, но воз его перевернулся. В Тульской губ. рассказывали, что М. п. — это разлитое «богинею» по небу молоко. По верованиям болгар, М. п. — это молоко месяца и звезд (самоков.). В некоторых названиях отражается связь М. п. с луной и солнцем: пол. *droga księżycza, droga słoneczkowa*. В волинском Полесье (с. Речица) зафиксировано редкое название М. п. — *птичья луна*.

К наиболее распространенным мотивам номинации М. п. и связанных с М. п. поверий относятся следующие.

Дорога Бога и святых. По представлениям украинцев, М. п. — это *Божья дорога* (ср. рус. курск. *Святая дорога*); небесную дорогу построил Бог в начале миротворения (болг.); ср. болг. поверье о том, что М. п. — это горсть земли, брошенная ребенком Христом во время игры. Поляки называют М. п. «дорогой Иисуса Христа», «дорогой Богородицы», «дорогой святых», «дорогой св. Якуба», «дорогой св. Ильи» (ср. укр. поверье о том, что по М. п. ездит на колеснице св. Ильи). С библейским рассказом об Исходе евреев из Египта связано

такое название М. п., как *Моисеева дорога* (рус. владимир., тамбов., саратов.). Крестьяне Рязанской губ. считали, что М. п. — «это облако, которое после перехода Моисея через Черное или Красное море показывало ему путь с израильским народом в Землю Обетованную» (АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 147, л. 1об.). Согласно верованиям крестьян Калужской губ., М. п. — это «путь Моисеев на небо» (АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 160, л. 1). Во Владимирской губ. бытовало поверье, что по М. п. Моисей взошел на небо после того, как привел свой народ к «горе Наван» (ТА, ф. 7, оп. 1, д. 30, л. 5).

Дорога душ и предков. М. п. — дорога для душ умерших на небо (Холмская Русь); дорога праведных душ в рай (Подолия), *droga dusz, droga dusz umarłych*, по которой души летят в виде птиц (Польша). Ср. укр. поверье, что количество звезд на М. п. означает, сколько должно родиться людей. На Тамбовщине М. п. называли также *путь мытарств* — «потому что каждая душа проходит по нему 20 мытарств» (НПТ:76-77). На Украине также считали, что М. п. — это дорога, один «рукав» которой идет в рай, а другой — в пекло (Подолия; Бул.УН 1992:250); ср. одно из болг. названий М. п. — «путь грешников». М. п. также осмыслялся как вход на «тот свет», ср. пол. названия типа «ворота в небо», «Божьи врата». М. п. как дорога предков представлен в таких названиях, как *droga przodków, droga duchów* (пол.).

Дорога к святыням. В Орловской губ. считали, что М. п. — это дорога небесная, указывающая христианам путь в Иерусалим, ко Гробу Господню. Крестьяне Калужской губ. называли М. п. «дорогой в Старый Иерусалим» (АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 157, л. 1), «дорогой из Киева в Старый Иерусалим» (АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 161, л. 1). Аналогичные поверья бытовали у украинцев (Бул.УН 1992:250; Ерм.НП:303): М. п. — это «дорога из Москвы в Иерусалим», где М. п. и заканчивается (Подолия, Холмская Русь); «дорога Божьей Матери в Иерусалим» (Подолия); «шлях на Иерусалим» (вариант — «шлях на Киев»), а ответвление от него — шлях на святые пещеры (Херсонская губ.). Ср. представления о М. п. как дороге в Иерусалим у других европейских народов: нем. *die Milchstraße ist die Straße nach Jerusalem*; осетинское поверье,

что М. п. разделяет весь свет на две половины и показывает дорогу на Иерусалим.

Для славян-католиков существовала иная система ориентиров, связанных с М. п. Помимо универсального *Droga do Jerozolimy* (пол.), среди народных названий М. п. фигурируют упоминания культовых мест — Рима, Вифлеема, Ченстоховы: *Droga do Rzymu*, *Droga z Jeruzalem do Betleem*, *Droga do Częstochowy* (пол.).

Военная дорога. С М. п. связаны представления о набегах воинственных противников: рус. *татарская дорога*, *Мамаева дорога*, *Батыева* (*Батеева*, *Бакеева*) *дорога*, *басурманское становище*; пол. *droga bohaterów*, *droga wojenna* (указывает, как Наполеон шел в Россию).

Названия М. п., связанные с промыслом чумаков (возчиков соли) и караванщиков, бытуют в юж. России, на Украине, в Болгарии. По народным поверьям, *чумацкий шлях* указывает направление в Крым, куда ездили за солью, и образовался он оттого, что по дороге соль сыпалась с возов. *Коларски път*, *кираджийския път* (болг.) — это дорога, по которой шли караваны и вдоль которой возницы (*керванджици*) останавливались кормить скот.

Птичья дорога. Согласно народным поверьям, М. п. указывает перелетным птицам дорогу в ирей — мифическую страну, где птицы проводят зиму (в.-слав.; напр., рус. *птичий путь*). В пинском Полесье название М. п. связано с аистом — *бцська дорога*, в рус., пол. и луж. говорах — с гусями и журавлями (*гусиная дорога*, *диких гусей дорога*, *gęsia droga*, *żurawia droga*). Реже встречаются названия типа «звериная дорога» (пол.); ср. рус. нижегород. *мышинны тропки*.

Соломенная дорога. У южных славян (серб., болг., макед., словен.) названия М. п. (*кумовска слама*, *кумова слама*, *попова слама*, *китова слама*) связаны с легендой об украденной соломе, которую похититель (кум, кума, поп) рассыпал, а Бог в наказание поместил ее на небо и поджег, чтобы напоминание о проступке осталось навсегда (темные пятна на М. п. — это следы лошади похитителя). Два «рукава» М. п. сербы объясняют тем, что два кума крали друг у друга солому. Согласно хорв. легендам, М. п. — это солома, которой св. Петр засыпал свои следы, спасаясь от преследования евреев (ZNŽO 1896/1:259), или со-

лома, которую тряс св. Андрей в надежде получить немного зерна на пропитание (Бор. ПВП 1:58). У банатских болгар существует представление, что М. п. — это костра, которую девушка рассыпала на посиделках.

У русских для обозначения М. п. бытует также название пояса (Даль 3:376). У сербов название М. п. *робов път* объясняется легендой о беглых рабах, которые нашли по М. п. дорогу домой.

С М. п. связаны приметы о погоде: ясный М. п. летом — к суше, зимой — к морозу (укр. харьков.); М. п. полон звезд и светел — к ведру (рус. воронж.); тусклый М. п. — к ненастью (укр., пол.); у луж. сербов считалось, что если М. п. (*taškova droga*) идет с севера на юг, будет хорошая погода; в Хорватии верили, что, если след «соломы» хорошо виден, будет дождь; в Далмации полагали, что густой и темный М. п. предвещает дождь.

Лит.: Рут М. Э. Русская народная астрономия и ее связи с астрономией других народов СССР, Дис. ... канд. филол. наук (машинопись). Свердловск, 1975; Азим.КД; БВКЗ:119,145; Гуря СЖ: 658; Ерм.НП:303,390; Чуб.МП 1:22; Буа.УН 1991:250; НПТ:76-77; Ков.НАМ:26-27; БНТ 11:295-296; Моз.КЛС:44-45; SSSL 1/1:252-257; Янк.А:149-151; Бор.ПВП 1:57-59; Кап.: 260-261; Род.:13.

О. В. Белова

МОГИЛА (слав. **mogyla*; в.-слав. *яма*, ю.-слав. *гроб*, с.-х. *рака*, чеш., словац. *hrob*, пол. *grób*, *hrób*) — место пребывания умершего; подобно гробу (см.) осмысливается как «вечный дом» человека после смерти, ср. обозначения М.: серб. *купа* 'дом', полес. *хата*, *своё место*, рус. диал. *дом* в выражениях типа *идти домой* ('идти в могилу'); названия надмогильных сооружений: бел. *хатка*, з.-полес. *хоромина*, макед. *кука* 'дом', болг. *къщичка* 'домик', болг. странж. *къща* 'дом', *мъртъвската къща* 'дом умершего'; символику закрытого на замки дома при описании М. в народных песнях (напр., *первый замочик — зеленый дернóчек, второй замочик — жолтый пясóчик...* ПА). У балк. славян в случае захоронения без гроба М. могла быть обложена камнями или досками, а тело покойного — завернуто в ткань.

Будучи частью «чужого» пространства, «того света» (см. Кладбище), М., особенно открытая, считается для живых опасным местом. Закрытая могила, могильные холм, крест отождествляются с самим умершим.

М. копают на месте, выбранном заранее родственниками или самим покойным при жизни. Место для М. сначала очищают и закрещивают, затем поливают вином (балк.-слав.) и окуривают (серб.); перед рытьем зажигают свечи (болг.). В Добрудже в четырех углах и посередине ставили по свече, в центр клали также черепицу с тлеющими углями, поливали место вином, сседали перед рытьем лепешку. В с.-зап. Болгарии на месте М. сначала устраивалась трапеза с вином, «коливом», хлебом. Число гробовщиков должно быть четным (о.-слав.). Первый, кто «начинал М.», получал подарок от близких; при этом первое движение совершалось «задом наперед», чтобы смерть не постигла других родственников (серб., Косово). Иногда первую землю откладывали в сторону, а при засыпании М. возлагали ее к кресту (болг. калипетр.). В Смоленской обл. верили, что покойный, как только начинают копать М., меняется внешне — «сразу темнеет». Как правило, расположение могил на кладбище ориентировано по линии запад—восток, покойника клали лицом к востоку, чтобы он «видел солнце» (Вак.БПО:125, Fisch.ZPLP:337—338).

Близким людям обычно запрещается копать М.; в Полесье запрет мотивируется общественным осуждением (*кажут, сам закопай брата, сестру, ци мать...* ПА). В Белоруссии, например, копали М. бесплатно старики или нищие, при этом они избегали разговоров о покойнике; закончив работу, они просили убиравших усопшего женщин вылить в М. воду, оставшуюся от обмывания. У сербов копающие М. снимают головные уборы, а по завершении работы перед возвращением домой обязательно разуваяются и вытрясают землю. Инструменты для рытья М. запрещается носить на плече, передавать из рук в руки во время работы (следует класть на землю); с ручки каждой лопаты срезают немного стружки в выкопанную М. (ю.-серб.).

Если при копании М. обнаруживаются более ранние захоронения, то могильщики бросают туда деньги и другие ценные вещи, чтобы потревоженные мертвецы «не про-

гнали» вновь пришедшего (о.-слав.). У юж. славян разрешалось копать М. на старом месте по прошествии 7—10 и более лет после предыдущего захоронения. Кости из старой М. кладут на дно новой, в ноги покойному (серб., Косово). У словенцев Каринтии был обычай приходить к М. кому-либо из родственников прежде захороненного покойного, чтобы собрать кости для погребения вторичного.

Если М. оказывалась мала для гроба и ее приходилось расширять, то это означало, что вслед за погребаемым туда же отправится новый покойник, скорее всего его родственник. В случае слишком большой могилы полагали, что одной жертвы мало и вскоре появится следующая. Особенно опасным представлялось осыпание краев М. и падение туда кого-нибудь из сопровождавших покойника. Осыпание внутрь стены М. означало, что умерший был скряга (пол.), наличие на дне М. воды — что он был пьяницей (пол., полес.)- Из опасения перед открытой М. у юж. и вост. славян было принято копать ее в день похорон, чтобы не оставлять на ночь «зевать» на следующую жертву (см. **Открытый—закрытый**). «Пустую» М. до погребения охраняли, чтобы через нее не перешло какое-либо живое существо (серб., макед., болг.): перешедший человек умрет (з.-болг.), а покойный станет вампиром (ю.-болг.); погребенный будет впоследствии испытывать боль (болг. пазарджик.). Если погребение по каким-либо причинам откладывалось, разрытую М. присыпали землей, а на следующий день откапывали заново, так как верили, что активизирующиеся ночью злые духи могли бы поселиться в открытой М., а затем войти в тело покойного, и тот бы стал вампиром (серб.). У русских копальщики не рыли М. заранее, а если вырыли, то не уходили, стерегли ее «от беса»; считали также, что пустая М. может повлечь еще чью-нибудь смерть, поэтому старались, чтобы М. «не ночевала пустая» (ППО:61). В могильную яму запрещалось заглядывать родственникам покойного (пол.), беременной женщине (полес.); при открытой М. не следовало никому в селе готовить зерно, муку для свадебного хлеба (ю.-серб.). На выкопанную М. крест-накрест клали лопаты, заступ и лопату (бел., словен., болг. пирин.); рядом разжигали огонь (пирин.). Аналогом «открытой» М. является запавшая М., т. е.

с углублением вместо насыпи, — знак того, что она требует новой жертвы (в.-слав.), «открывается для другого» (болг. пирин.).

При захоронении покойного М. окропляли освященной водой, окуривали ладаном. У сербов непосредственно перед захоронением кто-нибудь спускался в М. и чистил ее полами своей одежды; иногда на дне М. зажигали свечу или жгли немного соломы, порох. У русских перед погребением в М. опускался «знающий» человек, который «отмаливал М., кадил, и уж как отмолит, опускали гроб» (ППО:62). Гроб опускали в М. на холстах или длинных широких полотенцах (чтобы дорога на «тот свет» была широкая, как полотно), их затем либо оставляли в яме, либо отдавали священнику, раздавали присутствующим на похоронах людям (в.-слав.); на ременных вожжах, веревках (полес.). Иногда гроб в М. закапывали вместе с полотном, большим платком, простыней или пасхальной скатертью, которыми он был накрыт во время погребального шествия. При опускании гроба в М. всем участникам похорон предписывалось говорить как можно громче (черногор.).

Участники погребения бросали в М. различные вещи: деньги (полес. киев. «чтобы покойник заплатил за место»; с.-рус. «чтобы окупить могилу»; полес. ровен. «чтобы не снился, не ходил», приговаривая: *На тобі плату за хлева и хату*, ПА), одежду (платки, шарфы, пояса), полотно, использовавшееся для шитья савана, а также иголки и нитки (чтобы ими не воспользовались для колдовства ведьмы); туда же сметали зерно, которым осыпали гроб при выносе из дома. В М., как и в гроб, опускали любимые умершим при жизни предметы (например, инструменты для ремесленников и т. п.). Носилки для умершего, а также мерку, по которой делали гроб и копали М., клали внутрь М. или оставляли на могильном холме. У вост. славян было принято на некоторое время оставлять на М. или на краю деревни сани. При погребении не вступивших в брак или помолвленных молодых людей опускали в М. свадебные венки, деревце и др. отличительные знаки свадебной процессии (серб., болг., словац.). Сербы оставляли перевернутую колыбель на М. умершего ребенка. По др.-рус. свидетельствам, в М. вместе с умершими полагались сплетенные из ремней лестницы (возможно,

«для восхождения на небеса»): «И по мертвыхъ ременные плетенія древолазныя съ ними въ землю погребаяюще» (Аф.ПВ 1:124), У многих славян сохранился обычай разбивать о спущенный в М. гроб глиняную посуду, например, кадьлицу с маслом, кувшин с вином, из которых поливали гроб (балк.-слав.). Сербы Косова клали в М. ветки лесных деревьев и траву, шепча: «Ако се povampiriš, u šumu da odeš!» [Если превратишься в вампира, иди в лес!] (Vuk.SK:328).

На гроб в М. каждый из присутствующих бросал горсть земли (о.-слав.), чтобы покойный «не возвращался» (словац.), чтобы не приснился, не привиделся, не вернулся в дом (пол., Покутье) или в соответствии с обычаем: «кто землю не кинул, тот и на похоронах не был» (полес. чернигов.); чтобы земля была «свидетелем», что каждый проводил покойного до М. (укр.). В ряде польских областей существует запрет бросать землю на М. покойного родственникам и даже друзьям, иначе они сами вскоре последуют за ним (великопол., силез., пинчов.), «втянут» в М. все семейство (познан.) и т. д. В вост. Польше (Хелм) и Виленской губ. родители не сыпали землю в М. детям, опасаясь, что умрет кто-нибудь из близких. Участникам похорон полагается троекратно сыпать землю на гроб в М. (з.-слав., болг. пирин.), чтобы избежать для себя плохих последствий (чеш., пол. калиш.); верят также, что душа блуждает до тех пор, пока умершего не покроют землей (пол.), что троекратное бросание земли в М. предотвращает превращение покойного в вампира (чеш.-морав.). В Познанском крас сначала гробовщик подает священнику землю на лопате, и он сыплет ее по гробу, затем все присутствующие (кроме близких и друзей) берут тремя пальцами землю и бросают в М.

У украинцев и белорусов священник «печатал могилу»: под особые песнопения чертил железной лопатой знак креста над могилой и крестообразным движением бросал на гроб землю (укр.); перед опусканием гроба в яму или по насыпанному уже пригорку стучал с четырех углов крест-накрест лопатой (бел.); символически копал землю в головах, ногах, с правой и левой стороны покойного (русины в Словакии). Считалось, что без «печатания» М. душа бы не знала покоя, ходила бы по свету или бы покойный выходил из М.

При засыпании М. землей родственникам покойного следовало отвернуться от нее, держаться всем за пояс (болг.), не рекомендовалось плакать, «чтобы покойный не лежал в воде» (полес.). Если земли при засыпании могильной ямы не доставало, верили, что умерший был скупцом, а если песку было в избытке, то считали покойного добрым, щедрым человеком (пол., чеш.). В Олонечкой губ. вдоль могильного холма клали лопату, которой засыпали М., и ставили сверху перевернутый горшок с углями и ладаном, при этом угли рассыпались по М. Иногда с умершим прощались, по очереди обнимая свежий могильный холм и проговаривая: «Оставайся тут с Богом» (пол. Fisch. ZPLP:337). У черногорцев жена, сестра, сноха умершего обрезали свои волосы и клали на М. В Пиринском крае на могильной насыпи резали овцу или барана (*курбан*) в соответствии с полом умершего. На засыпанной М. сразу ставят крест, хотя бы временный, пока не установят другой: в рост человека, каменный и пр., кладут камни, колоды (см. Надгробие). Могильный крест ставили в ногах покойного, «чтобы на том свете вставал, поднимался» (полес.), «чтобы он крестился там» (с.-рус.), реже — в изголовье, как оберег от «ходячего» покойника. Нередко по погребении покойного на М. или рядом с ней сажали дерево, например, яблоню (полес.), березу или тополь (пол. ченстохов.), тис (малопол., великопол., силез.), плодвое дерево, чтобы люди ели фрукты и вспоминали умершего (пол., Покутье), а также цветы — розы, лилии, руту и пр. (пол.), куст розы или герани либо деревце, «чтобы создавало тень для мертвого» (болг. пирин.). Умершим до замужества или женитьбы в могильный холм втыкали свадебное деревце (полес. *вильца*), украшенное разноцветными тряпочками, венками, плодами и пр., молодое плодвое дерево (болг.), украшенную цветами зеленую ветку (словац.), знамя (серб.); оставляли на М. свадебный каравай (полес.). На месте увядшего свадебного деревца сажали на М. молодых людей настоящее плодвое или дикое дерево (э.-болг.). В Подлясье (Польша) девушкам и новобрачным сажали на М. калину.

У балканских славян *свежая* (в течение первого года) М. называлась «сырой могилой»: ю.-серб. *пресан гроб*, макед. *пресен гроб*; ее узнавали по завязанному на

кресте полотенцу или платку с букетом цветов. Сербы Косова в день св. Ильи (2.VIII) оставляли на такой М. половину первого сбора пчелиного меда. В Нижегородской губ. каждую свежую М. до и после погребения поливали водой, чтобы предотвратить летнюю засуху. Если холм на свежей М. долго сохраняется, не проседает, то полагают, что умерший был добрым, хорошим человеком (ю.-рус.).

Грехом считается осквернение, загрязнение М., а также невнимание к ней; уход за М. предполагает ее обустройство (установку надгробных сооружений, посадку цветов, деревьев, декоративной травы, преимущественно пахучей, и пр.), чистку М. (обметание, обновление и пр.). Посещение М. родственниками умершего обязательно в **поминальные** дни и специальные календарные праздники. Ритуальные действия при этом, помимо обустройства и украшения М., включают различные формы контакта с умершим; христосование на Пасху (катание яиц по М., закапывание их под крест, разбрасывание крошек по могильной насыпи и пр.), символические совместные трапезы с покойным на М., для чего оставляют на М. прибор для еды, специальную пищу или остатки праздничных блюд. У юж. славян первая поминальная трапеза после погребения нередко совершалась на М. или в непосредственной близости от нее, на кладбище. У вост. славян на следующий день после захоронения приходят «будить покойника» и несут ему еду (полес. брест. *итти* на *сніданне*): «Над тою магилою голосиш и патом завѣш: усе-усе, идите на абѣд» (ПА, гомел.), см. **Будить**. В различных регионах поминки на М. с возложением к кресту пищи совершаются на 9-й, 40-й дни после смерти. В рус. Полесье после шести недель кости со стола несут на М., чтобы их выклевали птицы; обряд называется душу *помять* (ПА, брян.). В годовщину смерти над М. обычно возводят сооружения, в большей или меньшей степени напоминающие дом (в.-слав., ю.-слав.). В Македонии в годовщину смерти или на Троицу такой «дом» строится с помощью соседей из плоских камней, в нем делается «окошко», куда ставится свеча. В ю.-рус. областях в годовщину смерти М. покрывают тканью. См. также **Деды**. В весенние праздники, посвященные мертвым, занимались чисткой М.: их обме-

тали метелкой или руками (встречается запрет использовать веник), ветками (*опахивали* могилы), обсыпали белым песком (полес. киев.), втыкали освященные вербовые ветки в могильную насыпь, украшали кресты полотенцами, венками, застилали М. скатертью и затем устраивали символические трапезы с покойным (в.-слав.), см. **Фомина** неделя. У юж. славян **весенне-летние** ритуалы у М. также включают украшение могил листьями, цветами, ветками (например, грецкого ореха, создающего тень мертвым), облачивание М.

М. наваливали груды камней, веток (п.-слав.); каждый прохожий бросал на М. ветку или камень, пучок соломы (в.-слав., чеш., пол., луж.), например, со словами: «Ось тебе ломака и лэжи, як собака» (ПА, житомир.). В некоторых польских областях на М. умершего «не своей» смертью жгли наваленные ветки. Запрещалось «печатать» М. самоубийцы, поскольку при этом «свеча гаснет» (полес.), ставить крест на его М., иначе не будет дождя (полес.), сидеть на ней, иначе «затянет внутрь» (пол.). Гроб с висельником



Убранство могилы на кладбище с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.
Фото А. СР. Журавлева, О. А. Терновской. 1981 г.

дерном, поливание водой, вином и пр., см. **Задущинцы**, Троица, **Вознесение**. У зап. славян было принято ходить рано утром на кладбище 1 марта: с зажженными факелами служили панихиды и оставляли на М. угощение (пол., чеш., луж.). Ср. **Задущки**.

Особый статус имели М. **заложных покойников**: умерших неестественной смертью, некрещеных детей, а также людей, считавшихся ведьмами, колдунами и т. п., см. **Покойник заложный**. Самоубийц хоронили вне кладбища: на перекрестке, в лесу, в болоте или на месте кончины, при этом на

ставили в М. вертикально (с.-рус.). На М. заложных покойников сажали колючий кустарник, чтобы воспрепятствовать их выходу наружу (серб., хорв.). Некрещеных детей могли хоронить в изголовье могил их родственников (укр.-полес.), кроме того, в могильную ямку на гроб лили освященную, например, крещенскую, воду (полес. гомел.), а свечку и иконку клали не в гроб, как полагалось, а закапывали в коробочке рядом с М. (полес. ровен.). На М. некрещеного ребенка оставляли также камень или треугольник из осинового дерева; на М. ребен-

ка, родившегося мертвым, разжигали костер из осиновых веток (в.-слав.). У балканских славян не допускалось, чтобы родители знали, где погребен некрещеный ребенок (или первый ребенок); например, македонцы Маринова ночью подкладывали его в «неизвестную могилу» (*незнаен гроб*). М. колдунов и ведьм, становившихся вампирами, можно было узнать по отверстиям, дырам и трещинам в могильной насыпи: считалось, что они вылезают оттуда в облике мышей, змей и т. п. (укр., бел.). По полес. поверьям, на М. ведьмы, отбивавшей при жизни молоко у коров, много муравьев. Из такой М. якобы доносится стук бьющих о крышку гроба хвостами ужей, сосущих грудь грешницы.

С представлениями о блуждающих в течение первых 40 дней душах умерших связаны видения на М.: огоньки, пар, воздух, ветер, очертания умершего; души являются также в виде птиц, прилетающих на М. (воробья, голубя и др.). Поэтому до сорокового дня на М. оставляли стакан с водой (укр.-полес., болг. пирин.) или кувшин освященной воды (пол. познан.), на могильную насыпь сразу же клали хлеб (полес.), рассыпали по ней зерно (полес., рус.), рис, пшено, крошки хлеба для птиц (рус.). В Полесье на 40-й день после смерти на М. или в церкви с могильной землей совершались специальные обряды, способствующие отправлению души «в могилу», «на небо» (*вздоровно поднимають, знимають*). Например, берут землю с М., хлеб, мед (или сахар), полотенце (или полотно), несут в церковь, где раскладывают принесенное и священник его освящает, читая молитву; затем все берутся за полотенце и три раза поднимают вверх. Землю возвращают на кладбище и закапывают в М. (ПА).

Считается также, что души умерших прорастают из М. травами, цветами, деревьями. Душа молодой девушки расцветает на М. красивым цветком (пол., Покутье), а на М. грешного человека вырастает чертополох (бел.), ср. чеш., поверье о происхождении растения *материна душа* (чеш. *mátěni douška*) ~ из вышедшей из М. души матери, тосковавшей о своих осиротевших детях. В сказках и песнях на М. невинно погубленных новобрачных, падчерицы, сестры, брата и т. д. вырастают чудесные цветы и деревья, калина, боярышник и т. п., а на М. злых, завистливых людей — крапива

и др. сорные травы (Аф.ПВ 2:500–501), причем выросшие (или посаженные) на М. любящих друг друга молодых деревья сплетаются верхушками, например, через разделяющую их М. церковь (ПА, житомир., чернигов.).

Неблагоприятным знаком считается появление на М. животных. По ю.-серб. поверьям, змея на М. знаменует новую смерть в семье. На М. ведьмы можно видеть двух собак; во время похорон ведьмы — за процессией ползет уж, который затем падает в могильную яму (полес.). Нередко увиденных на М. животных принимали за покойников-оборотней. В числе демонических существ на М., помимо вампира, пребывают также русалки, «вилы», летающий змей, черт и др. Так, на М. самоубийцы можно увидеть дьявола, сидящего в облике петуха (пол. Поморье). Русалки на троичкой неделе выходят из М., а затем возвращаются обратно (полес.), поэтому, поминая на «русальной» неделе утопленников и удушенных, родственники бьют на их М. красные яйца, обращаясь к русалке с просьбой: «Не загуби души, не дай удавиться...» (Терещ.БРН 6:243). Встречаются также поверья о М. «убитых» демонов, например, былички об охотнике, убившем русалку и на следующий день обнаружившем на том же месте могилку и крестик (полес.), о могилах исполинов в виде древних насыпей и курганов (см. Великан),

В качестве оберегов от ходячих покойников на их М. кладут камень (о.-слав.), два камня — на голову и на ноги, «чтобы не возвращался» (словен.), осиновую колоду (з.-полес.), в могильную насыпь забивают острый кол — осиновый (о.-слав.), ольховый, грабовый (полес. чернигов., ровен.); льют кипяток (балк.-слав.); втыкают *всретено* (болг. ловеч.). Раскапывают М. вампира и протыкают труп осиновым колом или сжигают, закапывая затем в М. пепел. Многие действия-обереги направлены на то, чтобы задержать покойного в М.: для этого ее обсыпают «самородным», «самосейным» маком (реже — льном), полагая, что покойник не выйдет из М., пока не пересчитает всех семян, зерен (о.-слав.). Щель или дыру на М. также засыпают маком (пол. Кочевье) или землей из следа повозки, на которой привозили на кладбище гроб с ребенком (пол. познан.). Опасаясь умерших на Троичкой

неделе, им в течение этой недели вешали на кресты полынь и татарник (укр.-полес).

При засухе совершали магические действия на М. утопленников, самоубийц (о.-слав.), на «неизвестной» М. (ю.-слав.), на «неоплаканной» М. (полес.): разрушали М., раскапывали ее и обливали водой труп, поливали М. водой крест-накрест, через решето и т. п., см. **Дождь**, Засуха. Иногда с той же целью бросали в колодец землю с М. самоубийцы (полес. гомел.), таскали привязанный к ноге крест с безымянной М., бросали его в реку (ц.-серб., в.-серб.) и т. д., см. также **Додола**.

Магическими свойствами наделялась могильная земля, растения, предметы с М. Чтобы скорее забыть умершего, не тосковать по нему, уносили с собой немного земли с М. (болг. добрудж.), сыпали землю за пазуху и в карманы, терли его грудь, клали в воду, которой обмывались после похорон в бане (с.-рус.). Чтобы «остановить» **болезнь**, могильный песок опускали в воду при купании ребенка, носили при себе тряпочку с креста на М. (когда тряпочка терялась, то с ней вместе пропадала и болезнь), подкуривали больного лихорадкой выросшей на М. сон-травой и т. д. В ю.-вост. Сербии особые целебные свойства приписывались «неизвестной» М. (*незнани гроб*): больного купали на ней в полночь и оставляли полотенце или части его одежды; поили водой, которой «умыли» крест на «неизвестной» М.; страдающему от бессонницы младенцу давали выпить воды, собранной с насыпи такой М. Для излечения больных использовали также **землю**, кусочек деревянного креста и др. предметы с М. внебрачного ребенка (Петр.КИС:314–315). Нередко магические действия у М. имели характер символической жертвы, например, в случае эпидемии в разрытую М. перед погребением вновь умершего толкали священника (бел. полес.). При **переезде** в новый дом хозяин обсыпал его в полночь землей со свежей М. (костром.). Песком с М. осыпали огород, чтобы воробьи перестали клевать просо; с той же целью три раза обегали поле со взятой с М. меркой. В ритуале магического изгнания насекомых в могильную яму бросали тараканов и пр.

Закрытым пространством М. обусловлена магическая практика поимки вора в доме: обходили трижды дом с ниткой из савана,

которой сначала обмерили покойного, со словами: «Как мертвец не встанет и не выйдет из могилы, так бы не вышел и вор из этого круга» (Аф.ПВ 3:518).

Принадлежностью М. к миру мертвых обусловлены многочисленные магические приемы наведения порчи. Песок от следа человека закапывали в М., высушив его в печной трубе («чтобы человек сох, как песок»), или же со словами приговора бросали его в открытую М. при погребении (полес.). Землю с М. колдуны добавляли в узел залома (в.-слав.). При строительстве нового дома колдуны могли навлечь на него беду, подсыпав в четыре угла нового дома землю с М.: в таком доме никто жить не сможет — все умрут (ПА, житомир.).

Лит.: М у г к о М. Stolování na hrobeh (Das Grabs Tisch) // Mírko M. Rozpravy z oboru slovanšského národopisu. Praha, 1947:215–328; Фаск 2:634–635; Аф.ПВ 1:124, 2:494–495, 500–501, 3:518, 574–578; Зел.ВЭ:350–354; ПА; ППС 19–20, 61–64; Терещ.БРН 6:243–244; ППГ:24, 27; Вак.БПО:82, 101–102, 107, 124–127; Пир. 414–416; Тел.б.БББ:236–237; Рист.ПКМ:79–81, 109; Зеч.КМС:42; Петр.КИС:314–315; Ровин.ЧПН:310, 314, 525–526; Vuk.SK:308–309, 325, 327, 328; Zab.ZG:11–114, 118; Fisch.ZP:337–366; Zamag.:229.

А. А. Плотникова

МОЖЖЕВЕЛЬНИК (*Juniperus communis* L.) (рус. **верес(к)**, в(ф)ересина, еленец, укр. полес. **елѣц**, **ялувец**, **гуцул. жереп(ина)**, бойков. **ялинец**, серб. **смрека**, хорв. (Поморье, Крк) **štrikujina**, **štrikujina**, болг. **смрека**, **хвойна**, пол. **jałowiec**, словац. **jalovec**) — вечнозеленое хвойное растение (кустарник или дерево), наделяемое в народной традиции апотропейными, отгонными и продуцирующими свойствами. По ряду признаков и функций сближается с другими вечнозелеными растениями (см. **Ель**, **Сосна**, **Барвинок**), по характерному запаху — с **базилком**, по признаку «колючий» — с **боярышником**, **шиповником**, **крыжовником**. Эти качества обусловили его функции — апотропейную, отгонную, продуцирующую — и его применение в календарных и семейных обрядах.

М. относится к деревьям почитаемым, «добрым», приносящим сча-

стве (о.-слав.). Мифологические представления о М, получили развитие прежде всего у вост. славян, особенно у русских и белорусов, в то время как на западе слав. мира М. более известен как обрядовое дерево рождественско-новогодних, масленичных, троицких и купальских празднеств, а также в свадебном обряде. В русских свадебных песнях М.-вересиночку называют «святым деревом». На Рус. Севере М. — святое, божественное, «Христово» дерево; согласно легендам, Христос родился под М., прятался под М., когда за ним гналась нечистая сила, его мученический венец был сделан из М. (АА, архангел.). М. ближе всех других деревьев к Богу (архангел.). На почитаемый огромный М. вешали тряпочки, полотенца с нашитыми на них красными или черными крестиками (рус., Череповецкий у.). М. освящали на Крещение (рус. нижегород.), в Вербное воскресенье (хорв.), чаще в составе «пальм» (в.-пол.; ю.-чеш. Милевско, с.-словен.), в букстах, венках в праздник Успения Богородицы (словац., Замагурье, пол., Силзские Бескиды). В праздник Трех Королей священник кадил можжевельником, обходя все дома (з.-слав.). Освященный М. в течение года использовали в лечебно-охранительных целях. В Пиринском крае М. считали *юдинским* или *самовилским* деревом: под ним было опасно спать, сидеть, к нему не привязывали колыбель.

С древнейших времен М. известен как оберег: его сажали в качестве ограды вокруг усадьбы в апотропейных целях; ср., однако, запрет сажать М. около дома (ПА, гомел.). Подобно крапиве и чертополоху, М. использовался для отпугивания нечистой силы (Рус. Север); верили, что только можжевеловый огонь может сжечь упыря (укр. бойков.); в качестве берега при строительстве дома его клали под основание печи (Заонжье), подтыкали под матицу в избе, за балку в хлеву (вологод., костром.); М. ограждал от зверей (в.-слав.), от любой нечисти, болезней (костром., ярослав.); при эпидемиях им окуривали людей и дома, жгли на границе сельских угодий костер из корней М., чтобы болезнь не пришла в село (пол.).

Чтобы обезвредить ведьм, накануне Иванова дня жгли костры из сухого М. (кашуб., Радунские озера); с веткой М. поджидали ведьму, чтобы ударить ее три раза, когда она начнет доить чужую корову (серб.); вты-

кали ветки М. и др. колючих растений перед порогом дома (чеш. морав.), в кучи навоза (чеш. Ходско; морав.). Так же поступали в ночь перед днем свв. Филиппа и Якуба (I.V) (чеш.). Для защиты жилища от злых сил, болезней и всевозможных чар на Троицу освящали ветки М. или выкопанный с корнем М. и прикрепляли их над окнами и воротами (нижегород.). В период «поганых дней» (святки) втыкали ветки М., сосны, боярышника над входом в дом (болг., серб. герцегов.). В день 1 марта все бегали вокруг костра из М. и кричали: «Убегайте, змеи и ящерицы, потому что Марта идет» (Родопы — Райч.РНК:28). В Иванов день для усиления очистительной силы огня жгли в кострах М., который заранее заготавливали пастухи (в.-словац., з.-укр.). В качестве апотропея вешали кустик М. на полотно, отделявшее кровать роженицы от комнаты (Средняя Словакия). В день Казанской иконы Божьей Матери (8/21.VII) окуривали М. четыре угла подполья, чтобы запасы не портились и не иссякали (рус.).

У русских М. активно использовался в очистительных обрядах Чистого четверга: им окуривали дом, дворы, огород, скот, постройки, чтобы не стать жертвами ведьм и колдунов, считая, что это спасет от всего злого на целый год, оградит от грехов и болезней (новгород., вологод., вят.). Для умилоствления домового втыкали ветку М. на дворе (калуж.). В этот день до восхода солнца девушки отправлялись за М. В лес входили со словами приветствия «царю лесному и царице лесной». Вернувшись домой, ветки раскладывали посреди избы, на полу, на сковороде, на заслонке, а затем все домашние перешагивали или перепрыгивали через разведенный огонь (ярослав., твер., костром.); скот обмывали водой, в которой лежал М., прогоняли сквозь дым горящего М., приговаривая: «Фереса, святое дерево, ты не боишься ни бури, ни падари [сильный ветер, буря], ни осенних мелких дождей, так же бы раба Божья мила скотинушка не боялась бы переговоров [сглаза]» (Водлозеро — Денис.КСД:43); стегали скотину М., чтобы не лягалась (костром.); раскладывали по углам дома колючие ветки от крыс (костром.). Часть веток М., принесенных из леса, украшали тряпочками, бумажными розочками, звездочками, птичками и втыкали над дверью внутри избы, а через две недели их выбрасывали

(с.-рус.). Кроме того, окуривали дымом М. бочки для засолки огурцов и капусты, вымя коровам и козам (рус., Поволжье).

М. широко применялся для защиты скота: пастух прятал «отпуск» (заговор-молитва для защиты скота в течение всего летнего сезона) в можжевельниковый куст (с.-рус.); при падеже окуривали скот, зажигая М. от живого огня (рус.), прогоняли через костер из М. (в.-слав., з.-слав.); так же поступали, перегоняя скот на другое пастбище (пол.) и в канун дня св. Яна (укр., р-н Санока; чеш.); для охраны от болезней и сглаза во время первого весеннего выгона погоняли скот можжевельниковой веткой (архангел.), прогоняли сквозь дымящийся М. (смолен., пол.); в хлеву, на конюшне вешали «пальму» из М. и тиса (ю.-маłopол., словен.); после отела коров окуривали М. В *курунный праздник*, отмечающийся в некоторых русских деревнях 15 января, окуривали М. курятники.

М., по народным представлениям, мог спасти жилище от грозы, молнии, разогнать тучи. С этой целью клали на чердак за сволок освященные в Вербное воскресенье «пальмы», в которых был М. (словен., вост. Штирия), ветки М. (костром.), приговаривая: «Фересинка, святая лссинка, прикрой меня от грозы» (с.-рус. — РСев.-95:81), окуривали дом М. из «пальмы» (пол.). В словенской Каринтии на Троицу перед восходом солнца хозяин втыкал можжевельниковые ветки на углах всех своих полей, кропил их водой, чтобы отвести град и непогоду; для защиты от грома в лесу укрепляли на самом высоком дереве белое знамя и одну из освященных веток, например, можжевельниковую. Под М. прятались во время грозы (с.-рус.).

М. приписывали производящие свойства: сквозь дым М. прогоняли коров для того, чтобы они давали больше молока (пол.); парили подойники собранным в Иванов день и высушенным М., чтобы сметана гуще была (костром.). Чтобы корова давала больше молока, в Чистый четверг воду, в которой парили молочную посуду, спаивали коровам, цедили молоко через М. (архангел.). В пасхальный понедельник для коров плели венки, в которые влетали ветку М., а во вторник их скармливали коровам (словац.). В р-не Кросна (ю.-маłopол.) «пальму» из М. и тиса ставили в поле, чтобы оно хорошо уродило. В вост. Штирии ветки хранившейся

на чердаке весь год «пальмы» во время весенней пахоты и сева втыкали в засеянное поле, в некоторых местах (Халозы) освященный в Вербное воскресенье вырванный с корнем М. сажали в виноградник для охраны и урожая. В Вармии и на Мазурах в пасхальные дни т. н. *выкупники* с веткой вербы или М. обходили дома, пели песни с пожеланиями процветания, чтобы на полях, в огородах и садах всё росло, за что получали подарки. На свадьбе сваха ударила веткой М. по головам молодых со словами: «Апи, nie jałowiejcie!» (мазур. — СД 1:167; игра слов: *jałowiec* 'можжевельник — *jałowiec* 'истощаться, быть бесплодным').

В силу своей колючести М. наделяется способностью оберегать и сохранять жизнь. В Родопах существует обычай: весной, когда мужчины уходили на заработки, прощаясь у заветного М., каждая женщина срывала с него ветку, а дома затыкала над входом, где ветка оставалась до тех пор, пока хозяин не возвращался домой.

Апотропейными и продуцирующими свойствами наделялся не только сам М., но и изделия из древесины М. — палки, кнуты, музыкальные инструменты (с.-в.-р., бел., пол.). От черта охраняла палка из М., вырезанная в день св. Михаила архангела (29.IX) и освященная в костеле (пол.). Для усиления защитных свойств кусты М., предназначенные для изготовления палок, поливали святой водой в течение нескольких лет, чтобы злой дух не имел к ним доступа (пол., Велюнь); с помощью кола из можжевельникового дерева боролись с вампиром (серб.). Движущаяся часть маслособойки из М. обеспечивала хорошее сбивание масла (пол.). Деревянные солонки опоясывали полоской из М., чтобы кикимора ночью не могла туда залезть (костром.). Чехи полагали, что кнутовище из М. охраняло от чар (Ходско), в Польше (Мысленице), наоборот, считали, что если коров погонять кнутом с рукояткой из М., у них пропадет молоко.

Связь М. с символикой смерти, потустороннего мира обусловила его использование в похоронно-поминальных ритуалах и верованиях. Известен обычай сжигания ветвей и ягод М. на похоронах. В Самоборе (Хорватия), посещая покойного, в качестве кропила использовали М., смачивая его в святой воде; ветками М. окуривали покойника (хорв., р-н Загреба), избу по вынесении тела

(пол., Замојскос воев.); после выноса покойника протапливали печь можжевельником (Новгородская обл.), видимо, для того, чтобы покойник не мог вернуться в дом по запаху родного крова (Байб.ЖОВС:179). Провожая покойника на кладбище, бросали на дорогу веточки М.: «Как Иисуса Христа пияли, дак он по можжевельнику ходил. И вот из-за этого валяют лапоцьки, Вот он по лапоцькам и будет, покойник-от. Он сорок дней ходит — хоть не он, а душенька летает» (ВС:138).

В свадебном обряде М. служил украшением каравая (Полесье), для чего жених сам срезал М. в лесу (укр., Волинь); им же украшали свадебную бутылку с вином (Черниговская губ.); из М. делали свадебное деревце (Полесье, Подлясье, словацко-морав. пограничье). Ягоды М. невеста клала под пятку, отъезжая к венцу (рус., Вельск). У чехов М. почитается как символ мужской любви и выступает знаком зрелого юноши (СЛ 1965/52:197).

В календарных обрядах можжевеловые КИТКИ (букетики) были у КОЛЯДНИКОВ на шапках (ю.-чеш.); к сретенской свече привязывали ветку М. (в.-пол.). Бадняк в зап. Сербии, Боснии, Герцеговине мог быть не только из дуба, но и из можжевелового дерева (СД 1:127). Майское деревце делали из М., оставляя только пушистую верхушку, такое же деревце (*fidlovačka*) носили по городу в пасхальную среду (Прага); в Великопольше, встречая весну, процессии шли с можжевеловыми факелами на холм за деревней и там сжигали куклу «Смертиху», сделанную из соломы и М.; в Страстную пятницу происходило битье можжевеловыми розгами в память о бичевании Христа (т. н. *Bože Rany*; более поздняя интерпретация обычая — «чтобы блохи не кусали») (пол., Добжинь).

Верили, что М. может обеспечить здоровье, удачу: во время пасхальных празднеств били ветками М. и березовыми прутьями девушек и молодых (кашуб.); для здоровья и роста детей совершали ритуальное битье веткой М. в Вербное воскресенье, на Пасху. Во время масленичных обходов ряженный веткой М. щекотал всех, особенно девушек (словен., Истрия).

М. применялся в народной медицине в качестве профилактического средства от заразных болезней (серб.), как антисептик в период моровых поветрий (рус.),

для чего его дымом окуривали помещения, раскладывали костры из М. на дорогах, которые вели из пораженных эпидемией мест (укр. Карпаты, пол., серб.); жевали ягоды М., чтобы не заразиться чумой, холерой (гуцул., пол.). В канун Юрьева дня пастухи и молодежь скакали через костер из М., чтобы на весь год обезопасить себя от лихорадки (р-н Загреба). М. для лечебных целей следовало рвать в определенные дни, например, в старочешских лечебниках рекомендовалось это делать в канун св. Яна. Верили, что пройдя через костер из М., терновника и сосны, можно избавиться от последствий тяжелых болезней, что «святой огонь вытянул всю немочь» (в.-пол. — Bieg.KOM:331). При лечении некоторых болезней соблюдалось правило: для женщин использовалась ветка с ягодами М., для мужчины — без ягод (витеб.). Отвары ягод, корня пили от водянки (серб.), от болезней почек (о.-слав.), от желтухи (с.-рус.); от испуга окуривали М. (словен.). Один из видов растения — казачий можжевельник *Juniperus sabina* (чеш. *klášterská chvojka*) — использовался в качестве abortивного средства. Молодые женщины, боясь и стыдясь беременности в первый год замужества, обращались к знахаркам, чтобы избавиться от плода, о чем поется в песне: «Na hore rastie nětata, / neboj sa, mladucha, diet'ata» [На горе растет можжевельник, не бойся, молодуха, дитяти] (словац. — Němsová В. Národopisné a cestopisné obrazy. Praha, 1958:293), Прибегали к такому средству и в Хорватии.

Лит.: ЖС 2000/4:41-43; Зел.ВЭ:337; Зел. ОРМ:327; МНМ 2:164, Моз.КЛС:27,373; Аф.ПВ 2:19; Макс.ННКС:174-175; ТОРП: 50.51,52; ЭО 1896/29-30:149-164,183-191; ЭСб 1862/5:14; Болг.НАУ:33,38,55; Rein.ŚL:58; Никиф.ППП:271; Varan.KUW:205,265; Карг. KLZD:194,200; Kot.PU:134,135; Мор.MR:18; Nadm.KK:83; Od.KO:46; Szyf.ZOW 1968:56, 57; Bart.ML:304; Bart.ND:248; СЛ 1893/2:521; 1904/13/10:437; 20:310,319; Húsek HMS:246; Jind.Ch:87; ГЗМ 6:370; Чажк.РВБ:62; ZNŽO 1896/1:138,140; Kur.PLS 1:58,118, 2:25, 4:124; Möd.LMS:329; Пир.:466; Райч.РНК:39.

В. В. Усачева

МОКОШЬ — см. Боги славянские.

МОЛИТВА — в народной культуре текст, содержащий обращение к высшим сакральным силам (Богу, Богородице, святым) с просьбой о защите, излечении, даровании блага или благодарности за покровительство, а также сам акт произнесения такого текста. Народные М. восходят к книжным по происхождению каноническим и апокрифическим М., однако по форме и функционированию М. сближаются с заговорами и заклинаниями (которые часто в народе называются *молитвами*), отличаясь от последних наличием обязательного элемента просьбы и отсутствием императивности.

Слово *молитва* образовано от праслав. глагола **modliti* 'обращаться с просьбой к божеству, совершая жертвенные обряды' и первоначально входило в сферу языческой ритуальной лексики (ЭССЯ 19:87–93). Ср. рус. диал. *молить* 'бить, колоть, резать (скотину)', восходящее, вероятно, к умиловительным жертвоприношениям животными: *поросят молить, кур молить* (вят., перм.), *молить убоинку* (рус.), *моленой баран* 'предназначенный к жертвенному закланию' (рус.). К этому же значению восходят ю.-рус. *молить* (*омаливать, перемаливать*) *корову* 'совершать ритуальное очищение коровы после отела', а также 'совершать обрядовую трапезу после отела, когда молоко коровы начинают употреблять в пищу' (Журав.ДС:53–57); ю.-рус. *молить* кашу 'устроить обрядовую трапезу с молебном по поводу отела'; рус. *моленье калачей* 'молитва для освящения хлеба из муки нового урожая' (ЭССЯ 19:86). В ю.-зап. Болгарии словом *молитва* обозначают, в частности, обрядовое поминальное блюдо или суп, приготовленный из жертвенного животного на Петров день (ср. рус. *моленое пиво, моленая брага, моленая кутья* как названия обрядовых блюд, рус. *моленник* 'пирог, приготовленный к Юрьеву дню', 'именинный пирог', рус. *молины* 'свадебные дары'), а в некоторых районах Сербии — почитаемое дерево (см. Дерево культовое).

Согласно некоторым поверьям, обучение молитве осуществляется представителями «иног» мира. В полес. меморате девочка во сне обучается М. «Да воскреснет Бог...» («Воскресная молитва») от мифических старика и старушки — с помощью этой М. она получает возможность лечить людей.

Народная этика предписывала верующему молиться ежедневно (утром, перед едой, перед сном, перед отправлением в дорогу, перед началом любого дела и при его завершении). Существовали регламентированные способы совершения М.: ее произносили вслух или про себя, перед иконами, стоя лицом в сторону солнца или на восток, и сопровождали каноническими жестами: осенением себя крестным знамением, воздвижением рук, поклонами, коленопреклонением, падением ниц.

Кроме форм совершения М., регламентированных христианским каноном, у славян до XX в. сохранялась традиция моления перед деревьями, почитаемыми камнями, водоемами и др. природными объектами, что является отголоском языческих «молений в роценьи» (Тол.ЯНК:93). Ср. упоминание об этом в Духовном регламенте 1721 г.: «Попы с народом молебствуют перед дубом ... и сим ... ведут людей в явное и постыдное идолослужение» (Духовный регламент. СПб., 1721:8). Неумение правильно молиться — признак дикости, исключенности из человеческого социума, ср. рус. поговорки: *в лесу родились, пням молились; жили в лесу, молились колесу; на печке сидел, кирпичам молился*; серб. *ко није виђео цркве, и пехи се клања* [кто не видал церкви, тот и печи поклоняется].

Одновременно считалось, что неправильная, но искренняя М. может быть важнее для Бога, чем каноническая. Ср. в.-слав. вариант сказочного сюжета СУС 827=АА*827 «Простецкая молитва»: человек в качестве М. произносит: «Трое вас, трое нас, помилуй нас!» или прыгает через колоду со словами: «Тебе, Боже, — мне, Боже!» Забывая слова канонической М., которой его научил священник, он бежит за ним по воде. Священник, убедившись в его святости, советует ему молиться по-старому (Тол.ОСЯ:499–505).

Адресатами народной М., помимо Бога и христианских святых, могли выступать и некоторые мифологические существа, например домовая, у которого просили милости (рус.).

Ни церковная, ни народная практика не ограничивали ситуации, места и времени совершения М., которая признавалась главным оружием человека против любой опасности и сопровождала его во всех без исключения жизненных ситуациях.

Коллективная и индивидуальная М. была важным элементом христианского ритуала; ср. молебны в храме, церковные службы годового круга, очистительные молитвы после родов; М., читаемые при крещении, венчании, отпевании покойника, поминальные М.; М. по различным требам прихожан и др. формы моления, совершавшиеся священником или под его руководством.

В повседневной жизни была принята индивидуальная домашняя М. (т. н. молитвенное правило, содержащее комплекс канонических М.). В опасных ситуациях (при грозе, пожаре, тяжелых родах, длительной агонии, проходах в армию, встрече с волками, нечистой силой и др.) М. считалась наиболее сильным апотропеическим средством (см. **Оберег**). Согласно о.-слав. верованиям, М. очищает человека от грехов, отгоняет любых демонов, помогает изгнать нечистую силу из бесноватого (см. Кликушество), а в некоторых случаях позволяет видеть невидимое (см. Невидимый), например русалок (полес.). В народной медицине М. применялась вместе с заговорами для излечения болезней.

М. была обязательным элементом семейных обрядов, она сопровождала наиболее важные моменты свадьбы — сватовство, изготовление караваев, проводы к венцу, начало свадебного пира и т. д.; в родильно-крестильном обряде М. роженицы и повитухи читалась для облегчения родов, при появлении ребенка на свет, при обряде «размывания рук», во время крестильного обеда. С помощью М. облегчали агонию умирающего, специальный комплекс М. на «исход души» читался сразу после смерти, на похоронах, поминках, в поминальные дни.

Индивидуальная или общественная М. сопровождала календарные и окказиональные обряды, особенно связанные с началом нового дела или новым этапом в жизни: началом пахоты, сева, снования, тканья, сбора урожая, переездом в новый дом, отъездом в дорогу, с первым выгоном, куплей-продажей и отелом скота и др. Ср. традицию включения в требники молитв «над сеянием», «над гумном», «над пчелиным роем», «на благословение стада»; в рус. рукописных сборниках начиная с XV в. широко встречается М. «егда гром гремит». М. является составной частью народного культа святых. Большинство народных М.

адресовано конкретным святым — покровителям определенного вида работ, защитникам от болезней и т. п., например, в Полесье к св. Илье обращались с М. о дожде и отвращении грозы, к св. Юрию — о защите скота и урожае, а также о защите от врага, св. Пантелеймону молились о здоровье, св. Николаю — при отправлении в дорогу, свв. Зосиме и Савватию — о пчелах и др.

Коллективные молебны служились в ситуациях общественной значимости: при засухе, эпидемиях и эпизоотиях, для отвращения войны, а также являлись составной частью календарных обрядов и были направлены на достижение желаемого: при начале сезонных работ, на поминках, при проходах рекрутов и т. п. Молебны могли носить «превентивный характер»: с целью обеспечить дождь в летний период поляки и украинцы Подолии устраивали моления в день ап. Марка (25.IV), карпатские украинцы и сербы Шумадии — на **Вознесение**; для защиты от града семейные молебны в **Юрьев** день совершались в Полесье (ровен.). У вост. славян молебны для защиты домашнего скота обязательно устраивались в масленичный четверг (праздник **Волосий**). М. и молебен — обязательные составляющие **обходов** полей на Юрьев день, целью которых была защита посевов от непогоды и обеспечение хорошего урожая. У сербов-граничар хозяин в канун Юрьева дня обходил поля, кланяясь и молясь на каждом углу поля; в ряде районов Словении в период от Юрьева дня до Иванова дня хозяйки каждую субботу выходили молиться на свои поля и виноградники и т. д.

М. и соблюдение постов обеспечивали человеку не только защиту божественных сил, но и были частью магических действий: на **Оравщине** считали, что найти чудесный цветок папоротника может только тот, кто подготовил себя к этому длительным постом и молитвой. По рус. поверью, загаданное желание непременно исполнится, если успеть произнести М. при виде падающей звезды. В Заонежье, чтобы избавиться от рекрутчины, читали М. «Святой Боже» (текст, читаемый обычно после омовения покойника), моясь мылом, оставшимся от омовения покойника. Чтобы лошадь не уходила со двора, следовало на прясть нитку «встречу солнышка», завязать на нитке 40 узлов, читая перед каждым узлом «Богородице Дево, радуйся...», и привязать

эту нитку на шею лошади (рус. владимир.); от болезни «чемер» скармливали лошади кусок хлеба и три мужских волоса, читая при этом трижды ту же молитву (рус. костром.). На Рус. Севере верили, что распознать недоброжелателя можно, если на ночь трижды прочитать «Сон Богородицы» — увидишь обидчика во сне. В Полесье, чтобы уберечь посевы от воробьев, до восхода солнца выходили в поле, на одном дыхании произносили «Отче наш», а затем трижды обходили посевы со старым веником. Для выведения бородавок в первую ночь после появления молодого месяца выходили на двор с **водой**, трижды читали «Отче наш» и мыли бородавки водой (полес. житомир.).

Во многих магических ритуалах чтение М. предваряло произнесение других сакральных текстов, чаще всего — заговоров или приговоров. Например, в Полесье, чтобы приворожить парня, трижды читали «Отче наш», поместив в печную трубу березовую метлу, а затем произносили текст приворотного заговора; для охраны скота от волков трижды на одном дыхании произносили «Отче наш», а затем — охранительный заговор (полес.), при лечении ряда болезней (зубной боли, удара, детской бессонницы и др.) «Отче наш» читали перед лечебным заговором. При посадке огородных культур, прикладывая первые три ростка рассады к вискам, лбу и затылку, сначала произносили «Во имя Отца и Сына и Святого Духа», а затем — продуцирующий приговор (полес. брест.).

Семантика М. (как освященного церковной традицией текста) часто не соотносится с семантикой окказиональной ситуации, в которой М. произносится. В качестве М. могли употребляться фрагменты церковной службы, никак по смыслу не связанные с апотропической ситуацией, в которой они используются. Примером может служить начало из литургии Василия Великого «О тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род...», которое читается хозяином во время выгона коровы на пастбище (чернигов). Текстам «коровьих обходов» (см. Обход, обходные обряды) иногда предшествовала молитва «Честному кресту» и 90-й псалом, обладающие, по народным представлениям, оградительными и защитными свойствами от сил зла (рус.).

Запрет на произнесение М. связан с ситуацией антиповедения, вклю-

чающей колдовство, примененіе «черной» магии, контакт с существами «иногo» мира и т. п.). М., как и другие христианские атрибуты (в частности, нательный крест), категорически исключались при заключении договора с чертом, при вызывании домового, лешего и др. нечистой силы. Например, чтобы велся скот, хозяин приносил в черепке от горшка, из которого обмывали покойника, земли со свежей могилы и обсыпал землей кругом двора без молитвы (рус. костром.).

Корпус молитвенных текстов, функционирующих в слав. традиции, весьма разнороден. Архаические (дохристианские) тексты М. не сохранились, хотя, вероятно, их элементы растворены в магических текстах других жанров. Круг канонических М., функционирующих в традиционной культуре, относительно невелик, сюда входят: «Да воскреснет Бог...» (известный в в.-слав. традиции как «Воскресная молитва») и 90-й псалом «Живый в помощи...» (согласно народной этимологии — «Живые помощи»), а также «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» (в католической традиции — «Zdrowaś, Maria...»). В народной культуре канонические М. обычно используются как универсальные апотропеи.

В народной традиции известны апокрифические М., содержащие рассказ о жизни и распятии Христа или о других значимых событиях Священной истории. Наиболее распространенная из них — «Сон Богородицы», представляющий собой рассказ Богоматери о крестных мучениях Христа. Сюжет, известный и в католической, и в православной традициях, существует как в устной, так и в письменной форме. У вост. славян эта М. почитается наравне с «Отче наш» и 90-м псалмом как универсальный оберег. Рукописный «Сон Богородицы» в качестве амулета помещался в ладанку и прикреплялся к нательному кресту. Другой популярный апокрифический текст — «Сказание о двенадцати пятницах» (см. Пятница, Параскева Пятница) объясняет, в какие пятницы необходимо поститься, чтобы избежать тех или иных опасностей, например: «1-я пятница <...> Кто сию пятницу постится, то человек от потопления на реках избавлен будет <...> 3-я пятница <...> Кто сию пятницу постится, тот человек от неприятелей и разбойников сохранен будет» и т. д. (Нижегородский сборник 1870/3:206–210).

С другой стороны, сам по себе этот текст считался оберегом, избавляющим от различных бед. Одним из источников апокрифических М. в православных традициях является «Абагар» — первая болг. печатная книга (автор — епископ Филип Станислав). Книга содержит сказания «А се имена Господня числом $\overline{0B}$. Да еже ихъ имать и носить съ собою чьстно от всякого зла избавлен будеть» и «А се имена прѣсвѣте Богородице числом $\overline{0B}$ », которые распространялись в ю.-слав. и в.-слав. среде в качестве рукописных М. Основой этих текстов является перечисление сакральных имен Бога и Богородицы, защищающих человека в опасных ситуациях. Ср. ю.-слав. краткие молитвенные формулы, содержащие имена Господа и Богородицы, служившие защитой от вештицы: «У име Исусово!» или «Помози, Боже, и Мајко Божја!» (СЕЗБ 1953/67:42) или от вампира: «Бог помогао!» (СЕЗБ 1934/50:166) и др.

Письменные формы М. часто использовались в качестве талисманов и амулетов, носимых вместе с нательным крестом, зашивавшихся в одежду, привязывавшихся к голове больного или хранимых в доме. У рус. старообрядцев были приняты в обиходе пояса с вытканными на них словами М. У вост. славян переписывание М. обычными людьми для своих нужд не снижало их сакральности, у юж. славян тексты народных М. (т. н. *хамѣлѣја*) переписывались людьми, обладающими сакральным статусом, — православными или мусульманскими священниками. Одни устные варианты апокрифических молитв сохраняют жанровую форму молитвы, другие приобретают черты заговоров.

Язык народных М. по ряду признаков отличается от языка канонических М., сближаясь с языком заговоров, в частности, ритмической организацией, наличием рифмы, повторов, постоянных эпитетов, обращений к высшим силам в уменьшительно-ласкательной форме: «Ох, Божечку наш, Божечку милосердный» (укр.), «дивочко» (при обращении к Богородице; укр.), принятые у поляков формы имен типа *Panienska*, *Jezusicek*, *Jezusienek*.

Способы произнесения сакрального текста варьировались в зависимости от характера ситуации моления (ежедневная молитва, магический обряд и т. п.). В заученном чаще всего со слуха тексте неизбежно встреча-

лись искажения, «приближающие» непонятные церковнославянские слова к словам известным (народная этимология). Например, в молитвенном песнопении «Свят, свят, свят Бог Саваоф...» слова «Осанна вышних» интерпретировались как «Оса на вышних — бей осу» (ПА, чернигов., Хоробичи). По свидетельству из Владимирской губ., пасхальный канон в исполнении крестьян напоминал набор «заумных» слов: «Христос фантисию, яко крин кринотор, криноторец фантисей, фанти фанти фантисей, наш ленте, кулсменте, слухоманте, глухоманте, софите, софите, ангели, пангсли сия серафим» (Зел. ОРАГО 1:166). При этом текст в глазах исполнителя не терял своей сакральности и воспринимался как «правильный».

Произнесение М. (обычно «Отче наш») наоборот, т. е. от конца к началу (и чаще всего троекратно), практиковалось в различных магических ситуациях: например, при тушении пожара, уничтожении залома или при акте колдовства (полес.), остановке грозы (пол. Карпаты). В роли М. могли выступать также некоторые разновидности ритуальной речи — заумь и глоссолалия. Ср. укр. быличку о том, как крестьянин стал свидетелем церковной службы, которую справляли мертвецы в пасхальный четверг: священник читал М., в которой старик не смог разобрать ни слова (волын.).

Значимую роль в народной культуре играли М. на чужом языке, которым придавался особый статус (чаще всего охранительный). В Гродненской губ. для прощания с умершим зажиточные крестьяне приглашали чтеца, знавшего «польскую» грамоту, и он вместо Псалтыри читал над покойником «польские» (католические) М. По свидетельствам из Полесья, с помощью еврейской М. (для прочтения ее приглашали еврея-знахаря) можно было потушить пожар (волын., ровен.), снять порчу со скота (брест.), обезвредить залом (волын.). Вариант использования «чужих» сакральных текстов представляет собой обмен «письменными» амулетами между славянами и евреями. Как говорили в полесском с. Стодоличи (ПА, гомел.), оберегом для роженицы и ребенка служило некое «святое письмо», которое появилось на вершине березы и которое смог прочесть только еврей. В Подлясье у местного христианского населения пользовались популярностью «еврейские» аму-

леты — тексты, воспроизводившие знаки еврейского письма; ср. сохранение «мезузы» (футляра с текстом молитвы) на косяке двери при покупке украинцами еврейских домов в Подолии.

В то же время «чужие» М. могли становиться объектом травестирования. Наибольшее количество вариантов породила еврейская М., начинающаяся словами: «Барух ата Адонай элохейну мелех ха-олам» («Благословен Господь Бог, царь Вселенной»); «Buge chale dojne udojne teiech» (Подлясье); «Адынуй, адынуй, wzieła koszka їої [украли кошка сало]» (Подлясье); «Борохате адинуй, с.. и в хаті буде гнуї» (Черниговщина).

Лит.: СРНГ 18:219; Аф.ПВ 1:213,266,478; Аф.ПВ 2:29-30,116-117,256-257; РСОб:168; Левк.СО:196-201,246-248; Лог.СОЗ:146; Жур.ДС:53-57; Агап.МОСК:201,279-280,322,328,415,423-426; ПА; Шейн МИБЯ 2:661-675; MOSZ.KLS 2:239-244; Piet.KDP:174-175.

О. В. Белова, Е. Е. Левкиевская

МОЛНИЯ — природное явление, связываемое в фольклорной традиции с представлениями о небесном огне и громе, а также с деятельностью ряда мифологических персонажей.

В народных названиях М. и грома (бел. *перун*, укр. *перун*, *перуном спалило*, бел. *пярун папаліў* 'о сожжении молнией', пол. *piotun*, полес. *скала*, *скалка*) при частом их неразличении отразились архаические верования о связи М. с божеством-громовником, преследующим своего противника. В христианизированных легендах о борьбе Бога и сатаны (черта, змея-халы) Бог или его помощники (ангелы, архангелы Михаил и Гавриил, св. Илья) поражают дьявола молниями — огненными **стрелами** (ср. в связи с этим народные воззрения на природу М. как на Божий огонь (рус., бел.), Божью благодать, Божью милость, Божье милосердие, Божью волю (рус.)), а также представления о М. как огненной, громовой, небесной, медной стреле в загадках и заговорах) или другим оружием (золотым мечом — укр. *гуцул.*, саблей — болг., копьем — болг., золотой розгой — укр., бичом — бел., палицей — укр.). По бел.

поверью, М. появляется на небе, когда Бог зажигает огонь, чтобы высмотреть спрятавшегося черта и поразить его. Этим и объясняется различный вид М.: *ма́ланка* бьет во все стороны, а *перун* прямо в землю. В волинском Полесье считают, что сначала М.-*скалá* летит и хватает черта, а гром-*перун* его убивает (при этом черт загорается и растекается смолой). Во Владимирской губ. рассказывали, что «молнией стреляет Господь в нечистых духов, которые, испугавшись, бросаются в людей и убивают их» (Зел.ОРАГО 1:186). Крестьяне Новгородской губ. полагали, что появление М. означает, что св. Илья машет платком, чтобы победить сатану; на Вологодчине верили, что «маланьей» св. Илья убивает людей и животных, к которым прикоснулась нечистая сила; на Украине, в Подолии, говорили, что это архангел Гавриил машет «квиткой».

Согласно народным верованиям, М. — это след от колесницы св. Ильи (бел.), сверкание ее золотых колес (*гуцул.*), искры, летящие из-под колес колесницы св. Ильи и копыт его коней (болг.), огонь из ноздрей коней св. Ильи (болг.), искры от огнива св. Ильи, когда он закуривает трубку (болг.). Русские в Новгородской губ. рассказывали, что М. — это плетка, которой св. Илья погоняет своих лошадей; болгары-мусульмане в Родопах считали, что М. — это плеть пророка Михаила или оскал его зубов, когда он гневается на людей.

В серб. песнях говорится о том, что М. посылает на землю Мария Огненная (сестра Ильи Громовника); ср. серб. колядки, где М. и гром называются сестрой и братом (Янк.А:43). В день Марии Огненной (17/30.VII) запрещалось работать, чтобы избежать поражения молнией (ю.-слав.); аналогичные запреты в других слав. традициях приурочивались к «богородичным» праздникам: на Сретенье (день Божьей Матери Громничной у католиков) освящали «громничные» свечи, служившие оберегом от грозы и молнии (в.-слав., з.-слав.); на Благовещение не зажигали огонь, чтобы кого-либо из семьи не убило молнией в течение года (рус.). У русских существовал также запрет работать в день Марии Магдалины (22.VII/4.VIII), «чтобы не убила за то гроза» (Даль ПРН:889).

Бытуют также представления о том, что М. — это видимый с земли свет верхнего

неба, когда нижнее небо открывается (рус., укр., бел., пол.). Бог показывает народу «настоящее» небо во время гнева (если частица этого неба упадет на землю — сожжет ее; укр. Житомир.) По укр. и бел. поверьям, М. — это разрыв в облаках, чтобы архангел Михаил мог лучше видеть, где прячется черт; сверкающие зигзаги и змейки на небе — след громовой стрелы, летящей за убегающим чертом.

Согласно отдельным свидетельствам, во время грозы летают огненные змеи, которые стараются спрятаться от громового удара, но Бог преследует их своими стрелами; если змей будет поражен возле какого-нибудь здания, то оно загорится от брызг змеиной крови (Аф.ПВ 2:516).

Непостижимая природа грома и М. отразилась в рус. легенде: на вопрос Богоматери, что такое М., Христос отвечает, что не может сказать, иначе ему второй раз придется идти на распятие (твер.).

Согласно бел. этиологическим легендам, от М. произошел первый огонь. Бог изгнал из рая Адама, Еву и искусившего их черта, в которого ударил молнией; М. попала в ясень, дерево загорелось, и люди на земле получили огонь. Часть этого небесного огня украли черти и устроили себе «пекло».

По виду М. судят о том, нанесла ли она какой-либо вред. В Витебской губ. считали, что если *мыльня* сверкнула крестообразно, то она зажгла какой-нибудь предмет. По представлениям поляков, М. бывает «огненная» и «водная»; первая зажигает огонь, вторая его гасит (краков.). Ср. поверье, что М. (piogun) зажигает огонь, а гром гасит его (пол. добжин.).

От удара М. в землю образуется громовая стрела (полсс. ровен.). В волынском Полесье полагали, что у М. на конце «колышек», который и остается в земле. В Московской губ. считали молнию стрелой, бросаемой Богом в нечистого: если найти ее через 7 лет в земле, можно использовать для лечения от колик; при этом крестьяне отличали *стрелу* от *чертовых пальцев* (белемнитов).

По народным поверьям, М. может ударить в любое место или в предмет, где прячется преследуемый черт. М. также ударяет туда, где похоронены некрещенные дети (пол. замойск.); из деревьев М. чаще всего выбирает грушу, вербу, дуб (под ними прячется

черт), а также осину, т. к. на ней повесился Иуда (пол. краков.). См. **Громобой**. Русские крестьяне в XIX в. считали, что чаще всего М. бьет в телеграфные столбы, т. к. они «неуютны Богу» (Макс.ННКС:413).

М. не бьет туда, где гнездятся голуби (пол. краков.), не поражает дом, на крыше которого есть гнездо аиста (полес. вольтин.), не бьет в заросли орешника (полес.); не зажигает кузницы, т. к. черти боятся и не любят **кузнеца** (тамбов.).

Оберегами от М. служат: освященная верба (повсеместно) или обрядовая зелень, освященная на праздник Божьего тела (Подолия, Польша), — ее поджигают во время грозы; палочка, которой разнимали лягушку и гадюку (укр.); головешки от костра, зажигаемого возле костела в Страстную субботу (пол.); зажигание громничных свечей (укр., бел., пол.); звон колокольчика, освященного в костеле (Подолия). Чтобы в дом не ударила М., целную скорлупу от пасхального яйца, которую вешают над лампадой в красном углу, следует наполнить пшеницей (тогда в нее не сможет спрятаться дьявол) (укр.). В духовном стихе о 12 пятницах для защиты от грома и М. предписывается поститься каждую шестую пятницу. Вне дома человек может уберечься от удара М. и грома, если сотворит молитву, встав на колени там, где его застала гроза (рус., Заонежье).

Практически повсеместно распространено поверье, что убитый молнией (громом) человек — праведник; после своей «святой» смерти он сразу попадает в рай и не должен «вставать на Страшный суд». В то же время иногда (возможно, под влиянием рассказов о поражении молнией нечистой силы) убитый М. считается грешником (оба эти представления могут сосуществовать даже в пределах одного села).

Ряд поверий и примет связан с **зарницаей** — М. без грома (рус. *сухая молонья*, укр. *моргавица*, полес. *суха малайка*, *суха мигаўка*). Во всех слав. традициях известны поверья о том, что в одну из летних ночей (у юж. славян — в канун Ильина дня, у западных — в канун Петрова дня или **Купалы**) М. «сжигает» орехи (ср. полес. чернигов. *аріхава маланка*). В вост. части белорусского Полесья, на Туровщине, юго-западе Брянщины, а также в ряде районов Черниговской и Сумской обл. бы-

товало поверье о том, что М. сжигает цвет на растениях или ядра орехов в **воробьи**-ную ночь (о таких плодах говорили: «маланка побила», «маланка съела», «маланка попала»; ср. *маланка* 'молния' и 'выжженная сердцевина ореха' — полес. гомел.).

Приметы, связанные с М. Засуху предвещает М. на чистом небе (укр.), появляющаяся в жаркую погоду М.-зарница (рус. **воронеж**.; ср. полес. название зарницы *сухавей*, *маланка сухавейная*). Появление зарниц предвещает хорошую погоду (Виленская губ., ровен. Полесье). У болгар ночная зарница — предвестие дождя. Зарницы появляются во время цветения и созревания хлебов (ср. рус. название зарницы — *хлебозор*). Свод разнообразных примет, связанных с М., содержится в гадательных книгах — «Молнияниках» (ю.-слав. и в.-слав. списки известны с XV в.).

Лит.: Аф.ПВ 1:244-251,483-487; 4:119-121, 240-241; Ерм.НП:177-196,384-385; Макс.ННКС:411,413; Усп.ФР:40-41,62; Зел.ОРАГО 1:186,203; 2:738,828,869; Лог.СОЗ:107; Добр.СЭС 1:226-227; Чуб.МВ 1:28-29; Бул.УН: 258-264; Ониц.МГД:12; Серж.ПЗ:7-8; Fed.LB 1:152-154,258; SSSL 1/1:291-294; Янк.А:43; Пир.:463; Род.:16; Плов.:297; Странджа:219; Шар.НМ:41; СБФ-89:230-253; ТА; АрХИЭА; ПА.

О. В. Белова

МОЛОДОЙ—СТАРЫЙ — семантическая оппозиция, соотносящаяся с концептом возраста; существенна для описания человека, а также для ряда объектов живой (животные, растения) и неживой природы (луна). Молодые и старые могут выступать как два основных возрастных класса, ср. полес. приговор при засеивании: «Зароди, Боже, на всякую долю, / И на старого, и на молодого, / И на калеку, / Дай Боже, чтоб росло / И в пользу було» (Гос. литературный музей, фольклорный архив, инв. 14, д. 3, л. 10).

Производные от *mold-* и *star-* кроме возрастных имеют и вторичные социальные значения, причем первые относятся к низшим по званию, общественному и имущественному положению, а вторые — к высшим. М. понимается как находящийся в начале жизни, полный сил, способный и готовый

к деторождению, старый — как пребывающий в конце пути, на грани двух миров, как дряхлый, исчерпавший свой жизненный потенциал, ср. рус. «Старики живут — хилеют, молодые живут — пореют». Главное достоинство М. — сила — противопоставляется мудрости старых: с.-х. «У стара глава, у млада снага» [У старого голова, у молодого сила]. Вместе с тем глубокая старость таит в себе опасность постепенной потери не только физических, но и умственных способностей: рус. «Молодой стареет — умнеет, старый стареет — глупеет». М. обязаны с почтением относиться к старым (например, у хорватов на крестинах мать целует молодых женщин в щеку, а старым — руку). Но и старые также должны соблюдать определенные правила в отношении молодых; например, у черногорцев им не позволяют пить воду раньше М.: «Mladjemu voda, starijemu riječ» [Молодому — вода, старому — слово]

Молодость—старость несводимы к числу прожитых лет: рожденный на молодом месяце останется молодым на всю жизнь, на старом — рано постареет (см. Луна, Лунные фазы). По серб. верованиям, век жизни зависит от того, чья душа досталась новорожденному: если старого человека, он будет долго жить, если М. — недолго или, наоборот, ему суждено дожить век предыдущего обладателя души: если ребенок умирал на втором году жизни, говорили, что ему досталась душа старца, которому оставалось жить только два года.

«Старыми» (или пораженными «собачьей старостью») назывались больные, нежизнеспособные младенцы (в.-слав.), ср. рус. поговорку «Умирает не старый, а поспелый». В разряд старых попадают также и те, кто не вступил в брак в положенный срок (см. Девушка, **Стародевство**), ср. рус. диал. термины, относящиеся к старой девице: *застарелая*, *перестарок*, *подстарок*, а также *старка* «девка, отрекшаяся ради спасения от замужества; обычно поселяется в отдельной келейке» (Даль 4:317); старцами назывались и все те, кто сознательно решил уйти из мира и к кому уже перестает применяться категория биологического возраста: монахи, отшельники, нищие. Определение «молодой» могло применяться и к лицам, только что приобретшим новый статус вне зависимости от реального возраста: ср. терминологию с корнем *mold-*, относящуюся

к жениху и невесте, а также полес. термин *молодые* 'родители, выдавшие замуж, женившие последнего ребенка'.

Поведение, не соответствующее возрасту, вызывает насмешки и осуждение; так, высмеиваются старики, у которых рождается поздний ребенок, а рождающие старухи (*кукерската баба*, *баба Марта*) становятся традиционными участниками шествия ряженых (болг.).

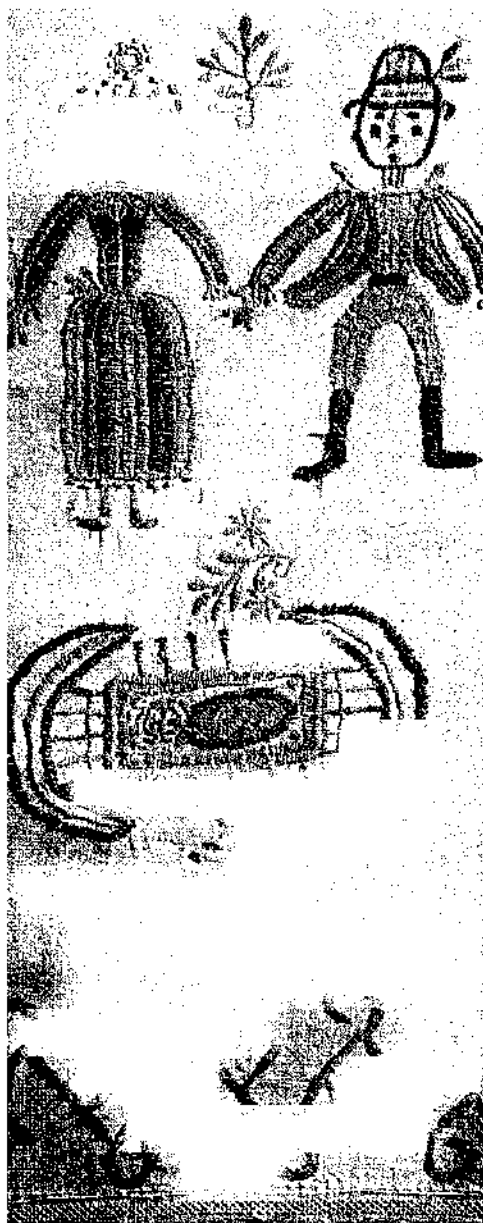
Молодые и старые в разной степени допускались к участию в обрядовой жизни. Если М. как носителям плодovitости отводилась главная роль в обрядах, стимулирующих плодородие земли (например, засев), то старики в них, как правило, не участвовали. Считалось, например, что если женщина, пережившая климакс, посадит огурцы, то они не завяжутся (минск.).

Наиболее отчетливо оппозиция «молодой-старый» проявляется в сфере смерти. Кончина человека, дожившего до глубокой старости, не вызывает такого горя, как смерть М., которое может выражаться даже сутрированных формах: например, при оплакивании М. человека с живого гуся драли перо, чтобы его крики смешивались с воплями родных (карпат.). Как считают, помертвая судьба М. сложится тяжелее, чем у стариков: первый должен будет трудиться без усталости, тогда как вторые будут спокойно отдыхать (полес.). Старые как доживающие свой век поддерживают особые отношения со смертью, именно они готовят покойника к захоронению: обмывают, одевают, оплакивают. От них зависит благополучие и умершего, и живых: если в одежде покойника по недосмотру окажется что-то красное (цвет жизни), вскоре умрет молодой член семьи (полес.). Опасность для М. таит не только смерть, но и старые вещи: так, например, предписывалось сжигать старый веник, чтобы «молодое поколение рождалось», чтобы дети не переводились (гомел.).

Лит.: Рэнсел Д. «Старые младенцы» в русской деревне // Менталитет и аграрное развитие России (XIX-XX вв.). М., 1996:106-114; Лог.СОЗ; Берн.МОЖ; Берн.МПО; ПЭС:225; Крач.БЗРС:199-200; Треб.ГДСК:254; Петр.ЖОГ:34; ZNŽO 1900/5:286.

Г. И. Кабакова

МОЛОДЫЕ, новобрачные — жених и невеста на свадьбе после ритуального объединения их в новую брачную пару и некоторое время после свадьбы.



Вышивка на свадебном знамени:
невеста в венке и жених с украшениями
на шляпе; внизу — колыбель с младенцем.
Чешско-Моравская возвышенность, Сумраков.
1854г.

Объединение в пару происходит в свадебном обряде поэтапно: вначале путем **обручения**, потом посредством различных способов сведения жениха с невестой на свадьбе, обрядов **венчания** и брачной ночи. Соответственно этому одни общие для М. названия последовательно сменяются Другими: после обручения — *нареченные*, в день свадьбы, после венчания или после брачной ночи — *молодые*, после свадьбы в первый год брака (до трех первых лет) — *молодожены*, *новожены* и т. п. Это названия в форме мн. ч. (рус. *молодёны*, укр. *молодята*, макед. *младенци*) или собирательные (пол. *państwo mlodzi*, словац. *mladý pár*), в которых появление новой пары передается лексически с помощью корней *nov-* и *mlod-*. По мере ритуального оформления брачной пары М. все чаще участвуют в свадебном обряде совместно: едут после венчания не в разных, а в одних санях, рядом сидят за свадебным столом, вместе кланяются гостям, получают один кусок каравая, едят наедине, одной ложкой, вместе ходят в свадебную баню или умываются после брачной ночи, совместно наносят визиты или принимают родственников у себя после свадьбы, вместе подвергаются ритуальному чествованию в послесвадебной календарной обрядности (см. **Вьюншник**).

Лит.: см. в ст. **Жених и Невеста**.

А. В. Гуря

МОЛОКО — у славян один из главных видов пищи, объект мифологических верований, магических ритуалов и защиты. Употребление М. и молочных продуктов как скоромной пищи (наряду с мясом) регламентировалось предписаниями постов и мясоедов, однако в течение недели, предваряющей Великий пост, М. и мясо трактывались по-разному: первое допускалось, а второе запрещалось (см. **Масленица**). В первый день поста М. и мясо символически сжигали: разводили костер и кричали: «Молоко горит, мясо горит!» (нижегород., Агап.МОСК:80). На Рус. Севере постные дни недели (среда и пятница) назывались *сухими* и противопоставлялись *молочным*: «Первый раз скот в сухой день не выгоняют — молока не будет. В молочные дни надо выгонять» (ТрМ:39,

№ 133); ср. далее *молочный* (как и *скоромный*) в значении «непристойный»: *молочная частушка* (СРГК 3:254).

Материнское М. как «генетический» продукт наделяется сакральным значением; молочное родство охраняется обычным правом наряду с другими видами ритуального (искусственного) родства (кумовством, побратимством и др.). Вместе с тем материнское М. может ассоциироваться с греховным началом в человеке: по верованиям западных белорусов, душа умершего младенца, не успевшего попробовать «грешного материнского молока», идет прямо в рай (эти дети становятся ангелами на небе), а душа вкусившего М. сначала попадает в чистилище (Fed.LB 1:220).

Согласно болг. этиологическим легендам, М. произошло от одной из трех голов змея *лами*: св. Георгий отрубил их, из них потекли три реки — молоко, пшеница и вино (Георг.БНМ:90). Словен. легенда говорит о том, что М. для людей спасла кошка: когда-то вымя у коров было во все брюхо и молока было, «как воды»; люди возгордились — бабы купали в М. детей, да и сами умывались им. Тогда Бог отнял у коровы вымя, но кошки замыкали и упростили Бога оставить корове несколько сосков (Möd.VUOS 5:162); ср. аналогичный сюжет с хлебным колосом.

У всех славян М. обнаруживает связь с небом и атмосферными явлениями — дождем и молнией (громом). По древнейшим и.-е. представлениям, сохраняющимся в слав. народной традиции, дождь — это М. небесных коров-туч. Облачная погода предвещает обилие М. у коров, ср. у семейских Забайкалья: «Темные святки — молочные коровы; светлые святки — несские куры» (Бол.КСЗ:57). По словац. поверьям, если М. в подойнике пенится, будет хорошая погода; в противном случае ожидают дождя. Широко распространено убеждение, что пожар, зажженный молнией, можно потушить только молоком (иногда — кислым, сывороткой, от черной коровы, козьим). В Болгарии популярны легенды, рассказывающие о том, как ведьмы стаскивают с неба луну и выдают ее, как корову; из луинового М. они сбивают чародейное масло (Георг.БНМ:24; Кол.ГЮС:64–68). Ср. мотив луны в полесском заговоре: «Прибывай, молоко, с полного месяца, с ясной зари, золотой горы»

(ПА, гомел., Великий Бор). Карпатские украинцы верят, что на мифической Черной горе есть молочный источник навий; в сказках молочные реки текут в царстве мертвых; в поверьях вост. славян Млечный путь — это дорога на «тот свет».

По болг. поверьям, змеи очень любят М. и часто сосут коров или родильниц; у них очень «сильные» глаза, которыми они привораживают самых молочных коров. В Боснии запрещалось убивать змею *белюшку* из опасения лишить корову молока. Чтобы расположить к себе домовую змею, ей ставили миску с М. — так поступали не только болгары, но и словенцы, белорусы, украинцы, поляки. Вологодские крестьяне верили, что дьявол не может обмыться ни в реке, ни в колодце, ни в луже, потому что Спаситель осытил воду на Крещение, а может обмыться либо в воде, стоящей на столе, либо в пресном М. В Костромском крае бытовало поверье, что «если подаешь молоко, то как будто оно на том свете заливает огонь в аду около родственников» (ТрКОИМК 1920/17:85).

В магических действиях, направленных на повышение удоев М., широко используется уподобление М. воде и символика текущей воды. Пасхальные обливания водой в Польше, Моравии, Чехии совершались в убеждении, что без них М. у коров убывало или вовсе пропадало. Архангельские крестьяне, когда в Вербное воскресенье первый раз выгоняли скот вербовыми ветками, эти ветки затем опускали в реку или ручей, чтобы у коровы было больше М., а пастух с той же целью прятал в воду свой «отпуск». На Пинежье верили, что если река «ломается» (разливается во время паводка) в *молосный* (скоромный) день, то больше будет молока, а если в постный день — рыбы больше будет. В Полесье обращались к колодезю: «День добрый, колодезь Максим, и ты, земля Татьяна, чтоб у коровки прибывало молоко, был сыр, сметана. В колодези вода жерлами, а у коровки молоко жирами» (ПА, гомел., Великий Бор), а также обливали водой корову с приговором: «Прибывай, молоко, как вода в колодезе!» (там же). В Вятском крае, подлив корову через кольцо или процедив М. через дырку, выливали его в реку, где течение сильное, и трижды говорили: «Как эта вода бежит, так у коровы Пеструшки молочко бежит» (ВФЗИ:19,

№ 45), а женщине, доящей корову, желали: «Море под корову!» (там же: 20, № 47]. Словенцы в Сочельник держали на столе или под столом *подойник*, наполненный водой, чтобы коровы в течение года давали больше М. Словаки новоотелившуюся корову поили водой из трех колодезев, а сербы — водой, принесенной из трех сел, причем эту воду нельзя было употреблять ни для каких иных целей — всю ее должна была выпить корова. По словацким поверьям, невеста на свадьбе должна плакать (лить слезы) как можно больше, тогда ее коровы будут молочны; женщине на 40-й день после родов, когда она шла в костел на «очищение», надо подставлять сосуд с водой, через который она должна перешагнуть, а на обратном пути она должна символически сосать на него, чтобы иметь много молока.

Если у кормящей женщины пропадало М., сербы Попова Поля приносили воду и пропускали сосуд с водой через штанину брюк ее мужа, приговаривая: «Я обратил воду к воде и привел молоко к молоку. Мое молоко шло по горам, по высям и по разным травам, пока пришло ко мне!» (Миш.ЖОП: 249). Русские омывали водой родильницу и новорожденного — первую «на обилие молока», второго — «на долгую жизнь» (Аф.ПМ:222).

Магическим средством увеличения удоев считалась роса. Ср. в полесском заговоре: «Божа мати по росе ходит, росу собирает, этой корове споры наделяет». Словенцы на русальной (троицкой) неделе собирали росу в *подойник*, веря что от этой росы коровы будут давать больше молока и оно будет лучшего качества. Однако с помощью росы *ведьмы* и колдуньи могли также отобрать М., для чего в Юрьев день до рассвета на чужом поле собирали росу полотном, платком, скатертью, *полотенцем*, веревкой и т. п., а затем выжимали ее и давали пить своей корове.

У южных славян «магии молока» была подчинена большая часть обрядов **Юрьева** дня и особенно ритуал первого доения овец: доили в особую, украшенную цветами посудину, пропускали струю М. сквозь предметы, имевшие форму круга, — венки, хлеб с отверстием, камень с отверстием, обручальное кольцо; бросали на дно *подойника* серебряные деньги, закапывали под ведро крашеное пасхальное яйцо, совершали обряд

в воротах загона, украшенных цветами, ветками клена, кизила, шиповника. Первое надоенное М. раздавали на помин души, выливали в текущую воду, чтобы целый год М. текло, как вода. В Шумадин матери лили М. детям за шиворот, а те должны были смеяться, «да би било млеко ко воде» [чтобы молока было, как воды] (Кнежевић, Јовановић:113); так же поступали в окрестностях Чачка и в других местах. В районе Неготина (вост. Сербия) в Юрьев день парни обливали водой своих избранниц, чтобы у их коров было больше М.

До Юрьева дня (иногда до Вознесения) запрещалось пробовать новое М.; нарушение запрета грозило гибелью и болезнями скоту. Когда же кто-либо пробовал М. первый раз, ему лили за ворот воду, «чтобы молока было столько, сколько воды» (Мил.ЖСС:128). Особенно строго соблюдали запрет женщины, у которых умерли грудные младенцы: по поверьям, на том свете их дети сидят на дереве, с листьев которого капает М.; если мать нарушит запрет, ребенка отгонят от дерева палкой, он останется голодным и будет проклинать свою мать (Кол.ГЮС: 82–83).

Магия молока включалась во многие другие календарные праздники и окказиональные обряды. Чтобы обеспечить высокие надои М., словенцы считали нужным в рождественскую ночь украсть у соседа три соломинки, положить их на стол крест-накрест и трижды прочесть над ними «Отче наш». Украинские хозяйки в десятый понедельник после Пасхи кропили молоком дорогу, по которой скот шел на пастбище или на водопой (Чуб.МВ 1:142).

Объектом особой заботы и специальных магических действий становилась молочная посуда. Вологодские хозяйки, чтобы увеличить удой молока, «моют подойник и кринки корнем папоротника и окуривают ладаном, а чтобы был толще *вершок* (сливки), то подойник и кринки дают лизать черной кошке, или с тою же целью стараются приобрести ту древесную ветку, на которой сидела и кричала кукушка, и эту ветку погружают в каждую кринку» (Иван.МЭВ:39). Сербы в Драгачево (зап. Сербия) приносили домой первую ветку, отпавшую при рубке рождественского полена бадняка, отдавали ее хозяйке, а та подкладывала щепку под молочную посуду, чтобы молоко, брынза и *каймак* (вид

мягкого сливочного сыра) были жирными. Словенцы, желая, чтобы молоко было густым и жирным, с толстым слоем сливок, покупали в Юрьев день у гончаров специальные кувшины с высоким горлышком, причем несли их завернутыми в ту холстину, в которой они носили траву для коровы. Молочную посуду особенно тщательно мыли, применяя настой трав (в частности крапивы), окуривали ладаном, украшали цветами, никогда не держали открытой, выставляли ее под лунный свет, под звезды и т. п. Словенцы считали «счастливыми» горшки, сделанные в полнолуние, а также те, в которые были «вделаны» три креста.

Охранительная и продуцирующая магия была направлена и на первое молоко после отела коровы, которое считалось нечистым и потому спаивалось теленку, отдавалось собакам, выливалось на землю и т. п. (Журав.ДС:44). В Вологодском крае, «когда корова отелится, ее доят восемь суток в нечистую посудину и молоко это отдают теленку, затем уже доят в чистую, но перед тем хозяйка вливает в эту посудину воды, приготавливает горящих углей, ладану и мешок и начинает молиться Богу. Затем берет все приготовленное, становится к печному столбу и говорит: „Матушка, коровушка! Стой так же крепко, как вот этот столб!“ Потом она обмывает корову и обтирает ее мешком, приговаривая: «Косточки, суставчики, соберитесь в одно местечко; как скоро насыпается в мешок зерно, так скоро наливаются у коровушки молочко». Наконец, окуривает корову ладаном с горящих углей» (Иван.МЭВ:39). В Орловской губ. и других русских областях был известен обряд «моление коровы»; «Стелится ли корова, через 12 суток варят на ее молоке кашу и, поставив на стол в решете горшок с нею, обвитый венком из сена или травы, затепливают пред ним восковую свечку и молятся Богу... Венок с горшка, окропив святой водой, дают отелившейся корове, а кашу сами съедают; *вымя* окуривают ладаном, а в других местах — богородскою травой. После такого очищения начинают тешить (доить) корову и молоко употреблять в пищу. Это называется *перемаливать*» (Журав.ДС:55). По верованиям боснийских сербов, первое М. ни в коем случае нельзя есть людям, если они хотят удачи своему хозяйству и потомству; из этого молока надо сделать сыр, отнести его на мура-

вейник, чтобы его съели муравьи, тогда имущество будет умножаться, скот будет здоров и молока будет много (ГЗМ 1907:381).

Отбирание молока приписывалось ведьмам, колдунам и людям с дурным глазом. По поверьям, ведьма использовала для этого разные приемы: оборачивалась лягушкой или ужом и высасывала М. у коровы в купальскую ночь; собирала росу на чужом поле и давала пить своей корове; выходила во двор, махала на все стороны платком и говорила: «Коровки, коровки всяческой масти, пусть ваше молоко ко мне идет!», после чего вешала платок в своем доме, и с платка лилось столько молока, сколько она хотела (зап. Белоруссия, Fed.LB 2:83, № 260–261). О других способах см. в ст. **Отбирание** молока.

Винновником порчи М. могла быть пробежавшая под коровой ласка или пролетевшая под ней ласточка — от этого в М. появлялась кровь или оно делалось густым и тягучим (в.-слав.).

Для защиты М. и молочного скота от порчи применялись разнообразные охранительные действия и соблюдалось множество запретов и предписаний, регламентирующих обращение со скотом (содержание, кормление, доение, выгул, случку, отел, куплю-продажу), с М., молочной посудой, хлевом или загонном для скота, а также поведение пастуха. Например, выносимое из дома М. рекомендовалось солить, чтобы его не испортили (вост. славяне, поляки); неся М., нельзя было разговаривать (полес., карпат); при кипячении М. строго следили за тем, чтобы оно не выкипело в огонь — от этого у коровы «высыхает» М. и трескаются соски (в.-слав.); до М. никогда не дотрагивались ножом или другим острым предметом из опасения уколоть вымя корове (словац.) и т. п. Словенцы следят за тем, чтобы ни одна крошка хлеба не упала в М. (и поэтому запрещают резать хлеб над М.) — от этого корове больно и она может утратить М. Они непременно покрывают сосуд с М., когда несут его из хлева, и не позволяют себе оглядываться по сторонам, остерегаются разлить М. и т. п. Повсеместно известное требование закрывать сосуд с молоком могло объясняться не только боязнью порчи со стороны человека с «дурным глазом», но и верой в то, что если в М. заглянет птица, то оно убывает (пол.).

Чтобы у коровы не пропало М., при покупке коровы хозяйка брала повод через тряпку, сквозь которую она потом должна была цедить М.; после отела доила корову, пропуская струю М. через треножник (Боснийская Краина), привязывала к хвосту коровы красную шерстяную нитку (Гевгелия). По рус. ярослав. обычаю, «ведя корову продавать на ярмарку, останавливаются на самом перекрестке, доят корову и затем полученным молоком обмывают ей копыта и делают крест на крестце. Делают это ввиду того, что на ярмарке бывает всякий народ, и корову могут сглазить, а теперь крест на крестце предохраняет от этого» (Журав.ДС:63).

Существовала целая система мер по преодолению наведенной порчи. Например, словенцы, чтобы вернуть корове М., считали необходимым ударить ее штанами пастуха, дать ей хлеба, намоченного в воде из трех источников, повесить в хлеву жабу и т. п. Боснийские сербы посыпали корову, у которой отняли М., землей с береговой осыпи; поляки натирали вымя корове «перуновыми стрелами» (т. е. белемнитами); словаки переливали тягучее М. через колючие прутья; белорусы, чтобы поправить «испорченное» М. (если оно «тянется»), отливали немного на порог и рубили топором; украинцы Проскуривщины считали действенной мерой испражняться в только что надоенное М. и затем кипятить его (Чуб.МВ 1:62) и т. п.

Само М. наделялось магическими благодетельными свойствами и широко использовалось в народной медицине и в качестве оберега. Например, сербы в Поморавье молоком поливали ползника (первого пришедшего в дом на Рождество); словенцы умывались молоком, чтобы быть молодыми и красивыми; вост. славяне, словаки, македонцы обливали молоком новорожденного; поливали молоком косяки дверей и окон от молнии и пожара, лили М. на те места, на которых «чудилось» и «пугало»; произносили заговор от детской бессонницы «на молоко», т. е. над миской молока, которое потом давали выпить ребенку (Покутье, Kolb.DW 31:177), и т. п.

М. причастно к цветовой символике (ср. *забелить* щи, т. е. добавить в них М. или сметану, рус. диал. *белое, забела* 'молочные продукты', пол. *pabiał* 'то же' и т. п.) и по признаку белизны составляет оппозицию вину. Македонцы в старое время купали

новорожденных детей в М., чтобы они были белыми, или в вино — чтобы они были «красными» (ИБЕ 3:254). Ср. еще приметку: «Если весной первыми вылетают красные *катеринки*, будет медяный рок, а если белые — будет много молока» (ПА, ровен., Озсрск). В Заонсжье на свадьбе мать жениха поила молодых поочередно пресным М., заставляя невесту допить остаток и приговаривая: «Пей молочко, ребятки белее будут» (РСЗ:237). По признаку белого цвета М. и продукты из него ассоциировались с градом, ср. у южных славян запрет в Юрьев день выносить М. из дома и употреблять его на улице во избежание града.

В в.-слав. заговорах «на молоко» присутствует мотив ключей и отпирания М., например: «Стану помолясь, пойду переkreсться, выйду на широку улицу, пойду на восточну сторону. На восточной стороне ходят Власий и Федосий, в руках у них золотые ключи. Они отмыкают у божьей коровушки большое молоко, толсту сметану» (ВФЗИ:19, № 41); «...Бабушка Соломони-душка, христова повивалушка, отопри у рабы Божьей Пеструшеньки молочко из жилочек в вымечко, из вымечка — в сисечки, из сисечек — в подоенку» (там же: № 42).

Многочисленные приметы часто строятся на уподоблении молока воде: «Як на Воведенія буде вода, то в літі буде молоко» (карпат., МУРЕ 1900/3:51); «Если в Великий четверг идет дождь, то коровы будут молочны» (бел., Шейн МИБЯ 1902/3:350); «Дети, девушки и парни не должны есть пенку с кипяченого молока и соскребать пригоревшее молоко, т. к. у тех, кто так делает, день свадьбы будет дождливым» (серб., Теш.НЖОПК:85). Ср. также: «Если корова при отеле съест место, то она будет мало молока давать — съест молоко» (ПА, брест., Олтуш).

Лит.: Аф.ПМ:222; Гура СЖ:313–315; Журав.ДС:47–55; Плотникова // СЭТ:351; Толстой // СФФ-94; БНМ:257; Георг.БНМ:61–68,90; Кол.ГЮС:64–68,82–83; Ант.АП:167; Кнежевић С., Јовановић М. Јарменовци. Београд, 1958:113; Мил.ЖСС:128; Мић.ЖОП:249; Филиповић // Етнолошки преглед. 5. Београд, 1963; EL'KS 1:99; Fed.LB 1:83,220,349; Msd.VUOS 2:42,75,87,162–164,218,219,335; Mosz.KLS:278–295.

МОЛОТЪБА — действие и период хозяйственных работ, следующих за жатвой зерновых и завершающих земледельческий цикл (ср. серб. *вршидба*, *вршај*, *вршење*, болг. *вѣршитба*, *вѣршене*). М. включает комплекс ритуалов, направленных на повышение урожая и обеспечения благосостояния; особыми ритуалами отмечены ее начало и конец. У юж. славян комплекс обрядовых действий М. связывается преимущественно с наиболее распространенным на Балканах способом М. с помощью животных (коней, волов и т. п.), которые вытаптывают разложенные на гумне вокруг *стожера* снопы, после чего работники на ветру отделяют зерна от плевел и соломы. Другой способ М. — с помощью цепов — может выступать как символ битвы, драки, войны, что находит отражение в языке (ср. рус. *измолотить* 'избить'; словен. долен. *babo udarili* — о синхронной работе молотильщиков, *babo ubil* — о последнем ударе молотильщика), в фольклорном мотиве «мўки хлеба» и пр.

Для начала М. выбирают благоприятный (болг. «хороший», «легкий») день, например, понедельник или четверг (серб. пирот.). В Родопах избегали начинать М. во вторник и субботу. У вост. и юж. славян известен обычай жертвы петуха или курицы в начале или в конце М., чтобы обеспечить удачу в работе или отметить успешное ее окончание (рус., болг., макед., серб.). Чтобы на будущий год был хороший урожай, снопы на току расстилала многодетная или кормящая мать, беременная женщина (родоп.). Приступая к М., на сарае с соломой бросали красный пояс (болг. чирпан.). В Куманово (в.-макед.) первый сноп насаживали на стожер колосьями вверх, «чтобы жито росло высоким и на будущий год», и оставляли там до самого начала М., когда его срывали и разбрасывали вокруг со словами: «Ај аирлија нека с, дај боже у годину поголемо (повисоко) да се роди и сас здравје да се оврши» [Пусть принесет нам счастье, дай, Боже, чтобы через год уродился еще больше (еще выше) и во здравии его помолотили] (Николов // ГЕМС 1960/1:316). Банатские болгары поверх приготовленных на току колосьев крошили лепешку с пожеланиями урожая и достатка. В Пиротском крае (в.-серб.) на расстеленной вокруг стожера пшенице хозяин вилами или лопатой делал крест, чтобы отогнать нечистую силу

и обеспечить успех в работе; в некоторых селах у стожера резали курицу, обагрив ее кровью колосья. У русских день начала М. назывался *зámолотки*: в этот день хозяин угощал молотильщиков крутой кашей из разных круп ради хорошего урожая будущего года (бел. гомел.), см. Панспермия; тогда же (или в конце М.) резали кур «под овинном» (орлов.). Русские начинали М. с первого или последнего сжатого снопа (*именинника, именинного*), соломой от которого кормили больной скот. Нередко его обмолачивали *отдельно*, зерно освящали и подсыпали к посевному. Зерно от первого тока нередко использовалось на семена (рус. *Первый сноп — Богу, первый ток ~ полю*), см. Сев. С началом М. связывались приметы о будущем урожае: если при первой М. цепи свищут в воздухе (ср. *Свист*), то предстоящее лето будет «пустое на хлеб», т. е. неурожайное (бел. витеб.).

Конец М. (в.-словен. *domlatke*, словац. *dómlatník, domláténie*, ю.-чеш. *domlaty*) обычно отмечается общим пиршеством или угощением для работников (макед., ю.-серб. *крчма*, серб. *доврхоница, доврхоница, врхуља, довршка вечера* 'пиршество для участников М.', словен. *likof*, в.-словен. *domlatke* 'праздничный ужин по случаю окончания М.', словац. *mlatcovský oldomáš* 'валиток, которым по окончании М. чествуют молотильщиков'), где часто основное значение имеет жертва домашней птицы (ср. болгар. выражения, обозначающие конец жатвы: *заклахме петела* букв. 'зарезали петуха', *сега ще изведем петеля* букв. 'сейчас будем есть петуха') или животного — барана, овцы, ягненка, поросенка (ю.-слав.). У болгар петуха режет хозяин или самый старший член семьи на куче намолоченного зерна или на кладке дров, иногда же оставляют его скакать по приготовленным для М. колосьям, «чтобы через год они были высокими». В Кюстендилском крае (з.-болг.) режут курицу (говоря об этом: *заклахме квачката* «окончили М.», букв.: 'зарезали курицу'), голову которой кладут на стожер. В с.-зап. Болгарии М. должна была быть закончена к празднику св. Богородицы, в канун которого старший в семье мужчина резал красного петуха в честь «царя» или «бороды», привязанных в это время к стожеру, после чего приготовленного петуха съедали на гумне. В ю.-вост. Сербии кровь зарезан-

ного петуха должна была протечь на пшеницу, с которой начинали затем сев озимых; петуха съедали молотильщики, а его голову получал главный пахарь. Сербы в Хорватии (р-н Карловаца) по окончании М. привязывали к стожеру хозяйку дома, требуя угощение (*довршаницу*), состоящее из горячего хлеба, сыра и алкогольных напитков.

Праздество по случаю окончания М. с приготовлением кур или каши известно и вост. славянам; оно могло также ограничиваться распитием «горелки» на току (бел. гомел.). Торжества сопровождались благожеланиями еще большего урожая в следующем году, счастья и здоровья домочадцам. В укр. Полесье после окончания М. хозяин набирал охапку обмолоченных колосьев и приносил в дом, где вся семья кулаками молотила *обжнівки* на столе — по количеству зерен определяли число «коп» (= 16 снопов) будущего урожая.

У словенцев и чешских мораван обмолот последнего снопа (который был нередко первым принесенным на ток) производился отдельно и сопровождался специальными ритуалами, напр., в юж. Чехии все торжественно выходили на гумно «па *starýho*», т. е. молотить первый привезенный и простоявший на току дольше всего сноп (*starý*), и молотильщик, заканчивая работу, кричал: «Это он!» (ČL 1894/2:108); зерно из этого снопа примешивали к посевному следующего года. Молотильщика, ударившего последним при окончании М. по «старому» снопу, также называли *starý* (или другими насмешливыми прозвищами: *vůl, durák*), говорили, что он *chytil žebřáka* («поймал нищего»): после работы его ловили, вручали соломенную куклу (*žebřáka, oklepka*), обвязывали перевязками, навешивали на него весь инструмент для М. (на голову надевали решето, в руки давали цепи, грабли, вилы, метлы) и вели с шутками по селу (например, требовали от «старого» подбросить соломенную куклу во двор, где еще не закончили молотить, и пр.). Участники этой процессии танцевали, пели, за что получали угощение, водку и деньги (чеш.-морав.). У македонцев и болгар по окончании М. (болг. *след харман*), иногда и во время М., устраивались маскарадные игры парней, переодетых в новобрачных и их сопровождающих, обходы с зооморфными масками (макед. скоп. *цамала*, болг. *джамала, джамалджии* и пр.).

Балканские славяне в знак начала и окончания М. украшали стожер. Перед М. — преимущественно цветами, букетиками, красными нитками и тряпочками, платком (болг.), жатвенной «бородой» или снопом (з.-болг., макед.), например, последним (з.-болг., соф.). Сербы Косова приставляли вертикально к стожеру три связанных снопа, оставляя их нетронутыми до середины М., а молодая девушка украшала стожер базиликом в знак начала работы. По окончании М. привязывают к стожеру или затыкают в него метлу (веник) для гумна, причем поворачивают ее пышной стороной вверх, чтобы таким же густым уродилось жито (ю.-слав.), прикрепляют вилы, грабли, деревянную лопату для веяния жита (ю.-серб.), солому и отдельные виды цветов (макед.), прикрепляют обвязанные красными нитками букетики (болг., ю.-серб.), цветы всех выращиваемых сортов, веточку кизила, а сверху — тыкву (серб. косов.). В з.-болг. и в.-макед. селах со стожера снимают букетик, возвещавший начало М., и насаживают метлу в знак окончания М. (или сноп соломы — макед. куман.), ср. болг. выражение о бедном хозяине: «Днеска китка — утре метла» [Сегодня — букет, завтра — метла]; это значит, что М. была непродолжительной (Ник.ПН:102–103). Сербы Левча и Темнича оставляют после М. на гумне веник, «чтобы и в будущем году было что молотить и мести» (СЗБ 1925/32:39). Украшая стожер, произносили благопожелания урожая и успешной М. в следующем году, например: «Dogodine poviše da dá bog! Da veje gumno, da ima vetar» [В следующем году побольше, пусть Бог даст! Пусть веют на гумне, пусть будет ветер] (Vuk.SK:44).

У балканских славян ряд ритуально-магических действий связан с используемыми во время М. животными: конями, волами. В начале М. на рога волам привязывают красные нитки, тряпочки, чтобы жито было «красным», наливным; в конце М. — букетики, красные нитки (болг.). Перед началом М. животных поливают или обрызгивают водой, чтобы они бежали так легко, как течет вода (болг., макед.), после чего хозяйка с хлебом в руках обходит вместе с ними три раза стожер (охрид.). В Радомирском крае считается, что каждый член семьи должен немного погонять коней при М. — тогда все будут здоровы, а жито вырастет густым.

При выводе после М. животных с гумна после М. отвязывают веревку от стожера так, что они тащат ее за собой, «чтобы колосья в поле полегли от тяжести зерен» (с.-з.-болг.). В зап. Болгарии в этот момент подкладывают под ноги животным пояс, аркан, в котором они ходили во время М., перебрасывают через них или подкидывают вверх сено ради урожая, здоровья, благополучия.

Собранное в кучу после обмолота зерно (с первого тока, каждый вечер или в конце М.) обходят, держа в руках лопаты, вилы, забивают их тут же на гумне, кладут сверху на зерно веник, каждый бросает в кучу по горсти зерна правой рукой и произносит заклинания, например: «Сколько прутьев в венике, столько пусть будет мер зерна» (болг. великотырн.) или «Завтра вечером — еще больше куча» (болг. варн.; Ник.ПН:102). Иногда кучу зерна после М. обходят с сосудом воды, во избежание засухи в течение года (болг. разград.). В селах Софийского края молодые парни перепрыгивают через кучу обмолоченного зерна со словами: «В этом году могу ее перескочить, а в следующем уже не смогу!» (Ник.ПН:102). В Страндже при завершении М. все работники поворачиваются лицом к солнцу, хозяин рисует на куче большой круг, который делит на четыре части крестом, концами в четыре стороны света, затыкает ручку лопаты в центр круга и вертит по движению солнца; затем бросает три горсти зерна на нее и говорит: «Догодина по-голям купен да сториме» [В следующем году пусть еще большую кучу наберем] (Странджа:249).

Для успешного веяния жита во время М. различными ритуально-магическими способами вызывают ветер: втыкают в кучу с зерном веники, дуют в нужном направлении, поют ему песню, произносят заклинания, обещая, например, резать петуха на праздник св. Богородицы или отдать ему самую красивую девушку села (болг. страндж., разлож.). В Македонии широко известен обычай символического кормления ветра на Масленицу или в другие зимние праздники, чтобы обеспечить ветреную погоду летом во время М. Например, в Дебарце (охрид.) в понедельник после Масленицы ветру на гумно выносят кислое молоко и крошенный поджаренный хлеб, бегут в направлении, куда должен будет дуть ветер,

приглашают поесть, а летом прийти помочь при М., перечисляя при этом все сорта вырощиваемого жита (Кит.ЗЧ:81).

Для успешного обмолота хлеба во время работы соблюдались запреты. Повсеместно у балканских славян известен запрет пить или приносить на гумно воду во время М., иначе дождь помешает работе: намочит разложенные снопы. В ряде мест возвращается во время М. есть на гумне или поблизости, в противном случае жито поразит головня (ц.-серб.) или хлеб быстро съедят в течение года (болг. ботевград.). Во многих областях следят за тем, чтобы беременная или «нечистая» женщина не зашла на гумно во время М. (серб., болг.), особенно в начале работы (болг.). В с.-слав. регионах встречается запрет молотить зерно в определенные праздники, например, на Рождество: считалось, что урожая не будет в тех местах, до которых доносится звук цепов (пол. варм.-мазур.), «черти смолотят» нарушившего запрет работать (полсс.) и т. д. В Родопах полагали, что у молотящих в воскресенье амбар останется пустым. Соблюдался также запрет давать зерно взаймы с первого и последнего тока (болг.), чтобы «спор» не перешел к соседу (пловдив.). Чехи не молотили, а оставляли в колосьях зерно из первого или последнего снопа «для мышей»: чтобы мыши не плодились в постройках и в поле.

У словенцев во время М. были приняты игры и забавы между разными группами молотильщиков, соревнующихся в хитрости и сноровке создать друг другу препятствия в работе: так, одни старались незаметно подложить другим на ток мусор, железные предметы, соломенное чучело (*slamnatego moža*) или украсть инструменты, например, «знамя» группы молотильщиков; подбрасывали друг другу «ножницы» (скрещенные палки и кнут, к которым добавляли сладости, алкоголь, букет и издевательское письмо — *mlatiško pismo*). Наиболее распространены были шутки и игры с венником. Придобрососедских отношениях его красиво украшали венками и букетами, а затем незаметно приносили к соседям на выкуп, после чего начиналась погоня за гонцом, от исхода которой зависело, какая сторона должна платить за венник вином. В случае воинственных отношений венник или метлу украшали крапивой и сорняками, иногда вываливали

в навозе и тайком подбрасывали на ток. Такие шутки кончались дракой, показательной расправой с пойманным гонцом, которого водили по селу с привязанной к телу метлой, и пр. По мнению некоторых ученых, подбрасывание соседям предметов заменяло передачу последнего снопа, где якобы скрывался «демон жита», от которого следовало избавиться, убив его во время М. или изгнав за пределы своего хозяйства. В Штирии и Лашком молотившие в одно и то же время соседи обменивались подарками (сигаретами, сладостями, вином), что, видимо, связано с опасностью выполнять параллельно одну и ту же работу (см. Два), при этом и в таких случаях не исключалось подшучивание: вместо подарков начинающий молотильщик тащил к соседям подложенные в мешок камни, кирпичи, мусор, получившие «дар» посылали его к соседям в другой дом.

Преимущественно у болгар распространены поверья о колдовстве во время М. с целью перенести урожай на свое гумно. Собранные в чужом поле, например, в канун Иванова дня или Георгиева дня, колосья (чаще «двойные» — *царе, царове*) ведьма (*житомамница, бродница*) бросала к себе на гумно и молотила вместе со своим житом. Чтобы предотвратить подобные вредоносные действия, зерно сметали на току по направлению к центру (болг.), в первую меру зерна подкладывали плотничий топор — тесло (фрак.-болг., пловдив.), каждое утро на гумно добавляли часть срезанных на Иванов день колосьев (тетевен.). С той же целью на каждом новом гумне животных вокруг стожера пускали первый раз по кругу в «обратном» направлении — слева направо (софийск.).

Символическая М. в новогодние праздники с целью благоприятно повлиять на урожай будущего года совершалась в разных формах у вост. и юж. славян. В укр. Полесье на Рождество или Новый год расстилали на столе солому и молотили кулаками: выпавшее зерно затем добавляли в посевное, а соломой обвязывали плодовые деревья или подкладывали ее под наседку, чтобы лучше выводились цыплята, давали съесть корове. По «обмолоченным» зернам гадали о числе «коп» или мешков жита в наступающем году. На Рус. Севере новогоднее гадание об урожае совершалось в центре гумна: если сидящие в очерченном ножом

круге люди услышат стук молотящих цепов (молотят якобы нечистые духи), то это предвещает изобилие, тишина же означает неурожай. У юж. славян символическая М. хлеба на Новый год известна в центр. ареале: в Боснии и Герцеговине и примыкающих областях — в Среме, зап., центр. и юж. Сербии, в Славонии (в.-хорв.), Далмации, Лике, Бании и Кордуне. В наиболее полном варианте ритуала на гумно приносили хлеб, который насаживали на стожер, расстилали вокруг солому, по которой бегали дети, избравшие коней, взрослые их «погоняли» и кричали, как при настоящей М.: «Принеси мешок!» и пр., после чего разламывали хлеб и съедали его у стожера. Затем все шли в хлев, где насаживали волю на рог хлеба с отверстием (см. Калач), и по тому, на какую сторону падал хлеб, гадали об урожае будущего года. В вост., центр. Сербии и зап. Болгарии мотивы М. — «гумно» со знаками снопов, стожера, коня, человека — представлены на рождественском хлебе. Символическая М. цепами как форма разнужданного или шутовского поведения встречается также в иные дни и праздники: в Моравии на осенний праздник «Годы» угощение готовили из птиц, убитых с помощью цепы главным персонажем игры, называемой *mlátit slepice*, *mlátit kačera* («молотить курицу, селезня»); на Украине во время свадьбы били цепами оставшуюся после М. солому и т. п.

Инструменты, используемые при М., служат для разного рода магических действий, в том числе — в народной медицине и при наведении порчи. Так, для успешного разведения кур их кормят кашей *варица* в кругу, сделанном из веревки, которой привязывали животных во время М. (в.-серб.). Чтобы излечить корову, под которой «першла» ласка, следует три или девять раз пропустить под коровой цеп со словами: «Штоб её [ласку] так змолоцило, як я жыто молочу!» или «Штоб её так перепалу язык и ноги, да она туды не пошла» (ПА, гомел., Стодоличи). Белорусы Витебской обл. полагали, что свадебный поезд не тронется с места, если в повозку положены девять «обичевок» от цепы; что гости передерутся на свадьбе, если через избу перебросить три цепных бича.

Широко распространены мотивы мифической М. богатырей, которые бьют громадными железными цепами змеев (сло-

вац.), а также М. демонов: эмсев, молотящих железную пищу на металлическом гумне металлической травой (ю.-слав., мотив известен и в болг. апокрифах XV–XVI вв.); чертей, совершающих М. на Рождество на гумно удачливого соседа (полсс.), и т. п. Известны легенды о чудесной М. с помощью огня, совершаемой Спасителем и апостолами, которые заходят переночевать к крестьянину и наутро помогают ему в работе: укладывают ток необмолоченными снопами и поджигают их — солома сгорает, а зерно остается блестящим в золотых кучах (Аф.ПВ 1:288),

Лит.: Ник.ПН:101–104; Плотникова // РbS: 134–142; Аф.ПВ 1:288, 295–297, 3:770–771; Зел.ВЭ:82; Ерм.НСМ:399; ПА; ЗК:266; Никиф.ППП:64, 66, 117; Арн.СВОА 1:259–260; Вак.БЕТБ:307, 441, 443–444; Вак.ЕБ:507; Георг.БНМ:66; Род.:214; Соф.:264; Странжа: 249; Кит.ЗЧ:80–81; Николов // ГЕМС 1960/1:316, 318; Тан.СО К:341, 343; Фил.СК:493–494; Бер.ЖСГ:236; Грб.СОСБ:267; Пан.А:94; СМР²:349; СЕЗБ 1925/32:37, 39; Фил.ВН:202; Укр.СК:42, 43–45; Кур.ПЛС² 1:462–476; Вал.КД:441; СЛ 1894/2:108; СлV 2:247; SN 1969/17:106; Сох.СЗSR:201, 265.

А. А. Плотникова

МОЛЧАНИЕ — форма ритуального поведения, соотносимая со смертью и сферой потустороннего. К намеренному молчанию, неговорению близки отказ или запрет здороваться и откликаться на зов или приветствие, запрет ругаться, шуметь, просто открывать рот, а также состояние немоты и тишина (см. в ст. Шум). От М. следует отличать речевые табу как запреты на произнесение отдельных слов, имен и т. п.

В традиционной культуре М. соблюдается в качестве оберега, как способ избежать нежелательных контактов, как обязательное условие совершения некоторых, в основном эзотерических, обрядов. Отказ от речи часто выявляет принадлежность некоего лица (духа) к потустороннему миру и сверхъестественным силам (ср. в этой связи отношение к немому, слепому или глухому как к «нечистому», опасному, знающемуся с нечистой силой). Человек, отказывающийся от речи или же неспособный к ней, воспринимается как не-человек, как «чужой», а «чужие»

в свою очередь часто соблюдают молчание, тем самым демонстрируя окружающим свой статус. Например, у пермяков сваты, приезжающие в дом невесты, молча сидят посреди избы, пока с ними не заговорят хозяева.

М. характерно для поведения ряженых, на время связавших себя с потусторонними силами и потому вынужденных вести себя сообразно нормам нечеловеческого поведения. У словаков ряженые парни, которые носили по селу обрядовое чучело Марены, по дороге не разговаривали, а лишь иногда издавали невразумительные звуки. Южнославянские русалии, обходившие дома на Русальной неделе или на святках, не только не здоровались, не прощались и не разговаривали со встречными, но и не говорили друг с другом, за исключением своего вожака. У пол. поморов ряженые парни и девушки молча совершали масленичные обходы домов, собирали дары и шли дальше. У словаков Закарпатья масленичные ряженые также молча обходили дома и молча танцевали с хозяевами. М. соблюдали часто и одиночные ряженые маски: «Людия» у словаков приходила в дом и подметала там пол; в Вологодском крае ряженая «кикимора» садилась в чужом доме в углу и молча пряла весь вечер.

Ритуальное М. соблюдалось участниками переходных обрядов. В разных слав. традициях запрещалось разговаривать, ругаться и шуметь во время агонии, чтобы не помешать душе расстаться с телом, не спугнуть ее, «не сбить душу с пути» и тем самым не усугублять и не продлевать страданий умирающего и не спровоцировать возвращение умершего; в полном молчании проходил зачастую и поминальный ужин, во время которого, по поверью, души усопших незримо присутствовали за столом. М. как наиболее очевидная черта «поведения» умершего проявлялось и в других обрядах жизненного цикла, сопровождавшихся обязательной изоляцией главного действующего лица обряда, которая символизировала его временную смерть: так, на свадьбе в определенные моменты невеста ни с кем не разговаривала, ни на кого не смотрела, не двигалась, стояла как статуя (рус., болг., макед.). Состояние тишины сопутствовало, согласно поверьям, переходным праздникам календарного цикла. Болгары считали, что в ночь на Юрьев день в мире царит полная тишина.

Как знак траура М. использовалось в обрядах с целью обмана болезней. Белорусы после сильного припадка эпилепсии у ребенка мгновенно замолкали и переставали двигаться по дому, а мать закрывала ребенка белой тканью и окуривала ладаном, тем самым заставляя пришедшую за ребенком смерть поверить в то, что он умер, и оставить ребенка в покое.

Когда сам человек представлял некую опасность для окружающих, его добровольное М. было способом уберечь людей от нежелательного воздействия. У белорусов работник, сделавший гроб, нес его в дом умершего ни с кем не здороваясь, не заговаривая и не отвечая на реплики в свой адрес; в противном случае это могло бы повредить тому, с кем он бы заговорил. У старообрядцев Пермской губ. был известен запрет разговаривать с роженицей в течение некоторого времени после родов, чтобы се нечистота не перешла на собеседника.

Запрет разговаривать актуализировался преимущественно в те моменты, когда человеку необходимо было вступить в контакт с «иным» миром и нечистой силой. М. как обрядовое воздержание от речи помогало человеку устанавливать связь с «иным» миром (ср. практикуемые в этих случаях полное или частичное обнажение, распоясывание, снятие креста). К подобным ситуациям относятся прежде всего гадания, любовная и лечебная магия. В Польше, в р-не Познани, мать больного ребенка отнесла его под куст бузины, полагая, что болезнь отберет демон, живущий под бузиной; возвращалась домой, где в полном М. выполняла три работы, а затем забирала якобы уже здорового ребенка домой. Молчать принято было после произнесения лечебных заговоров. У русских при приближении приступа лихорадки больному советовали сесть на смиренного коня и ехать в поле; там лихорадка-кумушка кинется на коня, будет реветь и бросаться на него зверем. Если все это выдержать молча, то она отстанет от больного и тот выздоровеет.

М. расценивалось и как форма универсального оберега, особенно в ситуациях контакта с «иным» миром. Повсеместно у славян предписывалось молчать (держать рот закрытым, не кричать, не зевать) при грозе (чтобы нечистый не мог

поразить человека изнутри), а также во время природных катаклизмов, в частности при наступлении затмения, при попадании в вихрь, который обычно закручивают черти, юды, змеи и другая нечистая сила. Массовый характер имело требование соблюдать полное молчание во время добывания клада или цветка папоротника, а игнорирование этого требования влекло за собой наказание в виде немоты, слепоты, паралича и др. болезней. В Полесье при встрече с волком человеку, наряду с другими способами защиты, предписывалось также молчать. На Смоленщине, чтобы на 40-й день после смерти увидеть души умерших, надо было надеть нестиранную рубаху недавно умершего родственника и стоять поздно ночью в избе молча и не откликаясь на зов. Души придут ужинать и, если они заметят человека и окликнут его, а он отзовется, они либо разорвут его, либо исчезнут. Предписывалось молчать и во время жатвы, когда срезали последний пучок колосьев, «бороду», или последний сноп, чтобы не потревожить обитающего в них духа нивы. Нарушение запрета разговаривать могло привести к тяжким недугам: у девушки, заговорившей в то время, когда она несет с поля домой последний сноп, будет, согласно поверьям, слепой жених.

М. часто становится условием успешного выполнения некоторых работ, часто маркирующих начало и конец того или иного хозяйственного цикла. Такое М. было средством избежать нежелательных контактов, могущих оказать неблагоприятное влияние на исход работ, и тем самым также являлось превентивным оберегом. Хранить молчание были обязаны: человек, впервые весной выехавший в поле сеять (славон., рус.); тот, кто вел корову на случку с быком, иначе корова осталась бы яловой (с.-рус.); женщина, замешивавшая тесто для обрядовых хлебов к празднику (болг.); тот, кто первый раз в году отправлялся ловить рыбу; жницы в день дожинок (бел.) и т. д.

М. — характерная черта поведения человека при исполнении обрядовых и магических действий, часто имеющих эзотерический характер. Соблюдали молчание: хозяйка, набравшая до восхода солнца в источнике «молчальную воду», которой придавалась особая лечебная и магическая сила (болг.); женщины, обходившие

село с обыденной нитью для защиты его от эпизоотии (бел.); женщины, участвующие в обряде **опахивания** села от Коровьей Смерти — в том случае, если обряд имел превентивный характер (в.-слав.); девушки, которые для повышения своей славы и привлекательности в глазах односельчан умывались на восходе солнца в Иванов день из трех лесных ключей (с.-рус.); девушка, которая «просекала путь женихам», т. е. на святках в полночь изображала рубку дров, идя спиной от красного угла до двери (с.-рус.); женщины, совершавшие на 3-й день после похорон профилактический обряд «опаливания» могилы, призванный помешать умершему превратиться в вампира (болг.), и т. д. Молчать требовалось и в момент добывания или изготовления специальных предметов, которые впоследствии использовались в магических целях: при изготовлении великоchetверговой нити (рус., морав.); при извлечении, вытирании «живого огня» (рус.); при шитье рубашечки, которая должна была спасти ребенка от смерти (серб.); при срезании рябинового прута, которым заминивали в доме окна и двери в случае пропажи скотины (с.-рус.); при сборе веток для костра, на котором готовили лечебный отвар для больного ребенка (бел.), и т. д. Для действительности подобных обрядов требовалось также выбрать в течение суток момент полной тишины (обычно т. н. глухую ночь — время от полночи до первых петухов).

Иногда М. предшествовало какому-либо важному событию или обряду, трактовалось как форма очищения человека, его подготовки к тому или иному событию, как своеобразная жертва (аналогичная пощению). М. повсеместно соблюдали перед отправлением в дальнюю дорогу, перед уходом рекрута из дома, перед отправлением сватов, перед благословением жениха или невесты или рекрута иконой, перед отправлением к венцу, перед уходом на промысел или на охоту и т. д. В девичьих гаданиях о замужестве М. вместе с однодневным постом расценивалось как залог результативного гадания.

Еще чаще М. соблюдалось по завершении некоего эзотерического обряда, гадания или лечебной процедуры. В этом случае М. закрепляло успех ритуала, а размыкание рта, напротив, лишало его результативности. Словаки на Гонте считали, что на святках ведьмы на перекрестках сбивают масло или

прядут, чтобы увеличить свое богатство; если на обратном пути ведьму о чем-нибудь спросить и она, забывшись, ответит, то вся ее деятельность окажется бессмысленной. Поляки над Рабой молча возвращались домой со службы в костеле и ложились спать, чтобы во сне увидеть свою суженую. Сербские девушки в Боснии после гадания о замужестве также ложились спать, не говоря никому ни слова и надеясь увидеть во сне жениха. Русские Костромской губ. после ритуального изгнания мух возвращались домой молча, чтобы мухи не вернулись обратно. У белорусов после чтения лечебных заговоров больной шел домой молча и не оглядываясь.

М. во время совершения некоторых работ имело магический характер и должно было вызвать спокойствие того объекта, на который направлен ритуал. У заонежан при изготовлении сетей для ловли рыбы *нслэзя* было разговаривать и ругаться, т. к. этот шум впоследствии отпугнул бы рыбу от сетей. У русских Костромской губ. последний сноп сжинали, вязали и несли домой в полной тишине (его называли «молчальный сноп», «молчанушко»); делали это якобы для того, чтобы скотина не кричала. У гуцулов, придя домой после освящения пасхальной пищи, молчали некоторое время, «аби худоба була така тиха, як тихо було у хаті» (Шух.Г 4:236).

М. как неоткрытие рта преследует цель «замкнуть» рты вредителям. М. практиковалось, чтобы избежать нападения кусающих насекомых, мышей, воробьев, портящих посевы. Русские, поляки, македонцы и др. при вывозе на гумно первого снопа с поля ранней весной, по окончании жатвы, при складывании снопов на гумне соблюдали М., чтобы мыши не ели зерна. В Скопской Котайне, чтобы в амбаре не заводились мыши, жницы при возвращении с поля не разговаривали друг с другом и даже держали во рту камень. Чтобы воробьи не таскали зерно с поля, мораване сеяли пшеницу молча, положив для надежности в рот несколько зерен. У македонцев Гевгелии в масленичное заговенье женщины молча варили яйца, чтобы летом блохи не кусались.

Целью многих магических процедур было навязывание молчания, немоты, неговорения, онемения неким недружелюбно настроенным лицам, речь и говорение кото-

рых могли оказаться неблагоприятными и опасными для человека. Жители Орловской губ. верили, что краденые вещи, закопанные в землю, громко плачут и тем выдают вора, поэтому, закапывая их в землю (обычно в могилу), произносили заговор: «Земля, земля, молчи, никому не скажи и никого не допусти» (РДС:382). На Рус. Севере при неожиданной встрече в лесу с незнакомцем, чтобы отвести возможную угрозу с его стороны, следовало тихо сказать: «Все ненавидящие меня молчат, молчат, молчат» (РСев 1993:123). В Пермской губ., когда сваха входила в дом невесты, она про себя тихонько говорила: «Порог молчит, лежит, так чтобы против нас молчали, потакали» (ПЗП:226). Мотив «онемения судей», замыкания им рта составляет основу в.-слав. заговоров, читаемых перед судом. Аналогичные мотивы встречаются в заговорах от детской бессонницы, ср. в олонеч. рукописном заговоре XVIII в.: «...и как в сей избе или в храмине гласу никакого, так бы в сей зыбке у раба Божия не было бы ни гласу, ни слез, ни вопу, ни писку, и как в сей избе не заговорят люди, так бы в сей зыбке раб ни кричал бы и ни вопил бы» (ОСб 1:76). На Воляни при встрече с волком произносили: «Вовк, вовк, щоб ти умовк» (Гура СЖ:153). Символическое онемение болезней и больных органов — мотив, популярный в заговорах от зубной боли, грыжи и др. болезней.

М. известно и как форма ритуального и бытового этикета; оно обычно соблюдается младшими в отношении к старшим и тем, кто занимает более высокое социальное положение. У юж. славян в период обязательной послесвадебной изоляции молодая женщина должна была соблюдать М. — не разговаривать с близкими родственниками мужа по мужской линии (его родителями, братьями): такое ограничение общения снималось лишь по прошествии некоторого времени (обычно после первого Юрьева дня или другого крупного праздника). У болгар девушки брачного возраста в знак уважения к главной из них, называемой «кумица», в период от Вербного воскресенья до Пасхи не разговаривали между собой в ее присутствии. У русских младшая сестра, начавшая ходить в хоровод, должна была молчать в хороводе в присутствии старшей сестры, если последняя к этому моменту еще не вышла замуж и не покинула хоровод.

Молчаливость, угрюмость — характерная черта поведения и облика некоторых мифологических персонажей и духов болезней (например, ночницы, бессонницы, привидения, мары, блуда, изредка — русалки и др.). Одновременно молчаливость — особенность психического состояния людей, ставших жертвами нечистой силы, например женщины, которую по ночам посещает огненный змей.

Немота расценивается в традиционной культуре как знак Божьего проклятия, как наказание за неправильное поведение, колдовскую деятельность и нарушение хозяйственных и бытовых запретов, как знак смерти и принадлежности к нечистой силе, инородцам или иноверцам. Немота и задержка речи у детей объясняются нарушением запретов их родителями: в частности, детям нельзя запрещать разговаривать и обрывать их словом «молчи» (з.-серб.), нельзя до исполнения одного года подносить ребенка к зеркалу, символизирующему границу двух миров (рус.), нельзя оставлять на стене основу после снования, чтобы тем самым не «закрыть, завязать» речь ребенка (полес.) и т. д. Представление о немоте как о наказании гораздо чаще относится ко взрослым: по рус. преданиям, немота часто нападает на врагов-иноземцев, посягнувших на русскую землю; по болг. поверьям, немотой наказывается человек, подслушавший пророчества орисниц и разгласивший их тайну; согласно владимир. быличке, ведьмы и колдуны умирают, лишенные Богом способности разговаривать, и т. д. Иногда немота воспринимается и как болезнь, полученная человеком в результате неосторожного, без соблюдения правил, контакта с нечистой силой или душами умерших.

Лит.: ПЗП:225,226,285,289,301; Мор.Слеп. ПК:206; ППО:73; Гром.МРД:384; Вин.НД:63, 119,320; ТРМ:39; Журав.ДС:31,103,107-108, 123; Лог.МРЗ:33,42,43,74; ТОРП:77; БВКЗ:132; РСев 1986:193; РДС:282; Крип.ПРС:157; СБФ-81:141,146; Добр.СЭС 1:212; ПЭС:226; Гура СЖ; ППГ:101; Зам.:522,576; ЗРГО 1873/5:32; Никиф.ППП:41,112,258,260,281; УЗам:76,104; БФ 1995/1-2:51-63; Ястр.ОТС:336; Марин.НВ:403; Странджа:219; Кол.ГЮС:122; Вак.Пан:75; Вак.БЕТБ:387,397; Доб.:295; БЕ 1989/2:50; ГЕМБ 1930/5:140; 1935/10:33; СЕЗб 1967/80:66; Фил.СК:493; Мижуш.ЛЧ:46;

Бег.ЖСГ:199; Кур.PLS 2:121; Вал.ДР:93,2; Kulda NPP:309; Horv.RZL':46; Stelm.RC 106; Kolb.DW 15:153; PMMAEL 1960/3:2f; Świąt.LN:568; Fisch.ZP:365.

Т. А. Агапки

МОЛЪБА, моление — см. Молитва.

МОР — повальная болезнь людей или скот воплощением которой являются особые демоны болезней (см. Болезни скота, Холера, Чума); для предотвращения и остановки М. применялся комплекс профилактических и «останавливающих» магических средств ритуалов (см. Обыденные предметы, Огонь «живой», Окуривание, Опахивание).

Согласно поверьям, причина М. — Божий гнев, кара, ниспосланная людям э грехи и неправедную жизнь (ср. чеш. *bož rana* 'язва, чума', Тор.РНМ:301). Бог на казывает людей, посылая к ним демонов воплощающих моровые болезни. М. охватывает село или город, большая часть жителей которого стала грешниками, при этом Бог дает демону М. в руки список с именами тех, на кого следует наслать болезнь (болг.)

Болезни, вызывающие М., представлялись в виде живых существ, имеющих ряд характерных демонических признаков: необычайную красоту или безобразие, бледность, худобу, высокий рост, распущенные волосы, зооморфные части тела, белую или черную одежду. Заразная болезнь типа чумы, оспы или холеры часто принимала облик высокой бледной, худой, изможденной, растрепанной женщины (девушки, старухи) в белой или черной одежде, в лохмотьях (о.-слав.), иногда с крыльями летучей мыши (пол.), ср. пол. названия воплощений моровых болезней: *morowa dziewica*, *morowa panna*, *mogowica*, *niewiasta*, *mara powietrza* (Рет.РДЛ:173) и т. п. Холера имела вид тощего человека или животного (бел.), черной старухи с горящими глазами, у которой голова начинена пузырьками с ядом (рус.), красивой селой женщины в черной монашеской одежде с закрытым лицом (укр.); женщины с копытами вместо ног (укр.). Оспа являлась в виде безобразной женщины с воловьими пузырями вместо глаз (рус.); М. на людей — в виде

человека с воловьими ногами, а на скот — с бараньими (з.-укр.); чума скота представлялась в виде безобразной старухи, вооруженной острым шилом и передвигающейся на спине черной коровы (бел.) или на лошадином скелете (пол.). Полагали, что моровые болезни могут принимать облик любого животного (рус.), особенно белой собаки (укр.), любого человека, в том числе и священника (рус.), они способны летать (рус., пол.), а при попытке их поймать исчезают, как дым (рус.). Людской М. имел преимущественно антропоморфный облик, а М. скота — зооморфный (черной кошки, собаки и др.); часто они принимали вид того животного, против которого направлена болезнь: «Коровья смерть» представлялась в виде коровы (в.-слав.), обычно черной (бел.), скелета коровы, а лошадиная — в виде скелета лошади (рус.). Иногда воплощение М. имело неопределенный облик: красного облака, низко летящего над землей (укр.); чего-то белого (рус.); мешка, лежащего на дороге: когда случайный прохожий развязывает мешок, из него появляется пена, а на следующий день в округе начинается холера (укр.). Распространителями М. считались также ведьмы (укр., пол.), «упыри» (укр., см. Вампир), у поляков — персонализации смерти, которые во время М. танцевали в селе и пели.

Существа, вызывающие М., часто делают это не по своему желанию, а по поручению Бога, и в остальное время живут, как обыкновенные люди: согласно укр. быличке, существо, воплощающее собой чуму, несколько лет под видом обычного человека жило вместе с чумаками, перевозившими соль, но по велению Бога и против своей воли вынуждено было пойти в мир, чтобы в течение трех лет морить людей (ZWAK 1880/4:25); ср. также укр. рассказ о холере, которая была красивой женщиной и женой знатного пана (УНВ:543).

Время передвижения демонов М. — преимущественно ночь и сумерки, иногда зори (рус.); увидеть их можно во время пения первых петухов (пол.).

Разнообразны способы распространения М. Демоны моровых болезней скитаются по городам и селам, распространяя вокруг себя отравленный воздух и заражая им окружающих (пол.); появляясь в селе, отравляют воду, молоко и напитки,

которые были оставлены незакрытыми (бел.), рассыпают некие ядовитые семена, которые падают в колодцы, реки, огороды (рус.), достают из сельского колодца воду и выливают ее назад с нашептываниями (рус.) и др. Оспа облизывает человека своим ядовитым языком, и тот заболевает (рус.). Чума, достигнув села, садится на его границе около высокого дерева или источника и расспрашивает о его жителях, узнает, кто где живет, после чего входит в село (болг.).

Часто полагали, что демоны моровых болезней самостоятельно не могут перейти границу села: по пол. поверьям, М. проникает в село, забравшись на косу девушки или шляпу прохожего, которые не подозревают об этом (пол.). Согласно в.-слав. быличкам, духи моровых болезней, приняв человеческий облик, просят проезжего подвезти их на телеге, переправить в село через реку на лодке. Человек, ничего не подозревая, выполняет их просьбу, после чего в селе начинается М. Иногда в благодарность за услугу демон болезни предупреждает оказавшего ему помощь человека о надвигающейся опасности и указывает способ спасения (например, брать воду для питья из реки, а не из колодца), и тот успевает спасти свою семью.

Чтобы распознать существо, в которое воплотился М., крестьяне вечером сгоняли весь имеющийся в селе скот в один двор, запирали его и караулили до утра, а утром разбирали своих коров. Если при этом оказывалась лишняя, неизвестно кому принадлежащая корова, ее принимали за «Коровью смерть» и сжигали живьем (Аф.ПВ 3:522).

Для прекращения М., а также для его профилактики практиковался ряд магических и обрядовых действий: опаживание селения, создание обыденных предметов, зажигание «живого» огня, прогон скота сквозь естественные или специально для этого созданные отверстия, жертвоприношения, молебны, празднование специальных «скотских» праздников и др. Во время опаживания, целью которого являлось создание магического круга вокруг села, а также изгнание уже начавшегося М. за пределы села, часто практиковалось убийство животного, случайно встреченного процессией во время совершения обряда (кошки, собаки и др.), — считалось, что именно в нем воплотился демон болезни. Для профилактики и прекращения

М. изготавливались быденные предметы, чаще всего — полотно, полотенце, а также придорожные кресты. Вытканное за одну ночь полотно вывешивали на придорожном кресте, в церкви на иконах, разрезали на куски и обтирали ими всех коров в селе (полес.), расстилали поперек дороги при въезде в деревню и прибавали к дороге дубовыми кольями (з.-бел.); быденные кресты устанавливались на перекрестках и границах села.

Для предотвращения и остановки М. прибегали к магическим действиям с семантикой очищения — окуриванию скота и людей ладаном, сухим навозом, освященными травами и др. Семантика очищения зараженного пространства присутствует в обряде зажигания «живого» огня, который мог носить как профилактический, так и останавливающий характер (рус., бел.). Способом прекратить или предотвратить М. был прогон скота через специально прорытый в холме или в береге реки тоннель, аналогом которому мог быть овраг или ров.

Для остановки М. практиковалось жертвоприношение. Например, чтобы прекратить эпидемию холеры, специально после опаживания убивали корову, свинью, двух телок и собаку (рус.), сжигали черного петуха (з.-рус.); в землю закапывали ворону и петуха (з.-бел., Kolb.DW 52:434), при падеже скота — живого черного петуха (бел.), двенадцать деревянных лошадок (рус.); при погребении павшей лошади или коровы в яму закапывали также живого зайца, собаку, кошку (рус.). Иногда принесение жертвы носило символический характер: в брег. Полесье во время М. людей, чтобы остановить болезнь, прежде чем похоронить покойника, в разрытую могилу стлкали священника, который потом вылезал оттуда (ПА); в другом случае, чтобы остановить М., жители села пытались похоронить заживо пьяницу-старуху: положили ее в специально приготовленный гроб и опустили в могилу, но потом вытащили назад (пол.). Чтобы прекратить М., на кладбище закапывали дверную задвижку (пол., ZWAK 1878/2:133), умершего от холеры хоронили стоя (пол., ZWAK 1879/3:47).

Одним из способов остановки и предотвращения М. было задабривание демона болезни (см. **Задабривать**).

В слав. традициях известен ряд оберегов, направленных на предотвращение М.:

чтобы обезопасить себя от М., русские жигали костры из можжевельника на границах деревни, чтобы не пустить туда болезнь (Ж) 1914/3:484-485), вывешивали на воротах хребтовые кости щуки (Аф.ПВ 2:161). При начале М. скота в хлеву оставляли хлеб чтобы не допустить гибель остальных животных (в.-полес.). Чтобы предотвратить куриную эпидемию, сербы в Сочельник закапывали голову черной курицы и говорили: «Не закопужем главу, него болес» [Закапываю не голову, но болезнь] (Лесковацка Морава, СЕЗБ 1958/70:704); чтобы М. не Бредил скоту, словенцы затыкали в хлеб ветки бузины (Wisła 16:587), а полешуки — ветки рябины, чтобы охранить от М. свиней (полес.). Считалось, что тряпка, которой связывали покойнику ноги, предохраняет от падежа (в.-полес.). Одним из способов предотвратить М. является обман демона болезни, например, во время падежа скота на воротах усадьбы пишут, что на дворе нет ни коров, ни овец, ни лошадей, надеясь, что болезнь не зайдет на этот двор (з.-рус., Аф.ПВ 3:84). В укр. Карпатах овец не допускали на место, где произошло убийство (т. н. «сукровищце»), чтобы не было М.

Согласно приметам, М. предвещают различные отклонения в природном цикле и поведении животных: кукование кукушки, когда лес еще не оделся листвою (укр.), прилет кукушки в деревню или ее кукование на крыше дома (бел., Никиф.ППП:104), появление в селе зайца (з.-полес.), совы (рус.), белок (с.-рус., бел.), появление в водоемах рыбы *верховодки* (рус., Даль ПРН:945), большое количество упавших на землю веток весной во время распускания деревьев (полес.), появление большого числа кротовых куч, символизирующих могилы (Малопольша), или большого количества мышей (болг.), скопление в селе воронов (болг.), исчезновение из села воробьев (пол., Kolb.DW 42:404). Запрещалось в Сочельник класть на стол нож, иначе в следующем году будет падеж скота (**словац**.)

По укр. легендам, **св. Касьян** в свой праздник (29.11) смотрит вокруг, и если первым делом он взглянет на людей, будет мор среди людей, если на скот — будет падеж скота.

Лит.: Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географиче-

ское распространение // СБФ-78:71-94; Гура СЖ:63,192,252,271,414,535,541,571,597,753; Журав.ДС:99-142; Зел.ИТ 1:195; Левк.СО:37,43,62,102,107,167,184;КА;ПА;Терец.БНР 6:42; СБФ-84:266; УНВ:540-553; БНМ:259-260; Мария.ИП 1:280-285; Бап.ЗВР:239; Чаж.СД 5:279; Valara NS:92-93; Саж.ДД:157-159; Рел.РДЛ:173-174; Wisła 1902/16:587; ZWAK 1880/4:26-28.

Е. Е. Левкиевская

МОРЕ — в мифопоэтической традиции славян первичная и вечная природная стихия; символ безграничного пространства, отдаленного от людей края земли; мифологизированный водный источник («отец» всех рек, озер и ручьев); чужой, опасный мир, граница между «тем» и этим светом.

В народной фразеологии и верованиях М. противопоставляется земле (по признакам «зыбкий—твердый», «мокрый—сухой») и небу (по признакам «глубокий—высокий», «нижний—верхний»). Морское дно осмысливается как вход в подземный мир.

В народных легендах М. — одна из первооснов мироздания. По одной версии мифа первотворения, М. существовало еще до возникновения мира; по другим — Бог создал сначала М., затем двух китов, плавающих в нем, а на них утвердил землю. Из морских глубин дьявол достает горсть земли для творения земной суши. По поручению Бога птицы «роют морское дно» и носят в него воду (рус., пол.). В укр. поверьях землю окружают четыре моря: соленое, синее, красное и черное.

Согласно в.-слав. и з.-слав. легендам, все реки и ручьи вытекают из единого мирового М. и в него же впадают. В пол. загадках о реках и ручьях М. называется «отцом» всех проточных вод: «Czy jest taki ojciec, co rożno swoje dzieci?» [Есть ли такой отец, что пожират своих детей?] (SSSL 1/2:397). По представлениям поляков, вода в М. соленая оттого, что в глубинах его чудесная мельница мелет соль; либо причиной тому стали слезы великана, оплакивавшего смерть своей матери.

Море и небо, по народным верованиям, образуют единое космическое пространство: М. смыкается с небом на горизонте; М. называют «матерью солнца», в морские

глубины опускается светило на ночь и оттуда же восходит каждое утро (пол. краков.). Там, где кончается земля, через М. идет прямой путь на небо (з.-укр.). Связь М. с небом проявляется в известных у всех славян верованиях о радуге (или змее), пьющей воду из М. и переправляющей ее в верхний мир, где она становится дождем (небесной водой).

Признак безбрежности моря, его огромной величины отражается в устойчивых выражениях типа: «большой как море», «как в море воды», «скольких капель в море» — в значении 'много'. Бездонная глубина М. сравнивается с бесконечной высотой неба: «Jak daleko dno morskie, tak daleko Królestwo Boskie» [Как далеко дно морское, так далеко и Божье Царство]. Для обозначения крайней степени удаленности от мира людей используются сходные выражения: «уйти за седьмое море» и «подняться на седьмое небо» (рус.), либо: находится *za deviatimi horami, za siedmimi morami* [за девятью горами, за семью морями] (словац.). Где начинается и где кончается М., знают только птицы, которые на зиму улетают в мифическую страну ирей, расположенную посреди «теплого моря» (бел.). Труднодоступность мифического «заморья» отмечается в пол. поговорке: «Przez morze nie prowadzi żaden most» [Через море не ведет ни один мост].

В фольклорных текстах синонимом М. часто выступают большие реки: в свадебных песнях девушка роняет колечко в «Дунай-море» (рус.); венок невесты падает «do morza, do dupaju» (пол.); в укр. заговорах болезнь отсылается «за Днестр, за море»; в пол. лирических песнях лебедь плавает «по морю, по Висле».

Само М. (равно как и морское побережье, заморские края) — символ далекого, неизведанного пространства, необычного, чудесного мира. Ср. пол. пословицу: «Kto na morzu nie bywał, ten dziwów nie widział» [Кто на море не бывал, тот дива не видал]. У русских жителей Олонецкой губ. сохранились представления о том, что настоящие колдуны «живут у моря», они умеют оборачивать свадьбу в медведей. В новгородских быличках рассказывается, что «далеко за морями живет народ *армизоны*», который владеет чудесными «неразменными деньгами»: сколько ими ни плати,

они всегда возвращаются владельцу (ЭО 1895/27/4:123). По верованиям поляков Поморья, аисты улетают осенью далеко за море, где превращаются в людей, а весной выходят на берег М., хлопают в ладоши и вновь становятся птицами, чтобы вернуться на землю. Из М. аисты вылавливают новорожденных детей, чтобы принести их людям (кашуб.). Из-за моря добывают птицы «золотые ключи», чтобы открыть затворы и выпустить весну: «Прилетел кулик из заморья, вывел весну из затворья» (Даль ПРН 1:917). В с.-рус. заговорах ангелы открывают весной ключами «синее море», чтобы рыба пошла в сети и ловушки (Ефим.МЭА 2:181).

Подобно другим водным источникам (см. **Вода, Река, Источник**), М. осмысляется как граница между миром людей и «тем светом». В волшебных сказках герой попадает в загробный мир, переправляясь через М.; за морем находится царство Кошечья Бессмертного, Змея Горыныча и др. «чудищ заморских»; там же добываются чудесные средства и предметы («живая вода», «молодильные яблоки», «разрыв-трава» и т. п.). Ст.-чеш. выражение *k Velesu za toře* обозначает отсылку на «тот свет» (Ив.Топ.СЯМС:59; Усп.ФР:56). Согласно демонологическим поверьям, из М. выходят весной женские мифологические персонажи (русалки, вилы, самодивы), которые осенью вновь возвращаются в М.

М. — локус пребывания духа «хозяина моря», персонажей нечистой силы, хтонических животных; опасная для человека, угрожающая стихия. Жители пол. Поморья верили, что в М. обитают *morskie olbrzymy* [морские великаны]; что хозяином М. является *król morza* [морской король], у которого есть 12 дочерей, называемых *panny morskie, syreny* [морские панны, сирены]; сильные бури на М. вызывает морской дьявол по имени *szalińc* (когда он поднимается со дна М. на поверхность, начинается шторм); ночью плавает по М. в деревянном корыте *moга*, преследуя рыбаков (SSSL 1/2:394). Сходные представления известны у рыбаков Рус. Севера. Обычай корабельщиков во время плавания по М. «платить дань» морскому царю отразился в былинах о Садко. Согласно с.-рус. быличкам, «хозяин моря» появляется перед рыбаками в

венке из морского папоротника; он любит музыку и пение, поэтому мореплаватели начинали петь песни или «сказывать былины», чтобы усмирить шторм (рус. олонец.). Заблудившись в Онежском озере (называемом у местного населения *морем*), лодочник молится св. Николаю: «Прости, Микола <...>, не дай в море потонуть!»; вдруг слышит; под кормой словно музыка играет — и вскоре показались знакомые места (ЭО 1891/4:197). В болг. заговоре из разбушевавшегося «черного» М. выходит страшная черная женщина (Георг.БНМ:37). В М. обитают «морские люди» или «фараоны» — мифические полулюди-полуробы, которые произошли от «войска фараонова», потонувшего в «Черном море» в момент преследования ими евреев (о.-слав.). В М. укрывается дьявол от преследования волка (макед.). Морская стихия населена необычными животными: морскими змеями, коровами, конями, собаками, свиньями, в ней пребывает морской волк и др. фантастические существа.

Отношение к М. как к опасному, «чужому» пространству проявляется во многих поговорках и пословицах, ср. рус.: «Кто на море бывал, тот и страху видал», «Кто в море не бывал, тот горя не видал», «Дальше море — меньше горя», «Хорошо море с берегу»; пол.: «*Wiada temu, co po morzu pływau*» [Беда тому, кто по морю плавает], «*Kto zna morze, wie, co to górze*» [Кто знает море, тот знает горе], «*Morze - to mokry grób*» [Море — это мокрая могила].

В заговорах М. выступает то как сакральное пространство, божественный локус, то как «пустое», «безжизненное», «нечистое» место, куда отсылаются болезни и вредоносные силы. Посреди М. находится центр мира; в популярных зачинах ю.-слав. и в.-слав. заговоров «на море», «посреди моря», «на море-лукоморье», «на море-океане» расположены: остров, курган, гора, поле, камень, алатырь-камень, столб, престол, церковь, дерево, кровать, кресло, стол, огненный дом и др. На них пребывает персонаж-помощник в лечении (Христос, Божья Мать, святые, царь Давид, Соломон, бабушка Соломонида и др. мифические целители). С другой стороны, на М. (в глубинах М., за М.) заговаривающий отправляет духи болезней, змей, гадов, нечистую силу! Например, в серб. заговорах болезни изгоняются «у море», «на море», «у синь море»,

«на ледено море», «у морске дубине», «у морску пучину», «у црно море», «у морске ширине», «прско море», «где се Дунав и море составља» (Раден.ССНМ:51). Ритуальное изгнание змей в праздник **Благовещения** или день св. **Иеремии** у юж. славян сопровождалось формулами «Убегайте, змеи, в море!». Ср. рус. заговор от укуса змеи: «Ты, змей, идешь в море по воду, а у меня море во рте» (Усп.ФР:80). При упоминании волка в святочные вечера украинцы Покутья произносили оберег: «За морем му вечера!» (т. е. за морем ему ужин).

В некоторых заклинательных текстах М. выступает не как реальный водный объект, а как некое отдаленное мифическое пространство, наделяемое особыми эпитетами и именами: в рус. заговорах — *море-лукоморье, океян-море, Ислячь-море, Кий-море, Чердань-море* (РЗЗ); в подобных текстах М. описывается как: «глубокое», «бездонное», «белое», «черное», «синее», «пестрое», «красное», «желтое», «золотое», «огненное», «студеное», «поганое» и т. п.

Лит.: ЭССЯ 19:227-230; SSSL 1/2:381-419; Кляус УС:428-431; РЗЗ:426-429,435; Раден. СС.5; Аф.ПВ 4:241-242 (указ.); Влас.РС:508-509; Вин.НД:106,155-156,183,307; Гура СЖ: 123,247,343-344,381,659; Чуб.МВ 1:42,44-46; Серж.ПЗ:25; Крич.РНМП 1:457,487; РСев 1981:137-138; Усп.ФР:56,80,105.

О. В. Белова, А. Н. Виноградова

МОРКОВЬ — корнеплод, обладающий продуцирующими, лечебными, защитными свойствами, а также наделяемый эротической символикой.

Чтобы получить хороший урожай, М. следовало сеять на ущербе луны (о.-слав.); перед восходом солнца при одновременном восходе луны (пол., р-н Лодзи); в то время, когда на небе кучевые облачка (укр., Во-лынсь). Во время сева женщине не разрешалось стоять, расставив ноги, иначе корень М. раздвоится (пол., Мазовше). Большой урожай М. предвещали большие сосульки на Сретение (2.П) (пол., Седлецкое воев.).

М., сами корнеплоды и ботву в букетах, вместе с колосьями злаковых и другими плодами, освящали в церкви в день свв. мч. Маккавеев (1.VIII) (ю.-рус., укр.),

в праздник Успения (15.VIII) (полсс., пол.), эти *бужеты-вязанки* помещали на чердаке для защиты дома от грозы и пожара (пол.), на огороде для усиления вегетации капусты (пол., Жешов). По мере надобности использовали в качестве лекарства от желтухе, при малокровии (пол.).

В Ильин день снималось табу на употребление М., поэтому в Костромской губ. св. Илью называли «морковником», в этот день «обновлялись морковью, которую едят до сегодня почитают за грех» (ОФФ:88).

М. выступала в ряде случаев как обрядовая еда: в *задушный* день пекли пироги с М. и маком (пол., Седлецкое воев.), закончив уборку картофеля — с М. и яйцами (рус. владимир.).

В масленичном ряжении М. получает эротическое значение. Женщины обходили дома, переодевшись в мужскую одежду, в штаны клали М., которую потом «искали», сопровождая действия непристойными жестами и обсценными припевками (Агап. МОСК:189). Ср. роль эротических элементов (обнажение телесного низа, контакт с землей) в увеличении плодородия: сея М., женщины поднимали юбки и сажали на грядку, приговаривая: «Росты ж, морква, большая, солодка, як хлопцям потка» (ПА, брест.); после сева обнажались (бел. пинск.); в Зеленые Святки катались нагими по засеянной морковью полосе (великопол., Жнин).

У юж. славян более мифологизирована дикая М., белая сверху и красноватая внутри, ср. болг. диал. названия *момински срам, мъжко срамниче, срамеж(ливец), срамниче мъжко, срам* (БНМ:260), серб. *стидак, срамак, срамучица* и поверье, возникшее под влиянием христианского вероучения о грехе и каре за него: М. раньше была вся красная, но с каждым днем краснота уменьшается, потому что нет стыда между людьми (обл. Ниша, Чајк.РВБ:223).

Освященной в день Маккавеев, в день Успения Богородицы морковью лечили желтуху (в.-слав., з.-слав.), для чего в выдолбленную морковь наливали мочу больного и вешали в дымоход, чтобы высушить болезнь (ю.-слав.); от младенческой желтухи купали новорожденных в отваре М., чтобы исчезла желтизна (пол., р-н Седльце); при ослаблении зрения съедали ежедневно несколько М. (укр. закарпат.). Чтобы усилить лечебные свойства М., надо было идти на

огород с закрытыми глазами, рвать корнеплоды, зажмурив глаза, читая молитву (укр., Бойковщина). М. давали корове после отела (Добжинская земля), во время болезни (полес.).

Лит.: АфПВ 1:192; БВКЗ:157; Болт.НЛУ: 37,71; КС 1898/26:524; ПА; Карг.КЛЗД: 204; КЛW:427,526,528; Nieb.PP:29,208,238; MS 1:314.

В. В. Усачева

МОРОЗ — персонаж сказочного фольклора и некоторых календарных обрядов; персонафикация природной стихии.

В в.-слав. сказках М. описывается как старик с белой бородой, закутанный в шубу, который «на елке потрескивает, с елки на елку поскакивает да пощелкивает», усиленная тем самым зимнюю стужу. Сказочный *Морозко* одаривает невинно гонимую падчерицу богатством за ее «правильные» ответы на вопрос, тепло ли ей или холодно; он же губит дочерей злой мачехи, которые проклинают лютый холод (Аф.НПС 1:113 — 117). В укр. вариантах аналогичного сюжета М. — это едущий в повозке богатый *пан*, который, встретив замерзшую бабу, спрашивает: «Мороз, бабуся?» и слышит в ответ: «Мороз, паночку, Боже його помнож!» Удовлетворенный ответом, М. дарит бабе дорогую шубу и угощает хлебом. Следующая встречная баба на тот же вопрос отвечает иначе: «Мороз, паночку, шоби його бирса взяла, шоб він на лисого голові, непевний, розтріскався, шоб його бенеря так била, проклятого, як він оце мене!», за что М. окончательно замораживает ее (Гринч.УН:252).

Представления о том, что М. имеет обыкновение «пересаживаться» на головы лысых людей или «растрескиваться» на лысине человека, известны в укр. поверьях и поговорках; при сильном морозе следовало пересчитать по именам двенадцать знакомых лысых, приговаривая при каждом имени: «Пересядься, морозе!» — тогда «на двенадцатого лисині мороз и пересядецця», т. е. после этого магического приема мороз якобы ослабевает (Номис УПП:5). Ср. сходные бел. верования: «Чтоб уменьшился мороз, нужно насчитать двенадцать знакомых лысых (людей), оставив на потом самого лысого и при

каждом имени приговаривая: „На галаву Петрака — хлоп, на галаву Кастуса — хлоп и т. п.“» (ЖС 2001/3:12). В некоторых вариантах подобных приговоров к М. обращаются с призывом: «Мароз, мароз, ідзі лсых памарозь!»

В других сказочных сюжетах мужик, у которого М. побил всходы гречихи, пошел в лес искать виновника, чтобы «взыскать с него убытки»; найдя в глуши ледяную избушку, снегом укрытую, сосульками обвешанную, он увидел Мороза — «старика в белом»; вознаграждая потери крестьянина, М. одаривает его скатертью-самобранкой (Аф.ПВ 1:318).

В одной из укр. легенд М. поспорил о чем-то со св. Онуфрием (день которого приходится на 12.VI), в результате чего святой рубанул М. по голове и тот пролежал больным со дня св. Онуфрия до Спаса; поэтому морозов обычно и не бывает в этот период (Чуб.ТЭСЭ 1/1:21–22).

Персонафикация М. как природной стихии отмечается в в.-слав. ритуале приглашения «мороза» на праздничную трапезу (на кутью, кисель, блины), включенном в святочный или пасхальный комплексы. Считалось необходимым накормить М. обрядовой пищей, чтобы он не морозил посевы злаков и огородные культуры (см. Приглашение ритуальное). Восприятие М. как антропоморфного мифического существа проявляется и в вербальных формулах, и в некоторых игровых (шуточных) действиях участников этого ритуала. К М. обращаются ласково или почтительно: «Морозе-морозе», «Морозе-морозенько»; именуют его по отчеству: «Мороз Васильевич»; называют «дедом» или «паном»: «дед мороз», «пане морозе» и т. п. Его просят «на вечерю прийти», «кутью съесть», «летом не ходить», «цветов не сбивать», «всходов не губить», «телят не морозить» и т. п. Например, на Псковщине в канун Крещения приглашали М. на блины: «Дед Мороз, дед Мороз! Приходи блины есть и кутью! А летом не ходи, огурцы не съедай, росу не убивай и ребятишек не гоняй!» (РП:254). В Минской губ. во время крещенского ужина старший из членов семьи бросал в угол дома ложку кутьи «для зюзи» (зюзя — «детское» слово в некоторых бел. и з.-рус. говорах, обозначающее мороз).

В аналогичных полесских формулах мороза приглашали вместе с его «семьей»:

«Мороз-мороз, иди кутти исти з детками и з жоною, з маткою и з сестрою, з сватом и з братом!» (ПА, киев., Копачи). В отдельных вариантах этого же обычая в роли М. выступало реальное лицо: когда хозяин звал М., кто-либо из домочадцев (или соседей) отзывался за окном: «Ось я йду!» или «Я вужэ прышоў!» (ПА, брест., житомир.). По свидетельствам из Смоленской обл., каждый из сидящих за рождественским ужином приглашал М. на кутю: «Мороз, мороз, ходи куттю есь!»; на что М. отвечал: «Спасибо, я наелся. Сел на коня и полетел через поля, и леса, и доли, и высокие горы!» От лица Мороза говорил, повернувшись к иконам, хозяин дома (Паш.КЦВС:185).

Определенная степень персонификации М. отмечена также в э.-слав. фразеологии и верованиях. У словаков известны устойчивые выражения *dedo Mráz beží po tele* [дед Мороз пробегает по телу]. Олицетворением М. у поляков Поморья выступает *Ran Mrózewski* или *Mrózk*, которого представляли в виде косматого, усатого старика, покрытого инеем (*Sychta SGK 3:128-130*). В Келецком воев. в сильные морозы люди кипятили воду в горшке и выливали ее в доме за печью, стремясь «ошпарить мороз», чтобы он ослабел (*SSSL 1/1:183*).

Образ М. как высокого (или очень маленького ростом) старика с длинной белой бородой, приходящего с северной стороны, который бежит по полям и стуком своей палки вызывает трескучие морозы (упомянутый первоначально в трудах А. Н. Афанасьева, а затем и в других исследованиях по слав. мифологии), не подтверждается позднейшими этнографическими и фольклорными свидетельствами.

Дальнейшая трансформация образа «деда Мороза», связанного со святочной обрядностью, сложилась преимущественно в городской культуре: это произошло, с одной стороны, при содействии популярных литературно-поэтических произведений Н. А. Некрасова, А. Н. Островского и др. авторов, а с другой — под влиянием западноевропейской мифологии, связанной с календарными персонажами зимнего цикла (св. Николай, *Санта-Клаус*), которые осмыслились как доброжелательные мифические существа, одаривающие в день св. Николая, на Рождество или в Новый год детей подарками.

Лит.: Мадлевская Е. А. Образ Деда Мороза и современные представления о нем // *ЖС 2000/4:37-39*; *МНМ 2:176*; *МС:376*; *Аф.ПВ1:109,312-313,318-319*; *2:52*; *3:32,81,681*; *РДС:388-389*; *Паш.КЦВС:185-186*; *МФФ:186-193*; *СБЯ 1993:62-74*; *Усп.ФР:116,130-131,141*; *РП:254-259*; *Гнат.НУМ:154-155*.

Л. Н. Виноградова

МОСТ — сооружение и локус, которые, по народным представлениям, соединяют земное и потустороннее пространство; место контактов человека с мифическими существами; один из наиболее опасных и ответственных участков пути.

Переход по мосту осмысливается как преодоление границы между мирами (см. **Переправа** через воду). Перегоняя овец из села в горы на летний выпас, пастухи первыми входили на каждый из встречных мостов, трижды хлестали бичами под М., стараясь отогнать вредоносных духов (*стриг*), и лишь затем перегоняли по М. все стадо (словац., р-н Гемега — *Норв. RZL:180*). Место возле М. (и особенно под М.) считалось «нечистым», принадлежавшим вредоносным силам и нечестивым людям. Согласно пол. представлениям, вблизи М. после захода солнца часто «пугает», «мерещится», нечто «преследует»; богинки с настилов над водой по ночам стирают белье, поэтому могут сбросить с М. в воду ночных прохожих. У поляков Поморья известен запрет в поминальные дни вечером находиться на перекрестках дорог и возле мостов (*Stelm.ROP:191*). По в.-слав. поверьям, русалки появлялись на троичной неделе возле воды и на мостах. В одной из бел. быличек люди каждую ночь в течение русальной недели видели на М. русалку (*Шейн МИБЯ 3:318*). Жители ю.-вост. Сербии (р-н Ниша) рассказывали, что ночного прохожего на М. преследовало привидение (осеня) в виде девицы в свадебном наряде. Болгары считали опасным переходить по М. после захода солнца, так как с этого момента и до первых петухов под мостом собираются *самодивы, таласмы, караконджулы*. Пожелавший стать колдуном должен был ночью зайти под М., чтобы встретиться там с нечистой силой (бел.). Для того чтобы перенять жирность молока у чужих коров,

женщина-ведьма в Страстную пятницу сбивала масло, сидя под мостом (з.-слав.). В некоторых вариантах купальского обряда изгнания из села нечистой силы чучело «ведьмы» бросали в овраг или под М. (полес.). Ср. также болг. проклятье: «Водили те гяволи под моего» [чтоб тебя дьяволы под мостом водили] (БНТ 12:568) и рус. поговорку: «Он любит проезжих гостей, да из-под моста их встречает» (о разбойниках, грабителях); выражение *сидеть под мостом* означает 'грабить прохожих' (Даль ПРН 1:126).

В одной из болг. легенд Св. Николай, пытаясь перейти по узким мосткам горный ручей, сказал: «Если перейду невредим, в ручье будет рыба»; сумел благополучно перейти, и с тех пор в этом месте в Николин день всегда много рыбы. В этиологических преданиях о происхождении животных повествуется, как затаившийся под М. человек решается напугать идущего Христа (внезапно выскакивает, подает голос), за что Господь превращает шутника в медведя, свинью, кукушку (Гура СЖ:117,161,686).

Отношение к М. как к «нечистому» месту определяется не только тем, что на него переносятся негативные свойства природных объектов, над которыми М. пролегал (овраги, топи, водоемы), но и тем, что М. включается в число нежилых строений, имеющих своего духа-охранителя. По ю.-слав. поверьям, тень человека, замуванная при строительстве М., охраняет его и в критических ситуациях призывает людей на помощь, чтобы «удержать мост». В серб. балладах строители замуровывают в опоры М. двоих детей по имени *Стоја* и *Остоја* в надежде, что М. будет «стоять прочно» (Трој.ЖО:57). Болгары тоже верили, что если в основание М. закопать живое существо (человека или животное), то его душа станет демоном-охранителем (см. Жертва *строительная*). В ю.-слав. украшениях мостов присутствует изображение змеи как образ такого локального духа (Бен.ЗБФ:16).

Преодоление пути по М. приобретало в народной культуре символическое значение перехода человека в новое состояние, знаменовало перемену статуса. Это нашло отражение в некоторых свадебных ритуалах и в обычаях, относящихся к роженицам. У болгар счита-

лось, что по пути к венчанию свадьба непременно должна была переехать по М. через реку (Ив.БФС:113). Чтобы в будущем легко рожать детей, невесте, по серб. поверьям следовало перейти ручей по мосту со словами: «Воду перешла, не замочившись, — рожатка родила, не почувствовав» (СМР:207). В Боснии и Герцеговине, когда свадьба проезжала по М., новобрачная бросала на М. или в воду что-либо из своей одежды (платок, пояс) ради благополучия в браке. По обычаям русского населения Латгалии, при переезде свадебного поезда через М. молодая бросала на него свой пояс.

Когда роженице впервые после родов случилось переходить по М. с ребенком на руках, она бросала в воду кусок хлеба, чтобы младенец хорошо спал и быстро рос (словац.). У чехов в подобной ситуации мать бросала с моста в реку монету, чтобы в будущем водяной не утопил дитя. В случае, когда у кормящей матери пропадало молоко, она ранним утром ожидала на М. случайного встречного человека и просила его напоить ее речной водой, набранной прохожим в свою пригоршню (серб. черногор.). По макед. поверьям, матери не следовало целовать ножки младенца, иначе в дальнейшем он будет бояться переходить по мостам, перекладинам и бревнам над водой (КДЯК:288). У юж. славян считалось опасным для влюбленных иметь половые контакты на М.

Сон о том, что девушку кто-то переводит по М. через воду, часто служит предвестием свадьбы. Этот же мотив широко представлен в свадебных песнях. Ср. в рус. свадебной песне: «Через Дымку-быструю реку/ Мощены мосты калиновые, / Перекладинки валежные. / Что никто по мостам нейдет, / По калиновым не пройдет. / Как Иван по мостам пройдет, / Как Михайлович-то перейдет. / Как за собою он Аксинью ведет, / Николаевну переведет...» (Потеб.СМ:427).

В гаданиях о замужестве искусственно сооруженный девушкой из лучинки макет «мостика» призван был спровоцировать вещий сон о суженом, который переводит ее через М. Для в.-слав. традиции это один из самых популярных способов святочных девичьих гаданий. Девушка перед сном ставила возле кровати сосуд с водой, на который сверху укладывала прутик (солонинку, щепку, палочку) либо несколько таких прутиков, уложенных друг на друга

квадратом; это сооружение называлось «мостом». После таких приготовлений девушке должен был присниться сон о том, как суженый переводит ее через М., т. е. возьмет ее замуж (Вин.ЗКП:159-160; Зел.ВЭ:404; ЗК:77). У русского населения Забайкалья девушки в Сочельник перед сном снимали с себя *нательные* кресты и, не молясь на ночь, *мостили мосты*: из двенадцати лучинок строили макет «моста», приговаривая: «Суженый-ряженный, приди ко мне наряженный, ночь ночевать, по мостику гулять» (Бол.КСЗ:59).

В мифопоэтической традиции славян чрезвычайно популярен мотив перехода душ на «тот свет» по мосту. Этот мифический М. имеет вид либо широкого настила, либо, наоборот, очень узкой, шаткой перекладины, скользкого бревна, хрупкой доски, натянутой веревки или тонкого волоса. Он пролегает над бурным речным потоком, или над огненной рекой, или через глубокую пропасть. По пол. поверьям, огненная река с узким мостком отделяет рай от чистилища; пройти по нему очень трудно, так как даже одна нога не помещается полностью на этой тонкой перекладине (SSSL 1/2:347-348). Жители вост. Сербии (окрестности Бора) верили, что когда по небесному М. проходит душа праведника, М. расширяется под его ногами, а несправедной душе приходится переходить по узкой жердочке или по тонкому волосу (ГЕМБ 1975/38:151). Чтобы обеспечить себе удобную переправу на «тот свет», люди еще при жизни соблюдали особые обычаи. Например, белорусы считали, что если баба-повитуха не одарит принятого ею ребенка пояском, ей придется после смерти по пути в загробный мир переходить речку вброд; если же одарит — перейдет по удобной «кладке». После выпечки хлебов, чтобы печь не пустовала, хозяйка бросала в нее три полена в надежде, что они послужат ей «мостками» при переходе на «тот свет».

С этим связан поминальный обычай настилать мостки, кладки, бревна через ручьи или на топких местах. В Гродненской губ. в один из поминальных дней родственники умершего на тропях в болотистых местах сооружали мощеные переходы, чтобы каждый проходящий по настилу поманул бы покойного (Шейк МИБЯ 3:491). В других вариантах этого обряда мостки

сооружались лишь в память по умершим женщинам: на следующий день после сорокадневных поминок в лесу срубали сосну, обтесывали ее и везли возом в назначенное место, где перекидывали через ручей (топкое место, ров) и обозначали на стволе время смерти родственницы; затем все участники садились на бревно, выпивали, *закусывали*, поминая умершую словами: «Нехай дасть Бог ей небо, рай светлый, покой вечный!» (Крач.БЗРС:159). Сходного типа поминальный ритуал совершался в селах вост. Сербии в память о покойниках обоого пола. Для того чтобы душа смогла перейти на «тот свет», родственники умершего перебрасывали через ручей доски или бревно. Особенно часто это делалось в память об умерших вдали от своей семьи и родного дома (ГЕМБ 1975/38:151). В этих же местах (окрестности Бора) при похоронах в руки покойника вкладывали монетку «да плати мостарину» [чтобы он мог заплатить за переход по мосту]. По-видимому, именно эти обычаи имелись в виду в средневековых церковных поучениях, осуждавших действия язычников, которые «мосты чинять по мертвых» (Гальк.БХОЯ 1:202).

Вместе с тем, чтобы избавиться от болезнетворных духов и отправить их обратно в потусторонний мир, люди точно так же настилали мостки и кладки через воду в период массовых эпидемий. Так, белорусы Минской губ., чтобы остановить мор на людей, сооружали «перекладины» через реки, болота, топкие места, овраги (Зел.ИТ 1:277).

В некоторых снотолкованиях переход по М. служит знаком смерти, болезни, угрозы. В Полесье считалось, что если человек во сне переходит через М. (и особенно если он при этом проваливается в воду), то его ожидает беда, смерть близких. Так же трактовался подобный сон жителями с.-зап. областей России: «Бабушке приснился два раза один и тот же сон, в котором она видела, как переходит речку по мосту, — через какое-то время умер ее муж» (Раз.ПЗ:100). В пол. сонниках переход человека по М. означает некую угрозу, опасность, несчастный случай; ходить во сне по дырявому мосту — предвестие беды (Nieb.PSL:187). Сон о переходе по мосту мог обозначать просто тот факт, что душа спящего человека временно пребывает в ином мире. В Полесье известны многочисленные рассказы заснувшего на ниве жнеца о том, что он видел во

сне, как ему пришлось переходить по железному М.; тогда как бодрствующий односельчанин видел, как душа спящего в виде «козулечки» ползет по лезвию косы или серпа (ПА, ровен.).

Во многих фольклорных мотивах М. обеспечивает приход мифических гостей в мир людей. В колядных и волочебных песнях популярным является мотив «перехода колядников по мосту» и вообще часто упоминаются разного рода мосты: «калиновый», «золотой», «кладки», «брусья» и т. п. Ср. зачины укр. колядок: «По мостах, мостах, по золотеньких / Ой ходет по них все коледники...» или: «Ой мости, мости, ви калинові, / Ой туди ішли три коляднички...» (Вин.ЗКП:157-158). В бел. волочебной песне: «Цераз мора глыбокае ляжыць кладка шырокая, / Ішла тудой валачэўнічкі» (Влчб.п.:224).

Еще один широко известный у всех славян мотив — «строительство моста», предназначенного для прихода божественных персонажей, праздников, колядников. Например, в бел. колядке: «Станьце вы, кавалі, куйце вы тапары, / Куйце вы тапары, рубайце вы сосны, / Рубайце вы сосны, скіпайце вы доскі, / Скіпайце вы доскі, масціце масточки...» (Зім.п.:229). Символическое «мощение мостов» осмыслялось как условие, подготавливающее приход на землю сакральных гостей. Иногда сами колядники обращались к хозяевам с призывом: «Масці кладку, прасі гасцей у хатку» (Зім.п.:158).

Эти же фольклорные мотивы («переход по М.» и «строительство М.») часто встречаются в свадебных, весенних, игровых, детских кумулятивных песнях. В болг. весенних закличках дети при виде первого летящего аиста напевали: «Щърко ле, мърко ле! Щъркни кола под кола, да береме камъне, да правиме мостове, да ни идат гостове!» [Аист чернявый! Ладь телегу, а мы возьмем камни, сделаем мосты, чтобы к нам пришли гости] (Марин.НВ:96). У поляков во время ритуала внесения в село «гайка» (украшенного дерева), совершаемого на пятой неделе Великого поста, девушки пели: «A idzie on, idzie po lipowym moście, / Przymatrują mu się panowie i goście» [А идет он, идет по липовому мосту, и дивуются ему хозяева и гости] (Kolb.DW 23:90).

В лечебных заговорах М. чаще всего выступает в качестве «места действия»:

по М. идет или едет верхом на коне сакральный персонаж; тут же происходит встречи болезни или знахаря с божественными целителями. Для текстов, направленных на лечение травм и ушибов, актуальным является мотив «ломающегося моста»: под ногами пешехода или всадника М. «шатается», «качается», «прогибается», «ломается», «валится»; конь или наездник ломают ногу, руку, но травму удается быстро залечить. Когда по М. идут духи болезней, М. проваливается и болезни «пропадают», «расходятся», «исчезают» (Кляус УС:443-444). В единичных примерах М. изображается как центр мира и как сакральный локус: ср. сюжетную схему бел. заговора: «на реке — мост, на мосту — дуб, на дубе — змеинный гроб» (Зам.:123) или зачин заговорного текста: «Здунуў Гасподзь мост; у канцы таго моста стаіць дуб; на том дубі гняздо...» (Зам.:128). Образ небывало крепкого (железного, каменного) М. служит символом неуязвимости, прочности и надежности. Ср. отрывок рус. заговора: «Через ту реку огнню стоит мост каменный. По тому мосту каменному шла Пресвята Мать Богородица, во правой руке несет самого Иисуса Христа, во левой руке — посох железный. Тычет мост каменный. Как у вас, мост каменный, нет ни раны, ни крови <...>, так же у рабы Божьей Александры нет ни раны, ни крови...» (РЗЗ:339-340).

Сама знахарская практика нередко осуществлялась именно на М. или под мостом. Например, обливание водой совершалось чаще всего под мостом (либо на перекрестках дорог, возле целебных источников и т. п.) (болг.). В Македонии верили, что заговор не будет действительным, если его не произнести трижды на трех разных мостах и затем не повторить тот же текст во время церковной службы (МФ 1987/20/39-40:106). Чтобы излечиться от полового бессилия, мужчина должен был в ночь на пятницу (в период убывающей луны) пойти на М. и в полночь просверлить дыру в настиле М. (Раден.НБС:188).

Семантика М. как пограничного локуса, связывающего «далекое» и «близкое», иномирное и земное, проявляется также в волшебных сказках. Например, требование построить «чудесный мост» за одну ночь часто включается в число «трудных задач», заданных герою; с помощью «премудрой де-

вицы» за ночь возводятся «мосты калиновые, переводины дубовые» или строится хрустальный М., либо такой, в котором «одна мостина серебряная, другая — золотая», и т. п.

На мосту, который служит переправой в «заморское царство», сказочный герой сражается с «чудо-юдом шестиглавым». Сюжет «битва на мосту» (АТ 300) имеет о.-слав. распространение; в текстах сказок упоминаются мосты: «калиновый», «деревянный», «каменный», «медный», «железный», «оловянный», «серебряный», «золотой»; М. «через огненную реку», М., «по которому ездят змеи», «через который никто из людей не проезживал» и т. п. (СБФ 1981:181). Иногда столкновение героя со змеем или чудовищем происходит в полночь «под калиновым мостом» (Аф.НРС 1:212). В одной из рус. сказок девушку отдают замуж за черта «под калиновый мост» (Аф.НРС 2:172). Для того чтобы узнать будущее, отец с сыновьями строят М. и затем садятся под него «слушать» в ожидании знака судьбы (Аф.НРС 2:242).

М. как место поединков и массовых сражений изображается в былинах о Василии Буслаевиче: богатырь и его дружина «пошли оны да и на Волхов мост / И биться-то драться с Новым-градом» (Новгородские былины. М., 1978:57). Кроме того, известны летописные свидетельства о кулачных боях жителей Новгорода на Волховом мосту. Согласно летописным преданиям, когда Перун был низвергнут в р. Волхов, он якобы забросил свою богатырскую «палицу» на М., и с тех пор ежегодно на этом месте происходят в Новгороде сражения между разными группами дерущихся (ПСРЛ 1:27; 2:258). В народных обычаях XIX в. кулачные бои у русских (чаще всего приуроченные к святкам или масленице, реже — к весенним праздникам) устраивались на горках, буграх, возле воды, но иногда и на М., особенно если он разделял два противоборствующих села (Агап.МОСК:146; РП:299-300; ШЭС:244-245).

Возвышенности, луга вдоль реки, мосты служили местом весенних молодежных гуляний: «На праздники на бывшие туды мы хадили, маладэжь, сабирались вот на мост. Тада штой-т вся „улица“ (т. е. участники гуляний и хороводов) была на мосту» (рус. рязан. — ШЭС:137). В одном из вариантов бел. обряда «похо-

рон стрелы», прежде чем забросить в воду украшенную ветку, молодежь собиралась на М., устанавливала на нем ступу с обрядовой веткой и водила вокруг нее хороводы (гомел.).

Образ М. как небесного свода или как отрезка времени, соединяющего разные даты народного календаря, отмечается в рус. загадках и поговорках. Ср.: «Стоит мост на семь верст, на конец моста — золотая верста» [Великий пост и Пасха]; «Катилися каточки по липову мосточку, увидели зарю — пошли в воду» [гаснущие утром звезды]. Метафора «моста», соединяющего два моря, используется в загадке о радуге: «Промеж двух морей гнутой мостик лежит». По верованиям крестьян Тульской губ., радуга — это М., по которому ангелы переносят на небо души праведников.

Лит.: МНМ 2:176-177; СМ²:305-306; Вин. ЗКП:157-164; Ив.Топ.СЯМС:167-168; Аф. ПВ 1:256-257,356,361-363; Зел.ИТ 1:246, 271,276-279; Зел.ВЭ:404; Пропп ИКВС:219; СБФ 1981:160-188; Агап.МОСК:146,393,638; ШЭС:137,244-245; Киим.УР 3:224; Раден. НБС:18,188; СМР:207; ГЕМБ 1975/38:151-152; БМ:220; Mosz.KLS:372,597-598,644-645; Кот.FL:122; SSSL 1/2:347-348.

Л. Н. Виноградова

МОТОВИЛО, мотать — деревянное устройство для перематывания пряжи и действие, наделяемые в народных представлениях продуцирующими, защитными и лечебными свойствами; вместе с тем, они ассоциируются с демоническим, чужим миром (ср. Вихрь, Крутить, вертеть).

Увеличение, возрастание мотка пряжи при мотании ниток сообщает М. продуцирующие свойства, а круговое движение наделяется способностью удерживать людей и животных в границах «своего» пространства. У сербов Воеводины хозяйка на Рождество символически пряла на прялке в хлеву, чтобы скот «не был голым», и мотала на М., оставляя его затем в курятнике — чтобы птица крутилась возле дома; в других селах она обходила двор вокруг, крутя М. В чешских масленичных обходах ряженые во время «обходов с кобылой» изображали прядение и мотание пряжи — ради благо-

получия и прибыли в семье и хозяйстве. Чтобы заставить рой пчел не покидать двор, возвращаться в свои ульи, сербы троекратно обходили пасеку с М. (также и др. ритуальными предметами) на Рождество, а потом оставляли его там на весь год (Стари Влаах, Златибор). Поляки опоясывали ульи нитками с М., которое брали с собой к рождественской мессе (Келецкое воев.). В Восводи-не хозяйка на Рождество трижды обходила двор, мотая пряжу на М., которое потом оставляла на чердаке, чтобы домашние держались друг друга, как нитки на М.

В народной медицине с помощью М. лечили роженицу, на которую наслали болезнь духи *лехуси* (болг., Плевенско, Еленско); чтобы избавиться от глистов, пили масло, которое сливали по М. (серб. шабач.). По болгарским представлениям, одним из способов облегчения смерти является разламывание М. над головой умирающего.

С М. и мотанием связано множество **запретов**, касающихся контакта с орудием, времени и места выполнения действия. В Покутье, когда хозяйка снимала моток ниток с М., ей следовало поплевать на него и сказать: «Тьфу, мотовило, чтобы голым не ходило!», иначе она умерла бы, и М. действительно было бы голым (пол., Kolb.DW 31:150). Когда женщина мотает на М., надо остерегаться, чтобы ребенок не сидел у нее на коленях и чтобы она не мотала над ним, иначе в мальчика влюбится змея или самовила, а девочку, когда она вырастет, полюбит и заберет змей (болг.). М. нельзя касаться ребенка, потому что он перестанет расти, а станет увеличиваться в ширину, как М. (серб.). Строго запрещается бить М. девушку, парня, ребенка и невесту (ю.-слав.). У украинцев в Подолии бытовало убеждение, что мотание пряжи в два М. приведет к тому, что скот будет бодаться (Проскуровский у.).

Мотание ниток запрещалось в некоторые праздники, дни недели и части суток. У поляков нельзя было мотать льняные нитки на св. Николая (6.XII), чтобы не вызвать появление волка вечером (серадз.). Оставшиеся на М. в канун Рождества нити не снимали, как обычно, а разрезали (рус.). На Сретение не мотали и вообще не занимались домашними работами, почитая это за грех (полес. чернигов.). Не мотали в дни св. Харлампия (10.II), св. Власия (11.II),

в первую неделю Великого поста («чтобы овцы не заматались»), на Благовещение (25.III), чтобы «змея не моталась», в поминальные субботы, «чтобы куры не крутились» (укр., Боряк КД:114). В Полесье в поминальные дни («деды») не мотали, чтобы не «замотать», не запутать дорогу душам умерших предков, приходящих на ужин (ровен., житомир.). Верили, что если прясть или мотать на масленице, то родятся дети-калеки (гомел.). Не мотали в Средокрестье (среда в середине Великого поста), считая, что пряжа будет путаться, а также во всякую среду, потому что тогда как ни считай нити, все равно сделаешь ошибку (житомир.). В ночь с субботы на воскресенье рекомендовалось не оставлять на ночь нитки на М. из опасения, что ими ведьма сможет стянуть с неба звезду; нитки снимали с М. и прятали за икону (укр., киев. - Боряк КД:115). По полесским представлениям, в пятницу нельзя мотать, чтобы не «замотать» кому-нибудь дорогу, в субботу - чтобы не болел живот, и особенно строго соблюдался запрет в поминальные субботы (брест.). Иногда говорили, что в субботу не мотали потому, что это для покойников плохо (брест.). Местами в пятницу запрещалось прясть, но разрешалось мотать (ровен., брест.). В понедельник не мотали, чтобы «никто нигде не мотался» (чернигов.). Четверг также был запретным для мотания днем, что оберегало двор от бешеных собак и волков (укр.). Запрет мотать входил в число общих запретов на работу на закате солнца и связывался с предупреждением неблагоприятного ветра (с.-рус.); у украинцев не мотали после заката, чтобы не пугало около дома или чтобы скотина «не моталась» (не ходила). Особенно строго следовало соблюдать запрет на мотание ниток беременной женщине, чтобы не повредить ребенку во чреве (полес., гомел.).

Ряд запретов связан с предупреждением опасности нападения диких животных и птиц. Поляки считали, что нельзя мотать пряжу в канун дня св. Николая (6.XII) и Сретения (2.II), т. к. можно «обмотать» волка так, что он будет весь год приходиться к жилью (Мазовше), поэтому не мотали и не сновали в период от Рождества до Крещения (пол., серб.). В Полесье не шили и не мотали с Рождества до Нового года, считая, что это вредит молодняку скота (брест.).

Карпатские украинцы не мотали пряжу, когда в печи горит огонь, чтобы ястреб и коршун не душили домашнюю птицу (Ивано-Франковская обл.). У сербов в р-не Сврлига на Сорок мучеников (9.III) и Благовещение (25.III) ломали М., чтобы не видеть летом змей.

М. имеет магическую силу оберега. На девушку, которая мотает пряжу на М., не может напасть самовила или змей (болг.). На Карпатах, когда для распознавания ведьм зажигали щепки, собиравшиеся в кучу в течение трех лет, надо было описать вокруг себя круг освященным М., чтобы собравшиеся ведьмы не повредили человеку (укр.).

На Рус. Севере девочкам, которые учатся прясть, говорили, чтобы они выставили на святки свои мотовки на улицу, тогда бегающие в это время «шуаикуны» наматывают на них пряжу (архангел.).

Лит.: Снег.РП:19–20; Гура СЖ:138,465,468,555; Чуб.ТЭСЭ 1:103; Боржк.КД:114,115; Левк.СО:41; ПА; Ракит.ДР:193; Glog.OZW:219; Zibr VCh:105; СМР:207–208; Мил.ЖСС:293; Петр.КИС:255; Бос.ГОСВ:104,152; Марин.ИП 1:210; БЕ 1998/24/1–230.

М. М. Валенцова

МОЧА, мочиться — выделения человека и животных, относящиеся к нечистотам (см. Кал) и используемые в апотропеической и лечебной магии, реже — для наведения порчи. Прямое название акта мочеиспускания в речи не допускается этикетом и заменяется эвфемизмами.

Наряду с другими «нечистотами» (калом, плевком, месячными), имеющими семантику отгона, отвращения опасности, М. использовалась как оберег от сглаза и порчи. Полагали, что опасность не сможет подойти к тому, кто дурно пахнет мочой. Первую М. новорожденного в течение сорока дней после рождения добавляли в воду для купания для защиты от сглаза (болг.). Умывание своей мочой широко практиковалось в защитной магии: чтобы предохранить себя от сглаза, предписывалось промывать глаза М. (з.-полес.); для этой же цели мать умывала ребенка своей М. (полес.); купив новых волов, хозяин должен был на этом же месте окропить их собственной мочой, чтобы

их никто не сглазил (хорв., Бор.ЗО:157). По поверью пол. гуралей, М. того, кто помочится на Рождество после прихода из костела, обладает апотропеическими свойствами — ее хранили и окропляли скот при первом выгоне на пастбище для охраны от сглаза (МААЕ 1896/1:387). Если домовой мучил корову, сын хозяина должен был три раза помочиться на нее крест-накрест (ПА, гомел.). Чтобы отвести неожиданную беду, нужно было выкопать ямку во дворе против того окна, у которого в доме стоит стол, помочиться в нее, а потом трижды повернуться в ней на пятке (укр. подол.).

Оберегами служили и словесные формулы с упоминанием о том, что человек запачкан в кале и М. и поэтому не представляет интереса для опасности. При встрече с вихрем, чтобы он не навредил человеку, кричат: «Посерен съм, намочен съм» [Я обосран и описан] (болг., Георг.БНМ:178) или: «Тфу, але, посере ми се, помоча ми се» [Тфу, алы, мы обосраны и описаны] (в.-серб., Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature. Nish, 1997/1:272). Согласно другим текстам, помочиться на объект опасности — значит обезвредить его. В полес. заговоре на охрану скота хозяйка «советует» своей корове: «... а ты, моя коровка, ... насци на ведьму, насери...» (ПА, киев.).

Наряду с другими выделениями, М. широко применялась в качестве лечебного средства. Ею умывались при сглазе (в.-слав., болг.) и умывали «испорченного» ребенка (полес.). Для излечения от сглаза следовало, пропустив руку через вырез рубашки, немного помочиться на нее и умыть лицо М. (ПА, киев.); чтобы избавиться от бородавок, рекомендовалось, увидев первый раз молодой месяц, не сходя с места, помочиться на руку с бородавками (полес.). Для излечения падушей у ребенка мать должна помочиться на него (рус.). При лечении болезни «вятьр» больной мочился в яйцо, из которого было выпущено содержимое. Яйцо лежало рядом с очагом до тех пор, пока М. из него не испарится, а скорлупа не разобьется. Остатки яйца выбрасывались на дорогу (болг.). Чтобы вылечить лихорадку, в моче больного варили три яйца и относили в муравейник — когда муравьи съедят яйца, тогда пройдет болезнь (рус.). Для излечения желтухи больной должен был помочиться в горшок, куда были положены

получия и прибыли в семье и хозяйстве. Чтобы заставить рои пчел не покидать двор, возвращаться в свои ульи, сербы троекратно обходили пасеку с М. (также и др. ритуальными предметами) на Рождество, а потом оставляли его там на весь год (Стари Влах, Златибор). Поляки опоясывали ульи нитками с М., которое брали с собой к рождественской мессе (Келецкое воев.). В Воеводине хозяйка на Рождество трижды обходила двор, мотая пряжу на М., которое потом оставляла на чердаке, чтобы домашние держались друг друга, как нитки на М.

В народной медицине с помощью М. лечили рожицу, на которую наслали болезнь духи *лехуси* (болг., Плевенско, Еленско); чтобы избавиться от глистов, пили масло, которое сливали по М. (серб. шабач.). По болгарским представлениям, одним из способов облегчения смерти является разламывание М. над головой умирающего.

С М. и мотанием связано множество запретов, касающихся контакта с орудием, времени и места выполнения действия. В Покутье, когда хозяйка снимала моток ниток с М., ей следовало поплевать на него и сказать: «Тьфу, мотовило, чтобы голым не ходило!», иначе она умерла бы, и М. действительно было бы голым (пол., Kolb.DW 31:150). Когда женщина мотает на М., надо остерегаться, чтобы ребенок не сидел у нее на коленях и чтобы она не мотала над ним, иначе в мальчика влюбится змея или самовила, а девочку, когда она вырастет, полюбит и заберет змей (болг.). М. нельзя касаться ребенка, потому что он перестанет расти, а станет увеличиваться в ширину, как М. (серб.). Строго запрещается бить М. девушку, парня, ребенка и невесту (ю.-слав.). У украинцев в Подолии бытовало убеждение, что мотание пряжи в два М. приведет к тому, что скот будет бодаться (Проскуровский у.).

Мотание ниток запрещалось в некоторые праздники, дни недели и части суток. У поляков нельзя было мотать льняные нитки на св. Николая (6.XII), чтобы не вызвать появление волка вечером (ссадз.). Оставшиеся на М. в канун Рождества нити не снимали, как обычно, а разрезали (рус.). На Сретение не мотали и вообще не занимались домашними работами, почитая это за грех (полес. чернигов.). Не мотали в дни св. Харлампия (10.II), св. Власия (11.II),

в первую неделю Великого поста («что овцы не замотались»), на Благовеще (25.III), чтобы «змея не моталась», в I поминальные субботы, «чтобы куры не китились» (укр., Боряк КД:114). В Полесье в поминальные дни («деды») не мотали, чтобы не «замотать», не запутать души умерших предков, приходящих ужин (ровен., житомир.). Верили, что если прясть или мотать на масленице, то родят дети-калеки (гомел.). Не мотали в Сред крестье (среда в середине Великого поста считая, что пряжа будет путаться, а та же во всякую среду, потому что тогда как ни считай нити, все равно сделаешь ошибку (житомир.). В ночь с субботы на воскресенье рекомендовалось не оставлять на ночь нитки на М. из опасения, что ими ведьма сможет стянуть с неба звезду; нитки снимали с М. и прятали за икону (укр., киев. - Боряк КД:115). По полесским представлениям, в пятницу нельзя мотать, чтобы не «замотать» кому-нибудь дорогу, в субботу - чтобы не болел живот, и особенно строго соблюдался запрет в поминальные субботы (брест.). Иногда говорили, что в субботу не мотали потому, что это для покойников плохо (брест.). Местами в пятницу запрещалось прясть, но разрешалось мотать (ровен., брест.). В понедельник не мотали, чтобы «никто нигде не мотался» (чернигов.). Четверг также был запретным для мотания днем, что оберегало двор от бешеных собак и волков (укр.). Запрет мотать входил в число общих запретов на работу на закате солнца и связывался с предупреждением неблагоприятного ветра (с.-рус.); у украинцев не мотали после заката, чтобы не пугало около дома или чтобы скотина «не моталась» (не ходила). Особенно строго следовало соблюдать запрет на мотание ниток беременной женщине, чтобы не повредить ребенку во чреве (полес., гомел.).

Ряд запретов связан с предупреждением опасности нападения диких животных и птиц. Поляки считали, что нельзя мотать пряжу в канун дня св. Николая (6.XII) и Сретения (2.II), т. к. можно «обмотать» волка так, что он будет весь год приходить к жилью (Мазовше), поэтому не мотали и не сновали в период от Рождества до Крещения (пол., серб.). В Полесье не шли и не мотали с Рождества до Нового года, считая, что это вредит молодняку скота (брест.).

Карпатские украинцы не мотали пряжу, когда в печи горит огонь, чтобы ястреб и коршун не душили домашнюю птицу (Ивано-Франковская обл.). У сербов в р-не Сврлига на Сорок мучеников (9.III) и Благовещение (25.III) ломали М., чтобы не видеть летом змей.

М. имеет магическую силу оберега. На девушку, которая мотает пряжу на М., не может напасть самовила или змей (болг.). На Карпатах, когда для распознавания ведьм зажигали щепки, собиравшиеся в кучу в течение трех лет, надо было описать вокруг себя круг освященным М., чтобы собравшиеся ведьмы не повредили человеку (укр.).

На Рус. Севере девочкам, которые учатся прясть, говорили, чтобы они выставили на святки свои мотовки на улицу, тогда бегающие в это время «шуаикуны» наматывают на них пряжу (архангел.).

Лит.: Снег.РП:19–20; Гура СЖ:138,465,468,555; Чуб.ТЭСЭ 1:103; Борзя КД:114,115; Левк.СО:41; ПА; Ракит.ДР:193; Glog.OZW:219; Zibr VCh:105; СМР:207–208; Мил.ЖСС:293; Петр.КИС:255; Бос.ГОСВ:104,152; Марин.ИП 1210; БЕ 1998/24/1–2:30.

М. М. Валенцова

МОЧА, мочиться — выделения человека и животных, относящиеся к нечистотам (см. Кал) и используемые в апотропеической и лечебной магии, реже — для наведения порчи. Прямое название акта мочеиспускания в речи не допускается этикетом и заменяется эвфемизмами.

Наряду с другими «нечистотами» (калом, плевком, месячными), имеющими семантику отгона, отвращения опасности, М. использовалась как оберег от сглаза и порчи. Полагали, что опасность не сможет подойти к тому, кто дурно пахнет мочой. Первую М. новорожденного в течение сорока дней после рождения добавляли в воду для купания для защиты от сглаза (болг.). Умывание своей мочой широко практиковалось в защитной магии: чтобы предохранить себя от сглаза, предписывалось промывать глаза М. (з.-полес.); для этой же цели мать умывала ребенка своей М. (полес.); купив новых волов, хозяин должен был на этом же месте окропить их собственной мочой, чтобы

их никто не сглазил (хорв., Бор.ЗО:157). По поверью пол. гуралей, М. того, кто помочится на Рождество после прихода из костела, обладает апотропеическими свойствами — ее хранили и окропляли скот при первом выгоне на пастбище для охраны от сглаза (МААЕ 1896/1:387). Если домовый мучил корову, сын хозяина должен был три раза помочиться на нее крест-накрест (ПА, гомел.). Чтобы отвести неожиданную беду, нужно было выкопать ямку во дворе против того окна, у которого в доме стоит стол, помочиться в нее, а потом трижды вернуться в ней на пятке (укр. *подол.*).

Оберегами служили и словесные формулы с упоминанием о том, что человек запачкан в кале и М. и поэтому не представляет интереса для опасности. При встрече с вихрем, чтобы он не навредил человеку, кричат: «Посерен съм, намочен съм» [Я обосран и описан] (болг., Георг.БНМ:178) или: «Тфу, але, посере ми се, помоча ми се» [Тфу, алы, мы обосраны и описаны] (в.-серб., Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature. Nish, 1997/1:272). Согласно другим текстам, помочиться на объект опасности — значит обезвредить его. В полес. заговоре на охрану скота хозяйка «советует» своей корове: «... а ты, моя коровка, ... насци на ведьму, насери...» (ПА, киев.).

Наряду с другими выделениями, М. широко применялась в качестве лечебного средства. Ею умывались при сглазе (в.-слав., болг.) и умывали «испорченного» ребенка (полес.). Для излечения от сглаза следовало, пропустив руку через вырез рубашки, немного помочиться на нее и умыть лицо М. (ПА, киев.); чтобы избавиться от бородавок, рекомендовалось, увидев первый раз молодой месяц, не сходя с места, помочиться на руку с бородавками (полес.). Для излечения падучей у ребенка мать должна помочиться на него (рус.). При лечении болезни «вятьр» больной мочился в яйцо, из которого было выпущено содержимое. Яйцо лежало рядом с очагом до тех пор, пока М. из него не испарится, а скорлупа не разобьется. Остатки яйца выбрасывались на дорогу (болг.). Чтобы вылечить лихорадку, в моче больного варили три яйца и относили в муравейник — когда муравьи съедят яйца, тогда пройдет болезнь (рус.). Для излечения желтухи больной должен был помочиться в горшок, куда были положены

девять зерен проса. Через девять дисей горшок до восхода солнца выносили за усадьбу и разбивали (з.-полс.). При болезни половых органов маленькому мальчику на ночь между ног привязывали щепки от краденного кизилового кола, чтобы он помочился на них, после чего щепки следовало уничтожить (болг.).

Свою М. пили для лечения **икоты** (с.-рус.), язвы (полес.), лихорадки (рус., полес., болг.), болезни печени (рус.), желудка (полес., болг.), желтухи (болг.), чахотки, состояния бреда (болг.), а также при ушибах, простуде и кашле (рус.), ею промывали больные глаза, порезы, ссадины, ожоги, долго не заживающие раны (рус., полес., болг.); при ревматизме М. использовали в виде ножных ванн (рус.), при ангине делали компрессы с М. (болг.), при лечении воспаления горла женщине в горло вливали мужскую М., а мужчине женскую (пол.). Женской мочой, смешанной с куриным пометом, поили пьяниц (рус.). При припадках на голову больного в течение сорока дней прикладывали шерстяную тряпку, смоченную М., а при масти на грудь клали смоченную М. синюю тряпку (болг.). М. пили и прикладывали к больному месту при укусах бешеной собаки (рус.). Детской мочой лечили куриную слепоту, ушибы, укусы пчел (рус.). В Македонии для лечения «черного кашля» М., смешанную с молоком черной ослицы и дегтем, заливали в углубление, выдолбленное в айве, после чего айву вместе с содержимым пропускали через дымоход и давали съесть больному.

При лечении некоторых болезней использовалась М. животных: больного лихорадкой поили М. жабы (болг.), больные глаза промывали заячьей М. (пол., Сандомирская Пуша) или М. ежа (болг.), ее же добавляли в пищу и водку пьяницам, чтобы отучить их пить (серб.), а М. собаки, которая помочилась на белый камень, смазывали глаза при сглазе (болг.). Ребенку, больному ангиной, натирали пятки М. свиньи другого пола, чем сам ребенок (пол.).

В народной медицине известны способы лечения недержания М. Страдающего энурезом ребенка в течение девяти дней на заре носили в хлев к черной свинье и говорили: «Добрый день тебе, черная свинья!»; другой человек отвечал: «Как можно черной свинье „добрый день“ говорить?» — «Как

можно крешенному, набожному (имярек, читься?» (пол., Bieg.LLP:329). В Полюбиче ребенку давали целовать кочергу, протекали его через жлукто — бочку без которой отбеливали белье, а если лежал мальчик, ему перевязывали половой член ниткой, которую потом бросали в колодезь. Чтобы излечить ночное недержание человек должен постараться, чтобы на 1 кресной службе в костеле ксендз окропил два раза святой водой. Если это не помогло, нужно было во время уборки картофеля поймать пять мышей, разодрать их и приготовить из них отвар (пол., ZW 1878/2:138). Рекомендовалось также съесть поджаренные грудные железы свиньи и ручкой от ведра бить пороги в доме (пол.) а также пить смешанный с водой пепел сожженной сорокоушей кожи или пить заячью кровь (рус.). При простуде мочевого пузыря ребенка сажали на теплую печную заслонку (в.-полес.).

При прекращении мочеиспускания скота животное опоясывали первой ниткой спряженной девочкой, а также протаскивал соломинку между указательным пальцем и мизинцем (серб.). Если корова мочилась кровью, ее поили отваром омелы (полес.) или окуривали копченым мясом волка (в.-пол. Kolb.DW 17:183).

Известен ряд запретов, направленных на то, чтобы предотвратить патологию мочеиспускания. В Полесье запрещалось бить ребенка веником, иначе он будет ночью мочиться под себя, по этой же причине детям запрещалось переступать через старый веник. Особенно этот запрет касался девочек; считалось, что энурез, полученный ими таким путем, вылечить невозможно (ПА, киев.). В период от Рождества до Нового года запрещалось выносить мусор на двор: у того, кто его переступит, будет недержание мочи. Беременной нельзя мочиться на дороге, иначе ребенок долго будет мочиться под себя (полес.); по этой же причине беременная не должна есть и пить, сидя на постели, а также во время дождя прятаться под стрехой — где вода стекает с крыши (бел., МААЕ 1896/1:118). Беременной запрещалось мочиться, глядя на месяц, штопать на себе одежду — иначе ребенок вообще не сможет мочиться (полес.).

М. животных и мифологических существ обладает необычными и

магическими свойствами, по большей части опасными для человека. Карпат. русины полагали, что бородавки появляются от того, что на человека помочилась жаба (Bieg.LLP:121), а если М. медведя попадет на тело человека, оно будет гноиться (пол.). Если человек наступил на то место, где помочилась вештица, он заблудится в лесу (серб.); после дня Ивана Купалы нельзя собирать травы — считалось, что на них помочилась ведьма (полес.). Разрубленная на куски ящерица снова срастется, если ее облить М. жабы (пол., ZWAK 1877/1:104), а убитая змея оживет, если на нее помочатся лягушки (бел. витеб., Никиф.ППП:200). Иногда фантастические свойства приписывались и человеческой М.: поляки полагали, что если бутылку наполнить опилками, смоченными М., и закопать в землю, через несколько дней в ней окажутся блохи (ZWAK 1977/1:104).

В в.-слав. колядках известен образ козы — подательницы плодородия, чья М. способствует урожаю жита: «Где коза насьдит, там жыто трещит» (ПА, брест., Велута).

Изредка М. использовалась для наведения порчи. Для этого шкуру, снятую с живого крота, наполняли землей, где только что помочился человек, которого хотели испортить. Когда насылающий порчу вешал этот мешочек себе на шею, у помочившегося человека немедленно образовывалась грыжа (бел. витеб., Никиф.ППП:261).

Акт мочеиспускания регламентирован определенными нормами поведения, которые запрещают мочиться, как и испражняться, прилюдно, вне отведенных для этого мест. Нельзя мочиться на дороге (с.-рус.). Человек, который демонстративно помочился с крыши дома, был наказан болезнью (с.-рус.). У русских после мочеиспускания мужчины плевали на пальцы или вытирали их снегом; женщины после мочеиспускания засыпали мокрое место песком или землей, поскольку считалось, что по этому месту женщины могут испортить — к ней «резь пристанет» (владимир.). Полагали, что если на том месте, где помочился больной человек, помочится здоровый, то и он заболит, если не помыл после этого рук (владимир.). Если человек будет пускать М. накрест, то умрет еврей (пол., ZWAK 1878/2:131).

С непроизвольным мочеиспусканием связаны некоторые приметы. Если засва-танная девушка обмочится, то ее муж умрет раньше нее (укр.). При покупке скота считалось благоприятным, если приведенная во двор лошадь или корова сразу станет мочиться или испражняться (рус. вологод.), в другом случае испускание лошадей мочи сразу при вводе ее в новый двор считалось недоброй приметой (рус. воронеж.); плохим знаком считалось и мочеиспускание покупаемой лошади во время расчета покупателя с продавцом, в отличие от испражнения, которое расценивалось положительно (бел., Fed.LB 1:344).

Лит.: Журав.ДС:75—76; Кацва ДР:160; Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000: 61; Проценко ЗО:126—127; СБФ 1984:18; Тор.РНМ:115,412,414,416—417; Череп.МРРС:94; ЭО 1914/3—4:171; ПА; Драг.МПР:21; БНМ:120-121; Bieg.LLP:41.

Е. Е. Левкиевская

МУЖСКОЙ-ЖЕНСКИЙ — одна из основных оппозиций в народной культуре, противопоставляющая мужское и женское начало в категориях пола, грамматического рода, символики и обрядовых функций. Разделение полов и противопоставление М.—Ж. преодолевается в актах творения, зачатия, рождения. По болг. верованиям, мужчина — это полчеловека, и женщина — полчеловека, соединяясь, они составляют целого человека.

Различение М.—Ж. свойственно прежде всего земному, человеческому миру, в то время как «тому» миру, божественному или демоническому, часто приписывается либо бесполость, либо двуполость, т. е. отсутствие деления по полу или наличие одновременно и мужских, и женских свойств, признаков, функций.

По народным представлениям души мужчин и женщин неодинаковы, ср. пол. поговорку: «U mężczyzny dusza jest koło serca, a u kobiety — w brzuchu» [У мужчины душа около сердца, а у женщины — в животе] (Mozs.KLS:595). До определенного возраста ребенок считался бесполом (ср. называние его именами среднего рода типа *дитя*), позже его пол маркировали специальным образом: стригли мальчика, заплетали косу

девочке, одевали в соответствующую полу одежду, мальчика сажали на коня и т. п. В ряде случаев идентификацию проводили сразу после рождения или крещения: обреза́ли пуповину на «мужском» (топор) или «женском» (прялка) предмете, клали ребенка под стол или на печь, **заворачивали** в М. или Ж, рубаху, приглашали разное количество крестных. Различие по полу сохранялось и после смерти: в убранстве покойника, в действиях с телом (покойника-мужчину обмывали мужчины, женщину — женщины), во внешнем виде могилы (мужчине на крест вешали полотенце, а женщине — фартук; полес.).

Путать, смешивать М. и Ж. было опасно. Словаки верили, что если по ошибке девочку окрестить как мальчика, то у нее будут расти усы (Зволен, ср.-словац.). Запрещалось надевать одежду противоположного пола: верили, что мужчина, надевший женский головной убор, будет бояться волка; женщину, надевшую мужскую шапку, будет бояться скотина (укр., бел. витеб., пол.). Допускалось это только в качестве наказания: нечестную невесту одевали в мужскую одежду и среди ночи вели в дом отца (болг.). Также и в природе смешение М. и Ж., по поверьям, приносит несчастье. Например, у словаков конопля, **цветущая** одновременно мужскими и женскими цветками, называлась *svetere* (букв. 'яркая, страшная'), ее тщательно отбирали и выбрасывали, т. к. верили, что если хоть одно волокно из нее попадет в полотно, то человек, который будет носить белье из этого полотна, утопится (з.-словац.).

Однако попадая в сферу действия андрогинных небесных сил, человек мог поменять пол: у сербов, македонцев, болгар, словаков и западных украинцев верили, что если человек пройдет под радугой, окажется в том месте или попьет воды там, где радуга «пьет воду», то он превратится из мужчины в женщину и наоборот. Известны также легенды о первичной двуполости человека, в частности, белорусские рассказы о том, что изначально мужчина и женщина были единой плотью, а потом дьявол соблазнил женщину и оторвал ее от мужчины (см. Женщина).

Мотив андрогинности находит выражение в обрядовом травестиизме. Например, на свадьбе старуха, осыпаящая молодых зер-

ном, надевала мужскую одежду, шапку, брала в руки «трубку» (закарпат.); муку для свадебного караваея просеивала девушка в мужской одежде (серб., Косово); невесте надевали на голову шапку жениха, которую она носила до очепин (пол., Галиция), и т. п. Часто травестиизм встречается в святочном и масленичном ряжении; в королевских обходах (у южных славян, чехов и моравян), в болгарских кукерских играх (см. **Кукеры**), обрядах «боенец», «Еньова буля» и др. См. Ряжение.

Снятие оппозиции М.—Ж. происходит также на акциональном уровне. В ряде случаев, например, в ритуальных действиях, выполняемых в первый раз (см. Начало — **конец**, Первый — последний), мужчины исполняли действия, традиционно относимые к женской сфере: сжинание первого снопа жита (ю.-слав.), растапливание печи на Рождество и печение ритуального поросенка (серб.), приготовление ритуальных блюд (ю.-слав.).

Половая идентификация могла быть «передана» человеком другому человеку или живым существам при контакте, в том числе мысленном. В некоторых вариантах обряда «полазник» пол первого вошедшего определял пол потомства у домашних животных в следующем году (словац., пол., закарпат. и др.). У болгар **обрядовое** питье первого в году овечьего молока поручали женщине, чтобы рождались ягнятки женского пола. Верили, что если, почувствовав первое шевеление плода, беременная взглянет на мужчину или подумает о мужчине, то у нее родится мальчик (рус. новгород.). Широко известен свадебный обычай сажать невесте на колени мальчика, чтобы у нее родился мальчик (ю.-слав., в.-слав.). В Посавине, чтобы рождались мальчики, просили мальчика поваляться по постели молодоженов перед первой брачной ночью (серб.).

Для программирования пола будущего ребенка применяли М. или Ж. вещи. Чтобы в будущем рождались сыновья, заворачивали очередную родившуюся дочь, отправляемую на крещение в церковь, в отцовскую рубашку (бел. витеб.); женщины надевали одежду мужей (вост. Сербия), подпоясывались мужским поясом; закапывали плаценту под «мужское» плодовое дерево, например орех (серб.); закапывали плаценту, положив ее в шапку отца ребенка (полес. гомел.). Бело-

русы на Витебщине предостерегали беременную, чтобы она не надела мужскую одежду, иначе дитя в утробе может переменить пол или родиться двуполом. См. Зачатие. С этими практиками тесно связаны гадания о поле будущего ребенка и приплода скота (см. **Беременность**), в частности, по полу первого посетителя на Рождество и Новый год и др.

Противопоставление М.—Ж. соотносено с признаками **хороший—плохой**: мужское, как правило, ассоциируется с добром, удачей, счастьем, а женское — с несчастьем. В качестве первого посетителя на Рождество и некоторые др. праздники приветствовался только мужчина (мальчик), ибо женщина «приносит несчастье» (о.-слав.), сплетни, болезнь или смерть (пол.). См. **Полазник**. Считалось, что если женщина перейдет дорогу пахарю, отправляющемуся на первую пахоту, то во время работы у него сломается плуг; если девочка первой сорвет появившиеся спелые стручки гороха, то в горохе непременно заведутся черви (бел.). В других случаях, однако, женщина и женское получали положительную оценку: вола, впервые выводимого на работу в поле, от сглаза обтирали по переносице женской рубахой (бел. витеб.), в Великий четверг ради «очищения» посуды ее окуривали женскими волосами (рус. вологод.), от веснушек рекомендовалось прикладывать платки, намоченные в женской моче (в.-словац., с. Штрба), и т. п.

Положительная семантика женского основывается, в первую очередь, на причастности женщины к плодородию и противопоставляется мужскому как бесплодному. У болгар поставленное подходить тесто для юрьевских хлебов накрывали женской рубахой, а польские женщины, замешивая тесто для пасхальных куличей, выгоняли из дому всех мужчин, в том числе и хозяина, «чтобы не сглазили растущего теста» (Калишское воев. — Kolb.DW 23:80). У словаков прошедший год определяли как «женский» или «мужской» в зависимости от того, был он урожайным или нет.

Категория М.—Ж. классифицирует также предметы — одежду, орудия труда, утварь — в соответствии с их принадлежностью или использованием мужчиной или женщиной (шапка/платок; топор/веретено). В свою очередь, «сексуализированный» предмет позже мог передать свои свойства

человеку. Ср. обычай заворачивать новорожденного мальчика в мужскую рубаху, а девочку в женскую (словац., укр., полес.); в корыто при первом купании мальчику класть топор, гвоздь, а девочке иглу, нитки и т. п. (ср.-словац.). Считалось также, что если до беременной дотронуться всретенном, то она родит девочку (Черногория). Мораване верили, что родится девочка, если под простыню положить горсть конопли или под супружескую кровать — гребень (Лугачевское Залесье).

Некоторым реалиям определен «род» приписывался изначально. Например, камень связывался с мужским началом: белорусы говорили, что мужчина родится на камешке, а женщина — на черепке (т. е. в зависимости от того, что находится в земле под постелью супругов).

Существовал ряд запретов на контакт с предметами «чужого» пола. Например, мужчина не должен поднимать упавшее во время прядения веретено, иначе осенью у него будут опрокидываться возы с хлебом (бел.) или он лишится силы и ловкости (мужских качеств); контакт с дежой сделает мужчину женоподобным (полес., болг.); у болгар мужчину, который носит воду с помощью коромысла (*кобилица*), презрительно называли *женчо*.

Для магического воздействия на людей или скот использовались предметы в соответствии с их «мужской» или «женской» символикой. Чтобы у молодоженов рождались и мальчики, и девочки, невеста, входя в дом молодого, присаживалась на предметы то мужского, то женского рода: например, сначала на пест, потом на ступу (серб.).

«Мужские» и «женские» предметы одежды в равной степени могли служить оберегами от сглаза и порчи. Мужские штаны и рубаха оберегали от сглаза скот (укр. лубен., полес. гомел., з.-словац.), работу (напр., ткань в Полесье); использовались в лечебных обрядах (укр. лубен.). В аналогичных функциях использовались юбка и платок (полес. житомир., гомел., з.-болг.). См. Обереги.

Оппозиции М.—Ж. мог придаваться символический или мифологический смысл. При оценке времени — сезонов, дней недели, времени суток — «женскими» считались темная часть суток, от наступления сумерек до восхода солнца, а также дни

недели, обозначаемые именами женского рода, — среда, пятница и суббота; «мужское» время — светлая часть суток и, соответственно, четверг, вторник и понедельник. См. Дни недели.

С оппозицией М.—Ж. связывались пространственные соотношения: *внешний—внутренний*, *верх—низ*, а также различные части жилища. Дом считался мужским локусом, так как мальчик остается в доме в качестве будущего хозяина, а участь девочки — покинуть родной дом, выйдя замуж. Поэтому плаценту новорожденного мальчика закапывали в доме под столом, в покути, под печью, а девочки — под порогом или в саду (полес. гомсл., пол.); пуповину мальчика прятали в верхнюю дырку в стене (в отверстие для закрепления ткацкого станка), а девочки — в нижнюю дырку (полес., гомел.). В то же время внутреннее пространство дома считалось женским — здесь хозяйка проводила больше всего времени — и противопоставлялось внешнему как мужскому, поскольку мужчина был ориентирован вовне, больше работал вне дома. Внутреннее пространство дома также членилось: место у печи, называемое *среда*, *бабий кут*, считалось женским, а место вокруг стола, в красном и «дверном» углу было мужским; у дверей располагалась мужская лавка (*коник*): в русских селах по течению р. Вятки еще в 30-х гг. XX в. сесть на нес женщине считалось неприличным. Крыша и все части дома, имеющие отверстие посередине, осмыслились как женский элемент жилища.

С оппозицией М.—Ж. соотносятся также бинарные признаки *правый—левый*, *восток—запад*, *север—юг*, *вперед—назад* и некоторые др. При выборе имени ребенку для мальчика просматривали святцы на 8 дней вперед и назад, девочке — только вперед (рус. астрахан.). Верили, что мальчика можно зачать, если женщина будет лежать на правом боку, а девочку — на левом; если ребенок шевелится у беременной справа — то будет мальчик, если в левом боку — девочка. Если ребенок впопыхах обует только правую ногу, у него умрет отец, если только левую — то мать (бел.). Осыпавшаяся могила — знак того, что в семье будет еще один покойник; если могила осыпалась с южной стороны — мужчина, с северной — женщина (бел.).

В количественном аспекте женское оно описывалось *через четность*, мужское — *через нечет*, непарно. У болгар на свадьбе деревце кума и три ветки, а деревце кумы — две (Родо). Македонцы верили, что у того, кто жени в нечетный год, будут рождаться мальчики, а у женившегося в четный год — девы (Велсс). У южных славян и у словаков умершему мужчине раздавалось три уд колокола (у словаков звонили три раза в колокола), а по женщине — два (у словаков два раза в три колокола). В Полес если хлеб постоянно не удавался, проверяли сколько в деже клепок. Если нечетное то это «мужская» дежа, *дежун*. Верили, что тесто хорошо подходит только в «женской» деже, с четным количеством клепок.

Оппозиция М.—Ж. связывается с противопоставлением *формы*: чаще всего крест — мужскую. У южных славян, например, мужские надгробия имеют крестовидную форму, а женские — округлую; для поминовения мужчин пекли крестовидные хлеба, а женщин — круглые (серб.). Аналогичное соотношение наблюдается в форме свадебного хлеба: у болгар мужской хлеб представляет собой крест, вписанный в круг, женский — круг без креста внутри. У сербов Воеводины различаются по форме новогодние хлебы *васильце*: для женщин это небольшие круглые лепешки, а для мужчин — овальные и утолщенные в середине. При гадании о поле ребенка: если кольцо, подвешенное на нитке, качалось по кругу, то ждали дочь, если из стороны в сторону — сына (морав.).

М.—Ж. соотносится и с другими признаками: например, у лужичан повитуха шла приглашать крестных для новорожденного мальчика с черной палочкой в руках, а для девочки — с белой; у всех славян колоть жертвенное животное имел право только мужчина; у болгар в жертву св. Георгию кололи только барашка мужского пола, и делал это только мужчина; если беременная предпочитает сладкую и мучную пищу, то у нее родится девочка, а если кислые блюда и алкоголь — мальчик (словац.). Ср. *Кислый—пресный*.

«Мужские» и «женские» растения. Приписываемый деревьям и некоторым др. растениям «пол» в основном совпадает

с грамматическим родом их названий. Эта родовая классификация использовалась в магических действиях. Если невеста хотела рожать мальчиков, то во время венчания она произносила трижды: «Сами дубы» [Только дубы], а если хотела также и девочку, то: «Сами дубы, енна сосна» [Только дубы и одна сосна] (карпат., львов. — КА). На Рус. Севере считали, что перед домом опасно сажать сль — «мужики из дома выведутся» (Тихманьга — АА). На похоронах тело женщины покрывали ветками березы, а тело мужчины — ветками тополя (полес.). Сербские женщины, если хотели, чтобы второй ребенок был мальчик, забрасывали рубаху, в которой рожали, на орех, дуб или клен, а если хотели девочку, то на бук (серб. *буква*), сливу, *гранцицу* (порода дуба) (Воеводина). В болгарском обряде лечения «русальских», т. е. неизвестных, неизлечимых, болезней страждущие обращались к русалкам, оставляя сосуд с водой и дары для них под их любимым цветком *росен*, причем мужчины под мужским растением, а женщины — под женским.

На «пол» растения влияет также его способность приносить плоды: плодовые деревья в саду считаются «женскими» в отличие от лесных — «мужских». Растения могут передавать свои способности к плодonoшению человеку. Так, у поляков и украинцев пуповину новорожденному перевязывали нитью из женских растений конопли (семенных), чтобы ребенок не был бесплодным; у сербов невеста, если не хотела иметь детей, брала с собой на венчание мужские растения конопли, без семян.

В песнях о безвинно погибших влюбленных на могиле парня вырастает дубочек, явор, барвинок, на могиле девушки — береза, липа (полес.). В болг. песнях парень превращается в явор, плющ, базилик, а девушка — в ель, розу, ольху; у сербов известны сюжеты, когда из могилы влюбленных юноши и девушки вырастают сосна (серб. *бор*) и роза.

Однако род названия растения не всегда соответствует полу человека. Например, в польских песнях у парня на могиле вырастает лилия (*Uliła*), у девушки — ландыш (*konvalija*). У словаков на свадьбе во время надевания невесте женского головного убора ей в руки давали гребень для чесания льна: если он был сделан из дерева груши, то считали,

что первым ребенком у нес будет мальчик, если из сливы — то девочка (в.-словац., окр. Бардеёва).

«Мужские» и «женские» животные. Как правило, оппозиция М.—Ж. классифицирует животных в соответствии с грамматическим родом их видового названия. Например, в предсказаниях пола будущего ребенка: если беременной снится окунь, вьюн, лещ, карась, воробей, то родится мальчик, если щука, плотва, ласточка — то девочка (полес.). За обряжение покойника мужчина получал в дар барана (вознаграждение: «живую голову за голову»), а женщина — курицу (закарпат.).

Биологический пол животного часто оказывался значимым в магических действиях, особенно в народной медицине: у словаков мальчика, больного «собачьей болезнью» (*psi taly*), клали на порог и давали перепрыгнуть псу-кобелю, а девочку — суке. Подробнее о М.—Ж. символике животных см.: Гура СЖ.

«Мужские» и «женские» обряды и праздники. В народном календаре некоторые праздники и ритуалы получают родовую «специализацию». Семик и Троица считаются повсеместно исключительно «девскими» праздниками, у русских в Забайкалье, например, парни могли присоединиться к девушкам лишь после совершения соответствующих ритуалов, иначе они подвергались нападению девышек и строго наказывались. День Параскевы Пятницы (28.X) — «праздник баб и девок» (рус.), день св. Варвары (*Barbary*) имеет женскую семантику у русских, чехов, словаков, болгар, сербов; у болгар он даже называется *Женска коледа*, в этот день колядовать ходили ряженые девушки (*варварки*). Русская *Троещепятница* (вят.) и болгарская *Кочоша черква* — осенние женские жертвоприношения, в которых участвовали пожилые женщины и вдовы. Мужчинам не полагалось есть ритуальной пищи, их выгоняли из дома, а если кому-нибудь надо было пройти через комнату, где женщины праздновали, то его глаза завязывали полотенцем, чтобы он не лишился зрения. Женские ритуалы имели общее значение оберега, исцеления, обеспечения плодородия, установления контакта с «тем светом». К ним относятся: пахание дороги или реки и др. обряды вызывания дождя (см. Дождь; Додола, переперуда), обходы села с обыденными предметами

для защиты от эпидемии, весенние девичьи обходы с чучелом Зимы (Смерти) у зап. славян (см. Марена), ю.-слав. обрядовые обходы ради благополучия и достатка — «лазарки», «боенец», «красице» (см. Королевские обряды, Лазарки) и др. Женских ритуалов и празднований особенно много в рамках родинной обрядности, например, обычай посещения роженицы (серб. *повойница*, в.-слав. *зубок*, болг. *большая пита*), праздник повитухи (болг. *Бабинден*) и т. п.

К специфически мужским обрядам относятся кукерские и русальские игры, святочное колядование, имитация полевых работ на святки, масленицу, в Страстной четверг и некоторые др. (см. Пахота *ритуальная*); обряды защиты села от стихийных бедствий и мора (ю.-слав.) (см. Опахивание, *Изгнание ритуальное*), ритуалы проклятия у болгар.

«Мужские» и «женские» ритуалы в разных слав. традициях не всегда совпадают. Так, ритуал опаживания села от мора у болгар совершали мужчины, а у русских — преимущественно девицы и вдовы (мужчины не должны были встречаться им по дороге, иначе их били до крови). Обычно ритуальная пахота совершается парнями, но у словенцев полагалось, чтобы некоторые (или даже все) ее участники были женщинами; иногда мужчины переодевались в женщин.

Наряду со «специализацией» наблюдаются и «редупликация» праздника или обряда, когда мужской и женский его вариант отмечаются друг за другом: за Богоявлением (6.1), называемым *Мъжки водици*, когда обливали мужчин и купали новорожденных мальчиков, следуют *Женски водици* (7.1), когда обливали женщин и купали девочек (болг., макед.). У сербского племени Кучи Рождество называется *Божий*, а Новый год — *Женски Божић*, когда в дом приносили столько «женских» *бадняков* (*бадняриц*), сколько женщин было в доме, и т. п. В Полесье календарные поминальные дни нередко разделяются на два этапа: в первый день, обычно в пятницу, поминают предков-мужчин, а в следующий, субботу, — женщин; соответственно они называются *Деды* и *Бобы*. Свадебный обряд практически весь проходит в противопоставлении мужской партии жениха и женской партии невесты (см. Свадебный обряд, Венчание, Брак) вплоть до того, что у болгар Баната род-

ственники невесты не принимали участия в свадебном пире после проводов девушки, так что игралось *две* свадьбы: «женская» в доме невесты и «мужская» в доме жениха. Обрядовые хоро в Юрьев день ради здоровья и размножения овец бывают как мужские (на *свирка*, с музыкальным сопровождением гайды или кавала), так и женские (*водени*, сопровождаемые пением) (болг. — Кол. ГЮС:84).

Идея соединения мужского и женского находит отражение во многих элементах свадебной, родинной обрядности, в практиках народной медицины. Например, при замешивании свадебных хлебов у болгар позволялось присутствовать не только девушкам, но и мужчинам, тогда как обычно приготовление хлеба — исключительно женское занятие. В обряде очепин чепец, перед тем как надеть его невесте, сначала надевали на голову жениха (ср.-словац., р-н Чадца). Жениха и невесту опоясывали, соединяли их головы, волосы, связывали им руки, «запрягали», они обменивались кольцами.

В момент родов, особенно трудных, в большинстве традиций считалось необходимым присутствие отца ребенка. У сербов верили, что не только его присутствие, но и манипуляции с его одеждой и *обувью* способствуют благополучному исходу родов (см. Кувада).

Воссозданию гармонии М. и Ж. служили и некоторые обряды лечебной магии. В польском Поморье считали, что снять глаз может только женщина мужчине, а мужчина — женщине. Заболевшего лихорадкой мужчину окуривали дымом с копыта кобылы, а женщину — с копыта жеребца (укр. Покутье). При приготовлении теста также символически соединялось мужское и женское: поддежу подкладывали женскую одежду, а сверху на нее клали мужскую шапку, или наоборот (бел. витеб.).

Результат соединения культурно маркированных, отдельно существующих и одинаково ценных для жизни реализаций М. и Ж. начал — восстановление гармонии Космоса, несущее здоровье, счастье, плодородие.

Лит.: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001; Толстой Н. И. Бинарные противопоставления типа *правый–левый, мужской–женский*; «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представ-

лениях // Тол.ЯНК:151-166,333-340; Цивьян Т. В. Оппозиция мужской / женский и ее классифицирующая роль в модели мира // ЭСП: 77-91; Топорков А. Л. Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // СБЯ 1993:55-59; Валенцова М. М. Отражение категории «мужской-женский» в календарной обрядности славян // СЭт:116-133; СД 2:208,464; СМ²:157,244,275; СБФ-2000: 277,278,349; Макс.ННС:158-161; Бол.СНК: 137; РДП:12; Берн.МОЖ:36; Байб.ЖОВС:77; ЕПНК 6:177; СК 2:106,107,175-176; РИ:30; УНВ:288,290,450; Бор.ВТНИ:255,257; Макс.ДМУС:469; Никиф.ППП:2,5-6,18,31,100,103, 109,153,164,293; ПА; КА; АА; РР:27,53,54, 63.64,71,73,74; Bieg.MD:65; Kolb.DW 26:93; 39:265; Karcz.OZD:14-15; EL'KS 2:88,279; Chorv.RZ:141; Sib.LDKP:53; Švorc Š.110,113; Červ.TŽL:108; Arch.EAS; SLP 1895/15:123; NSb 1941/2:15; Václ.VO:51; Václ.LZ:314,377; Трой.ССЈП:77; Бос.ГОВ:168; Бос.ГОС:185; СМР:13, 133; Мил.ЖСС:197; Грб.СОСБ:89; ГЕМБ 1973/36:90; МФ 1977/19:30; Марин.ЖС 2:125; Марин.ИП 1:605,636; 2:114,485; КПО:40,45; БМ:32,114,118-119,128,70,222,346; КСК 1999/4:150; Кол.КЮС:35; КДЯК:292; Gavaz.GD:17.

М. М. Валенцова

МУЖЧИНА — в народной традиции хозяин, хранитель имени и обладатель всех прав, воплощение положительного начала.

Этиологические легенды о происхождении Адама — первого М. В текстах, восходящих к книжной традиции («Книга Еноха праведного», «Тивериадское море», «Вопросы и ответы»), имеющей индоевропейские корни, тело первочеловека создается из семи (восьми, девяти) элементов: земли, камня, моря, солнца, облака, ветра, огня; в свою очередь с телом Адама соотносится социальная структура общества: «У нас ум-разум самого Христа, / Наши помыслы от облац небесных, / У нас мир-народ от Адамия, / Кости крепкие от камня, / Телеса наши от сырой земли, / Кровь руда наша от черна моря. / От того у нас в земле цари пошли: / От святой главы от Адамовой; / От того зачались князья-бояры: / От святых мошей от Адамовых; / От того крестьяны православные: / От свята колена от Адамова» («Голубиная книга»). Господь создает тело человека из праха (земли,

глины), причем в болг. легендах уточняется, что Бог замешивает глину с помощью слюны, от которой и произошла мужская сила (сперма). Этому созидательному акту может предшествовать неудачная попытка вылепить человека из теста (укр.). По другим укр. легендам, Адам возник из воды, которую Господь отряхнул с рук (новороссийск.), из кусочка содранной с руки Бога кожи (гуцул.), по словен. преданию — из капли Божьего пота. По болг. верованиям, первые М. и женщина произошли из грибов (область Монтана).

В других в.-слав. текстах излагается дуалистическая концепция сотворения человека: дьявол создает человека, а Господь вкладывает в него душу (ПВЛ, укр.), или Бог создает человека, а дьявол оскверняет его (продельывает в нем дырки, оплевывает, обхаркивает и т. д.), затем Бог выворачивает наизнанку тело Адама, так что нечистоты оказываются внутри (в.-слав.).

Другой популярный мотив слав. этиологии — роговая оболочка, которая покрывала тело первочеловека до грехопадения, затем от нее остались лишь ногти. Также последствием грехопадения считается появление «адамова яблока» — это, по легенде, застрявший в горле у М. кусок запретного плода (яблока или виноградины). Ряд легенд рассказывает о появлении гениталий. Господь сделал их из остатков глины, он долго выбирал место, куда прикрепить член: на лоб, под мышку, наконец, остановился на причинном месте (Подолье); или же член — остаток ниток, которыми был шит человек, состоявший первоначально из двух половинок (укр. подол., болг.). Участь М. легче, чем у женщин: Божья Матерь отобрала у них менструацию и передала ее женщине (карпат.); отправив к Господу гонцом ястреба, М. добились того, что у них стало меньше работы (укр. полес.), чем у женщин. В бел. легенде М. вознагражден правом на отдых за то, что согласился показать дорогу Христу.

М. — глава семьи, отец и распорядитель хозяйства, на нем лежит ответственность за их процветание: ср. рус. «Всякий дом хозяином держится», болг. «Къща без мъжа е пуста къща» [Дом без мужчины — пустой дом]. С этим соотносятся обрядовые действия, совершаемые при рождении мальчика: закапывание последа и пуповины в симво-

лическом центре дома — под столом или под печью (полес.) с тем, чтобы мальчик, будущий хозяин, никогда не покинул дома. Параллельно с этим бытует и иное представление о дистрибуции пространства: в силу традиционного распределения работ женщине принадлежит внутреннее пространство дома и близкие к дому докусы — М. же царит над внешним миром.

Присущая М. продуцирующая функция, обусловленная его мужской потенцией, обязательно должна реализоваться в сексуальной Сфере, Ср. Серб. «Не може бити човјек, докле га жена не крсти» [Не может быть мужчины, пока его жена не окрестит], т. е. пока он не женится. По в.-слав. представлениям, целомудренный М. не может быть полноценным хозяином, т. к. не владеет элементарными навыками и умениями: он не может ни рубить дрова, ни попадать камнем в цель и т. п.

Продуцирующая роль М. ярче всего реализуется в земледелии: на М. лежит забота о пахоте и севе, при этом особое значение придается личности того, кто первым начнет выполнение этих ответственнейших работ. В России общинный засевалицык должен был быть М. в расцвете сил, ни в коем случае не бобыль и не больной, т. к. от его потенции зависело процветание всей общины. Залогом успеха считалась также и чистота М. — в физическом и нравственном смысле (отсюда запреты на половые отношения накануне начала сева и др. ответственных работ, см. Коитус).

Возделывание земли осмыслялось как акт символического совокупления, которое выражалось в ритуальном обнажении М.-земледельца — полным или частичном (непокрытая голова, босые ноги), при этом оголялся и телесный низ, детородные органы: так, например, чтобы проверить готовность земли к пашне, М. садились на нее голым задом: проступившая испарина свидетельствовала о том, что можно было начинать пахоту (полес.). В обнаженном (или частично обнаженном) виде М. начинал сев проса и в особенности таких «женских» технических культур, как лен и конопля. В серб. традиции демонстрация обнаженных мужских половых органов должна была способствовать хорошему урожаю петрушки и моркови, а также винограда и других фруктов (ср. в ст. Нагота). Так, например, при по-

садке винограда отец, встав лицом на восток, а сын — лицом на запад, мочатся и проносят при этом заклинание: «Какогод се ми окретали по том брду, тако се окретали наши винограчки пањи и садови! Какогод наш отац запишио и ми пишали, тако нама вино пишало у суђе!» [Как мы поворачивались на этом холме, так пусть поворачиваются виноградные лозы и саженцы! Как наш отец помочился и мы помочились, чтобы так у нас вино лилось в сосуды!]; «Винограду! Саду! Ако не будеш добар, какогод су тврда јаја, тако ти тврдо трпит, не ћу те копат!» [Виноградник! Посадки! Если не будешь хорошо расти, то как крепки яйца, так и тебе крепко страдать — не буду тебя окучивать!]. А для того чтобы стимулировать рост корнеплодов, при посеве М. трясет членом и призывает: «Какогод моје длаке куштраве биле, тако моји першини чиму имали» [Как у меня волосы на лобке кудрявы, такой пусть у моей петрушки будет кудрявая ботва] (Aлth. 1904/1:160). Продуцирующая функция М. может приписываться также и принадлежащим ему предметам (одежде) или предметам с мужской символикой (например, яйцу). Мужское вмешательство может также способствовать оплодотворению культур, находящихся в ведении женщин: когда на огурцах бывает слишком много пустоцветов, зовут М., который, спустив штаны, идет вдоль грядки, делая вид, что косит косою огуречные плетни (брян.). Чтобы горох не был червивым, первый стручок должен съесть М., а не женщина (витеб.).

Участие М. в обходе посевов, а также в трапезе, катании по ниве должны способствовать урожаю (см. Кататься). Отданная мужчиной в начале земледельческого цикла потенция символически возвращается ему по завершении цикла в обрядах последнего снопа, «бороды».

На М. лежит и основная ответственность за «вод» скота — как в рамках отдельного хозяйства (ср. правила выбора масти скотины в соответствии с цветом волос ее будущего хозяина), так и в рамках общины, где М. отводит роль пастуха; только М. занимался разведением пчел.

М. как хозяину принадлежат и «космогонические», жизнестроительные функции. Так, важнейшей обязанностью М. считалось строительство дома: он выбирал оптимальное место для постройки, строил сам или догов-

ривался со строителями, играл главную роль во всех обрядах, отмечающих различные этапы строительства вплоть до новоселья, М. принадлежит честь зажигания нового («живого») огня.

М. как глава дома осуществляет функцию распределения благ между членами семьи: материальных (например, при разделе хозяйства, распределении пищи, в том числе и такой высоко символической, как хлеб) и духовных (распределение доли). Роль М. может быть осмыслена как роль посредника между людьми и высшими силами, от которых он получает и свою продуцирующую силу и иные положительные качества. Эта роль постоянно актуализируется и в повседневности, и в еще более очевидной форме в ритуально значимые периоды времени, например при смене годовых циклов, когда возникает необходимость в обновлении символических ценностей. Отсюда центральная роль М. в ритуалах карпогонического и прогностического характера, которыми изобилует рождественско-новогодний цикл, в меньшей степени циклы весенних праздников Пасхи, Юрия. Эта роль М. актуальна и в контексте отдельной семьи, и в контексте всего социума, ср. ведущую роль М. как носителя положительных свойств в большинстве обходных обрядов, в частности в рамках обряда «полазник». М., как правило, играет главную роль в обрядах жертвоприношения.

Все без исключения занятия, требующие специальных технических и/или магических знаний, считаются уделом М.: в традиционной культуре только М. может стать мельником, кузнецом, горшечником, пастухом, охотником, музыкантом и пр. Религиозное поприще и по сей день остается эксклюзивным правом М.

Такой взгляд на М. как на хозяина и демидурга отражается и в том почете, который оказывается М. при жизни и после смерти. М. занимает самое почетное место и в доме (он сидит во главе стола, под образами), и в церкви (в православных храмах мужчины стоят справа и впереди, ближе к алтарю), и на улице (М. идет впереди женщины, женщины не имеют права переходить мужчине дорогу). О кончине М. оповещают громкими криками, забравшись на самое высокое место за селом (Черногория).

Кодификация распределения труда между М. и женщиной имеет решающее значе-

ние для поддержания статуса М. Если он будет исполнять женскую работу, это принесет несчастье дому (болг.). Такого М. награждают презрительным прозвищем (рус. карел. *бабьяк*). Особенно опасными для сексуальной идентичности М. считаются типичные женские ремесла и относящиеся к ним орудия труда: при появлении М. женщина должна прятать прялку, чтобы не «выпрести» (*упрести*) мужскую удачу и мужскую силу» (Босния, Герцеговина); мусульмане Боснии считают, что, занимаясь снованием в присутствии М., женщины могут сделать его импотентом. В этой же традиции не разрешают на М. зашивать, наматывать, отрезать ножницами. У белорусов нестарому М. не разрешают поднимать обретенное веретено, в противном случае он может лишиться своей силы и у него будут переворачиваться возы с сеном. Угрозу для М. представляет и надевание женской одежды: М. будет испытывать страх перед волками или, хуже, станет слугой дьявола. Контакт с таким характерным женским предметом, как квашня, может драматически сказаться на внешности М.: у него перестанут расти усы и борода (полес.). А в свою очередь «немужественная» внешность, прежде всего отсутствие усов, может послужить поводом для отстранения М. от участия в религиозных обрядах (болг.). Мужская сила может быть отнята с помощью колдовства (серб. *везивање*): в результате порчи, наведенной на свадьбе или позже колдуном, соперником или близкой родственницей (матерью, женой), М. становится импотентом (серб. *хадум*) (иногда эта импотенция носит избирательный характер и поражает его только в отношениях с посторонними женщинами) или остается бездетным (серб. *васуз, евласуз*). См. также ст. *Мальчик, Парень*.

Лит.: МСб; Берн.МОЖ; Серж.ПЗ:85; Никиф. ППП:159; Fed.LB 1:369; ZNŽO 1964/42: 402–404; Лазаревич А. Потенција-импотенција у народним обичајима // ГЕИ 1975/ 24:8–127; GZM 1953/8:183; 1964/19:216; 1968/23:40; БМ:222–223; Марин.ИП 1:233.

Г. И. Кабакова

МУЗЫКА НАРОДНАЯ - одна из важнейших составляющих народной духовной

культуры, включающая в себя ритмически и звуковысотно (мелодически и многоголосно) организованные музыкально-фольклорные тексты. Она обслуживает обрядовую, хозяйственно-трудовую, праздничную и досуговую сферы и осмысливается как средство магического воздействия на людей, природные и потусторонние силы.

Все функционирующие в данной культуре музыкально-фольклорные тексты хранятся в коллективной памяти носителей традиции и передаются из поколения в поколение устным путем. Большинство произведений народной музыки имеет синтетический характер, рождаясь на пересечении разных видов искусства: музыки и поэзии, музыки и хореографии, музыки, поэзии и хореографии, которые выступают всегда как самостоятельные структуры, образующие разнообразные формы координации (Гиппиус:30).

Для вокальных жанров музыкального фольклора основополагающим является ритм произнесения слова в пении. Во всех слав. традициях преобладающими являются стих силлабической структуры и отвечающие ему цезурированные музыкальные формы. Исключение составляет с.-рус. традиция, где распространение получили тонический стих и связанные с ним равномерно и неравномерно сегментированные музыкальные формы.

Звуковысотная организация ранних слав. мелодий характеризуется узкообъемными (диатоническими и ангемитонными) ладовыми конструкциями, звуковой объем которых не превышает квинты. В более поздних музыкальных жанрах встречаются и широкообъемные звуковысотные системы.

Славяне имеют развитые формы многоголосия, включающие в себя: а) гетерофонию или функциональное одноголосие, при котором отклонения от основной мелодической линии при ансамблевом исполнении незначительны; б) бурдонную диафонию, где одна (иногда две) голосовая партия представляет собой бурдон, а другая, чаще всего в виде гетерофонного пучка голосов, ведет основной напев; в) функциональное двухголосие, где главная мелодия звучит у «басов», а над ними «парит» верхний голос, нередко в виде сольного подголоска («подводки», «горяка», «дишканта» и т. п.). Изредка встречается и функциональное трехголосие.

Тембр, определяемый способом звукоизвлечения, высотой, громкостью и интенсивностью звучания, особенно важен при исполнении обрядовых песен, несущих в себе магическую силу, о чем свидетельствуют существующие в некоторых слав. традициях запреты на тембр (например, весенние заклички поются до Благовещенья тихо и в доме, а после Благовещенья громко и на открытом воздухе; духовные стихи у гроба в доме тихо, а во время календарных поминок на кладбище громко и т. п.). Тембровые характеристики не универсальны, они имеют ярко выраженную локальную специфику.

Вокальные жанры народной музыки делятся на приуроченные (к определенному времени, сезону, календарному или семейному обряду, событию) и неприуроченные. Календарные песни, обслуживающие обряды годового круга, относятся к наиболее раннему пласту музыкального фольклора.

Песни семейных обрядов (крестины, свадьба и похороны) сформировались, по видимому, позднее календарных; они имеют более обширные ареалы бытования. Песни, исполняемые при крещении ребенка, известны в основном на севере белорусской этнической территории. Свадебные песни распространены повсеместно; они оформляют две основные линии ритуала: инициационную, связанную со сменой социального статуса брачующихся, и линию контактов двух родов.

Один из древнейших жанров — плачи похоронные (самые древние), свадебные (в некоторых традициях имеющие собственные напевы, а на Рус. Севере представленные уникальной формой групповых голошений), рекрутские (при проходах в армию) и бытовые (по случаю какого-либо несчастья, например пожара). Рекрутские и бытовые, не имея собственных музыкальных форм, интонируются на напевы похоронных. От песен плачи отличаются импровизационным характером поэтических текстов, специфический тип плачового интонирования, в котором огромную роль играют речевые возгласы и рыдания. Известны летописные свидетельства о существовании мужских погребальных плачей. Современная же традиция является исключительно женской и включает в себя несколько разновидностей причитаний, См. **Голошение.**

Колыбельные песни обнаруживают стилистическое сходство с обрядовыми жанрами музыкального фольклора, в первую очередь с плачами (ср. известные на Рус. Севере *смертные байки*). Детские потешки или песенки часто распеваются на напевы плясовых песен и наигрышей.

К музыкальному эпосу относятся русские старины, или былины, распространенные только на Рус. Севере, у украинцев — думы, у юж. славян — юнацкие песни. Характерные для этих жанров эпические сюжеты распеваются преимущественно только на напевы декламационно-сказового характера, иногда в сопровождении музыкального инструмента (лиры у украинцев, гуслей — у юж. славян).

К неприуроченным жанрам принадлежат также лирические (включая и рус. *протяжные*) песни, сформировавшиеся как жанр значительно *позже* обрядовых. Наряду с поэтикой словесных текстов об этом свидетельствуют и особенности музыкальной формы, ритмически, мелодически и многоголосно гораздо более сложной. Среди лирических песен выделяются два стилевых пласта: традиционный и поздний, городского происхождения.

Песни, связанные с движением, представлены у славян рядом жанров и образуют специальный раздел музыкального фольклора. К числу приуроченных относятся хороводные (танки, хоро, коло), которым приписывались магические функции, в том числе продуцирующая способность (ср. рус.: «хороводы водили, чтобы лен долгий родился, чтобы жито росло»). У юж. славян известны хороводы (коло, хоро) в составе обрядов жизненного цикла человека (ср.: коло, движущееся против солнца, называется *мртвачко*).

У русских хороводы обслуживают также зимние и весенние молодежные собрания, связанные с выбором пары. В некоторых в.-слав. традициях (в Полесье и на Рус. Севере) хороводы обнаруживают тенденцию к циклизации и прикрепляются к важнейшим общинным (престольным или календарным) праздникам (ср. «метица» на Пинеге, «петровщины» на Мезени, «горка» на Печоре, «стрела» в Полесье и т. п.).

По ряду признаков к хороводам примыкают игры с музыкальными рефренами (такие как «Кострома», «Дрема», «Коршун» и др.), широко распространенные у русских

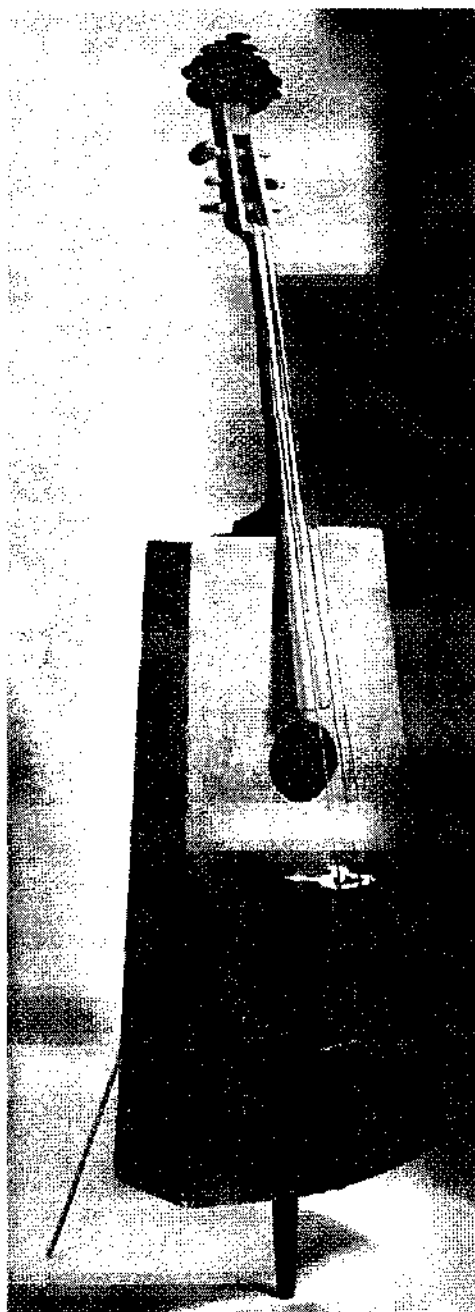
и, возможно, по происхождению связанные с магическими практиками.

Большое место в традиционном быту занимают плясовые песни, у русских связанные с двумя видами хореографии: аутентичной и заимствованной. Традиционные формы пляски более всего развиты на юге русской этнической территории, где имеют специальные названия: *пляска в две, три, четыре ноги* и так называемый *пересек*, образующийся путем одновременного сочетания разных ритмических рисунков, выбиваемых ногами. Существуют традиционные способы обучения пляске при помощи многократно повторяемых ритмизованных словесных клише (например: «Вилы, грабли, три цепа, цепа, цепа», «Поросята полосаты» и т. п.). У вост. славян широко распространены *плясовые* песни, сопровождающие кадрили, ланцы, польки, краковяки и др., то есть танцы, заимствованные из Европы, но обогащенные традиционной плясовой «лексикой».

Особый жанр составляют трудовые артельные припевки. Они служат для координации коллективных усилий во время трудового процесса и по сути дела представляют собой интонационно оформленные командные возгласы (самые известные из них — русские «Дубинушка» и «Эй, ухнем!»).

Позднейший жанр народного музыкального творчества — русская частушка. С конца XIX в. он выдвигается в качестве одного из ведущих, бытует преимущественно в молодежной среде. Частушки представляют собой вокально-инструментальный жанр, основанный на творческом состязании исполнителей, которые часто импровизировали тексты на злобу дня.

Произведения народной музыки у славян в течение длительного времени существовали параллельно с церковной музыкой. Их взаимодействие породило весьма своеобразные явления. Так, например, у вост. славян в народную культуру достаточно органично вошли церковные песнопения: рождественский тропарь «Рождество твое» и ирмос «Христос рождается» во многих традициях используются наряду с колядками, либо вместо них; тропарь Пасхи также естественно включается во многие календарные ритуалы, входящие на период от Пасхи до Вознесения; в похоронном обряде часто звучат песнопения из заупокойных служб и т. п. Несмотря на то что в основе этих напевов всегда лежит



Маруза — смычковый музыкальный инструмент типа контрабаса. 1950 г., Великопольша. При игре музыкант держит смычок неподвижно, раскачивая инструмент с боку на бок. Звучание струн дополняется звоном жестяных тарелочек, укрепленных на колке

церковный образец, он каждый раз трансформируется (ритмически и звуковысотно) под воздействием местной певческой традиции. Нередко к церковным песнопениям присоединяются народные припевки, образуя с ними единое целое.

В рус. народной культуре на стыке с церковной возник оригинальный жанр духовных стихов, напевы которых чрезвычайно неоднородны по стилистике и могут обнаруживать сходство с напевами самых разных жанров, начиная от церковных покаянных стихир и кончая жестоким романсом.

Вокальные жанры музыкального фольклора у славян играют главенствующую роль. Традиция обрядового пения является преимущественно женской. Известны и специфически мужские жанры, как правило связанные с профессиональной деятельностью (ср. казацкие строевые, солдатские песни, чумацкие песни, родившиеся в среде перевозчиков соли, трудовые припевки бурлаков и т. п.). Неприуроченные жанры вокального фольклора могут исполняться совместно мужчинами и женщинами (лирические, хороводные, плясовые песни, частушки и др.). Жанры вокальной музыки у славян бывают сольными и ансамблевыми. К сольным относятся похоронные плачи у русских, колыбельные, детские потешки, эпические песни и др. Полноценным для обрядовых песен считается ансамблевое исполнение. Есть жанры, допускающие обе формы: и сольную, и хоровую (это в ряде традиций — живые песни, лирические, старины и др.).

Инструментальная музыка по сравнению с вокальной занимает более скромное место в народной музыкальной культуре. Вместе с тем известный у славян инструментарий достаточно разнообразен и включает в себя духовые, струнные и ударные инструменты. В русской народной культуре часто в качестве музыкальных инструментов используются предметы быта (такие как коса, рубель, гребень, пила, печная заслонка, самоварная труба и пр.) и природные объекты: береста, древесный и травяной лист, рыба чешуя и т. п.

В слав. традициях на музыкальных инструментах играют в основном мужчины, хотя у русских известны и чисто женские инструменты, к которым относятся кугиклы (флейты Пана) и трещотки. См. Музыкальные инструменты, Музыкант.

Музыкальный код используется в народной культуре для выражения различных смысловых категорий, связанных с устройством мироздания. При помощи музыкального кода может быть выражена кардинальная для народной культуры оппозиция двух миров — земного и потустороннего, жизни и смерти. Обрядовое пение представляет собой специфический «язык», предназначенный для общения с «тем светом» и предками, мыслящимися подателями всех благ. Это наиболее общая функция музыкально-обрядовых текстов — фатическая или контактоустанавливающая. С представлениями о бинарной структуре мира связано и существование в народной культуре двух групп обрядовых музыкальных текстов: исполняемых от имени человеческого социума и от лица потусторонних сил. Тексты второй группы воспроизводятся в особых ритуальных ситуациях людьми, намеренно отождествляющими себя с представителями «того света» (например, в обряде колядования).

Чрезвычайно важна упорядочивающая функция обрядового пения, способного определенным образом организовывать время и пространство. Обрядовому пению приписываются также магические функции — продуцирующая (ср. влияние пения на рост культурных растений, плодотворность скота и репродукцию людей) и апотропеическая (ср. отгон градовых туч, защита посевов от ведьм и т. п.). См. **Пение**.

Связь музыкального кода с социальной стратификацией общества выражается в возрастной циклизации музыкальных жанров, когда определенная часть традиционного репертуара закрепляется за одной из половозрастных групп населения. В случаях исполнения обрядовой песни людьми, имеющими разный социальный статус, последний находит свое отражение в музыкальной фактуре (например, когда женщины поют низкими голосами, а девушки — высокими).

Музыкальными средствами фиксируются также как изменения социального статуса человека (в свадебном, похоронном, крестильном обрядах), так и его подтверждение. Музыкально-фольклорные тексты регулируют нормы поведения членов социума, что выражается в исполнении корильных песен тем из них, кто не выполняет правил, требуемых обрядовой или иной ситуацией, и,

напротив, в восхвалении в песенной форме людей, следующих установленным правилам.

Психорегулирующая функция музыкально-фольклорных текстов проявляется в похоронном обряде, где существует целая система запретов, регламентирующая допустимый уровень эмоционального напряжения при исполнении плачей родственниками умершего. Она присуща и некоторым неприуроченным жанрам, например лирическим песням, при исполнении которых происходит коллективное преодоление личных переживаний.

М. и. представлена в системе локальных традиций, различающихся жанровой, ритмической и звуковысотной (включая виды многоголосия) системами, тембровыми характеристиками и т. п. Локальные традиции могут образовывать достаточно крупные музыкально-диалектные массивы, иногда соотносимые с диалектно-лингвистическим членением слав. территорий. Ареалы ранних жанров и форм, как правило, характеризуются компактностью в отличие от поздних, чьи ареалы более обширны и перекрывают несколько зон распространения первых. Одним из важных признаков диалектного противопоставления служит различное соотношение функции и структуры в музыкально-фольклорных произведениях.

Музыкальные тексты в народном восприятии существуют как самостоятельные и отдельные от человека объекты (материальные субстанции), с которыми можно совершать некоторые действия (ср. мотив «полного решета песен» в масленичных текстах или мотив похорон песен в весенних закличках). Песни, как правило лирические, могут осмысляться как одна из ипостасей человеческой души (ср. достаточно широко распространенный у вост. славян обычай поминать умерших пением любимых ими песен). Известны также представления о любви к пению и игре на музыкальных инструментах мифологических персонажей.

Названия песен могут быть обусловлены временем исполнения, ритуальным действием (ср. *христославные*), предметом (*бородные*, *коровайные*, *венковские*) или персонажем (*русальские*), социальным статусом исполнителей (*бабы*, *муштинские*, *девичьи*, *детские* и т. п.), объектом хозяйственной деятельности (*ржаные*, *коровские* и т. п.) или видом труда (*жнивные*, *сенокосные*), местом исполнения (*улишные*, *полевые*), ситуацией (*ве-*

чорошные), типом движения (скакальные, ходячие, кривульки). Некоторые песни могут номинироваться по словесному рефрену (слава, ладо, алилейные).

Лит.: Банин А. А. Трудовые артельные песни и припевки. М., 1971; Варфоломеева Т. Б. Севернорусская свадьба. Минск. 1983; Гиппиус Е. В. Интонационные элементы русской частушки // Сов. фольклор 1936/4-5; Гиппиус Е. В. Общетеоретический взгляд на проблему каталогизации народных мелодий // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980; Гошовский В. В. У истоков народной музыки славян. М., 1971; Енговатова М. А., Ефименкова Б. Б. Звуковысотная организация русских народных песен в свете структурно-типологических исследований // Звуковысотное строение народных мелодий: принципы анализа. Материалы научно-практической конференции. М., 1990; Ефименкова Б. Б. Ритм в произведениях русского вокального фольклора. М., 2001; Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть. М., 1980; Земцовский И. И. Лирическая песня. Л., 1971; Можейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии: опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985; Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: В 2-х т. М., 1987; Пашина О. А. Календарные песни (проблемы ареального исследования) // РФ 1989/25; Русский музыкальный эпос. Былины / Сост. Б. Добровольский, В. Коргузалов. М., 1981.

О. А. Пашина

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ - наделяются свойствами ритуальных предметов и используются в календарных, семейных и общественных обрядах, а также в магической практике. Функции М. и. и приписываемые им свойства определяются сакральным статусом музыки в народной культуре, а также функциональными свойствами самого инструмента (особенностями его звучания, формой), сферой его употребления (ансамблевая музыка, соло, использование музыки в немзыкальных целях, например, для подачи сигналов, в качестве оберега и др.), способами его изготовления, особенностями личности музыканта (профессионал, любитель, мужчина, женщина, ребенок). Игра на М. и., как и всякое

ремесло, — преимущественно мужское дело, инструментальная музыка часто рождалась в недрах других профессий, где М. и. выступали в роли своеобразных орудий труда (см. Пастух). Большинство традиционных М. и. имеет статус мужских инструментов, игра на которых женщиной осуждалась обществом.

Распространение М. и. в Древней Руси было связано, с одной стороны, с традицией скоморохов и гуслиаров, осуждавшейся церковью как бесовство, поэтому М. и. часто изымались властями и уничтожались. Ср. один из др.-рус. указов, направленных на искоренение скоморошества: «...где объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гудебные сосуды, и тебе бы то все велеть выимать, и изломавъ те бесовскія игры велеть жечь...» (цит. по: Музыка русской свадьбы. М., 1987:8). С другой стороны, такие М. и., как *ратная труба*, а позднее — *сурна*, использовались во время военных походов и сражений для организации войска и подачи сигналов. Некоторые М. и., например, коцская лира, были связаны с профессиональной деятельностью слепцов-лирников (см. Ниший). Обучение игре на М. и. часто считалось магическим актом и связывалось с продажей души черту (см. **Музыкант**).

В различных слав. традициях место инструментальной музыки в сфере музыкальной культуры и основной набор М. и. были разными. Наибольшее значение инструментальная музыка имела в з.-слав. культуре, а под ее влиянием — у украинцев и белорусов, а также в ю.-слав. ареале — в этих традициях игра на М. и. в значительной степени отделилась от других «ремесел» и воспринималась как самостоятельная профессия; существовала система профессиональных ансамблей, игравших за плату на свадьбах и общественных праздниках, включавшая регламентированный набор М. и. (у зап. славян — скрипка, контрабас, цимбалы, бубен, у юж. славян — волынка и флейта). В этих ареалах существовала традиция кустарного изготовления М. и. У русских инструментальная музыка занимала более скромное место и была тесно связана с иными профессиями (главным образом — пастушеством, ср., например, существование своеобразных «школ» пастухов-рожечников, а также традицию «трубля артелью», при которой на

рожках играла одновременно группа пастухов). В русской традиции были известны такие М. и. древнейшей конструкции, как *травяная дудка* (обертонная флейта), *кукилы* (флейта Пана), *двойная свирель* (двустольная флейта). В качестве М. и. часто использовались бытовые (заслонка, ложки, коса, пила, ведро, самоварная труба, гребень, рубель и др.) и природные предметы (полые стволы растений, кора деревьев, береста, каровьи рога и пр.); было распространено т. н. пение «под язык», когда отсутствующий инструмент имитировался голосом. В конце XIX — начале XX в. многие традиционные М. и. у русских были вытеснены балалайкой, а затем гармонью.

Для хорошего звучания М. и. имел значение способ его изготовления. К примеру, пастушеские М. и. изготавливались из дерева, под которым находился муравейник (рус.), основу волынки составляла цельная шкура козленка (ср. укр. название этого инструмента — *коза*), которую, как полагают на укр. Карпатах, нужно сдирать с живого животного — тогда инструмент будет звучать так громко, как кричит козел. Другой карпат. инструмент *трембита* — труба длиной до 2,5 м, слегка расширяющаяся к концу, изготавливалась из т. н. *сердешного дерева* — *смереки* (пихты европейской); при этом полагали, что наилучшие трембиты получаются из *громобоя* — из него же в этом ареале делали скрипки и контрабасы, а в рус. традиции — пастушеские М. и.

Различные М. и. наделялись демоническими или сакральными свойствами. Согласно гуцул. быличкам, *дудки* (т. е. волынка) — инструмент черта, который играет на нем для женских демонов *нявок* (см. Лесная *баба*). Ср. характерное укр. выражение: «Дудка Дідча, а флюяра божа» [Волынка чертова, а свирель Божья] (Гринч. 4:378). Устройство волынки подсмотрел охотник в лесу у черта, сумев подойти к нему на близкое расстояние благодаря надетым в качестве оберега деревянным обручам (Овощ. МГД:57). Обычно низким статусом обладают М. и., на которых играют исключительно женщины; например, *э.-укр. дримба* — пружинный металлический инструмент, который держат в зубах, извлекая звук ударами пальца — его, в отличие от других инструментов, не изготавливают, а покупают в магазине. Дримба — «нечистый» инструмент,

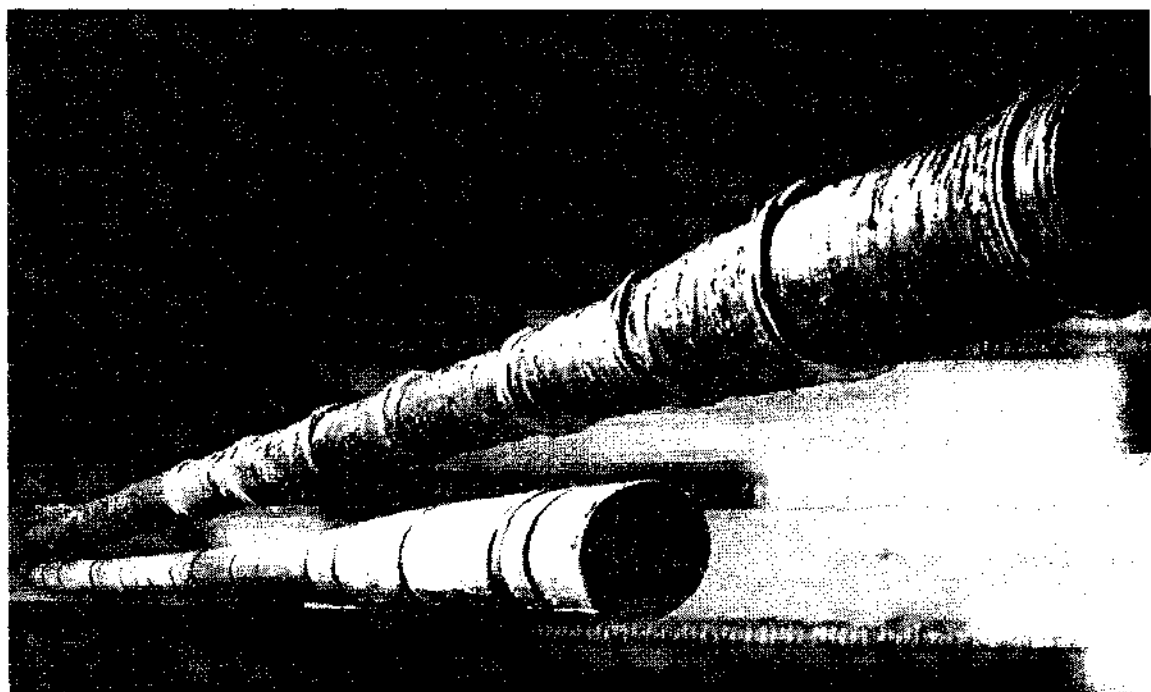
на котором грех играть, поскольку, согласно легенде, на ней играли евреи, когда вели Христа на распятие (прикарпат., ЕЗ 1898/5:192). Согласно быличкам, некоторые мифологические персонажи любят играть на М. и. — в др.-рус. письменных памятниках бесы играют на тимпанах, сопелях, гусях, бубнах, чтобы искушить святого или отвратить людей от церкви (Аф.ПВ 1:331–332); болг. вилы играют на свирели; с.-х. дьяволы являются человеку в виде веселой свадьбы с музыкантами, играющими на разных М. и. Согласно болг. поверьям, змеи восприимчивы к звукам пастушьей свирели, с которой иногда связывается их происхождение (ср. обычай изображать на пастушьей свирели змею, Бен.ЗБФ:32).

В скотоводческой практике важное значение имели пастушеские М. и. — *рожок* (рус.), *жалейка* (рус.), *барабанка* (ударный инструмент, рус.), *свирель* (э.-укр.), *трембита* (укр. и пол. Карпаты), *лигавка* (*ligawka*, пол.) и др. Будучи атрибутом и орудием пастуха, пастушеские М. и. не только выполняли сигнальную и организационную функцию (с помощью наигрышей пастух оповещал село о времени *выгона*, дойки, возвращения в село, о пропаже коровы, появлении хищных зверей и др., а также подавал скоту различные команды, например собирал стадо), но и наделялись ритуальным и магическим статусом. В с.-рус. традиции существовал обычай наговаривать «отпуск» (охранительный заговор) на пастуший рожок, чтобы уберечь стадо от потерь. Поскольку от сохранности пастушьего М. и. и правильного обращения с ним зависела сохранность животных, существовали запреты прикасаться к нему кому-либо кроме пастуха, играть на нем пастуху до первого выгона скота, а также играть на каких-либо других М. и., кроме рожка, в течение сезона, чтобы не нарушить «отпуск» (рус.). Игра пастуха на М. и. во время обхода скота служила магическим способом «заиграть пасть зверю» (с.-рус.). На западе ю.-слав. зоны существует обычай в Юрьев день и после него трубить в специально сделанные из вербовой коры трубы (*trubaljke*, *trumbi*, *trobenti*), чтобы уберечь скот от ведьм. У словаков в день св. Людии пастухи, чтобы утратить и отогнать нечистую силу, устраивали ритуальную какофонию — трубили в трубы, в рога, играли на пищалках и флейтах. Кроме

пастушеской сферы сигнальные наигрыши на различных М. и. использовались у вост. славян в повседневной жизни (с их помощью собирали на собрания, оповещали о пожаре и др. стихийных бедствиях), а также у отдельных профессиональных групп — сторожей, лесорубов и охотников.

Игра на М. и. — важная составляющая общественных, календарных и семейных ритуалов. Различные формы досуга и увеселений, молодежные посиделки и гуляния оформлялись игрой на М. и. Некоторые виды песенных жанров требовали обязательного музыкального сопровождения — исполнение частушек у вост. славян сопровождалось аккомпанементом гармошки или балалайки, превращаясь в своеобразное состязание певца и музыканта; пение духовных стихов требовало сопровождения лиры; многие колядные, волочebные, купальские, дожиночные, свадебные, крестильные песни сопровождалась в укр., бел. и з.-рус. традициях игрой на скрипке. Музыканты с различными М. и. (со скрипкой, цимбалами, флейтой, волынкой — в з.-слав., укр. и бел. ареалах, гармошкой и балалайкой — в поздней рус. традиции) сопровождали ряженных

во время зимних календарных обходов. время запусных обходов ряженные исполняли «дьявольские скрипки» (*diabels skrzypce*) — М. и. в виде палок с колокольчиками, по которым ударяли металлическими предметами (пол.). Игра на М. и. бы обязательным элементом слав. свадебного обряда. Традиционный состав М. и. на польской свадьбе отражен в свадебных песнях: ср.: «*Będzie lam pięci kapeli, / Jeden skrzypkach, drugi na tabeli — cymbały, / Trzeci na oboji, bo sie Boga boji, / Swarty w bal zaprasamy [druzbowie] was*» [Будет там о кестр из пятерых, / Один на скрипке, другой по рангу — на цымбалах, / третий обоих, / потому что Бога боится, / Четвертый на контрабасе, / Приглашаем, дружка вас] (Kolb. DW 22:57–58). В брестском Полесье невеста в знак своей девственности завязывала ленты со своей косы музыкальным инструментами. На Карпатах было принято использовать трембиту в похоронном обряде — сразу после смерти взрослого члена семьи родственники нанимали *трембитанское* (музыкантов, играющих на трембите, и те своей игрой оповещали окружающих том, что в селе покойник. Игра на трембите



Трембиты (длина 332 и 248 см). Польша, Бельско-Бяльское воев., окр. г. Живец

сопровождала обязательное ночное бдение при покойнике (см. Игры при покойнике) и с небольшими перерывами продолжалась до погребения, когда последний раз звуки трембиты раздавались над головой покойника, после того как его опустили в могилу (Fisch.ZP:318). Во время пол. крестильного обряда игра на М. и. не допускалась, ибо «*chrzciny grane, będzie dziecko opłakane*» [Крестины сыгранные, будет ребенок оплаканный] (FLS:218).

Часто М. и. использовались в магических целях. Например, гуцул. короткая флейта *coniuka* применялась для получения богатства — инструмент наполняли водкой и закапывали в трясине. Через некоторое время черт, обернувшийся котом, должен был принести хозяину инструмента деньги (карпат.). В Галиции считалось, что если заиграть на дудке, сделанной из ствола ивы, до которой ни разу не долетал петушинный крик и шум воды, то от ее звуков встанут из могил покойники (Аф.ПВ 1:333). В апотропеической магии ребенку при рождении на руку завязывали скрипичную струну, чтобы предохранить его от сглаза (словац.). В Полесье принято было во время цветения жита трубить в трубы, чтобы «жито трубило», т. е. шло в трубку, образуя колос.

В ряде случаев существовал запрет играть на М. и. или игра регламентировалась определенным периодом. Согласно церковным канонам, это (как и любое увеселение) было запрещено во время поста — с М. и. на это время снимали струны, а у западных славян в канун Великого поста существовал обычай «похорон контрабаса». Играть на М. и. не следовало ночью, т. к. это приманивает мышей (Косово, Бор.ПВП 1:309), вечером, ибо дьяволы будут собираться и танцевать вокруг играющего (болг.), во время дойки овец (карпат.), в доме, пока наседка высиживает цыплят, иначе выведутся одни петушки (бел.). На дудке разрешалось играть только после того, как поспеет хлеб (рус.). В пастушеской практике время игры на трембите строго ограничено периодом от Дмитриева до Юрьева дня — в остальное время *трембитают*, т. е. играют на трембите, только на похоронах (карпат.).

В слав. традиции игра на музыкальных инструментах воспринимается как мужской вид деятельности. В болг. балладах женщине-воину, переодетой в мужскую одежду,

устраивают испытание, чтобы раскрыть ее половую принадлежность, предлагая на выбор веретено или свирель. Мудрая женщина выбирает свирель, «подтверждая» этим свой «мужской» статус. В рус. традиции еще в первой половине XX в. женщина, играющая на гармонии, осуждалась обществом. Ряд духовых М. и. имел фаллическую символику, а игра на М. и. могла восприниматься как половой акт. Ср. пол. выражение «*wyżerolić twardym smykem na maryne*» [наяривать твердым смычком по «марыне»; пол. *maryna* — вид контрабаса] происходит от женского имени], являющееся метафорой коитуса (Pанек D. Praca magisterska:75).

В слав. сказках часто встречается мотив чудесного М. и. В рус. сказке герой трубит в волшебный рог, вызывая целое войско; в пол. сказке герой игрой на гусях расколдовывает сонное царство; в словац. сказке герой трубит в золотую трубу и этим пробуждает спящую красавицу; в сказке из пол. Поморья герой получает от мыши волшебную дудочку, исполняющую все его желания. В сказках встречается мотив волшебного М. и., игра на котором заставляет всех непрерывно плясать (рус., укр., серб., словац.).

Лит.: Банин А. А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции. М., 1997; Белорусские народные наигрыши. М., 1986; Левкиевская Е. Е. О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская музыкальная традиция) // МЭМ:305–310; Назина Г. Д. Беларускія народныя музычныя інструменты. Мінск, 1997; Народні музичні інструменти на Україні. Київ, 1955; O ledzki S. Polskie instrumenty ludowe. Kraków, 1978; ЖС 1903/4:470; Аф.ПВ 1:322–327, 331–344, 348–349, 2:494–498; ДКСБ:346–348; ЖС 2003/1:32–35; ЖС 2003/1:36–38; Ник.УНК:106; АА; КА; ПА; ЕЗ 1898/5:192, 194; 1912/31–32:264, 288; ЖТК:752, 910; Онищ.МГД:56; СБФ:84:269; Шух.Г 3:70, 73, 242; СбНУ 1894/10:126; Fed.LB 1:356; Stelm.ROP:105; TL 1999/2:21–22; Cerv.TZL:45.

Е. Е. Левкиевская

МУЗЫКАНТ — наряду с другими «знающими» (пастухом, мельником, охотником, кузнецом и т. п.), лицо, которому приписываются колдовские способности (см. Кол-

дун), участник календарных, семейных обрядов и общественных праздников. Основная функция М. — игра на музыкальных инструментах, заменяющая собой вербальную и акциональную деятельность М. в обряде, средство его коммуникации с обществом и миром. Способность порождать музыку, обладающую магическими свойствами, придает М. статус посредника между человеком и «иным» миром.

В Древней Руси музыка скоморохов осуждалась и преследовалась церковью как бесовская. У вост. славян, особенно у украинцев и белорусов, музыкантами часто были профессиональные нищие — лирники, исполнители духовных стихов, исторических песен, апокрифов и т. д.



«Музыкант». Роспись по дереву. 2-я половина XIX в. Доленско, Словения. Этнографический музей г. Подсмреки

Чтобы овладеть музыкальным мастерством, нужно прибегнуть к помощи нечистой силы. Согласно з.-рус. быличкам, играть на гармошке учит человека черт в полночь в бане, но в качестве платы за обучение требует, чтобы человек ударил ногой по каменке — тот ломает ногу о каменку и становится калекой, но хорошим М. Человек, желающий стать М., должен до

восхода солнца пойти на перекресток и, раздевшись донага, заиграть на скрипке (карпато-укр.) Для этой же цели нужно ночью закопать на перекрестке свирель, наполненную водкой. Через семь дней ее нужно откопать — если черт принял подношение, водки окажется половина, а еще через семь дней свирель выкапывают окончательно — если там совсем не окажется водки, человек будет в совершенстве играть на свирели даже во сне (карпато-укр.). Представления о магических способностях М. особенно сильны в карпато-укр. традиции, где считалось, что некоторые мелодии М. подслушивает у лесного демона *цугайстера* или у черта, но не может воспроизвести из них одну ноту; полагали также, что другие М. не способны перенять эти мелодии. Чтобы хорошо играть на скрипке, нужно канифоль для натирания струн перетапливать в тот момент, когда ксендз служит воскресную или позднюю литургию, или смешивать ее с воском от пасхальной свечи (пол., ZWAK 1885/9:42).

Часто способность к колдовству приписывалась скрипачам (полес.), между которыми происходили состязания в колдовской силе. Соперничество двух М. — известный сюжет полес. быличек: один М. «портит» инструмент другого, в результате чего у того внезапно лопаются струны, «кобылка» (часть скрипки) превращается в живую лошадь и убегает и т. д. Однако пострадавший М. оказывается сильнее и наказывает обидчика: превращает его в коня, с помощью магии приводит в негодность его скрипку и т. п. Согласно пол. поверьям, колдун может испортить скрипку, окурив ее волчьей шерстью и сказав: «Режь волк барана», и у скрипача на свадьбе полопаются все струны, т. к. они изготовлялись из бараньих жил (Kolb.DW 17:134-135).

Музыка привлекает к М. нечистую силу. В в.-слав. быличках черти под видом подгулявшей компании встречают М., возвращающегося со свадьбы или вечеринки, и просят поиграть им на скрипке за хорошую плату. М. кажется, что он находится в красивом доме, а под его музыку пляшут дамы и кавалеры. Он играет несколько суток подряд, но ему представляется, что прошло всего несколько часов. Лишь случайно (перекрестившись или упомянув имя Божье) М. обнаруживает, что сидит в чаше леса на пне или в болоте, а вокруг пляшут черти,

С другой стороны, музыка спасает М. от гибели: согласно пол. и кашуб. быличкам, М., которого *ночью* окружили волки, играл на скрипке до тех пор, пока люди не пришли ему на помощь, а волки, заслушавшись его игрой, *уже* тронули его. Ср. пол. поверье о том, что волки вообще не нападают на М. (Гура СЖ:151).

Мифологические персонажи обнаруживают пристрастие к музыке, а иногда сами выступают в качестве М.: черта представляет играющим на скрипке, в то время как другие черти танцуют (ПА, чернигов.); в другой быличке черти, пришедшие в гости к ведьме, играют на скрипке и бубне, пока один из них танцует с хозяйкой (з.-полес.); известны в.-слав. былички о пляске чертей в аду под звуки скрипки. В др.-рус. поучениях упоминаются бесы, принимающие вид М. и играющие на бубнах, волынках, гусях, тимпанах и сопелках, чтобы ввести в грех монаха или отвратить прихожан от службы в церкви, соблазнив их музыкой (Аф.ПВ 1:332). Женские демоны *витреницы* любят танцевать на горных полянах, поэтому они часто крадут того, кто хорошо играет на свирели или гусях, и держат его у себя до старости, заставляя непрерывно играть (карпато-укр.). В другом карпат. сюжете в качестве М., играющего танцующим *витреницам* на волынке, выступает сам черт. В укр. быличке черт в виде М., играющего на дудке, едет на козле, а вокруг него пляшут березы и липовые пни (Now.LU 2:33).

М. — обязательный участник свадебного обряда, подчеркивающий своей музыкой его наиболее важные моменты, например: вывод невесты из дома, вынос каравая (полес.), просеивание муки для каравая, бритье молодого, хождение молодой за водой (болг.) и др. В болг. традиции М. — представитель стороны жениха и его ритуальный помощник, нанимаемый на свадьбу отцом жениха и связанный с группой участников свадьбы, возглавляемых старшим сватом или дружкой, функции которого М. частично разделял, сопровождая жениха и дружку в течение всей свадьбы. Участие М. делает свадьбу полноценной, ср. болг. пословицы: «Свадьба без гайда не може» [Свадьба без волынки невозможна], «Свадьба без гайда — същи помси» [Свадьба без волынки — суши поминки] (ЖЦ:240). При введении невесты

в дом, когда происходит одаривание невесты родственниками и гостями, М. выполняет роль посредника между участниками свадьбы и невестой. В Страндже свекровь кладет дары в сито, а один из М. их разносит.

В болг. свадебном обряде именно М. проверял девственность невесты: после брачной ночи он сам осматривал рубашку невесты — если та оказывалась «честной», М. начинал громко играть на волынке, мелодию подхватывали зурна и барабан, а участники свадьбы начинали танцевать «хоро». В противном случае М. не имели права играть — их молчание являлось знаком «нечестности» молодой. Свекор мог покрыть бесчестье дома, заплатив М. сверх ранее условленной платы, сколько они выторгуют. Если в этом случае М. соглашались продолжить игру, волыщик передавал волынку молодожену, чтобы тот первый се надул, после этого начинал играть сам волыщик, а за ним — остальные М. Считалось, что если этого не сделать, несчастье останется в этом доме. Иногда сама «нечестная» невеста в качестве наказания должна была надуть волынку.

М. получал за свою игру на свадьбе вознаграждение. При раздаче каравая ему выделялась нижняя корка с запеченными в ней монетами (полес.) или все остатки от каравая после раздела его между остальными участниками свадьбы (ПА, брест.), хлеб, в который было воткнуто свадебное деревце (ПА, киев.), скатерть, на которой стоял каравай (ПА, гомел.), полотенце (з.-укр.), платки, которые дружки выносили М. на палках (в.-укр.). У болгар деньги М. платит свекровь после того, как на второй день свадьбы гости пьют сладкую *ракию*.

М. участвовал во многих календарных обрядах: сопровождал группы ряженых — *кукеров* (болг.), джамалариев (см. «Верблюд»), калушариев (см. Русальная неделя), колядников, волочечников (бел., в.-укр., з.-рус., в.-пол., см.: *Волочечный* обряд). М. — обязательный участник молодежных гуляний, посиделок, хороводов, проводов рекрутов, ритуальных драк между группами парней из разных селений и др. Во всех календарных и общественных ритуалах М. был музыкальным «двойником» лидера обрядовой дружины, разделяя с ним предводительские и ритуально-магические функции. Например, в дружине калушариев, в чьи функции входило магическое излечение

больных «русальной» болезнью с помощью специального танца, исполняемого под музыкальное сопровождение вокруг больного, М. задавал нужный музыкальный темп: постоянно убыстряя темп танца, он доводил участников дружины до экстаза, являющегося необходимым условием излечения больного (болг.). В тех частях рус. традиции, где были приняты противоборства и ритуальные драки между молодежными группами разных сел (или разных частей одного села), каждая группа парней обязательно имела М. — гармониста, который сопровождал свою группу во время схваток с «чужаками», организуя и подбадривая музыкой членов своей дружины. Согласно правилам, М., наряду с вожаком, шел в первых рядах своей группы, играя специальный резкий наигрыш «под драку». Во время драки М. никто не имел права тронуть — они стояли в стороне от дерущихся и продолжали играть. В редких случаях, когда одна из сторон не сомневалась в своей победе, у М. «чужой» группы могли повредить гармонь, но это считалось сильнейшим оскорблением. Иногда драка начиналась именно с нападения на «чужого» гармониста. Нередко сама драка предварялась состязанием гармонистов обеих сторон — более искусный М. «громкой игрой» часто предвещал исход схватки, обеспечивая победу своей дружине.

Важную роль играл М. во время праздничных гуляний, музыкально организуя их, создавая эмоциональную атмосферу праздника, сопровождая музыкой танцы (з.-слав.) и пляску (в.-слав.). У русских во время пляски в кругу устраивалось соревнование нескольких гармонистов. Статус гармониста в рус. селе был высок: он считался привлекательным женихом, пользовался вниманием девушек — ему дарили вышитые платки, кисеты, вышивали ремень его гармошки, пели ему специальные частушки и т. д.

На Рус. Севере, на Карпатах и у зап. славян функции М. частично совмещались с функциями пастуха, обязательным атрибутом которого являлись рожок или жалейка, иногда барабан, а на Карпатах — флейта и трембита. Игре пастуха на музыкальном инструменте приписывались защитные свойства. К примеру, у словаков накануне Нового года и дня св. Люции пастухи обязаны были как можно громче играть на своих инструментах, чтобы отогнать нечистую силу.

В легендах встречаются сюжеты о смертной инкарнации М.: согласно одной из них, соловей произошел из умершего искожного органиста (Гура СЖ:640).

Лит.: Георгиев Г. Музикант, буката и свбеният дар // ЖЦ:24–250; Захариева «Сватба без гайда не може...» // Единство българската фолкорна традиция. София, 19185–213; Захариева С. Свирачът във фолорната култура. София, 1984; Левкиевская Е. Е. О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция) // МЗМ: 305–310; Рашкова I Женското свирене във фолкорната култура / БФ 2001/4:45–55; ДКСБ:87–89; ТФНО:24

Е. Е. Левкиевски

МУКА́ — символ богатства и плодородия; предмет дара и жертвы; принадлежит одновременно к сфере природы (делается из зерна) и к сфере культуры (проходит долгую обработку, превращаясь в хлеб). Общеславянское слово *мука́* (*тока*) восходит к глаголу со значением 'мять', 'дробить', 'размягчать'.

Все этапы производства и использования М. сопровождаются магическими действиями продуцирующего или защитного характера.

Чтобы М. была белой, приступая к мотыбе, кладут на столб в середине гумна белую рубаху (р-н Кюстендила, ср.-зап. Болгария). Привезя новую М. с мельницы, закрывали дверь дома, чтобы М. долго хранилась; освящали, кадили ее ладаном, чтобы прогнать дьяволов, которые живут на мельнице, рядом зажигали свечу. При замешивании теста неоднократно крестили М. Чтобы М. было много, хозяйка, приступая к выпечке хлеба, просеивала М. через частое сито, надевала чистую одежду (болг.). Прежде чем хозяин привезет с мельницы домой всю смолотую М., хозяйка быстро пекла лепешку из новой М., чтобы и будущий год был урожайным, и раздавала всем с пожеланиями плодородия (болг., Родопы).

М. как символ плодородия, богатства и чистоты играла значительную роль в свадебном обряде. Белизна М. символизировала не только здоровье и чистоту, но и честность, девственность невесты, что

отражено в болгарском свадебном обряде. Если невеста оказывалась «честной», пожилые замужние женщины переодевались в мужское платье и мазали лица М. и сажей (болг. обл. Ловеч). М., полученная из бобов, выросших из змеиной головы, могла выявить чистоту невесты. На свадьбе перед венчанием подносили хлеб из такой М. к ее лицу: если она утратила девичью чистоту до свадьбы, вокруг ее головы вместо венка были видны змеи (хорваты Истрии). Мукой куекеры белили себе лица (болг.); лицо главного персонажа игры при покойнике было вымазано М. (закарпат.).

Для обеспечения благополучия новой семьи совершался коллективный сбор М. на свадебный каравай: М. приносили все члены рода, а на Украине М. мололи в доме невесты на ручной мельнице из принесенного родственниками зерна. В Болгарии (обл. Ловеч) отмечена более древняя форма — не помол, а обрядовое размельчение (*счукване*) зерна и обрядовое просеивание его (*засев*). В Словении (Помурье), на Адриатическом побережье Хорватии невеста обходила всех родственников, как бы испрашивая разрешение принять предложение сватов и одновременно оповещая их о предстоящей свадьбе, и получала в дар М., яйца, лен и другие продукты. Девушки в дни св. Антония и св. Афанасия, обходя дома, собирали М., пекли лепешки, чтобы скорее выйти замуж (ю.-з.-болг.).

У болгар, белорусов и украинцев приготовление и просеивание М. (брали самую лучшую, т. е. пшеничную) для свадебного хлеба — развернутый обрядовый комплекс, смысл которого объяснялся «как создание нового семейного очага» (обл. Софии). М. просеивали через одно, три, семь, девять сит и столько же ночв, которые складывали крест-накрест, а сита — одно на другое (с.-з.-болг.); *каравайницы* (особый свадебный чин) готовили М. и пекли хлеба для свадьбы (укр., бел.).

Ритуальные действия с М. при встрече молодых в доме жениха направлены на обеспечение плодovitости брака, рождение первого ребенка, достатка и благополучия молодой семьи, для чего при обрядовом введении молодых в их новый дом свекровь дарила им ночвы, сито и мешок М. (болг., Ловеч); новобрачную вели прежде всего к амбару или к сундукам с М., которых она должна была

коснуться (обл. Софии) или просеять М. сквозь сито (р-н Сандански) над ночвами и воткнуть в М. венчальные свечи (г. Троян, обл. Плевена); невесту около амбара осыпали М. и желали молодой, чтобы Бог ей послал мужское и женское потомство (обл. Скопье). Во избежание бесплодия молодых на свадьбе били мучным мешком (в.-слав., з.-слав.).

Культурная метафора «хлеб—человек» проявляется в первую очередь в народном представлении о замешивании, подъеме теста и печении хлеба как о зачатии и рождении ребенка. Ср. рус. «Муж с женой, что мука с водой».

Продуцирующие свойства М. и предметов, связанных с ней, выступают в ритуальном битье неженатой молодежи. Так, в Болгарии в Чистый понедельник (иногда и на масленицу) совершались обрядово-магические действия с ярко выраженной брачно-эротической символикой для того, чтобы молодые в течение года создали семью: взрослые ударили девушек скалкой, а старых дев и холостяков били по спине мешками из-под М. (обл. Трояна, Ловеч). На святках ряженные в «мельников» испачканы М. и совершают действия, символизирующие «размалывание» М., что имеет эротический смысл (рус.).

В Словакии (*Бошаца*) полагали, что битье новобрачной мучным мешком должно способствовать рождению детей. В р-не Банской Быстрицы пытались повлиять на благополучный исход будущих родов: невеста после свадьбы, сходя с воза, должна была прыгнуть на мешок с М., чтобы дети появлялись на свет так же легко, как легко высыпалась М. из мешка. Мучным мешком похлопывали только что родившегося теленка, чтобы он выжил (с.-в.-рус.), вытирали корову, свинью, чтобы снять или предотвратить порчу, «урок» (с.-вост.-рус., полес.).

Положительная семантика белого цвета, характерного признака М., обусловила ее использование в родинном обряде. Чтобы дети новобрачных были белокожими, готовя свадебный хлеб, участники ритуала мазали друг другу лица М. С этой же целью на сороковой день после рождения к личику ребенка прикладывали М. и яйца, натирали щеки младенца руками в М., тельце посыпали М. (болг., макед.).

В некоторых районах Польши отец сразу же после рождения ребенка шел на мельницу за свежесмолотой М. для пирогов, которыми угощали гостей на крестинах, что, видимо, должно было способствовать быстрому росту ребенка и обеспечивало ему здоровье.

Использование М. в обрядах календарного цикла, в окказиональных и хозяйственных обрядах обеспечивало благополучие семьи, защиту дома и хозяйства от стихийных бедствий, эпидемий, болезней. Блюда из М. являлись праздничными традиционными ритуальными кушаньями или служили символами постовых ограничений. В Польше, Словакии и на Украине таким блюдом был **жур**, приготовленный на закваске из ржаной или овсяной М.

кетно-бытовых ситуациях. На крестинный обед приносили продукты: муку, яйца, творох (украинцы, поляки). Ритуальный сбор М. отмечен в Полесье: при угрозе эпидемии вдовы обходили все дома, из собранной М. пекли хлеб и раздавали его всем жителям села (ПА, чернигов., Олбин). М. выступала как дар в обмен на благопожелания в обходных обрядах, как плата за помощь, услуги. Колядующие получали от хозяина дома в М. (о.-слав.). При первом выгоне скота чаще всего в день св. Юрия, пастуху давали миску М.; одаривали пастухов и на Пасху и осенью, в день св. Михаила, когда открывался сезон (ПА, киев., Копачи). Миску М. и буханку хлеба из свежесмолотого зерна получала жница за последний сжатый сноп.



Осыпание «пеперуды» мукой. Плевенский округ, Болгария

М., наряду с зерном и хлебом, нередко выступала в качестве дара и жертвы, воплощая идею богатства, жизненной силы, в обходных обрядах календарного и семейного циклов, при засухе, эпидемиях и в эти-

(Кашубы). М. расплачивались со знахарками и ворожеями за лечение и ворожбу. У юж. славян наиболее часто одаривали М. девушек-участниц и главное лицо обряда вызывания дождя (см. Додола). М. давали

в сите, «чтобы год был сытым» (Троян, обл. Плевна — народноэтимологическое сближение слов сито 'сито, частое решето' и сит 'сытый', основанное на звуковой омонимии). Хозяйка дома сеяла М. в мешок (обл. Плевна, р-н Варны) или над головой *додолы*, а та произносила пожелание: «Тъй както се сее брашното, тъй да се изсипе дъждът!» [Как сеет мука, так пусть прольется дождь!] (Поп.ПГ:60). Полученную при обходе села М., участницы обряда сеяли в воду у реки (с.-з.-болг.). Из собранной М. девушки выпекали лепешку (болг. родоп. *пеперугин хляб*).

В плювиальных обрядах просеивание М. над головой пеперуды или над водой связано с народными представлениями о «небесном дожде», дающем блага и символизирующем оплодотворяющую силу, и основано на магии подобия, ср. болг. приговор, произносимый пеперудой: «Както се сее брашното през ситото, тъй да се рони и житото!» [Как сеет мука через сито, так пусть сыплется и зерно!] (Поп.ПГ:60).

М. нередко клали в основание строения, наряду с едой и предметами, символизирующими богатство, здоровье и плодородие (см. Жертва строительная); в Белоруссии (Витебская губ., Полоцкий у.) для этого брали первую М., смолотую на новой мельнице или в новых «жёрнах».

В обетных и общинных праздниках у русских М., зерно, крупа входят в состав складчины. Отмечен обычай сбора М. к Семике и к Радунце: в г. Уржуме Вятской губ. больные собирали в разных домах М., как милостыню, обещая помянуть *заложных* покойников, которых считали виновниками своей болезни. Из собранной М. пекли в Семик блины и булочки, которые на кладбище клали на могилы.

М. выполняла роль дара или жертвы у всех славян при установлении контакта между человеком и потусторонними силами. В ноги умершего ставили миску с белой М. и воткнутыми в нее свечами и оставляли ее после похорон в доме (болг., обл. Благоевграда); миску с М. оставляли на скамье, где умер человек (Ловеч). В *задушные* дни М. в числе других продуктов входила в угощение «коляда для мертвых»: ее относили на кладбище (чеш., ю.-морав.). По следам на рассыпанной по столу М. узнавали о возвращении

души покойного домой в первую ночь после похорон (закарпат.).

Болгары бросали в воду часть смолотой на мельнице М. самодивам; муку, оседавшую на стенах мельницы и как бы предназначавшуюся потусторонним силам, болгары называли *дяволски хлеб* (Аф.ДЖ:350). Перед сажанием пасхальных хлебов в печь хозяйка рассыпала М. по полу, а горсть бросала в огонь (укр. полтав.). М., хлебными крошками, крупой «кормили» ветер; бросали водяному в качестве жертвы при постройке и пуске мельницы; в Рождественский сочельник бросали в воздух горсть М., чтобы Мелюзина сварила своим детям еду и не залетала в окна; чтобы утихла буря, высыпали за окно на улицу М. и соль (чеш.). Мельник же, наоборот, вызывал утихший ветер, бросив в воздух несколько пригоршней М., взятых с верхушки мельницы (бел.); при помоле зерна на мельнице отсыпали часть М. как милостыню для бедных, полагая, что если этого не сделать, в наказание ветер возьмет вдесятеро больше М. (орлов.). Разница между весом привезенного зерна и полученной после помола М. рассматривалась как неизбежная жертва (рус. вят.). В обряде ритуального кормления мифологических персонажей, выпекая лепешку для них, М. просеивали через три, семь сит (макед., с.-з.-болг.). Поляки полагали, что в дыму от просыпанной в огонь и сгоревшей при выпечке хлеба М. обитают «планетники»; они питаются М., которую люди бросают в огонь, чтобы защититься от града.

М. нового урожая, только что смолотая ржаная М., первая М., высыпавшаяся из желоба мельницы, использовалась для выпечки хлеба, выполнявшего роль поминальной обрядовой пищи: его раздавали нищим (рус.), соседям и прохожим для поминовения усопших, пускали по воде (ю.-з. Болгария, юж. Фракия).

В обрядовой практике релевантным оказывается вид М.: например, праздничные хлебы (на Рождество, Пасху) пекли из самой лучшей М., за неимением своей ее покупали (о.-слав.). В первую половину масленичной недели пекли блины из овсяной М., а с четверга — из пшеничной, тем самым подчеркивалась неоднородность масленичного времени (смолен. — КСК 2000/5:95). Ср. использование бобовой М. для выпечки

ния новогоднего обрядового хлеба *bôbov ded* (словен.).

Благодаря продуцирующим, очистительным и защитным функциям, М. активно применяется в магии. В тех случаях, когда в семье умирали дети, совершали обряд, который должен был оградить мать и дитя от сглаза и злых духов: на третий день после рождения ребенка клали между ног матери и посыпали вокруг М. (серб.). Родившихся слабыми детей протаскивали сквозь мучной мешок (рус.). В р-не Ресавы существует поверье, что новорожденный будет здоров, если, возвращаясь из церкви после крещения, крестные зайдут в дом, где в течение года никто не умер и в данный момент все здоровы, а хозяйка дома посыплет на лицо ребенка М. и подарит ему яйцо.

Защитная функция М. нашла отражение в обряде отгона градовой тучи: при появлении градоносного облака старые женщины переворачивали решето и как бы просеивали сквозь него муку, приговаривая: «Да се пресечеш като ситно сито!» [Стань мелким, как решето] (Лов.:275); в с.-зап. Сербии для этого брали М. из-под мельничного жернова; бросали М. на ветер или в огонь (Карпаты). В качестве защитного средства использовались песни с мотивом «мука» пшеницы, т. е. о превращении ее в М. (серб., Поморавье).

Нередко в обрядах использовалась М., обладающая особыми свойствами, повышающими ее статус: первая (из зерна первого снопа, первых жатых колосьев, из жатвенного венка), новая, свежесмолотая (болг. *прясно брашно*), краденая, купленная, одолженная, мука, осевшая пылью на стенах мельницы, оставшаяся между жерновов и др. Эти признаки повышали ее апотропейную и защитную силу. Сакральное значение придавалось первой М., полученной из зерна нового урожая. Из нее пекли в Ильин день хлеб для праздника «первинки», «ильинские зажинки»; из первой смолотой М. было принято сразу выпекать хлеб и звать соседей в гости (в.-слав.). Из одолженной в трех или девяти домах М. болгары пекли специальный хлеб для обряда, отмечаемого в связи с первыми шагами ребенка. М. из зерна жатвенного венка оставляли для рождественского хлеба *чесница* (серб. Воеводина). Для вредоносной магии использовали М., полу-

ченную особым способом: ведьмы просеивали М. через перевернутое сито, замешивали ее в перевернутых ночвах (болг.).

Способность М. наделять здоровьем и служить апотропеем нашла применение в народной медицине. Для этих целей чаще использовали М., собранную в нескольких (9, 39, 40) домах села, одолженную, украденную с мельницы, или М. самого лучшего качества, полагая, что именно такая М. обладает особой силой магического воздействия на болезнь. Ржаная М., добытая концом ножа между двумя жерновами ручной мельницы, помогала при роже, при пупочной грыже у ребенка (витеб.). Мельничную мучную пыль накладывали на опухоли (Волоковск Гродненской губ.); освященной М., оставшейся от выпечки пасхального хлеба, присыпали раны и чирьи (укр. Карпаты). Связь с молоком через белый цвет выступает в ситуациях, когда нужно усилить лактацию у молодой матери: роженица бросала М. в воду, трижды произносит: «Как мука в воде белсет, так пусть молоко во мне беллет» (с.-серб.). На Введение мазали коровам вымя мучной затиркой, чтобы они давали много жирного молока.

В любовной магии, чтобы приворожить возлюбленного, из чистой М. (*чисто брашно*), замешанной на грудном молоке одновременно кормящей матери и дочери (Ловеч), из М. с измельченными костями трясогузки (р-н Бара, Черногория) девушка выпекала калач с дыркой посередине (в Боснии калач пек парень из первой М., смолотой на новой мельнице) и смотрела на парня через дырку в калаче. Влюбленные парень и девушка брались вместе за ручку мельницы и мололи зерно, что должно было им обеспечить скорый брак (болг., Странджа).

С М. связан ряд табу: в день св. Нестора (*Мышиный день* ~ 9.XI) запрещалось открывать сундуки с М., чтобы мыши не испортили ее (болг.). Мельнику запрещалось отряхиваться от М., чтобы не заболеть лихорадкой («век будет трястись») (в.-слав.). Запрещалось вставать в мучной круг, образовавшийся при падении решета, когда просеивали М. для первого заквашивания теста в новой квашне. Человек, случайно вступивший в такой круг, покроется «кругами» — опоясывающим лишаем (бел, витеб.). Нельзя печь каравай по случаю

рождения ребенка из кукурузной М., иначе впоследствии при ходьбе у него будут болеть пятки (серб., Пирот).

В укр. и бел. «русалочьих» песнях-припевках содержится запрет сеять М. прямо в дежу на Русальной неделе и угрозы русалок «забрать с собой» ослушавшегося: «Хто над дежею муку сее, то той наш буде» (ПА, гомел., Дяковичи), «Нэ быў ніжка об ніжку, нэ сии мукы на дйжку, нэ сий мукы на дйжу, а то я Бѳовы скажу» (ПА, волин., Любязь). Возможно, что запрет обусловлен опасением навредить невидимым душам умерших, которые приходят в это время в дом (Виш.НД:165). В *Заонежье* подобный запрет имел другую мотивировку: в семье будет много детей.

В ю.-слав. легендах снег, который белизной и рыхлостью напоминал смолотое зерно, представлялся падающей с неба мукой. В легендах и повестях с мотивом «Почему не падает с неба мука» рассказывается о том, что М. перестала падать с неба, как снег, после того, как одна женщина вытерла ребенка куском теста или мукой (ср. легенды о хлебном колосе). В наказание за неумение ценить блага М. стала добываться тяжелым трудом (болг., макед.). Мотив о золотом веке человечества просматривается и в рус. беломорской легенде об обетованной Ореховой земле, в которой растут орехи размером с человеческую голову, а внутри них М. В рус. легенде огромное количество М. из небольшого мешочка — награда доброму бедняку, который поделился с Христом куском хлеба. М. — первоэлемент, из которого сотворен человек (мотив «человек из теста» — о.-слав.).

Мотив М. известен в болг. загадках и устойчивых выражениях, подчеркивающих символику богатства, достатка. «Ефтин в брашното, а скъп в триците» — «дешев в муке, а дорог в шелухе (отрубях)» — так у болгар осмеивают глупых хозяек, которые экономят на мелочах. Реже М. обозначает слабость ума, например, о глупом человеке говорят, что у него мука в голове: «Брашно има у главата» (болг.).

Лит.: Аф. ПВ 1:290, 3:735,794; Байб.ЖОВС: 66; Гура СЖ; Зєл.ВЭ:119,124,415; КДЯК:287; Славяноведение 2001/2:72-80; КОО 3:220,239; КСК 1997/2:51; 2000/5:95,108-119; СД 2: 100-102,211,221,227,324,441,552; Фасмер 3:6;

Чист.СУЛ:312; Милор.ЖЛК:204; Никиф.ППП: 94,136,272; ПА; Bedn.DKSL:39; ČL 1904/13: 448-449; Hol.NP:170; Град.С:43; Václ.VO: 159; Ёор.ЖОЛМ:447; РР:13,88,102,115; СЕЗБ 1934/50:239; СМР:13,185; Георг.ЕЛ:34,116; Лов.:223,389; Пир.:431,480; Поп.СБ:73,109; Соф.:255; Странджа:282.

Е. С. Узєнѳва, В. В. Усачева

«МУКИ РАСТЕНИЙ» — см. «Житие» растений и предметов.

МУРАВЬИ — насекомые, символика которых определяется в основном признаком множественности.

М., как и многие другие **насекомые** и гады, наделены хтонической символикой, связывающей их со смертью и миром мертвых. Арабский автор ал-Масуди (ум. 956) описывает славянского идола в виде старца с посохом, которым тот извлекает из могил останки умерших. Под правой ногой его помещены изображения муравьев, под левой — воронов и других черных птиц (Meu.FHRS:96). Атрибуты мертвеца в качестве источника, порождающего М., фигурируют в магическом способе **насылания** порчи у поляков: волосы с бороды покойника, добытые из могилы, и каменную крошку с надгробия бросают на очаг, чтобы расплодились М. (келсц.). Известны славянам и представления о М. как облике души. В виде М. душа выходит изо рта человека, пока он спит (гроднен.). По укр. поверью, человек после смерти становится сначала М., потом птицей, зверем и снова человеком. В Босанской Крайне мотивировка запрета разрушать муравейник такая же, как и у запретов убивать некоторых гадов (лягушку, ящерицу и др.): мать умрет.

Роль домашнего покровителя выражена у М. слабее, чем у многих гадов и некоторых домашних насекомых, — в основном в виде примет. Так, у русских М. в доме — к счастью, у болгар и македонцев — к богатству. Нередко плохим предзнаменованием у вост. славян считалось появление в доме лишь черных М.: черные предвещали смерть, а рыжие — счастье. В районах бел.-литов. пограничья дом, в котором водятся М., считается чистым.

Изредка встречаются обереги от М. и ритуальные способы их изгнания. Появление М. в доме объяснялось у поляков нарушением запрета есть в Великую пятницу после полудня или после захода солнца освященную в этот день еду (мазовец). В Малопольше в Великую субботу по возвращении из церкви обходили дом и ударили корзинкой с освященной едой во все углы дома для избавления от М., мух, змей и ящериц (кроснен.). У родопских болгар женщины соблюдают запрет на все виды работ в день св. Афанасия (*Черен ден*, 5.VII), чтобы М. и другие насекомые не поели посевов (асеновград.). В Станимаке муравьям посвящен также день св. Мавры (*Черен ден*, 3.V) — по созвучию имени этой святой с названием М. (болг. *мрава* 'муравей').

Характерный для М. признак множественности по-разному используется в скотоводческой, рыболовной, любовной, строительной магии, в обрядах вызывания дождя, в приметах, толкованиях снов и фольклорных текстах (заклинаниях, благопожеланиях, закличках, загадках).

М. символически соотносятся со скотом. В пол. колядках хозяевам желают столько овец и телушек, сколько в лесу М. (новосондец.). В Болгарии кладут снятую с себя **мартеницу** под камень и потом проверяют, что под ним: если М., то будут плодиться ягнята и мелкий скот (родоп.). Сербы закапывают в муравейник голову печенного рождественского животного, кости зажаренных в Юрьев день ягнят и т. п., чтобы скота расплодилось столько, сколько М. Польские пастухи, выгоняя овец на летнее пастбище, рассыпают по загону М., чтобы овцы держались вместе, как М. в муравейнике (з.-бескид., подгал.). С.-рус. пастухи перед выпасом для оберега скота прогоняют его между муравейником, землей с могилы, ключом и замком, которые затем закапывают на пастбище до конца пастбы (вологод.).

В рыболовной практике муравейник (множество М.) используют ради обильного улова рыбы: окуривают им сеть при первом выезде на рыбную ловлю, вырезают удочку из дерева, растущего в муравейнике (з.-бел.).

В обрядах вызывания дождя копошащиеся М. символизируют капли дождя. В Полесье и в Сербии во время засухи разгребают муравейник палкой, произнося за-

клипания: «Як зтые мурашки плувуць, так и дощ пусьць плаве» (гомел., Тол.ЗСЯ 2:124); «Колико мравића, толико каплица!» [Сколько муравьев, столько и капель!] (хомол., там же). Копошащиеся М. символизируют кипящую воду в рус. и серб. загадках о муравейнике: «За полем горшечек / И кипуч и горяч» (Садов.ЗРН:176); «Сув лончій у полу ври» [Сухой горшочек в поле кипит] (СЕЗБ 1934/50:82). Приметой дождя может служить появление М. в доме (болг.-банат.). Символика капель проявляется у М. и в толковании сна: много М. — к слезам (вологод.). По-иному признак множественности выступает в другом рус. снотолковании: М. снятся к богатству (вологод.).

В девичьих гаданиях М. символизируют множество сватов. В Сарасвс девушка накануне Юрьева дня бросала горсти М. из муравейника на свой дом со словами: «Мравицац на кућу, а сватови у кућу!» [Муравейник на дом, а сваты в дом!] (Кар. 1903/4:167—168). Болг. девушки гадают о браке по тому, что найдут под камнем, под который была положена мартеница: М, под камнем означают, что девушка выйдет замуж за пастуха.

В укр. и бел. детских закличках копошение М., тащущих яйца, уподобляется суете в селе перед татарским набегом, например: «Мурашкі, мурашкі, / Хавайце падушкі: / Татары наедуць, / Падушкі заберуць» (витеб., ДзФ:369). Ср. также соотнесение М. и людей в пол. выражении «Pana Woga muraški» [муравьи Господа Бога] (с.-падл., Kolb.DW 42:318).

В одном из способов строительной порчи у поляков на основе признака множественности с М. символически соотносятся опилки: если плотник, строящий дом, подсыплет опилок, в доме разведутся М. (краков.).

М. используют для распознавания ведьмы. В бел. Полесье в Юрьев день (23.IV/6.V) рассыпают муравьиные кучи по улице: считается, что ведьма через такую улицу не пойдет и будет искать обход (гомел.). На Украине дорогу обливают отваром муравейника: когда выгонят стадо, корова ведьмы не пойдет по дороге, а встанет, заревет и станет лизать облитое место (полтав.).

В народной медицине с помощью М. лечатся от ревматизма, от ударов и ломоты в костях, от лихорадки и бешенства.

На Украине и в Белоруссии лечатся муравьиным маслом. Считается, что М. «бьют маслом» на Ивана Купалу или в ночь на 1 августа, когда оно выходит на поверхность муравейника в виде комка, а с восходом солнца тает. Этим маслом мажут волосы, чтобы они лучше росли (волын.), натирают больные руки и ноги (ровен.), лечат ломоту и другие недуги и даже верят, что оно приносит счастье (витсб.).

Лит.: Гуря СЖ:510-515.

А. В. Гуря

МУСОР, сор — в народных представлениях атрибут домашнего пространства, тесно связанный с судьбой домочадцев; символ родовой «доли» и принадлежащего дому общесемейного «блага»; часто используется в продуцирующей магии. Вместе с тем, М. — воплощение всех видов «нечисти» (домашних насекомых, вредоносных духов, болезней, несчастий, старых вещей), подлежащих удалению за пределы жилья.

При переезде в новый дом, чтобы не оставить на старом месте своей «доли», хозяйка захватывали с собой горсть М. и бросали его в передний угол нового жилья (з.-рус., укр.). У русских перенесение новоселами М. (либо печной золы, старого веника) могло символизировать акт «переселения своего домового» (Байб.ЖОВС: 116-107).

Отношение к М. как сакральному и в то же время вредоносному объекту объясняет разработанную систему правил и предписаний, согласно которым метение и выбрасывание М. из дома имело строгую временную приуроченность.

В повседневной жизни запрещалось выбрасывать домашний М. после захода солнца, так как это грозило опасными последствиями: вынесешь свое счастье (пол. мазовец.); отворишь от дома сватов (укр.); в хате начнутся ссоры (полес.); наступивший во дворе на М. заболит, будет страдать болями в ногах или у него появятся язвы (закарпат.); недоброжелатель сможет с помощью М., выброшенного после заката, навредить семье и хозяйству и т. п. Недопустимым считалось бросать М. где попало (его нужно было сбрасывать на «сметник»);

высыпать его по направлению к востоку или стоя лицом к солнцу, иначе «засоришь глаза солнцу», заболеешь куриной слепотой, ослепнешь и т. п. (полес.). Нельзя выкидывать М. из дома через окно — это большой грех (в.-полес.).

Особую опасность представлял М. для беременной женщины. Ей не следовало перешагивать через М. (болг. пирин.); выметать сор через порог дома (у новорожденного будет частая рвота); выносить М. в своем фартуке и приближаться к мусорной куче (Босния и Герцеговина).

В случае смерти члена семьи повсеместно запрещалось выносить М. из помещения, где лежит покойник, чтобы не навредить душе умершего; не вынести из дома «счастье», «долю», «удачу»; не «вымести» кого-либо из жильцов (т. е. чтобы не спровоцировать очередную смерть). Сразу после выноса тела или после погребения М. выметали и выбрасывали подальше от жилья, чтобы «душа не осталась в доме» (пол., словац.), чтобы умерший не вернулся обратно (в.-слав.), чтобы не умирали люди (о.-слав.) и т. п. М. относили в глухие места, где не ходят люди и скот, «чтобы не втоптать покойника в землю» (Покутье); бросали М. в проточную воду (ю.-слав.); выносили за границу села или на кладбище (см. также Веник). В некоторых полесских селах не выбрасывали М. в течение 12-ти дней после смерти домочадца, пока «душа еще остается в хате»; затем собранный сор закапывали во дворе с той стороны дома, где «красный угол» (гомел. — ПЭС:256). По некоторым пол. и укр. представлениям, души умерших «пребывают в мусоре» или «укрываются в венике» (Виг.КОМ:90).

Об обычае сжигать М. для обогривания душ умерших предков упоминается в «Слове св. Григория Богослова» (XVI в.): «и сметье у ворот жгутъ в Великой четверг, молвящ тако у того огня душе приходяще огреваются» (Гальк.БХОЯ 2:34).

Запрет выносить домашний М. действовал также в поминальные дни и в некоторые календарные праздники и периоды года: его сохраняли возле порога, под печной лавкой, в углах избы. В зап. Белоруссии на Новый год не выносили во двор М., чтобы вместе с ним «не вышло бы из дома счастье» (Fed.LB 1:288). На Гродненщине в период с Вербного воскресенья

до Чистого четверга запрещалось выбрасывать М. — «чтобы не вынести богатства», его следовало отнести в огород и разбросать по грядкам. Прележавший в доме в сакральное время М. наделялся особой продуцирующей силой. Словаки в Рождественский сочельник относили М. в хлев, «чтобы коровы хорошо доились». У гуцулов было в обычае на Новый год сжигать М. в своем огороде, при этом хозяйка говорила: «Господи, будь ласкав уродити жита-пшениці, уської пашниці» (Шух.Г 4:201). В Македонии выметанный в Игнатов день (20.XII) М. бросали в ручей, чтобы год прошел легко, «как по воде». В Полесье накопившийся в святочные дни («колядный») М. сыпали под садовые деревья для урожая фруктов; у словаков сжигали его в саду с такой же целью — «abi bolo tel'o ovoci, kel'o smeči» [чтобы было столько плодов, сколько мусора] (NA 1976/13/2:98). Ради плодородия и защиты от сорняков на Новый год выносили М. на поля (укр., бел.). Скопившимся за праздники мусором обсыпали скот, предназначенный к продаже, «чтобы было много покупателей» (в.-словац., Попрад; з.-словац., Мыява).

Удаление М. из жилья нередко осмыслялось как символическое очищение, изгнание насекомых-паразитов, грызунов, змей, лягушек, либо служило формой превентивного отгона нечистой силы, болезней, «злыдней» и т. п. Собранный в особые дни (прежде всего в праздники весеннего цикла, для которых характерна очистительная семантика) домашний М. подбрасывали «на чужое подворье», чтобы блохи перешли к соседям (бел.); относили на печной заслонке на перекресток (рус. смолен.); бросали через дорогу (полес. брест.); выносили за границу села (луж.); сжигали в своем дворе (ю.-слав.). У белорусов Виленской губ. в Страстную пятницу мальчик лет восьми, пока все еще спали, раздевался донага, выметал пол и относил сор в «скотный сарай», чтобы в доме не было блох (ЭО 1891/4:237). У сербов Горной Краины в Чистый понедельник рано утром женщины выметали дом; одна из них относила М. на межу чужого поля; там она окликала по имени хозяйку поля и говорила: «Ево ти бува и сгеница!» [Вот тебе блохи и клопы!], после чего бросала М. на землю и бежала домой, не оглядываясь (Бор.ПВП 2:247–248).

Жители Моравии (р-и I орняцко) сметенный в Великую пятницу М. бросали в ручей для избавления от блох. Так же поступали в ровенском Полесье: «великочетверговий» М. бросали «на бегучу воду, щоб ньяка погань не была у хаты» (ПА). В Моравии не подметали и не выносили М. из дома в день св. Агаты (5.II): куда бы ни выбросили сор в этот день, из него в дальнейшем выведется столько змей, сколько было сора.

По другим объяснениям, М. выносили в праздничные дни из дома, «чтобы в нем не остался чертенок» (рус. снисейск.); чтобы прогнать «злыдней» (бел., укр.); чтобы отогнать болезни (болг.) и т. п. (см. **Изгнание ритуальное**).

В лечебной магии особое значение придавалось М., который выметали из углов дома или из-под порога, т. е. из наиболее сакрализованных мест домашнего пространства, принадлежащих духам-опекунам. Если младенец долго не спал и плакал по ночам, мать собирала сор из всех углов и высыпала его в угол колыбели (пол. краков.). В других вариантах ритуала братья новорожденного выметали М. из четырех углов и в каждом углу переговаривались: «Czego szukasz?» — «Dziecku spania, a wilkowi biegania!» [Чего ищешь? — Чтоб ребенок спал, а волк бы убежал!]; собранный М. сыпали на ночь под подушку младенцу (Arch KESU]). Поляки Радомского воев. (Томашевский пов.) в сходной ситуации тоже «искали по углам мусор», чтобы избавить детей от бессонницы. В Полесье сметали М. под колыбель и оставляли там на всю ночь. Украинцы Волыни собирали М. из трех углов дворовой ограды; его заваривали кипятком, процеживали и мыли голову страдающему бессонницей (Кравч.ЗЗ:148). Словаки Верхнего Грона лечили слез и порчу собранным в четырех углах дома М., который поджигали и окуривали им больного. Чтобы избавить ребенка от «сухоты», поляки Куявского воев. клали его под порог, выметали на него М. из углов дома, затем сор сбрасывали во дворе, а младенца передавали обратно в дом через окно (Kolb.DW 3:96). На Рус. Севере изгоняли бессонницу, подметая пол от угла к порогу и выбрасывая М. через порог дома. По представлениям поляков Краковского воев., страдающий кожными болезнями должен трижды вымести М. через порог.

Целебной силой наделялся также М., взятый из-под порога костела или из-за алтаря: словаки делали отвар из такого М. и купали в нем ребенка «от слеза и от бессонницы». Во время крещения новорожденного, «ради хорошего сна», женщины старались собрать М. за алтарем (это называлось *zbierat' snički*) и клали его в колыбель младенцу (з.-словац., Кисуце).

М., похищенный с чужих дворов, мог использоваться для избавления от порчи и болезней: мальчик лет восьми-девяти бежал сначала на «шумётник» (мусорную кучу) соседнего двора, расположенного справа от его дома; там он захватывал правой рукой горсть чужого М. и перебегал в соседний двор, расположенный слева; там левой рукой опять хватал М.; вбегая на свой двор, он двумя руками пытался ухватить еще и М. со своего «шумётника»; принесенное передавал матери, которая готовила отвар из этого М. и поила им больного ребенка (бел., Никиф. ППП: 41). Чтобы облегчить трудные роды, женщину поили водкой, в которую добавляли М, собранный возле печи, порога и из углов собственного дома (пол., Bieg.KOM:357). Для избавления от тоски человек должен был бросить М. через плечо, а затем собрать и выбросить в печь со словами: «Сор в печь, да и тоска с плеч» (рус. архангел., пинеж.).

М. часто использовался для гаданий. Загадывая о замужестве, девушка сама собирала М. и выносила его на мусорную кучу; стоя там, прислушивалась к «ведшим» звукам. Девушки-словачки относили М. на перекресток, спрашивая по дороге встречного мужчину, как его зовут, чтобы узнать имя суженого. На рассыпанный во дворе М. девушка опускалась на колени и смотрела на небо: в какой стороне больше звезд, оттуда ожидалась свата (словац.). М. вместе с веником подкладывали на ночь под подушку, чтобы приснился жених (рус. рязан.). В пинском Полесье девушка выносила сор в горшке, во дворе садилась на него и прислушивалась к собачьему лаю, чтобы определить, с какой стороны придет жених (Булг.П:183). По представлениям жителей Черниговской обл., если во время гаданий высыпать М. под плодородное дерево, оно непременно засохнет. Когда хотели узнать, жив ли отсутствующий родственник, выметали М. из углов или из-под порога: если обнаруживали в нем

насекомое, верили, что человек жив (EL KS 1:168).

В качестве негативного символа М. служил для выражения общественного осуждения, высмеивания, наказания. Его высыпали на свадьбе перед матерью «нечестной» невесты (полес. ровен.); саму невесту, оказавшуюся «нечестной», свадебные гости в наказание водили на мусорную кучу (с.-рус.). У болгар в подобной ситуации свекровь посылала родителям невесты завернутый в ее свадебный фартук М., который был сметен в комнате, где ночевали новобрачные (Самоков). Горшки с М. и пеплом бросали во двор дома родителей опозоренной невесты (болг., Родопы). В пародийной свадьбе на «сметнике» ряженный «поп» венчал «молодых» (полес.). Если ряженные во время масленичных обходов не находили в доме на столе предназначенного для них угощения, то они в знак осуждения скупых хозяев собирали домашний М. и высыпали его на середину стола (словен.).

Подобно венику, М. часто использовался во вредоносной магии. С помощью похищенного с чужого двора М. ведьмы отбирали молоко у коров: они переносили его из тех хозяйств, где коровы славились удачливостью, и подсыпали в хлев к своим коровам (пол.). Подброшенный к дому «чужой» М. был средством для наведения порчи на домочадцев. Чтобы *поссорить* супругов или разлучить влюбленных, сор тайком закапывали под порогом дома (полес.). Хозяева следили, чтобы кто-нибудь из недоброжелателей не похитил М. с их двора; для этого в ночь накануне 1 мая затыкали в мусорную кучу березовые или можжевельные ветки как оберег от ведьм (з.-слав.). Если выметенный на Благовещение М. подбросить в огород соседям, то это вызовет буйный рост сорняков (полес. брест.).

Наряду с этим, «свой» домашний М. выступал в роли оберега или средства, способного обеспечить удачу. В рождественскую ночь чешские хозяйки оставляли возле порога М. для защиты дома от ведьм. В Полесье так же защищали молодых на свадьбе: М. сметали ко входу в дом, чтобы гости, перешагивая порог, не смогли испортить новобрачных. Рыбаку, первый раз в году отправившемуся на ловлю, бросали вслед М. (либо метлу, кочергу), чтобы никто не сглазил его удачливости (пол.). Если во время

тканья часто рвались нитки, кросна окуривали собранным в доме мусором. Вошедший в дом, где происходило снование, должен был быстро схватить М. из-под порога и бросить его на основу, чтобы защитить работу от сглаза (полсс.).

М., по народным поверьям, привлекает к себе нечистую силу. На Рус. Севере полагали, что кикимора сидит за печью в углу, куда обычно сметают домашний М. Поляки утверждали, что «чаровницы» якобы умеют делать из М. червей и других насекомых-вредителей, которых они напускают на поля и огороды (Ваг.КУВ:230). По представлениям жителей Смоленщины, домовый обитает там, «куда сбрасывают мусор» (СБФ 2000:110). В сибирских быличках повествуется, как ведьма «из трубы вылетела сорокой и полетела по сорам, мусор где», чтобы, захватив его, можно было навредить чужим коровам (Эйн.МРВС:155). Пытаюсь распознать ведьму, испортившую корову, хозяева обливали сор в своем дворе парным молоком в уверенности, что это заставит ведьму немедленно прибежать к этому месту (УНВ:439).

Мусорная куча в любом дворе воспринималась как место, на котором любят собираться злые духи, покойники, самодивы, вештицы. В Черногории считалось, что 1 марта происходят «сборища вештиц», поэтому во всех дворах люди жгли М., говоря при этом, что в таком костре «сгорает вештица» (Дуч.ЖОК:240). Чтобы не стать жертвой порчи, избегали приближаться к свалке мусора в неурочное время. Вообще не рекомендовалось ходить по рассыпанному М., чтобы не внести его на ногах обратно в дом (словац.).

Вместе с тем, именно на мусорной куче совершались многие ритуалы, направленные на «снятие порчи». Сербы заговаривали там болезни перед заходом солнца. В Полесье ребенка, страдающего бессонницей, специально носили «на сметник»: одна женщина ходила с ребенком на руках по мусорной куче, а другая следом мела старым веником (ПА, гомел.). У поляков и украинцев Закарпатья на куче мусора били веником **подменыша**, чтобы нечистая сила вернула людям похищенного ребенка. Во время масленичных обходов хозяйка танцевала с ряженым «Медведем» на мусорной куче, считая, что если в дальнейшем подсыпать такой М.

в коноплю, то будет хороший урожай (пол, тарнобжег.). В вост. Словакии сюда же выливали воду после купания новорожденного, чтобы ребенок рос так же быстро, как куча М.

Лит.: Stojković M. *Sobna prašina, smeće, metla i smetlište* // ZNŽO 1935/30/1:17-31; Валенцова М. М. Мусор // СМ²:308-309; Макс.ННКС:41-42; СЯТК:7-33; Зел.ВЭ:401; Зел.ИТ 1:173-175; Арап.МОСК:72,76-79; СБФ 1981:35-37,147-149; СБФ 1984:19; СБФ 2000:221,227,229; МЭМ:117; Макап.СНК:51; Сумц.ССО:149; Бог.ВТНИ:195,213,252,270; Булг.П:183-184; Никиф.ППП:41,83,224,229, 232-234,242; Чуб.ТЭСЭ 1:137; 3:263; КПО 29-30; БМ:285; Марин.НВ:124-127; Странжа:327; КСК 4:149,152; СМР²:71; Пис.НСО:279; Мэд.ВУОС 2:164; Вieg.КОМ:90,354,357-359; Kolb.DW 3:96; 29:217; 42:398; Václ.VO:76-77; Норв.РЗЛ:18,61,108; Chor.РЗ:98,155,177; Bart.МЛ:17,38; Červ.ТЗЛ:47; Dobs.РОР:47,59, 105; Нор.:277,309.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова

МУХА — нечистое насекомое, родственное гадам, имеющее ряд общих черт с другими жалящими насекомыми (особенно с оводами и комаром, а также с осой, пчелой, шмелем). Является воплощением души и связана с психической сферой человека. М. символически соотносится с множеством мелких однородных предметов: с обдирным зерном, снежинками, дырочками в сите, вербовыми почками.

Родство М., как и других жалящих насекомых, с гадами и подтверждается диалектными наименованиями (урал., сиб. год 'мухи, оводы и слепни', СРНГ 6:90) и этимологической легендой: М., комар и блоха произошли от трех попавших на тело человека искр от змеиного удара хвостом по углю (хорв. славон.). Ср. укр. поверье: М., мошки и комары завелись из пепла. Связь М. с гадами заключается и в том, что она распространяет их вредоносное действие, переносит на человека их яд: если на человека сядет М., сидевшая на гадюке, у него на этом месте образуется опухоль (укр.), а если посидевшая на дохлом раке, то он умрет от рака (пол.).

Дьявольскую природу М. отражает пол. поверье, что М. — это пчелы

дьявола. Дьявол создал мух, позавидовав Богу, сотворившему пчел (калиш., серадз., ченстохов.). Считается, что М. насылает сам дьявол: согласно легенде, черт Рокита на мельнице производит их на свет, так же, как обдирают зерно перед размолом (католиц.). Ср. мотив чертовой мельницы в связи с М. в топонимическом предании из района Малых Бескид: дьявол нес на мизинце огромный камень на гору, где черти собирались построить мельницу для перемалывания людей, которые съели муху, но выронил камень, так как запел петух (бельск.).

По поверьям, в М. может обращаться дьявол (укр. карпат.), «мара» (чеш.) или «змора», душашая по ночам спящих (пол. мазовец.), ведьма, отбирающая молоко у чужих коров (бел. витеб.). Известна легенда об обращенных в М. лихорадках: чтобы поразить человека, они стараются попасть людям в еду и быть проглоченными ими (витеб.).

Распространено у славян представление о душе-мухе. Образ ведьмы-М. находится в прямой родственной связи с мушиным обликом ее души. Поверье о душе, вылетающей из ведьмы в виде М., встречается у русских (воронеж.). У юж. славян рассказы о душе-М., покидающей тело спящей ведьмы, популярны в адриатической зоне. Былички о душе, вылетающей в виде М. из уст человека во время сна, известны на Украине (харьков.) и в Полесье (ровен.).

Облик М., иногда маленькой (з.-укр.) или белой (малопол.), имеет и душа умершего. В виде М. душа вылетает из человека в момент смерти (смолен., великопол.), показывается после смерти родным или знакомым (малопол.), прилетает отведать поминального блюда в ночь после погребения (укр.) и на сороковины (болг. пловдив.), двенадцать дней после смерти пребывает в доме за иконами (укр.-полес.), сорок дней летает возле дома (болг. пловдив.), показывается, жужжит в Духов день (болг.), прилетает на свечу в Рождественский сочельник (укр. подол.-волын.), зимует в доме (укр.-полес.). Стайки мушек, роящихся высоко над землей, белорусы Витебской губ. принимают за души умерших, выпущенные прогуляться и обсохнуть, а в бел. Полесье известно представление о *гудцах*, под которыми понимаются либо полевые М., оповещающие своим

жужжанием о наступлении полудня, либо невидимые души, гудящие в полдень, повиснув в воздухе на одном месте.

Реже М. выступает в качестве образа души, которой предстоит явиться на свет. Мотив беременности в результате съеденной М. представлен, например, в укр. свадебной песне: «Ой матойко, сердейко, шось у мому животу, / Зыла мушку, трепетушку, трепешеться в животу» (волын., ЗСЗО 1910/1:170).

У украинцев Житомирщины зимующие в доме М. иногда отождествляются с душами живых членов семьи; если одну такую М. убить, то одной душой в семье станет меньше. Образ души-М. порождает и представление о М. как предвестнице смерти. Согласно рус. примете, М. зимой в избе предвещают покойника. Предвестниками смерти М. часто выступают и в в.-слав. толкованиях снов. Близок к тому же кругу представлений о душе-М. и сказочный мотив о том, как М. и комар относят душу умершего на «тот свет» (гомел., брян.). С М. как олицетворением человеческой души связано и метафорическое уподобление людей мухам, например, в укр. поговорках: «Світ, як банька [пузырь], а люде як мухи»; «Чоловік, як муха; нині жіє, а завтра гніє» (Илькевич Г. Галицкіі приповідки и загадки. У Відни, 1841:84,108).

Наконец, мушиная символика души порождает целый спектр психических характеристик человека (внутренних состояний и настроений, эмоциональных качеств, духовных и умственных способностей), находящих отражение в слав. лексике и фразеологии: 1) гнев, вздорность, раздраженность, дурное расположение духа (пол., чеш., рус., укр., болг.) — пол. *ma muszy w nosie* [у него мухи в носу], рус. *какая муха тебя укусила?*, *брюзжит, что осенняя муха* и т. п.; 2) грусть, беспокойство — чеш. *mít mušku v hlavě* [иметь мушек в голове] и т. п.; 3) хитрость, ловкость, хитроумие (чеш., словац., словен., укр.) — чеш. *mít mouchu u uchu* [иметь муху в ухе], словен. *on je poln muh* [он полон мух] и т. п.; 4) смелость, отважность — словац. *mušku sa mi rozíhrali* [мушки у него разыгрались] и т. п.; 5) своеволие — словен. *imeti muhe* [иметь (у себя) мух]; 6) капризность, прихотливость (с.-х., словен., з.-слав.) — с.-х. *imeti nekakvih muhe po glavì* [неких мух

иметь в голове], словац. *má svoje muchy* [у него свои мухи] и др.; 7) сумасбродство, взбалмошность — чеш. *mít mušky v hlavě* [иметь мушек в голове]; 8) нетрезвое состояние (рус., чеш., болг.) — рус. *под мухой*, чеш. *mušička mi stoupla do hlavy* [мушка бросилась ему в голову] и т. п.; 9) легкомыслие, несерьезность — болг. *глава му е пълна с мухи* [у него голова полна мух] и т. п.; 10) глупость, бестолковость (в.-слав., болг., макед.) — макед. *му брчат муви во главата* [у него мухи жужжат в голове], бел. *дурному му муха ў рот ляціць* и т. п.; 11) тайные замыслы — болг. *флегли му са боарбунеф главоана* [оводы (большие мухи, шмели) забрались ему в голову] 'о человеке с недобрыми намерениями или пьяном', чеш. *robrat mušku někomu* [перебрать мушек у кого-нибудь] 'незначай выведать чье-то тайное намерение'; 12) ведовские способности, владение тайными, колдовскими знаниями (бел., укр.) — бел. *у него мухи в носе*, укр.-полсс. *з мухами, мухи у носѣ* 'о ведьме' (см.: СБЯ 9:118–121; Даль 2:362; Илькевич Г. Галицкіі приповѣдки и загадки. У Відни, 1841:54,82; Kolberg O. Przystawia. Warszawa 1977:146,295; Геров 3:93; РН 1912/9/4:83; Kotnik J. Slovensko-ruski slovar. 2. izdaja. Ljubljana, 1967:211; SJPD 4:895; Lud 1903/9/1:57; Mičátek L. A. Diferencialny slovensko-ruský slovník. Turčiansky sv. Martin, 1900:114).

Для избавления от М. применяются различные превентивные меры, прежде всего запреты и магические действия. Так, в Полесье на Рождество не вывешивают белье, иначе летом будут М. «нависать», и прячут сито, чтобы летом не было М. (гомел.); соблюдают запрет сновать по воскресным дням, чтобы в хате не сновали М., муравьи и тараканы (ровен.). В Польше запрещено белить на новолуние, чтобы в доме не расплодились М. (бельск.); в Страстную субботу ударяют корзинкой с освященной едой в каждый угол, чтобы в доме не развелось М. и муравьев (кроснен.); не выкидывают навоз из конюшни, иначе будет полно М. (крэков.); в Вербное воскресенье проглатывают целиком почки освященной вербы, «чтобы М. не лезли в глотку» (ченстохов.); в канун Великого поста обмываются специальным отваром, чтобы избежать летом укусов М. (бельск.). В Болгарии при дележе свадебного калача каждый старается съесть

от него хотя бы кусочек, чтобы летом его не кусали М. (благоевград.).

Существуют также ритуальные способы изведения или изгнания М., подобные тем, что применяются к другим домашним насекомым. Осенний обряд проводов М. в период от дня Симеона Столпника (1/14.IX) до Покрова (1/14.X) представлен у русских в двух формах: в виде изгнания М., которое совершается в связи с окончанием жатвы и представляет собой высылание их на небеса за снегом (преимущественно в сев. России: север Смоленской, юг Петербургской, восток Новгородской, запад Вологодской, северо-восток и восток Костромской, север Владимирской и Московской губ.), и в виде похорон М., т. е. отправления их в недра земли (южнее: в Вологодской, Калужской, Рязанской, Курской, Тамбовской, Орловской, Смоленской, а также в Витебской и Томской и, как отдельные следы, в Тульской и Московской губ.).

Так, в Вологодской губ. М. гонят из избы последним сжатым снопом: «Кшьте, мухи, вон, идет хозяин в дом» (СБФ 3:141); «Мухи, вы, мухи, ступайте вы вон: мы работу свою кончили, простору нам давайте и волю» (Сказки, песни, частушки Вологодского края / Сост. В. В. Гура. [Вологда], 1965:208). В Смоленской губ. приговоры строятся по модели «черные мухи из хаты, белые в хату» и являются заклинанием зимы и вызыванием снега. *Белые мухи* — распространенная метафора снега: ср., например, словен. поговорку: «*Bele muhi frkajo, črne muhe sčkajo*» [Когда «белые мухи» летают (выпадает снег), «черные мухи» (мухи) оклепают] (ТезВБС:108–109). М. — предсказательница снега в пол. шуточных стихах (фацициях): «*Pedziła mucha, / Ze będzie zawierucha*» [Сказала муха, что будет выюга] (ченстохов., ZWAK 1893/17:117). В заклинаниях при изгнании М. в Костромской губ. присутствует мотив жатвы, которую предстоит совершить самим М.: «Мы свою ниву выжали, теперь вы ступайте жните» (СБФ 3:144). Улетающие М. приобретают символическую функцию небесных жнецов, участников иной жатвы, совершаемой зимой на небесах.

Ритуал похорон М. носит пародийный характер. В Калужской губ. в день Симеона Столпника связанных вместе М. и блоху сажают в «гроб» (огурец) и провожают на

кладбище всей деревни. Одна из баб наряжается попом, кричит «аллилуйя» и кадит горшком со смолой, другие плачут, воют, стучат в косы, изображая колокольный звон. В Вологодской губ. на Воздвижение (14/27.IX) несколько живых М. помещают внутрь репы и закапывают в землю недалеко от дома. Похороны иногда сопровождаются причитаниями, например: «Мушка ты жужлика, / Перестань жужжать, / Пара тебе умирать. / Ты с белым светом расставалася, / Нашего тела накусалася» (калуж., СБФ 3:146). Кроме ритуальных похорон, у русских отмечено поверье, что если закопать осенью в землю злую М., то прочие не будут кусать.

Периоды активности М., сроки их появления и исчезновения календарно детерминированы. В вост. Польше считают, что М., как и прочих гадов (змей, ящериц), больше всего до Петрова дня, 29.VI (подяс.), и они особенно назойливы после Иванова дня (24.VI), когда переходят «на свой хлеб» и должны сами заботиться о пропитании (люблин.). У вост. славян таким временным пределом выступает Успенский пост (Спасовка). Ср. укр. поговорку: «До Спасівки мухи на пана роблять, а в Спасівку на себе» (Гринч. 2:456). В Спасовку же, по полес. приметам, М. становятся злыми (брест.).

В фольклорных текстах М. обычно — юмористический персонаж, наделенный женской символикой. Комически изображается брак М. с комаром в популярных шуточных песнях. Эротический характер имеет песня о М. и комаре из гомел. Полесья, исполняемая перед первой брачной ночью молодых. Брачная символика М. проявляется в пол.-подяс. толковании сна о мухах как предвестье свадьбы.

Эротическую символику коитуса имеет мушиный укус (так же как комариный, пчелиный и т. п.), например, в пол. шуточной песне, где он сочетается с мотивом покупки капусты (намек на намерение иметь сексуальную связь с женщиной): «*Posed Mimiec na Kaminiac / Kapusty kupować; / Urzała go mucha w d.o., / Musiał rokutować*» [Пошел немец на Каменец покупать капусту; укусила его муха в ж..у, пришлось ему каяться (т. е. сожалеть о греховном намерении, не рад был, что согрешил)] (бельск., *Lud* 1909/15/1-2:130).

Лит.: Терновская О. А. Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) // СБЯ 9:118-130; Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // СБФ 3:139-159; Терновская О. А. Белые мухи (две жатвы) // *TeaBBS*:108-110; Гура СЖ:436-448.

А. В. Гура

МЫТЬЕ, умывание — обрядовое действие с широким спектром апотропейческих, очистительных и иных символических и магических значений. Соотносится с обычаями ритуального купания и обливания, а также с очистительными обрядами. Все эти акты основаны на использовании магических свойств воды и предметов и субстанций, специально помещаемых в нее, а также на обыгрывании некоторых иных параметров соответствующих ритуалов (темпоральных, локативных и др.).

В цикле семейных обрядов ритуальное М. занимает заметное место. В рамках родинно-крестинного комплекса известны купание новорожденного ребенка и мытье **роженицы**, осуществляемое повитухой, а также «размывание рук» повитухе. В свадебном обряде большую роль играют такие эпизоды, как предсвадебная баня невесты или мытье невесты в канун свадьбы, а также мытье молодых после брачной ночи. Эпизодами похоронного и поминальных обрядов являются такие действия, как обмывание покойника, мытье дома после выноса покойника и накануне поминальных дней (см. **Очистительные обряды**). С потребностью душ умерших в мытье связаны распространенный во многих местах обычай в течение 40 дней после смерти выставлять на окно или другое открытое место воду в стакане и полотенце, в том числе для того, чтобы пребывающая неподалеку душа могла «омыться» и обсушиться, а также устройство бани для предков, посещающих дома в поминальные дни, — люди топят баню к **задушным** дням, оставляют в ней мыло и полотенце, сами не ходят в баню в эти дни и моются только по прошествии поминальных дней. В Полесье как омовение души покойника воспринималась практика стирать постельное белье и одежду умершего, прежде

чем отдать их кому-нибудь. В поминальные дни актуальным является также запрет мыть посуду после ужина и вообще убирать со стола, чтобы предки могли поужинать после людей, ночью.

В цикле календарных обрядов мытье и умывание имеет как очистительный смысл (ср. мытье и купание в иордани на Крещение, а также смывание грехов с ряженных и других участников бесчинных обрядов), так и в основном профилактический, направленный на символическое избавление от болезней и несчастий и на приобретение человеком здоровья на предстоящий год. Подобного рода магические акты сконцентрированы в весеннем цикле. У вост. славян это происходило главным образом в Страстной (Чистый) четверг, в православных ю.-слав. традициях в Юрьев день, на западе слав. мира — в Страстную пятницу.

Поскольку у вост. и зап. славян в это время было холодно, люди мылись в основном дома, а не у источников. В Белоруссии в Страстной четверг мылись в бане, положив в лохань с водой серебро, чтобы тем самым усилить очистительный эффект омовения. В ю.-рус. областях, чтобы быть здоровым весь год, считали необходимым помыться во дворе рано утром, до восхода солнца, пока «ворон не искупал еще своих воронят», а воду выливали куда-нибудь подальше, на перекресток, «штоб там все лыхо осталось» (ХСб 8:259). На Витебщине, если в Страстной четверг выпадал снег, его собирали и хранили, а в течение лета умывались этой водой от **загара**, веснушек и цыпок. Русские окачивались водой под куриным насестом, чтобы весь год быть здоровыми. На западе славянского мира преобладает традиция омовений в проточной воде, ибо именно этой воде приписываются оздоравливающие свойства. Вода для мытья должна была быть «свежей» — проточной или колодезной. В Великопольше мылись у источников сами и приносили воду тем, кто не мог пойти к источнику. Так же поступали и словенцы, приносившие домой воду из источников, сильно бьющих из-под земли. Словаки рано утром в Страстную пятницу мыли коровам вымя водой, взятой из девяти чужих источников, чтобы у них прибывало молока. Во время мытья у источника бросали в него одежду и деньги, тем самым «выкупая воду».

Сюда же приводили коней и омывали их раны.

На востоке Балкан аналогичные процедуры чаще совершались в канун Юрьева дня: это и умывание детей в «цветочной» или «виноградной» воде, куда предварительно были положены веточки лозы, вербы или кизила, омывание водой у источников в ночное время, мытье головы в воде или юрьевской россы, чтобы косы были толстыми, и т. п.

В аграрных обрядах М. часто выступает в основном как способ достижения ритуальной чистоты: перед началом сева и жатвы их участники (засевальщик, зажинальница) обязательно мылись и переодевались во все чистое, а специально перед зажином — также и тщательно мыли дома, чтобы принести новый хлеб в чистый дом. В скотоводческих обрядах омовение вымени и морды коровы осуществлялось главным образом после отела наряду с другими очистительными действиями, а также в профилактических целях — перед дойкой и после дойки коровы, чтобы оставшиеся на руках женщины капли молока не попали в какую-нибудь нечистую и опасную среду, что якобы могло повредить корове (если капли молока попадут в грязь, вымя может воспалиться; если в огонь или на печь, то молоко у коровы «запечется», и т. п.).

Запрет мыться используется в ситуациях, маркируемых как «нечистые», связанных с отказом от человеческого и христианского начал и предполагающих контакт с нечистой силой. Чтобы вывести из яйца приносящего богатство черта, человеку не следовало некоторое время мыться, бриться, а также ходить в церковь, носить крест и т. д. Аналогичным образом иногда вел себя пастух перед началом выпаса скота на пастбище, чтобы заручиться покровительством лешего. Иногда ограничения, связанные с мытьем, мотивировались метафорой «мытый — чистый — голый — пустой» и обуславливались страхом перед потерей урожая, «спора» и благополучия в целом. У вост. славян дежу не моют целиком, всегда оставляют кусочек немывтым, с тестом, чтобы хлеб в ней не переводился.

Мытье (погружение в воду) рассматривается и как один из многочисленных способов **вызывания дождя**. У сербов для этого в источнике мыли предметы, свя-

занные с печью и выпечкой (например, хлебную лопату). Участницы обряда «Еньова буля», проходя мимо источника или реки, мыли «Невесте солнца» лицо, руки и ноги, а по окончании обряда умывались и сами, «чтобы шел дождь» (болг.). См. также Дождь, Засуха.

Омовение или умывание с помощью особой воды и других жидкостей, а также в особом месте и в особое время широко известно в магии. Для лечения и профилактики различных болезней, а также ради красоты телесной и избавления от кожных недугов и веснушек парились и мылись в бане (в.-слав.); купались в святых источниках (о.-слав.); умывались какой-нибудь особой водой: освященной богоявленской или великочетверговой, скаченной с куриного насеста (пол.), слитой с дверной ручки, колокола или углов стола, стекающей с лошадиной морды (рус.); отварами лекарственных трав, водой, в которую предварительно положили серебро, подкову, куриное яйцо, веточки вербы или лозы, цветы (о.-слав.); первой сывороткой, образовавшейся при изготовлении в Юрьев день молочных продуктов из первого надоенного у овцы молока (серб.); водой, зачерпнутой в источнике при первом громе (в.-слав.); водой, взятой из котла, куда были положены помеченные кольца или букетики девушек, принимающих участие в ю.-слав. гадании о замужестве *напяване на пръстени*, и оставленной на ночь под звездами; дождевой водой, собранной за период от Пасхи до Юрьева дня (серб.); мыли голову *омајом* — водой, взятой из-под мельничного колеса (серб.). Желая избавиться от грехов, а также душевных и телесных недугов, умывались водой, над которой пронесли гроб с покойником (словен.); или водой, взятой в том месте, где утонул грешник (пол.). Приучая купленную корову к новому дому, хозяйка обмывала дежу и этой водой поила корову. Чтобы остановить пожар, косяки двери обмывали *молоком*. С помощью воды, которой обмывали покойника, или той, в которой мылась женщина во время месячных, наводили порчу на фруктовые сады и скот. Мытье больных органов мочой практиковалось в народной медицине.

У всех славян известен обычай (по преимуществу девичий) «умываться с пасхального яйца» (т. е. положив в воду крашеное

яйцо), чтобы быть красивой и румяной, «аби були красні, як писанка» (Шух.Г 4:234). На западе слав. мира встречается практика умываться водой, в которой варили пасхальные яйца, чтобы на лице не было чирьев и лишаяв.

У всех слав. народов (особенно на западе) считалось, что в тот момент, когда колокола «завязывались» (замолкали) в Страстной четверг или «отвязывались» в Страстную субботу, воды в реках и источниках освящались колокольным звоном и приобретали благодаря этому чудодейственные свойства. Люди шли к источникам или приносили воду домой (особенно для детей, стариков и больных), умывались и мылись этой водой, а в Словении хозяйки даже ставили бочки с такой водой у ворот на улице, чтобы каждый проходящий мимо мог умываться ею. Особенно часто такой водой мыли глаза и голову, чтобы избавиться от глазных болезней и головной боли; а также мылись при кожных заболеваниях (лишайх, коросте, чирьях, бородавках); освященная колокольным звоном вода смывала не только болезни, но и грехи. Девушки умывались водой у источника во время колокольного звона, чтобы свести с лица веснушки, придать ему белизну и румянец.

Популярным у славян было М. и умывание **росой**. В один из весенних праздников (в Юрьев день, Видов день или в летний Иванов день) девушки и женщины на восходе солнца собирали на лугах и в полях росу с трав, цветов и молодых побегов пшеницы и хранили ее в медицинских целях, кропили росой домашнюю птицу и скот, чтобы они были плодовитыми, а также прямо на месте умывались росой, чтобы глаза не болели, чтобы кожа была чистой, чтобы быть красивыми. В укр. Карпатах девушки произносили при этом особые заговоры: «Як си цвити гарни, так бо була я славна и файна цилому свиту» (КА, черновиц., Лукачаны).

В разных слав. традициях в продуцирующих целях использовалась вода, в которой мыли руки женщины после замешивания обрядовых хлебов. У сербов воду после замешивания рождественской чеснока выливали под плодовое дерево, чтобы оно лучше плодоносило; в Полесье так же поступали с водой после замешивания свадебного каравая. Водой после замешивания свадебных

хлебов болгары тайно поили новобрачных, чтобы уберечь их от бесплодия.

Лит.: БВКЭ:288; Журав.ДС:51; РязЭВ 1997: 47; ПА; Шлюб.ФМВ:69; Никиф.ППП:234; Чуб.ТЭСЭ 3:31; ЕБ:129,216-218; Телб.БББ: 246-247; Колл.ГЮС:158-159; БЕ 1989/2:55; Бос.ГОСВ:259; ГЕМБ 1932/7:120; 1936/11: 162; 1984/48:335; Шк.ЖОП:96; БХ:310; Kur.PLS 1:157,171,197-198,241; NU 1967-1968/5-6:480; 1973/10:201; ZNŽO 1896/1: 255; Bart.ML:226; Olej.L'T:117; VO:324; Horv. RZL':177,181-182; Per.RMHP:50-52; Stelm. ROP:59; Kolb.DW 39:384; Kar.OZD:79,99; KLW:57; Świąt.LN:107.

Т. А. Агапкина

«МЫШИНЫЕ ДНИ», мышиные праздники — у балканских славян один или два-три дня осенне-зимнего периода, празднуемые ради защиты домов и амбаров от мышей (болг. *Мыши празници*, з.-болг. *Мишовден*, *Поганци*, *Мишляци*, ю.-з.-болг. *Мишовина*, *Мишако*, в.-болг. *Мишин лен*, *Мишкин ден*, в.-серб. *Мишји дан*, *Мишолдан*, с.-макед. *Мишоловден* и т. п.), ср. Волчьи дни. Известны практически повсеместно в Болгарии, 8 вост. и юж. Сербии, отдельных регионах сев. и вост. Македонии и в некоторых хорв. и босн. областях. Праздник приурочен чаще всего ко дню св. Нестора (27.X/9.XI), следующему за днем св. Дмитрия (этим объясняются контаминированные в.-серб. и з.-болг. названия праздника *Мистровдѣн*, *Миштровдѣн*); реже — ко дню св. Екатерины (24.XI.), которая считается покровительницей грызунов (вост. Болгария, Фракия, Пирин), ср. болг. названия праздника *Миша Катерина*, *Катерина Мишувина* (Пирин, МДАБЯ); к дням Св. Трифона (1-3.II) (*Родопы*, *Странджа*), к дню св. Вита (на *Видовдан*, в.-серб. *Буджак*), а также к последним дням масленицы (хорв., босн. *mišja subota*, *mišji petak*), к первому понедельнику (добрудж., *страндж.*, макед.) или субботе Великого поста (серб., *Горня Краина*), первым дням святок (з.-фрак.). По преданию, св. Нестор, ученик св. Дмитрия, убил дракона — халу, из которой выбежало и расплодилось множество мышей, змей и ящериц (ср. *Гады*), поэтому день св. Нестора празднуется, чтобы

в течение года мыши не вредили хозяйству (в.-серб.); в христианизированном варианте легенды св. Нестор побеждает некоего язычника, из распоротого живота которого на свет появляются мыши (болг.).

Обереги от мышей в день св. Нестора встречаются на Украине: по поверьям, у работающего в этот день человека мыши уничтожат все, что хранится в чулане (Килим.УР 5:261).

В М. д. соблюдались запреты — преимущественно на женские работы с шерстью, острыми и режущими предметами (иглой, ножницами, ножом, шилом). В Хомолье (в.-серб.) этот запрет особенно соблюдали девушки на *выданье*, чтобы мыши не погрызли их приданое. Не следовало также работать в поле, заходить в амбар, открывать сундуки, шкафы с тканью и одеждой, бочки с соленым мясом, брынзой, зеленью, емкости с мукой и т. п. — чтобы мыши не испортили съестные запасы и хранящиеся вещи. Верили, что любая сделанная в день св. Нестора вещь будет загублена в течение года мышами (в.-серб., в.-болг.). По тем же причинам в некоторых селах ю.-вост. Сербии в М. д. останавливали работу мельниц. В некоторых местах полагали, что женщине, работающей в эти дни, мышь влезет в рот и задушит ее (с.-з.-болг.). Табуированию подвергалось даже слово «мыши»; вместо него в эти дни следовало говорить *поганци* 'гады' (в.-серб., з.-болг.), *момци* 'парни', *глухари* 'глухие' (болг.).

Принято было также задабривать грызунов в М. д., готовя для них угощение. В некоторых селах Пстричского р-на (Пирин) в М. д. женщины варят кукурузу и разбрасывают ее по дому, «чтобы мыши были сыты и не причиняли вреда». В с.-зап. Болгарии накануне М. д. чистят все постройки и дом, просеивают муку и выпекают пресный хлеб (*турта*), который разламывают на множество кусочков и кладут во все углы дома и дворовых помещений, «чтобы мыши поели в канун праздника и были милостивы к людям». С той же целью выпекают большое число маленьких хлебцев и бросают их на чердак, в погреб, хлев (родоп. *пазарджик.*). В окр. Оряховицы (с.-зап. Болгария) в день праздника затыкают мышинные норы камешками и присыпают их дёплом, после чего выпекают для мышей маленькие лепешечки, намазывают их

медом и кладут рядом с заделанными отверстиями.

Предпринимаются специальные магические действия с целью обезвредить мышей («закрывать» их норы; «замазать» им глаза; «зашить» рот) или изгнать их из дома, села. В различных болг. регионах в М. д. мажут пол и мышиные норы грязью, чтобы «закрывать мышам глаза и рот»; связывают вместе домашнюю посуду, чтобы «завязать глаза мышам», и т. п.; нередко эти магические действия сопровождаются диалогом-ритуалом, например, одна женщина мажет грязью у очага, дверей, в углах дома, а другая спрашивает ее: «Какво мажеш?» [Что ты мажешь?], и первая отвечает: «Мажна мишките очите и уста» [Замазываю мышам глаза и рот] (Доб.:340). В вост. Фракии в день св. Екатерины женщины шьют кусочек ткани и на вопрос «что шьешь?» отвечают «зашиваю мышам рот», после чего бросают ткань в огонь (ЕБ:132). Чтобы обезопасить от мышей дом и двор в течение года, в М. д. окуривали все углы дома (кюстендил.); рано утром в день св. Нестора залепляли углы амбара свежим навозом (Косово); собирали кварцевые камешки (серб. *белутак*) и клали их в каждый ящик, сундук, затыкали ими дыры в строениях (Лесковацкая Морава); в мышиные норы подкладывали *репсйник* (травянен.), чеснок (софийск.), головешку, «чтобы у мышей сгорели глаза» (карлов.), и пр.

Чтобы выгнать мышей из дома в чужие владения, бросали зерно или кукурузу за ограду соседских дворов (Пирин), несли теплый выпеченный хлеб в чужую новостройку, приглашая за собой мышей, оставляли там хлеб и убеждали мышей остаться в новом доме, где «им никто не помешает» (Тетевен). В Самоковском крае самая старшая в доме женщина в канун дня св. Нестора стучала пестиком для дробления соли и перца в каждый угол дома и обращалась к грызунам со словами: «Мышки, завтра день св. Нестора, уходите к соседям, там мед и масло, а у нас ничего нет» (ИССФ 1948/8-9:223). «Изгоняли» мышей, тыкая в углы дома, амбара и пр. острым деревянным шилом или камышовыми палками с насаженным на них острым перцем, после чего «проводжали» грызунов, молча выходя на середину села, где разжигали большой костер, ели специально для этого случая при-

готовленные булочки и устраивали танцы (Лесковацкая Морава).

С целью избавления от мышей в М. д. (или окказионально) устраивали «мышиную свадьбу» (болг. Странджа, Бургас, Тетевен, Трояи *миша/мишкина/мишешка сватба*). См. Мышь.

Лит.: Плотникова А. А. Балканославянский ареал через призму этнолингвистической программы («звериные» праздники) // Исследования по славянской диалектологии 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001:30-51; Гребенарова С., Попов Р. Обичаят «Миша сватба» у българите // БЕ 1987/3:35-43; Гура СЖ:409-413; МДАБЯ; БМ:217-218; Кап.:229; Лер.ТР 2:17-18,22; Марин.ИП 2:86-87; Пир.:451; СБНУ 1912/26:293-297; Павл.ММ:212; Фил.СК:404; Ъор.ЖОЛМ:394-395; Нед.ГОС:156-157.

А. А. Плотникова

МЫШЬ и крыса — нечистые животные, относимые в народном сознании к гадам. Символика этих животных обусловлена их обитанием в норах (хтонизм) и в доме (облик домового), свойствами грызуна (мотивы зубов, грыжи, надведенного хлеба, заплеты на еду, жевание и использование острых, режущих и раскрывающихся наподобие челюсти предметов) и вредом, причиняемым хозяйству (мотив кражи, береги и ритуальное изведение и изгнание).

С гадами М. и крыс объединяют общие названия: рус. вологод., вят., моск. *гад* 'мышь' (СВГ 1:107, ЭССЯ 6:82), ярослав. собират. 'мышь и лягушки' (ЭССЯ 6:82); смолен., самар. *гадина* 'мышь', вологод. собират. 'мышь или крысы' (СРНГ 6:91); рус. *погань* 'мышь, крысы', псков. *поганка* 'мышь' (Даль 3:153), серб. *поганац* 'мышь' (Ъор.ПВП 1:305, ОЛА 1, карта 14), макед. *поганец* 'мышь' (Зах.ККр:161), болг. *поганец, поганек* 'крыса' (Геров 4:69). К гадам М. причисляет и фольклорная традиция: согласно серб. легенде, М., змеи, ящерицы и другие гады вышли на свет Божий из чрева змеиного чудовища алы, убитой св. Нестором (пирот.).

Родство М. и крыс с гадами проявляется в общности некоторых их функций. С функциями домашнего покровителя, при-

сущими многим гадам, связаны представления о домовом в облике крысы (рус. рязан., читин., укр. харьков., пол.) и о мышинном облике сходной с ним «зморы», душащей спящих (пол. скерневиц.), а также поверье о домовом духе-обогатителе, живущем в мышинной норе (укр. галиц.). Функция отбирания молока у коров, характерная для лягушки, змеи, ящерицы, ласки, проявляется в поверьях о ведьме, отбирающей в облике М. молоко у чужих коров (укр. волин.), и об убывании у коровы молока, если М., крыса или ласка выпьют теплое коровье молоко (бел. витеб.). С М., как и с лаской, бывает связан выбор масти скота: чтобы плодился скот определенной масти, скотине этой масти дают камушек, найденный в гнезде М. (укр. сум.). Как и лягушку, М. нельзя брать в руки или убивать женщинам, иначе не будет удаваться хлеб (укр. замойск.).

Дьявольская природа М. отражена в легендах и поверьях. М. произошли от дьявола, лопнувшего в церкви от запаха ладана (болг.) или от одной из уцелевших в церкви М., в которых превратился разлетевшийся на мелкие осколки черт, когда он пытался вылететь из церкви в закрытое окно (в.-серб.). В разных вариантах легенды о всемирном потопе дыру в Ноевом ковчеге прогрызают либо дьявол (бел.-полес.), либо М. (рус., укр., пол., босн., хорв.). Дьявол сотворил крысу, а Бог бросил свою рукавицу, и из нее появилась на свет кошка (кашуб.). Поляки считают крысу воплощением дьявола и крестятся при виде ее (люблин.). По бел. поверью, М., оказавшаяся в выкопанной могиле, означает, что покойник был колдуном и что злой дух в облике М. вышел, чтобы забрать его душу.

В облике М. белорусы представляют души умерших, которые питаются ночью недоседным хлебом. Если кошка поймает такую М., домашним грозят бедствия за гибель предка (витеб.). С представлениями о душах в образе М. связаны приметы, в которых М. предвещают смерть: когда погрызут кому-то одежду или обувь (рус., морав.), шуршат под кроватью (бел.) или в изобилии начинают плодиться в доме (босн.-герцеговин.).

В поверьях М., так же как змей и ящериц, характеризуют мотивы свиста и музыки. Так, сербы считают, что музы-

кальная игра ночью приманивает М. Е дом (косов.), а запрет свистеть в доме объясняют тем, что от этого плодятся М. (босн.-герцеговин.); в кашуб. сказке М. наделяет человека волшебной дудочкой и т. п. Ср. также пол. поверье о выманивании свистом крыс из дома (люблин.).

М. и крысы символически связаны с мотивом кражи: ущерб, причиняемый мышами, метафорически уподобляется ущербу от кражи. У юж. славян знаком того, что кто-то из домашних тайно занимается воровством в доме, служит поеденная М. одежда (босн., герцеговин.) или появление их в доме (болг.). Кража с мельницы веревки, гвоздя и других предметов вызывает появление в доме крыс (пол., укр.). Распространенное у славян представление, что беременной женщине нельзя отказывать ни в чем, что бы она ни попросила, иначе виновнику отказа М. погрызут одежду, основано на соотношении прибыли и убытка: ущерб, наносимый беременной (отказ дать что-либо), компенсируется ущербом, наносимым М. виновнику такого отказа.

Известны магические способы насылания М. В Витебской губ., чтобы М. перешли к соседям, к ним шли с недоеденным хлебом и там его доедали или приносили соседу пойманную М. и подробно рассказывали, как она была поймана, а уходя незаметно выпускали ее перед порогом (ср. аналогичные способы передачи домашних насекомых). У поляков М. насылали кому-либо в канун Рождества с помощью тележной оси, найденной на дороге (тарнов.).

Для изгнания, изведения М. и оберегов от них чаще всего использовали освященные предметы и соблюдали запреты на еду, у юж. славян — запреты на работу с применением острых предметов. Для защиты и избавления от М. и/или крыс обходили вокруг дома с освященной пасхальной едой, разбрасывали по углам дома скорлупки пасхальных яиц, делали освященным мелом особую надпись на всех дверях, изгоняли их метлой, которой нищие подметают в церкви, крестили святой водой расщепленную дубовую палку (пол.); клали дубовую ветку в чулане, относили горсть земли из крысиной норы за границу села (болг.); не упоминали о них за едой, на Рождество называли их *панночками*, запрещали жевать пищу при входе в дом или в погреб, невеста

ехала к венчанию натошак (бел.); не ели в амбаре, не вынимали одежду из сундуков на Рождество (укр.).

Чтобы М. не поели зерна, оставляли им в поле последний пучок несжатых колосьев, кропили поле святой водой и возвращались в дом через другие двери; свозили снопы с поля ночью, когда все спят, по дороге бросали камни сквозь спицы колес; опрокидывали на бок первый сгруженный воз, оставляли мышам зерна на дне телеги, первые снопы ставил в овине раздевшийся донага мужчина (пол.); свозили снопы с поля в тот день недели, на который пришлось в этом году Благовещение (бел., укр.); при перевозке первых снопов читали специальную молитву, кропили первое привезенное зерно святой водой (укр.); не пряли на Пасху (болг.); на Рождество один из домашних обходил дом, брякая ложками в решете, и спрашивал другого, ударявшего топором по порогу дома: «Шта сијечеш?» [Что рубишь?], на что тот отвечал: «Сијечем мишеви́ма зубе, а птица́м клюво́ве» [Рублю мышам зубы, а птицам клювы] (сербы-границары, Бор.ПВП 1:307). У юж. славян оберегам от М. посвящены специальные мышинные дни.

У болгар Златишко-Тегевенской и Троянской Планины и Странджи для изгнания М. из села совершался обряд «мышиной свадьбы». Две женщины ловили пару М., наряжали их, как молодоженов, мышинной «невесте» надевали фату, связывали их и сажали в тыкву или в корзину. Крестьяне изображали сватов, священника, свадебных кума и куму, обходили с М. село, а за селом бросали их с высокого холма, оставляли в лесной чаще или топили в месте слияния двух рек. При этом желали им пожениться в другом селе и больше не возвращаться. Потом устраивали пирушку с песнями и плясками, как на настоящей свадьбе. У болгар Урумбегли (Турция) средством избавления от М. считалась свадьба двух человек с единственными в селе именами («с поедно име»).

С М. связано много примет: М. покидают дом — к пожару или беде (рус.), М. перебежит дорогу — к неудаче (болг.), обилие мышей — к войне (пол., болг.), если М. погрызет девушке приданое, она выйдет замуж за богатого (болг.); если М. попортят купцу товар, его можно будет продать скорее и выгоднее (рус.), и т. д.

Ряд поверий и действий, связанных с М. как грызуном, касается **зубов**. Считают, например, что зубы окрепнут, если есть то, что погрызла М. (рус.). От зубной боли едят объеденный М. хлеб (рус., укр., луж.) или сыр (пол.). Распространен обычай бросать первый выпавший у ребенка молочный зуб за печь, на чердак или на крышу, обращаясь к М. с просьбой взять костяной (репный, гнилой) зуб и дать взамен железный (золотой, крепкий, костяной), например: «Миш! Миш! ево тебе зуб костени, а ти мени дај гвоздени!» [Мышь, мышь! Вот тебе зуб костяной, а ты дай мне железный!] (Славония, Бор.ПВП 1:307).

М. находит применение в народной медицине. С помощью М. лечат грыжу: пускают ее на грыжу, чтобы укусила (рязан.), или продевают сквозь М. нитку и подпоясывают ею больного (вологод., владимир.). Живую или истолченную М. привязывают на шею при воспалении горла (пол., серб.). М. дают живьем есть больному падучей или неизлечимой болезнью (серб., босн.). Настоем М. на растительном масле лечат больные суставы, ушную боль, запои (серб., макед.).

Лит.: Сумцов Н. Ф. Мышь в народной словесности // ЭО 1891/8/1:49-94; Гура СЖ: 403-416; Гребенарова С., Попов Р. Обычай «Миша сватба» у българите // БЕ 1987/3:35-44.

А. В. Гура

МЯТА (*Mentha piperita* и др. виды) — пахучее растение, апотропей, употребляется как лечебное и приворотное средство.

С помощью М. можно приворожить противоположный пол, поэтому девушки обжигали в купальском костре М. и бросали ее на крышу дома парня, любовь которого хотели снискать (чеш. морав.). При первом купании ребенка (если это была девочка) М. добавляют в воду, чтобы она приятно пахла (гуцул., болг.). Девушки рвали М. до восхода солнца в день Ивана Купалы (24.VI) и дарили ее парням (укр., Покутье).

Собирали М. в Семик (рус.) и на Зеленые святки, когда устилали пол пахучей зеленью, в том числе и М. (укр.). М. входила в состав растений, из которых вили

венки в праздник Божьего Тела, и, освятив, вешали при входе в дом как оберег от грозы и пожара (пол. куяв., сандомир.). С лечебными целями М. собирали в Иванов день и в «Междудневицу» (период между 15.VIII и 8.IX) (серб.), освящали вместе с другими растениями в день Успения (пол.), в день свв. мч. Маккавеев (укр.).

В качестве оберега М. использовалась для украшения свадебного караваея (бел., укр.); ее клали под подушку при бессоннице, от плохих снов (словац., с.-вост. Гемер, укр. ровен.); М. — *леу́сничева тревá* — охраняла роженицу и новорожденного от злых сил (болг.), от русалок (укр.) М. клали в подушку покойника, в гроб (бел. туров., полес.).

В быличках рассказывается о том, что при встрече с русалкой в *Русалчин Великдень* [четверг после Троицы] нельзя упоминать слово *мята*, ибо М. привлекает русалку. Та девушка, которая нарушила запрет и сказала, что у нее М., погибала, «залоскотанная» русалками (укр. — Ефим.СМЗ:68).

В балладах М. называют колдовской травой, которую девушка дает парню в качестве отравы в пироге вместе с мясом змеи (в.-слав.).

Разные виды М. широко использовались в лечебной практике: ее клали рядом

с больным, при заговаривании держали в руках, чтобы своим запахом М. выманила болезнь или прогнала ее (серб., Лесковацкая Морава); освященной М. окуривали больных (о.-слав.). М. «*zdrzowa na wszystko*» [помогает от всех болезней] (великопол.); во время полнолуния отваром М. обливались для здоровья (болг.); чтобы волосы хорошо росли, чтобы коса была толстой, отваром М. мыли голову; чтобы не болела голова, клали листья на лоб и виски (укр.); порошок из М. с ячневой мукой использовался при лечении рожи (серб.); М. лечили нервные расстройства — бессонницу, продолжительный детский плач, эпилепсию (болг.).

С помощью М. гадали о будущем: опаленную в купальском костре М. сажали в цветники и смотрели: в какую сторону М. склонится, оттуда придет жених (чеш. морав.).

Лит.: СД 1:136; 2:266,269; Болт.НАУ:39,67; УНВ:213,233; ТСл 3:105; ПА; КЛW:422; Karcz.OZD:101; Kolb.DW 29:202, 31:175; Kot.SP:72; Szych.LLK:34; Bart.ML:53; Чајк.РВВ:174,285; БНМ:104.

В. В. Усачева



Н



НАВИ, навь — мифологические существа, причиняющие вред роженицам и новорожденным детям преимущественно в первые 40 дней после рождения ребенка; известны главным образом у юж. славян. Н. происходят из душ женщин, умерших во время родов, умерших некрещеными детей, а также выкидышей, мертворожденных или детей, загубленных своими матерями (ср.: Дети некрещеные, Покойник **заложенный**), которые скитаются по земле и мстят людям. Генетически родственными ю.-слав. Н. являются укр. **нявки** или мавки, которые в районах Полесья и центр. Украины сближаются с русалкой и представляют собой души некрещеных детей и выкидышей, появляющиеся накануне Троицы и шекочущие людей (ZWAK 1880/4:5), а на укр. Карпатах Н. смешиваются с женскими демонами типа **литавицы**.



Моровое поветрие в Полоцке в 1092 г.: «Тем и человек глаголаху, яко навье бьют полочаны». Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.

Названия Н. — болг. **навье**, **навлянци**, **навои**, **навяци**, в.-серб. **навје**, словен. **паује**, **тавје**, **товје** — происходят от праслав. корня **павь** 'мертвец, покойник', родственного, согласно одной из этимологии, глаголу ***paviti** 'устать, утомиться, обесси-

леть' (ЭССЯ 24:50), а согласно другой — и.-е. названию корабля ***pau-s**, что связывается с представлением о мире мертвых, куда души умерших переправляются на корабле через воду (ЭССЯ 24:52). Семантика лексемы ***pavь** развивалась в двух направлениях, обозначающих сферу смерти: 'мертвый' — 'могила — загробный мир — ад, преисподняя', а также: 'мертвый' — 'души умерших' — 'души некрещеных детей' — 'демоны, вредящие родильницам и новорожденным'. Ср. др.-рус. **навь** (**навѣ**) 'покойник, мертвец' (СРЯ 11-17 вв. 10:45), ю.-рус. **навь**, **нав**, **навий** 'покойник, поднявшийся из могилы мертвец' (Даль 2:1017), с.-х. **пав** 'мертвец' (ЭССЯ 24:49), словен. **pav** 'душа умершего' (там же), чеш. **pav** 'могила', **páv**, **pava** 'загробный, потусторонний мир', словац. **pava** 'место обитания добрых душ'. По мнению некоторых исследователей, **павь** 'мертвец' может быть соотнесено с теонимом **Nya** (XV в.), упоминаемым Яном Длугошем в списке польских богов как имя бога смерти, соотносимого с Плутоном (ЭССЯ 24:51). Упоминание о **навях-мертвецах** встречается в «Повести временных лет» под 1092 г., где эпидемия в Полоцке приписывается **навям**, которые скачут по городу на невидимых конях. У вост. славян существует представление о Пасхе мертвых, которая иногда соотносится с Радуницей, а иногда — с четвергом на пасхальной неделе, и которая имеет название **навий день** (рус., ЭССЯ 24:52), **навьи проводы** (ю.-рус., там же), **навьский Великдзнь** (полес., ПА), ср. также название четверга после Троицы, связанного с появлением русалок, — **науска Тройца** (ПА, гомел.). Согласно рус. поверьям, у человека может существовать т. н. **навья косточка** — мертвая кость, одна из мелких косточек ступни или пальца, выступающая под кожей, а также косточка у основания пальца. Она, якобы, бывает причиной беды и смерти,

никогда не гниет в трупe и появляется у того, кто в *навий ДЕНЬ* перелез через забор (Даль 2:1017); у болгар *навя кост* — косточка животного женского пола, умершего во время родов, которая используется как оберег (БМ:225) (см. **Кости**).

Другие названия демонов Н. указывают на их происхождение от некрещеных детей, ср. макед. *некрстени* (Раден.НБС:42), болг. арменки, арменци, ерменки (с.-в. Болгария), *еврейчета* (БМ:224, ср. аналогичные болг. названия некрещеных детей); на основной объект их нападения: *лахуси, лауси, лаусници, лафуси, лехуштини* (ср. болг. диал. *лехуса* 'родильница'); на издаваемые ими характерные резкие звуки: болг. *свирци* (ср. болг. *свирвам* 'насвистывать'), *шумници* (ср. болг. *шумен* 'шумный, громкий').

Время появления Н., как и других мифологических персонажей, — ночное время суток с позднего вечера до первых петухов, особенно в дождь и ненастье, когда они кружат в воздухе, скапливаются над крышами и через дымоходы проникают в те дома, где есть беременные и родильницы с новорожденными (болг.). Днем Н. прячутся в горных пещерах и скалах. По некоторым поверьям, им присуща сезонность появления — они появляются начиная с Преображения, а исчезают на Крещение (болг.). Н. нападают на роженицу в начале родов, в 40-дневный период после родов, а также в период кормления грудью.

Н. чаще всего имеют внешний вид голых, без оперения, больших птенцов размером с орла (болг., макед.) или проявляют себя в виде ветра (макед.). Характерное звуковое проявление Н. — постоянный свист, писк, крик и плач, похожий на плач ребенка. В некоторых районах юж., сев. и зап. Болгарии Н., называемые *леуси, лихусници* и т. п., — злые женские демоны, которые в вост. Болгарии могут смешиваться с самодивами, *юдами*, *реже* — с *орисницами* (см. **Судженицы**). Их представляют в виде трех, семи или двенадцати сестер в белых одеждах или грозных горбатых, почерневших старух (болг., макед.).

Основная функция Н. — причинение вреда роженице и ее ребенку своим писком и криком. Если роженица или ребенок слышат звуки, издаваемые Н., они заболевают, впадают в беспамятство, у них начинается лихорадка, и они умирают. Характерные

симптомы болезни, полученной от Н., — постоянная головная боль и послеродовое кровотечение. Н. мучат и душат беременные и роженицы, выпивают у них кровь, нападают на роженицу во время родов, отнимают молоко у кормящей матери, вызывают бессоницу и плач у ребенка. Болгары верят, что если роженица теряет сознание, значит, Н. забирают ее душу и тень и относят их ЗЕ море. Иногда Н. выпивают кровь и у скота. В случае смерти роженицы или новорожденного от Н. они сами превращаются в таких же Н.

О родильнице и ребенке, заболевших от вредоносного воздействия Н., говорят, что их *сбутали* или *сбхтали лаусите* («толкнули лауси», болг., БНМ:266), что они *навясят* или *ерменясят* (дословно: «заразились навями или ерменями», БМ:225) или заболели от *навя* или *лауса болеет* (БНМ:266), что родильница *изтровала* («отравилась», там же). Сама болезнь, полученная от Н., называется *навясване*, ср. название родильной горячки *навивница* (болг.). В этом случае ищут знахарку, которая умеет *да секат арменци* («сечь ерменей»). Она окурирует и обмывает большими травами, добавляя туда т. н. *лехусни* травы (травы *росен* [Distans albus L.] и *еньовче* [Galium verum L.]), дает им съесть т. н. *иеремин хлсб* — испеченный в новой форме в день св. Иеремии (болг.).

Чтобы уберечь мать и ребенка от нападения Н., используют систему запретов и оберегов: женщину незадолго до родов заставляют трижды пролезть через венок, сплетенный в Иванов день из «самовильских» трав, — Н., приблизившись к такой женщине, теряют силу и не могут вредить (болг.); в течение сорока дней после родов роженицу и ребенка не оставляют одних в доме, при них круглосуточно должен гореть огонь или свеча. Родильница в сорокадневный период не может выходить из дома после захода солнца, ходить босой, приносить воду, смотреть на кого-либо; она должна носить головной платок надвинутым низко на лоб, спать на сене, т. к. в нем есть различные «защитные» травы; иногда родившей женщине на ночь связывают ноги, что продолжается до крещения ребенка, — считается, что когда Н. увидят ее со связанными ногами, они скажут: «Это не наша мать, когда ее возьмем, как же она сможет ходить с нами, если у нее связаны ноги»

(Марин.ИП 1:314). Пеленки новорожденного не оставляют на улице на ночь. Защитой от Н. являются чеснок, головка лука, нанизанная на шило, серебряная монета, красная веревка, метла, горящий деготь, острые предметы, например вертел, серп или ножницы, а также т. н. *навя кост*, которую пришивают к одежде (болг.).

Лит.: Агапкина Т. А. О тодорцах, русалках и прочих навях // SMS 1999/2; Филиповић М. С. Нави код балканских словена // Лесковачки зборник. Лесковац, 1968/8:67-74; СМ²:311-312; БМ:224-225; БНМ:266; Враж. НДМ:87-91; Георг.БНМ:165; ЖЦ:203; Марин. ИП 1:313-314; Миц.ННГ:92; Раден.НБЈС:42.

£. Я. Левкиевская

НАВОЗ — в крестьянском хозяйстве удобрение, от которого зависит урожай; средоточие и носитель «спора» и плодородия; действия, совершаемые над Н., влияют на благополучие и вод скота, а также на хозяйство в целом. С другой стороны, Н. принадлежит к нечистотам и наряду с калом и мочой служит отгонным средством в апотропической и лечебной магии и др.

Для благополучия скота представлялись важными действия над Н. и связанные с ним приметы во время первого выгона скота, при купле-продаже скота (см. **Покупать**—продавать), при вывозе Н. на поле, а также охрана Н. от ведьм и колдунов и др.

При первом выгоне следили, чтобы корова не вынесла со двора на ногах куски Н., которые подбирали и относили назад во двор, иначе с этим Н. у коровы могли отнять молоко и «перевести» его на другую корову (полес.). Выгнав первый раз коров в поле, пастух быстро садился на «лепешку» свежего коровьего Н. и съедал хлеб, принесенный ему хозяйками, чтобы скот хорошо пасся (пол.); для этой же цели прут, которым первый раз выгоняли коров, втыкали в навозную кучу (словац.).

При купле-продаже скота Н., как и поводок, узда, мусор, солома и зсмля со двора, корм из яслей, являлся символическим средством переноса молочности и плодовитости скотины от старого хозяина к новому. В одних селах Костромской губ. кусок Н., находящийся под ногами продаваемой ло-

шадя, передавали новому хозяину вместе с поводком (или лошадь передавали с поводком, а корову — с куском Н.), а также следили за тем, чтобы на купленной корове остался Н. со старого двора; в других селах при покупке скота покупатель тайком от продавца брал со двора кусок Н., чтобы у него велась скотина (рус.), а продавец следили, чтобы проданная лошадь не утащила Н. на ногах (Журав.ДС:149, 168). Когда уводили со двора проданную корову, старый хозяин брал у нее из-под копыт Н. и бросал внутрь двора, чтобы у него осталной скот не вывелся (з.-рус.). Это же действие могло рассматриваться и как вредоносное, поэтому новый хозяин следили за тем, чтобы старый не забрал Н. из-под копыт продаваемого скота и вместе с ним не оставил у себя его плодovitость (рус. костром.). Известна попытка увести чужого домового вместе с купленной коровой и куском Н., взятым со двора у продавца (рус. ярослав.). Чтобы корова не убежала к прежнему хозяину, привезя ее на новый двор, брали у нее из-под копыт Н. и бросали через левое плечо (рус.).

Кража Н. с чужого двора, как и отбирание молока, повсеместно известна во вредоносной магии как способ отнятия блага и плодородия. Ведьмы и колдуны старались достать кусок Н. с чужого двора, чтобы таким образом отнять молоко и достаток или наслать порчу на скот: *босорки* крали из угла навозной кучи конский Н., чтобы отобрать все благосостояние (словац.), часто они крали Н. в ночь на Страстную пятницу, чтобы увеличить удои у своих коров (словац.), в Чистый четверг колдунья крала Н. из соседской подворотни, чтобы извести скот (с.-рус.); если в ночь на св. Люцию ведьма украдет кусок Н. и поместит его в отверстие ручки кастрюли, тем самым она получит возможность отбирать «спор» с этого двора до тех пор, пока кусок Н. там находится (чеш.). В связи с этим в «опасные» календарные даты хозяева охраняли навозные кучи от посягательства ведьм и колдунов: в ночь на Филиппа и Якуба в навозную кучу втыкали ветки колючих кустарников, чтобы ведьмы не навредили скоту (чеш.). Кража Н. богатым хозяином у бедного с целью увеличить собственное богатство — известный сюжет полес. быличек: бедный на пасхальную всенощную караулит обидчика около своей навозной кучи и видит свинью,

которая или трется боком о Н., или сосет его, или переносит в свой хлев. Бедный хозяин бьет свинью, а утром оказывается, что жена богатого хозяина убита или покалечена. После того, как у бедного перестает пропадать Н., в его хозяйство приходит достаток (ПА, брест., Радеж). В другой быличке хозяин, карауливший в хлеву в ночь на Ивана Купалу, обнаруживает ведьму, взявшую у него две горсти Н. (полес.). Считается, что Н., от которого ведьма украла часть, не может служить удобрением (ПА).

Существовал ряд предписаний и заповедей, регламентирующих вывоз Н. из хлева на поле, чтобы не повредить скоту и урожаю и не вынести благо за пределы хозяйства: вывозить Н. следовало перед выгоном скота на пастбище (карпат.); в огороде Н. вывозили накануне Крещения — на Голодную кутью (полес.); при вывозе Н. из овечьего хлева работник требовал у хозяйки яиц, чтобы овцы велись (з.-рус.). Нельзя было вывозить Н. в субботу (полес.), в течение трех дней после выгона скота — чтобы скот вернулся с пастбища (карпат.); при северном ветре нельзя было запахивать или разгребать Н. — хлеб не уродится (рус.). После того как вывезли Н., двор нельзя зачищать лопатой ~ «всю скотину со двора выскребешь» (з.-рус., Журав.ДС:21). Когда последний воз Н. вывозят в поле, хозяйка должна идти за ним с корзиной не оглядываясь, затем взять немного Н. в корзину, принести его домой и разбросать по хлеву, читая «Богородице, Дево, радуйся...» (бел., МААЕ 1896/1:217). После вывоза Н. хлев окропляли святой водой (з.-полес.). У русских при вывозе Н. кланялись во все четыре стороны и обращались к домовому с просьбой ухаживать за скотом, а в хлев бросали осиновые прутья и посыпали там рожью или втыкали в четырех углах двора репейник, чтобы велась скотина (костром.); для этой же цели после вывоза Н. весной сеяли во дворе овес, намоченный в воде, освященной на Богоявление (там же). По полес. примете, если снится, что вывозишь Н., — к смерти.

При засевании хозяин, засеяв и взборонив поле, разбрасывал привезенный из дома в корзине Н., для того чтобы он брал у Бога урожай, т. к. считается, что Н. «краде од Бога свою долю» (бел., Шейн 3:244). После посадки картошки хозяйка каталась по земле,

приговаривая: «На поле гной, а на меня лод [На поле навоз, а на меня жир] (ПА, гоме. Барбаров).

Обычай **закапывать** в Н. различные предметы рассматривался как способ передачи скоту плодovitости. Ср. обычай закапывать в Н. в хлевку осиное гнездо, чтобы скот хорошо велся (рус.), для этой же цели под Н. кладут крапиву и росный лада (рус.). В то же время запрещали бросать в Н. костры (отходы от трепания льна конопли) — в противном случае Н. потеряет свое качество и на удобренном таким Н. месте ничего не будет расти (полес.). Иногда в Н. закапывали послед (как после родов женщины, так и после отела скота) — ради плодородия (полес.).

В других случаях Н. рассматривался как отброс, продукт гниения (ср. названия Н. в слав. языках: укр. *гни*, пол. *gnój*), поэтому закапывание туда предметов, а также их соприкосновение с Н. должно было способствовать их скорейшему уничтожению. Частью именно так мотивируют обычай закапывать послед после родов или отела в Н., «штобы скарэй перегнила, да скарэй всё прашло» (ПА, чернигов., Хоробичи). Для уничтожения бородавок на нитке завязывают узлы по числу бородавок и закапывают в Н. — когда нитка сгниет, тогда сойдут бородавки (полес., с.-рус.). Ср. способ лечения лишая: больное место натирают свиным навозом и говорят: «Лишаю, лишаю, я тебе з кізьякми змішаю», или «я тебе з гноем змішаю» (ПА). Этим же объясняется способ обезвреживания и уничтожения залома — из него вываливают воз Н. и говорят, имея в виду колдуна, сделавшего залом: «Шоб ты гнил, як навоз» (ПА, гомел., Присно), в другом случае привозят на необъезженной лошади свиной Н., а затем на объезженной — лошадиный и обсыпают ими залом (рус.). Чтобы отогнать бурю, хлебную лопату бросали на навозную кучу той стороной, которой сажают хлеб в печь (чеш.). Считалось, что потушить свечу из человеческого жира, которую воры используют при ограблении дома, можно только конским Н. (укр.).

Семантика Н. как отброса, мертвого продукта объясняет запрет выливать на него воду, в которой купали ребенка (можно выливать только в сад, под живое дерево, чтобы ребенок рос и развивался) (з.-укр.), а также обычай переносить на Н. мучаю-

щуюся в предсмертной агонии ведьму, чтобы она быстрее умерла (луж.). Беременная не должна наступать на конский Н., иначе ребенок будет неряшливым (бел.).

Двойственная природа Н. (как источника плодородия и как нечистоты) объясняет следующие поверья и приметы: если кони в свадебном поезде испражнятся в тот момент, когда молодую выводят из дома, свадьбу следует отложить, иначе у молодых будет плохая жизнь (полес.); если купленная скотина испражнится во время расчета покупателя с продавцом или сразу после того, как ее введут в новый двор, — она благополучно приживется у новых хозяев (рус.).

Н., как и другие нечистоты, является оберегом: чтобы корову по ночам не мучила нечистая сила, ее обмазывают Н. (полес.); чтобы ведьма не смогла отобрать у коровы молоко, ее на Юрьев день прогоняют через порог, на который прилеплен коровий Н., — тогда ведьма вместо молока получит Н. (болг., макед.); благоприятным знаком считалось, если скотина испражнится на пороге хлева накануне Ивана Купалы — ведьма не сможет войти в хлев, на пороге которого лежит Н. (КА, львов.). Женщину, к которой летает змей (см. **Змей огненный**), обмазывают свиным Н., чтобы отвадить его (серб.). Скорлупу пасхальных яиц прилепляют над порогом говяжьим Н., чтобы охранить домочадцев от злых духов и болезней (болг.). Навозом мажут вымя корове, у которой отнято молоко, чтобы у ведьмы это молоко дурно пахло (словац.); если в маслобойке плохо сбивается масло, ее ставят на коровий или конский Н. (пол.).

Н., как кал и моча, находил применение в народной медицине: коровий Н. использовался для лечения опрелостей у детей (в.-укр.), а конский — для припарков при головной боли и водянке (в.-укр.), при лечении *сухот* готовили ванну из свежего свиного Н., однолетних липовых прутьев и тимьяна (пол., ZWAK 1878/2:139), при простуде ноги и руки парили в ванне, приготовленной из конского Н., мочи и дубовых листьев (пол., там же); страдающему больным желудком давали пить разведенный в воде сухой коровий Н. (в.-укр.), а жидкость, отжатую из свежего коровьего Н., пили при кашле и закапывали в уши при ушной боли (болг.). Для излечения детской бессонницы ребенка купали в отваре подстилки из хлева,

смешанной со свиным навозом (полес.). Пеплом от сожженного Н. черного вола посыпают пуповину новорожденному (болг.). В одной из пол. быличек боль в ноге, полученную при встрече с чаровницей, крестьянин вылечил, приложив к больному месту свежий коровий Н.

Окуривание Н. применяют в профилактических целях и для обеззараживания во время эпидемий и мора скота: Н. закладывают в яму, поджигают и прогоняют через него больной скот (рус.). Коровий Н. жгут по утрам на Тодорову субботу, в день Сорока мучеников и на Благовещение (Яст. ОТС:90).

В качестве осмеяния невесты после брачной ночи ее матери приносили конский Н. (полес.).

В слав. мифологии мотив превращения Н., принесенного демоном, в золото, а золота — в Н. иллюстрирует «перевернутость» потустороннего мира по сравнению с человеческим. Согласно в.-слав. быличкам, когда человек, которого угощают черти, произносит имя Божье, он обнаруживает вместо угощения конский Н.

В некоторых случаях навозная куча может выполнять роль места для гаданий аналогично мусорной куче (ср. Мусор) — вечером на святки девушка заметала избу, выносила мусор на навозную кучу и там слушала, с какой стороны залает собака, чтобы определить, где живет ее суженый (пол. Карпаты).

Лит.: Журав.ДС:27,40,152; См.ККХ:55; ПА; Драг.МПР:67; ЕЗ 1898/5:193; СБФ-84:262; ЖТК:187,753; БМ:282; БНМ:120; Том.ЖБНТ:24-25; Раж.СДЖ:221; Вод.М:267,268; Ногв. RZL:180; СлV 2:248; Ногн.:289; Kulda MNP:281; Jan.-Kryzw.RK:13; МААЕ 1896/1:118.

Е. Е. Левкиевская

НАГОТА — признак, в целом оцениваемый в народной культуре негативно и сближаемый со значениями «чужой», «природный» и «демонический». Полное или частичное обнажение практиковалось в земледельческой магии, в народной медицине, в колдовской практике и эзотерических ритуалах, в календарных и окказиональных обрядах, в играх, имеющих оргиастический характер,

и использовалось для отгона нечистой силы, бури, града, изгнания болезней, паразитов, а также для продуцирования плодородия. В ряде случаев Н. понимали символически — обнаженным считался человек в одной нижней рубахе, без пояса, женщина без платка, с распущенными волосами. К Н. приравнивались также оголение нижней части тела, демонстрация детородных органов.

Функции обнажения основаны на понимании Н. как признака иномирности и естественного состояния, когда голый человек — уже не человек или не совсем человек. Сняв одежду, он теряет свою «социальность», принадлежность к культурному пространству (ср. болг. и серб. название некрещеного ребенка *голчо, голчо*). Русские никогда не ложились спать голыми в убеждении, что нечистая сила падка на голых людей (перм.); по пол. поверью, того, кто спит голым, удушит дьявол (р-н Пшемьсля). Н. приписывалась и самим демонам: таковы в.-слав. русалка, водяной, банник с банницей, шутовка, шишига, пол.-укр.-словац. *богинки*, в.-слав. серб. *шумска мајка* и др.

Обнажение способствовало установлению контактов с «тем светом», с природным миром, с демонами, а также использовалось для приобретения сверхъестественных свойств. Чтобы домовой не шалил, у донских казаков хозяин в полночь перед Крещением шел нагим в конюшню и бил колотушкой по углам; верили, что если перед Новым годом обойти голым вокруг трубы на чердаке, можно увидеть душу умершего (брест.). Увидеть цветущий папоротник в купальскую ночь можно лишь обнаженным (полес.). У гуцулов, если музыкант хотел быть лучшим в селе, то в ночь на Благовещение он отправлялся на перекресток, раздевался донага и играл на скрипке. Согласно серб. верованию, если взрослая девушка переночует голой под лунным светом, то она может забеременеть, так же как если она пройдет голой в полдень через поле, освещенное солнцем.

Очень часто Н. использовалась в девичьих гаданиях о замужестве и любовной магии. Чтобы увидеть будущего мужа, узнать его имя, род занятий, отношения в будущей семье, девушки в полночь перед Юрьевым днем обнажа-

лись, вставляли под открытым очагом и, глядя сквозь ступицу колеса, просили суженого показаться (серб. Банат); бегали нагими на дровяник, сеяли там кукурузные зерна, волоча по ним рубахой (карпат.), и т. п. Девушка, которая хотела скорее выйти замуж, в ночь на Страстную пятницу должна была выйти нагой к луже и сесть в нее, прося лужу дать ей мужа (з.-словац., ок. Нитры); перед Юрьевым днем объехать голой на навое ткацкого станка вокруг дома (серб., Босния), в то время как мать или старшая сестра ударяли ее сзади веревкой и произносили приговор (хорв., Далмация), и т. п.

Обнажение предписывалось участникам магических обрядов. Болг. и серб. пеперуда, додола, бел. «куст» были раздеты совсем или до рубахи и обвешены зелеными ветками; обнаженными были мужчины или парни, которые «прогоняли змея» в обряде против засухи (серб., болг.). Старая женщина, обнажившись, выходила на встречу туче с рождественской свечой, пасхальными яйцами и ситом и кричала, чтобы туча повернула от села (болг., Кюстендишко). У болгар стучали в железные предметы и просили Германа отвести тучу, а старухи заголяли нижнюю часть тела и кричали: «Гола град, гола пичка» [Голый град, голая п...] (СБФ 1995:32). В Пловдивском окр. обнажать срамные места должны были вдовы или старухи, при этом они кричали, обращаясь к сельскому утопленнику, чтобы он шел «в лес, на горы, где птица не пост и не ступает нога человека» (ЖС 1994/4:7). В Восточной Словакии во время бури и града женщины задирали юбки, а мужчины снимали штаны и показывали открытые части тела тучам. В Полесье, чтобы вызвать дождь, вдова, скинув юбку, сыпала в колодец макведун (житомир.).

Нагими были люди, участвовавшие в охранительных ритуалах, в частности в опаживании села от чумы, мора, эпизоотии, что обеспечивало им защиту от нечистой силы. Пастухи и конюхи, проводившие скот через «живой огонь», чтобы защитить его от эпизоотии, были голыми. У вост. славян считалось, что если в Чистый четверг до восхода солнца нагая женщина обойдет двор (или объедет его на помеле) и обсыплет его зерном, в дом целый год не сможет проникнуть нечистая сила. Обыденные предметы нередко делали обнажен-

выеженщины. Сельский пастух, собрав весь скот, связывал двух цыплят и голым обегал вокруг стада, чтобы оно не разбрелось при пастьбе (словац.). По некоторым данным, древние славяне обнажались при ритуальном добывании огня (Bedn.SIV:107).

Обнажение широко использовалось в апотропеических и отгонных ритуалах. Оберегая от мышей свое поле, хозяин трижды проводил свою обнаженную жену с завязанными глазами по полю за полотенце; оберегая от мышей амбары, он шел голым на реку набрать самой мутной воды и полить ею строение (Мьява, Понитрие, з.-словац.), косил голым траву и затыкал ее во все дыры в амбаре; рвал в чем мать родила ветки бузины и раскладывал их в доме (словац.). Когда на капусте оказывалось много гусениц, девочка перевязывала одну из них красной ниткой и, раздевшись донага, тянула гусеницу на нитке с пением: «Иди, гусеница, из капусты, ведет тебя голозадая» (Герцеговина). Чтобы птицы не ели зерна на полях, хозяину рекомендовалось обойти все поле голым, с закрытыми глазами, держа в руках палку (полсс. чернигов.), обежать поле трижды в день св. Варвары (словен.), обежать поле нагим с забытым в печи хлебом или в полночь на субботу обежать его, очерчивая за собой круг терновой веткой (закарпат.). Для защиты поля от кротов в Страстную пятницу нагая женщина бежала на поле и стучала серпом по земле (морав.). Для хорошего роения пчел хозяин обходил вокруг пасеки нагим в ночь на пятницу на Страстной неделе (словац.). Магическую силу приобретает ветка черешни, сорванная нагишом в ночь на св. Андрея (30.XI) — она давала возможность увидеть всех сельских ведьм (морав.). На Рус. Севере, чтобы изгнать из дома клопов, хозяйка бегала вокруг дома или «ездила» на помеле обнаженной. У белорусов выносили обнаженными сор на другую сторону улицы, чтобы туда ушли и тараканы (гроднен.). Чтобы быстрее остановить пожар, женщины обегали или обходили нагишом загоревшееся строение. В вост. Болгарии, где запрещены были начинать ткань во вторник, плохой день, при необходимости делали это «на голый зад», говоря, что «на задницу зло не идет, зло проходит, а добро останется у человека» (Елаховско, БФ 1995/4:33); в брестском Полесье при встрече с вихрем, в котором, по

поверью, скрывается черт, советовали мужчине в виде оберега спустить свои штаны. В пол. Подлясье, если подозревали кого-нибудь в колдовстве, поворачивались к нему задом, а иногда и показывали голую задницу. У русских для общения с домовым хозяин выходил в полночь без кальсон во двор, бил ими по стенам дома и матерно ругался, после чего домовый должен был любить скотину (костром.). Распространенным способом лечения эпилепсии было сесть голой задницей на покрытое черной тряпкой лицо больного, бьющегося в припадке, и произнести: «Какова гость, такова и честь» или «Чем родила, тем и накрыла», после чего болезнь уходила (полес.).

Н., как форма ритуальной чистоты, была одним из условий изготовления амулетов и других магических предметов. Голыми должны были быть муж и жена, которые ковали в глухую полночь топор-амулет против родильных демонов (серб.); кузнец должен был голым ковать топорик-амулет для женщин, у которых нет детей или дети которых умирают. Голыми собирали на Купалу особые травы охотники, чтобы омыть их отваром ружья, которые потом всегда будут попадать в цель (чеш.). Части плуга или другие предметы, используемые в опахивании, должны быть изготовлены голым кузнецом.

В земледельческих и шире — продуцирующих обрядах обнажение — это способ соприкоснуться с землей и ее продуцирующей силой, передать земле и другим объектам человеческую способность к воспроизводству, а также отчасти вызвать жалость природы человеческой наготой, которая понималась как бедность. При севе злаков или посадке овощей Н. должна была стимулировать рост и вегетацию растений. При севе льна женщины катались нагишом по земле, для того чтобы он вырос длинным и волокнистым (бел. витсб.). Засевая жито, женщина раздевалась догола и распускала волосы (полес. житомир.; пол. мазур.); в Юрьев день сажали огурцы, сняв сорочку (полес. житомир.), а если огурцы не родили, женщина волочила снятой сорочкой по грядкам, а ее муж, сняв штаны, делал вид, что хочет скосить растения (полес., гомел., брян., калуж.); в Сибири женщины нагишом сеяли репу; после посадки капусты обегали участок без юбок, с распущенными волосами; про-

полов лен, девушки трижды обегали, раздевшись догола, льняное поле, произнося пожелание, чтобы лен вырос до груди (луж.); в летний Иванов день женщина нагишом ходила по полям, срывая на каждом по несколько колосьев, а затем совершала коитус с мужем или возлюбленным, спрятавшимся поблизости (зап. Болгария). У вост. славян считали, что хлеб должен сеять голодный, а лен — голый, чтобы вызвать сострадание природы; в день св. Яна женщины ходили на льняное поле, поднимали юбки, показывали полю зад и говорили, чтобы лен стыдился их наготы и торопился скорее ее закрыть (ср.-словац., Верхний Грон). После посадки овощей на огороде женщины задирали юбки или садились на грядку голым задом; чтобы куры хорошо неслись, в пол. Мазурах хозяйка должна была сесть голым задом на мужскую шапку.

Обнажение было отличительной чертой поведения ведьм, отбирающих весной молоко у коров и «спор» с чужих полей. В Юрьев день, на Троицу, Ивана Купалу ведьмы голые ходили по чужим полям и собирали с них «спор», катались голыми по росе (о.-слав.), голыми танцевали на перекрестках, а потом выжинали крест-накрест колосья на чужом поле и переносили их на свое (ср.-словац., Гонт). По болг. и макед. верованиям, ведьмы нагишом объезжали чужое стадо, поле или загон, сидя верхом на навое; с Полесье рассказывали, как одна женщина голой бегала ночью в хлев и донла чужую корову, отчего молоко у коровы пропало (полес. киев.). В укр. Карпатах в день Иоанна Крестителя *чарівниці* ходили голыми искать вредные травы, с помощью которых отбирали молоко у соседских коров (Прислоп). В Средней Словакии нагие ведьмы собирали плотным росу с чужих полей на св. Яна, дома отжимали ее и давали выпить своим коровам (см. Отбирание молока).

Н. активно использовалась в профилактических ритуалах. Ради здоровья у всех славян практиковалось катание голым по росе, чаще всего перед днем св. Юрия, Ивана Купальи, Троицей или во время первого весеннего грома. В зап. Болгарии качались по земле чаще всего бесплодные женщины в день св. Георгия, при этом заголяя нижнюю часть тела. Нагими перепрыгивали купальский костер, чтобы очи-

ститься и быть здоровым (укр., в.-словац. У поляков (Мазуры и Вармия) на Пася шли на реку обнаженными и умывались чтобы вылечить болезни и обеспечить себя здоровьем).

В лечебных практиках нагота больного символизировала новое рождение: больной, сняв одежду, пролезал через расщеп дерева, как бы оставляя там болезнь (полес. брест.). Словаки протаскивали больного сухоткой ребенка голым сквозь отверстие, образованное раздвоившимися и сросшимися вновь ветками дерева (Гонт) или через отверстие калача (Гемер, Кисуде). В Полесье больной лихорадкой пролезал голым в конский хомут (брест.).

Нагота знахарки была условием разного рода лечебных ритуалов. Болгары Пловдивского края считали, что готовить лечебный отвар должна была обнаженная знахарка. У русских от детских болезней лечила повитуха, которая голая, с голым ребенком на руках обходила вокруг бани и произносила заговор. Чтобы дети не плакали и не пугались во сне, сама мать, раздвигаясь, перешагивала трижды через колыбель спящего ребенка (серб., Бачка).

Демонстрация голой задницы и гениталий считалась оскорблением. У сербов старые люди строго следили за тем, чтобы не повернуться голым задом на восток, на запад и навстречу солнцу. Известны исторические материалы, согласно которым женщины во время боевых действий и при осаде городов показывали неприятелю гениталии, оскорбляли и ругались матерно. В повести о нашествии Тохтамыша на Москву в 1382 г. сказано, что москвичи, взбираясь на стены, ругались и показывали срамы свои; в XVII в. во время осады войска Лжедмитрия в Кромах то же делала потаскуха, выходя на гору в чем мать родила, и пела поносные песни о московских воеводах. Сербские женщины уже в конце XIX в., во время борьбы племен Кучи и Пипери, задирали юбки, обнажали свою срамную плоть и, похлопывая ее ладонью, кричали на противников (ЖС 1994/4:6).

Н. в социальном плане символизировала бедность. Болгары считали, что если человек ходит без рубахи, он осиротеет, останется голым или принесет несчастье всему дому. Нагим или полуодетым может быть также юродивый, что символизирует

его выключенность из социальных связей или его ангельскую чистоту. Нельзя оставлять «голыми» и некоторые предметы (см. Голый, **непокрытый**). В гаданиях и иных формах контакта с нечистой силой «голость» (отсутствие шерсти, аналогичное отсутствию одежды) ассоциировалась с бедностью, а волосатость и мохнатость — с богатством. Популярным у вост. славян был обычай навешать домового накануне Пасхи: отправляясь на чердак с четверговой свечой, кто-нибудь из хозяев замечал — если домовый оказывался на вид мохматым, ожидали удачного и богатого года; если же он был голым — то год предстоял бедный и неурожайный (полес.).

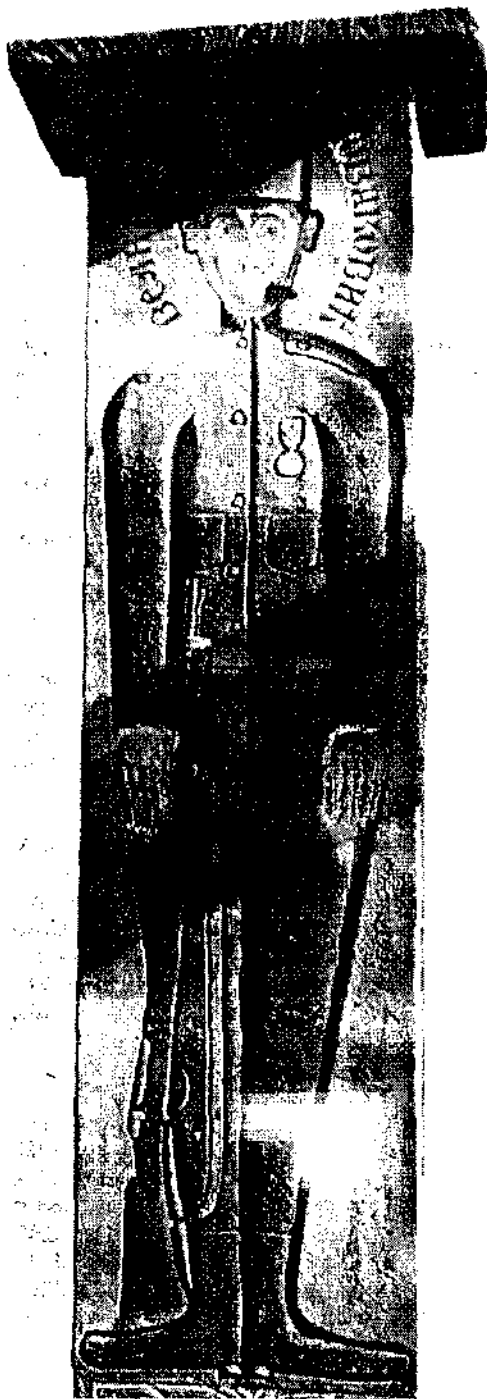
Обнаженная натура широко использовалась во время русских святочных игр и развлечений. На посиделки приносили «покойника», который либо был совсем голый, либо едва прикрыт, так, чтобы были видны гениталии. Девушек насильно подтаскивали к такому «покойнику», заставляли целовать его. Иногда сценка заканчивалась оживлением «покойника», и он плясал голый и пачкал девиц сажей или мелом. В театрализованных сценках «кузнецов» изображали мужики в чем мать родила, «печку» — голый мужик, вымазанный сажей, «рыбаки» представляли лов рыбы в одних панталонах, и т. д. Ряженные мужики и парни не только демонстрировали девушкам свой срам, но и вели себя агрессивно по отношению к ним: били или стегали их пониже спины, тискали, валяли по полу, а иногда даже поднимали за ноги и натирали им снегом между ног. Бесчинства и оргиастичность поведения были подчинены задачам посвященного характера: девушек подвергали испытаниям, связанным с преодолением стыда, в такой форме приобщая их, по-видимому, к будущей сексуальной жизни.

В составе женских праздников, известных у вост. и юж. славян, Н. выступала в качестве наказания для мужчин, осмелившихся прийти на праздник, в котором участвовали только замужние женщины фертильного возраста. В укр. обряде «гоньты шуяка», приуроченном к первому понедельнику Петровского поста, подвыпившие женщины срывали с зашедшего незваного мужчины одежду, стараясь обнажить его совсем (подол.). Украинскому обряду близок праздник «ревена» (серб. Банат — Воеводина), происходящий в первый день Великого по-

ста. Если бы кто-то из мужчин решился заглянуть туда, его бы высмеяли, подвергли всяческим издевательствам и унижениям, в том числе сексуальным домогательствам, а потом раздели бы донага и в таком виде выбросили на улицу, после чего мужчина надолго стал бы предметом всеобщего осуждения и осмеяния.

В рамках календарных праздников в обнажение широко практиковалось у славян во время масленицы и праздников троицко-купальско-петровского цикла. Так, на Рус. Севере, на Урале, в Сибири и в других местах в последний день масленицы при стечении народа один или несколько голых мужиков разыгрывали на улице, как «Масленка парится в бане» (рус. перм.). Иногда та же сценка принимала форму пародийного очистительного обряда, которому подвергались все, кто участвовал в масленичных бесчинствах. У зап. славян частичное обнажение практиковалось в масленичных танцах «на ден» и «на коноплю», направленных на стимулирование роста культурных растений. Например, у поляков в мужском обрядовом танце *siemieniec* мужчина, возглавлявший цепочку танцующих, порой оттопыривал зад, спускал штаны и «вываливал» наружу penis (лодз.).

Лит.: Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Ритуальное обнажение в народной культуре славян // *МифП* 2001; *СБФ* 1981:58-59; *ЖС* 1994/4:6-7; *КОО* 2:241,289; *СД* 2:527; *СБФ* 2000:224,233,234; *Зел.ОРМ*²:156,202; *Зел.ВЭ*: 56,58-59,99,322,340,386-387,392; *Ел.СЭК*: 173; *Тол.ЗСЯ* 5:58,60; *Сок.ВАКО*:29,31,105; *Масл.НОВО*:116; *РДС*:38,94,108,142,353,465,484,619; *Лог.МКЗ*:49; *Гура СЖ*: 376,592; *Жур.ДС*:196; *Паш.КЦВС*:78-79; *СЭРТК*:269,277,287; *РЭФ*:192-193, 195; *Ром.МЭГ* 1:63; *Шух.Г* 4:215; *КС* 1895/50:296; *Никиф.ППП*: 229,276; *Шейн МИБЯ* 3:230; *Kolb.DW* 1:201; 40:50; 54:289; *Szyf.ZOW*:56,61; *ZWAK* 1887/11:36; 1889/13:71; *LSE* 1966/8:97; *Niew.OS*:35,39,40; *Hanuš BK*:176; *Václ.LZ*:400; *Bart.ML*:37; *EL'KS* 1:20; 2:88; *Horv.RZL*¹:183,184,223-225,235; *Švorc Š.*:97; *Bod.M*:267; *Per.RMHP*:51; *Bedn.SIV*:105,107; *Hol.NP*:338; *NO* 1963/5:265-266; *СМР*:76,135,152,266; *Мил.ЖСС*:126; *КСК* 4:82; *ГЕМБ* 1932/7:84; 1973/36:85; *ГЕИ* 1996/45:65-75; *ZNŽO* 1915/20/1:47; *СБНУ* 1914/30:31; *Марин.НВ*: 145,183,460,552,556-559,561; *Марин.ИП* 1:618,739-742; 2:165,166;



Надгробие Велимира Новаковича на кладбище
воинов, погибших в боях в 1912–1918 гг.
(окрестности г. Чачак, Сербия)

БХ:310; Георг.БНМ:66; БФ 1994/2:74; 1995/
4:31,32; Kur.PSL 1:17.

Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова,
А. Л. Топорков

НАДГРОБИЕ — памятник над могилой, место поминовения усопшего. Часто оформляется в виде дома, ср. названия Н.: рус. *палатка* (ср. др.-рус. *полатка*: СРЯ XI–XVII вв. 16:195), бел. *хатка*, з.-полес. *хоромина*, макед. *кука* 'дом', болг. *къщичка* 'домик', болг. страндж. *къща* 'дом', *мъртъвската къща* 'дом умершего'.

Древнейшая о.-сл. форма надгробного сооружения — земляная полусферическая насыпь, курган (праслав. **mogyla*). Обычай насыпать курганы сформировался в VI в. и у вост. славян существовал до XIII в. Для в.-слав. и з.-слав. регионов в VIII–X вв. характерно сооружение «домовин» — срубов, имитирующих жилище: туда помещали остатки трупосожжения; над домовиной насыпался курган.

Как и всякое могильное сооружение, Н. являлось одновременно и обителью умершего (его души), и символом входа на «тот свет», и преградой, камнем, препятствующим выходу покойника из могилы.

Н. в виде дома известны у вост. и юж. славян. Адам Олсарий (1630-е гг.) отмечал обычай ставить «небольшие избушки» над могилами состоятельных покойников, где стоя может уместиться человек. Строительство «палаток» над могилой было запрещено указом Петра I (1722), но сохранялось на периферии Российской империи. Белорусы устанавливали на могилах прямоугольные деревянные *приклады*, *прикладзіны* — деревянные постройки, покрывающие весь пригорок в виде дома: такой «приклад» напоминал крышку гроба и нередко имел окошечки, крышу; его называли *хатка* (ППГ:30). Н. в виде домика или бревна, напоминающего по форме дом, известны в зап. Полесье. Названия таких надмогильных сооружений в белорусской части зап. Полесья обозначены лексемами, образованными от корня *хором-* (*прихором* и т. п.) (Свительская // СБФ 1995:204–205). У русских установленные на могилах кресты с двускатным покрытием и с иконкой иногда носят название «часовенка». В некоторых случаях пр

стройка над могилой в форме небольшого домика с двускатной крышей была увенчана коньком (ООФ:115). На Рус. Севере помимо обычного креста можно увидеть продолговатое четырехугольное сооружение (у старообрядцев — «голубец»), открытое сверху или же покрытое двускатной или плоской крышей, на которой ставят крест (Зел.ВЭ:351).

Н. в виде дома широко распространены у юж. славян. В с.-з. Болгарии отмечен обычай строительства на могиле подобия жилища из кирпичей и цемента, установки на могиле небольшого сооружения в форме маленького домика (ЕКЗ 1995:217). В вост. Болгарии «домик» (*кѣщичка*) может быть деревянным, керамическим или даже сделанным из жести (ЕБ:198). Построение аналогичных «домов» и «домиков» на могиле известно также в юж. Болгарии и Македонии. В Страндже в течение 40 дней ежедневно родственники умершего приносят на кладбище 40 камней или черепичных плиток, из которых образуют на могиле строение, называемое *кѣща*, *мѣртѣвската кѣща* покойного. Часто могилу огораживают с помощью четырех больших камней или каменных плит, а в районе Малкотырново — с помощью четырех толстых досок строят «домик» (*кѣщичка*) (Странджа:300). В родопских селах подобие «дома» покойному устраивают дважды: сначала покрывают ветками, поленьями и каменными плитами гроб после опускания в могилу, а затем ставят на могилу деревянный домик (*кукла*, *кошничка*) с зажженными в нем свечами, которые будут «освещать путь покойному на тот свет» (Род.:202-203).

Каменные Н., известные в слав. землях (прежде всего — в Центральной Европе, на Руси и в Боснии) с эпохи средневековья (с XI в.), также иногда имитировали саркофаги (дом-могилу) и часовни. Характерный изобразительный мотив на каменных русских Н., в том числе на надгробных плитах, — Т-образный посох, символ странствия (на «тот свет»), аналог мирового дерева, в христианской традиции — креста.

Для балканских каменных надгробий со средневековой эпохи характерны антропоморфные (в том числе странник с посохом) и зооморфные мотивы, в Боснии и Герцеговине — изображения умерших с поднятой десницей, солярных и лунарных символов,

в Болгарии (юж. Родопы) — сюжеты пахоты (Вак.ЕБ:628), пряжи, орудия труда и т. п. (в зависимости от занятий умершего). Антропоморфные мотивы на вертикально стоящих памятниках включают как отдельную личину (СМР:242,264), так и изображение умершего в целом (СМР:208); антропидная форма характерна и для надгробных каменных крестов (СМР:178—183; см. о могильных крестах в ст. Крест). Антропоморфные Н. призваны увековечить образ покойника-предка. Деревянные антропоморфные надгробия, известные в Болгарии (Странджа), а также в карпатском (и литовском) ареале, воплощают мировое дерево —



Надгробие в виде дуба с обрубленными ветвями на украинском кладбище в пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. Середина XX в.

Фото О. В. Беловой. 2001 г.

древо жизни (Тол.ЯНК:206–212, ср. Древец погребальное), проникновение умершего в рай и т. п. (ср. каменные Н. в виде дуба с обрубленными ветвями на укр. кладбищах Подолии). Характерна контаминация мотивов личины (с выделением глаз покойника) и мирового дерева на балканских надгробиях (Тол.ЯНК:196–199).

К архаичным традициям следует отнести болг. обычай сооружать Н. в виде креста на мужских могилах и округлые каменные памятники — на женских.

Для славян-католиков наряду с распятием характерна круглая надгробная скульптура (Богородица, ангелы, святые).

Лит.: ЖС 1996/3:36–45; 1998/3:2–5; Беляев Л. А. Русское средневековое надгробие. М., 1996; Моздир М. Українська народна меморіальна скульптура. Київ, 1996; Папазова Е. Богомилски надгробия в Босна и Херцеговина. София, 1971; Дудић Н. Стара гробља и надгробни белези у Србији. Београд, 1995; Янева Ст. Социален статус и надгробия // Етнология 1996/2:148–163; Wenzel M. Ukrasni motivi na stećcima. Sarajevo, 1965; SSS 1967/3:343–354; Hanuljak M. Hroby pod náhrobnými kameňmi v 11–14. storočí // Slovenská archeológia 1979/27/1:167–186.

А. А. Плотникова, В. Я. Петрухин

НАЗАД, сзади — вектор движения и область пространства (обычно за спиной человека, где, по поверьям, располагаются и ангел, и дьявол); в народных представлениях осмысляются как опасные; ассоциируются с загробным миром, смертью, несчастьем и болезнями, см. также Наоборот. Движение Н. всегда маркировано, поскольку воспринимается как обратное, аномальное, часто несчастливое: ср. запреты оглядываться Н., приносить и приходить Н. (возвращать, возвращаться). Напротив, в целях отгона или оберега движение Н. рекомендуется для исправления ситуации, возвращения ее в исходное состояние. Концепт Н. чаще всего актуализируется в переходных и инициационных обрядах (рождение, свадьба, смерть и погребение), демонологических представлениях и мифологических рассказах, а также в народной медицине.

Оппозиции «вперед» — «назад» и «передний» — «задний» реализуются в языке,

верованиях, ритуалах и магии. «Вперед» связывается с жизнью, ростом, здоровым, благополучием и удачей, счастьем (серб. *напредан* — 'развитой', *напредак* 'развитие'), а «назад», «сзади» символизируют неудачу, замедление и потери. Эти поверья отражаются и во фразеологии, ср. болг. *върви назад*; букв. 'идет назад', *тръгна нананазад* — о невезении, неудачах, увядании и смертельной болезни, что антонимично *върви напред* 'развивается' (ср. идентичные значения слав. **orak*, ППК:167–172).

Эта оппозиция имеет и темпоральное значение: Н. — это «прошлое», «ушедшее», антонимично тому, что находится впереди, т. е. будущему. Давать имена по святам можно только «вперед», «назад» нельзя (о.-слав.), хотя у болгар принято девочкам давать имена «назад», чтобы они раньше вышли замуж. Мальчику нельзя давать имя «взад» ни в коем случае (москов.).

Разновидностью движения Н. служат **возвращение** и **повтор**, интерпретируемые в прямом и переносном смысле (ср. рус. диал. *назад* «опять») и также обычно оцениваемые негативно, ср. *повратен* 'умирающий, у которого затянулась агония из-за того, что перед ним громко плакали и «вернули его Н.»' (серб., макед., з.-болг.), *повратениче* — ребенок, повторно, после окончательного отнятия от груди, начавший сосать грудное молоко; по поверьям, такой ребенок приобретает демонические свойства.

Широко известны запреты приносить что-либо взятое из дома назад. Для посева старались взять столько зерна, сколько требуется, возвращаться с ним домой считалось плохой приметой — «унесешь с поля урожай» (ю.-слав.). Взятые (иногда украденные в шутку) во время свадьбы из дома невесты предметы нельзя было отдавать Н., иначе «удача молодых обратится назад» (болг., Сакар:296). Беременной не позволяли есть пищу, которую принесли Н. с работы (с поля, с мельницы) не съеденной, иначе ребенок «вернется» и роды будут трудные (макед., болг., в.-серб.).

Запрет возвращаться Н., отправившись в путь, известен всем славянам. Наоборот, нужно вернуться, если дорогу перебежал заяц или другое животное (см. Встреча). Возвращение Н. «на тот свет» необходимо для умерших душ, которые, согласно славянским поверьям, с Пасхи до Троицы гуляют

по земле. Чтобы души нашли дорогу Н., на кладбищах на Троицу не закрывают ворота и калитки (рус. *запнеж.*).

При возвращении Н. после крещения, венчания и погребения нередко избирают другой путь домой, чтобы «обмануть» демонов и не встретиться на обратной дороге с нечистой силой. В практике народного целительства знахарки, собирающие лечебные травы в день свв. Константина и **Елены**, возвращаются в село другой дорогой, чтобы оставить позади себя все болезни.

По тем же соображениям обычно запрещалось *оглядываться* Н. После похорон, после лечения от слеза, «от страха», «от плача», эпилепсии и паралича запрещается смотреть Н., поэтому и больные, и сопровождающие их родственники, и сами знахарки возвращаются в село не оглядываясь. Этот запрет входит в ритуал избавления от вредных насекомых и птиц (малопол., укр., Гура СЖ:428—429,593). Отправляясь в путь, человек не смотрит Н., а только вперед, чтобы у него всегда спорилась работа. Многие действия в рамках родин у южных славян мотивируются опасением регресса, движения Н. и направлены на то, чтобы младенец рос и развивался. Например, первый раз ребенка выносят из дома при восходе солнца, а матери при этом запрещается смотреть Н.

Одним из признаков демонологического персонажа является его неспособность оглядываться. Так, чума, согласно сербским поверьям, не может оборачиваться Н. и смотреть по сторонам.

Символический смысл придается и некоторым статичным позам, в частности, положению спиной к объекту. Многочисленны запреты беременной сидеть спиной к огню; младенец не должен лежать позади роженицы, чтобы он видел ее спину («тогда у него будет желтуха», болг.). Нельзя стоять к люльке задом, чтобы ребенок не был глухим (рус.) или упрямым (бел.). Однако такое положение используется в апотропеических ритуалах как оберег: например, после смерти одномесячника оставшийся в живых садится спиной к кресту, его обвязывают цепью и запирают на замок на несколько минут, чтобы и он не ушел Н., т. е. не умер (ю.-слав.).

Сзади, за спиной, вне зоны видимости держат некоторые предметы или кидают их

Н. при гаданиях и в некоторых магических ритуалах, тем самым *вверяя себя* и свою судьбу слепому случаю. Выбирая место для постройки дома, женщина сеет пепел из сита, держа его сзади (о.-слав.). По тому, как легла брошенная Н. часть, оторванная от ворота рубахи беременной, гадают о поле будущего ребенка (вдоль дороги — мальчик, поперек — девочка). Во время рождественской трапезы домочадцы бросают Н. жито, высказывая пожелание о том, чтобы в хозяйстве плодились козы и овцы (болг. *страндж.*). При первом севе зерна бросают Н., за плечи (ю.-з. болг.).

Смотреть, поворачиваться Н. — действия, составляющие основу ритуального прощания. В похоронном обряде процессия по дороге на кладбище три раза останавливается и поворачивает гроб Н., чтобы покойный простился с родным домом. В Родопах невеста кланяется при прощании своему дому, стоя к нему задом. Когда невеста покидает родной дом, она не должна оборачиваться Н. — чтобы дети не походили на ее родственников (болг. *шумси.*), если же она хочет, чтобы было сходство, — обязательно смотрит Н.

Действия, направленные Н., также имеют значение оберега. После крещения кумовья на перекрестке кидают Н. хлеб, кусочки глины от печки, чтобы отогнать от ребенка всю нечисть (в.-слав.). В день св. **Иеремии** домочадцы, расставив ноги, кидали между них камень со словами: «Убегайте, змеи, сегодня Еремия» (Зах.К:226). Хорваты Самобора перед началом купания бросают семь или девять камушков в воду через себя Н. со словами: «Ангел в воду, змея из воды» (Schn.SV:159). Там же, в Самоборе, перекидывают Н. лягушку, найденную накануне Юрьева дня, чтобы не заболеть лихорадкой. Чтобы остановить град, ребенок должен посмотреть Н. между ног на градовые тучи, в то время как в спину ему бросали градины (болг. *пирин.*). За спину кидали нож, чтобы не пострадать от вихря. Чтобы избавиться от ходячих покойников и других демонов, через голову Н. перекидывали одежду покойника (рус. *урал.*). Уходя с кладбища после похорон, болгары не оборачиваясь бросали Н. кусок земли или камешек, чтобы им не снился покойный и чтобы он не стал «ходячим».

В фольклоре «Н.» обычно употребляется в отгонных формулах. Приговоры, направленные на то, чтобы проданная скотина не возвращалась Н., используют оппозицию «спереди—сзади»: «Спереди дорожка, сзади пенек» (рус. архангел., ТРМ: 60).

Известный библейский сюжет о жене Лота (Быт. 19), связанный с запретом оборачиваться Н., трансформируется у юж. славян в этиологическую легенду о происхождении животных. Согласно болгарской христианизированной легенде, поп бежал из проклятого города с тремя дочерьми, получив предупреждение от Бога, что оглядываться нельзя. Три дочери нарушили запрет и, проклятые отцом, превратились в медведя, обезьяну и соловья (Гура СЖ:159).

Лит.: БКВЗ:140; Толстой Н. И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневками» // МФФ:144—165; Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998:88—125; Лог,СОЗ:203; Влас.РС:427; Гура СЖ (по указ.); ППК:168—169,209—224; Никиф.ППП:20; Ром.БС 1912/8:314; СбНУ 1963/50:229; 1891/3; Вак.ПО:46; БЕР 5:411; Попчев З. Кръвта е топла. Шумен. 1999:90—91; Род.:63,201; Пир.:463; Ркс. 7,69,304,306,327,335; Сакар:53,296; Странджа:311,340; Треб.ПДСК:105.

И. А. Седякова

НАОБОРОТ — способ действия, призванный символически сменить вектор движения на противоположный для достижения различных магических целей. Его сутью является замена установленной нормы антиповедением, что реализуется через систему пространственных оппозиций «правый—левый», «верх—низ», «внутренний—внешний», «передний—задний», «начало—конец» и др. При этом члены оппозиций меняются местами («левый» заменяет собой «правый», «задний» — «передний» и т. д.), а действия Н. совершаются способами, противоположными правильному, нормальному. Сюда включаются: движение вспять, в том числе

ходьба задом наперед; движение против солнца, действие левой рукой или наотмаш произнесение сакральных текстов от конца к началу, обратный счет, а также помещен в пространстве предметов в перевернутом виде: **выворачивание** одежды наизнанку, поворачивание предметов сверху вниз, задом наперед и т. п. В апотропеической магии действия Н. используются с целью отвернуть отогнать опасность, а также чтобы вернуть ход событий в правильное русло; в лечебной магии — чтобы выгнать болезнь; во вредоносной магии — чтобы навести порчу, воспрепятствовать нормальному течению событий. В ряде случаев действия Н. воспринимаются как демонические, отражающие «обратную» противоположную природу потустороннего мира по сравнению с человеческим, поэтом; часто они являются характеристикой мифологических персонажей, а также воспринимаются как антиповедение людей, вступающих в контакт с «иным» миром.

Способ действия Н. часто реализуется через оппозицию «в е р х — н и з», что выражается в практике переворачивания предметов, а также через оппозицию «п е р е д — н и й — з а д н и й», которая осуществляется переворачиванием предметов задом наперед, а также движением вспять, которое имело апотропеическую, отгонную и «отворотную» семантику. Чтобы уберечь купленную скотину от колдовства, во дворе вводили задом наперед (укр. чернигов., рус. смолен., словен.). Чтобы вороны не крали цыплят, хозяйка выносила их первый раз во двор пятясь задом наперед, чтобы «отвернуть» от них вороны (пол.). Если человеку навстречу идет черт, нужно сделать три шага назад, и он исчезнет (КА, Далешево ивано-франков.). Болезнь живота у ребенка, произошедшую от сглаза, лечили, переносив больного три раза через дорогу, пятясь при этом задом (бел.).

Движение вспять могло иметь семантику **возвращения к норме** — когда новобранца провожали в армию, его выводили из дома задом наперед, чтобы он благополучно вернулся назад (АА, Тихманьга архангел.). Ср. способ, с помощью которого **волоклак** возвращал себе человеческое обличье, — он перекатывался через те самые предметы, через которые кувыркался, чтобы стать волком, но в обратную сторону (в.-слав.).

Одновременно движение задом наперед осознается в народной традиции как колдовское и вредоносное, ср., в частности, пол. верование, что идти задом наперед грех — этим ты свою мать отправляешь в пекло. Чума передвигается задом наперед и проникает в дом, открывая двери не со стороны замка, а Н. — со стороны дверных петель (укр.). Вампир, выходя Е полночь из гроба, быстро бегает по дороге задом наперед (пол.). Чтобы выжить кого-либо из дома, в Страстной четверг после полуночи мели пол, двигаясь из красного угла к двери задом и выметая мусор на себя, при этом говорили: «Я такую-то выметаю» (АА, Тихманьга архангел.). Ср. серб. проклятие, в котором врагу желают, чтобы у него рот, челюсти, глаза и ноги обратились Н., на затылок, назад (Раск. 1995/79—80:119). Ведьм и колдунов опознавали по их положению задом наперед: для этого во время крестного хода нужно держать первое снесяное курицей яйцо, окрашенное в красный цвет, — все колдуны окажутся стоящими спиной к иконам (рус.).

Движение задом наперед при гаданиях было формой установления контакта с «иным» миром: девушка, гадающая по колям забора, должна была подойти к нему задом (полес.); девушка задом пятилась по дороге до девятого дорожного столба и говорила: «Девятая вежа, покажи жениха!» В другом случае задом пятились к стогу сена и по выдернутой солоmine гадали о женихе (рус. костром., Труды Переславль-Залесского Ист.-худ. и краевед. музея. 1927/1:35). Оппозиция «передний — задний» в гаданиях могла реализовываться и в другой форме: на Ивана Купалу девушки бросали через голову в рску букеты цветов и гадали по ним — если букет поплывет цветами вперед, девушка выйдет замуж, если стеблями вперед — не выйдет (с.-рус.).

Движение задом наперед, будучи элементом антиповедения, применялось в качестве наказания для невесты, которую сажали верхом на осла задом наперед и отправляли в дом ее отца, что должно было отвратить засуху, наступавшую вследствие грехопадения невесты (болг., серб.). Иногда в этом же случае ей надевали перевернутую назад шапку и переворачивали шапку всем мужчинам, присутствовавшим на свадьбе (болг.). В этой же ситуации к

матери невесты отправляли мужчину в надетой задом наперед шапке, оседлавшего осла задом наперед (болг., КСК 1999/4:150).

Оппозиция «начало — конец» также является формой выражения способа действия Н. Действие от конца к началу реализуется в заговорах и вербальных формулах, которые уже своим названием эксплицируют идею действия Н. — ср. в русской традиции *отвороты*, *отворотные слова* — заговоры на недопущение порчи (знахарь как бы переворачивает порчу обратной стороной) (Кацва ДР:150). Данный мотив реализуется в «переворачивании» произносимых слов и ритуальных текстов. В Сербии при отгоне градовой тучи мужчины крестят тучу косой или топором, «произнося специальные слова, заклинания, поэтические тексты, ... всегда то, что они сообщают, сообщают ошибочно, наоборот, сзади наперед» (Тол.ЗСЯ 5:52). Сербы призывали самоубийц, находящихся в градовых тучах, произнося при этом их имена задом наперед, чтобы таким образом отвернуть град: вместо «О Станко Петровићу» — «О Петре Станковићу!». В Полесье, чтобы отвратить бурю от дома, «молятся Богу назад», т. е. читают «Отче наш» от начала к концу; чтобы отвратить пожар от соседних домов, обходили вокруг горящего дома, читая молитвы «Отче наш» или «Да воскреснет Бог» задом наперед, в некоторых случаях для усиления эффекта следовало обходить горящее здание против солнца. По пол. поверьям, в этой же ситуации следовало не просто прочитать семь раз «Отче наш» Н., но и читать задом наперед каждое слово, т. е. вместо «Amen. Złego ode zbaw...» читали: «nema, ogełz edo wabz...» и т. д. (ZWAK 1878/2:132). Согласно полес. быличке, парень спасся от чертей, прочитав «Отче наш» Н. (ПА, Олбин чернигов.). Избавиться от полудницы можно прочитав без запинки «Отче наш» Н. (луж.). «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» следовало читать с конца к началу при закладке в амбар зерна на хранение — чтобы мыши его не портили (рус. ярослав.).

Чтение молитвы задом наперед часто применялось и при колдовских действиях, в частности для насылая порч. Ср., например, способ погубить пасеку: для этого следовало в полночь трижды обойти

пасеку против солнца и каждый раз трижды прочитать с конца «Да воскреснет Бог» (рус. костром.). Чтобы стать ведьмой, следовало трижды перекувырнуться через нож, читая при этом «Отче наш» задом наперед (укр. харьков.). Полагали, что ведьма молится, читая «Отче наш» Н.: «На небеси иже еси Отче наш» (полес.), а чтобы познать полезные свойства трав, нужно молитву произнести Н. (пол.).

Принцип переворачивания Н. мог проявляться и иным образом. При отгоне градовой тучи спрашивают: «Кадје био Ђурђево дан?» [Когда был Юрьев день?]. Человек, которому задан вопрос, должен назвать не действительный день, на который в данном году пришелся праздник, а на день раньше, т. е. спереди назад, например, вместо четверга называли среду, таким образом отгоняя опасность в прошлое (серб.). Лешего можно отогнать словами: «Приди вчера» (рус. рязан.).

Способом уничтожения опасности служил «о б р а т н ы й с ч е т», который применялся, в частности, в медицинских заговорах. Для излечения сглаза в воду бросали угли, считая их Н. — «с девяти восемь, с восьми семь, с семи шесть...» и т. д. (карпат., СБФ-84:263).

Способ действия Н. реализуется также через оппозицию «внутренний—внешний», что выражается в практике выворачивания одежды наизнанку. См. **Выворачивание** одежды.

Одной из форм воплощения оппозиции «внутренний—внешний» является битье наотмашь, т. е. от себя в левую сторону (ср. бел. *наодлиу*, укр. *навідлів* 'наотмашь'), также имеющее отгонную семантику. Таким способом, по в.-слав. верованиям, обезвреживали всех мифологических персонажей, особенно колдуна и ведьму, а чтобы выгнать «чужого» домового, ветками рябины и шиповника наотмашь хлестали по стенам хлева (рус. архангел.). Чтобы воробьи не клевали посевов, обходя свое поле с освященной вербой, хозяин махал ею от себя вовне (полес.). В зап. Галиции верили, что если на Ивана Купалу скосить траву, держа косу от себя, то такая трава послужит оберегом скота от сглаза.

Движение наотмашь служило способом контакта с потусторонним миром и характеристикой пер-

сонажей. Если в ссле начинался падеж скота, что, по поверьям, происходило по вине лешего, знахарь писал ему «прошение» справа налево, после чего бросал его в лесу наотмашь (рус. вологод.). На вост. Украине полагали, что если в полночь на Ивана Купалу скосить траву, держа косу от себя вовне, а потом на Крещение разгрести кучку этой травы, то под ней окажутся черти, которые будут просить, чтобы их не трогали, и за это дадут денег. Чума, подходя к дому, на который она хочет наслать болезнь, машет в окно платком от себя вовне (укр.).

Способ действия Н. мог реализовываться через оппозицию «правый—левый». Для обезвреживания нечистой силы часто практиковалось битье левой рукой. Поляки считали, что вампира можно отогнать, дав ему пощечину левой рукой. При начале жатвы жница левой рукой сжинала три пучка колосьев, из которых сплетала для себя перевязло, чтобы у нее не болела спина (полес.). По в.-слав. представлениям, если человек заблудился в лесу, он должен переодеть левый ботинок на правую ногу, а правый на левую, чтобы найти дорогу. Саван и другие вещи для покойника шили левой рукой, держа иголку от себя (с.-рус.).

В число действий, совершаемых Н., входит и движение против солнца, которое имеет семантику отгона, уничтожения опасности. При первом выгоне скота на Юрьев день знахарь, читая заговоры, обходил стадо против солнца, чтобы нечистая сила «отталкивалась» от стада (рус.). При лечении фурункулов больное место обводили против часовой стрелки и приговаривали: «Ни один, ни два, ни три» (рус.).

В некоторых случаях такое движение подчеркивало ритуальный характер происходящего и было формой контакта с «иным» миром. Гадающие, перед тем как схватить горсть снега, в котором надеялись найти волос определенного цвета, поворачивались трижды на одной ноге Н. — т. е. против солнца (рус. новгород.). В Болгарии на Юрьев день водят «ляво хоро» — хоровод, который движется против солнца и вождение которого связано с культом предков. Ср. также серб. поминальный танец коло *наопако* (Тол.ЯНК:160).

Некоторые предметы приобретали магические свойства благодаря тому, что

были изготовлены Н. — способом, противоположным обычному. *Отворотными* свойствами наделялась нитка, спряденная левой рукой (укр. Чернигов.) или справа налево (полес.); См. **Нить**. На пол. Карпатах хозяйки в день св. Люции мололи на жерновах муку, вертя их в обратную сторону — слева направо. Из этой муки пекли лепешку, которую скармливали коровам, чтобы на весь пастбищный сезон защитить их от всякого зла. Магические свойства приобрела т. н. *лява вода* [левая вода] или *уврат вода* — собранная под мельничным колесом, которое вертится Н., т. е. налево. В Юрьев день на этой воде замешивали корм для овец, чтобы увеличить их молочность и предотвратить отбирание молока (болг.). В вост. Родопях на Юрьев день букеты, которые девушки оставляли около домов парней, принято было замачивать в воде, взятой из-под мельничного колеса, которое вертится налево. Если такой мельницы не было, воду брали из водоворота, в котором вода вертится налево (т. н. *ляв вир*), или из реки, черпая против течения (РСб 6:83).

В редких случаях способ действия Н. может реализовываться через оппозицию «восточный—западный». Например, если в семье часто умирают домочадцы, нужно софру — обеденный столик — повернуть с востока на запад так, чтобы старейший член семьи, сидя на своем месте за столом, был обращен не в восточную, а в западную сторону (серб.).

По принципу этимологической магии приобрели *отгонные* свойства т. н. нитки-*отворотки*, т. е. нитки, которые при заправлении основы в бердо не помещаются в него, оказываются лишними, — их подвязывали на голое тело уходящему на войну или в армию, чтобы отвратить от него опасность (полес.), такой ниткой перевязывают рога корове при выгоне на пастбище, «шоб вядзьмары одворочались» (ПА, Кочици гомел.).

Лит.: Толстои Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // ПО:119—127; Якушкина Е. И. Оппозиции *прямой—кривой* и *прямой—обратный* и их культурные коннотации // ППК:163—183; Влас.НА:181,187; Журав.ДС:74—75; ЖС 1916/2-3:040; Зел.ОРАГО 1:254; Материалы по описанию пчеловодства Костромской губ. Кострома, 1904/2:77; МП:5; МСб:104; Памятная книжка Олонейской

губ. на 1909 г. Петрозаводск, 1909:206; Суми.ССО:101; СБФ 1981:50,52; Ром.БС 8:154; ИОЛЕАЭ-1874/13:75; Феноменов. Современная деревня. 1925/2:80,88; ФЭ 1974:130—131; Экономист 1862/5-6; ЭС 1854/2:257; КА; ПА; Драг.МПР:68; ЕЗ 1898/5:216; ЖТК:189,289,298; МУРЕ 1900/3:37,47; СХИФО 1909/18:234; Чуб.ТЭСЭ 1:108; ГЕМБ 1936/11:61-62; КСК 1999/4:163; Раск. 1994 лето:33; 1995/79—80:119; Бор.ВДБ 1953:188,195; Мил.ЖСС:296; Фил.Т175; ЕПНДК 1989:184; Кол.ГЮС:53; Jan.RK:9; Bod.M 1911:268; Kuida MNP:265-266; Olej.L'T:128; Václ.LZ:100; Lud 1956/42:532; МААЕ 1896/1:213; 1905/7:19,62; 13:62; Wista 1900/14:167—168; ZWAK 1878/2:127,132; 1879/3:114; 1880/4:26-27,39; 1887/9:12,198-199; 1888/10:93; Schul.WV:86.

Е. Е. Левкиевская

НАРОДЫ (этносы) — центральное понятие «народной этнологии», трактуемое на основе оппозиции «свой—чужой»: в фольклорных легендах и верованиях со своим Н. связывается представление о норме, в то время как «чужие» Н. рассматриваются как аномальные в физическом, социальном или моральном отношении. См. **Инородец**, **Свой—Чужой**, **Сосед**.

Этиологические легенды о происхождении различных Н., об особенностях их представителей отражают наиболее универсальные мотивы, присущие фольклорному образу «чужого» этноса (представления о «первичности» формирования своего этноса, его изначальной «правильности», о «нечеловеческой» природе чужих, об их «звериной» сущности или связи с потусторонним миром).

«Библейские мотивы». Появление различных Н. оказывается напрямую связано со «священной историей» в ее фольклорной интерпретации. Прародителем «своего» этноса всегда оказывается «положительный» персонаж, чьи поступки или судьба могут служить моральным эталоном. Так, по легенде, записанной от поляков на территории бывшей Виленской губ., «литвины» — потомки **Каина**, убившего своего брата; поляки — потомки «благородного Авеля» («Каин стал литвином, а Абель, сердце его благородное, стал поляком <...> Каинова кровь, это хамская кровь, литовская, а польская —

кроткая кровь»; Zow.BL:140). В болг. легендах болгары — потомки благочестивого сына Ноя, который прикрыл наготу своего отца, а цыгане — потомки Хама, насмеявшегося над пьяным родителем. Болгары также оказываются прямыми потомками Адама и Евы, Авраама и Сарры, в то время как турки («измаильтяне») — это потомки «незаконнорожденного» сына Авраама Измаила, к тому же совершившего кровосмешение.

Еще один блок этно-этиологических легенд связан с библейским сюжетом о «смешении языков»: каждая локальная традиция стремится вписать себя в перечень народов, появившихся во времена вознесения Вавилонского столпа. Чтобы наказать людей за дерзкий замысел, Бог смешал языки и веры, и появились «и литвины, и поляки, и французы...» (пол., Zow.BL:191).

Происхождение Н. связывается и с «новозаветными» событиями. По укр. легенде, однажды Христос и св. Петр встретили свадебный поезд; пьяные поезжане стали насмехаться над бедно одетыми путниками. Того, кто советовал «бродягам» (Христу и Петру) заняться хлебопашеством, Христос определил быть «хохлом»-хлеборобом; тому, кто смеялся над босыми путниками, — быть «москалем», плести лапти и всю жизнь в них ходить; а тому, кто дразнил путников, крича «Ве-е-е!», выпала участь быть медведем (Купянский у.). По просьбе св. Петра Бог творит «москаля» в дополнение к уже имеющимся туркам, татарам, немцам (Подолія).

Некоторые особенности внешности, жизни и обычаев различных народов объясняются также через соотнесение с евангельскими событиями (например, поведение представителей различных народов во время распятия Христа определяет дальнейшую судьбу целого этноса или «национальный характер»): евреи не имеют пристанища, т. к. на них лежит вина за распятие Христа (о.-слав.); цыгане просят милостыню, потому что помогали евреям распинать Христа (укр., пол.); поляки имеют склонность к воинской службе, потому что хотели отбить Христа у мучителей-евреев, немцы успешно занимаются торговлей, т. к. хотели выкупить Христа, а «мужики» (украинцы) склонны к воровству, потому что предлагали выкрасть Христа (укр.). По этой же причине поляки любят драться, русины красть, а армяне торговать (пол.).

Появление разных Н. может быть результатом индеста или нарушения моральных норм. В болг. легенде о происхождении турок сочетаются мотивы кровосмешения и скотоложества: турки — это потомки матери и сына, женщины и собаки; «прародительница» турок сама может быть результатом связи овчара и собаки и овчара и змеи. Согласно легенде, у одного человека было 9 сыновей и 9 дочерей. С женил старших на младших и таким образом умножал свой род. Самую же младшую дочь он оставил для себя. Возмущенные сыновья захотели убить его за это, но Бог смешал их языки, и они не смогли составить заговор. А в результате появились «разные „веры“ — турки, болгары, татары» (зап. Родопы СБНУ 1963/50:340).

Прародителями «чужих» этносов могут быть маргиналы из числа «своих» — преступники, разбойники, изгои. Соответственно «чужие» Н. оцениваются как изначально грешные, а все их обычаи (в том числе и религиозные) воспринимаются как несправедливые и греховные. При этом исконное «родство» с ними все же осознается: ср. представление о том, что болгары и турки — единый народ, но одни — праведные и верующие, а другие — «неверные», и болг. поговорку, что болгары и турки так же далеки друг от друга, как луковая шелуха от луковицы (СБНУ 1900/16-17:311). В болг. легендах влахи — это изгнанные за Дунай разбойники-болгары, цыгане — изгнанные из своей страны клеветники на царя.

Представления о связи «чужих» Н. с животными отразились в легендах, где «прародителем» «москалей», «хохлов», «литвинов» и «ляхов» выступает собака (в.-слав., пол.; ср. сюжет СУС-777**). Бог или святые делают людей из земли (глины) и теста (творога); собака съедает людей из теста, Бог бьет собаку и вытрясает из нее представителей разных этносов (ср. также сюжет о происхождении «польских» фамилий: Бог бьет собаку о мост, об землю, о пень и т.п., и появляются, соответственно, пан Мостовецкий, Земнацкий, Пеньковский — укр.). При этом «свой» Н. всегда изготавливается из «первоземента» — земли или глины. Согласно легенде из Подолія, «паны» Корчаковский, Листовский и др. появляются там, где справилась нужда собака черта. В легенде из Минской губ. говорится, что потомков

первого «творожного» шляхтича, съеденного собакой («кунделем»), до сих пор дразнят: «Шляхціць-махціць, кундэлю сын!» (Лег.:92).

В народных легендах «другие» этносы отмечены такими «нечеловеческими» признаками, как отсутствие членораздельной речи (ср. этнонимы типа *немец*), волосатость, косматость. В болг. легендах влахи называются «волосатыми», т. к. происходят от «одичавших» болгар. Ср. легенды, в которых «чужим» Н. приписывается «искусственное» происхождение: болгарин вытесывает греков и влахов из дерева.

К происхождению Н. может иметь отношение и нечистая сила. Черт варит в котле «мужика» (украинца), «ляха» (поляка), немца, татарина, еврея (укр.). Потомками черта и женщины являются цыгане (укр.), гуцулы (укр.), «ляхи» (укр.), см. Инородец. Русские называли украинцев «чертовыми головами», и прозвище это объясняется легендой о том, как св. Петр «помирил» дерущихся «хохла» и черта, оторвав им головы; приставляя головы обратно, Петр перепутал их: таким образом у «хохла» оказалась чертова голова (Бул.УН:170). В укр. легенде точно так же объясняется «чортяча голова» еврея (Вольтынь, Кравч.ЭМВ/1914:112–113).

В легенде из Мазовша рассказывается, что голова свергнутого с неба Люцифера упала в Испании, поэтому испанцы грешат чванливостью («*rychą grzeszą*»); сердце упало в Италии, поэтому итальянцы — предатели («*zdradliwi*»); живот попал к немцам, поэтому они обжоры; руки — к туркам и татарам, поэтому они разбойники («*gabują i zabijają*»); ноги — к французам, которые все время скачут и танцуют. А Польша достались «атрибуты» Люцифера — таблица, мсл и губка, поэтому поляки на своих сеймах все время пишут законы и тут же их стирают («*co wszystko prawa piszą i mażą na sejmach*») (Kolb.DW 42:363).

«Народная этнология» сформировала целый комплекс представлений о «национальных» чертах характера различных Н. Чаще всего это клишированные высказывания, отражающие некое «общее представление» о чужеземцах и этнических соседях и содержащие в основном отрицательные характеристики, якобы присущие исключительно «чужим» народам и отделяю-

щие «своих» от «чужих» (в этом контексте, помимо этнического, значимым оказывается конфессиональный аспект); при этом частный признак возводится в ранг этнического стереотипа.

С точки зрения крестьян Вологодской губ., «турки и татары не любят христиан, имеют много жен» (ср. прозвища татар: *свиное ухо*, *проклятый Магомет*, *бритолюбый поросенок*), «евреи — народ хитрый и жадный», «немцы не верят во Христа, никогда не посятся», «болгары держат нашу русскую веру, и греки то же по-нашому молятся» (ГА, ф. 7, оп. 1, д. 376, л. 11–18).

По мнению крестьян Прикарпатья, «бойки — ворожбиты и знахари», «гуцулы — поганный народ, женами меняются, как кобылами», «москалы — такой же народ, как мы, но тверже говорят и твердой веры» (ЕЗ 1898/5:199–201). Жители Западной Белоруссии (Сокольский, Волковысский пов.) так характеризовали своих соседей-поляков: «Мазуры из Польши смеются над нами, называют нас *русинами*, *капустниками*; но сами они не лучше — одеваются в покупное, а их женщины — *hultajki* (бездельницы, гуляки). Каждый мазур бежит за девками, как кнур» (Fed.LB 1897/1:233).

Народы мифические составляют неотъемлемую часть «народной этнологии» и фольклорной картины мира. Они локализируются вне культурного пространства, на границе человеческого мира с «тем светом». Представления о мифических этносах часто имеют книжные корни (рассказы о «запечатанных» Александром Македонским в горах народах, «Сказание об Индийском царстве», «Сказание о человецех незнаемых в Восточной стране», «Хроника чудес» Конрада Ликостена и др.). В их внешнем облике сочетаются человеческие и звериные (причьи, рыбы) черты, им присущи различные телесные аномалии, см. Дикие (дивьи) люди, Песьеглавы, Полулюди.

На юго-западе Украины бытовали легенды о *рахманах* — блаженном народе, жившем под землей, у великих вод, в которые вливаются все реки, или за морями. Рахманы — христиане, посяты в течение всего года и разговляются раз в году на свою Пасху (*Рахманский Великдень*), которая приходится на Фомино воскресенье или Преполовение Пятидесятницы. По *гуцул.* легенде, Христос подарил рахманам особый праздник, потому

что они не успели прибыть в Иерусалим к Воскресению вовремя. О наступлении Пасхи рахманы узнают, когда до их страны доплывет скорлупа пасхальных яиц, которую люди пускают по воде в Страстную субботу или на первый день Пасхи. Приложив ухо к земле в Рахманский Великдень, праведники могут слышать колокольный звон в стране рахманов; этот день отмечен запретами на какие-либо работы на земле (ср. поверье о том, что если работать на земле в Рахманский Великдень, то рахманы в течение семи лет будут собирать урожай с этого места, а людям не достанется ничего — з.-укр.).

По поверьям украинцев Прикарпатья, под землей живут антиподы, или покойники (*небіжчики*). Поляки в окрестностях Кракова считают, что одноглазые *ludy niedowiarki* обитают за горячими источниками (туда улетают птицы на зиму, ср. ирей), работать начинают в 6 часов вечера (до этого в их стране очень жарко), от жары закрываются огромными, как лопаты, стопами ног. Украинцы Подолии рассказывают, что в «Туретчинн за Дунаем» живут людоеды *сиріди* — люди с одной рукой, одной ногой и одним глазом. На Рус. Севере широко распространены предания о чуди — мифическом народе (*первонасельниках* края), исчезнувшем (ушедшем под землю) после поражения в борьбе с колонизаторами-славянами.

Мифическими чертами наделяются в народных поверьях и воинственные противники (см. Татары, **Турки**, Великан). На северо-западе России в роли мифических Н. выступают *литва*, *паны*, *немцы*, *шведы*, иногда наделяемые признаками людоедов; они фигурируют в местных топонимических преданиях, в рассказах о разрушении или осквернении местных святынь и о последовавшем наказании (обращение в камень, поражение слепотой, погружение под землю, в болото и т. п.).

Лит.: Бер.РГ:428-477; Крип.ПРС; Влас.РС: 552-554; БИ:163-180; СМ²:474; Агап.МОСК: 281-285,570; Бел.СБ:29-31,50,55,136,167-170,177,245; МКЧ:47-57; Бул.УН:162-184; Сок.НАП:38-39; ЕЗ 1898/5:199-202; Левч.КОП:243-244; Овищ.НКЗ:42; Лер.:78-110; Fed.LB 1:231-238, 3:184-251; Ud 1903/9:68-70; Zow.BL; Kolb.DW 7:38; Георг.ЕЛ:34-48, 105-107; Георгиева А. «Чуждият» според

българските етиологични легенди // Етнология 1996/2:64-97; БФ 1999/1-2:78-93; БЕ 1995 (извънреден брой):76-87; СбНУ 1900/16-17: 307-308,310-311; СЕЗБ 1952/65:380-382; Фил.ВН:264-296; ТА; ПА.

О. В. Белова

НАСЕКОМЫЕ — в народной зоологии разновидность гадов, воспринимаемая как нечисть (кроме **пчелы** и божьей коровки).

Н. объединяют с гадами **общие** наименования (особенно *gadъ* и его производные) и закрепленный в языке способ передвижения: все они (включая летающих Н.) *ползают* (а не *ходят* или *бегают*, как звери).

Хтоническая природа Н. и гадов проявляется в том, что все они имеют отношение к земле и подземному миру; выходят из земли и прячутся в землю. С землей связано происхождение некоторых Н. в этиологических легендах: из горсти земли или праха возникли блохи, из пыли или пепла — вши и т. д. Мотивы смерти и мира мертвых ярко представлены у муравьев. В роли посланцев с «того света» выступают муха, комар и клещ в бел. сказке.

Хтоническая символика присутствует в распространенных у всех славян представлениях о Н. как образе души: в виде мухи, бабочки, муравья, жука душа покидает тело человека, особенно ведьмы, во время сна; в виде мухи или бабочки она вылетает из умирающего и посещает родной дом после смерти; светлячков воспринимают как души людей; с душами живых членов семьи отождествляют зимующих в доме мух.

С гадами Н. роднит также дьявольская природа (дьявол сотворил мух, ос, шершней, шмелей), ядовитость (бабочки, паука, медведки и др.), способность вселяться внутрь человека или скота (например, бабочки), использование в обрядах вызывания дождя (вши, блохи, паука, медведки, муравьев), функции домашнего кровителя (у сверчка, паука, черных тараканов, муравьев), связь с демонологическими персонажами (обращение ведьмы в бабочку, в жука, пугание детей кузнечиками в жите, демонологические названия стрекозы — серб. *виши*

конь, словен. *striga*, *kačipastir*, словац. *šarkaň*, укр. *босорканя*, *жилізна баба*, *чортук*).

С гадами и Н. как нечистыми и опасными существами связаны разнообразные ритуально-магические способы их изгнания и многочисленные запреты и обереги от них.

Особенностью Н. является их символическая соотнесенность со скотом. Прежде всего это наименование Н. типа *божья коровка*, *жук-олень*, *кобылка*, *konik polny* и т. п. Стрекотание кузнечика лексически обозначают как ржание. В загадках вши и блохи загадываются как коровы, волю, овцы, бараны, козы, свиньи, поросята, кони; таракан — как бык или конь; жук — как бык. Известны гадания о приплоде того или иного скота по разным видам насекомых, магическое использование муравьев для размножения скота, выбор масти скота по цвету найденной в рождественском сене букашки и скармливание медведек разной окраски коням одинаковой с ними масти, чтобы они были сильны и здоровы.

В символике Н. существенную роль играет признак множественности. Разным Н. символически соответствует множество однородных предметов: вшам и блохам — семена льна, конопли, мака, зерно, крупа, просо, крошки хлеба, песок, деньги (монеты); мухам — зерно, снежинки, дырочки в сите, вербные почки; пчелам — звезды, искры, капли дождя, слезы, песок, снег; муравьям — опилки, капли дождя, слезы, обилие пойманной рыбы и т. д.

Летающие насекомые символически уподобляются птицам — в лексике (рус. олонец, лесные *птички* 'комары, мошкара, оводы'; наименование пчел в заговорах *божьими* или *райскими птичками*), в фольклоре (в загадках пчела, комар и овод загадываются как птица) и в поверьях (поймавший первую желтую бабочку будет удачлив в охоте на диких птиц).

Лит.: Гура СЖ:273–277, 416–526; Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // СБФ 1981:139–159; Терновская О. А. Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) // СБФ 1984:118–130.

А. В. Гура

НАТОЩАК — в традиционных верованиях и магии условие совершения магических и ритуальных действий, а также состояние, в котором человек был наиболее уязвим для порчи.

Исполнение натошак магических действий придавало им ритуализованный характер, было способом телесного очищения, необходимого для успешного совершения ритуала, и в то же время — способом достижения контакта с иномирными силами. Оно сочеталось с другими формами ритуального поведения, такими как собственно **пост** (обычно кратковременный, например перед сном), молчание, хождение **босиком**, полное или частичное обнажение (см. **Нарота**), распоясывание, а также с темпоральными характеристиками ритуала (совершение его до восхода солнца). Во всех слав. традициях Н. или на голодный желудок обычно исполнялись девичьи гадания о замужестве, а также проводились лечебные и лечебно-магические процедуры (заговаривание болезней, питье специально приготовленных отваров, в том числе наговоренных, и т. д.). Натошак банатские болгары молились от эпилепсии; украинцы весной, в день Зосимы и Савватия, выносили Н. ульи из сараев на улицу; русские в Заонежье сеяли рожь Н., чтобы «разжалобить матушку-землю»; белорусы Н. начинали сновать, чтобы пряжи хватило надолго, а если сновать на сытый желудок, то, как считалось, «заедаешь спор»; в Польше хозяин в Страстную пятницу сажал в землю ореховые веточки из пасхальной «пальмы», рассчитывая на то, что если хотя бы один из них примется, его ждет большая удача; болгары Добруджи ради здоровья и крепости качались Н. в Юрьев день на качелях, повешенных на дереве; вост. славяне радунницкую трапезу на кладбище часто начинали с колива, приготовленного из сборного меда и съдаемого обязательно натошак; украинцы Харьковщины в период с Пасхи до Троицы устраивали крестные ходы и молебны в поле, куда люди отправлялись Н. с раннего утра, и т. д. В праздники (на Сретение, в канун Рождества, в Страстной четверг) украинцы Н. и до восхода солнца набирали в источниках «неначатую» воду, которую затем использовали в апотропеических, лечебных и пр. целях.

Действия и ритуалы, совершенные Н., имели очистительную семантику.

Украинцы в день Константина и Елены сажали Н. огородные культуры, чтобы гусеницы не нападали на капусту, и др.; в Белоруссии невеста должна была схать к венцу Н., чтобы впоследствии у нес мыши не грызли одежду; на Витебщине принято было надевать новую рубашку Н., чтобы в ней не водились вши; полешуки сеяли Н. лен, чтобы он был «чистым».

Состояние, определяемое в слав. языках словами типа рус. *натоцак* (на тощий живот), серб. *на гладно срце*, пол. *па сцзцо* (от пол. *сцзцу* 'пустой, голодный, тщетный') и т. п., соотносится с корпусом отрицательных значений типа 'голодный; пустой; тощий' и поэтому расценивается как опасное и неблагоприятное, делающее человека уязвимым перед порчей или приводящее к разного рода потерям. К событиям, которые могли бы негативно повлиять на человека, македонцы, сербы и болгары относили и впервые услышанный в Юрьев день Н. рев осла, кукование кукушки, голос ласточки, голубя, аиста или какой-нибудь другой птицы, а также пение *лазарок* и *кралиц* (см. **Королевские** обряды). Чтобы избежать этого, в Юрьев день и Лазареву субботу поднимались раньше и завтракали, матери будили детей и давали им прямо в постели немного хлеба, «да их лазариц не завикају» [чтобы их лазарки не запели] (Бор.ЖОЛМ:320), а дети, могущие услышать голоса птиц в лесу, носили с собой кусок хлеба. Считалось, что если человек услышит Н. эти голоса, его ждут болезни, например малярия, голод (лазарки якобы могут «запеть» домохозяев до истощения), неурожай, убыток в хозяйстве, а девушки не смогут выйти замуж. Верили, что услышанный Н. голос животного или птиц «разбивает» (серб. *пребије*) человека, навлекает на него разного рода мелкие несчастья, например битье посуды в доме. У вост. и зап. славян аналогичные поверья относились почти исключительно к кукушке. Считалось, что если человека Н. «окукует» кукушка, то люди и скот будут голодать и болеть.

Лит.: Гуря СЖ (по указ.); Лог.МРЗ:19; Даль ПРН:411; Аф.ПВ 1:416; 3:688; ПЭС:237; Никиф.ППП:80; Бул.УН:338-339; Зах.ККр:62; Доб.:332; СбНУ 1958/49:734; Телб.БББ:209; Тан.СО К:45; Миш.ЖОП:158; Бор.ЖОЛМ:320;

Бор.ПВП 2:30-31; Фил.СК:397; Fed.I.B 1:392; ZWAK 1883/7:451; Bart.ML:192,219,280.

Т.А. Азаникина

НАЧАЛО-КОНЕЦ — семантическая оппозиция, связанная с категорией времени, понятием «целого» и его границами; соотносится с признаками **первый-последний** и **новый-старый**. По принципу метонимии Н. получает значение целого и наделяется прогностическими и магическими свойствами; К. маркирует главным образом границы временных периодов и процессов и служит знаком завершенности.

Начало (временного периода, праздника, работы, события и т. п.) практически всегда маркируется и ритуализируется. Если событие происходит по воле человека, то для его Н. специально выбирается время (календарный период, день недели, время суток, лунная фаза), исполнитель (учитывается его пол, социальный статус, физические и моральные качества), определяются способ и иные обстоятельства будущего действия. От соблюдения этих условий зависит успех всего события в целом. Важность Н. для результата действия подчеркивается существованием ритуального зачина, когда работа исполняется лишь символически. См., напр., пахота **ритуальная**.

Выбор времени. Для Н. работ предпочитали праздники или иные маркированные временные периоды. Например, Н. пахоты (запашка) приурочивалось к середине Великого поста. Озимые хозяин начинал сеять на Рождество Богородицы (8.IX), а ночью, пока еще темно, хозяйка шла на поле и зассвала небольшой участок земли зерном, освященным на Успение (полес. *гомел.*). См. Сев. Третий день после Рождества (*Młodziankowy dzień*) поляки в Куявии считали неудачным, в этот день не начинали никакой важной работы. Многие ритуальные действия по изгнанию вредных домашних насекомых приурочивались к началу весны, первым весенним явлениям (грому, прилету первых птиц, появлению растений). Например, в Болгарии женщины выбивали белье и постели 1.III и кричали при этом: «Вън бълхи, вътре Марта!» [Вон блохи, пришла баба Марта] (Гуря СЖ:431).

Удачным для Н. работ считалось время возрастания луны, а при стареющем месяце, равно как и в дни лунного затмения, не начинали ни сева, ни строительства дома, ни других работ (рус.); в Сибири полагали, что начинать постройку дома лучше всего во время новолуния на последней неделе Великого поста. См. **Лунное время**. Украинцы предпочитали начинать строительство дома в дни памяти преподобных, особенно если они приходились на вторник и четверг, и никогда — в дни памяти мучеников.

Понедельник, среда и пятница считались тяжелыми, поэтому старались в эти дни не начинать никакой работы. Верили, что дело, начатое в субботу, и продолжать будешь только по субботам (укр.). В понедельник и субботу не начинали ни строительство дома, ни свадьбу (полес. житомир.), не отправлялись в дорогу (русины). У поляков в понедельник и пятницу не начинали жатву и не собирались в дорогу (Кувява), считали, что в эти дни нельзя ни начинать, ни оканчивать никакой работы (Хелмское воев.). Болгары, чтобы жатва была легкой, начинали ее в «легкий» день, каковыми считались в р-не Благоевграда понедельник и четверг; во вторник, «плохой день», вообще не начинали никакой работы, не отправлялись в дорогу, боясь, что не будет счастливого конца, посаженное не взойдет и т. п.; если все же необходимо было начать, например, ткать, сновать или мотать во вторник, то делали это «на голый зад», веря, что нагота отпугивает все плохое (в.-болг., Бургаско); так же поступали и в случае, если надо было оканчить ткань во вторник (в.-болг., Провадийско); в четверг не начинали многих дел, т. к. верили, что купленный в четверг скот будет убежать из дома, посаженная на яйца наседка не будет их высиживать, поженившиеся молодые не будут жить друг с другом, посеянные семена не взойдут, посаженное дерево засохнет или не будет давать плодов, родившийся в четверг человек будет скитаться по земле, не имея дома. См. Дни недели.

Когда происходили события, не зависящие от воли человека (напр., рождение, приход весны), к их Н. были приурочены прогностические ритуалы и гадания, магические действия. Множество таких гаданий и предсказаний связано с рождением ребенка: если он родился в несчастливый — *поганые*, *некрещенные* святочные дни, то его жизнь

будет несчастной, недолгой, он может стать колдуном и т. п. Неудачной будет и судьба ребенка, родившегося в полдень или полночь (чеш., словац.). Поскольку Н. определяет целое, при рождении ребенка совершались магические обряды, выражающие пожелания долгой, богатой, здоровой и счастливой жизни новорожденного. См. Младенец.

Дождь при Н. задуманного дела сулил успех и удачу (рус.). По Н. кукования кукушки гадали об урожае: если к этому времени лес уже успеет одеться листвой, то ожидали богатый год (в.-слав.). После заката солнца не начинали новую буханку хлеба, а если это было все же необходимо, прикладывали потом к отрезанному краю горбушку, как бы сохраняя ее целостность (рус.).

Исполнитель. Часто Н. как магическое действие поручалось ритуально «чистым» лицам: старухе, девочке, вдове; или счастливому, богатому, молодому, высокому человеку; тому, у кого живы родители, особенно если он начинал полевые работы первым в селе, т. к. от этого зависел успех или неуспех дела у всего деревенского социума. В гомельском Полесье жатву начинала, как правило, девочка или старуха. У словаков на Рождество (начало года) воду должен был принести сам хозяин, произнося при этом благопожелания. Начинаящий пахоту и сев должен быть либо сытым (чтобы обеспечить урожай), либо, наоборот, действовать натошак, быть в чистой одежде; иногда соблюдалось половое табу.

Начинаящий определял также ход события в целом. У мораван девушки-невесты, получавшие от матери на Новый год булку с маком, сами не резали ее, а несли к своим кавалерам, веря, что калач должен был начать обязательно парень, чтобы девушка вышла замуж, чтобы ее кто-то «начал» в наступающем году и чтобы она не вышла за «начатого», т. е. за вдовца.

В трапезе, практически всегда сопровождающей ритуалы Н. и К., в свою очередь также отмечались ее Н. и К.: выделялся начинающий, которому отводилась магическая роль; блюда, которые следовало есть вначале. Кашу, приготовленную по случаю отела коровы, начинала обычно полная женщина, чтобы скотина была сыта и тучна и чтобы коровы телились телочками (рус., курск., вологод.). Обрядовую кашу принято было

вначале зачерпывать крестообразно ради берега. Поминальную трапезу начинали обычно кутьей, сытой или блинами.

Магия Н. Перед Н. дела требовалось выполнить ряд магических действий, например, в Полесье перед первой пахотой и севом произносили благопожелания типа «Роди, Боже, на каждого долю!»; брали с собой хлеб или обрядовое великопостное печенье в виде крестов (*хрэсты*), которые давали волам или, начатые на поле, приносили обратно домой и сохраняли до следующего года; брали с собой сретенскую свечу, которая оберегала от грозы и града; накрывали коня, запряженного в плуг, домотканым полотенцем; закапывали в землю пасхальное яйцо, втыкали освященные прутья. Перед первым выгоном скота «гладили» корову яйцом, подкладывали под порог железные предметы и т. п. В Н. жатвы ели сыр, собиравшийся во время Великого поста и освященный на Пасху, произносили заклинание: «Нивка, нивка, дай нам силу, чтобы я работала и крепкая была» (ПА, гомел.); перед Н. тканья обсыпали избу льном, чтобы ее обитатели не болели, обтирались подолом рубахи, чтобы посторонние не сглазили; в начале снования садились, чтобы так «садились», т. е. было плотным, полотно.

Идея Н. играет важную роль в семантике оппозиций «часть—целое», «свое—чужое». В святочных гаданиях о скоте брали три рождественские булочки (испеченные в Н. святок) и клали их в канун Крещения (в К. святок) на балку перед коровами, конями, овцами, а утром смотрели, какой пирожок окажется **начатым, не целым**, в том скоте и убыток будет (полес. гомел.). У юж. славян считалось, что если будет нарушена целостность предмета, им может завладеть дьявол; сербы верили, что покойник, для того чтобы он не стал вампиром, должен быть «начат» — поэтому ему прокалывали иглой или надрезали металлическим предметом ухо или другую часть тела (ю.-вост. Сербия). В новопостроенный дом переносили из старого среди прочего «непочатый» хлеб с солью (рус.). В народной медицине используется, как правило, «непочатая» вода, т. е. та, которую еще никто не пил и в которой еще «ворон крыла не мочил».

Начатость, отъятие части предмета могло служить также знаком освоенности, принад-

лежности тому, кто его начал. В Рождественский сочельник (*бадье вече*) ни один калач не оставляли неначатым (серб., Воеводина). У поляков хозяин ни за что не продаст зерна для посева, пока сам не начнет сеять на своем поле, из опасения, что купивший «отнимет» у него урожай, начав сеять раньше, чем он сам (Куявия).

В отличие от Н., основная семантика которого — намерение, потенциал развития действия или события (ср. «Хорошее начало полдела откачало»), К. имеет значение завершенности, оформленности события, а также выражает его значение, смысл и силу, является знаком события в целом (ср.: «Конец — делу венец», «Не тот молодец, кто начал, а тот, кто кончил»).

К. работы, события маркируется обрядами реже, чем Н., но, как правило, наряду с Н. При наличии ритуального Н. пахоты, сева, жатвы, косьбы и т. д. финальными ритуалами оформляется только К. жатвы — как окончание всего цикла полевых работ, а вместе с ним и окончание лета. У всех славян торжественно и обильно отмечаются «дожинки», при этом украшают и откладывают последний сноп, поздравляют хозяина, устраивают угощение с выпивкой, см. Жатва, **Обжинки**. В Полесье считалось, что если человек выйдет в дом, когда «дотыкают красна», т. е. кончают ткать, то посетитель скоро умрет. У белорусов, если в селе был покойник, до его погребения никто не смел начинать никаких работ (особенно сева, пахоты, тканья, строительства), т. к. покойник «не даст докончить» работы и не замедлит «призвать к себе» работающего (Никиф.ППП:288). В Полесье запрещалось отдавать одолженный ткацкий инструмент в тот самый день, когда закончили работу, нельзя было трогать ткацкого стана до следующего дня. Оставшиеся после окончания тканья нити, по поверьям, приносили убыток: если ими обязать одолженный и возвращаемый хозяйке инструмент, то у нее всего будет не хватать (ПА, брест., Олтуш). Как признак завершенности дела в целом К. упоминается в приговорах-молитвах перед началом сева: «...У добры час начать, а в луччы кончатъ» (ПА, житомир., Вышевичи).

Н. и К. календарных периодов, сезонов и праздников отмечались ритуалами «встречи» и «проводов». Так, весну встречали закличками, обрядовыми круговыми

танцами, печением ритуальных хлебцев. Начало зимы русские крестьяне отмечали тем, что в ночь на 1. IX вставали и начинали работать (плести лапти или прясть шерсть), чтобы всю зиму не оставаться без работы (пензен.).

Встречей нередко отмечалось и Н. праздников. Русские, встречая **масленицу**, пели песни о ее приезде, девушки выходили на возвышенности, катались с горок, крича «Приехала! Пришла масленица!», пекли блины. К Н. главных праздников года была приурочена т. н. магия первого дня. К этому кругу обрядов можно отнести ритуал «**полазник**», колядование и обходы с благопожеланиями, внесение «новой» воды, разведение «нового» огня, изготовление новых орудий и утвари и т. п. См. **Новый** — старый.

Как граница календарных периодов маркируется, в первую очередь, К. многодневных праздников — святок, масленицы, Великого поста, троицкой недели, года в целом (придовольно слабой выраженности Н. этих праздников). С окончанием святок, в Крещение, мужчины, рядившиеся в маски, окунались в прорубь — очищались от скверны «кудес», жгли солому и дрова на перекрестках дорог — «провожали святки» (рус. вологод.), «сжигали коляды» (рязан.), женщины мели избу от углов к середине — «**вымитаюць кылады**» (бел. витеб.); по домам ходил священник, окропляя дом освященной водой и прогоняя *поганите дни* (святки) и нечистых духов (болг.). Специальными обрядами отмечается также конец Русальной (Зеленой) недели до или после Троицы, когда провожали весну, выпроваживали из села русалок, выносили из села чучело Кострубонька или березку. В Полесье провожали весну, украшая цветами и крапивой шест, вокруг которого водили хороводы, а потом бросали его в реку (гомел.). Поляки в ночь перед Новым годом жгли солому около сельского пруда, говоря, что сжигают старый год. У поляков в Поморье и у словаков пастуха прогоняли старый год щелканьем кнутов. Кроме того, окончание года маркировалось запретом на прядение в последнюю неделю перед Новым годом, иначе нить не будет прясться и все добром не кончится (пол. люблин.). Славяне-католики отмечали окончание масленицы в Н. Великого поста (в Пепельную среду) последним

весельем, хождением ряженых, водкой, которой «полоскали рот» от скоромной пищи (пол., словац.). У мораван староста одалживал у пастуха кнут и выгонял из села музыкантов, прогоняя таким образом масленицу (окр. Кийова). У русских в последний день масленицы ночью сжигали остатки скоромной пищи (владимир.), соломенную куклу, изображающую масленицу (калуж.). У русских Сибири (на Ангаре) канун Вознесения празднуется как день «проводин» Пасхи (всего пасхального периода). Нередко дни окончания праздников получают специальный термин, как бел. *Сборный день* (Т. I), *Провод-коляда* (полес.), *Próvodí* (словац.) и т. п.

Символикой Н. и К., магией и гаданиями о будущей жизни пронизан весь свадебный обряд, поскольку свадьба являлась началом жизни в новом социальном статусе и, одновременно, концом девичества и холостячества.

Н. и К. часто оформляются аналогичными (или даже идентичными) обрядами, одинаковыми реалиями, терминами, связываются единым временем, образуя подобной симметричностью законченный цикл. Например, считалось, что ребенок родится и умрет в один и тот же час, в который он зародился (рус. владимир., ярослав.); гребень, который выносили из хаты на святки, вносили обратно в такой же день недели, на который пришлось Рождество (укр.); Н. и К. святок — Рождественский и Крещенский сочельники назывались одним термином — *коляда* (полс.); майский праздник *hody* и ноябрьский *mladé hody* объединялись в один цикл и термином-хрононимом, и обрядом: деревце *mája*, поставленное в мае, сваливали только в ноябре (чеш., морав.); в Н. и К. свадьбы совершались банный обряд (рус.), игра музыкантов и пение под окнами дома невесты «на добрый вечір» и «на добрый день» (укр.) и др. обрядовые действия; на поминках в Н. и в К. трапезы ели *канун* (хлеб, покрошенный в подслащенную медом воду); для ритуальной трапезы по случаю Н. и К. жизни (рождение и смерть) готовили одно и то же блюдо — обрядовую кашу. В К. работ, так же как и в Н. их, могли гадать, например: при окончании тканья работавшая девушка брала выпавший «дотыкальный» прут, садилась на него верхом, объезжала трижды вокруг дома и выбира-

лась на улицу, слушая, с какой стороны залает пес, — в ту сторону ей и замуж идти (бел. витеб.).

Соединение конца и начала. Магическое связывание К. предыдущего с Н. последующего события, которые периодически повторяются, но удалены друг от друга во времени, характерно для ритуалов сельскохозяйственного (и шире — трудового) цикла. Для засеивания (Н. весеннего сева) хозяин брал зерно из колосьев, которые сжали в прошлом году последними или первыми (полес.). Иногда соединение К. и Н. выражало идею непрерывности, преемственности жизни. У русских каждое заговенье (канун поста) остатки еды и посуду оставляли на столе неприбранными до утра, т. е. до начала поста.

Соединение Н. и К., подразумевающее необходимость конца, наличие завершенности, магическое замыкание цикла в сжатом промежутке времени, практикуется при изготовлении обыденных предметов ради прекращения эпидемий, эпизоотии и стихийных бедствий.

Ритуальную и мифологическую значимость приобретает неоконченность действия, выражающая нежелательность его К. (магия бесконечности). У сербов роженица оставляла последний кусочек хлеба от первой послеродовой трапезы и прятала его — чтобы молоко у нее не кончалось (Враньское Поморавье); в Закарпатье считали, что лекарство, «наговоренное» от зубной боли, нельзя использовать до конца, а следует все время подливать в старое (с. Синевир); у украинцев пасечник шел «христосоваться» со своими пчелами, неся им *безконечник* — яйцо, украшенное одной непрерывной чертой. Нередко неоконченность действия выражала магическое противодействие самой идее К., который ассоциировался со смертью, и поддерживала идею стабильности, неизменности (за каждым К. следует новое Н.), вечности. Такова функция недопеченного, сырого хлеба в свадебном обряде болгар, недошитой с одной стороны подушки для покойника, недообожженной посуды и недопеченного хлеба на поминках, обычая класть покойника в гроб неподпоясанным или незастегнутым в случае, если его вдова вновь собиралась выходить замуж (в.-слав.). В строительной магии эту идею выражает требование незавершенности нового дома

в течение определенного срока (7 дней, год), часто символической: недобеленный кусочек стены, незаконченная стена или крыша, недомазанная глиной задняя часть дома — ради того, чтобы никто из членов семьи не умер, чтобы все беды вылетали вон (рус., укр., бел., пол., серб.). На Рус. Севере оставляли часть стола невымытой, «чтобы на море не потонул кто-либо из своих» (Байб.ЖОВС: 93). В Полесье недотканые нитки клали в подушечку ребенку, чтобы он не плакал, или под голову хозяевам — чтобы жили дружно. У всех славян широко распространен обычай оставлять на поле необранной горсть хлеба или льна (см. «Борода»).

У болгар идея конечности/бесконечности (выраженная в танце) маркирует период Великого поста: *хоро*, танец типа хоровода, где нет ни начала, ни конца, танцуют только после Пасхи и в течение года вплоть до масленицы, а во время Великого поста танцуют *боенец*, несомкнутое *хоро*, которое ведет *танчарка*, а заключает (о) *пашкарка* (вост. и юж. Болгария, Марин.ИП 1:559).

В то же время в ряде случаев недооконченность, недоделанность оценивалась отрицательно. Считалось, например, что домовый, кикимора, Бука или др. мифологические персонажи ночью доделывают за хозяев оставленную неоконченную работу, при этом портят ее (путают нитки в ткацком станке, пачкают кудель и т. п.).

Лит.: Зел.ВЭ:54-55,400; Аф.ПВ 1:184,191,354; Байб.ЖОВС:47-48,92-95; Гура СЖ:431; Журав.ДС:48-49; ЖС 1995/2:40; 1998/1:54,55; Поп.РНБМ:55; РязЭВ:64; БВКЭ:158; Макар.СНК:150,158,165; РДС:61,150; Сок.ВАКО:13, 22; СБФ 1986:181; СД 2:454-455; РР:86; РИ:286; Максим.ДМУС:472,503,524; Никиф.ППП:54,100,233,235,237,288; УНВ:188-189; ПА; Kolb.DW 3:92-94,215; 16:100,114-115; 33:110; 40:86; Got.LP:135; KI.W:35; Mosz.KLS:35; Kp.B.:217; Václ.L.Z:139; Václ.VO:162,480; Bart.ML:284; Vyhl.RH:63; CMP:133; Бос.ГОВ:101; Марин.ИП 1:260,381,473-474,559; БФ 1995/4:33,34; ПП:170; Уа.КД:91-92.

М. М. Валенцова, Е. С. Узенёва

НЕБО — часть мироздания, «верхний» мир, сотворенный Богом и часто отождествляемый с ним как высшая религиозная ценность.

Небесный мир представляется либо как изоморфный (подобный) земному, либо как зеркальный по отношению к нему. Поэтому небесные явления и небесные знамения служат предвестием важных событий (войны, болезни, урожая и т. д.) в жизни людей (см. **Загмение**, Звезды). Земные события могут не только быть аналогом событий небесных, но и дублироваться на Н. (или наоборот). Н. также взаимодействует, общается с подземным, «нижним» миром (души предков, водная стихия) и считается местонахождением природных стихий, «того света», «ирсыя», «главных» демонов и пр. В слав. мифологии известен мотив священного брака Н. и земли (ср. серб. загадку о Н. и земле: «Высокий папаша, плоская мамаша...»). Антропоморфизм представлений о Н. проявляется также в приписываемых ему способностях радоваться, сердиться, плакать, помогать людям, вознаграждать их, карать и т. п. По признаку высоты и недостижимости Н. противопоставлено земле и нередко отождествляется с верхом горы, с самой горой, откуда обозначения небес и небесного через **gor-*: рус. диал. *гора* 'небо' (напр., в загадке о дыме: «Без рук, без ног, на гору дерется»), ц.-слав. *горний* 'небесный' (переселиться в *горня* 'умереть, отойти на небо'), ср. укр. загадку о Н. и звездах: «Ехаў по горе волох, розсыпау по горе горох. Стало светаты — нема шо збираты» (ПА, *житомір*). По признаку глубины и синевы Н. соотносится с морем.

Согласно народной космологии, Н. — творение и обитель Бога. По бел. поверьям, Бог первым делом сотворил себе Н., где было всегда ясно и красиво, и стал там жить; внизу было темно и холодно, как в леднике; там прятался «шатан» (бел. полес., Серж.ПП:4). Украинцы считали, что Н. сотворено Богом в третий день творения (укр., Чуб.МВ 1:12).

По форме Н. чаще всего представляется выпуклой крышкой, колпаком, плоской крышей или потолком, накрывающим землю. К внутренней части небесного свода прикреплены, как лампы, звезды и светила, которые «плавают» по Н., движутся по своим путям, «согревая» и Н., и землю. По некоторым представлениям, Н. — лестница (укр., Чуб.МВ 1:11—12), перегородка, сделанная Богом из воздуха и украшенная звездами, за которой — рай (рус. смолен.,

ТА, ф. 7, оп. 1, д. 1689, л. 10). Движение звезд и планет славяне (и другие народы Евразии) объясняли их вращением вокруг небесного столба (жерди, палки, кола), веретена или гвоздя, которые ассоциировались с Полярной звездой. При этом «ось неба» соотносили с «пупом земли», из которого, по некоторым легендам, произрастало и выросло до небес мировое (райское) дерево.

Поляки считали Н. вращающимся шаром, который висит в воздухе или стоит, опираясь на гвоздь, столб, ось; «крутится» на столбе (в.-мазовец., помор., плоцк.), держится на оси (гвозде), которая проходит через Полярную звезду; что Н. подвешено над землей на крюке (мазур., варм., SSSL 1/1:115). По рус. представлениям, «столб от змаи до неба» располагается на белом камне, на горе Сионе. Черногорцы высокую гору Дурмитор называли небесной рогатиной (небесна соха), полагая, что она поддерживает Н. Нередко верили, что Н. прикреплено к горам на краю земли (серб.); прибито к ней гвоздем (болг. ловеч.). Сначала Бог сотворил слишком широкую землю, которую Н. не могло покрыть, тогда землю пришлось «сжать», отчего на ней образовались горы и овраги (серб., босн.). Образ Н. у вост. славян — необъятное поле, ср. широко известную загадку «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат» (рус., укр., бел.).

По верованиям юж. славян, плоское Н. раньше низко нависало над землей, и до него можно было достать рукой, люди задсвали его головой, забирались на него по столбам, женщины развешивали вблизи Н. белье, волю его лизали, ангелы спускались с Н. на землю пить воду и т. д. Но оно поднялось очень высоко после того, как женщина, подтиравшая ребенка, забросила на Н. грязные пеленки или вытерла о Н. руку; выбросила на Н. мусор (болг.); баба, сажавшая в печь хлеб, ударила его лопатой; косец проткнул вилами; пахарь — палкой, которой погонял волов (серб., хорв., болгар., макед.). По болг. легендам, после того как Н. поднялось высоко, распался его брак с землей, который был очень полезен людям: от этого брака родился месяц, а во время женитьбы Н. и земли полил дождь, принесший плодородие. Представления о «близком» небе известны и вост. славянам, ср. бел. полес.: раньше Н. было близко от земли, можно было на него всходить, но люди согрешили, Бог

отделил Н. от земли и закрыл эту дорогу (Серж.ПП:4); укр.: Н. опирается на землю «при конци свита», концы его впадают в моря и остаются на дне; там, где Н. сходится с землей, «бабы кладут пращи на небо» (Чуб. МВ 1:12). После того как Н. вознеслось, расстояние от земли до Н. стало огромным: чтобы его узнать, надо зарезать трехлетнего быка, сложить одну за одной все шерстинки с его шкуры и измерить их (бел., Fed.LB 1148).

По составу и «материалу» Н. — это твердая корка (ср. библейский мотив «тверди небесной»); оно изготовлено из того же вещества, что и земля (ю.-слав.), или сделано из камня, толстого стекла, глины, металла и т. п.; оно подобно медному току или гумну. Мотив каменного Н. отражен в сербских песнях («Ведро би се небо проломил а пануло студено камење») [Ясное небо бы проломилось и упали холодные камни] (СМР²:315), в украинских колядках («З синього камінця сине небо»), в выражении *каменное небо* (рус. рязан.) — о безоблачном Н. Широко распространено поверье о том, что Н. раскалывается, разламывается во время грозы или отворяется в особенно важные дни христианского календаря. По серб. верованиям, Н. — это крышка из камня, и Бог восседает там на каменном престоле. Вост. славяне полагали, что «царство небесное» — это «Сионская гора», «железная гора», на которой «стоит рай» и куда придется лезть после смерти. У вост. и зап. славян известны верования о хрустальном или стеклянном небе, например, по рус. апокрифам, Бог создал «небо хрустальное на столпхъ желъзныхъ» или «буди небо по хрусталу на воздухъ сотворено» (Аф.ПВП 1:122); словац., пол., бел. сказки и предания повествуют о «стеклянном небе», «стеклянной горе», где горит «вечный огонь», стоят золотые палаты и т. д. По одним укр. поверьям, Н. — твердое (стекло, отвердевший дым), по другим — огненная масса (Чуб.МВ 1:11-12).

Н. представляется также шкурой быка или вола, натянутой над землей, ср. загадки о Н.: «Распротер кожу буйволиную, насыпал гороху и пустил голубя его стеречь» (болг.); «Палажу кажух, пасыплю гарох, палажу бохан хлеба» (бел.). Близок к этому образ Н. как полотна, свитка пергамента и т. п., ср. болг. выражение *риза неткаена*,

серб. загадку: «Один рулон полотна всю землю покрывает», а также фреску из монастыря Студница, на которой два ангела разворачивают Н. — свиток пергамента.

Широко распространены верования о многочисленности и многоуровневости небес: чаще всего говорится о семи небесах (или их слоях, складках), что восходит к древним книжным источникам и апокрифическим текстам. По ю.-слав. представлениям, на «горнем» Н. находится Божий престол, там обитают ангелы, святые, души праведных; оттуда Бог и вся его «сила небесная» наблюдают за земной жизнью и деяниями людей: через солнце — Божье око (босн.) или же по отражению в Н.-зеркале (болг.). На нижних небесных этажах помещаются грешные души. К нижнему своду Н. прикованы звезды, там размещаются небесные стихии — дождь, град, ветер и пр. (болг.). Иногда встречается поверье о существовании трех небес: первое — ближайшее к людям и доступное зрению; на втором расположен рай; а на третьем пребывают Св. Богородица и Иисус Христос (болг. родоп.). По мнению сербов, Н. состоит из двух слоев: первое Н. — легкое, облачное, населенное разными духами и демонами; второе Н., расположенное выше первого, сделано из твердого материала, и там пребывает Бог.

У украинцев также отмечено представление о двух небесах — видимом Н., приближенном к земле и состоящем из голубой облачной материи, и невидимом «верхнем», «горнем», твердом Н., сияющем пронзительным светом, подобно огню, и иногда раскрывающемся при грозе. На невидимом Н., которое называется «имперейским», пребывает сам Бог, а на видимом — ангелы и святые (Чуб.МВ 1:12). По рус. поверьям, за видимым Н. — еще два, одно из которых каменное (рус. вологод., АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 363, тетр. 2-я, л. 1); за видимым Н. есть второе Н., которое видно во время грозы (рус. рязан., АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 147, л. 1). Наряду с этим известен образ семи небес, из которых мы видим только первое; на 7-м живет Бог (бел. полес., Серж.ПП:4); из семи небес одно видимое, 6 невидимых; когда они «отворяются», возникает нестерпимое сияние; иногда показывается фигура мужчины с мечом (к войне) или с сосудом (к изобилию); за седьмым Н. еще есть еще и восьмое, «справедливе»

(не синее, а красное), которое показывается перед войной, мором, голодом (укр., Чуб.МВ 1:12).

Предполагают, что существует мифическое место смыкания Н. и земли (болг. *на край свет, усеем*): там расположены золотые палаты Солнца, там же живут самодивы, змеи, болезни (болг.). Это место доступно только сорокам, которые отправляются туда молотить бессмертник к самодивам. В родопских селах считалось, что это недоступное для людей место, «Мекка», *край земля, край света*. Русские Тульской губ. полагали, что «на конце мира», где Н. сходится с землею, можно прямо с земли взобраться на выпуклую поверхность небесного свода, а живущие там бабы затыкают свои прялки и вальки за облака. Часто в рус. заговорах и приговорах подобный локус выступает как символ невозможного, ср. небылицу: «Я ж там был, где сходится небо с землей, где крестьянки лён прядут и на небо прялки кладут» (ПА, брян.).

Общеизвестно поверье о том, что небеса отворяются в канун определенных дней и праздников: прежде всего на Богоявление и в день Рождества Иоанна Крестителя (см. **Крещение**, Иван **Купала**), а также — в Сочельник, Рождество (болг.), на Новый год (болг. родоп.), на Благовещение (макед.), в день св. Георгия, на Пасху (болг.), на Вознесение (*Спасовден* — банат.-болг.). По представлениям болгар Странджии, в момент открытия небес начинается борьба между злыми и добрыми духами, демонами. В это время исполняются желания (о.-слав.), Господь сходит с небес и гуляет среди людей (болг. родоп.). Бодрствующие поздней ночью (преимущественно — праведники) могут слышать колокольный звон, видеть на Н. райские сады и самого Бога, а также понимать разговор зверей. У банат. болгар умершие на Вознесение считаются счастливыми, потому что прямо отправляются в отворившиеся небеса. Открытие небес создает возможность сообщения между «горним» и «нижним» мирами, поэтому души предков навещают в это время живых. Н. открывается также во время грозы (рус., укр., пол.), в ясные ночи (пол.), в полночь, когда поет райский петух и с его золотых перьев сыплются огненные искры; разбуженные искрами и его голосом, начинают петь петухи на земле (пол. келец., ZWAK 1883:111).

Н. часто отождествляется с «тем светом», чаще — с раем, или же представляется как место, где находятся рай и ад или только рай (напр., между «третьим» и «четвертым» Н.). По пол. поверьям, Н. подобно дому, в котором есть двери (ворота), окна на все стороны света и даже форточка; ключами от Н.-рая владеют Архангел Гавриил и Петр и Павел. Николай Угодник стоит у ворот «небесного царства», мимо которых никто не пройдет (с.-рус.). Души мертвых могут видеть происходящее на земле через огромное зеркало на Н. (болг. ловеч.). На Н. царит вечная радость и красота, веселье, пенис, любовь, весна и т. д.

Путь на Н. крут и тернист. После смерти каждому предстоит карабкаться туда по высокой горе, крутой и гладкой, как яйцо (рус.), железной или стеклянной (бел., укр.), поэтому, обрезая ногти, следует прятать их за пазуху, чтобы с их помощью попасть на Н. (рус., бел.). Для облегчения пути на Н. в русских селах на поминках в сороковой день пекли из теста «лестницы» (курск.) или в день похорон **выставляли** «лестницу» из пшеничного теста величиной в аршин (воронж.), думая, что по ним душа усопшего взойдет на Н.

Представления об уходе душ умерших на Н. отражают выражения, обозначающие смерть человека: *душа пошла на небо* (брест.), *душа идэ до Бога на небо* (житомир.) и т. п. Считается, что это происходит на сороковой день после смерти, поэтому в это время исполняются специальные ритуалы (полес. *знимать воздух* и т. п.), помогающие душе подняться на Н. (см. Воздух, Душа). Пребывающих в «царстве небесном» умерших можно увидеть плывущими в облаках, напр., на Вознесение (полес. брест.). В Орловской губ. на святки хозяин приветствовал своих предков на Н., зажигая сноп соломы с ладаном и приговаривая: «Ты, святой ладонок и серенький дымок, несись на небо, поклонись там моим родителям, расскажи им, как все мы здесь поживаем!» (Зел.ИТ 1:165). На Волини полагали, что души умерших детей весной слетают с Н. на землю, принимая вид певчих птичек, чтобы утешить своих *осиротевших* родителей сладкозвучным пением. Душа спящего человека также летает по Н. и может не вернуться, тогда о нем говорят: «потерялся» (с.-рус.). С представлениями о Н.

как месте пребывания «нерожденных» детей связаны многочисленные полесские варианты объяснения появления детей на свет: *с(з) неба упай/упал* (гомсл., брест., волын., чернигов.), *Гасподь с неба искинул* (брян.), *Бох скинув с небес* (чернигов.), *Бог с нэба камушка кинул* или *бусэнь [аист] камушкой з нэба кинул* (брест.), *из неба упау, да у ступу попау* (гомел.), *муй бацько сияу овэс, я упау с нэбес* (брест.) и т. п.

Соотнесением Н. с «тем светом» обусловлено ритуальное изгнание, удаление из жизненного пространства нежелательных объектов и явлений; так, посаженный во дворе «май» (березку) после праздника рубят и сжигают в печи, *щцоб до нэба пищов* (ПА, волын.); в понедельник через неделю после Пасхи «провожают зиму»: выходят за *околицу* с хлебом, яйцом и машут кочергой со словами: «Иди зима до неба, уже ты нам нэ *трэба*» (ПА, брест.). В сев. районах России известен совершаемый по окончании жатвы обычай изгнания мух, которых выслаивают «на небеса с снегом». В ю.-слав. заговорах Н. выступает как место изгнания нечистой силы, отсылаемой «в небесные высоты», «вверх на небеса», «через/за небо». Ср. также волынские поверья о том, что у выходящих на Троицу из земли русалок есть свой «царь», который «живет на небе».

Посредниками между Н. и землей выступают некоторые птицы, насекомые, а также змея. Хозяином небес считается орел, управляющий градоносными тучами или сражающийся с ними (балк.-слав.), он способен посещать «горный» мир и спускаться в подземный мир (болг.). Градоносные тучи разгоняет и кружащий в Н. аист (пол. бескид.). По пол. поверьям, высоко в Н. ходит зимовье жаворонка; там его нежат и ласкают ангелы, а при блеске первой молнии и раскрытии небес ему позволено туда заглянуть. Широко распространен в детском фольклоре вост. славян мотив полета божьей коровки на Н. «за хлебом», «к своим деткам» и т. д. С помощью своей паутины на Н., по слав. поверьям, взбирается паук. У балк. славян известны представления о превращении обычной змеи в змея летающего или халу, пребывающих после этого на Н. среди звезд, туч и облаков. Ср. также обратную связь — падение, свержение с небес нечистой силы (или падших ангелов), обращенных на земле в змей (пол., бсл.).

Н. воплощает высшую религиозную ценность и приравнивается к Богу (ср. рус. *ходить под Богом* и аналогичные выражения о Н. — Боге в серб., хорв., словен., болгар. языках), наделяется божественной чистотой и сакральностью и противопоставляется грешному миру людей. Смотреть на Н. во время молитвы — значит обращаться к Богу; нередко при этом просят, чтобы и Бог посмотрел на просящего. Так, например, перед началом ссва крестились смотрели на Н. и говорили: «Господы, Боже, подывыся на мэнэ, шчо я прощу тэбэ, шчо зародылося на кожного долю» (ПА, волын.). В укр.-полес. селах для снятия порчи, сглаза следовало посмотреть на Н. через ноги наклонившись и стоя на пороге (волын.), или три раза — на Н. и три раза на ноги (чернигов.).

Небесными стихиями управляет Бог или Илья-пророк: они преследуют с молниями дьявола (о.-слав.), халу, ламы (балк.-слав.). Во время грозы, грома можно слышать грохочущую по Н. колесницу св. Ильи (в.-слав., ю.-слав.), напр.: *Д Ильина дни должно быть гроза, гро. греметь. Илья-пророк с кораблём едет Или: Говорят. Илья катается на колеса по небу* (с.-рус. каргопол.).

Приметы, связанные с наблюдениями над состоянием Н. в определенные дни праздники, относятся к определению погоды, будущего урожая; служат знаками для начала ссва, посадок овощей и т. п. Так в Полесье звездное или «рябое, цветное» небо под Рождество или Новый год предвещает богатый урожай грибов; облачное Н. на Пасху — дождливое лето и т. д. Посадками овощей, злаков следует заниматься, когда на Н. тучки, облака, — тогда плоды будут крупными, красивыми; и наоборот не следует ничего сеять и сажать при ясном чистом Н. (полес.).

Лит.: Аф.ПВП 1:114–135; Чуб.МВ 1:11–12; Серж.ПП:4; Fed.LB 1:148; ПА; Mosz.KLS:24–25; SSSL 1/1:85–118; БМ:226–227; ЕБ:36; Ков.НАМ:15–17; Лов.:269; Род.:8–9; Врж.НММ 1:68–70; Бял.ЗВР:24–28; СМР²:315–316; Раден.ССНМ:50,52; СЕЗБ 1925/14:379–380; ZNŽO 1913/18/1:190.

О. В. Белова, А. А. Плотников
С. М. Толста

НЕВЕСТА — центральный персонаж свадебного обряда, наряду с женихом.

Преобразование социального статуса Н. символически осмысливается как смерть в прежнем качестве и рождение в новом. Процесс обрядового «перехода» для Н. более актуален, чем для жениха, поскольку ей приходится переходить на чужую сторону, в новую семью. Поэтому большинство оберегов, вступающих в силу после сватовства, касается именно Н.; обрядность, связанная с ней, разнообразнее, чем у жениха, как активнее и участие самой Н. в обряде. Многочисленные ритуально-магические действия и запреты, связанные с Н., направлены на установление новых социально-родственных отношений, обеспечение счастливого и прочного брака, любви и согласия, достатка и хозяйственного благополучия, здоровья и долгой жизни, деторождения, власти над мужем и главенства в семье, скорейшего замужества подруг Н.

Названия. «Невестой» нередко начинали именовать девушку уже по достижении брачного возраста. Н. с богатым приданым называлась у русских *богачунья*, получающая в приданое пахотный участок — *деревенщица*, имеющая много нарядов и вещей — борошнистая *невеста*, пользующаяся успехом благодаря своей красоте и нарядам — *славнуха*, *славутница*, *славенка*. Предбрачный стговор сторон завершался **обручением**, или помолвкой, после чего до свадьбы Н. получала особые названия: рус. *сговоренка*, *запорученка*, *порученица*, бел. *заручоная*, княгиня, укр. *княгиня*, пол. *parczopka*, словац. *vereniца*, *snibenica*, *slubenica*, в.-луж. *slubeńca*, *slubjena*, болг. *главенница*, *годеница*, с.-х. *вереница*, *заручница*, словен. *zagosenka* и т. д. Некоторые наименования, присваиваемые Н. в это время, были действительны далее на самой свадьбе (бел. *маладая*, укр. *молода*, пол. (ранна) *mloda* и др.) и после свадьбы вплоть до рождения ребенка (рус. том. *невестка*), а некоторые применялись к Н. только на обручении (макед. *армасница*). У русских Н. называлась княгиней, княжной обычно только на свадьбе, у лужичан — *кнежна* после оглашения помолвки в церкви в воскресенье перед свадьбой. После венчания и перемены прически и головного убора Н. получала новые названия, например, рус. *молодая*, *молодица*, *молодуха*, *молодушка*, *молодка* и др.

После свадьбы Н. сохраняет прежние наименования (рус. *невеста*, *молодая*, *молодка*, *молодуха*, *молодушка*, *молодица*, пол. *mloducha*, болг. *булка*, *млада невяста*, с.-х. *млада*, *младица*) и получает некоторые новые (рус. *вьюница*), которые действуют в течение определенного времени после свадьбы: полгода, весь первый год брака, до беременности или рождения ребенка, в течение года и больше, до трех и более лет, пока молодую жену не начинают называть «бабой».

Внешний облик. Отличительные атрибуты Н. до вступления в брак — различные кольцеобразные девичьи головные уборы (в том числе венки), оставляющие открытой макушку, и особая девичья прическа (напр., распущенные волосы, одна коса у русских), иногда квитка (напр., у болгарских девушек она приколотая слева). В некоторых местах отличительным знаком Н. со времени заключения свадебного стговора были платок, закрывающий лицо (см. Фата), повязка *кукушкой* (сложенный накрест и повязанный под щеками платок), красная лента в косе (рус.), отсутствие красных лент (*луж.*), головной убор в виде венка или короны с лентами (словац. *parta*), красная шапочка, повязанная особым белым платком (далматин.), монисто, золотые монетки на платке (болг.) и др. К кануну свадьбы у вост. славян, поляков, моравян, болгар, македонцев приурочивалось расплетение косы Н. (иногда вслед за тем заплетение ее по-девичьи или по-женски), представляющее собой начальную фазу перемены невесте прически и головного убора. На свадьбе заплетение двух кос и надевание женского головного убора, полностью закрывающего волосы (повойника, чепца, намитки и т. п.), означало переход Н. в группу женщин. У болгар до недели после свадьбы Н. носила покрывало, которым закрывали ее лицо перед отправлением к венчанию. У словенцев Н. не снимала венчального головного убора в течение нескольких суток. У поляков Н. не должна была снимать женского чепца до первого посещения церкви, иначе черт оторвет ей голову (люблин.). У болгар до сорока дней Н. ходила в шелковой красной рубашке, в которой венчалась, после чего впервые шла в церковь (благоевград.). До Юрьева дня Н. не могла ходить босой и снимать верхнюю одежду и шапку, несмотря на жару, пока крестный не разувал Н., не обмывал

ей ноги и не снимал с нее одежду и шапку (плевен.). Весь первый год Н. хранила свой сундук в доме родителей и каждое воскресенье ходила менять одежду (ю.-з.-словац.), на первое Рождество или Пасху повязывалась белым платком (болг. бляговград.).

Ритуальные действия. На **свадьбе** Н. выражала свое согласие или несогласие на брак с помощью условных знаков. Изредка Н. сама шла сватать жениха, особенно если он переходил жить к ней. В некоторых местах, прежде всего у русских, после сватовства устраивались смотрины Н., на которых ее заставляли показаться в разных нарядах, пройтись, помериться ростом с женихом, обслужить гостей. Обряды кануна свадьбы знаменуют для Н. разрыв с прошлым: Н. прощалась с родным домом, оплакивала девичью жизнь. У русских, белорусов, чехов плач считался обязательным для Н.: чем громче Н. плачет на девичнике, тем счастливее будет в жизни (с.-рус.), плачет, чтобы потом веселиться всю жизнь (бел.-полес.), чтобы не плакать всю замужнюю жизнь (чеш.) и чтобы ее коровы лучше доились (морав.). У русских Н. оплакивала свою косу, «красоту», «волю», девичий наряд; у поляков прощалась с хлебом, целуя его. У русских и у юж. славян устраивалось обрядовое мытье Н. (см. Баня), имевшее функцию защиты от порчи и ритуального очищения перед бракосочетанием. На собственно свадьбе (см. Свадебный обряд) переход Н. в новый статус символизировали различные формы соединения, сведения Н. с женихом и выкуп ее женихом, выкуп косы Н. у ее брата и перемена ей головного убора, венчание, вступление в дом мужа и брачная ночь. В свадебных песнях сведение жениха с Н. происходит с участием божественных сил. При выведении Н. к жениху пели: «Ступила Дунечка на парог, / Сустрэў яе гасподзь бог — / Доля яе шчаслівая, / Добрая гадзіначка. / Бог яе сустракае, / Прачыстая святая, / Доля яе шчаслівая, / Добрая гадзіначка / З усею радзіначкай» (чернигов., Вяс.:327). Перед отъездом к венчанию Н. перепрыгивала через горячие угли, чтобы в будущем легче переносить невзгоды (болг. айтос.). По пути к венчанию переезжала, переступала или перепрыгивала через огонь (в.-слав., пол., болг.), бросалась на колени прохожим и странникам, прося их благословения (пол. мазов.), кланялась всем встреч-

ным, включая нищих (с.-рус., бел., з.-укр., пол.), придорожным крестам и часовням (пол.). Под венцом Н. еще должна была плакать, чтобы не пришлось плакать в будущем (з.-бел.), либо уже стоять веселой (новгород.). Многие запреты, соблюдаемые Н. в это время, и магические действия, совершаемые над ней или ею самой, имели целью обеспечить рождение детей и избежать бесплодия. Ритуальные действия Н. при вступлении в дом жениха знаменовали приобщение ее к новому домашнему очагу. Н. входила в дом жениха с хлебом или зажженной свечой, принесенными из родного дома (пол.), кланялась печи (пол.), присаживалась возле нее (чеш.), бросала под печь курицу или петуха (укр.), кидала в печь пояс (бел.), обходила вокруг печи или очага (пол., болг., серб.), целовала его (с.-х.), разводила огонь (ю.-слав., пол.), кланялась ему (серб.), мешала угли (ю.-слав.), заглядывала в печь или дымоход (болг., серб., пол., словац.), прикасалась к печной утвари (с.-х.), обходила вокруг стола (пол., словац., хорв.), целовала его углы (словац.), садилась на хлебную дежу (пол.), обходила вокруг амбара, колодца, бросала деньги в колодец, в свинарник, в конюшню (с.-х.), кормила скот (пол.) и т. д. Многие магические действия совершались также для обеспечения деторождения и легких родов. В конце свадьбы Н. участвовала в испытательных, очистительных и посвященных обрядах. Для проверки хозяйственных способностей Н. заставляли идти по воду (в.-слав., ю.-слав., словац.), топить печь (рус., серб.), мести дом (рус., болг., серб., пол.), пряхать (рус., болг., пол.), печь хлеб (пол.), блины (рус.), готовить еду, доить корову (пол.) и т. п. Повсеместно происходило ритуальное мытье или умывание Н. после брачной ночи. Очистительный характер имело также первое после свадьбы посещение Н. церкви. До этого Н. считалась нечистой, поэтому у хорватов ей запрещалось печь хлеб, у поляков Мазовша ее называли *psia-baba* (седлец.); на Русском Севере она весь год не причащалась и не исповдалась, считая это грехом. У болгар при первом посещении церкви Н. приносила хлеб и оставляла полотенце у иконы Богородицы (шумен.). В течение года на все большие праздники Н. кланялась церкви (болг. бляговград.). Нередко печать «нечистоты» оставалась на молодой жене вплоть до рож-

дения ребенка. После свадьбы окончательное утверждение Н. в новом социальном статусе жены, невестки, матери происходит по мере снятия с Н. различных ограничений, запретов, ритуальных предписаний и т. п. • На следующий день после венчания и брачной ночи Н. нельзя было есть мясо, чтобы волки не поели скотину (витеб.), а до года есть поминальный хлеб, иначе у нее не будет потомства (малопол.) или она сама умрет (макед.), и изготовлять свечи для умершего, иначе у нее будут умирать дети (макед.). В первую неделю или на несколько недель Н. освобождалась от всякой работы. 9 дней после свадьбы Н. не должна была считать

не выходила из дома из опасения порчи (с.-рус.). При переезде из родного дома к жениху для Н. ритуально маркировались пространственные границы: порог дома, граница села, река. Перед отъездом к венчанию Н. переступала порог правой ногой, повернувшись к солнцу, чтобы быть счастливой в браке (серб.). Проехав свое поле или еще перед отъездом Н. рвала и бросала платок, в который плакала (с.-рус.), чтобы в замужестве не плакать (твер.), оставить здесь свои слезы (рус.-латгал.), говоря: «Оставься горе за чистым полем, белым камешком» (новгород., Сок.СПБК:354), «Останьтесь страсти и ужасты у родимого батюшки,



Расставание невесты с родительским домом (Кобринский пов., Белоруссия). Фото 1934—1937 гг.

денег, полученных «на чепец», иначе у нее не будут водиться деньги (пол. галиц.). В течение двух недель ни Н., ни жениху нельзя было ни с кем здороваться голой рукой, только через платок (малопол.). До конца года в доме, куда приведена Н., не сажали насадку на яйца, иначе весь этот год Н. будет клохтать (хворать) и может умереть (ярослав.).

Пространственная характеристика. Обрученная Н. не смела посещать дом жениха (далматин., болг.), часто вообще

у родимой матушки» (костром.). Доехав до первой воды, Н. совершала род жертвы: бросала на воду или на мост что-л. из своей одежды (босн.-герц.), пояс (рус.-латгал.), переходя через мост, кидала в воду монету со словами: «Прошла воду, не замочившись, родила ребенка, не почувствовав» (серб., СМР:207). Возле мельницы просила открыть запруду и пустить воду, иначе ехать дальше нельзя (бел. бобруйск.), или, наоборот, остановить колесо, иначе жизнь ее будет крутиться колесом (бел. случ.). При входе

в дом жениха Н. целовала порог (пол., с.-х.), переступала его правой ногой и мазала медом и маслом, чтобы все у нее шло счастливо и как по маслу (болг.). В первую неделю после свадьбы Н. не должна выходить за пределы своего нового жилья, иначе люди скажут, что она скоро сбежит от мужа (луж.). Посещать родительский дом Н. не имела права в течение недели после свадьбы (укр. волин.) или до первого воскресного похода в церковь, где священник читал ей специальную молитву (словин.).

Социально-родственные отношения. Нередко считалось, что после обручения до свадьбы Н. и жених не должны видаться друг с другом (рус., болг.). По мере ритуального оформления брачной пары Н. все чаще участвует в свадебном обряде совместно с женихом (см. **Молодые**). Свэдению Н. с женихом на свадьбе иногда придавалось значение не меньшее, чем венчанию. Например, в Кюстендильском крае Болгарии оно осуществлялось путем передачи Н. жениху пары носков: каждый из них трижды просовывали жениху снизу вверх под пояс, Н. вытаскивала его и бросала за спину, после чего затыкала носки жениху за пояс. С этого момента ее связь с женихом считалась нерасторжимой, и она получала название *невеста*. С выкупом косы Н. власть над Н. переходила к жениху. Там, где лишение Н. невинности в первую брачную ночь расценивалось как обязательное, в случае импотенции жениха Н. призывала старшего «боярина» (у украинцев) или дефлорацию совершала специальная женщина (у болгар). Нередко жених в эту ночь заменял его дружка, музыкант, старший брат, отец, крестный, дядя и т. п. После свадьбы до сбора нового урожая Н. звала мужа по имени и отчеству и после еды благодарила его за хлеб-соль (нижегород.).

С кануна свадьбы у Н. прерывались прежние связи и отношения со своими родителями (их замещали **посаженье** родители, отчасти брат) и с родственниками жениха, чтобы после бракосочетания восстановиться в новом качестве. Покидая родительский дом перед отъездом к венчанию, Н. выходила из дома под ногой отца, выставленной им поперек двери, освобождаясь тем самым из-под его власти (ю.-словац.); дотрагивалась до печки: если

она теплая, свекровь будет добрая (новгород.). К венчанию родители Н. обычно не ездили. При вступлении в дом жениха, чтобы быть полновластной хозяйкой, Н., переступая порог, говорила про себя: «Будьте все вы овечки, а я вам волчок» (вологод., Вологод. ГВ 1890/50); украдкой заглядывала в печь, шепча: «Czy jest tu wielka jama, czy do roku zmieści się tu tata i mama» [«Есть ли тут большая яма, поместится ли тут до года папа и мама»] (пол., РАЕ, тара 590). Во взаимных визитах в конце свадьбы и в последующие праздники (па масленицу, в Великий пост, на Пасху, в Петров день) устанавливались новые семейно-родственные отношения Н. У болгар через неделю или несколько недель после свадьбы родители и родственники жениха «прощали» Н., которая целовала им руку и кланялась, после чего с нее снимался запрет разговаривать с ними, и она называла их ласковыми прозвищами. Н. не разувалась и не раздевалась, пока крестная мать не снимала с нее один носок и один рукав и не объявляла ей о своем «прощении» (болг. силистрен.).

Важное значение, особенно у юж. славян, имело первое посещение Н. своих родителей. В канун свадьбы Н. прощалась с подругами, которые нередко упрекали ее в «измене». У белорусов Н. давала подругам примерить свой венок, танцевала с каждой перед отъездом к жениху; у украинцев раздавала им ленты на память. У македонцев в целях оберега Н. подруги неотлучно находились у Н., ночевали вместе с ней перед свадьбой. При перемене головного убора Н. надевала свой венок на голову одной из девушек, чтобы та раньше других вышла замуж (в.-луж.). Кто из девушек, купавших и наряжавших Н., первой сядет на стул, на котором сидела Н., та первой выйдет замуж (серб.). С той же целью девушки на масленицу надевали сорочку Н. (черногор.) и т. д. С момента бракосочетания отношения Н. с подругами прерывались. Присутствовать на венчании девушкам обычно уже не разрешалось. Иногда в конце свадьбы (пол. жешов.) или на масленицу (пезен.) устраивалось специальное угощение для подруг Н., которым завершались прежние отношения Н. с холостой молодежью.

В конце свадьбы или после нее устраивалось угощение с участием Н. и замуж-

них женщин, в результате чего она причислялась к их социуму. В Польше женщины отрезали Н. косу, которую она затем хранила в сундуке (калиш.). Посвятительный характер имели для Н. также обряды, совершаемые у русских на масленицу (целование молодухек) и в Фомино воскресенье (см. **Вьюнишник**), у юж. славян — на зимний Иванов день (праздник молодух), в **Тодорову** субботу (купание молодух) и др.

У болгар и македонцев плохим предвестием считалась встреча по пути к венчанию, в церкви или на обратном пути с другой невестой. Это грозило Н. преждевременной смертью и несчастьями (одна из Н. забереет у другой «ее дни», счастье и удачу), кознями злых духов во время будущих родов, бездетностью или смертью родившихся детей. При встрече двух Н. их закутывали платком или накрывали чем-либо красным, чтобы они не увидели друг друга, они должны были перейти через ниты, обменяться кольцами, булавками, железными предметами, платками, сахаром или деньгами и целовать друг другу руку. Плохой приметой считалось и венчание в один день или год двух сестер (рус., пол. мазур.), ср. в ст. Два.

Ослабление социальных связей Н. до окончательного оформления брака сближает для нес этот переходный период со смертью, что проявляется в изоляции Н. — в запрете прикасаться к ней, ее молчании, отдельном угощении, бездвижности, отделении от внешнего мира (закрывание лица Н. покрывалом). Н. в это время должна «умереть» как девушка, чтобы потом «воскреснуть» в новом качестве. В причитании утром перед отъездом из родительского дома к венчанию Н., как бы расставалась с жизнью: «Я попрошу, молодёшенька, / Сибe смертoньки скорые / При милых при подруженьках: / Мои милые подруженьки / Меня баско наредили, / Меня слёзно оплакали, / Далеко бы проводили, / Глубоко да схоронили» (вологод. тотем., АрхИРЛИ, разряд 5, колл. 202, папка 1, № 6:26). Накануне свадьбы угощение блинами сопровождалось символическими «похоронами» Н., которая вопила и причитала, когда жених ее выкупал (ярослав.). В конце свадьбы блины реализуют поминальную функцию, свойственную им в похоронной, поминальной и календар-

ной обрядности: неслучайно ими кормили после брачной ночи и именно теща должна была угощать ими зятя, чтобы узнать по тому, как он их ел, «честной» ли оказалась Н. Тема смерти возникает перед бракосочетанием в связи с обращением Н.-сироты к умершим родителям с просьбой встать из гроба и благословить ее на венчание (рус., укр., пол.). Характерно, что жених не бывает на могилах своих предков и не просит их разрешения на вступление в брак. Перед отъездом к венчанию Н., сидя на коленях у свахи, не должна ни к чему прикасаться (нижегород.), никому нельзя дотрагиваться до Н. и ее одежды — это навлечет на нее болезнь (н.-луж.), перед венчанием и сразу после него к волосам Н. нельзя прикасаться женщине, которая плохо живет со своим мужем, так как это принесет Н. несчастье (укр.-галиц.). В поезде к венчанию Н. неподвижно лежала на коленях у свах, и в пути жених проверял, «тут ли невеста, не спол ли положен» (вологод.). Так же и родители Н. должны были неподвижно и не глядя в окно сидеть за столом, положив на него голову или подперев ее руками, пока поезд с уезжающей Н. не скроется из виду (вологод.). Во время венчания Н. и жениху нельзя было переступать с ноги на ногу, иначе приблизится смерть (луж.). Неподвижность и молчание часто соблюдала Н. у болгар. Н. хранила молчание, не разговаривая с женихом, на свадьбе до венчания (с.-рус.), молчала по пути к венцу (с.-рус., болг.-банат.), во время всего венчания (с.-рус., болг., пол.-горносилез.), на обратном пути (з.-рус.), по приезде в дом жениха (с.-рус., луж.). Нередко это мотивируется опасностью порчи или желанием Н. получить власть над мужем. У македонцев р-на Прилепа все молчат по пути к венчанию потому, что иначе у Н. будет биться посуда. С символической смертью Н. в прежнем качестве связаны также шуточные похороны с участием ряженого покойником, устраиваемые у русских на следующий день после венчания и брачной ночи (Нижегород. обл.), у хорватов — подаяние за упокой душ умерших, совершаемое Н. при первом после свадьбы посещении церкви (Далмация, Полица).

«Нечестная» невеста. На Украине, в Болгарии, Македонии большое значение придавалось целомудрию Н. и его публичному засвидетельствованию (осмотр постели,

сорочки). «Нечестную» Н. подвергали ритуальному наказанию. Например, в Болгарии ее не считали за человека и поступали с ней как со скотом: привязывали под мостом за левую руку, клали перед ней сено, чтобы она его ела, и кричали: «Тва не е човек!» [Это не человек!] (михайловград., Архив на Институт за фолклор на БАН 294 I:95). «Нечестную» Н. считали причиной бед в семье и в селе: мора скота (болг., укр.), нападения волков на скот (болг.), засухи и неурожая (болг., бел.-полес.), смерти ребенка (болг.) и других несчастий. Если Н. скроет, что она потеряла невинность, и будет петь вместе с другими женщинами, то может тем самым навлечь несчастье на того из членов новой семьи, на кого она задумает (вольн.). «Нечестная» Н. наделялась символикой смерти. Как и вдова, она должна была венчаться в черном платье (кашуб.), для нее и для вдовы при перемене прически после венчания не зажигали свечи (вологод.), повязывали ей на голову черный платок (серб. алексинац.), ее матери повязывали на руку черную ленту (ульянов.), ее родителям приносили холодную ракию в сосуде с черным букетиком (болг., родоп.), а свекровь повязывала себе платок как при трауре (болг. страндж.). У болгар уподобление «нечестной» Н. покойнику проявлялось в том, что ее оставляли в белой рубашке, обмывали у источника, в доме жениха соблюдали молчание и тишину, как при умершем, запрещалось шуметь и играть на музыкальных инструментах.

В традиционных представлениях Н., особенно в решающий период обрядового «перехода», наделяется чертами с а к р а л ь н о с т и, сближающими ее с мифологическим персонажем. Это проявляется в некоторых сверхъестественных способностях, приписываемых Н.: она может сглазить других людей, повлиять на их судьбу, обладает даром прорицания, оказывает влияние на природу и т. д.

В специфическом статусе Н. заключено особое воздействие на окружающих. У сербов по приезде Н. в дом жениха свекровь пряталась от нее: считалось, что она умрет, если сразу увидит Н. (босн.-герцеговин.). Опасна даже роль Н., исполняемая детьми в игре в свадьбу: участнику такой игры, наряженному Н., это грозило тяжелой болезнью (витеб.). У родоп. болгар

во время венчания, в момент открытия лица Н., она могла сглазить окружающих поэтому вначале должна была поспать в сторону горы и лишь потом на (пловдив.). Н. может и намеренно обложить свою магическую силу во вред кому-либо по своему усмотрению. Так, считалось, если при вступлении в дом жениха Н. скажет: «Твои ноги не ступают на порог, а скажет, на чью бы то человек, на которого она задумала, (укр. закарпат.). Н. могла предсказать кому-либо срок излечения: для этого болящему лихорадкой должен был спросить Н., Едва выйдя из церкви после венчания, когда человек выздоровеет, и как она скажет, так и будет (босн.-герцеговин.). Верили, что покидая деревню Н. способна забрать с собой часть счастья. Вслед уезжающей Н. бросали комки снега со словами: «Куда молода, туда дремота» (петербург., ЖС 1916/25/4:2). Н. обладала способностью влиять на погоду Накануне свадьбы, если было пасмурно, Н. могла пойти в церковь, чтобы в голой переступала через огонь, чтобы в солнечная погода (серб.). В Пиринском регионе Болгарии свадебный поезд останавливался у реки и поили Н. из ее правой туфли, чтобы в случае засухи пошел дождь. В момент утраты прежних социальных связей и установившихся новых Н. тесно соприкасается с демоническим миром. Если Н. умирает обрученной, но еще не обвенчанной (долес., ср.-словац.), или обвенчанной, но еще не лишившейся девственности (болг., бургас.), она становилась русалкой. Как умерший некрещенным младенец, Н. становилась самодивой, если ее не опели перед погребением (пловдив.). Поездка к венчанию считалась у поляков опасной тем, что при проезде над водой Н. мог похитить водяной (хем.). Демонические свойства Н. проявлялись при переезде Н. к жениху. Белорусы воспринимали Н. в этот переходный момент как «нечистого человека». В бел. и укр. свадебных песнях люди в церкви и ее мать не узнают обвенчанную Н., матери жениха сообщают, что ей привезли некое демоническое существо: черта с болога, волчицу из темного леса («на народ як глянєць, дьк народ аж вянець»). То же сообщали свекрови и в Далмации, когда привозили Н. к дому жениха: «Věšeli se pivova mājko, evo ti vodimo zamotana djavla!» [Веселись, свадебная мать, вот ведем тебе завернутого черта!] (ZNŽO 1896/1:161). Мотив неузнавания Н. в ее

новом качестве согласуется с этимологией самого слова *'nevesta* как *'неизвестная'*. Наряду с этим *Н.* считалась обладательницей полезных магических свойств, в частности, продуцирующей силы. Так, у украинцев, если отец жениха разводил пчел, то расплетение косы *Н.* переносилось в дом жениха, чтобы пчелы лучше роились (укр.). Запрещалось также зести *Н.* непокрытой, если у молодого были пчелы (харьков.). У сербов в целях обеспечения плодородия земли *Н.* по приезде к дому жениха ступала не на землю, а на мешок с овсом, а затем на плуг (валев.). Магическими свойствами обладает не только сама *Н.*, но и предметы, бывшие в контакте с нею (см. **Венчальные предметы**). Полотенце, которым *Н.* утиралась во время умывания после брачной ночи, вешали в хлеву, чтобы скот лучше велся (бел.). Кусочки калача, надетого на руку *Н.*, разбрасывали на детей для достижения плодородия (болг. фракийск.).

Символы невесты многочисленны и разнообразны. Одни из наиболее распространенных — курица и **корова**, частично пересекающиеся в символике свадебного каравая. Корова символизирует *Н.* в распространенном у русских обычае *искать телушку* (или мекать ярку) на второй день свадьбы. Мотив поиска или покупки коровы или телки присутствует в приговорах свата на сватовстве практически во всех слав. традициях. В качестве символов *Н.* в приговорах свата или дружки выступают также куница, лисица, овца, косуля, утка, гусь и др. Реже встречаются растительные символы, например береза, яблоня, цветок, роза. В свадебных песенных текстах распространенными символами *Н.* являются лебедь, голубка, утка, тетерка, перепелка, соколиха, белка, выдра, рыба и др.

Образ *Н.* получает вторичное символическое воспроизведение в обрядах и фольклорных текстах. Прежде всего, в самом свадебном обряде у всех славян распространен обычай выводить к жениху вместо настоящей *Н.* подставную: старуху, кухарку, подругу невесты, девочку, переодетых мужчину, парня, мальчика с лицом, испачканным сажей, соломенную фигуру или куклу, иногда курицу, собаку, кошку или овцу. У словенцев в качестве мнимой невесты могли *фигурировать* различные предметы: метла, деревянная ложка и др. В конце

свадебного обряда его участники разыгрывали шутовскую свадьбу с ряженой «невестой», воспроизводя в пародийном виде все основные обрядовые церемонии. В качестве *Н.* выступали обычно старуха или мужчина, переодетый в женскую одежду, реже — ступа (житомир.) или мать одного из новобрачных, выдавшая замуж или женившая последнего из своих детей (житомир., киев.). У русских в свадебной игре «женильба барина» участвовала девочка-подросток в качестве *Н.* барина. В укр. Закарпатье девушки во время сбора трав на Ивана Купалу устраивали «свадьбу» с танцами вокруг цветка *липтици* (одного из видов гвоздичных), в которой девушка, выступающая в роли *Н.*, должна была быть раздетой донага. У болгар накануне Крещения двух девочек наряжали *Н.* и женихом; «невеста» кропила дом и членов семьи «молчаной» водой, чтобы отогнать злые силы. В болг. обряде вызывания дождя купали в реке куклу наподобие головы *Н.* Пародийная *Н.* присутствует в играх святочных ряженных и в ряде других календарных обрядов, в похоронах парня, умершего *неженатым*, роль его символической *Н.* исполняла девушка или девочка, одетая в свадебную одежду. В народных демонологических представлениях облик *Н.* или молодухи могут принимать самодива, вампир, черт, Смерть и некоторые другие демоны.

Лит.: Комор.ТСС; БНЕ; Гура КД; Зел.ВЭ; ТОРП; БУМФА-НП 2; ЖС 1906/3:138; ЭО 1903/1:25–51; АГО, ф. 7, оп. 1, № 79:23 об.; Гос. Архив Кировской обл., ф. 574, оп. 1, №4379:10 об., 12; Костол.:168; <http://www.novgorod.ru/city/history/folklor/14.htm>; [http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Akshuat/Akshuat.htm#Русская народная свадьба](http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Akshuat/Akshuat.htm#Русская%20народная%20свадьба); <http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Baevka/Baevka.htm>; <http://x.archaeology.nsc.ru:8101/Home/pub/Data/?html=sv16.htm&id=513>; ЭБ; Вяс.; Вяс.п.; Никиф.ППП:31; Чуб.ТЭСЭ 4; Подкарпатска Русь 1926/3/1:110; Потуш. ЛНПОН 1941/1:114; Зел.ОРАГО 1:315; ПА; Ив.БФС; Арн.БСО; Уз.КД:48–50,52–55,63, 73–74,94,148–149,152–153; Зах.ККР:112,114–115; Род.:183; Странджа:288; Пвр.:403; Архив на Институт за фолклор на БАН 158:11, 199 1:9, 330:69; АрхЕИМ 82:18, 649-II:271, 768-II:43, 50, 878-II:16, 881-II:67,93, 882-II:33; Ркс. 163: 115-116, 187:200, 226:210; АЦР; СБНУ 1894/10:123; Schn.SV; Грђ.НН:207;

СЕЗБ 1934/1:69; Kolb, DW; PAE; ZWAK 1884/8:280, 1887/11:142; Lud 1905/11/4:380; ArchISK, teka 524:32; Аф.ПВ 3:239; Wisla 1893/7:613.

А. В. Гура

НЕВИДИМЫЙ — один из основных признаков потустороннего мира и всех его представителей (мифологических персонажей, душ умерших, персонификаций болезней, смерти, судьбы и др.), одновременно характеризующий ограниченность физического зрения человека, не способного видеть «иной» мир, существующий параллельно с земным. Свойство потусторонних существ быть Н. человеку сочетается с их способностью становиться видимыми и иметь тот или иной облик и показываться человеку при определенных обстоятельствах, чаще всего — на временных и пространственных границах. Существуют специальные приемы и магические средства, позволяющие человеку видеть невидимое и распознавать его, а также самому становиться Н.

Способностью быть Н. в той или иной степени наделены все существа потустороннего мира (ср. рус. название чертей *невидима сила*, СРНГ 20:374, рус. названия домового *невидимка*, СРНГ 20:342, *хозяйин батюшка невидимушка*, АА), что является отражением их иной физической природы, поскольку, в отличие от человека и существ земного мира, они не способны обладать плотью. Для ряда персонажей невидимость является основной характеристикой и формой проявления, не связанной с их функциями по отношению к человеку, — таковы душа, Доля, духи, происходящие из детей некрещеных, духи судьбы — см. **Судженицы** и др. Увидеть такие персонажи могут только те, кто владеет особыми магическими приемами или обладает сверхзрением. Ряд персонажей (обычно не имеющих самостоятельного наименования и отождествляемых с обобщенной нечистой силой), оставаясь Н., проявляет себя исключительно звуком и действием, например, Н. демон, подкарауливающий проезжих ночью на дороге, снимает с телег колеса и останавливает повозки (полес.). Дух нищеты *нужда* невидимо живет в доме, а когда хозяйева, стремясь избавиться от нее, перебираются

в новый дом, радуясь, что оставили *нуж* в старом, она невидимо из-за угла им отчаёт: «Да я тут и есть!» (с.-рус., Чер МРРС:104); Н. ночницы нападают на *бснка*, вызывая плач и бессонницу (ю.-во Сербия). Невидимыми чаще всего быва персонажи типа с.-рус. кикиморы, обнаруживающей себя шумом и мелкими пакостями битьем посуды, разбрасыванием одежды пр. Вампир, невидимо приходящий ночи в свой дом, не оставляет даже следов пепле, специально рассыпанном *хозяевау* чтобы убедиться в его посещениях (серб

В других случаях невидимость, будучи одной из ипостасей персонажа, являет формой оборотничества: серб. вампир, невидимо нападающий на путников на дороге проявляет себя как тяжесть, *навалившаяся* на человека, но может показываться и как лисица с горящими глазами, как покойник и др.; Н. змора также наваливается на спящего человека и душит его (ю.-слав., з.-слав. хотя может показываться и в других обликах; Н. леший проявляет себя голосом хохотом, треском сучьев и пр., хотя имеет множество антропоморфных и зооморфных ипостасей (рус., бел.). Мифологические персонажи такого типа переходят из Н. состояния в видимое и обратно с целью напугать человека или ему навредить. Так поступает в частности, в.-слав. черт, *леший*, пол *lorielac*, з.-укр. *страх*, серб. *олалца* и др. персонажи, сбивающие человека с дороги заведя человека в непроходимое место, они становятся Н.

Некоторые персонажи (домовой, *змея домашняя*), невидимые в обычное время становятся видимыми человеку в особые моменты, например, предсказывая смерть хозяина дома или перемены в хозяйстве, Часто Н. персонаж становится видимым лишь конкретному человеку, которому предназначено его появление. Например, Смерть или души умерших родственников видны лишь умирающему, оставаясь Н. для окружающих (в.-слав.); вампира видит только тот, кого он пришел напугать (серб.); мифологический любовник (см. Змей летающий, Змей огненный), приходящий к своему возлюбленному или возлюбленной, невидимы для всех, кроме возлюбленного (в.-слав., карпат., ю.-слав.).

Поскольку невидимость — свойство потустороннего мира, стать Н. — значит

стать частью «иноного» мира, приобрести его свойства. Н. для людских глаз делаются дети, проклятые своими родителями и унесенные нечистой силой (лешим, дворовым, банником, чертом): будучи физически близко от дома (например, в бане, в подполе, в соседнем лесу и др.), они невидимы, и их голоса не слышны для окружающих, хотя они сами способны видеть и слышать все звуки земного мира (рус.). Сделать проклятого ребенка или потустороннее существо видимым — означает вернуть его в человеческий мир. Сняв с помощью специальных приемов с человека проклятие, можно снова сделать его видимым. В рус. быличке парень надевает на невидимо живущую в бане проклятую девушку крест и одежду, чем делает ее видимой и снимает с нее проклятие. Согласно другим рус. быличкам, дети, проклятые своей матерью, пребывают в соседнем лесу. Н. для тех, кто их разыскивает, пока с них не снято проклятие и не совершены специальные магические действия. Например, ребенок, унесенный чертями в лес, оставался Н. для людей до тех пор, пока родители не поставили придорожные кресты (с.-рус.). По с.-рус. поверьям, колдун или леший может магически «закрыть» корову — т. е. оградить ее символической границей, которую она не в состоянии сама переступить, и сделать невидимой для хозяев и других людей. «Открыть» корову, т. е. сделать ее снова видимой и способной свободно передвигаться, может только тот, кто ее «закрыл», или знахарь.

Сделать видимым существо, принадлежащее «иному» миру, увидеть, распознать его — значит обезвредить его и лишить возможности вредить. Например, женского демона *литавицу*, которая приходит к парню ночью невидимо для других, можно сделать видимой, накинув на нее пояс священника (карпат.); увидеть и распознать змору, которая душит по ночам человека, можно, пообещав ей хлеба и соли, — пришедшая утром за обещанным женщиной и будет зморой (ю.-слав., чеш., пол.); увидеть умершую мать, которая невидимо по ночам приходит кормить грудного ребенка, можно, спрятав свечу под горшок, а когда мать придет к младенцу, обнаружить ее, сняв горшок со свечи — после этого она больше не будет возвращаться (в.-слав.); похожим образом можно увидеть и прогнать

пряху — мифологическое существо, которое прядет по ночам на прялке, оставленной хозяйкой без благословения, — по совету знахарки женщина закрывает платком лампу и открывает ее, когда слышит стук веретена, — *обнаруженная* пряха уходит из дома (с.-рус.)

Способностью видеть невидимое наделены все существа потустороннего мира — ангелы, демоны, души умерших (ср. характерное полес. поверье о мифологических персонажах: «Они нас видят, а мы их нет»): *литавица*, например, видит, как ангелы уносят душу безгрешного младенца и как черти обступили тело умершего грешника, тогда как стоящие рядом люди этого не видят (з.-укр.). Ср. серб. оберег-приговор, который следует произнести, проходя по тому месту, где могут находиться вилы: «Уйдите, зрячие, чтобы прошли слепые».

Способностью видеть Н. нечистую силу обладают некоторые люди и животные: *суботьяк*, *соботьяк* (в.-серб.), *сѣботница* (з.-болг.) — человек или собака, рожденные, по одним поверьям, в любую субботу, а по другим — только в поминальную (в.-серб.) или в субботу накануне Вербного воскресенья (з.-болг.); т. н. *вампирџија* (макед., Враж.НДМ:110) или *вампировић* (серб.) — сын, рожденный обычной женщиной от вампира, — он способен видеть вампиров и убивать их. По макед. поверьям, чтобы видеть вампиров, сын вампира клал под язык некую траву (Враж.НДМ:118–119). Согласно в.-слав. поверьям, даром сверхвиденья обладают дети и люди с маргинальным статусом — *нищие*, старцы, странники, юродивые и т. п.: маленький ребенок видит русалок, бегающих по житу, тогда как для находящегося рядом взрослого они невидимы (полес.); нищий способен видеть ангелов, пришедших в дом новорожденного, чтобы наделить его долей (рус.); юродивый видит Н. бесов, кружащихся над домом богача, и бросает в них камнями, удивляя ничего не понимающих прохожих (рус.). Свойством видеть нечистую силу обладают собаки-«двоглазки», у которых над глазами расположены светлые пятна (рус., укр., макед.). Такие собаки способны распознавать ведьму (укр.), лешего (рус.), вампира, которого они отпугивают или кусают (макед.). По некоторым серб. поверьям,

распознавать вампира могут любые собаки и другие домашние животные.

Невидимый в обычное время, «иной мир» становится видимым человеку на временных и пространственных границах: в полдень, в полночь, на святки, купальскую и троицкую недели, в день св. Люциии, в годовые поминальные дни и некоторые др. праздники, когда снимаются барьеры между земным и потусторонним мирами и они взаимопроникают друг в друга. Местами, в которых Н. становится видимым, являются большинство локусов, наделенных статусом пограничий, — межа, перекресток, дорога и др.

Увидеть Н. можно, посмотрев через отверстия, которые являются своеобразными «окнами» между земным и потусторонним миром, — борону, окно, лошадиный хомут, рукав рубашки или жилетки и т. п. Для этого существует ряд магических приемов. Любого духа или демона можно увидеть, если смотреть через ухо собаки (пол.); лешего можно увидеть, если посмотреть через правое ухо лошади (с.-рус.). Увидеть нечистую силу, крутящуюся в вихре, можно, посмотрев у себя под левой рукой (укр.) или сквозь рукав рубашки. Часто видеть Н. можно, посмотрев у себя между ног: таким образом, например, можно увидеть дворового, стоя на третьей ступени лестницы, ведущей в хлев (с.-рус.). Дворового можно увидеть также из сеней в отверстие, через которое бросают сено во двор (рус.). Чтобы увидеть черта, танцующего с ведьмой, следует в последний вторник месяца пойти на перекресток и там при свете луны посмотреть сквозь дырку, образовавшуюся от выпавшего сучка в доске от гроба (пол.); таким же способом можно увидеть вампира (зап. Галиция). Увидеть домового можно в полночь, глядя в зеркало (укр. харьков.), в полнолуние смотря через борону (в.-укр.) или через хомут (рус.); если на Пасху из церкви прийти в хлев или на чердак со свечой, с которой отстояли все службы, начиная со Страстной пятницы (рус., укр.), или если на Рождество или в Страстной четверг подняться со свечой на чердак (укр. харьков.). Таким же образом можно увидеть свою Долю (укр.). Души покойных родственников, приходящих на поминальный ужин, можно увидеть, если залезть на печку и смотреть через хомут (укр., бел.).

Человек способен видеть Н. мир, находясь в состоянии обычного или летаргического сна, когда, согласно поверьям, душа отлетает от тела и путешествует по «тому свету», общаясь с Богом, ангелами, святыми, душами умерших родственников.

В быличках и легендах существуют представления о предметах, с помощью которых человек сам может стать Н., — шапке-невидимке, цветке папоротника, а также особой косточке, которую добывают из kota (в.-слав.). По разным поверьям, хозяевами шапки-невидимки являются банник, домовый, леший, черт и др. Чтобы добыть такую шапку, нужно перед днем Ивана Купалы найти цветок «Иванову головку» и положить его на сорок дней в церкви на престол, после этого с его помощью можно будет увидеть лешего, сорвать с него шапку и надеть на себя (рус.). По другой версии шапку-невидимку можно украсть у банника, во время пасхальной заутрени придя в баню, сорвав с банника шапку и быстро добывав до церкви, прежде чем банник успеет догнать человека (рус.). Согласно в.-полес. верованиям, чтобы добыть шапку-невидимку, нужно на заговенье перед Великим постом положить кусок сыра за шею и держать его за щекой всю ночь. На Ивана Купала нужно с этим сыром пойти на чердак, где находится домовый, и снять с него шапку (ПА, гомел., Дяковичи). Чтобы стать Н., нужно умыться в отваре, сваренном из черного kota (пол., ZWAK 1878/2:133), а по другой версии, следует сварить черного kota, вынуть из него все кости и брать каждую кость, смотрясь в зеркало — дотронувшись до кости-невидимки, человек станет Н. (с.-рус., Череп.МРРС:101). Согласно в.-слав. быличкам, Н. человека делает цветок папоротника — одному крестьянину такой цветок случайно попал в лапоть, и крестьянин стал Н. В укр. быличках, схожих с сюжетом гоголевского «Вия» (парень ночью в церкви читает Псалтырь над умершей ведьмой), парень становится Н. для ведьмы, встав на сковороду и закрывшись ризами священника, в другом случае он залезает под лавку и накрывается крышкой от горшка (ZWAK 1880/4:34).

Лит.: Плотникова А. А. «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян // ППК:128-

154; Цивьян Т. В. Категория видимого/невидимого: балканские маргиналии // *Balkanica*. Лингвистические исследования. М., 1979:201–207; Криничная 2000:260; Череп. МРРС:23,29,48,59,67,104, КА; ПА; Миц. ННГ:83–84,113–114; Врж.НДМ:49–50,110, 117–119,123; Рад.КНС:95,66,100; Раск. 1998/93–94:52; 1999/95–98:63–64; *Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature*. Nish, 1997/1:279; МААЕ 1905/7:59; ZWAK 1878/2:128; 1880/4:13; См. также лит. к ст. **Распо-знавать**.

Е. Е. Левкиевская

НЕДЕЛЯ (персонаж) — в народных представлениях персонификация дня недели — воскресенья. С почитанием Н. связаны запреты на различные виды работ (ср. происхождение слов. *nedělja* от *ne dělati*).

В др.-рус. поучениях против язычества («Слово о твари и дни рекомом неделе» и «Слово св. Григория... како первое погани суще языци кланялися идолом»), говорится, что почитать следует не изображение Н. в виде «болвана», не день недели как таковой, а «Христово воскресение»: «покланятися единому Богу сущему въ Троици, а не твари, написанъи во образѣ человекѣ <...> и тридневное его воскресенье славят, а не недѣлю <...> и кланяющися воскресенью Христову, а не дни недѣли» (Гальк.БХОЯ 2:79–80). Ср. об изображениях Н. в виде женщины: «недѣли днь и кланяются написавше женоу въ человекескъ образѣ тварь» («Слово св. Григория» — Гальк.БХОЯ 1:101). На формирование народного культа св. Н. оказал влияние также переводной апокриф «Епистолия Иисуса Христа о неделе». Согласно апокрифу, в Риме или в Иерусалиме с неба падает камень, в котором обнаруживается «свиток». В нем от имени Христа предписывается жить праведно и чтить воскресный день (неделю), т. к. в этот день свершилось много знаменательных событий: благовещение, крещение Христа и его воскресение, в этот же день свершится Страшный суд. В заключение говорится, что не поверивший «писанию» будет проклят и обречен на муки. Показательно, что пол. и ю.-з.-рус. списки апокрифа, опирающиеся на з.-европ. редакцию памятника, содержат упоминание только о почитании Н., в то

время как великорус. списки, восходящие к византийскому протографу, наряду с Н. упоминают в качестве почитаемых дней также среду и пятницу как дни, «которые земля стоит». Сюжет апокрифа отразился в укр. и бел. фольклоре, в рус. духовных стихах. Помимо апокрифических сочинений, на народное почитание Н. оказал влияние культ св. Анастасии (греч. ἀνάστασις «воскресенье»).

Книжные тексты отражают противоречивое отношение к Н. — от обличения поклонения ей как некоему одушевленному персонажу («не подобает крестьяном кланяться недѣлѣ ни цѣловати ея, зане тварь есть» — «Слово о твари и дни») до предписания почитания Н. (воскресенья) как особого дня среди прочих дней седмицы («Епистолия о неделе»). В народном культе Н. сочетаются черты поклонения персонифицированному празднику (Н. как «святая») с представлениями о Н. как демоническом существе (ср. бел. *нядзелька* 'ведьма').

Белорусы Гродненской губ. рассказывали, что день отдыха — *нядзеля* — был дан людям после того, как однажды человек спрятал св. Н. от преследовавших ее собак; до этого были одни будни. Украинцы Волыни говорили, что Бог подарил Н. целый день, но велел ей самой следить, чтобы люди в этот день не работали. По представлениям хорватов, у св. Недели нет рук, поэтому работать в этот день особенно грешно.

Св. Н. приходит к тем, кто нарушает запреты на работу в воскресенье (прядет, тклет, треплет лен, копает землю, ходит в лес, работает в поле и т. д.). Н. появляется в виде женщины (девушки) в белой, золотой или серебряной одежде (бел.), с израненным телом и жалуется, что ее колот веретенами, прядут ее волосы (при этом Н. указывает на свою изорванную косу — укр.), рубят, режут и т. п. В укр. легенде мужик встречает на дороге молодую женщину, которая признается, что она — Н., которую люди «спекли, сварили, поджарили, ошпарили, посекали, съели» (Чигиринский у.). В з.-бел. легенде Н. является в паре с нарядной и красивой *жидовской недзелькой* (т. е. субботой, почитаемой евреями) и жалуется, что евреи свою «неделю» почитают, а «вы всё робите в неделю, то мне чисто тело паабрывали» (Fed.LB 1:138).

Н. просит людей не забывать о почитании праздника или жестоко наказывает нарушителей запретов длительной (7 недель — бел.) или смертельной (укр.) болезнью, забывает до смерти вальком для трепания льна (бел.), сдирает кожу с рук и тела ткачих, не окончивших вовремя работу, и развешивает ее на ткацком станке (бел., укр.; аналогичные сюжеты связаны у украинцев со св. Пятницей), душит (бел.), подвергает жизнь человека опасности (напр., переворачивает воз — бел.), грозит смертью (гуцул.), пугает (женщине, оправдывающейся, что прядет она в воскресенье потому, что голодна, подбрасывает в хату конские головы и мертвые тела: «Ешь, если голодна» — гуцул., Ониц. НКЗ:8).

Сведения о почитании Н. и запретах, которые необходимо соблюдать в воскресенье («неделю»), человек может получить во время обмирания. Согласно рассказам из Закарпатья, чтобы не оскорбить Н., нельзя в воскресенье курить трубку, драться, переступать порог еврейского дома (гуцул.).

В народных представлениях Н. выступает и в роли помощника. По укр. поверьям, Н. может закончить оставленную пряжей накануне воскресенья работу, но та, кому она помогает, чаще всего вскоре умирает. В сказках св. Неделька дает молодцу волшебного коня, помогает добыть целебные зелья, за которыми его послала притворившаяся больной мать (словац.). Сербы обращаются к св. Н. с просьбами о здоровье и удаче: «Света Неделя помагала, здравље и срећу напраћала» [Святая Неделя помогала, здоровьем и удачей наполняла] (СМР:210).

Почитание Н. тесно связано с почитанием других персонализированных дней недели — среды и пятницы, которые в народных верованиях связаны родственными узами. Сербы считают, что св. Пятница — мать св. Недели (ср. следующие друг за другом дни св. Параскевы Пятницы — 28.X/10.XI и св. Анастасии — 29.X/11.XI). По представлениям гуцулов, «неділя — то Матка Божа» (Богородица обращалась за покровительством ко всем дням седмицы, согласилась неделя, т. е. воскресенье; ср. о.-слав. представления о Богородице, св. Параскеве Пятнице, св. Анастасии как покровительницах женщин и женских работ и сходные запреты, приуроченные к богородичным праздникам, пятнице и воскресенью).

Лит.: Wrocławski K. List s nieba czyli Episto o niedzieli: Warszawa, 1991; Аф.ПВ 1:241–242:615–616. 3:131; Беес.КП 6:68–96; В.ОРХЛ 1877/2; Гальк.БХОЯ 1:98–101, 2:2231,76–83; СКДР 1:123–124; Усп.ФР:106,137138; Бул.УН:223–227; Левч.КОП:173; Ониц. НКЗ:7–11; Серж.ПЗ:258–259; Лер.:134–13450; Fed.LB 1:138–139; СМР:210.

О. В. Белов

НЕСТИНАРСТВО — комплекс религиозно-календарных обрядов, кульминационным моментом которого является танец на горящих углях. Н. известно на юго-востоке Болгарии в нескольких причерноморских селах Странджи (с. Кости, Былгар и др.) и в северной Греции, где живут греки — болгарские переселенцы. Н. связано с культом св. Константина и св. Елены и приурочено к их празднованию 21.V/3.VI.

Корни этого явления, по мнению одних исследователей, следует искать в культуре палеобалканского населения, которую унаследовали современные греки и болгары (Н. — реликт фракийской веры в верховного бога Сабазия, сына Великой богини-матери). По мнению других, Н. заимствовано из греческой культово-религиозной мистерии. В Н. прослеживается и связь с ранним христианством (почитание византийского императора и святого Константина).

Народная этимология возводит термин Н. к понятию знания (болг. *ицинари* < *нецинари* < *вещинар*, *вещ* 'ведущий, тот, кто владеет знанием') или его истинности (*неистинар* < *не истина* 'неистинный христианин'). Этимологи соотносят происхождение Н. с новогреч. *νῆστειά* 'пост', ср.-греч. *νῆστια* 'огонь' или с тур. *mest(i)* 'очарованный' и *nar* 'огонь' (БЕР 4:625).

Нестинарский праздничный календарь начинается с зимнего равноденствия и заканчивается летним и охватывает два больших цикла года, группирующиеся вокруг дня зимнего св. Афанасия и дня свв. Константина и Елены. Первый период длится с января по май, его кульминацией является обряд *моно-кукер*, совершаемый в первый понедельник масленичной недели. Второй период длится с мая по октябрь (до дня св. Дмитрия), начинаясь с праздника свв. Констан-

тина и Елены; он насыщен обрядами, связанными с культом **огня**.

Развернутый комплекс обрядов Н. включает обрядовое «открытие» источников; ритуальные обходы священных мест, расположенных в границах сельских угодий, или домов в день св. Евфимия, св. Афанасия, св. Ильи и св. **Пантелеймона**; жертвоприношение в день свв. Константина и Елены; танцы на углях; обрядовую трапезу. В некоторых селах обряды Н. приурочены к храмовому празднику.

Основными исполнителями обрядов являются *нестинары*. Редко на углях танцуют мужчины; как правило, эту роль выполняют пожилые женщины или девушки. Среди них выделяется главная нестинарка, самая старшая, считающаяся «сестрой святого», которая дольше остальных ходит по горящим углям и **предсказывает** будущие события. Нестинары обладают способностью пророчествовать, вступать в контакт со святыми (во снх или в галлюцинациях) и лечить ряд болезней: головную боль, ожоги, испуг, сглаз. Дар нестинарства передается по наследству или приобретается вследствие тяжелой болезни.

Первому танцу на углях у нестинара всегда предшествовал определенный период (около года) ясновидения, вещих снов и физических страданий, которые с вхождением на угли отступали. Одной больной женщине явился во сне св. Константин и сказал: «Если будешь танцевать на огне — выздоровеешь». Как правило, нестинары **вначале** только предсказывали будущее, затем начали ходить по углям. Дух святого посещал их и они впадали в транс не только в летний праздник, но и зимой, когда нестинарки ходили по домам. Услышав зов святого, нестинарка могла танцевать обрядовый танец и без углей, издавая особый пронзительный нестинарский возглас «вых-вых» и ударяя себя руками.

В округе каждого нестинарского села имеется параклис (*конак*), посвященный св. Константину (редко двум святым: Константину и Илье), где хранятся иконы, их праздничное убранство и священный нестинарский барабан. Среди уважаемых односельчан главная нестинарка выбирает предводителя (*веклин, питроп*), который заботится о сельских священных местах и хранящихся там обрядовых предметах. Иногда конак может

располагаться в доме главной нестинарки/нестинара. Священными также считаются целебные источники (*аязма*) с деревянными постройками (*манастирчета*) около них и большие старые деревья.

Среди обрядовых предметов особое место принадлежит **иконам**, изображающим свв. Константина и Елену с крестом. Иконы сделаны из монолитного дерева (часто ореха), подобно портретам византийских императоров они имеют длинные древки, окованные в некоторых местах **железом** (как и сами иконы, которые украшают монетами и монистами). Иконы одеты в ризы (редве), к которым пришиты **вотивы** с просьбами об исцелении людей и животных. В течение года иконы хранятся в церкви (или конаке) и покрыты платками. Их выносят только в их праздник и в день св. Евфимия (20.1), когда совершается обряд наряжения (*премениване*) икон: старые ризы снимают и надевают праздничные, красные, богато украшенные монетами и украшениями. Иконы ставят на специальную полку (*столница*) с отверстиями для древков. Право брать и передавать иконы икононосцам принадлежит только *веклину*. Древки икон обмывают в священных источниках, после чего кладут их на огороженное место (*одърче*), чтобы они «отдыхали и смотрели» на хоро, которое танцуют на поляне. Во время танца нестинарки держат иконы лицом к груди и совершают ими крестное знамение. С иконами обходят селение и дома, что должно способствовать **сакрализации** пространства. Над больными, чтобы они выздоровели, иконы несколько раз встряхивают.

Болгары **называют** иконы «святыми» (*светци*). Согласно народным представлениям, в иконах содержится сила, понимаемая как божество, дух, которые ведут нестинаров и указывают им путь. Согласно болгарским легендам, икона наделена душой. Когда церковь в с. Кости горела, иконы молили о помощи и стонали: «Ох, ах!» Они были спасены (по одной из версий — солдатами **Константина**), и поэтому каждый год нестинары ходят «по огню» в память об этом событии. По преданию, нестинары — это воины св. Константина, спасшие иконы от пожара, борцы за веру и добро.

Источники начинают **чистить**/«открывать» после Пасхи или в день св. Еремии, а в день св. Константина и Елены воду из

источников используют для очистительных обрядов и освящения ритуальных предметов: моют древки икон, купаются в родниках и пьют воду «для здоровья». В день свв. Константина и Елены совершается обход святых мест (целебных источников, оброчных деревьев) и сельских домов процессией нестинаров, которую возглавляет мальчик, несущий крестовидный подсвечник; за ним идут три мальчика (или юноши) с иконами святых на правом плече, покрытом платком, далее следует *векилин* с лампадой и красным платком, музыканты с барабаном и волынкой, нестинары и народ.

Обязательным ритуалом является жертвоприношение (*курбан*) у источника, церкви, под вековым деревом или во дворе конака. Для этих целей обычно выбирают быка или овцу. Пекут и специальные обрядовые хлебы с соляной символикой, также приносимые в жертву. Каждой семье дается часть курбана (мясо и хлеб) для здоровья и плодородия. В этот день совершают жертвоприношения и отдельные семьи, пережившие тяжелую болезнь или несчастье. Таким образом пытаются вымолить покровительство святого, а общесельская трапеза становится средством приобщения к нему.

Курбан сопровождается танцами и музыкой, под которую нестинары совершают свой обряд. После захода солнца (или в полночь) на сельской площади нестинары исполняют танцы босиком на горящих углях с иконой в руках, проходя по углям крест-накрест, затем двигаются быстро и беспорядочно; иногда танцующие садятся или ложатся на угли. Во время танца св. Константин «вселяется» в них (*прехваца*), благодаря чему они обретают способность пророчествовать.

Предсказания нестинаров немногочисленны и отличаются глобальным характером: они предупреждали об отступлении турок, войне и страданиях. Пророчества могли касаться всего села или отдельных его жителей, которым внушалась необходимость совершения дарения или жертвы для избавления от болезни или несчастья.

Обряд завершается общим хороводом (*Костадинско хоро*), который водят вокруг углей все жители села «для здоровья». Затем следует трапеза в конаке, на которой присутствуют только нестинары, векилин и участники общесельского жертвоприношения.

Лит.: Арн.ОБФ 2:372–531; Арн.СБОЛ 1:17–161; Ангелова Р. Игра по огън. Нестинарство. София. 1955; БМ:228–230; Георгиева Ив. Константин Великий — император и святой // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999:161–170; Радоyno-Ва Д. Феномените на Странджа. София, 1999: 61–126; Фол В., Нейкова Р. Огън и музика. София, 2000.

Е.С. Узенёва

НЕЧИСТАЯ СИЛА - см. Демонология народная.

НИКОЛА ВЕШНИЙ - день памяти святого Николая (перенос мощей святого Николая Мирликийского), отмечаемый 9/22.V. Рус. *Никола вешний, Никола травный, укр. Весняни Никола, болг. Никола Летни, Летен Николден, серб. Летњи Свети Никола*. День Н. в. празднуется в народном календаре православных славян и особенно заметен у вост. славян, тогда как у южных он оказался потеснен предшествующими Юрьевым днем и днем св. Иеремии.

Н. в. маркирует переход к летней половине года и связан с такими характерными для этого времени событиями, как выгон скота, обходы полей, обряды и обычаи, посвященные профилактике засухи и града, переход молодежи к летним формам досуга, начало купального сезона и т. д. В обрядности и мифологии дня Н. в. немало черт, сближающих его с другими праздниками этого календарного периода — с Юрьевым днем, днем ап. Марка, св. Иеремии, с Пасхой, отчасти с Вознесением и Троицей. Календарное значение дня Н. в. как пограничья зимы и лета отражено в паремиях, ср. укр.: «Держи сіно до Миколи — не поби́йся зими ніколи», «До Миколи не буде літа ніколи» и т. п.

У вост. славян Н. в. — один из мужских праздников, в которых активное участие принимали взрослые мужчины, молодые парни, а также пастухи и конюхи. Чаще всего эти праздники назывались «*никольщиной*». Девушки и женщины на праздник обычно не допускались. В ц.-рус. областях к Н. в. был приурочен также первый выгон коней в ночное и предшествующие

ему молебны Николе о том, чтобы святой уберег лошадей от волков и медведей и даровал табуну здоровье. На Витебщине на Н. в. приходился праздник табунщиков и погонщиков коней. В Каргополье в этот день гуляли пастухи и погонщики, а женщины пекли для них специальные хлебцы *запряженники*. Парни и мужчины (вместе с погонщиками и пастухами) брали с собой продукты и отправлялись в поле, в лес или к месту выпаса (коров или коней), где разводили костер, жарили обязательную яичницу и сало, выпивали и веселились, обычно всю ночь (смолен., ораов.). Встречались и более простые формы, когда в один из дней пастухи просто «пекли яичницу», на которую им дарили или они собирали яйца, что не освобождало пастухов от выполнения традиционных обязанностей.

Связь Н. в. со скотоводческим циклом и параллелизм этого праздника с **Юрьевым днем** заметны в укр. Карпатах, где ко дню Н. в. приурочен перевод скота с зимних стойбищ на полонины. В этот день старый пастух разводил на пастбище «живой» огонь, который поддерживался до глубокой осени, пока скот не возвращался назад. В связи с выгоном скота на пастбище в Подолии в день Н. в. клали в печь железо, чтобы уберечь скот от волков. У поляков св. Николай считался покровителем волков, поэтому в период между Юрьевым днем и днем Н. в. на Витебщине не передавали из села в село ткаческий инвентарь, не ставили и не чинили изгородей и не сновали, чтобы волки не развелись вокруг стада и села.

День Н. в. связан и с народно-метеорологическими представлениями. В ряде мест этот день считался «сухим», ср. болг. *Сухи св. Никола*; к этому дню иногда был приурочен обряд «пеперуда» и запрет на полевые работы из-за угрозы засухи. На севере Болгарии, в вост. Сербии и в Румынии к Н. в. был приурочен обряд похорон антропоморфной куклы по имени *Никола, Кольо* — с ярко выраженными фаллическими признаками, совершавшийся главным образом во избежание засухи (см. также в ст. Герман). У вост. и юж. славян в день Н. в. совершались молебны и крестные ходы в полях и у колодезь, сопровождаемые прошениями о дожде. В укр. и бел. Полесье день накануне Н. в. иногда омечался как *Градобой, Градобойный день, Градовой день*.

У болгар в Страндже Н. в. также праздновался от града: хозяева подвязывали колокольчики на овцах, чтобы они своим звоном не могли вызвать град. У юж. славян к дню Н. в. были приурочены иногда обходы «крестоношей» (см. в ст. Вознесение). В зап. Болгарии этот обычай известен под названиями *Кръстоноше, скръсти, Покръсти*. Во время обхода полей и святых мест вокруг села парни носили кресты и хоругви, девушки пели: «Кръстоноше, крестаре, помагай, свети Никола, да зароси ситна роса, да напои равнополс!» [*Крестоноши, крестари, помагай, святой Никола, пусть выпадет густая роса и напоит поля!*] (Поп.БНК:51). У болгар в р-не Силистрена и в Бессарабии в день Н. в. исполнялся обряд «Пеперуда». В Полесье в день Н. в. не сновали, чтобы не вызвать бури, которая могла бы уничтожить урожай. У русских дождь в день Н. в. был знаком хорошего урожая, ср. в детской закличке: «Батюшка Никола! Давай дождя большого! На нашу рожь, на бабий лен, поливай ведром!» (КГ:190).

Ко дню Н. в. у русских и белорусов были приурочены «**хождения в жито**» — обходы полей с целью осмотра посевов, ср. в витеб. волочечной песне: «*Микола по межах ходзіць, / Межы оглядаіць, жыта раўнуіць [равняет]...*» (Шлюб.ФМВ:91). В Калужской губ. верили, что именно Микола обходит поля в канун своего праздника и подсеивает жито там, где оно плохо возшло. С обходами были связаны особые приметы, по которым прогнозировали будущий урожай, ср. курск. «Если на Николу грач скроется в зеленях ржи, будет урожай» (Изв. Курск. об-ва краеведения 1927/4:71); укр. «Як не вбачиш до Миколи колосу, то буде плачу й голосу» (Скур.УНК:51). У сербов в обл. Фрушка Гора верили, что после Н. в. никто и ничто уже не могло повредить урожаю фруктов.

С Н. в. трава начинала активно расти и наливаясь, поэтому после дня Н. в. «*заказывали луга*», т. е. переставали выгонять скот на луга, *предназначенные* для косьбы (ср. рус. «Юрий с водой, а Никола с травой»).

На Украине со дня Н. в. отменялся запрет на купание в реках и озерах. Считалось, что в этот день вода освящается, а если же купаться до Николы, то «з чоловика верба виросте», т. е. верба вырастет над его могилой из поставленного на ней вербного креста.

У русских поморов с Николы начинались уличные молодежные гуляния. У болгар Кюстендилского края ко дню Н. в. было приурочено иногда изготовление глиняных форм для выпечки хлеба, обычно совершаемое в день св. Иеремии. В ряде ю.-рус. регионов в канун дня Н. в. совершался обряд «крестить кукушку», более характерный для Вознесения и Троицы.

Лит.: ТА, д. 1595; д. 1693, л. 51; д. 1089, л. 18; Никиф.ППП, № 1956; АА; ПА; Лог.МКЭ:95; Берн.МОЖ:118; Зел.ОРАГО 1:293; КГ:190-196; ЗО 1912/3-4:98-99; Гура СЖ (по указ.); ПЭС:231,108; СБЯ-84:197; Скур.УНК:50-51; Чуб.ТЭСЭ 3:184; Максим.ДМУС:495; ЗК; Поп.БНК:51-53; Поп.СБ:55; Зах.КК:158; Арн.СБОЛ 2:312; ФЕ 1:259-260; Странджа:340; БФ 1994/1:33; Шк.ЖОП:134; Нед.ГОС; Бос.ГОСВ:305-312.

Т. А. Агапкина

НИКОЛА ЗИМНИЙ - день смерти св. Николая Чудотворца, архиепископа Мир Ликийских, отмечаемый 6/19.XII, болг. *Николден*, макед. *зимски св. Никола*, *Свети Никола — зимен*, серб. *Никољдан*, *Зимски свети Никола*, словен. *sv. Miklavž*, полес. *Микола*. Один из наиболее значимых зимних праздников; у православных славян почитается больше, чем Никола вешний.

У вост. и балканских славян Н. вместе с днями св. Варвары (4.XII), св. Саввы (5.XII) входит в трехдневный обрядовый комплекс, где ему принадлежит главная роль. Свв. Варвара и Савва считаются сестрами св. Николая, поэтому первые два праздника — «женские», а Н. — «мужской» (болг.); в этот день совершаются мужские обходы и трапезы. Мельники в день Н. з. отмечали свой профессиональный праздник (серб. *водена слава*), известный отчасти в Болгарии.

День Н. з. был поворотным моментом года, считался началом настоящей зимы, ср.: «Варвара заварыть, а Мыкола закуе, а Сава варэныкы наварыт — ужэ морозы, да ужэ коляды» (полес.); «Варвара мосціць, а Микола марозам гвездзіць» (бел.). Белорусы считали, что существует трое святых, которые идут друг за другом: Варвары, Савы и Миколы, когда нельзя было сновать и ткать (Лельчицкий р-н). У сербов из обл. Боле-

ваца день Н. з. назывался *полазни дан*, т. к. тогда совершались первые посещения домов полазником. На Украине рождественский и Никольский сочельник иногда называются *полазник*.

У болгар св. Николай считался также покровителем зимнего холода, снега, вихрей и бурь и противопоставлялся св. Павлу как господину жары и лета. В день Н. з. выпадает первый снег, т. к. святой (подобно св. Дмитрию) встряхивает своей длинной белой бородой, из которой летят снежинки, или приезжает на белом коне (обл. Новой Загоры) (ср. св. Мартин). В Полесье на Н. з. освящали воду и выливали ее в колодец «от грома». Словаки гадали о погоде и урожае: если на Н. з. идет снег, будет хороший год. Болгары верили, что если этот день будет холодным и пойдет снег или дождь, то будет обильным урожай пшеницы и кукурузы; если же будет сухо и тепло, то урожая не будет. В Могилевской губ. считали, что если иней выпадет раньше Николина дня, то надо будет сеять ранний ячмень, если до Н. з. не выпадет снег, то трава долго не зазеленеет (бел.). Сербы в р-не Фрушкой Горы считали, что от Н. з. день удлиняется на столько, на сколько петух может скакнуть с порога.

Куль св. Николая как защитника **рыбаков** в предопределил особенности этого праздника (*Рибни св. Никола*, *Рибена черква*, *Мокри св. Никола*) у юж. славян, одним из элементов которого является обрядовая трапеза, где обязательно присутствует блюдо из рыбы (болг. *рибник*), как правило, карпа, представляющее собой своеобразное жертвоприношение (курбан) в честь святого. Обязательность вкушения рыбы в день св. Н. отражена в болг. поговорке: «На Свети Никола да си изчоплиш зъба с рибен кокъл!» («На саятого Николу хоть рыбной костью зуб поковырай!»).

Очищая рыбу, женщины следили за тем, чтобы ее чешуйки не упали на землю, т. к. если человек ступит на это место, он заболеет и умрет (болг.). В Родопах рыбу готовили вместе с чешуей (т. е. «не голой»), поскольку изобилие чешуек ассоциировалось с богатством, а их отсутствие — с бедностью. В Пловдивском крае готовили две рыбы: одну посвящали дому и домочадцам, другую пекли «для здоровья и приплода скста». Чаще всего рыбу наполняли рисом,

молотой пшеницей, грецкими орехами, луком и изюмом и запекали в тесте. Во Фракии хвост запеченной рыбы предназначался священнику, приходившему его отрезать после освящения жертвы, поэтому хозяйки готовили блюдо с длинным хвостом из теста. В обл. Ловеча голову рыбы съедали на следующий день, называемый *Николова патерица* ('посох Николы'), поскольку, согласно местным поверьям, в противном случае св. Николай рассердится, ударит своим посохом людей, и они заболеют. У болгар кроме рыбы в этот день готовят кашу из кукурузы, кутью, постные голубцы, фаршированный перец и специальные обрядовые хлеба (*боговица*, *богов хляб*, *никулски кравий*, *никулски колак*), на которых в качестве украшения нередко изображается святой и его корабль. Трапезу окуривает ладаном старшая женщина в семье. Хлеб преломляет хозяин дома, поднимая его высоко над головой, что должно стимулировать рост посевов в будущем году.

Там, где рыболовство является основным занятием населения, праздник отмечается особенно торжественно (серб., болг., черногор.). Первый улов рыбы посвящается св. Николаю, а первую пойманную рыбу жарят и съедают прямо на берегу, носить ее домой запрещается. После Н. з. лов рыбы запрещен.

На Доиранском озере в Македонии в этот день рыбаки не входили в лодки, а все корабли в заливе Салоник останавливались в гавани, поскольку св. Николай мог наказать непразднующего мореплавателя, остановив его шхуну в море (обл. Охрида). На Онежском озере накануне Н. з. перед всеобщей службой старики из рыбацких семей изготавливали антропоморфное чучело и отправляли его с песнями и просьбами к *Николе-морскому* в дырявой лодке в озеро, где оно тонуло.

В день Н. э. проходят общесельские и семейные торжественные чествования (болг. *служба*, *светец*, *светого*, *наместник*, *оброк*, *курбан*, *слава*; серб. *крена слава*). В Воеводине многие семьи устраивали в день Н. з. праздник, на котором ели постные блюда и рыбу. Если день Н. з. является общесельским праздником, в качестве жертвы забивают теленка или быка (з.-болг.). См. «Слава».

Представление о св. Николае как покровителе дома предопределило появ-

ление известного в сев. Болгарии ритуала освящения каждого новопостроенного дома в день Н. э.: новоселы закалывают животное и приглашают гостей на торжественную трапезу (обл. Ловеча и Горной Оряховицы).

Вост. славяне устраивали по поводу Н. з. братчины, где пили пиво, отсюда и наименование Николы «пивным богом», ср. *николить* 'пить, гулять, пьянствовать', *наниколиться* 'напиться пьяным, празднуя Николин день'.

Н. з. почитался бездетными женщинами, которые обращались к святому с просьбой о рождении ребенка (обл. Грузи). В Плащанской долине в этот день были запрещены некоторые женские работы, особенно связанные с ткачеством, — «от болезней и ради мелкого рогатого скота», иначе волк его погубит (серб.); в Словении и Полесье женщины не пряли, чтобы избежать несчастий. Они также не смели в этот день **входить** в чужие дома и постройки, т. к. в противном случае в этом хозяйстве в течение года не будут держаться ручки у мотыг и топоров (словен.). У словаков в день Н. з. запрещалось ходить в чужие дома старой женщине, иначе бы там «все билось»; нельзя было ходить в лес, чтобы не случилось несчастье, **нельзя шить**, прясть, шипать перья, «чтобы волы не бодались» (ср.-словац.). У юж. славян Н. э., а также дни св. Варвары и св. Саввы, нередко считаются **волчьими днями** (*вълчи дни*, *вълчи празници*).

В Замагурье (сев. Словакия) верили, что если человек выдержит пост в день Н. э., то ему не страшен волк. В канун Н. з. пастухи и хозяева в Мазовии постились ради того, чтобы волки не таскали скот. Здесь бытовала легенда о том, что св. Николай — патрон волков и что именно он **определяет**, кто из людей и скота будет съеден в этом году. В селах по р. Раба носили в костел жертву: св. Николаю — кур, а волку — лен и коноплю.

Праздник Н. э. соотносился также с изобилием и накоплением. В Бесарабии в этот день производили денежные расчеты и наймы, ср. рус. поговорку: «До Миколы — нет добра николи». Торговые гильдии после церковной службы в Н. з. устраивали общие угощения, для которых совершали жертвоприношение (болг.).

Под влиянием жития святого в обрядности Н. з. присутствуют атримон-

альные мотивы. В Болгарии девушки на выданье на Н. з. ходили в церковь и подносили цветы и подарки иконе св. Николая. Последний праздничный хоровод в день Н. з. носит название *сгядно хоро*, т. к. его танцевали девушки брачного возраста, а будущие женихи и свекрови рассматривали их (болг.). К дню Н. з. в Восточной Словакии приурочены гадания о замужестве. В некоторых областях Средней и Восточной Словакии девушки гадали о замужестве, тряся заборы, стуча в окна и т. п. (горный Спиш, Гонт, Липтов).

В чеш. традиции день Н. з. считается особенно счастливым. С вечера парни начинали ходить по селу с трещотками, хлопали бичами, приветствуя и подгоняя святого. Как только загоралась первая звезда, один из них кричал: «Уже идет», — и все как можно быстрее разбежались.

У славян-католиков существовал обычай одаривания детей в день Н. з.: вечером накануне праздника дети ставили тарелку на подоконник, вывешивали носки за окно или клали ботинки под камин, чтобы св. Николай положил туда подарки (Гана, Моравия; хорв., словен.). Нетерпеливых детей, которые не могли дожидаться гостинцев (печенья, булок, яблок, орехов и пр.), вечером отпускали на улицу босыми собирать подарки, якобы упавшие в темноте с воза св. Николая; ребенок возвращался ни с чем, дрожа от холода, а над ним смеялись (Пршеровско, с.-морав.). В Хорватии и Словении верили, что св. Николай «наказывает» непослушных детей: он их «бьет», а вместо подарков кладет в их носки палки или розги. В Чехии к ужину пекли фигурное печенье («птички», «змейки», «веночки», фигурки «микулаша», «черта» и т. п.). В обл. Ходско печенье, украшенное черносливом и изюмом, называлось *mjīkoláš* (чеш.).

В славянских католических странах важной частью праздника было ряжение. В наиболее ярких моравских «микулашских» процессиях участвовали зооморфные маски «медведя», «козы», «коня», «ворона», «аиста»; антропоморфные маски «Микулаша», «святых», «священника» (все в белом), «чертей», обкрученных соломой, «наездников на конях», «смерти», имитировавшей срубание головы, «кузнеца», «мясника», «турка», «свадебной процессии», «мутека» (*Mutek*), певцов и др. Женская ипостась

«Микулаша» — «Микулашка» (*Mikuláška* или *Mikulášova maička*) известна в р-нс Опавы (с.-морав.). Про нее говорили, что это мать св. Микулаша. Считалось, что у нее кровавые глаза, она ходит в праздник Непророчного Зачатия (8.XII) и забирает у детей подарки, подаренные св. Микулашем.

В Чехии и Словении ряженный «св. Микулаш» (словен. *Miklavž*) ходил в сопровождении «ангела». В Словакии обход «Микулашей» — позднее явление. В облике «Микулаша» смешивались церковные черты (длинная белая рубаха, «епископская» mitra, крест) и традиционные атрибуты ряженых (вывернутый кожух, солома, борода из кудели, колокольчики). «Микулаши», сопровождаемые «ангелами», «чертями» и «козами», одаривали послушных детей и стегали непослушных.

Лит.: Марин.ЖС 1:69; Род.:85,111; КОО 1:206,268; Кит. PLS 2:221-243; СМР:399-400; БМ:232-233; Поп.БНК:94-95; Кит.МНП:198-201; Райч.РНК:85-86; Поп.СБ:25-34; Даль ПРН 2:444,546; Нед.ГОС:169; Бос.БОСВ 30-32; СБФ 1986:200-201; Gavaz.GD 2:116-117; Raj.ČDŽ:104-105; Усп.ФР:42-43,45-46,53,72,73,76,77; EL'KS 1:356-357; ЭВС:393; Даль 2:546; Vyhl.RH:6; Bart.ML:9,10; Vyk.RSS:8; Horv.RZL':36,37; Slov.:1008; Horv.:276; Zamag.:232,233; Horv.ZH:321; Zibr VCh:467,477; Olej.L'T:128; Krp.B.:218; Horv.:305; Bedn.SIV:74; Поп.СДБ:68-80,93-105; Вал.КД; Лоз.БНК':219.

М. М. Валенцова, Е. С. Узенёва

НИКОЛАЙ — один из наиболее почитаемых у славян христианских святых (дни памяти: 9/22.V — см. Никола вешний и 6/19.XII — см. Никола зимний). В в.-слав. традиции культ св. Н. по значимости приближается к почитанию самого Бога (Христа).

По народным верованиям, Н. — «старший» среди святых, входит в св. Троицу и даже может сменить на престоле Бога. В легенде из бсл. Полесья говорится, что «святые Микола не только старей за усіх святых, да мабыць и старшы над ими <...> Святые Миколай божы наслідник: як Бог памре, то свв. Миколай (sic) чудатворец будзе багаваш, да не хто иншы» (Piet. KDP:144). Об особом почитании св. Н.

свидетельствуют сюжеты народных легенд о том, как св. Н. стал «владыкой»: он так истово молился в церкви, что золотая корона сама собой упала ему на голову (укр. карпат.).

У вост. и зап. славян образ Н. по некоторым своим функциям («начальник» рая — владеет ключами от неба; перевозит души на «тот свет»; покровительствует ратникам) может контаминироваться с образом св. Михаила. У юж. славян образ св. Н. как истребителя змей и «волчьего пастыря» сближается с образом св. Георгия.

Основные функции св. Н. (покровитель скота и диких зверей, земледелия, пчеловодства, связь с загробным миром, соотношенность с реликтами культа **медведя**), противопоставление «милостивого» Н. «грознаму» св. Илье в фольклорных легендах свидетельствуют, по мнению ряда исследователей, о сохранении в народном почитании св. Н. следов культа языческого божества Велеса. См. **Боги**.

В народных представлениях Н. — седобородый старик (ср. болг. *стари свети Никола*), часто являющийся людям в виде странника или нищего. В болг. песнях Н. выступает как крылатый богатырь (*момък, юнак*), летающий над морем и защищающий моряков и рыбаков.

Элементы народного культа Н., сложившегося у славян под значительным влиянием канонического жития святого, свидетельствуют о многофункциональности образа этого святого и его особом статусе в системе народного христианства, ср. обычай изготовления *мирской свечи* Николе-угоднику, бытовавший на Смоленщине: свечу делали из сотового воска после совместного вкушения меда на *Никольщину* (дни, предшествующие и следующие за праздником Николы зимнего); при этом молились св. Н. о достатке и согласии в семье, приплоде скота, урожае; на Украине подобные зазданные обеды, также называемые *никольщиной*, устраивали на Николу вешнего.

Н. — повелитель стихий — управляет зимними холодами, бурями, ветрами, которые он держит запертыми в пещере (фракийские болгары). В болг. песне о разделе природных стихий в начале света говорится, что св. Н. достались льды и снега, св. Петру — ключи от неба, св. Павлу — жара и зной. Н. имеет власть над морскими

бурями (ср. рус. архангел. *Никола — морской бог*; по поверьям украинцев Причерноморья, существуют два Н. — *морський*, который управляет кораблями, и *мокрый*, управляющий водами); в широко распространенных у всех славян легендах святой спасает корабль во время бури (например, поймав карпа и заткнув им пробоину в судне; отсюда пошел обычай есть карпа в день Николы зимнего — болг.). Моряки и рыбаки считают св. Н. своим покровителем (ср. обычай жертвовать св. Н. первый улов, во время бури выносить на палубу образ св. Н. и служить перед ним молебен).

В ю.-слав. фольклоре Н. выступает как *змеёборец*. Согласно болг. легенде (*Странджа*), Н. при помощи стужи истребил змей, живших на земле в давние времена и вступавших в браки с людьми. В болг. песнях говорится о том, что Н. сражается с морскими чудовищами (*юда, морска змеица*).

У православных юж. славян Н. почитался как *родовой и семейный патрон* (см. «**Слава**»). В Болгарии было принято освящать новый дом в день Н. зимнего, сопровождая обряд курбаном и ритуальной трапезой. Н. считался покровителем девушек на выданье (ср. обычай жертвовать цветы и дары к иконе св. Н.). Согласно повсеместно распространенным легендам, основанным на эпизодах жития святого, Н. тайно подбрасывает деньги в дом бедного человека, чтобы обеспечить приданым его дочерей, опекает вдов и сирот. Связь Н. с семейным благополучием находит отражение в родильном и свадебном обрядах. Женщины при родах обращались с молитвой к св. Н. (рус. *москов.*); Николу упоминали в свадебных приговорах дружки, новобрачных благословляли иконами Богородицы, Спасителя или Николы (великорус.); в карпат. свадебном ритуале прощания с родителями жених становился «перед своим отцом как перед святым Николаем и перед своей матерью как перед Богородицей» (Усп.ФР:75). Ср. образ Н. как покровителя и распорядителя свадеб в сказках и песнях (рус., укр.).

В народных верованиях за св. Н. закрепились репутация «*скорого помощника*»: он помогает вытащить из болота крестьянский воз, сохраняет посевы от града и скот от хищных зверей. За постоянную и бескорыстную помощь людям (ср. *Николай*

чудотворец, Никола угодник, Никола добрый) ему назначены два праздника в год (ср. Касьян). Своим покровителем его считают торговцы, возчики, мельники.

Большой популярностью пользуются рассказы о чудесах, совершенных св. Николаем. Например, на Карпатах зафиксирована легенда об оживлении святым трех школяров, убитых шинкарем (ср. житийный эпизод со спасением от смертной казни невинно осужденных). Однако, несмотря на милостивый характер, св. Н. наказывает людей, нарушающих традиционные предписания, — женщину, работавшую в воскресенье, или игроков в карты, оскверняющих иконописное изображение святого (укр. карпат.).

Н. как «народный святой» выступает в качестве персонажа анекдотических рассказов. Он становится жертвой побоев, когда вместе с Богом и св. Михаилом ночует в негостеприимном доме. Господь утешает Н., говоря, что «как тебя били, то всегда на твой праздник будут драться» (смолен.; АрхИАЭ, кол. ОЛЕАЭ, д. 145, л. 6об.—7). Бог привешивает сзади Николу скрипку, и пьяницы в кабаке бьют Николу, приняв его за скомороха, который не хочет их развлекать (там же, л. 8). По бел. легенде, св. Н. и св. Петр едут на Украину покупать коней, но пропивают деньги и крадут два табуна. По поверьям, Н. имел непосредственное отношение к началу винокурения: вместе со св. Петром он научился у черта делать водку (рус. смолен.). Ср. известный в некоторых деревнях Смоленщины обычай в Николин день «угощать» святого, поднося к иконе первый стакан водки (там же, л. 8об.).

Как покровитель животных Н. фигурирует в народных представлениях наряду со св. Георгием и св. Власием. Для защиты скота у русских было принято совершать календарные жертвоприношения и приурочивать исполнение обетов к праздникам св. Н. (т. н. *никольщина*). В Костромской губ. *обещание Миколу* состояло в том, что за неделю перед заговеньем на Филиппов пост, на который приходится Никола зимний, резали заранее выбранное откормленное животное (бычка, телку), и лучшая часть мяса жертвовалась в церковь (см. *Жертвоприношение*). Овчары Верхнефракийской низменности (Чирпан, Стара Загора) считают св. Н. своим патроном: чтобы обезпечить здоровье и приплод овец, в день

Николы зимнего испекается специальный *кравей* и раздается в три соседа дома. В р-не Пловдива устраивался «о ради скота» (кололи курбан, варили я которым кормили овец в день св. Георгия чтобы они были здоровы и давали молоко). У вост. славян обряды, приуроченные к Николу вешнего, были направлены на обеспечение безопасности и здоровья лошадей. Приветствуя пастуха, говорили: «Мир в стадо!»; ср. поговорку «Наше стадо чуждому Миколу пасет», т. е. община не допустит пастуха (Усп.ФР:95). Пастушеский элемент, присутствующий в народном култе Н., отразился и в иконографии: святые изображают с овчарским посохом в руке (болг.).

По укр. и пол. поверьям, дикие звери в частности волки, находятся под покровительством св. Н., который наделяет их пищей, собирает на беседу, дает поручения (ср. функции лешего как хозяина волков). У юж. славян св. Н. также может выступать в роли «волчьего пастыря» (ср. св. Георгия Волчьего дня). Согласно легенде из Саратовской губ., Н. выступает в роли «пастуха», перегоняя с места на место стада *мышей* (ср. *быдички* о лешем, перегоняющем стадо диких животных, и о лешем как повелителе *мышей*).

Представления о Н. как покровителя земледелия выражаются в обряде завивания *Миколиной бородки* по окончании жатвы (рус.). В Харьковской губ. существовал обычай праздновать трехдневные *Никольские святки* (4, 5 и 6 декабря): варили кутью и узвар, чтобы в будущем году был урожай на плоды и ячмень. В Белоруссии справляли зимнюю *микольщину*, чтобы обеспечить урожай в будущем году и в благодарность за урожай прошедшего года. Согласно в.-слав. легендам, Н. сам занимается крестьянским трудом, вместе с Христом нанимаясь молотильщиком (СУС 752А). В рус. и бел. песнях Н. предстает в образе земледельца: «Как Николушка-то по полю ездит, / Суслончики пересчитывает / Оржаные, пшеничные» (ПКП:141); «Святая Микола, старая особа, / Нет яго дома, пошоу у поля / По мяжах ходиць, жито родяць» (Шейн БПОС:95). Ср. поговорки: «На поле Никола — общий бог» (Ерм.НСМ 1:264), «На поле Никола — один бог» (Карав.ПНББ:274).

Н. выступает также в роли покровителя пчеловодства. В з.-рус. песне Н. говорит, что он «по полю ходзиу да росу росиў <...> по меже ходзиў, жито родзиу <...> по бору ходзиу да рои садзиу» (Шейн БПОС:99). Н. упоминается в заговорах пчеловодов наряду с Христом, **Зосимой** и **Савватием**. По легенде, первый рой пчел Бог обещал Николе (рус. смолен.).

Н. близок к демонологическим персонажам — водяному и лешему. Так, на Рус. Севере обряд жертвоприношения водяному (утопление соломенного чучела) приурочивался к Николину дню. Н. может восприниматься как хозяин леса (ср. поговорку «В поле да в лесу один Никола бог»), покровитель охотников (ср. заговор на преследование зверя: «Николай Чудотворец! создай его моим!» — Гром.ТКС:167).

Н. связан родственными узами с другими святыми. Болгары считали Н. братом св. Григория (св. Григор) и св. **Афанасия** (св. Атанас), т. к. у всех этих святых по два праздника в году (летом и зимой). В ю.-зап. Болгарии (р.-н Пстрича) Н. считался сыном св. Андрея (почитавшегося болгарами Черноморского побережья в качестве повелителя ветров и бурь). В народном календаре особое значение придается трем следующим друг за другом праздникам: дням св. Варвары, св. Саввы и св. Н. У болгар Варвара и Савва часто выступают как женские персонажи и считаются сестрами св. Н. или его слугами.

В народных молитвах к св. Н. обращались для защиты от волков, мышей и змей. В рус. заговорах св. Н. защищает от колдунов, порчи, болезней, оружия, огненного змея, летающего к девице; исцеляет людей и скот. В серб. заговорах «св. Никола, св. Еврем и св. Йован» едут на белом коне и прогоняют и уносят болезни.

Лит.: Аничков Е. В. Никола Угодник и св. Николай. СПб., 1892; Усп.ФР; Кал.ЦНМ: 63-71,130-131,226; Поп.СБ:25-57; Журав.ДС: 20-21,185; Макс.ННКС:608-609,669-670; Сож.НАП:77-78; Чуб.МВ 1:174-176; Вор.ЭНН 1993:25-27,376-377; Аег.:114-115,116-126,129-131,133,136-138; Юд.ОРЭ:79-80; Гура СЖ: 131-133; Добр.СЭС 1:283,287.

О. В. Белова

НИТ, ниты — часть ткацкого стана (две параллельные перекладыны, между которыми натянута толстая нить), которая служит для разделения четных и нечетных нитей основы и чередования их путем поднимания и опускания для пробрасывания челнока при тканье. Н. ассоциируется с частоколом, забором, отгораживающим «свое» и закрывающим путь «чужому», поэтому часто используется в магии изгнания, в оберегах и др. действиях с охранной семантикой.

По болг. верованиям, Н. прогоняют нечистую силу и болезни, противодействуют сглазу и порче. Во время эпидемии чумы, оспы и др. болезней Н. вешали на двери, чтобы болезнь не вошла в дом (Белоградчишко, Оряховско, Свищовско). На время святков на ночь вешали Н. на двери, чтобы в дом не вошли **караконджуа** и др. нечистые духи (Охранийско, Врачанско); так же защищались от вампира или ходячего покойника. В с.-зап. Болгарии Н. и др. ткацкий инвентарь необходимо было иметь при себе в качестве оберега при первом доении овец весной. Для роженицы в первые 40 дней после родов наряду с метлой, красной ниткой, чесноком апотропеем служили также Н. (болг.).

У вост. славян нередко подкладывали Н. под порог, чтобы скот их переступил при первом выгоне на пастбище. При этом на Смоленщине говорили: «Как мой нит согласен — чтоб так скот наш был согласен и чтобы волки его не трогали» (Павлова М.Р. // Этнолингвистика текста:32-33). В Полесье Н. подкладывали, чтобы корова не боялась сглаза (киев.), не блудила и возвращалась домой (гомел.), чтобы с первого раза «погуляла» с быком (киев.).

Н., как и другой ткацкий инвентарь, использовались для вызывания дождя. Участники обряда «пеперуда» крали у женщин, не окончивших к лету тканья, Н., мотовило, кросна и т. п. и бросали их в реку, в колодец или зарывали в землю (болг.).

Как и любой ткацкий инвентарь, Н. не передавали в чужое село, особенно после захода солнца, его запрещалось переносить через реку или другую границу, чтобы волки не заходили в село (чернигов., витеб., гомел., могилев., гроднен., вилен.); запрещали передавать Н. в др. село или в чужой дом, мотивируя это тем, что у дающих будет пожар или пчелы погибнут (ровен.).

Лит.: Павлова М. Р. Использование атрибутов ткаческого производства в заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988:32–34; ПА; Гура СЖ: 139; Мария.ИП 1:182,212–213; ЭССЯ 2:641; ВМ:203; Кол.ГЮС:32.

М. М. Валенцова

НИТЬ, **нитки** — символ пути (в том числе жизненного пути, судьбы, ср. серб. *viti vijek* 'жить'), средство связывания и соединения, орудие магического измерения; используется в качестве оберега, а также для лечения, гадания, наведения порчи. Обрядовые применения Н. сближают ее с поясом, полотенцем, куделью, женскими украшениями (браслет, бусы), а также с **волосами**.

Н., стоящая в технологическом процессе посередине между куделью и полотном, тесно связана с ними и может заменяться ими в функциональном и семантическом плане. В процессе прядения Н. представляет собой конечный, готовый, «культурный» продукт — по отношению к природным материалам — конопле (льну) или шерсти. А в ткаческом цикле Н. — исходный материал, из которого получается «культурный» продукт — полотно. В обрядовых контекстах присутствуют как «природная», так и «культурная» составляющая значения Н. В качестве символа пути, например при входе невесты в дом жениха, при вступлении в новый дом, наряду с Н. может выступать кусок полотна, длинное полотенце, пояс. При обрядлении покойника пояс иногда заменялся Н. В лечебных ритуалах больного «подкуривали» как Н., так и куделью.

Символика Н. обусловлена ее **качествами**: материалом (льняная, конопляная, шерстяная, шелковая; из качественного длинного волокна или из менее качественного короткого, из отходов; из собачьей шерсти, из крапивы и т. п.), степенью обработанности (суровая, крашенная и т. п.), цветом, способом изготовления (сученая, крученая в обратную сторону, правой или левой рукой; выпряденная в праздники, ночью, на пороге, девочкой, старухой, мужчиной; выдернутая из одежды и т. п.), формой и видом (на веретене, в клубке, в мотке, слутан-

ные Н. и т. п.). Вследствие этого Н. получает **разные** обрядовые значения.

Льняные и **конопляные** Н. имеют большее распространение у вост. и зап. славян, в сельскохозяйственных районах. Различается Н. из волокна мужских и женских растений льна и конопли. Н. из мужской конопли была тоньше и качественней, зато в женских стеблях дозревали семена, необходимые для посева и получения масла. В з.-слов. с. Бошаца считали, что против припадков эпилепсии больному надо связать руки и ноги сученой Н. (веревкой) из мужских стеблей конопли (*poskonnych*), которые при уборке забыли среди женских стеблей (*maternych*); считали, что так можно уничтожить колдовство, которому больной подвергся, переступив «проклятое» место. Шерстяная Н. более используется в обрядности юж. славян, традиционно занимающихся скотоводством, и в овцеводческих областях других славянских территорий. Она включает в себя символику животного, из шерсти которого изготовлена. Неокрашенной шерстяной Н. подпоясывали покойника, на такой же Н. вешали ему на шею крест (рус. архангел.), кое-где у русских это делали для того, чтобы вдовец не женился вновь. Н., спряденные из собачьей шерсти, носили на руках, ногах и на шее от испуга, вызванного собакой, от потения ног (бел.). Шелковой Н., продетой через глаза ящерицы, лечили **колтун** (пол.). Н. из крапивы или из дикой конопли лечили паралич (бел.).

Суровая (нестирная) Н. благодаря наличию в ней слюны считалась оберегом. Ею на Благовещение (25.III) обвязывали ульи, чтобы никто не сглазил (полес. Чернигов.), чтобы пчелы не разлетались и чтобы их не украли (серб.). Верили, что колдун боится суровой Н., поэтому в наряде невесты должен быть суровый (небеленый) холст и моток суровых Н. (рус. саратов.). Купив корову, новый хозяин обматывал ее суровыми Н. и оставлял на дворе, а утром собирал Н. и закапывал в навоз (рус. ярослав.). Суровой Н. подпоясывали покойника, шили полотняную обувь ему на ноги (пол.). Верили, что такая Н., продетая через глаза змеи, защищала от лихорадки (бел.).

Н. из **одежды** служили заместителям самого человека. Они нередко использовались в качестве оберега для новорожденного.

Если какая-либо из женщин, приглашенных печь каравай для празднования родин, оказывалась «нечистой» (имела месячные), ей следовало вытянуть Н. из своей одежды и оставить роженице, чтобы она впоследствии окурила дымом от сожженной Н. новорожденного (серб., Лесковацкая Моравы). Если ребенок плохо спал, советовали вытянуть из своей одежды маленькую Н. и, бросив ее на младенца или около него, сказать: «Спавај као ја» [Спи как я] (Шумадия). У болгар женщины, посещавшие на 3-й день роженицу, оставляли в колыбели Н. из своей одежды «на добрый сон и чтобы не плакал» ребенок. Для лечения головной боли советовали оставить Н. от своей одежды в расщелине дерева, которое сначала расщепилось, а потом срослось вновь (болг., пловдив.). Жены сварливых мужей вытягивали Н. из одежды покойника и вшивали их в одежду мужей, чтобы они стали спокойнее (рус.). В действиях-оберегах от шалостей домашнего животного использовалась Н. из «одежды» мертвеца — савана: в полночь хозяин зажигал Н. и бил кнутом по всем углам хлева (рус. новгород.).

Красная Н., благодаря цвету (см. Красный цвет), защищает от сглаза, отпугивает злые силы. Красной Н. (часто **мартеницей**) связывали оставляемую на поле «бороду» (болг., серб., пол., в.-слав.), букетик базилика, который клали в посевное зерно перед севом озимых, 1 сентября (болг.), обвязывали ею первую кадку с сыром, оставляемую под плодовым деревом (серб., Шумадия).

Черная или бесцветная Н. отмечены в погребальных ритуалах, а также в апогройных ситуациях: сербки на **Тодоричу** (1-я неделя Великого поста) продевали через пояс черную Н., образуя из нее круг, — ради защиты от змей; мерку на гроб снимали черной или красной Н. (ю.-вост. Сербия). Чтобы ведьма не отбирала молоко, бросали в него клубок черных Н. (морав., Лугачевское Залесье).

Н., намотанная на веретене, символизирует полноту, обилие и потому используется для продуцирования урожая. Н. в клубке — символ длины и бесконечности, пути и дороги, благодаря ей сказочный герой преодолевает испытания. Белорусы считали, что если опоясаться тремя Н. из «пухлика», т. е. из отходов шер-

сти при тканье, выпряденными левой рукой, и сесть на печи, то можно увидеть души умерших, входящих в избу. Если же опоясаться «обыденником» из оческов, сделанным в «деды» (см. **Поминальные дни**), и встать на пороге, то можно увидеть сидящих за столом умерших предков (дядов) (витеб.).

Н.-«отворотки» (Н. основы, которые остались лишними при тканье) повязывали на голое тело, чтобы вернуться с войны домой (полес.). Н., оставшимися при навивании основы (**атыходная**), окружали вокруг поля, идя против солнца, чтобы защитить урожай от птиц и мышей (полес. гомел.), а Н., оставшейся при ошибке снования (**абсноўка**), перевязывали больную руку (полес.).

Спутанные Н. символизировали хаос, нарушение гармонии жизни, с их помощью насылали порчу и болезни. Колдун, желавший испортить новобрачных, подбрасывал их под ноги молодым (в.-слав.). Специально спряденную в день Ивана Купалы Н. или Н.-«ворочанку» бросали спутанной на дорогу, считая, что ведьмина корова не сможет пойти дальше, а вернется домой (вост. Полесье).

Н., отрезанные от конца основы (см. Основа), использовались в лечебной практике: ими обвязывали больного, чтобы остановить кровотечение, успокоить ломоту, снять сглаз (бел.).

Обыденные Н. (см. Обыденные предметы) использовались для защиты села от мора, от смерти: при обношении вокруг села обыденного полотенца в конце процессии несли клубок Н., оставшихся от работы, оцепляя Н. непрерывный пройденный круг; хорошим знаком считалось, если их будет хватать и не будет слишком много (бел. витеб.). Белорусы обводили обыденной Н. село, чтобы не умирали дети (**туров.**). Ради защиты полей от града женщины вытягивали из освященного обыденного полотенца все Н. и наматывали их на колья вокруг всего поля (бел. гроднен.).

Кроме того, при первом выгоне скота на пастбище, чтобы он не разбрелся, клали на порог хлева Н. из кросен, замкнутые замком (бел. могилев.), освященные Н., завернутые в пасхальное полотенце (полес. ровен.), и т. п.

Сакральные обстоятельства, при которых пряли Н., — в праздники, в полночь, на за-

кате; на перекрестке; обнаженными и т. п., а также символика деятеля (мужчины, девочки, старухи), прядущего Н., — наделяют ее магическими свойствами оберега и целебного средства.

В соответствии с приобретенным при изготовлении значением Н. участвует в различных обрядовых и магических действиях практически во всех сферах обрядности: в родинной (в основном в функции оберега и символа жизненного пути), свадебной (в функции оберега, соединения молодых и их судеб; а также как средство порчи), похоронной (в функции пути на «тот свет», оберега), в календарной (в обычаях прядения особых магических Н., связывания влюбленных) и окказиональной обрядности (как оберег от мора и эпидемий), в народной медицине (изгнание болезней окуриванием дымом от особых Н., обвязывание как запирающие от болезней, связывание персонифицированных болезней).

Особой магической силой наделялись Н., спряденные в праздники и дни недели, когда прядение было запрещено: в Рождественский сочельник, святки, Чистый четверг, на **масленицу**, Средокрестье (середина Великого поста), Юрьев день, Пасху, «деды»; у зап. славян — в течение 12 дней перед Рождеством и в адвент; у юж. славян — в канун дня св. **Фомы** (серб., словен.); в среду, **пятницу**, **воскресенье**. Как правило, такие Н. пряли необычным способом (крутя веретено в обратную сторону, лсвой рукой, без веретена, сидя на пороге, закрыв глаза, до восхода или на закате, раздеваясь донага и т. п.) и с определенной магической целью. Человек, одетый в рубаху, сотканную из Н., которые пряли в период между днем св. Люции (13.XII) и Рождеством, будет защищен от колдовства (словац.), или, наоборот, такой человек все время будет встречать змей (з.-словац.). Если девушка прядла Н. с дня св. Люции до Рождества, причем каждый день только один раз крутанув веретено, а после заутрени, ложась спать, привязывала один конец к ноге, а другой к столу, то во сне она могла увидеть суженого (з.-словац., Кисуце). Для того, чтобы приснился суженый, под подушку клали Н., спряденную, вываренную, высушенную и вышитую на лоскут, причем все это делалось сидя на одном месте, во время постных дней недели перед Рождеством (з.-словац. *kantrovnica*).

В Воеводине (серб.) количество спряденных в **Тушиндан** (23.XII) Н. указывало, сколько будет цыплят в хозяйстве.

Н., спряденные в Сочельник, помогали в разведении скота (словац.), в пчеловодстве (болг.), оберегали пчел от кражи (морав.), спряденные на святки (особенно в неделю перед Новым годом, чеш. *voktávový hnite*) — оберегали от удара молнии (словац. Гонт), от грома, привидений и злых чар (з.-чеш., окр. Домажлиц; ю.-чеш., Ходско).

Большой силой обладали «четверговые», или «страстные» нити (чеш., словац. *pašijové pí/e*), спряденные в Страстной четверг перед Пасхой. Ими перевязывали руки и ноги, чтобы они не болели (рус.), опоясывались при зажинках, чтобы спина во время жатвы не ныла, перевязывали опухшие во время жатвы руки (бел.), носили на шее против лихорадки, вплетали в косы (укр.), обводили ими поле, хутор, чтобы воробы не клевали зерна (полес.), лечили переломы и вывихи, а также лихорадку (в.-слав.). Такие Н. часто носили при себе, вшивали в одежду. Чехи считали, что «страстные» Н. оберегают от удара молнии. Застигнутый грозой становился под дерево и говорил: «Nemůžu na tebe jíti, máš pašijové niti» [Не могу на тебя идти, на тебе страстные нити] (з.-чеш., ок. Непомука — *ČL 1895/4:322*). Кроме того, верили, что человек, в одежде которого «страстные» Н., не утонет, его не слгзят, к нему не подступит злой дух (з.-чеш.), он будет сохранен от всяких бед (морав.). На Новгородчине «четверговые» нити, спряденные левой рукой для каждого члена семьи и привязанные к березе, предвещали жизнь или смерть в зависимости от того, пропадут они или останутся.

У болгар и македонцев в канун 1 марта готовили **мартеницы** — амулет из шерсти или Н. (главным образом, красных и белых) для людей, скота (особенно молодняка), недавно посаженных деревьев, а также для предметов и построек. У болгар обычно их плела старая или «чистая» женщина, причем она не должна в это время прикасаться к огню, иначе «мартеницы» теряли силу (болг.); плели молча, зажмурившись или отведя руки за спину (р-н Охрида). Н., которую пряли в Средокрестье впотьмах, сидя на пороге, полураздетыми, крутя веретено от себя, помогала от ломоты рук (укр.). У сербов для оберега от града поле

обводили Н., выпряденной перед днем св. Фомы. Спряденной в «волчьих праздники» (11—13.XI) Н. связывали ножницы, чтобы связать волкам пасти (болг.).

В воскресенье мать ребенка, который долго не начинает ходить, пряла перед домом 3 белые нити, и на трехкратный вопрос проходящих, почему она прядет в воскресенье, она трижды отвечала: «Чтобы ребенок начал быстрее ходить» (болг., каракачанс.).

Н., спряденной невинной девочкой, опоясывали детей, чтобы вылечить от глистов (бел.). Толстой, сученой Н., изготовленной 12-летней девочкой, обматывали дом ради оберега от ходячих покойников (укр. харьков.). Н., связывавшей ноги покойника, лечили боли в руках во время жатвы (укр., полес.). На Пасху мужчина пряд Н. для сети, чтобы лучше ловилась рыба (полс.).

Семантика и символика Н. в обрядах раскрывается через действия, которые с Н. производят. Нитью связывают людей и предметы; опоясывают и обвязывают людей, предметы, строения, пространства, изображая магическое замыкание в **крут**; сую перетягивают дорогу, устанавливая преграду; ее сжигают, разрезают, закапывают в землю, вешают на деревья, бросают в воду в жертвенных, инициационных и лечебных ритуалах; дают в дар и используют как украшение.

Связывание. Перед Рождеством парни творили бесчинства прямо в костеле: они сшивали Н. рядом стоящих людей, которые потом не могли разойтись и начинали ссориться (пол. краков.). Магическим способом девушка «привязывала» к себе **парня**, посмотрев на него через Н., которой были связаны ноги покойника (серб., Буджак).

Протягивание Н. имело значение соединения людей и предметов, в том числе символическое, а также осмыслялось как дорога, путь. На свадьбе **деревце** невесты украшали помимо прочего Н., которые протягивали к дому жениха; такое же деревце ставилось в доме жениха, и от него Н. тянулась к дому невесты, символически соединяя дома и судьбы молодых (рус. ярослав.). Невеста входила в дом по белому полотну или по красной Н., протянутой от очага до повозки (болг.), иногда жених или свекровь, идущие следом, смагивали Н., говоря, что «собирают дом и семью» (Разлошко, Пиринский край). Очаг также окружали красной шерстяной Н., на которую невеста,

ведомая свекровью, должна была ступать ногой (болг.).

При переходе в новый дом бросали в открытую дверь клубок, а потом, держась за Н., все входили в дом по старшинству (бел.); в других местах хозяин, вошедший в дом один, втягивал внутрь остальных по Н. (бел. витеб.).

Разрезание, разрывание. Поскольку протянутая Н. символизировала связывание, постольку разрезание ее должно было привести к обратному. В ритуале «разрезания пут», проводимого для ребенка, который долго не начинает ходить, мать привязывала кудель к голове ребенка, прядя Н., связывала ею ножки ребенка и одним махом разрезала Н. и невидимое путо (бел. витеб.); аналогичный обряд рассечения Н. у болгар совершали при начале ходьбы, при первых шагах ребенка (пирин.). Разрывание Н. могло преградить путь опасным гостям. По польским верованиям, услышав скрип двери, означавший приход **зморы**, следовало разорвать Н. или переломить соломой, лежащую на полу, чтобы она не вошла.

Натягивание Н. поперек дороги символизировало преграду на пути. Оно использовалось в магических действиях порчи, колдовства, а **также** распознавания ведьмы (антиколдовства). Перетянув с закливанием Н. через дорогу, по которой будет следовать свадебный поезд, колдун мог обратиться к волкам (бел., витеб.). Н., спряденной магическим путем (из конопля-поскуня, до восхода **солнца**), или Н.-«ворочанкой» (т. е. оставшейся лишней при навивании основы для тканья) на Ивана Купалу перетягивали дорогу перед коровами, чтобы узнать, которая из коров **ведьмина**, и узнать таким образом саму ведьму (вост. Полесье).

Если роженица не могла разродиться, ее заставляли пролезать под Н., натянутыми на ткацком стане снизу, чтобы преодолеть невидимую преграду (полес. брест.).

Обвязывание, опоясывание нитью, как правило, служило оберегом от болезней и злых демонов, стихий, а в обрядах жизненного цикла Н. имела также семантику пути, длины жизни, счастья. У русских новорожденного **перевивали** длинной Н., чтобы жизнь его была такая же длинная (тамбов.). Лужичане клали новорожденному под голову охранное письмо, перевязанное суровой Н., которой потом шили первую распашонку,

и красной шелковой Н., которую потом повязывали на ручку ребенка. Маленькие дети (иногда и взрослые) носили на руках (и ногах) амулет в виде красной Н. (о.-слав.). Если беременная женщина вынуждена была идти на похороны (например, если умер родственник), она завязывала на руку красную Н. (серб., словац., закарпат.) или желтую Н. на левую, а красную — на правую руку, оставляя потом желтую Н. около умершего (болг.).

Обмеривание. Красную или черную Н., которой снимали мерку на гроб, закапывали в могилу или клали прямо в гроб (ю.-вост. Сербия). Сербь-граничары при покупке коровы измеряли ее Н., которую потом закапывали под очагом, веря, что корова перестанет тосковать по старому дому. Н., которой измерили тень человека или животного, замуровывали в фундамент или в стену здания, после чего человек через 40 дней умирал (болг.). См. **Жертва строительная.** Чтобы вылечить головную боль, измеряли голову Н. и оставляли Н. на дереве (чеш.). Больного ребенка обмеряли красной Н. (рост, окружность, размах рук) и забивали мерки колышком в дерево, веря, что, когда ребенок перерастет эту высоту, все его болезни пройдут (рус. астрахан.). См. Измерение.

Обматывание Н. по смыслу сходно с обмериванием. Чтобы отучить корову возвращаться к старому владельцу, хозяин обматывал суровыми Н. всю корову — голову, брюхо, спину, — и так она стояла всю ночь, утром Н. бросали в навоз (рус. ярослав.). Больного, приведенного к священной липе, клали к корням, осыпали пшеном, опутывали Н., обливали водой и одевали в новую одежду, оставляя старую, а также Н. в жертву дереву (рус. пензен.).

Завязывание Н. на растениях должно было повлиять на завязывание плодов: первый увиденный цвет на огурцах хозяйка перевязывает красной Н. из своего пояса, приговаривая: «Як густо сей пояс вязався, щоб так и мои огурки густо вязались у пупянки в огудине» (Максим.ДМУС:499); советовали перевязывать Н. плети бахчевых на Ивана Купалу, «чтобы вяз був» (Укр.:249).

Практиковалось также завязывание Н. на растениях в лечебных ритуалах. У болгар в канун Юрьева дня девушки завязывали

на куст розы красную Н., а себе на правую руку — желтую. Утром желтую Н., обозначающую болезнь, и красную, обозначающую здоровье, меняли местами (Софийско). Красную и белую Н., свитые вместе, завязывали на шелковицу, трижды обходили вокруг дерева, после чего снимали Н. и повязывали на руку, говоря, что венчают малярию с шелковицей; так привязывали болезнь к дереву, обеспечивая себе здоровье (ю.-слав.). У русских больного вели к дереву, и «знающий» произведя магические действия с шерстяной Н., привязывал ее к дереву: дерево высохнет выше того места, где привязана Н., а больной поправится (Рус. Север).

На Н. с приговорами завязывали узлы на каждую голову скота, клали Н. под ноги коровам, а потом вместе с хлебом и яйцами оставляли под кустом для хозяина-полевика с просьбой сохранить скотину невредимой (рус. вологод.). Если лошадь не приходила с пастбы домой, следовало напряхать Н., крутя веретено по солнцу, завязать на ней 40 узлов, читая 40 раз молитву Богородице, и завязать на шею лошади (рус. владимир.). У белорусов в лечебном ритуале от паралича знахарка обвязывала Н. голову, потом живот, руки, ноги больного, завязывая на Н. узлы. Красную Н. завязывали на рога вола, впервые выводимому на работу (бел.), купленной корове, вводимой во двор (рус.).

Закапывание Н. практикуется в лечебных ритуалах. У русских, когда ребенок плохо спит и много плачет, мать обмеряет младенца Н., выясняя, не слезили ли его (если мерка от правой руки до левой ноги не совпадает с меркой от левой руки до правой ноги), после чего завязывает на Н. узел, трижды протаскивает дитя в образовавшийся круг, читает заговор, а потом закапывает Н. на задворках. Н. с завязанными узлами от бородавок закапывали в землю при свете луны и мочились на это место — верили, что бородавки сойдут (полес., Дрогоичинский р'н); иногда для этого действия брали черную льняную Н., а после завязывания узлов закапывали ее в навоз (рус. смолен.) или в то место, где капает вода с крыши дома (бел.).

Сжигание. Первую спряденную девочкой Н. (*нитку-первоуценку*) полагалось сжечь и дать девочке выпить пепел с водой (в.-слав.); в некоторых местах на Украине такой Н. приписывались функции оберега.

Н., которой обмеряли больного, часто сжигали, а пепел пили с водой (рус.).

Для украшения как действующих лиц обрядов, так и обрядового реквизита у юж. славян широко используются красные Н. На свадьбе ими обвязывали бутылку с водкой, знамя, ритуальные хлебы и т. п. У болгар в *Еньовден* (день Иоанна Крестителя) ими украшали венки, имеющие лечебную и магическую силу; в день св. Трифона (1.II) — букетик базилика с тремя веточками виноградной лозы, символ «Трифуна». В день св. Георгия перевязывали красными Н. венки из цветов для украшения жертвенного барашка или свечу. В обряде *кумления* в *Вербное* воскресенье девушки перевязывали красной Н. хлеб и привязывали его к кусочкам хлеба, которые они пускали по воде, монетку (Панагюриште). У чехов красными Н. (а также платками, лентами, поясами) украшали троицкое деревце «май» (ок. Пльзень). См. Деревце обрядовое. *Украшенные* шерстяной ниткой пасхальные яйца считались у болгар особо ценным подарком.

Н. как дар или жертва святым покровителям, мифологическим персонажам, природным стихиям. В России Н. и шерсть женщины приносили в церковь для Параскевы-Пятницы. Н., шерсть вместе с угощением оставляли на праздники в хлеву для *дворового*, а потом гладили ими скот, приговаривая, чтобы «дворовушко скотину хранил» (рус. архангел.). У вост. славян распространен обычай вешать на деревьях, особенно дубах (в жертву русалкам или др. духам), мотки Н. или готовые полотенца, холсты.

Красную Н. с монетой привязывали на магическую траву русалок *росен*, когда лечили около нее больного «русальской болезнью» (болг., Панагюриште). Кое-где оставляли хлеб и красную Н. около дверей, трубы, в углах или на потолочной балке дома — для Оспы (болг.). Красную Н. или хлеб и монету девушки оставляли около каждого растения, когда рвали в молчании цветы для плетения свадебных венков (болг.). При начале ледохода *дарили* речку, то есть бросали в нее Н. (рус. старообрядцы Верхотамья).

Символика Н. как жизненного пути широко представлена в гаданиях. По Н., спряденной девушкой, предсказывали ее судьбу: если Н. мокрая — муж будет пья-

ница, если неровная, с узлами — жизнь будет несчастная, если сухая, ровная — жизнь будет хорошей, гладкой (рус. рязан.). Если при наматывании спряденной Н. на локоть 9 раз она порвется, то пряхшая девушка в этом году не выйдет замуж (з.-чеш., окр. Клатови). На святки сучили специальную Н. и пускали в воду, по ее изгибу гадали: к добру или к худу (с.-рус.). Украинцы замечали: если Н. крутится в воде, то замужняя жизнь будет хорошая, если нет — скверная. В Подесье на святки девушки судили о том, кто первым выйдет замуж, по тому, чья Н., привязанная на палку, быстрее сторит (брест.). Чтобы узнать, сбудется ли задуманное, сажали в печь хлеб, обвив его накрест шелковой Н.: если она сторит, не сбудется, если останется — сбудется (рус. новорос.). Если девушка хотела узнать, за кого выйдет замуж, она 12 дней до Рождества пряла Н., брала ее в костел на заутреню, а дома привязывала ее к постели и ждала, что ей приснится суженый. Или же в день св. Люции (13.XII) привязывала Н. между деревьями и замечала: если Н. разорвется до Рождества, то быть ей в этом году замужем; на Андрея (30.XI) девушка постилась весь день, а вечером пряла Н., обматывала ее вокруг пальца (как кольцо) и ждала, что ей приснится суженый (Кисце, з.-словац.).

Н., так же как *прялка* и *веретено*, связана с женским началом. Например, чтобы вызвать девушку с супрядок на разговор, парень отрезал от ее кудели Н., клал в мешок и выходил в сени, а девушка шла за ним (словац., Мьява).

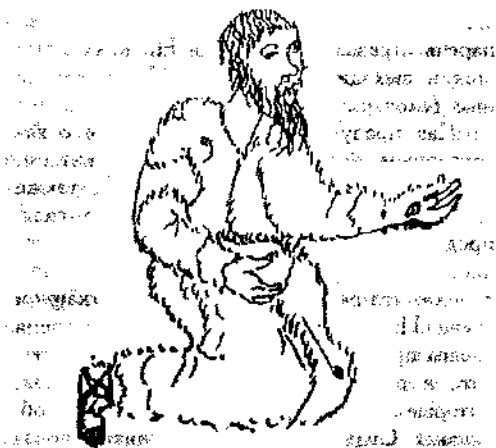
Как продукт прядения и в связи с характерным для него действием — витьем, кручением (см. Крутить, вертеть) Н. также связана с демоническим миром. По о.-слав. представлениям, черти, ведьмы и другая нечисть может появляться в виде клубка Н.; верили, что вампир спутывает Н. в ткацком стане. По укр. рассказам, русалки во время своего пребывания на земле могут разматывать и похищать готовые Н. у поселянок, которые ложатся спать без молитвы. В серб. сказках Судьба прядет нить жизни новорожденного.

Лит.: Аф.ПВ 3:76,275,409,411; СД 1:457,2:17; СМ²:292; РР:54,112; Зел.ВЭ:392,347; Зел.ИТ 1:198; Зел.ОРАГО 3:1275; Снег.РПП 4:7,10.

19–20; Ром.БС 8:180; Макс.ННКС:173; РСев: 76,91; ТРМ:35,41,123; Бург.ОБСК 2:165,183; 3:6; РДС:142–143; Наум.ЭД:199,205,234–235; Гром.ВСК:81; Ряз.ЭВ:63; Жур.ДС:80,81,151; Байб.РТК:221–22; ТесБЧ 3:100–103; УНВ:54, 121,179,409,604; Максим.ДМУС:499; Павл.КД: 103,137; Борjak КД; Никиф.ППП:63,67,101, 138,153,259,276,284; Никиф.ОПЖБ:150; Шейн МИБЯ 1:274–275,294; ПА; КА; Марин.ЖС 1:339–341,357,358,428,524; Марин.ИП 1:606–607,619,636,696; ЕБ 3:196; БМ:211,390; КОО 1:267; Уа.КД:20,45,50,52; Петр.КИС 1:126, 288–289; Мил.ЖСС:192,199; КДЯК:292, 293,285; СЛ 1892/5:500; 1892/3:403; 1893/5: 601; Zibr VCh:290; Jind.Ch:95; Vacl.LZ:431; Bart.ML:91; EL'KS 1:249; Horv.RZL:32,41, 44,55; Horv.ZH:337; Horváth L'PU:106; Chor. RZ:9S,156,165; Bod.M:243; SN 1968/1:106; NSb 1941/2:22; Baran.KUW:72; Kolb.DW 5: 195; 35:51.

М. М. Валенцова

НИЩИЙ — лицо, ущербное в социальном отношении, осмысляемое как посредник между этим и «тем светом», как представитель и заместитель сакральных сил на земле (ср. **Сирота**), обладатель знахарского знания (см. **Знахарь**). Н. близок по своему статусу странникам, паломникам, бродячим ремесленникам, коновалам и т. п.



«Нищий». Рисунок 1749 г. на полях документа Львовского городского суда. Центральный государственный исторический архив во Львове. Ф. 9, оп. 1, д. 557, с. 1670

В социальном плане нищенство не народно. С одной стороны, оно являл видом промысла, и Н. становил не только вынужденно (те, кто не мог за батывать на жизнь из-за физических не- статков или лишился дома в результате вс и стихийных бедствий), но и доброволь: сделал сбор подаяния формой «професси- нальной деятельности». У вост. славян объединялись в особые организованные сос- щества — цеха и ватаги, имевшие своих а рейшин, тайный язык (см. **Языки** тайны и т. п., для вступления в которые требо- лось внести определенную плату. С друг стороны, нищенство могло трактоваться к, форма праведной жизни, когда Н. станов- лись те, кто сознательно раздал свое им- щество и «ушел в мир» по религиозны- убеждениям.

Отношение к Н. было терпимы и участливым, поскольку считалось, чт нищенство как жизненная доля может до- статься любому человеку (ср. рус. поговорк «От тюрьмы да от сумы не зарекайся»), с христианской точки зрения нищенств рассматривалось как одна из моделей пра- ведного поведения, поскольку освобождам человека от собственности, приучало к аске- тизму и смирению гордыни, что в некоторой степени сближало Н. с монахом (ср. рус поговорки: «Кого Господь полюбит, нише- тою взыщет», «Нищета прочнее богатства»; «Нищета живет, богатство гибнет», Даль 2:548). В рус. духовном стихе «О нищей братии» подчеркивается, что право нищен- ствовать заповедал сам Христос, оставив нищей братии «Христово имя» (т. е. право просить «Христа ради», ср. рус. презритель- ное название Н. «христарадник»). Согласно о.-слав. легендам, Христос и многие святые часто представляли перед людьми в образе Н., чтобы испытать их нравственные каче- ства. Поэтому Н. мог восприниматься как земной «заместитель» Бога, ср. пол. пред- ставление о том, что принимая у себя Н., принимаешь Христа. В связи с этим избега- ние нищими какого-либо дома могло воспри- ниматься как неблагоприятный знак — ср. проклятие хозяина колядующим, не посетив- шим его дом: «Штоб и вашу хату старцы минали» (ПА, брест., Радчицк).

Знаками социальной и сакральной вы- ключенности Н. из мира, его маргиналь- ного статуса служат его внешний вид

и атрибуты — длинные нестриженные волосы, старая, рваная, заплатанная одежда, босые ноги, посох и сума или котомка для сбора подаяния, которая считалась символом нищенствующих Христа ради (ср. рус. название богомольца «котомник»). По большей части Н. были люди увечные, с физическими недостатками и уродствами действительными или имитируемыми. Жесты Н. (протянутая рука), его согнутая, сгорбленная поза, его расположение внизу (часто Н. сидит на земле, у обочины дороги, на паперти), указывают на низкий социальный статус. Н. выделялся из окружающих и своим странным поведением, которое могло напоминать поведение юродивого: Н. часто распевали нечленораздельные или бессмысленные песни (рус., ср. Заумь), говорили между собой на непонятном для других языке.

Отсутствие у Н. собственного дома и хозяйства, постоянное пребывание в дороге (см. Путь), одиночество и отсутствие семьи (см. Безбрачие) делали его лицом вне социума. С этой точки зрения Н. мыслился как человек обездоленный, убогий, несчастный. Поэтому в некоторых ритуально значимых ситуациях встречи с Н. старались избегать, чтобы его ущербность не перешла на окружающих. В частности, при возвращении от венца встреча с Н. предвещала молодоженам бедную жизнь (рус.). Чтобы не стать Н., нельзя называть жабу «жабой», но только «веселухой» — иначе она может сказать: «*Żebyś do wika zebrał*» [Чтобы ты весь век нищенствовал] (з.-укр., ZWAK 1881/5:182). В виде Н. в в.-слав. мифологии часто изображаются *злыдни* — персонажи, олицетворяющие несчастливую судьбу, бедность, беду (см. Доля). Непослушных детей пугали Н., говоря, что тот заберет их в свою сумку (полес.).

С другой стороны, Н., как любой случайный прохожий, мог, напротив, восприниматься как носитель доли, судьбы. Этим объясняется в.-слав. и ю.-слав. обычай приглашать в крестные ребенку первого встречного, лучше всего Н., в тех случаях, если в семье умирали дети, чтобы предотвратить смерть этого ребенка. У русских в ответ на расспросы детей, откуда они взялись, отвечали, что их купили у Н. Встреча с Н., идущим с полной сумою, предвещает счастье (рус.).

Н., как и вообще всем странникам, приписывалось колдовское и знахарское знание. Останавливаясь на постой, Н. лечили заговорами зубную боль, болезни глаз, бесплодие, избавляли от порчи скот и детей, помогали вдовам и вдовцам, если к ним под видом их умерших супругов являлась нечистая сила (рус., з.-укр.). Знахарские услуги, оказываемые Н., были своеобразной платой за предоставляемые кров и еду.

«Пограничный» статус Н., его постоянное пребывание «в миру», в дороге, наделяли его особым всеведением. Согласно в.-слав. быличкам, Н., остановившийся на ночлег в доме роженицы, узнает от ангелов судьбу родившегося ребенка и рассказывает об этом матери. В другой быличке Н., заночевав в лесной избушке, подслушал жалобы проклятого матерью парня, вынужденного жить вместе с нечистой силой. Придя затем к родителям парня, Н. рассказывает им об услышанном и помогает его спасти (рус.).

Н., как и другие странствующие люди, играли важную роль в сохранении и распространении фольклорных текстов, связанных с религиозной культурой, — набожных песен, духовных стихов, апокрифических преданий, житийной литературы, народных молитв, исполнение которых было формой прошения милостыни. У всех славян Н. часто были народными певцами и музыкантами. В разных слав. традициях Н. имели свой репертуар исполняемых ими текстов: у вост. славян сюда входили духовные стихи «Об убогом Лазаре» (отсюда рус. название Н. — *Лазарь*, глагол *лазарничать* ~ 'выпрашивать, кланяться' в выражение *Лазаря петь* — 'льстиво выпрашивать', Даль 2:234), «Об Алексее Божьем человеке» и др.; у поляков — песни о св. Дороте, св. Елене, св. Юрии.

Одной из основных форм сакрального и социального контакта общества с Н. являлась милостыня, которая подавалась едой, одеждой и деньгами. Подаяние Н. считалось богоугодным делом и поддерживалось церковью (ср. рус. пословицу: «Просит убогий, а подаешь Богу»). Доля Н. предусматривалась уже при засевании, когда крестьянин перед началом сева просил Бога уродить хлеба «и на трудящего, и на просящего» (полес.), «нищим на пищу и нам на корысть» (АА, архангел., Тихманьга). Раздача милостыни как форма христианского

поведения была широко распространена в слав. культурах. Др.-рус. князья, а впоследствии рус. цари вплоть до XVIII в. устраивали в своих покоях специальные столы для Н. во время свадеб, больших праздников и в поминальные дни. Известны факты ритуального служения нищим — знаки почтения лицу низшего социального статуса рассматривались как форма христианского смирения: в Страстной четверг Люблинский епископ лично мыл ноги двенадцати Н. (пол., Kolb. DW 16:115); у русских зажиточные люди делали обеды для Н. и сами прислуживали им за столом (Авд.ЗРБ:123).

Поскольку Н. рассматривался как посредник между этим и «тем светом», то подаваемая ему милостыня символизировала долю, выделяемую Богу и умершим предкам. Подавая Н., его просили помолиться о выздоровлении ребенка, о благополучных родах, о даровании потомства, о возвращении родных, находящихся в пути, считая, что молитва Н. имеет более действенную силу. В частности, милостыню Н. раздавали на Юрьев день при выгоне скота, чтобы Н. молились о его благополучии (полес.). Полагали, что души умерших питаются той едой и одеваются в ту одежду, которую при жизни подали Н. и которую раздают за их поминовение живые родственники. Согласно бел. и укр. представлениям, на «том свете» стол человека, при жизни подававшего Н., не будет пустым: «Бог так скажет: как ты давал, так и тебе надо дать» (ПА, гомел.). После похорон одежду покойного, полотенце, которым покрывали гроб, и остатки еды с поминального стола раздавали Н., прося помолиться о душе умершего, а также подавали милостыню едой и деньгами в другие дни, связанные с культом мертвых, в частности на Радуницу, на Русальной неделе. В случае смерти некрещеного ребенка мать, для облегчения его посмертной участи, должна была раздать Н. сорок крестов (рус. Владимир.).

Подаяние Н. рассматривалось как одна из форм передачи необходимого для покойника на «тот свет». Если покойник начинал «сниться» или «являться» своим родственникам, для прекращения этого подавали милостыню Н. (бел.); у словаков в этом случае молча подавали Н. горшочек муки, горсть соли и монету. Согласно полес. быличке, дочь, похороненная без обуви, просит

во снс родителей передать ей лапти. Родители отдают лапти Н., и дочь перестает сниться. Н., странник и богомолец мог осознаваться как воплощение душ мертвых (серб.), ср. карпато-укр. представление о том, что душа умершего может приходиться в дом в виде Н. Иногда в качестве подаяния служила ритуальная еда: сакрально отмеченные вещи. Белорусы давали заупокойной милостыни пекущую особую булку «курец» (Крач.БЗРС:92); в Полесье Н. раздавали булочки, испеченные в день Сорок мучеников; у русских Н. отдавались «лесенки» — специальные хлебцы, пекущиеся в Вознесение; невеста раздавала Н. куски теста, хлеба, с которым ее встречала свекровь после венчания, Н. раздавали пасхальные яйца (в.-слав.). Н. отдавали полотно, закрученное вихрем (полес.).

Подаяние считалось благом не только для самих Н., но и для тех, кто его подает, поскольку раздаваемая Н. милостыня снимала с человека грехи, помогает при выполнении задуманного дела и облегчает посмертную участь. По в.-слав. притчам и легендам грешники, которые при жизни щедро подавали Н., получили за гробом прощение, грешница была спасена от адских мук. Луконку, которую она подала Н. Напротив, отказ Н. в милостыне и крове считался грехом и грозил возмездием свыше. Напрямую девушка, которая спряталась, чтобы не подавать Н., превратилась в кукушку (з.-укр.). У нее же стала скупая вдова, не накормившая Н. хлебом Бога, пришедшего к ней под видом Н. (бел. витеб.). В то же время Н., которому отказывали в милостыне, может стать зморой и душить по ночам спящих (пол.).

Формы милостыни имели свою регламентацию в народной культуре. Одним из наиболее распространенных способов подаяния была передача его в окно, поскольку считалось, что такая милостыня быстрее дойдет до Бога (ср. рус. поговорка: «В окно подать — Богу подать» и выражение стоять под окном — «быть нищим, просить милостыню»), хотя иногда существовал запрет подавать милостыню в окно. Наиболее удобными Богу считались «тайные» милостыни, когда хлеб, блины, яйца, холсты тайком клали на окна домов, где размещались Н. (рус. казан.). В рус. традиции был распространен обычай подавать Н. из гроба: пожилой человек, заранее сделавший для

себя гроб, насыпал его мукой или зерном и из него подавал Н., пока гроб не опустеет, после чего наполнял его снова. Полагали, что чем больше роздано гробов хлеба, тем лучше для души этого человека (РСсв-95:133). Иногда подавание использовали в целях любовной магии: девушка, чтобы приворожить парня, подавала Н. особую милостыню — булочку, замешанную на своем поте, собранном в бане (рус. владимир.).

Восприятием Н. как посредника между человеком и Богом объясняется обычай отдавать Н. не только остатки еды, но и первую часть какого-либо продукта, традиционно осмысляемую как жертву умершим предкам (ср. **Жертвоприношение**), призванную сохранить и преумножить благо. Этим объясняется рус. обычай в праздники и поминальные дни откладывать первую часть приготовленных блюд и выставлять ее на окна для Н. Нищим отдавали первое яйцо, снесенное курицей, чтобы ее не тронул ястреб (пол.), или первое сбитое масло (словац.).

Запрет подавать Н. действовал в случаях, когда вообще запрещалось отдавать что-либо из дома, чтобы не отдать благо (см. **Давать-брать**). Например, во время отела домашнего скота нельзя давать Н. хлеб, иначе скот будет разбегаться по селу, как расходится подавание (Покутье), а иногда и вообще запрещено подавать любую милостыню (Kolberg DW 3:151); во время лечения человека от кликушества, которое продолжалось двенадцать дней, нельзя подавать Н. еду (деньгами можно), иначе лечение будет безуспешным (рус. калуж.).

Вещам, принадлежавшим Н., приписывались магические свойства. Целебными считались хлеб и крошки из сумки Н. — их давали съесть ребенку, долго не начинавшему говорить (в.-слав., словац.), роженице при трудных родах (рус.), а также женщине, если у нее пропало грудное молоко (бел.). Беременная при недомогании должна была съесть «40 милостынь», т. е. 40 кусков хлеба из сумки Н. (рус.). Чтобы защитить корову от сглаза, выкупали у Н. собранную им еду и скармливали корове (ПА, Хоробичи чернигов.). К большому животу ребенка на три дня привязывали пятак, взятый у Н. (бел., Никиф. ППП:155); если овца не подпускала к вымени новорожденного ягненка, ее вместе с ягненком кормили сеном из торбы Н. (бел.). Чтобы у

ребенка не увеличивалось родимое пятно, Н. должен был очертить его своим посохом (пол., ZWAK 1884/8:298), у словаков посохом Н. били по ногам ребенка, который долго не начинал ходить (Arch.EAS). Чтобы при шитье не потели руки, нужно тайком подержаться за торбу Н. (укр.).

При шуточном ряжении в конце свадьбы ее участники наряжаются нищими (ПА, Радчицк, брест.).

Лит.: Байбурий А. К., Топорков А. А. У истоков этикета. Л., 1990:126—132; Бочечкаров Н. О нищенстве и разных видах благотворительности // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. М., 1859/3; Михайлова К. Религиозно-легендарный эпос в репертуаре на слепите просящие-певцы. Професионализм в народная музикална и средновековната певческа практика // Музикални хоризонти. 1989/12—13:59—70; Михайлова К. За сакралността на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните // БФ 1995/1—2:27—39; Михайлова К. Просякът певец във фолклорната култура на славяните (Опит за функционално-семантична характеристика) // БФ 1988/4:22—34; Михайлова К. Странстващите певци-просяци у балканските славяни и техните «събратя» у други европейски народи // Балканистичен форум. 1993/2:29—36; Michajlova K. *Podulni spěváci-žobráci ako sociálna skupina a ich funkcie v spoločnosti* // SN 1990/1—2:230—236; Нищие // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон. СПб., 1897/41:210; Прыжов И. Г. Нищие на Святой Руси // 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.; М., 1996:105—154; Снегирев И. М. Московские нищие в XVII столетии. М., 1853; Вукановић Т. Даровање просјака у усменој народној књижевности код Срба // Раск. 1982/10/33: 101—111; МСБ 2001/1:25,75—77,88—93; Гринч.ЭМЧ 1:18; Сумц.СО:111; ЭО 1897/1:35; 1906/3—4: 227; Никиф.ППП:193; ПА; Чајк.СД 5:101—102; Bystr.KL:101—125; Wisła 1895/1:15; ZWAK 1880/4:10; TŽL:92.

Е. Е. Левкиевская

НОВОБРАЧНЫЕ — см. Молодые.

НОВОРОЖДЕННЫЙ — см. Младенец.

НОВОСЕЛЬЕ — ритуал перехода в новое жилище, призванный обеспечить благополучную жизнь семьи на новом месте.

У вост. славян первым актом Н. было «переселение» домового из старого жилища: его приглашал в новый дом хозяин ночью, «переноса» его в мешке (Пензен. губ.), лапте (Казан. губ.); в новом доме на чердаке ему оставляли хлеб с солью и водку. Считалось, что неприглашенный домовый будет мстить и пугать людей по ночам своим криком.

В новый дом символически переносилась также «доля» — огонь из прежнего очага, икона, закваска, домашний сор и др.

В новый дом старались сначала пустить живое существо (кошку, курицу или петуха — в.-слав.; петуха, курицу или собаку — ю.-слав.), выступавшее ритуальным двойником человека, поскольку существовало поверье о неизбежной смерти жильца, вошедшего в дом первым (о.-слав.). В Архангельской обл., чтобы предотвратить смерть кого-либо из домочадцев, входя в новый дом, рассыпали по нему мелкие деньги, приговаривая: «Выкупаю квартиру не людьми, а деньгами». Неожитый дом считался нечистым, поэтому, пуская в дом животных, старались предохранить его от нечистой силы и привлечь благополучие. У белорусов животные, подобранные в порядке их ритуальной ценности, ночевали в доме в течение 6 дней: в первый день — петух и курица, во второй — гусь или кот с кошкой, в третий — поросенок, в четвертый — овца, в пятый — корова, в шестой — лошадь, а в седьмой — хозяин с огнем и хлебом или тестом в квашне. Считалось, что если животное поутру будет бодрым, то хозяевам заживется хорошо (бел.). Если петух скоро запоет, то в новом доме будет весело, и наоборот. Если же петух сохнет, а за ним и второй, и третий, то в этом случае заказывали обедню, угощали нищих для умиловления гнева божия и только после этого поселялись в новом доме (Витсб. губ.).

Переход на новое местожительство нередко сопровождался жертвоприношением (см. Жертва). В Дмитровском р-не Москов. обл. после приглашения домового на пороге новой избы отрубали голову курице и входили в избу, где за обедом съедали птицу. В Болгарии жертву (петуха или курицу) приносили на пороге дома. Голову

птицы зарывали в очаге или бросали в дымоход, чтобы она упала на крышу. Если забивали барана или ягненка, кровь его обязательно должна была вытечь в очаг. Жертву съедали во время ритуальной трапезы в один из последующих дней. Считалось, что эта жертва обязательна, т. к. если при постройке дома не совершалось жертвоприношение (см. Жертва строительная), то дом оставался без хозяина и опустевал.

Собственно переход (рус. *влязины*, белорус. *пиряходины*) в новый дом был регламентирован рядом ограничений временного и социального характера. Счастливыми днями для Н. у русских считались двенадцатые праздники, в особенности Введение во храм Богородицы (в качестве сакрального прецедента). Старались входить в дом ночью, чтобы хозяина не было видно, и в те часы, когда на небе высоко стоит созвездие Плеяд; перед восходом солнца (вост.-слав., юж.-слав.), в полдень, в новолуние (болг.) или перед полнолунием, чтобы «всего было полно» (рус., болг.). Русские избегали поселяться в понедельник и субботу, чтобы нечасто переходить из дома в дом. Болгары, напротив, считали «хорошими днями» понедельник, среду или четверг, но также обходили субботу. Бытующее в сев. Болгарии представление о св. **Николае** как покровителе дома предопределило освящение каждого новопостроенного дома в день Николы зимнего. В Белоруссии старались приурочить Н. ко дню и часу закладки дома, тогда строение будет прочным, долго будет служить, а его жильцы — жить мирно.

Порядок перехода был также регламентирован. Первыми в новый дом входили хозяин или хозяйка; если они были бездетны, то поручали это сделать семейной паре, имеющей детей. Предпочтительным считался вход беременной женщины (в.-слав., болг.) и молодежи. Затем входили в дом по старшинству (бел.). У болгар первым в дом мог входить самый старший мужчина в семье, чтобы домочадцы жили долго и не старели, как он (обл. Свиленграда); иногда первым входили трое чужих мужчин, свекровь, молодуха. Болгары нередко предпочитали пускать первой женщину, состоящую в первом браке, или ребенка, поскольку он «не мыслит плохого» (р-н Пырвомай).

В Белоруссии при первом вступлении в новопостроенный дом через раскрытую

дверь туда бросали клубок ниток: держась за нитку, члены семьи входили в дом по старшинству. В других местностях хозяин входил в дом по нитке один, а затем притягивал остальных внутрь избы. Иногда вместо нитки употребляли пояс. У болгар хозяйка входила в дом по белому полотну, разливая по пути воду. Реже чужая девушка из полной семьи лила воду на ноги входящим жильцам. Женщина разбрасывала пшеницу и монеты, несла сито, полное муки, которую высыпала в ночвы и закрывала. Хозяйка (или беременная женщина, свекровь) вносила в дом сосуды с новой водой и хлеб.

В первую очередь в дом переносили культурные символы, определяющие статус дома как жилого, человеческого пространства и символизирующие идеи освоенности, богатства, изобилия, плодородия: огонь, иконы, хлеб и соль, воду, горшок каши, дежу с тестом (в.-слав.). В Болгарии хозяева вносили в дом жито, приговаривая: «Сколько зерен в этом сосуде, столько пусть будет урожая». В обл. Карлово сперва вносили сито, «чтобы дом был сытым», и лук, поскольку он приносил удачу (*сполука*).

Икону и хлеб вносил в новый дом обязательно хозяин (мужчина), а прочие вещи и хозяйственные принадлежности переносились кем придется (харьков.). При переходе в новый дом несли с собой хлеб с солью и солону, которую стелили на пол, прежде чем ступить на него ногами (чтобы не ступать по голому), пускали петуха с курами и следили: если пошел в судки, значит, жить будет хорошо (рус.). В Витеб. губ. прежде всего переносили образа, потом стол с краюшкой хлеба. Чтобы дом был весел и богат, в него вносили петуха и дежу с тестом, которые помещали в красном углу (рус.). На Украине хозяин вносил в дом икону, а хозяйка — ухват и кочергу, которыми крестила все углы хаты, «чтобы никакие насекомые не водились в ней». Став на пороге дома, хозяин читал «Отче наш» и по окончании молитвы входил в хату и ставил икону в святой угол. Затем возвращался к двери и брал от жены дежу, вносил ее в хату, говоря: «Как в этой деже полно хлеба, дай, Господи, чтобы так было полно в этой хате хлеба и всякого добра!» В Болгарии обязательно входили в дом с полными сосудами: ведрами с водой, неначатым мешком только что смоло-

той муки, столиком с ситом, наполненным мукой, лепешкой с вареной курицей.

Часто в дом вносили гнезда ласточки или аиста, а также многочисленные обереги: конскую подкову, мак, чертополох, лопух (Галиция), чеснок (Галиция и Угорская Русь), крапиву, осину, рябину, освященные в церкви ветки вербы, четверговую свечу и соль, иорданскую воду, апокриф «Сон Богородицы» с заговором, в котором говорилось, что «тот, кто имеет этот „Сон“ в доме в чистоте и сохранности, будет помилован от лукавого; дьяволу к тому дому не подступиться, и будет в том доме святой дух ночевать и счастье и умножение всякого плода». Основная часть этих предметов хранилась в красном углу.

Во время перехода следили за тем, чтобы все предметы нашли свое место: свиней помещали в свинарник, коров — в хлев, сено — в сарай. Ошибка могла привести к тому, что сено, положенное в овин, было бы так же плохо, как и хлеб, хранящийся в нем (бел.).

Первый раз топить печь следовало не соломой, а дровами и ничего в ней не варить. Лишь когда дрова в ней перегорали, туда ставили нечетное число хлебов, а в один из них хозяйка втыкала неперегоревший уголь, по которому гадали о будущей жизни в новом доме: если этот уголь окажется после перегоревшим и даже превратится в золу, то хозяева хаты будут иметь во всем удачу, счастье, в противном случае — добра не будет (укр.). В новую печь украинцы клали солому от пшеницы и два-три прутика освященной вербы, после чего шли к соседям за спичками и зажигали солону. Если огонь горит ясно, то жизнь в доме будет веселой, а если темно горит, то жить будет плохим. Если дым идет в хату, то в ней часто будут ссориться хозяева (Купянск). У русских хозяйка в последний раз затапливала печь в старом доме, варила кашу, заворачивала горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, приглашала домового; затем гасили псч, горшок с кашей переносили в новый дом, где зажигали впервые огонь и доваривали принесенную кашу. У болгар огонь в очаге зажигал тот, кто первым вошел в дом. Новый огонь (жив огонь) добывал хозяин или его отец во дворе дома. Иногда пожилой мужчина получал огонь, стреляя из ружья. В других случаях огонь

возжигали от углей, принесенных из старого или отцовского очага, которые в дом сына приносили мать, отец или крестный, самый старый мужчина в селе, чужой мужчина, женщина или юноша. Если огонь приносили из чужого дома, обязательно выбирали тот, где жила полная, «целая» семья. Парень из другой семьи спускал огонь сверху, через дымоход, или зажигал его, стоя спиной к очагу. Если в старом доме хозяев преследовали болезни и несчастья, в новом доме домочадцы сжигали в огне паклю, старую закваску и гасили его.

Новый огонь должен был разгореться высоким пламенем, а дым — подниматься вверх, на восток и не возвращаться обратно, чтобы «не покрыть кого-либо». В некоторых областях его направляли к дымоходу, в котором поднимали прут с красной тканью или сквозь который спускали очажную цепь (болг.). В обл. Свиленграда огонь зажигала русая девочка, чтобы камин в доме не кадил, а дети были белыми. Ребенка затем одаривали полотенцем и угощали куском ритуального хлеба. Если первым в дом входил мужчина, у которого живы оба родителя, он, зажигая огонь, стрелял из ружья, чтобы все домочадцы были здоровы (с. Свежен, р-н Карлово).

Чтобы в доме был успех, первый огонь в новом доме следовало поддерживать три дня и три ночи (болг.); 40 дней или год. В первую очередь на этом огне грели воду, затем горшок с ритуальным блюдом (*курбан*), пекли лепешку. Ели за столом, а хлеб преломляли на земле и раздавали на улице (болг.).

Освоение переднего угла у вост. славян было связано с установкой икон на божницу, покрыванием и накрыванием стола, общей молитвой и отмеченной в ряде районов общей трапезой с последующим зарыванием разбитого горшка в передний угол (рус.). Совместная еда за столом — один из важных ритуальных моментов Н. Порядок рассаживания за столом был пространственной моделью социальных отношений, действовавших в семье: хозяин во главе стола, справа — мужчины, слева — женщины и дети.

Н. имело и социальный смысл, т. к. включало дом в сферу взаимоотношений семьи с родственниками и соседями. На Н. гости приходили с хле-

бом и солью. В Белоруссии полным «пиром» в новый дом предшествовало его *освящение*, ради которого звали священника с причтом. Всякое промедление в действиях священника пророчило дому и жильцам здоровье, многолетие, богатство и славу. В Вологодской губ. на следующий день после перехода старались позвать доброжелательного соседа и угостить его как можно лучше, чтобы первым в дом не зашел лиходей.

В Болгарии большое освящение дома (на *мед* — обл. Ловеча) проходило на следующий день, через неделю или даже год после перехода, и приурочивалось к какому-либо осеннему празднику (дню св. Дмитрия, св. Петки-Параскевы, св. Архангела Михаила, св. Николая) и нередко сопровождалось жертвоприношением (животное или птица мужского пола или рыба карп в день св. Николы), только после этого дом считался освященным. Гости приносили на освящение полные сосуды зерна, муки, воды, подходили к очагу и оставляли там деньги. В обл. Ловеча на Н. шли как на свадьбу: с живой курицей, зерном, перцами, фасолью, хлебом. В качестве дара приносили котелок или другой сосуд, которые должны были быть полными, их вешали на очаг. При освящении дома, как и во время свадьбы, цыган-кузнец дарил новоселам очажные атрибуты: лопатку, щипцы и цепь. В этот день семья получала в дар вещи, которые ей служили затем всю жизнь.

Дом считается полностью освоенным (освященным), когда в нем совершен один из обрядов жизненного цикла: рождение, похоронный или свадьба (ср. «дом обмывается свадьбой или покойником»). Таким образом, дом, подобно человеку, вводится в ритуальную схему жизни по общей схеме инициационного ритуала.

Лит.: ТРМ:19; Байб.ЖОВС:104–121; Сумд. КП:97; Никиф.ППП:138–140; Макс.ННКС: 31–32; Аф.ПВ 2:116,117; Иванов П. Народные обычаи, поверья, приметы, половины и загадки // Харьковский сб., 1889:59; Шейн МИБЯ 3:235,334; Стоянов С.т. Макоцево. София, 1970:149; Лулева А. Изграждане на домашното пространство (към семантиката на българския традиционен модел на дома) // ЕПНК 1998/5:74–77, 93; Арх.ЕИМ; ПА.

НОВЫЙ ГОД — один из трех основных праздников святочного периода (отмечаемый 1/14.1), содержащий ряд обычаев и ритуалов, известных в составе рождественского и крещенского циклов (см. Рождество, Крещение, Святки). В отличие от Рождества и Крещения, содержательную основу которых составляют религиозные мотивы («пооявление на свет Спасителя» и «крещение Христа в Иордане»), Н. г. воспринимается как светский праздник, как рубежная дата, определяющая благополучие всего наступившего года. У православных славян название Н. г. нередко связано с именем св. Василия, день памяти которого приходится на эту же дату (см. Василий); другие термины соотносятся с началом новолетия (рус. *Новый Год*, укр. *Новий Рік*, пол. *Nowy Rok*, болг. *Иова година* и т. п.).

Канун Н. г. у вост. славян часто обозначается по ключевым святочным концептам: *коляда* и *кутья*, например: *Друга коляда* (бел.), *Друга куття*, *Васілева куцця* (укр.). У юж. славян в терминологии Н. г. дублируется название праздника Рождества, например: *Мали Божий* 'малое Рождество' (серб.), *Млади Божий* 'молодое Рождество' (черногор.). Общеславянский обычай готовить в канун Н. г. обильный скромный ужин отразился в таких хронимах, как: *Жирная коляда* (рус. смолен.), *Скоромна кутья*, *Багата кутья*, *Щодрая кутья* (полес.), а также — *Мясная (Тоўста, Сыта, Багата, Щодра) коляда* (бел. гроднен.). Во многих названиях кануна Н. г. актуализируются значения «вечер» и «щедрый»: *Свйит вечір Василів* (укр. карпат.), *Щедрий вечір* (укр.), *Багатый вечар* (бел.), *Щчадроўка*, *Щчадрец* (полес.), *Szczodry wiecór* (в.-пол.) и т. п. У зап. славян этот день определяется по имени св. Сильвестра (словац. *Sylvester*, пол. *Sylwester*), а у жителей зап. Украины — по имени св. Мелании (*Маланки*, *Свято Меланки*); поляки Верхней Силезии называют канун Н. г. *Stary Rok* или *Wigilja Nowego Roku*.

Важное место в обрядности предновогоднего вечера (а также следующего дня) занимает общесемейная ритуальная трапеза, которая включает мясные блюда и отличается особым обилием. Во многих слав. традициях главным обрядовым блюдом является запеченный поросенок, вареная свиная голова, студень. В з.-рус. областях св. Ва-

силией считался покровителем свиней, а Н. г. назывался «свиным праздником»; ср. рус. поговорку: «На Василия Великого свиную голову на стол». У болгар в канун Н. г. обязательно готовили кушанья из вареной или запеченной свинины. Сербы Поморавья пекли мясо свиньи или овцы (называемое *васулица*) на Рождество, но съедали его именно в Н. г. В Хомолье (с.-вост. Сербия) перед приготовлением новогоднего обеда хозяин разрубал на пороге свиную голову, «чтобы счастье осталось в доме»; кости от съеденного поросенка закапывали в сад или затыкали в ветки фруктовых деревьев для их урожайности. У русских Брянской обл. на *Жирную коляду* принято было угощать «мороз» свиным холодцом: старший в доме вынимал из холодца «свиное ухо и рыло», брал с собой полблина, выходил во двор и говорил: «Мороз, Мороз Васильевич! Ходи на вухо-рыло, половина блина!» (Паш.КЦВС:187). При обходе домов накануне Н. г. колядники «кликали Василья Кесарецккого», т. е. желали хозяевам удачного разведения свиней: «Василий Кесарецкий, дай Бог, чтоб у хозяев велись да свиноматочки, да боровочки, да давали бы сальца, да нас угошали!» (там же: 190).

В некоторых болг. селах в канун Н. г. резали на пороге дома красного петуха и по его внутренностям старались определить свою удачу в наступающем году. Сербы Воеводины верили, что петуха надо резать в Н. г. для того, чтобы не умер хозяин дома. В других местах, напротив, не едят домашнюю птицу, «чтобы счастье не улетело из дома» (словенцы окрестностей Любляны). Точно так же жители южных областей Словакии не готовили к новогодней трапезе мясо птицы и зайчатину, чтобы «не убежало счастье» (Horv.RZL:111).

У вост. славян, кроме мясной пищи, обязательным блюдом считалась кутья, заправленная жиром или толченым маком. Первой ложкой кутьи белорусы Минской губ. «кормили Василия», т. е. приглашали святого к столу: «Васіль, Васіль, хадзі куццю есці» (ЗК:124). Магическое значение имело обилие блюд на новогоднем столе; «щедрая вечеря» готовилась, по представлениям жителей Полесья, чтобы весь год *шчэдрывоць* ('приумножалось'), чтобы обеспечить прирост в хозяйстве. Поляки Верхней Силезии оставляли часть еды с предновогоднего ужи-

на до обеда следующего дня, чтобы избежать в наступившем году голода и несчастий.

Такое же значение (обеспечение достатка) придавалось выпечке обрядового новогоднего хлеба. У поляков-мазуров в канун Н. г. хозяйки пекли особое зооморфное печенье, называемое *powolatki*, что должно было гарантировать успешный приплод скота. Согласно бел. (гроднен.) поверьям, у того, кто не печет блинов накануне Н. г., не будет в хозяйстве «гладкого скота», особенно телят (Крач.БЗРС:168). По обычаям жителей пол.-укр. пограничья, с Рождества до Н. г. следовало держать на столе обрядовый калач, а утром в Н. г. его торжественно делили между собой все члены семьи. Словаки включали в новогоднее меню чечвицу и мак, которые ассоциировались с деньгами и богатством; кроме того, варили из теста *pirohy* «для тучности коров» и пекли булочки (*rezance, šul'ance*), «чтобы были полными хлебные колосья» (Horv.RZL:111).

Сербы Боснии оставляли с Рождества до Н. г. половину обрядового калача «чесницы», которую доедали за новогодней трапезой. В Словении тоже сохраняли рождественский хлеб (*novoletnica*), чтобы полностью съесть его в Н. г. К новогоднему празднику пекли особые хлебные изделия; в Сербии и Черногории готовили большой каравай (*vasiliuca*), верхнюю корку которого скармливали скоту. Кроме того, выпекали булочки, называемые *vasiljice*, специально для одаривания чабанов или для раздачи «за упокой умерших». В Болгарии и Македонии в новогодний хлеб (называемый *васильова баница, сурвена баница, света василева погача*) запекали монету и разного вида шепочки от кизила (символизирующие «дом», «скот», «виды культурных растений»); по тому, что попало в куске пирога каждому из домашних, пытались угадать его судьбу на текущий год. Чтобы медведь не напал летом на скот, ему символически «выкалывали глаза», т. е. перед посадкой в печь хлеба его верхнюю часть накалывали стеблями растений (сербы Косова). Считалось, что накануне Н. г. медведица приносит потомство; чтобы задобрить ее, месили особый хлеб, называемый *мечкина поворница* (дословно: «свивальник для медвежонка»), как дар новорожденному.

Новогодний хлеб использовали во многих обрядах; например, у сербов Боснии, Срема

и Косова хозяин брал его с собой на гумно, когда исполнял ритуал символической молотбы. В этих же местах по обрядовому калачу гадали, будет ли удачным новый год: хлеб насаживали на рог вола и следили, какой стороной (верхом или низом) упадет он на землю; если падал верхней коркой вверх, то это сулило удачу.

Магия первого дня, обеспечивающая удачу на весь год. В обрядности, обычаях и приметах Н. г. отражаются о.-слав. представления о влиянии первого дня на весь годовой период. Ср. рус. поговорку: «Как встретишь Новый год, так его и проведешь» или словенское выражение: «Како па Novo Leto, tako vse leto». В Полесье считалось, что канун праздника надо провести «наивеселіше, щоб веселитись весь рік» (ПА, гомел.). По рус. пословице, «коли первый день в году веселый, то и год будет таков». Само имя св. Василия ассоциировалось с «весельем». У поляков Силезии тоже говорили: «То dobrze śmiać się w Nowy Rok» [Это хорошо — смеяться на Новый год]. Новогодняя магия первого дня должна была обеспечить на весь год удачу и здоровье. Хозяйка кормила домашнюю птицу внутри обруча, чтобы она не разбегалась со двора; обвязывали фруктовые деревья для обильного плодоношения; старались сытно поесть, чтобы не голодать в течение года; после ужина воздерживались от питья воды, «каб і летам не хацелася піць» (ЗК:88); окуривали дом и двор, чтобы весь год не заводилась нечисть; умывались утром свежей водой для здоровья и благополучия и т. п. Хозяин обувался утром в Н. г., сидя на печи, «чтобы в хозяйстве хорошо велись свиньи» (бел. пинск.). Необходимо было встать в новогоднее утро очень рано, «чтобы не лениться весь год» (ю.-слав.); кто проспал допоздна, будет повсюду опаздывать (з.-слав.); кто сердится и ругается в этот день, будет в плохом настроении весь год. У юж. славян и гуцулов зап. Украины было в обычае, вставая с кровати утром, наступить босыми ногами на металлический предмет, чтобы иметь весь год здоровые ноги. Для обеспечения бодрости и подвижности люди старались съесть печеного воробья (ю.-слав., полес.); либо воробьев ловили и сжигали в печи, чтобы птицы не клевали в поле зерна.

Плохой приметой была разбитая чашка — посуда будет биться весь год (в.-слав.,

э.-слав.). В Словении верили, что тот, кому на Н. г. случится упасть, не доживет до следующего года. Более всего опасались иметь в этот праздник покойника в селе: это было предвестие массовых смертей и несчастий. В Словакии были известны случаи, когда домочадцы утаивали от односельчан факт смерти члена семьи и объявляли о ней лишь по прошествии новогоднего праздника, чтобы люди не жили в страхе, ожидая неудачного года (Václ.VO:65). Не рекомендовалось ничего давать взаймы в этот день, чтобы избежать убытков, и, наоборот, поощрялась магическая кража (вещей, еды, животных), «чтобы прибывало добро весь год». Вплоть до настоящего времени люди придерживаются правила отдавать все долги к Н. г., чтобы не быть постоянным должником.

На благополучие или неудачу наступившего года мог повлиять также первый посетитель, пришедший в дом в новогоднее утро. Почти повсеместно у славян негативно оценивался визит женщины (год будет «дырявым», неудачным, лето будет «гнилым», возле дома или в колодце заведется много лягушек и т. п.). Наиболее желанными посетителями, способными повлиять на благополучие хозяев, считались мужчины «в расцвете сил» или крепкие, здоровые, удачливые мальчики, родители которых живы (см. **Полазник**). В ряде мест по тому, приходит ли утром в Н. г. мужчина или женщина, судили о приплоде скота мужского или женского пола. У словаков (окр. Бардеева) никто из посторонних (кроме полазника) не должен был ходить по домам, однако приход цыган воспринимался как хороший знак. В пол. Силезии плохой приметой считался первый визит нищего, а также церковного звонаря, тогда как приход ранним утром трубачиста или ночного сторожа сулил удачу.

Обрядность Н. г. (как и других святочных дат) включает ритуальные обходы домов с поздравительными и магическими целями. По структуре, составу исполнителей, участию ряженных, по фольклорному репертуару и другим характеристикам они во многом совпадают с рождественскими обходами (см. **Колядование**, **Обходные обряды**). К особенностям новогодних обрядов этого типа можно отнести специфическую терминологию: у вост. славян хождение по домам на Рождество называлось *колядовать*, а в

Н. г. — *щедровать* (укр., бел.), *овсенькать*, *кликать усень* (рус.); в Болгарии, Македонии и юж. Сербии обходы в Н. г. определялись как *сурвакане* (см. **Овсень**, **Сурвакары**, **Щедрование**). Наряду с типичными святочными масками («дед», «баба», «женых и невеста», «коза», «конь», «черт», «цыгане», «страшилища» и т. п.) в составе новогодних ряженных ходили: «Щчодр», «Щчодрец» (бел., укр.), «Василь и Маланка» (з.-укр.), «Василичари» (болг.), «Старый» или «Новый Рок» (пол. люблин.). В Поднестровье в канун Н. г. парни рядились «дедом», «цыганом» и водили с собой «медведя», «козу», «журавля»; среди ряженных, которые ташили за собой плуг, делая вид, что пахут, ходила также «Маланка». В селах Болгарии и Македонии с Н. г. до Крещения посещали дома ряженные *джамлари* или *камилари*, т. е. «поводыри верблюда» (см. «**Верблюд**»).

Обходы ряженных более характерны для вечера накануне Н. г., тогда как поздравители, ходившие утром следующего дня, чаще всего не рядились; ходя по домам, они раздавали хозяевам срезанные в лесу ветки «на счастье», осыпали дом зерном «для урожая», обметали углы дома, изгоняя «старый год», и т. п.

Типичным для в.-слав. и з.-слав. традиции был новогодний обряд *посевания*: рано утром дети бегали по избам в одиночку или группами, «посевали овсом», т. е. разбрасывали зерна во все углы дома или осыпали порог. Обряд сопровождался характерным приговором: «Сею, сею, посеваю, / С Новым годом поздравляю, / Со скотом, с животом, / С малым детушкой!» (ПКП:125); либо: «На шастя, на здоров'я та на Новий Рік, щоб родило краше, як торік — жито, пшениця та всяка пашниця. Дай Боже!» (Вор.ЗНН 1:149). В укр.-бел. и з.-рус. зоне в канун Н. г. взрослые ходили «щедровать», а утром следующего дня дети, посещая дома, «посевали». В Смоленской обл. хозяйки просили детей-«посевальников» присесть на порог, чтобы курочки неслись. В Польше и Словакии точно такой же обряд назывался *chodzić na podsypkę* или *obsypka*.

Редкая форма обходных обрядов, когда по домам водили какое-либо из домашних животных, известна в селах вост. Польши (Люблинское воев.): в новогоднее утро парни украшали лентами и цветами коня (либо

бычка, овцу, поросенка), водили его по домам; в каждом доме просили «подать на коня»; если животное гадило в избе, это предвещало удачный год. Обход назывался *chodzenie na szczęście* [хождение на счастье] (KL:38).

Н. г. воспринимается как переломное время (смена старого года новым). В Полесье, например, говорили: «Прыдзэ Шчодрэц — то й зіме конец»; считалось, что с Н. г. начинает прибывать световой день: «На Васильев вечер дня прибывает на куриный шаг» (рус.). Жители Вологодской обл. верили, что черти пребывают среди людей с Рождества до Н. г., а затем «уходят в воду», и что вообще уже в новогодний праздник «кончатся святки» (Бело-зерье:345).

Мотив календарного рубежа (завершения святочного периода) проявляется в комплексе новогодних очистительных ритуалов. Действующие с Рождественского сочельника запреты подметать в доме, выносить мусор, выбрасывать печную золу снимались в Н. г. Накануне вечером или рано утром хозяйка выметала хату, чтобы избавиться от клопов и тараканов (рус. смолен.) либо для того, чтобы посеять овса чистыми, без сорняков (тул.). Выметание мусора утром Нового года было первой заботой хозяек в Полесье, при этом сор выносили в сад под фруктовые деревья. При общем запрете в святочные недели вязать веники, в канун Н. г. в селах мозырского Полесья специально связывали новый веник, чтобы вымести им хату, а старый веник (деркач) рассекали на пороге дома и сжигали, чтобы снять с людей все их грехи (см. **Веник**). Вычистив печь, матери отдавали золу дочерям для гаданий о замужестве (рус. брян.). В Польше считали, что тщательное подметание пола в Н. г. обеспечит порядок в доме на весь год и удалит все болезни. В з.-слав. традиции действия символического выметания совершали в каждом доме участники новогодних обходов, которых называли: пол. *śmieciarzy* 'мусорщики', чеш. *smítalkové, vometáče* 'выметальщики'. Считалось, что они выметают «старый год» (см. Мести, Мусор).

Кое-где в зап. Украине, в Полесье, в вост. Польше в это же утро со стола стряхивали сено (лежавшее под скатертью с Рождества), выносили из дома рождественский сноп и сжигали все это вместе с мусором,

перепрыгивая через костер. Разжигание новогодних костров во дворах, на улицах и перекрестках мотивировалось необходимостью отогнать от дома нечистую силу или уничтожить насекомых-вредителей (укр.). Сербы Воеводины поддерживали огонь таких костров в течение трех дней (с кануна Н. г.); население Фракии полагало, что тем самым люди прогоняют из села *поганите, самовилите* и др. злых духов. Отгонный и очистительный характер имели также з.-слав. новогодние обходы, направленные на изгнание «старого года»: рано утром парни обходили село, громко шелкая бичами возле каждого двора. У лужичан в новогоднюю ночь хозяева стреляли из ружей, отгоняя кротов из огородов и полей.

Начиная с Н. г. менее строго соблюдались святочные запреты на разные виды работ (шитье, тканье, прядение, стирку, мечение, выбрасывание мусора и т. п.). Жители з.-рус. областей с Рождества до Н. г. не решались браться ни за какую работу: «До Нового году совсем даже не брались, а после Нового году дни три было будних» (брян., Паш.КЦВС:188). В Полесье запрет на ткаческие и прядильные работы действовал до тех пор, «пока Шчодрок не прышоу» (СБЯ-84:298). «До Шчодрухи ничего не шьют», а после Н. г. уже разрешалось днем работать (ПА, чернигов.). В Гомельской обл. считалось, что гнуть прутья, вязать узлы, рубить дрова и т. п. недопустимо с Рождества до Н. г., а дальше эти запреты соблюдались не так строго. Поляки Мазурского края с Рождества до Н. г. не варили никакой крупы, чтобы не расплодились вши, далее этот запрет снимался. В других местах, однако, святочные запреты соблюдались вплоть до Крещения. Словаки не стирали в Н. г. и не развешивали одежду проветривать, чтобы в семье не было висельника; не шили и не вязали, иначе бы куры плохо неслись. У белорусов Витебщины действовал запрет в новогоднее утро слишком рано топить печь, иначе вокруг села весь год шныряли бы волки. Нельзя было использовать щепки при растапливании печи, чтобы в текущем году не было пожаров. Люди не стригли в этот день ногти, чтобы избежать порезов рук и ног в течение года (бел.).

В канун Н. г. (как и в Рождественский сочельник) происходили разнообразные гадания о судьбе домочадцев на ближайший

год, об урожае и погоде, о замужестве и женитьбе молодежи. У болгар в Н. г. устраивались коллективные девичьи гадания (*пеене на пръстени*): девушки оставляли на ночь в сосуде с водой свои кольца (или другие личные вещи), а утром одна из них вынимала наугад по одному кольцу под пение специальных песен, содержание которых прогнозировало судьбу владелице вещи. Подобные «подблюдные» гадания известны и у русских. Любимым способом загадывать о своей участи у балканских славян было разбивание грецких орехов: засохшая сердцевина предвещала смерть, болезнь или беду, а *свежая* — удачу. Характерны для Н. г. гадания по выметенному мусору, по печной золе, по снятой со стола соломе: вынося эти отходы на улицу, девушки прислушивались к вещим звукам. У поляков Силезии запрещалось до Н. г. выбрасывать из дома скорлупу грецких орехов, съеденных после Рождества; девушки копили ее для гаданий, а в Н. г. выносили на «сметник» и слушали, с какой стороны доносится лай собак (оттуда следовало ожидать жениха). Гуцулы, пытались угадать урожай разных культур, раскладывая на припечке горящие угольки, называя каждый из них: «Оце буръишка, оце ячмнь, оце колопні, оце цибуля» и т. д.; затем смотрели, которые из углей горят ярко (на те культуры ожидался урожай), а какие гаснут и чернеют (Шух.Г 4:193). Большая часть новогодних гаданий совпадает по способам и приемам с рождественскими (см. *Гадания*).

Из числа других обычаев, исполняемых как в Н. г., так и в другие святочные праздники, следует отметить ритуальные бесчинства: молодежь в новогоднюю ночь старалась незаметно от хозяев подпереть снаружи входную дверь, замазать мазутом или грязью окна дома, заткнуть печную трубу, снять ворота и т. п. У юж. славян в продолжение рождественских ритуалов жгли в домах на Н. г. недогоревший *бадняк*. В Темниче (ц.-серб.) из оставшегося с рождественских праздников *бадняка* хозяева вырезали крестики и затыкали их под крышу дома, в загоны для скота, относили в поле и виноградники. В Словении (Штирия, Бела Краина, Нотраньско) были популярны ритуалы, связанные с почитанием источников и колодцев.

Подобно рождественской и крещенской, ночь накануне Нового года считалась

чудесной: люди верили, что в полночь раскрываются небеса, вода в водоемах превращается в вино, камни — в хлеб, глина — в мед (укр.); что волшебным огнем горят скрытые клады; ведьмы похищают звезды и месяц (укр.); скот разговаривает человеческим языком (з.-слав., в.-слав.); фруктовые деревья на миг зацветают (словен.) и т. п. Считалось, что сны, приснившиеся в эту ночь, непременно сбудутся (пол.).

Об удачном или неудачном годе судили по природным явлениям: красный небосвод на рассвете Н. г. был предвестием грозового лета, неурожая и беды (словац.); много звезд на небе — к урожаю грибов, ягод, к хорошей яйценоскости домашней птицы (в.-слав.); ветреное утро сулило урожай лесных ягод (полес.); хмурое небо или мелкий морозящий дождь утром — к густым посевам и полному колосу (словац.); если солнце восходит «весело», то весь год будет счастливым и урождаются фрукты (укр.); снег и обильный иней предвещали урожай злаков и т. п. По рус. сибир. поверьям, если Н. г. приходится на понедельник, то весь год будет тяжелым.

В единичных случаях Н. г. у славян вообще никак не отмечался и даже считался «чужим» праздником. Например, в селах вост. Сербии (Заглавак) его называли *циганска слава* [цыганская «слава»] и избегали празднеств в этот день. У семейских Забайкалья Н. г. не отличался особой обрядностью: имели место лишь обильная трапеза и девичьи гадания.

Лит.: Чич.ЗП; Пропп РАП:33-56; ЭВС:381-384; Терещ.БРН 7:110-120; Вин.ЗКП:186-191,210,214,216,221; Плот.ДР; Сед.И.КД; Плот.МЭБА:18-19; СБФ-86:207-208; СБЯ 1984:187,298-299; Паш.КЦВС:177-189; Бол.НКЗ:62-63; Куроч.НСУ; Куроч.УНО:109-243; Вор.ЗНН 1:135-165; ЗК:73-126; Шух.Г 4:193-194; БМ:345-346; Вак.ЕБ:598-599; Вас.КС:56-92; КГО:18-23; Плов.:250-254; Лов.:300-303; Кит.МНП:36-40; Бос.ГОСВ:163-171; Влах.НБОК:350; Деб.ОКП:250-252; СМЕР:433,524; СМР²:320-321; РbS:134-142; KL:36-37; Kolb.DW 49:106; Рос.ЗО:106-116; Karw.KLZD:182-184; Stelm.ROP:72-74; MM:272-274; Szyf.ZOW:25-28; Horv.RZL:103-112; Zibrt VCh:57-58.

Л. И. Виноградова, А. А. Плотникова

НОВЫЙ-СТАРЫЙ – семантическая оппозиция, связанная с категорией времени и временной границы; соотносится с признаками **первый-последний, начало-конец**; получает неоднозначную оценку: положительными свойствами и магической силой **может** наделяться как новое («чистое», жизнеспособное, продуктивное), так и старое («освоенное»); оба признака могут оцениваться негативно: новое как «неосвоенное» и «чужое», старое как исчерпавшее свою потенцию и непродуктивное.

Замена старого новым маркирует преодоление временной границы (календарного периода, сезона, обрядового цикла). Все основные рубежные даты народного календаря (Рождество, Новый год, Крещение, весенне-летние праздники, знаменующие начало нового хозяйственного цикла) насыщены семантикой перехода к новому времени, когда обязательным считалось избавиться от устаревших, изношенных, вышедших из употребления предметов и ритуальных символов.

Новая вода. Согласно о.-слав. поверьям, в некоторые праздники (Крещение, Пасха и др.) вода в источниках и колодцах «меняется», «обновляется», становится чудесной, целительной. В эти же дни ритуально обновлялась и домашняя вода: ранним утром хозяева выливали всю имевшуюся в доме «старую» воду и заменяли ее «новой», «живой», «молодой», свежей. По некоторым болг. поверьям, «старой» становилась любая вода, «переночевавшая» в доме: ее можно было использовать для стирки белья или мытья посуды, но не для питья и тем более не для лечебно-магической практики, — для подобных целей домашнюю воду ежедневно «обновляли» (ЕПНДК 1989:185). Замена «старой» воды на «новую» была обязательной в случае смерти члена семьи: сразу после выноса покойника из дома (либо после погребения) принято было выливать из всех сосудов в доме воду, считавшуюся «нечистой», «мертвой», и заменять ее на свежую, проточную, «новую» (см. **Вода**).

Новый огонь. В пасхальной обрядности зап. и юж. славян широко известен обычай «обновлять» домашний огонь: все жители села в определенное время одновременно тушили огонь в печах (очагах) и приносили в дом «новый» огонь, полученный особым способом и освященный церковнослужителями (см. **Огонь «живой»**).

Новая пища. Обязательные деленных периодов и дат блюда по традиции праздника «изгонялись» и заменены новыми. Ср. обычаи, направленные на смену скромной пищи и отмечающие переход к постной еде, характерные для рубчатых дат масленицы и Великого поста. I славян в один из весенних праздников (Пасхи, Юрьев день) хозяйки «ляли» хлебную закваску, т. е. выбрасывали служившие весь год остатки кислого (используемого для выпечки хлеба) и пили *нов квас, млад квас*. В с.-вост. Болгарии в одном доме делали общесельскую закваску, а затем делили ее между всеми семьями, которые готовили на ней хлеб «выпечки». Воду для замешивания теста при изготовлении обрядового «юрьевского ба» надо было принести «новую», свежую, девушки, ходившие за водой, надевали на себя что-нибудь из новой одежды; муку брали из непотатого мешка («новая мука»). Замешивание теста иногда поручалось новому члену семьи — молодой невестке, называемой у болгар *нова млада*. Сближение смыслов «новое и чистое» отмечается в требованиях соблюдать половое табу для всех жен принимавших участие в изготовлении «нового» хлеба (Кол. ГЮС:121).

Первое употребление сезонной растительной пищи и плодов нового урожая фиксируется к определенной дате и нарушению установленного срока запрещалось. Болгары в Пловдивском крае вплоть до Юрьева дня не ели овощей и зелени нового урожая, однако в некоторых местных традициях разрешалось в день св. Власия (11. II) впервые отвесть блюдо из новой крапивы, «чтобы обновить свою кровь» (за *нова кръв*). **Первый-последний.**

Новая одежда. Еще одним способом магического «обновления жизни» было надевание новой одежды в определенные даты календаря. Чтобы обеспечить себя обновками на весь год, девушки старались надевать во все новое в первый день Нового года (рус. псков.). Такой же обычай соблюдался на Рождество и Пасху, ср. рус. I говоруку: «На Светлой неделе рубаха хоса плохонька да белехонька, а к Рождеству хоть сурова, да нова». Белорусы Речыцкаго Полесья к святочным праздникам непременно готовили новую одежду: «На Каляды абзацельна шылі новыя плацці, трэба, каб бы

новья туфли, платок, каб наряд быў новы» (Фальклорна-этнографічная спадчына:53). Болгары 1 марта вывешивали во дворах что-нибудь из новой одежды в ожидании прихода мифической «бабы Марты»; надевали обновки в день Благовещения, «для того чтобы порадовать Господа чем-нибудь новым» (Кап.:215; СБНУ 1900/16-17/2:21). У всех славян известен обычай надевать новую одежду на Пасху. По ю.-слав. поверьям, каждый человек к этому празднику должен был иметь на себе что-либо из нового, а дети нередко вообще отказывались выходить на улицу без обновки. Девушки-болгарки старались как можно чаще переодеваться в новые наряды в течение трех праздничных дней (Агап.МОСК:156). Русские крестьяне Владимирской губ. обычно одевали детей до семи лет в старые обноски, а первую новую одежду для них готовили именно к Пасхе (БВКЭ:266).

Замена вышедших из употребления старых вещей новыми (особенно таких, которые делались из растительного материала) тоже могла иметь сезонный характер. Возжигание костров (новогодних, пасхальных, купальских и др.) часто мотивировалось необходимостью уничтожения старых вещей, после чего можно было заводить новые. В кострах сжигали остатки ритуальной пищи, старую обувь, вышедшие из употребления веники, метлы, поломанные корзины, колеса, бороны и т. п., обрядовые предметы и праздничный реквизит — «шоб всё старое ушло, со старым прощалься, шоб було по-новому» (ПА, брест., Дружиловичи). Пучки освященной пасхальной вербы, простоявшие в течение года за иконами, заменялись в каждое Вербное воскресенье свежими ветками. Так же поступали и с *вскнами*, которые хранились в доме или хлеву с прошлых праздников Пасхи, Троицы, Божьего Тела и др.

Новизна ритуальных предметов. Такие признаки новых вещей, как «чистота», непочатость, неосвоенность, определяли их сакральный статус и использование во многих ответственных ритуалах и обычаях. Например, отправляясь первый раз на пахоту или сев, хозяева надевали новую одежду, считая, что это обеспечит чистоту посево; так же поступали жницы при первом *зажине* (см. Жатва, Сев, Пахота). Отмечая конец жатвы, болгары юж. Фракии одаривали друг друга первым зерном нового

урожая, который насыпали в новые глиняные горшки. Для ритуала *опахивания* села при повальных болезнях брали непременно новую соху, которой еще ни разу не пользовались (з.-рус.). Надежным способом вызывания дождя считалось битье новых горшков, украденных у гончара (в.-слав.). Чтобы раздобыть особую целебную траву, надо было перед ползущей черепахой расстелить новый платок, тогда она сбросит на него чудесное растение (пол.).

Новым должен быть наряд невесты и жениха на свадьбе, крестильная рубашка и свивальник новорожденного, часто требовалось, чтобы новой была и смертная одежда. В Моравской Словакии женские блузы, надеваемые в костел, не могли быть стиранными и должны быть всегда новыми (Бог. ВТНИ:302). См. также Одежда. Новые лапти надевались ряженому «покойнику» в рус. святочных играх (Зав.КЛВ:24). В Калужской губ. гроб опускали в могилу на новом холсте из непчатого рулона, называемом *новина*. В ряде мест обмывать покойника полагалось из нового горшка, который затем разбивали или закапывали в землю (рус. владимир.); на поминках ели новыми ложками. В ю.-рус. обряде «похорон кукушки» ямка, вырытая для погребения ритуального символа (кукушки), устилалась новыми лоскутками, поскольку считалось, что если положить в «могилу» части ношеной одежды, то ее владелец скоро умрет (ЭО 1912/1—2:106).

Новые вещи помогали установить контакт с мифическими существами или потусторонними силами. В обряде «встречи весны» жители Пензенской губ. пекли праздничные пироги и раскладывали их во дворах и в поле на новых холстах со словами: «Вот тебе, матушка-весна» (ЭО 1891/4:187). Чтобы увидеть своего домовика, хозяин, взяв с собой два новых горшка, прятался ночью в хлеву; там он вставлял горящую свечу в один горшок и накрывал его другим, а заслышав в темноте шорох возле коней, снимал верхний горшок — и мог видеть внезапно освещенного свечой домовика (ПА, гомел.). Для гаданий (в том числе подблюдных) девушки использовали новую глиняную посуду, которую надо было купить у горшечника не торгуясь (рус., болг.).

Включение в сферу «своего» мира новых бытовых предметов и строений требовало

определенных мер предосторожности и особых приемов по их освоению. Важнейшим из них было церковное освящение. Например, перед первым выгоном скота пастухи плели новые кнуты, а чтобы сделать их «удачливыми», украшали лентами и складывали возле алтаря во время церковной службы для освящения (словац.). Прежде чем надеть на себя новую рубаху, ее держали над огнем или окуривали дымом (о.-слав.). Купив новый гребень, женщины сначала проводили им по шерсти кота или собаки, после чего начинали пользоваться сами (укр. карпат.).

Символика старых вещей. Старые вещи в силу их культурной освоенности и принадлежности домашнему миру нередко рассматривались как средоточие семейного «блага». У болгар и сербов, например, хранились старые глиняные горшки, к которым хозяева относились как к семейной реликвии: именно в них готовили обрядовую пищу для родового праздника «славы». По о.-слав. представлениям, продавец скота должен был при передаче животного покупателю оставить себе старую веревку (на которой он постоянно водил свою скотину), чтобы удача в разведении домашней живности осталась в его хозяйстве, а покупателю он отдавал заново сплетенный поводок (ю.-слав., з.-слав.). Старые веники, изношенная обувь, дырявые корзины, глиняная посуда без дна служили оберегом от нечистой силы, сглаза, болезней (см. Куриный бог, Лапти, Обувь). Предметом особого почитания считалась в семье старая деревянная ложка, принадлежавшая деду или прадеду; ее использовали для лечения больных (рус.). Широко известны запреты сжигать поломанные семейные ложки (а также старые иконы, снятые с петель своего дома непригодные двери) — все эти вещи следовало сплавлять по воде.

На Рус. Севере иногда старый, передаваемый по наследству, свадебный наряд обслуживал многие поколения новобрачных и хранился в семьях как большая ценность (Масл.НОВО:35–36). Для пеленания новорожденного почти повсеместно предпочитали использовать старую изношенную одежду взрослых членов семьи, чтобы защитить младенца от порчи. По бел. обычаям, «вся дзяцінная бялізна робітца з старізна» (Никиф.ППП:14). См. также Пеленки.

Освоение нового пространства часто исходило при помощи старых вещей: первое подметание нового дома старым вензлем, взятым из прежнего жилища; перенос из старого дома или двора печной мусора, навоза и т. п.; приглашение дом из старого дома прийти «в новый с «в новый дом» вместе со «старым хном», «к старой скотинушке», «к старым людям» и т. п. (см. Новоселье

Лит.: Арутюнова Н. Д. Новое и старое в библейских контекстах // СК 1:11–28; ЖС 1:3:3–8; Байб.РТК:169–173; Арап.МОСК:158; Масл.НОВО:35–36,66,85–87,103–111–112,116; РГ:485–486; Кол.ГЮС:121–122; Фальклорна-этнографічная і літаратурная І чына Рэчыцкага раёна. Мінск, 2002.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толмачева

НОГА, ноги — одна из наиболее мифологизированных частей тела; символизируют движение (хождение) и путь; получают филологическое осмысление в силу своей принадлежности к материально-телесному низу человека и хтонической сфере; как пограничная часть тела наделяется функцией медиатора между Реалией, смежные с Н. (см. След, Обувь) выступают как метонимическая замена человека или другого существа.

Н. — нижняя граница человеческого тела, противопоставленная голове. По народным представлениям, над головой витают ангелы-хранители, а в Н. «путают» дьяволы и другие демонические силы. Еклизия к ложу тяжелобольного человека являлась ночью мифические провозвестники смерти (духи болезней, Смерть, Ангел, душа усопшего родственника) и вставляли в его ноги то это было знаком неминуемой смерти; если же они показывались в изголовье, то можно было надеяться на выздоровление (о.-слав.).

Близостью ног к земле объясняется комплекс поверий о том, что человек через Н. (особенно через их нижнюю часть) подвергается опасности со стороны хтонических существ, в частности в него проникают болезни. Зимой контакт Н. с землей считался неблагоприятным для человека, что обусловило запрет касаться босыми ногами земли до Благовещения, Пасхи или Юрьева дня (как календарной границы зимы и лета).

а также запрет выгонять на улицу скот до этого срока. Словенцы верили, что того, кто ходит босиком до Пасхи, обязательно ужалит змея (см. Босой). У сербов запрещалось поднимать с змеей змею (даже убитую) выше колена, иначе у человека весь год будут болеть Н. В Герцеговине верили, что ночная «мара» нападает на спящего с пальцев его левой Н., затем проникает в живот, в грудь. Тем же путем входят недуги в домашних животных. В бел. заговоре встреченная на дороге болезнь входит «каню ў ногі, а з ног у морду, а з морды в ноздры, а з ноздр у вочы, а з вачэй да ў вушы, а з вушэй у галаву» (Зам., № 252).

Соответственно и изгонять недуги и иную опасность следовало через Н. (и далее в землю, камень и т. д.). Ср. серб. заговор от сглаза: «Бежи урок из главе на прса, из прса на трбу, из трбуа на бедро, из бедра на табане...» [Беги, урок, из головы в грудь, из груди в живот, из живота в бедра, из бедер в ступни ног] (Раден. ССНМ:20). Согласно рус. поверью, в ходе изгнания беса из одержимого опухоль спадала сначала с лица больного, затем с его тела и с Н., пока из большого пальца Н. не вышел «нечистый» (РДС:51). У болгар, если невеста оказалась «нечестной», свекровь танцевала босиком по земле, чтобы вредоносные последствия греха через босые Н. ушли в землю и не отразились бы негативно на людях и хозяйстве. Русские считали, что если приснился плохой сон, надо наутро выставить за порог левую ногу и сказать, чтобы он ушел. При детских болезнях особое внимание уделялось ножкам младенцев (закрещивали пятки или ступни, перевязывали лодыжки красными нитками), а изгоняя недуг, прикладывали пяточки ребенка к печи, потолку, косяку дверей, дереву, чтобы через Н. болезнь вышла из ребенка. В то же время в народной медицине прикосновению к больному месту пяткой знахарки или ногой первого (последнего) ребенка в семье приписывался положительный лечебный эффект: в данном случае ноги выступали своего рода медиатором магического воздействия.

Вместе с тем для самой земли контакт с «нечистым» человеком через его Н. также мог иметь негативные последствия. По чеш. и морав. поверьям, беременная не должна была ступать по пашне голой Н., иначе все посеянное сгорит под ее стопой. Болгары

соблюдали аналогичный запрет в отношении к новобрачной, считавшейся «нечистой»: в первые сорок дней после свадьбы молодуха не смела ступать босой Н. по земле во дворе или в огороде, «чтобы земля не сгорела и не засохла» (Кап.:186).

Ноги связаны с материально-телесным низом и потому воспринимаются как этнокультурный эвфемизм гениталий, что объясняет многие магические и обрядовые действия, имеющие эротическую и продуцирующую символику. Популярный в свадебных песнях мотив — «топтанье ногами» цветов, трав, сада, винограда — включает в себе символику коитуса и брака. У болгар и белорусов на свадьбе после брачной ночи молодым в качестве очистительного действия обливали ноги. У чехов и словаков известен масленичный обычай «подковывать» девушек на выданье и молодых женщин: в Пепельную среду парни, ряженные «кузнецами», ходят по домам и пытаются сорвать с них обувь и оторвать подошву (ср. «разувание» и «подковывание» как метафоры брака). Близкий по смыслу обряд, называемый *разувальник*, зафиксирован в Нижегородской обл.: в Чистый понедельник парни, обходя дома, старались снять обувь с молодоженов и с девушек брачного возраста; разутых заставляли бегать босиком, при этом парни выкрикивали заклинания продуцирующего смысла: «Уродись, пшеница! Уродись, гречиха!» (ЖС 1998/2:5-6).

В масленичных танцах и других магических актах, стимулирующих рост культурных растений, актуализировалась продуцирующая сила Н. Чтобы лен и конопля были высокими, нужно было подпрыгивать до потолка и во время танцев высоко поднимать ноги; чтобы репа и тыква выросли большими и толстыми, во время танцев хорваты и словенцы топали ногами и широко расставляли ноги. Способность стимулировать плодородие приписывалась также хождению, ср. рефрен колядных песен зап. и вост. славян «где коза ногою, там жито копою» или песенный мотив «где хоровод ходит, там жито родит».

Принадлежность Н. к телесному низу, ассоциирующемуся с гениталиями и вообще «нечистым» началом в человеке, объясняет запреты стоять во время молитвы с широко расставленными Н. (между ними может про-

скочить бес) или лежать дома на лавке ногами к иконам, дабы не осквернять их (отмечены у русских еще А. Оларисм в XVII в.). Болгары считали неприличным для девушек ходить без чулок и носков даже летом, чтобы были видны голые ноги, поскольку голая нога, как и обнаженная голова, воспринимались как знак телесного обнажения. Напротив, сознательное поругание святых предполагало их соприкосновение с Н., ср. рус. обычай при вызове нечистой силы и заключении договора с сатаной снимать с себя крест и класть его под пята.

В качестве ритуалов, призванных защитить человека (или его пространство) от вредоносных хтонических сил, выступают обычаи очищения ног у входящих в дом людей. Если домой возвращается давно отсутствующий родственник, то хозяева прямо на пороге обсыпают его Н. пеплом домашнего очага (пол. жешов.). У болгар, когда женщина в 40-й день после родов первый раз выходит из дома в церковь на очистительную молитву, а затем возвращается домой, домочадцы встречают ее на пороге и обливают ей Н. святой водой (ЕЛНДК 1989:159). Во время купания младенца мать старается не выходить за порог избы; если же ей пришлось это сделать, то часть «купальной воды» она выливает себе на Н. (бел.).

Как часть тела, соприкасающаяся с землей и нижним миром, Н. были объектом особой защиты и оберегов. Стремясь обезопасить себя от болезней и порчи, люди красными нитками обвязывали прежде всего руки и Н. Перед тем как вынести младенца на улицу, ему смазывали места под коленями сажей, чесноком, чтобы его не могли сглазить. Ряженые (например, болг. и макед. «русалии») привязывали к Н. погрешушки и звоночки, отпугивающие злые силы.

Представления о бодрых, крепких Н. («резвых», «выносливых», «легких») входили в общую парадигму здорового тела. Чтобы ноги были здоровыми и крепкими, в Рождественский сочельник за ужином домочадцы держали Н. на железной цепи или лемехе плуга; в Иванов день бегали босиком по росистой траве; перепрыгивали через обрядовый костер или бегали по горячему пеплу; подвешивали к иконам металлические или восковые votives в виде Н., прося святых об излечении Н. У хор-

ватов мотив здоровых ног звучит в призраках, которыми сопровождался прыжок через костер: «Od Ivana do Ivana da me I ne bole» [От Ивана до Ивана пусть не болят у меня ноги] (NU 1974–1975/11–12:45). В вост. Сербии при первой встрече веселый человек спешно разулся, сшил панцирь босую Н. и говорил: «И се корњача ољушти, тад и Моја нога» [Ко с черепахи спадет панцирь, тогда и к с ногам облезет] (Тор.ПВП 2:204–20). Считалось опасным наступать босыми ногами на веник, метлу, щетку, на мусор и другие «нечистые» предметы и субстанции — ; могло вызвать судороги в Н., кожные трещины ног. По бел. поверьям, сидя за главным ужином, нельзя ставить Н. перекладыны под столом, так как в это время там располагаются души умерших: если задеть, они нашьют болезни ног (Ники ППП:296).

Н. связаны с идеей пути, в числе жизненного пути человек ср. выражения *встать на ноги*, *стоять на ногах*, *слабеть ногами*. Процесс взросления и воспитания ребенка описывается в русском языке такими фразеологизмами, как *поспавить на ноги*, *начать ходить*. Одним из главных пожеланий новорожденному была формула: «Ножки, ходите, свое тело носите... Не будь седун, будь ходун...» (Май ВЗ:31, № 51). Зрелый возраст человек ассоциируется со здоровыми и сильными Н. со способностью *твердо стоять на ногах* и ходить, ср. рус. поговорку: «Пока нога ног минует — все ладно». Старость же понимается как процесс ослабления Н., как неспособность передвигаться самостоятельно а смерть — как остановка, прекращение хождения, ср. выражения *ноги подломились* (*подкосились*) «о слабом, больном человеке», *стоять одной ногой в могиле*, *протянуть ноги*, т. е. «тяжело заболеть, умереть»; *ногой дергать* — «агонизировать». Ср. также иносказательные обозначения смерти в похоронных причитаниях «отходили твои ноженьки», «занемели ножки» и т. п.

Мотивы и ритуальные практики с участием Н. особенно актуализируются в переходных обрядах, соотносимых с идеей движения, перемены статуса. Во время трудных родов, для того чтобы ребенок как можно быстрее «вышел» из тела матери, роженицу заставляли перепрыгивать через Н. мужа, а мужа -

перешагивать через Н. роженицы, сажали роженицу кому-нибудь на колени, заставляли грызть себе колено. Вместе с тем, чтобы больше не иметь детей, роженица сразу после родов закрывала двери дома ножкой новорожденного, тем самым символически закрывая свои детородные органы (серб.).

Особое значение придавалось Н. в системе обычаев и запретов, связанных с ребенком и его первыми шагами. У юж. славян беременной не рекомендовалось есть ножки домашней птицы, чтобы у ребенка при ходьбе не трескали суставы; ей запрещалось сидеть, скрестив Н., чтобы у малыша не заплетались ножки. При отнятии ребенка от груди ему желали: «Пошли тебе Бог семеро ног» (рус.); аналогичные приговоры с пожеланием иметь «железные», «золотые», «кизилловые» Н. произносили взрослые, когда младенец делал свои первые шаги (ю.-слав.). Если ребенок долго не начинал ходить (страдал «сидячками»), это объясняли у вост. славян тем, что его Н. еще в материнской утробе были перевязаны путами, которые теперь мешают ходить; в этом случае ножки малыша специально обвязывали нитками, которые затем разрезали, или просто проводили ножом по полу между ножками. У балк. славян первым шагом ребенка посвящается обряд *проходница*: мать пекла праздничный каравай (у болгар его иногда украшали изображением детской ножки или оставляли на хлебе отпечаток ступни), созывала гостей и угощала их; каждый получивший кусок каравая желал, чтобы у ребенка были «железные ноги».

Примером связи Н. с матримонимальной сферой и темой перемены социального статуса служит обряд «*колодка*», когда на масленицу парню или девушке, вовремя не вступившим в брак, привязывали к Н. полено, символизирующее брачную пару, и заставляли их волочить бревно при ходьбе. В пол. снотолкованиях видеть во сне чьи-либо Н. («присматриваться к ногам») означает «танцевать на свадьбе» (Nieb.PSL:189).

Семантика «хождения» актуализируется также в ритуалах и верованиях, относящихся к смерти и похоронам. У всех славян принято выносить покойника из дома ногами вперед, чтобы дать ему возможность перейти в иной мир и не возвращаться обратно. Ср. владимир. верование: «Выносятся покойника вперед ногами, а если головой, то еще

покойник будет. А ногами — вроде как уходит на кладбище» (ФСК:235). Чтобы нейтрализовать опасность и не бояться покойника, пришедшие на похороны старались сначала взглянуть на его Н., а не в лицо, либо хватали покойника за пятку, прикасались к его Н. (в.-слав.). Напротив, чтобы помочь умершему перейти на «тот свет», ему развязывали Н. перед погребением; снабжали удобной и прочной обувью, клали в гроб запасную пару обуви и т. п. (в противном случае покойники проявляли недовольство и жаловались, что родственники забыли развязать Н.; не надели новой обуви; похоронили в слишком длинной сорочке, мешающей ходить). С другой стороны, если были основания опасаться, что умерший станет «ходячим упырем», то хоронили его необутым или со связанными Н. (бел., пол.); прокалывали пятки острыми предметами (укр., болг.); подрезали сухожилия под коленями (карпат.); опутывали Н. умершего красными нитками (ю.-слав.); помещали в ногах умирающего камень, а затем относили его на могилу и оставляли там (болг.). Как форма превентивного оберега интерпретируются археологами случаи обжигания нижних конечностей скелетов, найденных в др.-рус. погребениях XI в.

Чтобы лишить вредоносных персонажей возможности «ходить», им символически «завязывали ноги». Такие магические действия совершались у юж. славян в Рождественский сочельник. Веревку, которой накануне были связаны ноги курицы, предназначенной для обрядового жаркого, хозяин завязывал в доме на гвоздь и на вопрос жены: «*Шта везујеш?*» [Что ты завязываешь?] отвечал: «*Везујем злотвору ногу*» [Завязываю злодею ноги] (серб. Воеводины, Бос.ГОСВ:142).

Ярким проявлением хтонической сущности нечистой силы считается ее телесная *ущербность*, выраженная в том числе в таких признаках, как хромота, одноноготь, трехноготь, отсутствие Н., замененных рыбьим хвостом, беспятость, особая походка или специфический способ передвижения. «Беспятый» или «беспалый» существом представляется черт-*анчутка*. В в.-слав. верованиях ведьмы и колдуны, отбирая урожай с чужого поля, «ходят» вверх ногами. Желая навредить деревьям, ведьма превращает свои Н. в «железные толкачи» и летит

над лесом, ломая все на своем пути (бел., Fed.LB 1:80). Как непомерно длинные, короткие, кривые, толстые, тонкие, волосатые или заросшие шерстью изображаются в демонологических рассказах Н. знахарей, ведьм и других «знающих» людей.

Будучи способным легко менять свое обличье, черт, однако, не в состоянии изменить вид своих Н.-копыт, выдающих его нечеловеческую природу: «Той нечистый усяким можэ быть. Чоловиком скидаецца, тольки ноги не можэ зробиць (человечьими), они з шерстью остаюцца» (ПА, брест., Замосьс). Мотив распознавания пришельца из потустороннего мира по его птичьим лапам или конским копытам — один из самых распространенных в слав. мифологии. В образе женщины на птичьих Н. предстают карпат. «босорка», пол. «богинка», луж. «полудница», серб. «мора»; ослиные или коровьи копыта имеют болг. «самодивы», серб. «вилы», духи болезней, смерть. В одной из полс. быличек мужик узнает черта в горожанине, у которого «одна нога — киньский копит, а другая — курьяча нога» (ЖС 1997/2:61). У словаков рассказывали, что св. Люция заказала сапожнику обувь, а когда он попросил показать размер ее ноги, она протянула гусиную лапу. Отпечатки птичьих лап остаются на рассыпанном в доме песке или пепле после посещения душ умерших. По поверьям зап. Сербии, вештица, отбирая у чужих коров молоко, произносит колдовской приговор: «Имам ноге сврачије, берем млеко свачије» [У меня сорочьи ноги, я беру молоко от всякой коровы] или: «Имам ноге сврачије, музем краве свачије» [У меня сорочьи ноги, могу выдоить каждую корову] (Раск. 1999/95—98:75). В закарпат. быличке женщина, заподозрив в ночном пришельце нечистую силу, вынуждает его помыть Н.: как только тот опустил Н. в воду — а это была святая вода — его Н. превратились в гусиные лапы (СЭт:490). Ср. также сказочную избушку «на курьих ножках». Согласно карпат. быличке, на месте сгоревшей от молнии хаты, куда спрятался черт, люди нашли одну лишь лошадиную ногу. В Нижегородской обл. на святках ряженые, обходя дома, носили с собой «мертвую ногу» — палку, обернутую онучей, с надетым на нее лаптем; возле каждого дома они выставляли «ногу» перед окном, пугая домочадцев (БУМФА-НП 1982/1:9).

Аномалии Н. приписываются и животным: те, что произошли от человек имеют человечьи Н. — таковы, например, ноги у аиста (пол.) и ступни у медведя (укр. пол., полес., босн.); передние лапы крокодила выглядят, как человеческие ладони (пол.). Хромоногим или трехногим часто изображается заяц в з.-слав. суеверных рассказах. Змея *modros* имеет петушиные ноги и голые когти (хорв.). В рус. сказках демонические свойства характеризуют медведя «на лигавой ноге» (сюжет АТ 163 В). Особенно популярны у славян поверья о т. н. змеиных ногах: змеи якобы имеют по девять или двенадцать пар Н., но скрывают их (ю.-слав.). Согласно этимологическим легендам, раньше все животные имели Н., но впоследствии некоторые из них лишились их в наказание за неправильное поведение. В пол. легендах Божья Мать прокляла испугавшую ее змею: «Отныне ты больше не пойдешь ногами, а будешь ползать, как нитка»; степор у всех змей нет ног (Гура СЖ:74). Ср. хорв. заговор против змеиного укуса: «Змию од Бога проклета! Трбухом пузиш, без ног одиш!» [Змея, Богом проклятая! На животе ползаешь, без ног ходишь!] (Бор.ПВГ 2:110).

Через символику Н. в языке и обрядности часто кодируются отношения между людьми, положение равенства или неравенства. Ср. выражения типа *быть на равной ноге, упасть к ногам, валяться в ногах, кланяться в ножки*. Устойчивые выражения, описывающие действия с участием ног, часто обозначают подавление, превосходство над кем-либо, ср. совр. разговор. наступить на *горло собственной песни* заставить себя поступить вопреки своему желанию, *быть/находиться под пятой/каблуком* признавать над собой власть другого человека. В свадебном обряде новобрачная при выходе из церкви (или в другой ситуации) старается наступить на Н. мужа, чтобы сделать его покорным. У сербов (р-н Сврагиа) при входе в дом жениха невеста ударяла пятой в порог и тихо приговаривала: «Сви под ногу, ја — преко ногу!» [Все под ногу, а я поверх ноги!]; этим способом она пыталась утвердить свое главенство в доме (Петр. КИС 1:104). В подобных действиях для достижения положительного эффекта важным оказывался дополнительный признак — «правая» Н. У русских Алтайского края сваха,

идя сватать невесту, входила на крыльцо правой Н., говоря: «Нога моя, стой твердо и метко... Что задумано, то и исполнится!» (Масл.НОВО:67).

Актом, выражающим высшую степень покорности и уважения, было ритуальное омовение Н. другому человеку. У болгар в обязанности новобрачной в доме мужа в первые 40 дней после свадьбы входило молчаливое услужение свекру; в частности, она *каждый* вечер *собственноручно* разувала его и мыла ему Н. В польской Силезии в Великий четверг дети обмывали Н. своему отцу в память о том событии, когда «Иисус апостолам ноги мыл» (SSSL 1/1:177).

Лит.: Масл.СЧ:40–46; Седакова И. А. Первые шаги ребенка: магия и мифология хольбы // КДЯК:284–305; ЖС 1998/2:5–6; 2000/1:11, 16–17; РЗЗ, № 83,146,156; Островский; Назаренко // ЭРП; ЭО 1896/2–3:159; Раз.ПЗ:87; Даль ПРН:31,348; Этим.1992–1993:142; ПА; Гура СЖ:305–306; Вяс.:188; Никиф.ППП:30, 79,195; Чуб.ТЭСЭ 1/1:87; Шух.Г 4:247; Раден.ССНМ:19–22; КСК 1999/4:26; ЕКЭ 1:57; Доб.:285; Телб.БББ:228; NU 1973/10,195; 1971/8:225; Кур.PLS 1:34,172,225,242; NU 1967–1968/5–6:484; ZNŽO 1905/10/1:53; ZWAK 1887/11:202; Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1878/6:225; Bystr. DO 2:55; Fed.LB 1897/1:282, 292,307,309,320,350; Olej.ЛТ:108; Horv.RZL': 148–149; МТ:31.

Т.А. Агапкина, Л.И. Виноградова

НОГТИ (когти) — в народных представлениях средоточие жизненных сил человека. Наряду с волосами, зубами, потом, слюной, мочой, экскрементами и др. Н. воспринимались как заместитель человека, поэтому все действия с Н. (стрижка, хранение, уничтожение) были способом воздействия на человека и строго регламентировались. Во вредоносной магии действия над чьими-либо Н. использовались для наведения порчи. Благодаря своей твердости Н. и когти служили в качестве оберега.

Согласно укр. апокрифической легенде, тела первых людей были покрыты твердым роговым покровом, но после того, как Адам и Ева согрешили, Бог в наказание сделал человеческую кожу мягкой, оставив Н. лишь на руках и ногах.

Стрижка Н. регламентировалась в зависимости от времени, возраста человека и ритуальных запретов. На Рус. Севере Н., как и волосы, было принято стричь в Страстной четверг, на юге России — в пятницу. Нельзя было стричь Н. в Сочельник и в течение всех святков (полес.); если остригать Н. во вторник и четверг, то на пальцах будут заусенцы (с.-рус.). У русских пастуху запрещалось стричь Н, и волосы в течение всего пастбищного сезона.

У вост. и юж. славян запрещалось стричь ребенку Н. до года: чтобы он не был подвержен порче, мать должна обкусывать Н. зубами, а потом сжигать. Запрет стричь Н. младенцу мотивировался тем, что, отрезая Н., можно «обрезать» ребенку жизнь (болг.). Первый раз Н. ребенку стриг отец (полес.).

Остриженные Н., как и волосы, запрещалось выбрасывать — их закапывали в землю, подкладывали под камень, затыкали в щели и углы дома, прятали под поясом или за пазухой, пускали по текущей воде, сжигали, поскольку считалось, что остриженные Н. будут нужны человеку после смерти (в.-слав., ю.-слав., пол.). У вост. славян, особенно у старообрядцев, было принято собирать остриженные Н. в специальный мешочек (иногда — в перстень), а после смерти класть в гроб. Считалось, что на «тот свет», в рай нужно будет лезть по высокой стеклянной или железной горе, и сделать это будет легче тому, у кого при себе окажутся Н., которые после смерти прирастут к пальцам; по другой версии, остриженные Н. пригодятся после Страшного суда при воскресении всех умерших, которые будут этими Н. разгребать свои могилы (ю.-рус.). Полагали также, что в загробном мире потребуют отчета о каждом волоске и Н. и не примут человека, разбрасывавшего при жизни остриженные Н., — он должен будет ходить по земле до тех пор, пока не соберет их. Это поверье связано со старообрядческими представлениями о том, что на «тот свет» человек должен явиться во всей своей физической целостности, иначе он не сможет воскреснуть после Страшного суда. У белорусов и юж. славян запрещалось сжигать остриженные Н. во избежание бед и болезней. Н. вместе с волосами приносили в жертву лешему и домовому (бел.). Согласно в.-бел. легенде, Бог превратил в аиста того человека, кото-

рый не прятал за пазуху остриженные Н., а разбрасывал их (Fed.LB 1:185).

Н., как и волосы, использовались для лечения болезней, полученных в результате порчи: у спящего больного тайком обстригали Н. и ими подкуривали его — болезнь перейдет на того, кто ее наслал (рус., бел.). При лечении испуга больного окуривали Н. и волосами (полес.), а также измеряли ниткой рост больного, затем отмеряли ту же высоту у дверной притолоки, просверливали в этом месте отверстие, закладывали остриженные на руках и ногах Н. и затыкали клинышком (укр.) или вставляли остриженные Н. и волосы больного ребенка в косяк двери на уровне роста ребенка — когда ребенок перерастет эту отметку, болезнь пройдет (рус. дон.); остриженные на руках и ногах Н. затыкали колышком также при лечении лихорадки (рус.) и падучей (полес.), в этом же случае остригали Н., отрезали немного волос и все это клали в рот жабе, которую поливали ключевой водой и уничтожали (серб.). В в.-слав. заговорах Н. (наряду с кровью, костями, жилами и т. д.) — место, откуда изгоняют или «вынимают» болезни. Чтобы ребенок не боялся грозы, ему подпаливали волосы и обрезали Н. (полес.).

Н. использовались ведьмами и колдунами для наведения порчи — наряду с волосами, костями, яичной скорлупой и т. п. (в.-слав., ю.-слав.): их закапывали под порогом, в воротах, в хлеву того, кого хотели испортить (в.-слав., ю.-слав.), у поляков для этой цели подкладывали Н. мертвеца. Согласно одной из полес. быличек, ведьма, которую побил парень, желая ему отомстить, наслала на него нечистую силу, подложив под порог Н. и волосы. Для избавления от порчи следовало найти то, что подложила ведьма, и уничтожить или вынести за пределы своей усадьбы. Чтобы муж не бил жену, она должна была остричь у него с рук и с ног Н. и во время чьих-либо похорон бросить их вместе с землей в могилу, приговаривая: «Как у раба Божьего [который умер] больше не поднимаются руки, значит, у моего мужа не поднимутся руки на меня» (карел., РЭК:48).

Н., как и звериные когти, благодаря своей твердости и крепости применялись в качестве оберега от сглаза и другой опасности — на них, как на камень, железо и другие твердые предметы, символически

«переводился» «злой» глаз (о.-слав. бы уберечь себя от возможной порчи довало трижды посмотреть на ногти, на звезды и плюнуть (полес.); для хранения от сглаза полезно было, вс: утру, посмотреть на Н. (Галиция); смотрели, чтобы избавиться от порчи лес.). Человек, обладающий «злым» г чтобы не испортить кого-либо, на ребенка или молодой скота, должен варительно посмотреть или плюнуть с Н. (полес., галиц., пол. охрид. мусуль сказав при этом: «Нэхай пэрэходить, п быть, на наших ныгытках» [Пусть пѣ дит, что может быть, на наших ног (ПА, Чудель, ровен.). Для отвращения можно несчастья, возникающего в ретате чьей-либо зависти, следовало три плюнуть в сторону и откусить кусочек (в.-укр.).

Часто в качестве оберега употребляли ринные когти. Волчий коготь вместе с кусочком хлеба и верхом бритвы зашили в одежду ребенку — от нечистой (ю.-серб., о. Ибар), его вешали на ульи охраны пчел от порчи (пол.), использо как амулет от сглаза и порчи (з.-рус.), сглаза ребенку в качестве амулета вептичий коготь (серб., Зета). Когти фили носили при себе, чтобы защититься от доводства (рус., Чулк.АРС:304). Медвежий коготь, наряду с шерстью и черепом животного, вешали в хлеву и в конюшне, охраны скота от злых сил (рус., Зел.ОРАИ 1:163). Рысий коготь вешали жениху охраны от порчи (с.-рус.), его носили с сохотники, полагавшие, что он может зацтит их от диких зверей и разных опасност во время охоты; его брали с собой идуц в суд, чтобы избежать наказания; его бра. с собой в плаванье моряки, чтобы не ут. нуть, а также все те, кому нужно было успе. но решить какое-либо важное дело (А. Тихманьга, архангел.). Рысий коготь служи оберегом для скота (с.-рус.), им лечили пр. студное заболевание у лошадей, называемо «ногтем» (рус.). У сербов петушиные лап с когтями засовывали на Рождество в восточную стену курятника, чтобы защити кур от хищных птиц. Чтобы черт не подо. брался к человеку во время грозы, тот ногте. должен сделать крест на дереве, под кот. рым стоит (гуцул., КА). В народной меди. цине когти крота применяли как средство

против лихорадки: их растирали в порошок и вместе с водкой давали выпить больному (морав., Kulda MNP 1:334).

Для защиты домашней птицы от хищников у юж. славян на Рождество исполнялись специальные ритуалы-диалоги, цель которых — символически уничтожить когти диким животным и птицам. Один из домохозяев нес к очагу отломленную ветку кизила. Хозяйка его спрашивала: «Что делаешь?» — «Опаляю когти лисицы и крота, сороки и галки, орла и волка» (серб., СБФ-84:39). В другом случае один из членов семьи бил пестом в ступе, а хозяйка спрашивала: «Что делаешь?» — «Бью птицам ноги, когти, клювы и крылья» (серб., там же).

В народной демонологии длинные Н. считаются характерным признаком нечистой силы и демонов болезней, например оспы, чертей, водяного, лешего (рус.), колдуна (бел.), волколака, вампира. Согласно полес. легенде, когда Христос сошел в ад, чтобы вывести оттуда грешников, все тянули к нему руки в надежде выбраться. Один человек не вытерпел и выругался матом, после чего у него выросли длинные Н., а волосы стали дыбом, и он превратился в черта и остался в аду (ПА, Грабовка, гомел.). Ю.-слав. дух рудника *мацмолић* выглядит как маленькое существо с длинными Н. (о. Истра, КСК 1999/4:222), а *караконцула* представляется как старая баба с большими Н., которыми она царапает лицо женщинам (сев. Сербия, см. *Караконджул*); один из серб. облакопрогонников — *аловитый человек* (см. Хала) имеет белую бороду и длинные Н. Согласно болг. верованиям, чума выглядит как старая женщина с длинными руками и Н. У вампира после смерти и в могиле продолжают расти Н. и волосы (в.-слав., ю.-слав.), поэтому подозревая, что покойник может стать вампиром, ему перед погребением обрезают Н. или втыкают под Н. пальцев ног колючки боярышника (серб.). У домашнего *железные когти* (ПА, Ст. Боровичи, чернигов.), с.-рус. *обдериха*, живущая в бане, похожа на обезьяну с когтями, которыми она задирает тех, кто неправильно ведет себя в бане.

С Н. связан ряд примет и запретов: если Н. «цветут» (на них появляются белые пятна), это сулит обнову, подарок или перемену жизни (с.-рус., в.-укр., пол.); если

задирается кожа вокруг Н. — это делает черт тем, кто в нарушение запрета работает по воскресеньям, а также тем, кто вытирает руки скатертью (в.-укр.). Чтобы на руках не было заусенцев или *ногтееды*, нельзя пить спиртное на заговенье (с.-рус.). Привычка грызть ногти выдает злого человека (пол.).

В серб. проклятиях желают своему врагу приобретение зооморфных черт, в частности орлиных когтей: «Дай му Бог орлове нокте» [Дай ему Бог орлиные когти] (КСК 1999/4:38).

По рус. верованиям, найденную разрыв-траву нужно загнать под Н., как это делали многие разбойники, например Пугачев, у которого листик разрыв-травы был под каждым Н. По пол. поверьям, под Н. безымянного пальца следует загнать косточку от летучей мыши, чтобы приворожить любимую особу (Гура СЖ:608). Согласно полес. легенде, осина трясется потому, что щепки из этого дерева загоняли Иисусу Христу под Н. во время мучений.

Лит.: Бурц. ОБСК 2:175,178; ЗРГО 1869/2:41; Крип. РНМП:268; ОСБ 1894/3:416; Памятная книжка Олонечкой губ. на 1909 г. Петрозаводск, 1909:212; Памятная книжка Смоленской губ. Смоленск, 1859:127; Проценко ЗО:284; Псковский статист. сб. 1871:130; Тор. РНМ:393; ЖС 1905/1-2:550; Ром. БС 8-9:295; ЖТК:183,459; КА; ПА; БМ:234; Георг. БНМ:155, ЖЦ 2000:202; ГЕМБ 1934/9:9,48; 1936/11:61; Бор. ВДБ:68; Раск. 1994/75-76:33; 2000/весна:72; Чажк. СД:5:73,258,312; СБФ 1984:39; Вieg. LLP.:67,91; Legga ZCh:265; ZWAK 1878/2:127,131,172; 1881/5:118; 1886/10:93; 1892/16:255,267.

Е. Е. Левкиевская

НОЖ — предмет домашней утвари, наряду с другими острыми (см. Колючий) и режущими инструментами (ножницы, топор, вилы, серп, коса, игла и др.) являющийся одним из *оберегов*. Н. сохраняет семантику железа, входя в ряд железных предметов, применяющихся в лечебной и очистительной магии. В ряде случаев Н. (как и вертел, сабля, палка и др.) наделяется фаллической *символикой* и ассоциируется с мужским началом.

Использование Н. как оберега обусловлено присущей ему, как и всем острым предметам, семантикой обезвреживания предполагаемой опасности, способностью ее «уколоть», «поранить», «разрезать на куски» и таким образом обезвредить или уничтожить. Повсеместно Н. использовали для защиты лиц, находящихся в ситуации «перехода»: беременных, рожениц, новорожденных и особенно некрещеных детей, молодоженов. Беременная женщина носила складной Н. в кармане от сглаза (з.-полес.). Наряду с др. острыми предметами и колючими растениями Н. помещали рядом с роженицей (втыкали в косяк двери, клали под подушку, под кровать и пр.), чтобы защитить ее от порчи и нечистой силы (о.-слав.). Выходя из дому в шестинедельный период после родов, роженица должна была брать с собой Н., обычно затыкая его за пояс, пряча в кармане или за пазухой, чтобы ее не могли «испортить» и чтобы она не могла причинить никому вреда своей ритуальной нечистотой (о.-слав.). Н., наряду с иглой, солью, угольком, куском хлеба, кусочком кирпича от печи и др. оберегами, клали под подушку или под колыбель ребенку, втыкали снизу в колыбель, чтобы защитить его от сглаза, не допустить к нему нечистую силу, которая могла бы обменять его на своего детеныша (о.-слав.) (см. **Подменьш**). Если мать выходила на улицу, она должна была перед началом кормления подложить под себя Н., чтобы не перенести на ребенка возможную порчу (полес.). Когда молодые выходили из дома, направляясь в церковь, перед ними в землю втыкали Н., и все участники свадьбы переступали через него (полес.). Невеста перед отъездом к венцу произносила охранительный заговор, в котором символически отрезала от себя все зло: «Косами откошуся, ножами отножуся, и злого духа не боюся» (ПА, Верхние Жары, гомел.). При постройке дома Н. клали под передний угол острием на запад, чтобы дому и домочадцам никто не смог причинить зло, чтобы оно «накололось» об нож (полес.). Перед тем, как надеть на себя новую сорочку, через нее пропускали Н., чтобы обезвредить находящуюся на ней возможную порчу (в.-полес.). Когда снова-ли, навивали или ткали, за пояс затыкали Н., чтобы предохранить работу от сглаза (бел.).

Рассказание, разрубание опасности с помощью Н. и других острых предметов прак-

тиковалось у юж. славян при борьбе с градовыми тучами: при приближении к селу градовой тучи знахарь, стоя под тучей и произнося заговор, махал во все стороны ножом, чтобы ее рассечь на части (серб.), с других случаях, чтобы остановить град, Н., как и другие острые предметы, выбрасывали на улицу (серб.).

Н. повсеместно использовали для охраны от нечистой силы и борьбы с ней. Ножом, как и др. железными предметами, обводили магический круг, чтобы обезопасить себя от нечистой силы во время святочных гаданий на перекрестке (с.-рус.) или при добытии цветка папоротника в купальскую ночь (в.-слав.); человек, которого давит мора (см. Змора), должен три раза обвести Н. вокруг дома (босн., герцеговин.). Н., наряду с косой, топором и др., клали на порог, на окно, втыкали в косяки дверей и ворот, чтобы в дом не могла проникнуть нечистая сила: черт (с.-рус., бел.), колдунья (ю.-рус.), вампир (серб.), мора (серб.), вештица (серб.). Иногда считалось, что колдун вообще не может войти в дом, потому что там, наряду с иконой и крестом, есть Н. (з.-полес.). Н. клали на ночь в постель, чтобы обезопасить себя от зморы (ю.-слав., чеш., кашуб.), стриги (хорв.), вампира (серб.), домового (в.-бел.), ходячего покойника (с.-рус.).

Н. клали в гроб «нечистым» покойникам: колдуну (полес.) или вампиру (ю.-слав.), чтобы они накололись на него, если захотят встать из могилы после смерти. Чтобы избавить покойника от участи вампира, на то время, пока он лежит в доме, втыкали перед его головой большой Н. (Босния). Если подозревали, что умерший может превратиться в вампира, чтобы предотвратить это, протыкали ему грудь, ноги и руки пятью старыми Н. или одним Н. и четырьмя шипами боярышника (серб.). Чтобы уничтожить вставшего из могилы вампира, его кожу протыкали острыми предметами, в том числе Н. (серб., макед.). При встрече с вихрем часто предписывалось бросить в него Н., чтобы ранить крутящуюся в нем нечистую силу (иногда, напротив, существовал запрет бросать в вихрь Н.). Верили, что после этого на Н. будет видна кровь раненого черта (полес.). Согласно сюжету полес. былички, вихрь уносит с собой брошенный в него Н., и хозяин Н. через некоторое время обнаруживает его, остановившись на ночлег в чу-

жом дома. Хозяин дома — колдун признается, что он находился в вихре и был ранен этим Н.

В скотоводческой магии Н. использовали как оберег скота от порчи, болезней, хищных зверей, ведьм и колдунов. При первом выгоне скота Н., как и ножницы, серп, косу, топор и др. железные предметы-обереги, *подкладывали* под порог хлева, клали в воротах или при входе в загон, следя, чтобы скот через него переступил, а также втыкали в землю или над дверями, через которые проходил скот, волочили за собой при обходе стада, махали им крест-накрест над скотом (в.-слав., пол., словац.). В «опасные» календарные даты, например на Ивана Купалу, наряду с другими острыми предметами и колючими растениями Н. втыкали в стены, крышу, дверные проемы хлева, подкладывали под порог, веря, что в этом случае ведьма не сможет проникнуть в хлев и отобрать молоко (полес.). В случае, если у коровы было отобрано молоко или она доилаась кровью, для восстановления удоя принято было доить ее через Н., который ставили острием вверх (з.-полес.), клали два Н. крест-накрест или помещали в цедилку вместе с иголками, серпом и т. п. (в.-укр., карпато-укр.). Иногда так поступали в охранительных целях, когда начинали доить корову-первотелку, веря, что в этом случае у нее не смогут отобрать молоко (полес., словац.).

При использовании Н. в охранительных целях особую семантику имели такие действия, как **втыкание** Н. и **закрецивание** ножом. Помимо того, что втыкание было одним из способов помещения Н. в охраняемое пространство (при затыкании его в колыбель, стену, дверной косяк, за пояс и пр.), в ряде случаев оно могло приобретать дополнительную о с т а н а в л и в а ю щ у ю семантику. Считалось, что колдун или ведьма, пришедшие в чей-либо дом, не смогут выйти из него, если с нижней стороны столешницы незаметно воткнуть Н. или ножницы, — в этом случае они будут под разными предлогами возвращаться от дверей назад, пока Н. не будет вынут (рус.). Чтобы гром не ударил в дерево, под которым остановился человек, в дерево втыкают Н. (полес.). Если снился покойник, чтобы прекратить это, втыкали Н. внутрь дежи острием вниз (в.-полес.).

Втыкание Н., с одной стороны, преграждало путь опасности, а с другой — символически «пригвозждало» носителя опасности к одному месту. Считалось, что вихрь можно остановить, воткнув Н. в землю, — в этом случае вихрь будет крутиться на одном месте, пока не вынешь Н. (полес.). При приближении градовой тучи втыкали в землю Н., чтобы *отвернуть* град от посевов (серб.). Чтобы в доме не было блох, во время первого грома втыкали в землю Н. и произносили: «Гром, гром, от блох» (укр., ZWAK 1880/4:66). Человек, у которого украли коня, желая, чтобы конокрад был задержан, втыкал Н. в буханку хлеба, первой вынутую из печи и положенную на стол верхней коркой вниз (пол., ZWAK 1881/5:136). Заговоренный Н., воткнутый в землю, ограждал человека или скотину от нападения волков (в.-бел.); в день св. Юрия, в первый выгон скота затыкали Н. под порогом избы, чтобы волк не тронул скот (бел.). В случае, если корова не возвращалась на ночь домой, знахарь «засекал» потерявшуюся скотину, затыкая заговоренный Н. в стену сеней. Полагали, что пока Н. будет воткнут в стену, корова останется недоступной для хищников (полес.). Иногда этот способ применяли не для охраны потерявшегося животного, а для того, чтобы узнать его судьбу: если на воткнутом в стену Н. на следующее утро была видна кровь, значит корова уже была съедена хищником, если Н. оставался чистым, животное было еще живо (в.-слав.). Сходным образом гадали об урожае: за несколько дней до Нового года на столе оставляли хлеб с воткнутым в него Н. и засыпали его кучкой зерна. Если на Новый год Н. оказывался заржавевшим, это означало неурожай зерна того вида, из которого был испечен хлеб (з.-укр., ZWAK 1882/6:211).

Втыкание Н. в некоторых случаях практиковалось, чтобы снять порчу и восстановить полезные свойства предмета. Таким образом «лечили» дежу, если хлеб из нее переставал удаваться: дежу переворачивали и ставили на порог, втыкали в дно Н., а сверху лили кипяток (полес.), иногда в этом же случае Н. втыкали в порог, на котором стояла дежа (полес.). Если в маслобойке переставало получаться масло, что приписывалось козням чаровницы, следовало для снятия порчи воткнуть Н. за обрuch маслобойки (пол.).

Иногда втыкание Н. практиковалось во вредоносной магии, в частности, для отбирания молока. Для этого колдун втыкал Н. в дерево, намечая определенную корову, после чего из отверстия в дереве по Н. начинало течь молоко. Если намеченная корова оказывалась телкой, то по Н. стекала кровь (в.-полес.). Похожим способом можно было наслатъ на человека колики, для этого втыкали Н. в березу и говорили: «*Żeby cię kolki kłůy*» [Чтобы тебя колики кололи], и пока Н. будет воткнут в стену, человек будет мучиться от колик (пол., ZWAК 1886/10: 114). Если беременная женщина попросит что-либо в чужом доме, то после ее ухода злой человек может навредить ее будущему ребенку, воткнув Н. в порог дома; в этом случае ребенок рождался с раздвоенной губой (полес.).

Закрещивание ножом входит в один ряд с такими акциональными оберегами, как запирание, закрывание, ограждение, и применяется для защиты охраняемого объекта или пространства от всевозможного зла: перед тем как разрезать новую буханку хлеба, ее перекрещивают ножом (в.-слав.); когда начинают сновать, основу перекрещивают ножом, чтобы уберечь работу от сглаза (полес.); когда ребенка первый раз кладут в колыбель, ее, а также окна, двери и печную трубу, перекрещивают ножом, чтобы охранить ребенка от нечистой силы (Галиция); на свадьбе сват закрепщивает ножом жениха и его сопровождающих, пришедших забирать невесту (в.-полес.); спрятавшись под деревом во время грозы, ножом делают на нем крест, чтобы черт, убегая от молнии, не подкрался к человеку (карпат., МУРЕ 1909 11/2:16), впрочем, иногда в той же ситуации существовал запрет на использование Н. — крест на дереве делали ногтем (Ивано-Франков. обл., КА). Закрещивание ножом больного места (например, зубов) часто применяется в лечебных целях и сопровождается чтением заговоров (в.-слав., ю.-слав.).

Использование Н. в медицинской магии обуславливалось его способностью отрезать, отсекаать, закалывать болезнь. Н. был одним из атрибутов и инструментов знахаря, который читал над больным заговор или молитву, держа в руках Н. (в.-слав., ю.-слав.). Таким образом лечили детскую бессонницу (полес.), а также любой недуг (в.-укр.). При лечении болезни с Н.

совершали различные манипуляции над бо-
ным: закрепщивали им грыжу (с.-рус.) I
«колотье», после чего Н. обмывали водой давали больному ее выпить (рус.); кололи
больное место (о.-слав.), например поясницу при радикулите (с.-рус.); очерщивали им К (при лечении опухоли, лишая и др. кожи
заболеваний; при бессоннице обходили бо-
ного ребенка с Н., а потом клали его е
под голову (полес.); при лечении испуга а
круг больного посолонь обходили несколь-
раз с Н. и топором, после чего эти пре-
меты втыкали в порог со словами: «Что с
кешь?» — «Испуг секу, топором зарубаю
ножом засекаю...» (рус., РИ:262). При ле-
чении икоты и порчи Н. втыкали в потолок
бани со словами: «Булатный нож, подрежь
черную болезнь в ретивом сердце...» (рус
РИ:262–263).

Часто для магических, в том числе лечеб-
ных, целей использовали специальные
Н.: например, грыжу лечат Н., освященным
на Пасху (полес.), или «квашенником» — Н.
которым очищают квашню — его же кла-
дут в колыбель ребенку от сглаза (с.-рус.)
ревматизм лечили случайно найденным Н
(с.-рус.); змору можно было ранить Н., вы-
кованным кузнецом в полночь, который боль-
ше ни для чего нельзя использовать (Бос-
ния). Для остановки градовых туч брали Н.,
семь раз освященный на Пасху (укр.); освя-
щенный Н. бросали в крутящийся вихрь (по-
лес.); на укр. Карпатах считали, что ходячего
покойника «опыря» можно ранить девять
раз освященным Н. Считалось, что вампира
может проткнуть только шип боярышника
и Н. в черных ножнах (Левач и Темнич);
таким же Н. следовало подрезать жилы на
ногах умершей вештице, чтобы она не вста-
вала из гроба после смерти (серб.).

Н. сохраняет семантику желез-
ного предмета, обеспечивающего здо-
ровье, крепость и жизненную энергию. Этим
объясняется способ лечения резаных ран —
нужно погрызть острие Н. и затем плюнуть
на кровь в ране (ср. Вертел). Ножом от-
резали пуповину новорожденному младенцу
(полес.). Чтобы быть смелым (по другой мо-
тивировке — чтобы не бояться грома), нужно
съесть крошки, налипшие на Н. при разре-
зании хлеба (полес.). Когда по селу проходила
похоронная процессия, запрещалось спать,
чтобы не «уснуть навеки», поэтому под го-
лову спящему ребенку подкладывали Н.,

чтобы отвратить от него смерть (з.-полес.). Чтобы масло лучше сбивалось, под маслобойку помещали Н. (словац.).

В очистительной магии было принято использовать воду, слитую с Н. или ту, где находился Н., поскольку с такой водой передавались ритуальная чистота и здоровье. В частности, дежу мыли, сливая воду через Н. (з.-полес.); при мытье ребенка в воду клали Н. (в.-бел.). В обряде размывания рук родильницы и повитухи воду сливали в лохань через положенные на нее крест-накрест Н. и веник (ю.-рус.).

Н. использовался для символического разрезания невидимых «пут», которые якобы стягивают ноги младенца до того, как он научится ходить. Если ребенок долго не начинал ходить, считалось необходимым освободить ему ноги, для этого его ставили на землю и несколько раз проводили ножом по земле между ногами, «разрезая» ему «путы». В некоторых случаях ноги ребенка связывали веревкой, которую потом разрезали (в.-слав.). Иногда так рекомендовалось поступать вообще при первых шагах ребенка, чтобы сообщить ему свободу и уверенность при ходьбе.

Колдуны и ведьмы использовали Н. в оредноносной магии: с помощью Н. вынимали след человека или животного для нанесения ему порчи (в.-слав.); на Ивана Купалу ведьма втыкала несколько Н. перед дверью чужого хлева, чтобы отобрать у коров молоко (см. Отбирание **молока**). Кувирание через Н., воткнутый в пень острием вверх, или через двенадцать Н. — способ стать **воколаком**; чтобы снова принять человеческий облик, нужно перекувырнуться в обратном направлении (в.-слав.).

В народной традиции Н. соотносился с мужским началом, поэтому с его помощью пытались повлиять на пол будущего ребенка: чтобы родился мальчик, женщина должна носить в кармане Н. (полес.). Согласно примете, если со стола падал Н., пришедший после этого гость будет мужчиной, если ложка — женщиной (рус.).

Поскольку Н. наделялся фаллической символикой, он использовался в свадебном обряде для имитации коитуса: в черниговском Полесье во время печения свадебного коровай Н. втыкают в дежу, подбрасывают ее к потолку и наблюдают, остался ли он воткнутым или упал; у болгар после брач-

ной ночи мужчины разрубали ножами сито. У русских во время свадебного пира жениха заставляли «поточить нож» — поцеловаться с невестой.

Использование Н. как столового прибора во время трапезы определялось рядом предписаний и запретов. Н. для разрезания хлеба и мяса за столом мог использовать только хозяин, который перед тем, как разрезать буханку, перекрещивал ее Н. (рус.). Н. на столе должен был лежать так, чтобы его острая часть была обращена к хлебу, а не от него; нельзя класть Н. на Н. или ставить его острием вверх (с.-рус.); не разрешалось есть с ножа или брать пищу через Н., чтобы не сделаться злым (здесь Н. ассоциируется с семантикой кровопролития и убийства); не следовало подавать Н. кому-либо острым концом, чтобы не поссориться с этим человеком; нельзя оставлять Н. на столе на ночь (в.-слав.); по одним объяснениям — потому что этого не любит домовая (ю.-рус., в.-укр.), по другим — потому что черт может им зарезать человека (рус.). Если случалось осквернить Н., например, сдирая шкуру издохшего животного, его следовало очистить, воткнув три раза в землю, при этом последний раз в земле оставляли на три часа — без этой процедуры им запрещалось резать хлеб и мясо (в.-укр.).

Запреты на использование Н. В соответствии с принципом, согласно которому вредоносное воздействие на часть чего-либо негативно отражалось на целом, запрещалось дотрагиваться Н. до молочных продуктов — проводить им по молоку, сметане, маслу, крошить ножом хлеб в молоко, размешивать Н. молоко или сметану, поскольку в противном случае у коровы потрескаются соски на вымени или она будет доиться кровью (полес.). Хлеб в рамках народного мировоззрения соотносился с телом Христовым, в него запрещалось втыкать Н., т. к. это ассоциировалось с пробиванием рук и ног Христа при распятии (полес.). В ряде сакральных ситуаций существовал запрет на использование Н. или ножиц: плотно для погребального савана следовало разрезать только острым камнем (серб.). Целебную траву, которую зашивают **ребенку** в амулет в качестве оберега и которой окуривают дом против вештицы, следовало выкапывать только камнем — использовать Н. или лопату запрещалось (серб., Чајк.СД 5:27,180).

В праздники (на Пасху, Рождество, Благовещение, Новый год), а также на поминках хлеб предписывалось ломать — его нельзя было резать Н. (полес.), на укр. Карпатах также запрещалось резать Н. брынзу (СБФ 1984:275). Запрещалось резать круглые плоды или даже брать Н. в руки в день Усекновсия главы Иоанна Предтечи (11/29.IX) — верили, что на разрезанном овоще появится кровь (в.-слав.). Первый сыр, приготовленный в Юрьев день, запрещалось резать железным Н., для этого существовал деревянный Н. (с.-вост. Болгария). Нельзя было оставлять на столе Н. и вилки во время ритуальных трапез, в частности, на Рождество, в поминальные дни, чтобы не причинить вреда покойникам. Запрещалось класть Н. на стол в Сочельник, иначе в следующем году будет падеж скота (словац.), и в поминальные дни — поскольку покойники, пришедшие на поминальный ужин, не смогут через него перешагнуть (в.-укр.).

У юж. славян в определенные дни (например, в первый понедельник Великого поста, в «несчастливые» дни недели, какими считались среда и пятница) запрещалось пользоваться Н., как и другими острыми предметами, поскольку они ассоциировались с волчьими зубами. Считали, что в противном случае хищники будут резать скот, а мыши и насекомые нападут на посевы.

Лит.: ЖС 1905/1-2:13; Зел.ВЭ:321; Памятная книжка Олонецкой губ. на 1909 г. Петрозаводск, 1909:206; Труды Курского губ. статистич. Комитета 1863/1:485; Череп.МРРС:69; ЭО 1898/3:117; КА; ПА; Драг.МГПР:24; ЖТК:457,469; МУРЕ 1900/3:48, 1906/8:34, 1907/9:7; Ониц. МГД:16; Марин.НВ:373; Зеч.МБ:91,148; Бор.ВДБ:236; КСК 1999/4:153; Раден.НБС:85,131, 278; Раск. 1994/75-76:36; Чажк.СД 5:27,180; Bart.LN:217; Kulda MNP:266; Bystr.SOR:43; Łęga ZM:134; Lor.Kasz:94; МААЕ 1896/1:217, 1905/7:23.

Е. Е. Левкиевская

НОЖНИЦЫ — инструмент, наряду с другими колющими и режущими предметами принадлежащий к числу оберегов. Н. наряду с другими железными предметами применяются в лечебной и очистительной магии. Чаще всего Н. являются функциональным

синонимом ножа и используются в тех же самых случаях.

В качестве оберега Н., наряду с другими апотропеями, клали в колыбель новорожденному ребенку, помещали около роженицы, чтобы предохранить их от глаза, порчи и нечистой силы. Н. втыкали перед снованием в ткацкий станок, чтобы защитить работу от злого глаза; клали в воротах при первом выгоне скота, чтобы корова переступила через них. Н., как и нож, пропускали сквозь новую детскую одежду, чтобы предохранить ребенка от глаза (болг., Вак. БЕТБ:312).

Втыкание Н., как и ножа, имеет останавливающую семантику. В частности, чтобы не дать колдуну, зашедшему в какой-либо дом, возможности уйти, втыкали Н. в нижнюю часть стола или лавки — до тех пор пока их не вынут, К. не сможет пересечь порога этого дома (рус.).

Н., как и нож, использовали в народной медицине, чтобы символически «заколоть», «отрезать» болезнь. С помощью Н. заговаривали грыжу, нарывы на теле, боль в пояснице, надорванный живот и пр., крестя (см. Закрещивать) ими или укальывая больное место, произнося при этом: «Колю, колю, закальваю, / Говорю, говорю, заговариваю» (АА, Тихманьга, архангел.). Ножницами отрезали пуповину новорожденному ребенку (в.-полес.).

В скотоводческой практике важное значение имело правильное обращение с Н. для стрижки овец, поскольку от этого зависело количество остриженной шерсти и здоровье животных. Такие Н. нельзя передавать из рук в руки, а необходимо положить на землю, чтобы берущий взял их с земли, чтобы не порезать кожу овец во время стрижки, а по другим мотивировкам — чтобы не передать другому «манну», т. е. удай и качество молока, не отдать свое счастье, чтобы не было несчастного случая, а у овец хорошо росла шерсть (карпато-укр.). Одалживание Н. для стрижки овец, как и других орудий труда и предметов, имеющих важное хозяйственное значение (ткаческих орудий, молочной посуды и др.), сопровождалось рядом запретов и предписаний. При возвращении одолженных Н. нельзя отдавать их «голыми» (ср. Гольий), а следует оборачивать их небольшим количеством шерсти или положить на них комок шерсти, для того что-

бы у овец хозяина Н. хорошо росла шерсть (карпато-укр.). На юге укр. Карпат одолженные Н. для стрижки овец следует подавать через овцу. У русских перед началом стрижки овец ударяли Н. по голове овцы, говоря: «Знай, овечка, свое стриженье» (Чердынский край 1928/3:51).

Запреты пользоваться Н. В вост. Сербии для шитья одежды покойника запрещалось разрезать полотно Н., а следовало делать это камнем. Ребенку, которому не исполнился год, не следовало стричь Н. ногти — мать откусывала их зубами (с.-рус.). Запрет пользоваться Н. в ряде случаев обуславливался их символическим отождествлением с волчьей пастью, поэтому в течение 12 дней, когда праздновались «волчьи праздники», ножницами (особенно предназначенными для стрижки овец) ничего не режут и не разводят их концы, чтобы волчьи пасти не раскрывались (болг., СБФ 1984:42—43).

В канун Нового года Н. использовали для гадания, втыкая их в сито и прося показать, в какую сторону девушка пойдет замуж. Н. должны повернуться в эту сторону (полес.). Колдун при гадании обмакивал Н. в стакан с водой и тряс ими (вост. Сибирь).

См. лит. к статье Нож.

Е. Е. Левкиевская

НОС — часть лица, которая в традиционной культуре выступает важным каналом связи с внешним миром и напрямую соотносится с материально-телесным низом. Как и через другие отверстия человеческого тела, через Н. внутрь тела может проникать нечистая сила и ее «агенты». В качестве таковых чаще всего выступает муха, ср. шуточный диалог с чихнувшим человеком: «Муха в нос! — Сама не влетела, да черт унёс» (гомел., Ріет.KDP:407).

Подобным проникновением или иным контактом с мухой, как показывает фразеология, могут объясняться резкие перепады настроения, вспышки гнева (словац. *tucha mi sedla na nos* 'рассердился', пол. *mieć muchy u nosie*, *na nosie* 'быть в дурном настроении, сердиться без причины'). Выражения типа «с мухами, с мухой в носу» означают 'быть пьяным' или 'быть колдуном'

(укр., бел.). В э.-слав. языках в этой последней парадигме вместо мух упоминается черт. С этим представлением, возможно, связан и рус. запрет сморкаться, не умывшись. Этим же каналом связи, по мнению владов, живущих в сев. Сербии, пользуется **душа**, покидая тело в момент смерти, ср. также с.-х. *nositi dušu u nosu, s dušom u nosu* (об умирающем). Во фразеологии нос связывается и с состоянием опьянения: бел. *с мухой в носу* (о пьяном), рус. карел. *с вареным носом, сварить нос* 'быть пьяным', *к носу не брать* 'не пить'.

Поскольку в соответствии со слав. концепцией тела события внешнего мира так или иначе «проступают» на поверхности тела, то по произвольным движениям, зуду, покраснению и прочим сигналам судят о предстоящих мелких и важных событиях: ср. рус. «хороший нос кулак за неделю чует»; нос свербит — останешься с носом, кто-то тебя ругает (полес.); сердиться (серб., Вранье); переносица чешется к покойнику (рус., бел.), ноздря — к родинам (ярослав.), кончик носа — к вестям или к выпивке, часто на крестинах; чешется **внутри** носа — «тайные соседские благодеяния», под носом — «мелкая неблагодарность» (витеб.); если прыщ вскочил на носу — в тебя кто-нибудь влюбится (рус.). По изменению формы носа узнают о близкой смерти человека: такими знаками считаются заострившийся и скосившийся на бок кончик носа (Заонежье), посинение переносицы у младенца (о.-слав.), ср. также *носом в землю тянет* (об очень старом человеке) (Карелия).

В народной физиогномике по кончику носа судят о невинности его обладателя: если при нажатии пальцем хрящик раздваивается, значит, девушка или парень уже ее утратили (ярослав., пензен.). По форме и размерам носа судят о мужских качествах его обладателя: чем больше и прямее нос, тем крупнее член (рус.), ср. также: «У которого человека из носа в рот возгрю (сопли) тянет и плюет часто, тот яровит (бок, ретив) и плоды сводит в выблядках и ладу не бывает» (с.-рус., «Собрание нужнейших статей на всякую потребу», ок. 1730 г.). Горбатый нос **выдает** хитроумного человека, тогда как длинный крючковатый выступает как признак нечистой силы — ведьм, **богинок**, русалок, Яги (про нее сказано: «кос в потолок врос»). Колдун с подобной внешностью способен

на свадьбе наслатъ на жениха «нестоючку», т. е. импотенцию (Заонсжье). Характерной чертой женских духов выступает сопливый нос (например, Баба Яга или полес. *сопливая баба*, которую нужно было поцеловать, войдя в первый раз в лес). Нос возникает и в описании колдовских превращений: ведьма мажет нос особым снадобьем и оборачивается сорокой (вят.), ср. также пол. фразеологизмы: *Ma nos jak Łysa Góra* [Нос с Лысую гору] и *Jak w nosie swierzbi, to w piekle kiertasz* [Когда в носу свербит, в аду праздник]. В то же время маленький нос, отсутствие ноздрей (как у пол. дьявола) или носа также может считаться характерной чертой нечисти (**вампи́р, ви́ла**, смерть), ср. *курносая* как эвфемизм смерти. Нос и сопли могут соотноситься также и с богатством: бел. мифологический персонаж Белун носит на носу суму с деньгами и просит **встречных** утереть ему сопли, за что награждает **богатством**, ср. также загадку: «Бедный наземь кидает, богатый с собой собирает» (отгадка: сопли).

Лит.: Садов.ЗРН:273; Терновская // СБЯ-86: 118-130; Толстая // СБФ 2000:56,70; Даль 2: 555; ЭО 1998/4:12; ЭСб 1854/2:56; ЖС 1994/2:35; ТС 5:74.

Г. И. Кабакова

НОЧНИЦЫ, *ночница* (чаще мн.) — ночные демоны, нападающие гл. образом на детей (иногда только новорожденных, до крещения) и лишаящие их сна, а также сама вызванная ими болезнь (бессонница и крик). Термин *ночницы* известен всем славянам, наряду с другими названиями: в.-слав. *плаксы, плачки, плаксивицы, криксы, криксы-вараксы, криксы-паксы, полуночница* и т. п., пол. *plaszki*, болг. *горска майка, ношно*, серб. *шумска мајка, сенке, мора, мрак, бабице*, хорв. *trake, vidine*, словен. *trlatoga, pošpine, tracinine* и т. п.

В вост. Сербии *ношнице* представлялись в виде уродливых баб в черном. По хорв. поверьям, *pošpine* — длинноволосые бабы с когтями на пальцах рук (Schп.SV:54). По единичным польским данным, они могли быть похожими на птиц или летучих мышей (Ваг.KUW:79). В зап. Белоруссии (Сло-нимский пов.) верили, что *начница* могла

принять вид черного мохнатого червяка: ем он проползет под колыбелью, то ребенок будет кричать по ночам (Fed.LB 1:174). Чаще, однако, говорилось о невидимости этих духов или об их неясном, неразличимом в темноте облике (ср. пол. *pošpice* «ночные призраки, пугала неопределенного вида»). В заговорах от детской бессонницы к Н. обращаются чаще всего как к женским существам: их называют «ночницы-сестрицы» (полес.), «госпожа полуночница» или «матенка-полуноценка» (рус. архангел.), величают женскими именами (например, «полуночница Анна Ивановна»). По с.-рус. представлениям, *ночниц* и *полуночниц* 12 сестер.

Н. (как и другие духи болезней) появляются «издалека», из леса, из болот, приходят «с края земли»; проникают в дом через дымоход или окна. По болг. поверьям, Н. могут проникнуть в дом, если в доме перед полночью оставлены открытыми двери или окна. Словенцы полагали, что *pošpina* или *tracinina* могут «вгнздиться» в детские пеленки, оставленные на ночь сушиться во дворе, и отнять у ребенка сон. Белорусы считали, что *ночницами* становятся души умерших бездетных женщин либо беспутные бабы, проклятые односельчанами: такая грешная душа «па смерці ходзіць начницаю: не дэс дзецям спаць» (Міфы Бацькаўшчыны:58).

На Рус. Севере болезнь *ночная плакса* объяснялась тем, что на младенца нападает Н., она пугает ребенка, щекочет ему пятки, шиплет его, теревит, тянет за волосы, играет с ним, стоит в изголовье, глядит ему в глаза, не даст спать (ср. РЗЗ:45-46). По болг. поверьям, *ношница* или *горска майка* (т. е. «лесная мать») незримо появляется ночью в доме и целует спящего ребенка, после чего он начинает тосковать по ней и плакать (БНМ:92), а в с.-зап. Боснии думали, что Н. колотит ребенка. У белорусов бытовало убеждение, что Н. дает младенцу сосать отравленное молоко из своей груди, что вызывает болезнь и плач ребенка, а сербы из Левча считали, что Н. «доят» (сосут грудь) детей. По некоторым редким свидетельствам, Н. прядет в доме, где не убрали на ночь кудель и веретена: перед сном женщины тщательно прячут кудель, иначе «ночницы» за ночь всю ее выпрядут (Rul.OPW:167). По другим поверьям, «начницы» ночью обшаривают в лесу птичьи гнезда и выпивают их или поедают птенцов (бел. Fed.LB 1:76).

Ночницами и криками пугали детей: «Кры-четь да реветь будешь, так тея *крыкса*-то и заберет» (рус. костром.); полес. «крыкса напала», «крыксу надо выгонять».

Из страха перед Н. матери остерега-лись после захода солнца оставлять на дво-ре пеленки, выходить из дома и выносить ребенка; не оставляли открытой и не кача-ли пустую колыбель, применяли различ-ные обереги колыбели (клали нож, втыкали иголки и т. п.), не купали детей и не стирали пеленок и белья в «ночной» (простоявшей ночь) воде, надевали ребенку одежду наиз-нанку и др.; беременные женщины *задолго* до родов старались не есть и не пить ночью и в сумерках (бел.).

Для избавления детей от Н. купали их в настое различных трав (нередко назы-вавшихся «ночник», «полуночник» и т. п.), окуривали ребенка, его одежду, колыбель, делали из грязных тряпок несколько кукол и выставляли их в окна со словами: «Гля-дзице, лялечки, каб мой маленькі спаў!» — считалось, что куклы отгонят Н. (Fed.LB 1:270). В Полесье «изгнание» ночниц пред-ставляло собой особый ритуал, сопровождав-шийся диалогом двух женщин, произноси-мым через порог, окно или печь. См. в ст. Бессонница. Для лечения ребенка применя-лись специальные заговоры. В рус. заговорах «полуночнице» предлагают не играть дитя-тей, а забавляться «жаром, паром, дымом кудрявым, челом и каменной», «пеплом да угольем», «ветрами», «листьями», «мышами за печью», «воронами и сороками», «когтя-ми и ногтями», «помелом и помельничком»; предлагают веретено и пряслицу, чтобы она занялась прядением и не трогала бы мла-денца; «крыксу» стараются «вынуть» из мла-денца, «выкурить», «отогнать», «передать кому-нибудь» и т. п.

Особый тип «ночниц» известен в поль-ских верованиях (Малопольша, Силезия): *posnica* навешает ночью тяжелобольного и по тому, встает ли она в изголовье человека или в его ногах, гадают об исходе болезни (Радомское воев., Kolb.DW 21:146). Там же ночницами назывались блуждающие ноч-ные огоньки — души грешников, отбываю-щих наказание. В Силезских Бескидах *pos-lice* — это души девушек, умерших в период между сватовством и свадьбой, которые в виде огоньков заводят путников на бездо-рожье (EP 1984/28/1:228).

Лит.: Виноградова Л. Н. Заговорные фор-мулы от детской бессонницы // *Заговор*:153–163; Мифы Бацькаўшчыны (уклад. У. А. Васілевіч). Мінск, 1994:58–59; МСЛ:404; СМ:275–276; Влас.НА:257–258; Череп.МАРС:37; РЗ:45–48; Зам.:332–344; Никиф.ППП:6,38; Гуц.:253; Санн.ДР:237–238; Марин.ИП 1:202,185; Раден.НБЈС:36; Зеч.МБ:26; Вар.КУУ:78–80; Вieg. MD:310–315; Pet.PDL:156–157; Zab.ZG:13–17.

;... Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

НОЧЬ — см. Сутки.

НОЯБРЬ. Народные названия: рус. *листо-зной, полужимник, грудень*, бел. *лістапад*, укр. *листопад, грудень, напівзимник, воро-та зими, грудкотрус, надоліст, братчи-ни*, пол. *listopad*, чеш. *listopad*, серб. *груден*, студен, словен. *listopad, listnik*. У юж. слав-ян наименования Н. связаны также с важ-ными праздниками месяца: днем св. Архан-гела Михаила (болг. *Архангеловски месец*), днем св. Мартина или «Мраты», «Мартин-ия» (серб. *Мратини месец*, болг. *Мар-тинци*), как и с приближением основного праздника года — Рождества (болг. *пред-божичев месец*).

1.XI. Кузьма и Демьян (см.). У славян-католиков Всех святых день: этот день и последующий — праздники поми-новения душ умерших родственников, кото-рые, по поверьям, в это время возвращаются домой (см. *Задушки*). Пол. *Wszystcy święci*, чеш. *Všech svatých*, словац. *Sviatok Všetkých svätých*, *Všech svätých*, словен. *Vsi sveti*, хорв. *Sesvete*. Поляки верили, что души умерших посещают дома, для них оставляли откры-тыми окна и двери, на столе — еду и питье, носили им еду на кладбище, ухаживали за могилами (Мазовше); вечером опасались хо-дить в костел: мертвые сами приходят туда служить мессу (Краковское воев.). Предска-зывали погоду зимой: «W wszystkie świętych ziemia skrzepła, całą zimę wróży ciepła; a jeśli słotno, będzie o drzewo markotno» [Если на Всех святых земля замерзнет, будет теплая зима, а если слякоть, будет плохо с дровами] (Kolb.DW 24:194). Чехи и словаки так-же посещали могилы. Испеченные булочки (*dušičky, duše*) раздавали нищим или, как в Собенове (ю.-чеш.), одаривали ими колядни-

ков, ходивших с пожеланием большого урожая. В сев. Словакии (Замагурье) в костеле подавали поминальные записки и такое же количество куделей чесаного льна, веря, что за каждую кудель ухватится одна душа и выберется из чистилища. Постятся в предшествующий день (словен.). В день праздника раздают детям обрядовый хлеб. В Бенетской Словении известен обычай колядования женщин, которые поют специальные для этого дня «колядки» (*dušné kolednice*). Пастухи получают вознаграждение (*gornicu*): пирог с сыром и вино, которые берут в поле, где устраивается общий пастушеский праздник с угощением и песнями (з.-хорв., Лобор). Конец «бабьего лета»; мороз в день Всех святых предвещает «вкованное в лед» Рождество (словен.). Бел. *Усе святых*. Поминальный день у белорусов-католиков. «На Усіх святых холад для усіх».

2.XI. Акиндин и Пигасий. Рус. Короткий световой день; продолжение обмолота хлеба. «Акундин разжигает овин, Пигасий солнце гасит?». У католиков — второй день праздника Всех святых, называемый «душечками», поминальный день: пол. *dzień zaduszny, zaduszki*, чеш. *deň Verných Dušiček*, словац. *deň Všetich Verných Dušičiek, deň Dušičiek, Dušičky*, словен. *Verne duše*. В костеле — заупокойная месса (пол.), ходили на кладбище поправлять и освящать могилы, приносили еду и питье и оставляли на могилах (Мазовше). Если головня или уголек выпадет из печи или трещит огонь в трубе, говорили, что это душа в огне мечется (Краковское воев.). В Словакии и Моравии на могилах родственников зажигали свечи; испеченные булочки *dušičky, duše* раздавали бедным и ели сами — они считались жертвой за души умерших, их выкуп и очищение. При их выпекании хозяйка бросала в огонь немного муки, теста или кусок первого хлеба в качестве платы умершим или как дар душам. Дома «для душ» оставляли на столе остатки ужина и приборы, а пол посыпали пеплом или мукой, чтобы увидеть следы приходивших покойников. В Словении дети и нищие продолжают собирать по домам *dušno pecivo* (обрядовую выпечку); треск огня и искры в этот день свидетельствуют о муках «верных душ», которым в огонь бросают крошки хлеба, «чтобы насытились», или шепотки соли, чтобы облегчить боль (словен.).

3.XI. Георгий осенний. Серб. *Ђурђић* черногор. *Ђурђевица* (Риечка Нахия). В Х(молье не работают ради здоровья, особенно детей. Идут в подс, собирают и сжигают кресты из лешины, оставленные там весно в день св. Георгия. В южной Сербии празднуется как защита от волка: женщины и прядут шерсть, чтобы волк не таскал ове (Вране), не причесывают детей, чтобы и не задрал волк (Лесковац).

5.XI. Галактион. Рус. Девы молятся о женихах.

6.XI. Павел. Варлаам. Рус. *Павел-исповедник*. «На Павла-исповедника снегов зима снежная, для озимых хорошо». Если лед на реке стал грудями, будет большой урожай; если лед гладкий — будет и хлеба «гладко». Укр. Время ледостава. Снег в этот день предвещает снежную и удачную для озимых зиму. У славян-католиков Ленарт. Словен. *Lenart*. Защитник скота и домашней птицы. Помогает бесплодным женщинам и роженицам, а также узникам (словен.). «Какова погода на Ленарта, таква и до Рождества»; «Сколько на Ленарта лежит снега в горах, столько на Рождество будет в долине» (словен.).

7.XI. Феодот. Рус. *Федот-ледостава*. «Мученик Федот лед ведет».

8.XI. Михаил (см.).

9.XI. Матрона. Рус. *Матрёна зимняя*. С этого дня после Михайловских оттепелей наступает зима и налетают морозы. Однако если на Матрену гусь выйдет на лед, то будет еще плавать в воде. Иней на деревьях — к морозам, туман — к оттепели. Укр. *Мотрона*. «Якщо в листопаді Мотря на білім коні приїде, то гостру зиму нам привезе». Серб. *Матрона*.

10.XI. Эраст. Рус. «Эраст — крепкий наст». Родион. Рус. *Родион-ледолом*. Когда ездят в этот день по льду, он еще ломается. «Придет Родион — возьмет мужика в полон». Замечали по инею: если лежит на деревьях с утра, то прочный санный путь не установится до самого Введения (см.).

11.XI. Федор. Рус. *Федор-студит*. Начало сильных холодов. «Федоровы ветры волками воют», «С Федора-студита зима сердята», «Федор-студит землю студит» и др. Укр. «З Феодора-студита стає холодно й сердито». В католической традиции — Мартин (см.). Мино. Макед. *Мино*.

серб. *Мина*. Творил чудеса при жизни и после смерти. Как всадник на коне является тем, кто обращается к нему за помощью, и помогает им (макед.). Болг. *Мина*. Во Фракии святому ставят свечи тс, у кого украдены, потеряны какие-либо вещи, страдающие от неизвестного злодея, которого должен обнаружить св. Мина. В Пиринском крае верят, что *Мина* посылает людям самые тяжелые болезни (эпилепсию и пр.), поэтому в этот день в церковь приносят курбан, даруют одежду.

12.XI. Иоанн Милостивый. Рус. Если в этот день снег или дождь, будут еще до Введения оттепели. Серб. *Јован Милостиви*. Считается опасным (варовним) днем.

13.XI. Иоанн Златоуст. Рус. Считалось, что с этого дня замирает вся растительность и земля погружается в сон. «На Златоуста все поле пусто». Бел. *Іван Залатауc* — день пасечников. «Іван мед выбірае». Серб. *Јован Златоусти*. В окрестностях Болсвца праздновался ради здоровья; женщины не пряли, не ткали, не вязали, не шили. Считалось, что у того, кто оборвет нитку в этот день, «прервется нить жизни».

14.XI. Филипп (см.). Канун рождественского поста. Бел. ЮсцІніан. Покровитель женской плодovitости.

15.XI. Гурий. Рус. «Гурий на пегой кобыле» (грязь). «Коли ляжет снег на Гурия, так лежать ему до половодья». Хранитель от семейных неурядиц. Никита. Бел.-полес. *Микетя*.

16.XI. Матфей. Рус. Время короткой оттепели. «На Матвея земля прееет/потеет». Серб. *Матија*.

17.XI. Григорий Неокесарийский. Рус. «Приехала зима на пегой кобыле» (грязь).

18.XI. Платон и Роман. Рус. Примечали погоду зимой. «Платон и Роман кажут зиму нам», «Каков Платон и Роман, такова и зима».

19.XI. Альжбета. Словац. *Alžbeta*. Запрещалось первой приходиться в дом женщине, се считали ведьмой (словац., Верхний Грон).

20.XI. Прокл. Рус. *Проклы*. Проклинают нечистую силу под землей, чтобы не выходила.

21.XI. Введение во храм Пресвятой Богородицы (см.).

22.XI. Филимон. Рус. Установление хорошего санного пути. «Коли на Филимона снег пал, то и след стал». Устройство мужских братчин. Прокоп. Расставляли вежи вдоль дорог, чтобы легче было в снегу найти путь. «Пришел Прокоп — разрыл сугроб, по снегу ступает — дорогу копает». Цецилия. Чеш. *Cecilie den, Cecilka*, словац. *Cecilie pannu a mič*. Св. Цецилия почиталась покровительницей музыкантов. День праздновался представителями сельской интеллигенции (певцы, музыканты, учителя, литераторы). Они собирались, обсуждали свои дела, принимали новых членов в братства. Вечером шли в трактир и устраивали забаву *cecilka*, которая проходила очень буйно, с ряжением и танцами до утра — прощались с весельем перед рождественским постом (чеш.).

23.XI. Митрофан. В Сибири устраивали кануны и варили общественное пиво. Бел. *Матрихваны*. День, свободный от прядения во время филипповского поста. Бел.-полес. *Матрипан, Матрихваны*. «Матрипан дзэукам жопу отрепау, треба прасьци». Девушки гадали о замужестве: расчесывали волосы прядильным гребнем и клали его на ночь под подушку, надеясь увидеть во сне, с кем весной повенчаются.

24.XI. (православ.), 25.XI. (католич.) Екатерина (см.).

25.XI. Климент. Рус. *Климентьев день*. «Зима клин клином вышибает». Продолжается обмолот хлеба. Серб. *Климент, Климентије*, макед. *Климент Охридски*. У македонцев защитник города Охрид: каждый раз, когда над городом нависает опасность, является дух святого и спасает город от напасти.

26.XI. Освящение храма Георгия. Рус. *Егорий (Юрий) холодный, осенний. Юрьев день*. Начало сильных холодов; конопатили окна, обивали двери войлоком. Примечали погоду зимой. Если вода в колодцах тихая, то зима будет теплая; если из колодца слышатся звуки, то будут мороз и вьюги. Егорий зимний считался охранителем скота и повелителем волков, распускающим их на зимнюю охоту. С Егория медведь в берлоге засыпает, а волки жмутся ближе к деревне и начинают ходить за добычей. В день осеннего Егория заключались сделки, нанимались работники и производились рас-

четы по предыдущим договорам. Бел. *Юры зімовы, халодны. «Юры мосціць, Міколы гвоздзіць»*. Бел.-полес. «На зимнего Юрия перед калядами будут ваўки хадить юрjami — такими чередами, играют, пакрываюца». Алимпии. Серб. *Алемпијевдан*. Покровитель скота. Не работают, чтобы защитить скот от волков: не запрягают тягловый скот, не ремонтируют загоны с мелким скотом (ю.-в.-серб.). Максд. *Алимпие*, особенно празднуется женщинами (Скопска Котлина). Стилиан. Болг. пирин. *Шилян (Шилено, Шилемен)*, родоп. *Шири*. Празднуется женщинами, имеющими детей, чтобы они не болели (пирин., родоп.). Варят чечевицу и готовят булочки с медом, которые раздают соседям (пирин.).

29.XI. Парамон. Рус. Приметы годы. «На Парамона снег — быть мете до Николы».

30.XI. Андрей (см.).

Лит.: Даль ПРН; Кал.ЦНМ; Ерм.НСМ 1; Скур.УНК; ЗК; Толстая // СБФ-86; СБФ СБЯ-84; СБЯ-86; Kolb.DW 5:310-311; 24; Václ.VO:158; Zibr VCh:446-447; Vanč. 40.42; Horv.RZL:243; Hor.:286; Zamag.:2 Olej.L'T:126; Нед.ГОС:4,82,112,282,286,2 Кит.МНП:187-191; Фил.СК:404-405; Е БЕТБ:448; Пир.:452; Род.:84; ZNŽO 19 21/2:199; Kur.PLS² 2:92-126.

Т. А. Агапкина, М. М. Валенцо
А. А. Плотникс



ОБВЯЗЫВАТЬ ДЕРЕВЬЯ - обычай, известный всем славянам (но преимущественно западным) и имеющий продуцирующий и апотропеический смысл. Семантика обвязывания как магического действия связана с идеей плодородия, ср. обычай обвязывать предметы, опоясывать бесплодных женщин, сосуды для первого доения молока, дежу, серп и т. д. Ср. также **Пояс**, **Опоясывать**.

Ритуальное обвязывание деревьев плодовых совершается в крупные календарные праздники: прежде всего на Рождество и Крещение, в день св. Степана, реже — на масленицу, в Страстную пятницу, Юрьев день и др., и при этом входит в ряд других магических действий, направленных на обеспечение урожая фруктов, ср. обычаи символически зарубать плодовые деревья, трясти и «будить» их, угрожать деревьям. Обвязывали либо те деревья, которые не плодоносят, либо какое-нибудь одно, символически замещающее остальные, либо все подряд.

Чаще всего деревья обвязывали соломенными перевяслами, для изготовления которых брали житную солому, реже гороховую или вымоченную в гороховом рассоле. Болгары Пиринского края говорили, что делают это для того, чтобы деревья «раждат като рѣжта» [плодоносили, как рожь] (Пир.:466). Поскольку обвязывание происходило обычно утром на Рождество, то использовали солому, лежавшую на столе под скатертью во время ужина в Сочельник, или колосья разных зерновых культур из снопа, стоявшего в Сочельник на покути. Иногда перевясла делали заранее, клали их в Сочельник под стол, а наутро обвязывали ими деревья. Кроме того, деревья могли обвязывать соломой, «побывавшей» на службе в костеле, предварительно вымоченной в святом источ-

нике, веревкой, которой была обвязана пасхальная «пальма», и др.

Особое значение в этих обычаях придавалось соприкосновению соломы для перевясел с тестом и другими предметами, имеющими отношение к хлебу. Поляки Сandomирской пуши вымазывали такую солому сырым тестом; жители ю.-зап. Болгарии в Сочельник клали эту солому на **ночвы**, в которых обычно замешивали хлеб; в Скопской **Црнѡй Горе** и у словаков **Гонта** женщина, месившая рождественский хлеб, стояла на соломе, из которой наутро делали перевясла; согласно средневековым травникам, имевшим хождение в западнославянских странах, неплодоносящие деревья обвязывали куколом — сорняком, растущим среди пшеницы.

Обвязывание деревьев мотивировалось по-разному. Это делали, чтобы они плодоносили, как зерновые культуры. Поляки обвязывали деревья перевяслами из овса, взятого из рождественского снопа, чтобы уродилось столько фруктов, сколько зерен овса в снопе. Иногда обвязывание понималось как магический способ уберечь деревья от зимних морозов. Чехи при этом говорили: «Obouvejte se stromy — bude zejtra mráz! Ne budete li se obouvati — posekáme vás!» [Обувайтесь, деревья, завтра будет мороз! Не станете обуваться — срубим вас!] (Sob. RVNP:11). Белорусы обвязывали деревья накануне Крещения, выходя в сад босиком и произнося заклинание: «Нэ бийся морозу, як я нэ боюсь» (ПА, брест., Олуш). Обвязывание символизировало будущее завязывание плодов на деревьях. У чехов в Великую субботу хозяин обегал в саду поочередно все деревья, ударял их топором и обвязывал перевяслами, говоря: «Važte se, stromy, vázat se nebudete, posekáme vás» [Завязывайтесь, деревья, не станете завязываться, срубим вас]

(Vuk.RSS:135). У поляков в Сочельник дети вместе с хозяином шли в сад, где хозяин замахивался на деревья топором, грозя срубить их, а дети обвязывали якобы пораненные деревья перевязками, чтобы к весне раны на них затянулись (Lud 1898/4/3:326).

У юж. славян плодовые деревья часто обвязывали красными нитями или тряпками в апотропических целях: чтобы урожайные плоды останавливались на красной тряпке, а не на плодах, чтобы плоды не опали раньше времени и т. д.

Приуроченность обвязывания деревьев к Рождеству и использование в обычае соломы из рождественского снопа послужили основой легендарно-этиологического предания. В Каменец-Подольской губ. рассказывали «легенду про „дїдуха“ — сніп, що стоїть в хаті на Рїздво, та для чого об'язується дерево соломю з дїдуха»: «Коли пастухи йшли до веретепу з степу, то вони боялись заблудити і по дорозі об'язували дерева перевеслами, щоб по тих прїмитах дойти до старого місця. Тим же, що залишились [остались], вони казали, що коли їх довго не буде, то запалити вогонь, щоб знати, куды йти. З того врємени в пам'ять Рїздва <принято> палити дїдуха [сноп] і об'язувати соломю з нього дерева» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, д. 733, л. 136).

Лит.: Агапкина Т. А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // СБФ-94: 84-111 (тамлит.).

Т. А. Агапкина

ОБВЯЗЫВАТЬ ПРЕДМЕТЫ - ритуальное действие, которое призвано обезопасить предметы и стимулировать плодородие; символика его связана с мотивами соединения и замыкания (ср. Обвязывать деревья, **Опоясывание**, **Пояс**).

Широко известна у славян практика обвязывания ножек стола, подойника, дежи, ткацкого стана, серпа, улья, снадебного каравая, деревьев соломенным перевяслом, прутьями, хмелем, поясом, полотенцем, шерстью, веревками, нитями, цепями и т. д. У юж. славян на Юрьев день обвязывали подойник вербным прутком, венком или украшениями из зелени, чтобы молоко в подойнике

росло и прибывало (см. Доение ритуальное). В Болгарии, чтобы ведьмы в Юрьев и Иванов день не использовали красна как средство передвижения, хозяйки снимали их с ткацкого стана и обвязывали поясом (БМ:181). В Полесье во время ежегодного ритуального очищения **дежи** ее обвязывали красным женским поясом, полотенцем или хмелем, чтобы дежа весь год была чистой и в ней удавался хлеб.

У белорусов в Рождественский сочельник связывали или опутывали ножки стола, чтобы скот не перескакивал через плетни и не топтал посевов, а также для того, чтобы не улетали пчелиные рои (Мозырский у.), чтобы черт летом не разгонял лошадей и они не убежали в поля (Витебский у.). Русские Новгородской губ. на Рождество спутывали веревками стол и скамьи, чтобы лошади не отставали одна от другой и не потерялись в лесу. В Западной Украине в Сочельник обвязывали ножки стола цепью, чтобы дикие звери не тронули скотину, так же как они не трогают железо; чтобы ветер не тряс плодовые деревья в саду, как стол не может сдвинуться с места; чтобы злые духи не могли войти в дом; чтобы работники ели поменьше; чтобы быть сильными и здоровыми. Мораване тогда же обвязывали ножки стола цепью, чтобы замкнуть волчью пасть. В России, перед тем как идти свататься, сваха садилась за стол, все ножки которого связывали кушаком, чтобы лучше «связалась» свадьба (Рязанский у.). См. Связывание.

У русских после жатвы серпы обвязывали соломой и клали их под иконами, В Смоленской губ., окончив жать, наматывали на серп соломинки ржи, чтобы был хороший урожай; «голые» серпы домой носить не разрешалось. На Брянщине известен обряд «женильба серпа»: «Как отожнут овес, завернут серп овсом и воткнут в стену в амбаре. Разженить серп — развернуть, идти жать — несут на речку и моют песком, чтоб был ясный» (Гос. лит. музей (Москва), Отдел рукоп. фондов, фонд Н. И. Лебедевой, к.п. 3095/4, л. 80).

Лит.: Аф.ПВ 3:767; Шейн МИБЯ 1/1:40; Шейн МИБЯ 3:345; Зел. ОРАГО 2:700,858; Бог.ВТНИ:174-175; Гура СЖ (указ.); Зел.ИТ: 217; Мн.ОЛТ:103.

А. Л. Топорков

ОБЕРЕГИ — различные магические средства (вербальные тексты, предметы, действия, жесты, обряды), предохраняющие человека и его мир (дом, скот, урожай, орудия производства и т. п.) от потенциальной опасности: нечистой силы, болезней (в том числе сглаза, порчи), хищных животных, змей, градовых туч и т. д. Действие О. состоит в том, чтобы различными способами предотвратить еще не реализованное зло — создать преграду между охраняемым объектом и опасностью, магически «закрыть» охраняемый объект, сделать его невидимым, нейтрализовать носителя опасности, нанести ему вред, уничтожить его, отогнать опасность, задобрить ее или наделить сам охраняемый объект защитными свойствами и способностью сопротивляться злу.

Источниками опасности, против которой употребляются О., являются мифологические и связанные с потусторонним миром существа, персонажи, стихии: нечистая сила и связанные с ней люди (колдуны, ведьмы); все, что входит в сферу смерти (в том числе ходячие и «нечистые» покойники); наделенные хтонической символикой животные, как правило, хищные или опасные для хозяйства (змея, волк, медведь, мышь, коршун, вредные насекомые и пр.), стихийные бедствия и атмосферные явления, осмысляемые как результат воздействия потусторонних сил (пожар, засуха, заморозки, гроза, град, буря, вихрь и пр.), а также опасные места, находящиеся за пределами освоенного человеком мира (лес, болото, водоем и пр.), различные маргинальные и «нечистые» пространства (перекресток, межа, порог, баня, кладбище, заброшенный дом и др.) и опасные временные периоды, как правило, «переломные» моменты, когда бывает «открыта» граница между «тем» и этим миром (полдень, полночь, дни зимнего и летнего солнцестояния, совпадающие в народном календаре со святочным и купальским периодами, поминальные дни).

Объектом охраны является сам человек и принадлежащий ему мир. С точки зрения сакральной значимости в охране нуждается то, что содержит в себе жизнь и способно ее умножить. Ср. серб. и карпат. представления о том, что бесплодное дерево, корова, не дающая молока, вышедшая из продуктивного возраста женщина не могут быть испорчены и поэтому не нуждаются в оберегах.

Ситуации применения оберегов могут быть как хронологически и ритуально закрепленными, так иokkaзиональными. Потребность в О. ритуально закреплена в обрядах «переходного» периода (рождение, свадьба, смерть), когда находящийся в «пограничном» состоянии человек подвергается повышенной опасности и сам, в силу своего состояния, является источником опасности для других. Существуют специфические группы О., используемые для охраны беременной, а также новорожденного и роженицы от смерти, болезни, порчи, подмены ребенка нечистой силой (см. **Подменьш**), молодоженов во время свадьбы, а также О., используемые во время похорон для охраны живых людей и хозяйства от воздействия смерти и для охраны самого покойника от превращения в демоническое существо (см. **Вампир**). Хронологически приуроченное применение О. (чаще всего в период святок, в момент начала сезона) призвано обеспечить безопасность «впрок», на весь календарный период. Например, у юж. славян ритуальный диалог между хозяином и домашними, исполняемый в Сочельник, призван охранить скот и домашнюю птицу от нападений хищников (см. **Диалог-ритуал**), у юж. и вост. славян известен обычай приглашать на рождественский ужин мороз, волка, тучу, с тем чтобы предотвратить их приход летом (см. **Приглашение** ритуальное). Кроме этого существуют не закрепленные хронологически ситуации применения О.: болезнь человека, нападение хищников, укус змеи, встреча с нечистой силой, приближение стихийного бедствия и т. п. Отдельную группу составляют О., охраняющие хозяйство — скот (см. **Отбирание** молока), домашнюю птицу (см. **Куринный бог**), урожай (см. **Залом**) от сглаза, эпизоотии (см. **Мор**), хищников, ведьм, а также работу (ткачество, охоту, пчеловодство, сев и пр.), особенно ее начало, от сглаза и порчи. В О. нуждается и принадлежащее человеку пространство — дом, хлев, усадьба, поле, пасека и пр., — чтобы предотвратить проникновение туда нечистой силы, духов болезней и др. опасностей.

В качестве О. могут использоваться вербальные тексты различных жанров. Чаще всего функциями О. обладают заговоры; например, у вост. славян широко распространены заговоры при первом выгоне скота, произнесение которых должно

гарантировать сохранность скота от порчи, болезней и хищников на весь сезон выпаса; в Полесье популярны заговоры, применяемые для защиты посевов от воробьев; у юж. славян с помощью заговоров отгоняют от полей градовые тучи и т. д.

Одним из наиболее распространенных жанров вербального О. являются канонические и апокрифические **МОЛИТВЫ**, а также «народные» молитвы, созданные по образцу или на основе церковных. Апокрифические молитвы и жития святых, «приспособленные» народной традицией для **апотропеических** целей, часто служили талисманами и **амулетами**, которые носили с нателным крестом или хранили в доме.

Среди вербальных О. широко распространены короткие формулы — приговоры. Обычно они используются в тех случаях, когда требуется немедленно предотвратить опасность: при встрече с волком, со змеей, с мифологическим персонажем, при приближении градовой тучи и т. д. К примеру, полесские приговоры типа: «Соль тебе в очи, кочерга в зубы, горшок между щук» произносятся в ответ на чью-либо похвалу, чтобы отвратить сглаз. Охранительными свойствами могут обладать песни (в частности, серб. колыбельные песни, защищающие ребенка от порчи, пол. песни, поющиеся при обходах полей для защиты их от градовых туч, а также в.-слав. купальские песни, оберегающие от ведьм и русалок), рассказы о «житии предметов и растений», загадки, ритуальные диалоги, матерная брань, громкое произнесение своего имени (в серб. традиции для предотвращения встречи со змеей) или имени умершего родственника (как, например, в Полесье при встрече с волком), а также просто человеческий голос.

В качестве невербальных О. широко используются хозяйственные или специально изготовленные **предметы**, растения и вещества. Распространенной формой О. были амулеты. Личные О. часто изготавливались из металлов, выкованных в виде различных фигурок (например, в виде глаза, руки, маленькой бритвы и т. п.), или состояли из одного или нескольких предметов, например, дольки чеснока, нескольких крупичек соли, уголька, кусочка печного кирпича, ладана, звериного зуба или когтя. В качестве О. часто использовались ритуальные **предметы** (свадебный венок и части свадебной одежды,

троицкая зелень, пасхальная скатерть и др. или остатки от них (пепел от купальской костра, кости пасхального поросенка, крошки кулича и т. д.). К универсальным О., применяемым в любой опасной ситуации, принадлежат предметы и действия с христианской символикой (икона, крест, ладан, святая вода, сотворение крестного знамения и др.) а также предметы, обладающие высоким сакральным статусом и символизирующие человеческую пищу, например хлеб, соль,

Применение хозяйственных предметов как охранительных средств обусловлено символическим переосмыслением их утилитарной функции. Например, с помощью **ключей** и замка в одних случаях «замыкали» дорогу к охраняемому объекту, в других — «запирали» самого носителя опасности. Применение пояса в о.-слав. охранительной практике связано с семантикой опоясывания как способа создания магического круга. В Полесье фартуком, полотенцем, полотном накрывали охраняемый объект (например, молоко, теленка или отелившуюся корову), чтобы символически закрыть его от «злого» глаза. В о.-слав. охранной магии используется утилитарная функция метлы и веника — выметать мусор и очищать пространство. Чрезвычайно распространены (особенно в защитной магии южных славян) **острые**, режущие предметы, призванные обезвредить носителя опасности или уничтожить его (см. Колочий), — коса, нож, топор, вилы, серп, бритва, вертел, игла и др., чьи магические свойства усиливаются за счет железа, из которого они изготовлены (оно, как и все металлы, благодаря своей твердости и прочности также причислялось к О.). Согласно о.-слав. верованиям, уничтожать опасность (например, градовую тучу) могли предметы, связанные с огнем (кочерга, ухват, сковорода, хлебная лопата).

Широко распространенную группу О. составляли **колючие**, жгучие или едкие растения с острым запахом — боярышник, шиповник, крапива, чеснок, полынь и др. Их помещали в охраняемом пространстве (вывешивали у входа в помещение, затыкали в окна, потолочную перекладину, замочную скважину, клали под порогом), носили с собой в качестве амулетов. Полагали, что опасность можно **отвратить**, отпугнуть веществом с неприятным, зловонным запахом (дегтем, калом, мочой), например, на укр. Карпатах хребет корове намазывали калом,

чтобы ведьмы не могли отнять у нее молоко. В ряде случаев носителя опасности обезвреживали, защищаясь «покойническими» предметами (мерка от гроба, одежда покойника, земля с могилы), в частности, чтобы воробы не клевали посевы, поле обходили с могильной землей или меркой, которую применяли для изготовления гроба.

О. служили предметы, на которые «переводилась» опасность, в частности, камень или железо, благодаря их твердости и способности противостоять ударам. В других случаях в качестве О. служили предметы, способные удивить, поразить, чтобы глаза посторонних людей сосредоточивались на них, а не на охраняемом объекте. Например, у русских перед домом вывешивалась связка старых лаптей — чтобы «злой глаз» падал на лапти, а не на дом; в Полесье для отвращения сглаза перед пасекой или домом вывешивали лошадиный череп; у сербов для этой же цели маленьких детей одевали в разноцветную одежду (например, ребенку на одну ногу надевали красный, а на другую — черный носок), на хребтах овец рисовали краской пятна, чтобы они бросались в глаза, и «отбивали» сглаз от скотины.

Охранительная семантика в славянской традиции приписывалась красному цвету. Красную ленту привязывали на рога или хвост коровы, чтобы ее не могли сглазить. Если беременная шла на похороны, она обвязывала руку красной ниткой или тесьмой, чтобы влияние смерти не распространилось на ее будущего ребенка.

Одной из основных форм О. являются ритуальные действия и обряды. Охранительной семантикой обладали действия, производимые с целью оградить защищаемое пространство или объект, создать вокруг него магический круг (ср. обходы, **опахивание**, опоясывание, огораживание (см. Огораживать) и т. п.). Например, при встрече с нечистой силой предписывалось очертить вокруг себя кочергой, ножом, освященным мелом, чтобы создать магический круг.

В охранительной магии известны действия, направленные на то, чтобы создать преграду между охраняемым объектом и опасностью, ср. рус. обычай во время эпидемий и эпизоотии загораживать, преграждать дорогу, ведущую в село, чтобы преградить путь болезни. У юж. славян двери и ворота тща-

тельно запирались на ночь, чтобы в дом не мог проникнуть вампир. При похоронах после выноса со двора гроба, ворота сразу закрывали, чтобы покойник «не вернулся» назад. Смысл других охранительных действий заключался в том, чтобы разделить охраняемый объект и источник зла, исключить их контакт друг с другом, примером чему может служить поведение человека на дороге. Будучи общим местом для людей и нечистой силы, дорога символически разделялась на две половины: правую — для людей и левую — для потусторонних существ и зверей. Поэтому в Полесье при встрече с волком переходили на правую сторону дороги, считая, что волк перейдет на левую.

Часто оберегом служило правильное поведение человека. Например, нейтрализовать хищных зверей и птиц можно было ритуальным молчанием при совершении некоторых работ; в Полесье при посеве злаковых культур соблюдали молчание, полагая, что этим можно «замкнуть» клювы воробьям, чтобы они не клевали зерна. В других случаях при засеивании первые зерна в землю бросали зажмурив глаза, чтобы птицы «ослепли» и не видели посевов.

О. являлись действия, направленные на отгон опасности, удаление ее за пределы «своего» пространства или перевод ее на другой объект (см. Изгнание ритуальное). Практиковалось также символическое возвращение опасности ее отправителю, например, так поступала хозяйка, ткущая полотно, если в этот момент в дом заходил тот, кто мог сглазить работу, — она бросала вслед посетителю какой-либо предмет — щепку, щепотку соли, уголек, кусочек печного кирпича и пр., с которым и «возвращала» ему его зло.

Одной из распространенных форм «отворачивания» опасности служит переворачивание различных предметов или совершение привычных действий наоборот (например, выворачивание одежды наизнанку, прядение нити слева направо, ходьба задом наперед, чтение молитвы от конца к началу).

В охранительную практику включались действия, направленные на обезвреживание или символическое уничтожение (см. Уничтожение ритуальное) носителя опасности. Например, у юж. славян в Сочельник кололи иголкой камень, чтобы выколоть волкам глаза; зашивали подол платья, чтобы защитить им рты;

замазывали глиной углы дома, чтобы замазать хищникам глаза и уши. Сербь для уничтожения градовой тучи подбрасывали топор вверх, а потом врубали его в землю, чтобы рассечь град пополам, для этого же выносили косу и подставляли под стреху острием вверх так, чтобы капли с крыши падали на острие.

В число о.-слав. О. входили действия, направленные на то, чтобы придать охраняемому объекту такие свойства, которые делали бы его неуязвимым перед лицом опасности. Сообщить человеку или животному такие свойства можно, приведя его в соприкосновение с предметом, обладающим желаемым качеством, например, у русских неуязвимостью и нечувствительностью к опасности *надсялась печь, реже — стол*. Поэтому, чтобы ребенок не боялся сглаза, его сразу после рождения подносили к устью печи. Чтобы быть невосприимчивым к сглазу и порче, нужно при встрече с человеком, у которого «злой» глаз, прикоснуться к собственному задку как самой неуязвимой части тела. Наделение охраняемого объекта апотропеическими свойствами могло осуществляться и с помощью действий, имеющих семантику повышенной жизненной силы и сексуальности, в частности, ритуального *обнажения* (см. Нагота), демонстрации *гениталий*, жестов, имеющих символику коитуса (например, показывание кукиша). Ср., например, карпат. обычай прогонять овец между ног девственного мальчика, чтобы не дать возможности ведьмам и колдунам отбирать у овец молоко. Одним из универсальных и наиболее распространенных способов защиты охраняемого пространства является его освящение.

Ряд защитных действий и обрядов имеет целью задобрить носителя опасности (см. *Забавривать*). Сюда относится называние опасности именами-димиутивами и терминами родства (например, *дедушко, братанушко, сестрица* и т. п.), «кумление» с опасностью (например, у сербов принято «кумиться» с волком или змеей, чтобы те не причиняли вреда), принесение жертвы, в том числе *кормление* носителя опасности (например, чтобы предотвратить нападения медведя, в «*медвежь* дни» юж. славяне *выносили* ему на поле початки кукурузы), соблюдение этикетного поведения по отношению к опасности (в частности, в Полесье

градовую тучу встречали со словами «доб пожаловать!»). У русских известны особые этикетные формы поведения, направленные на то, чтобы установить и поддержать хорошие отношения с духами локусов, — отдача себя и своего хозяйства под покровительство мифологическому персонажу (например, отдача под покровительство домовому куленной скотины).

Различные формы О. используются как самостоятельно, так и в сочетании друг с другом. Часто в охранительных обрядах комбинируются О., разные по своей природе (например, словесные и акциональные и словесные и предметные) и с разной семантикой. Например, при выгоне скота чтение заговора сочетается с ритуальными действиями, направленными на «закрывание» скот от хищных зверей (с помощью замыкания замка), нанесение вреда носителю опасности (с помощью косы, ножа и др. острых предметов, разложенных в воротах), «привязывание» скота к своему дому (с помощью веревки или пояса, расстеленных на пороге хлева), наделение скота апотропеическими свойствами (битье животных освященной вербой, кормление их остатками пасхального хлеба, прикосновение к ним яйцом и т. п.).

О. разной природы, но сходные семантически, могут заменять друг друга. К примеру, в качестве О. от русалок используется полынь, но если при встрече с русалкой у человека нет при себе полыни, он может отогнать нечистую силу, произнеся слово «*ПОЛЫНЬ*».

Лит.: Левк.СО; Дражева Р. Д. Обряды, связанные с охраной здоровья в праздники летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ1973/6; Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ-78: 71-94; Тол.ЗСЯ 4,5; Бор.ЗО.

Е. Е. Левкиевская

ОБЕТ (*osem, завет, оброк*) — обязательство, добровольно налагаемое на себя человеком или общиной ради избавления от мора, болезней, неурожая, стихийных бедствий и т. п., а также предмет или жертвенное животное, приносимые по обещанию в церковь или иное почитаемое место. См. Жертва.

Обеты могли быть коллективными и личными; давали О. на определенный период времени (несколько месяцев, год) или на всю жизнь; прибегали к ним, как правило, в чрезвычайных обстоятельствах (стихийные бедствия, война, эпидемия, тяжелое заболевание). К принятию О. могли побуждать вещие сны: по верованиям жителей укр. Полесья, приснившийся волк означал, что «оброк в царкву надо отнести» (ПА).

Содержание О. состояло в совершении искоемого действия, акта пожертвования и в дальнейшем соблюдении запретов и ограничений.

принятых церковью постов и постных дней (среды и пятницы); обетный отказ от питья спиртного и др.

Формы обетных («заветных») приношений: поставить в храме свечу известного веса или изготовить обетную свечу и ежегодно отправлять «свечной молебен»; внести денежное пожертвование (мелкие монеты — наиболее распространенный вид приношений и к почитаемым культовым местам — источникам, деревьям, крестам); пожертвовать в монастырь излеченное животное (лошадь, корову); пожертвовать в церковь или почитаемому месту тканые изделия (ленты,



Оброчные кресты в с. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл.

Рис. В. Е. Гусева. 1981 г.

Формы О.: строительство храма, которое полагало начало местному обетному празднику (ср. *заветный праздник, богомолье, молебствие, моляба, канун*) или соблюдению «заветных» (*оброчных, обещанных*) дней; приобретение иконы для храма или часовни с последующим установлением праздника в ее честь; проведение молебна; паломничество к святым местам; уход в монастырь; безбрачие; соблюдение обетных постов сверх

пояса, платки, полотенца, простыни, рубахи), шерсть, лен (ср. обетное опоясывание храмов и почитаемых крестов в ю.-слав. традициях); внести в храм (к почитаемой иконе) приношение-вотив (см. Воск) с изображением частей человеческого тела, фигурок человека или животного; пожертвовать почитаемому месту нательный крест; откормить по обету домашнее животное (корову, быка, овцу) и пожертвовать его церковному

причту — «Богу» и общине — «в казну». Пожертвования животных приурочивались к Ильину дню (ритуальный забой т. н. *ильинского быка* или барана с последующей коллективной трапезой), к дню св. Анастасии, 29.X (чтобы овцы зимой больше плодились) — Рус. Север; ко дню св. Николая (лучшая часть мяса заранее откормленных бычка или телки жертвовалась в церковь) — Костромская губ. Формами О. могли быть также: приношение к святому месту различных продуктов (хлеб, пироги, яйца); обетная варка пива (т. н. *оброки* — смолен., вологод.) в случаях, если не ведется скот; ежегодное обетное вытирание «живого огня» по установленным дням (вологод).

Формой О. можно считать также изготовление **обыденных** предметов (тканье рушника или полотна, возведение храма, установка придорожных крестов и т. п.), а также выпекание «коллективного» хлеба. По свидетельствам 1940-х гг. из Брянской обл., во время войны по всем дворам в деревне собирали понемногу муки, после молебна вдовы выпекали из этой муки три каравая хлеба и «по часточкам» раздавали хлеб по дворам. Два каравая несли в соседнюю деревню, после чего там повторялся тот же ритуал. Считалось, что как только хлебы достигнут линии фронта, война закончится (АрхИЭА, ф. 4, д. 1374, л. 86). По другим вариантам, коллективный хлеб выпекается из теста, заквашенного на основе куличка каравая, принесенного «из монастыря» (АрхИЭА, ф. 4, д. 1365, л. 152). «из Киева» (там же, л. 146). Своеобразной формой О. в экстремальных ситуациях становилось переписывание т. н. святых писем. На Брянщине во время войны передавали друг другу и по 6 раз переписывали «письмо от Иисуса Христа», в котором предсказывался конец войны. Считалось, что когда письмо перейдет линию фронта, война окончится (АрхИЭА, ф. 4, д. 13746, л. 19).

Оставляя обетные приношения у местных святынь, богомольцы брали отсюда «святую» воду из источника, кору и щепки деревьев, песок и мелкие камешки, кусочки воска. Этим предметам приписывалась магическая сила, ими пользовались не только в случае болезни, но и в любых кризисных ситуациях.

В народном сознании приношение обетных предметов, моделирующее ситуацию

обмена между человеком и сакральными силами, принадлежит к сфере «религиозных» практик и противопоставлено недолжной («черной») магии как обмену между человеком и нечистой силой.

Лит.: Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // ЖС 1994/3:15–17; Панч.НП:70–179; РНК 4:112–118; Журав.ДС:20–21,109,114,132; ПЖРК:229–250; ЖС 1994/3:53; Шейн МИБЯ 3:382.

О. В. Белова

ОБЖИНКИ, дожинки — праздник, посвященный сбору урожая хлебов; обрядовое угощение по этому поводу; комплекс ритуалов, завершающих жатву и направленных на сохранение вегетативной силы нивы в следующем году. О. характерны прежде всего для в.-слав. и з.-слав. традиции; у юж. славян праздник завершения уборки хлеба смещен на период обмолота зерна (см. **Молодьба**).

Большая часть названий праздника мотивирована глаголами *жать, дожинать*: в.-слав. *дожинки, дожни, обжинки, отжин, отжинки, обжин, дожон, пожинки*; пол. *dożunki*, кашуб. *dożniwk, ożniwině*, чеш. *dožinky*, словац. *dožinky, obžinky, dožala*, словен. *dožetki*; рус. (*в*)*оспожинки, госпожинки* — результат народноэтимологического сближения названий *дожинки* и *Воспожин/Госпожин день* 'праздник Успения Богородицы, приходящийся на время жатвы'. Под *plon* означает 'урожай'; другие з.-слав. термины восходят к названиям пожинальной бороды (см. «Борода») и последнего снопа: пол. *pepek* (букв. 'пупок'), *bęksowině, bęksówka*; чеш. *homola* и др. В ряде мест О. устраивались дважды: праздник по случаю уборки ржи назывался в Польше (Вармия, Мазуры) *plon* (более старая форма О.), а после сбора с поля всех злаковых — *okreżne* и *dożunki*. В некоторых регионах Украины и Белоруссии О. справляли только в конце жатвы озимых, в других — только в конце жатвы яровых.

По сравнению с *зажинками* (см. *Жатва*) О. отмечаются более торжественно и включают в себя ритуалы с «бородой»: завивание «бороды», «опахивание» или «боронование», скакание через нее, срезание, вырывание

«бороды», пение песен в ее честь, вождение хороводов вокруг нее с благословением нивы и жнецов (болг.); кувырkanie, катание около бороды, чтобы колосья ложились под тяжестью зерна, чтобы больше хлеба было; витье венка жатвенного, вязание последнего снопа, процессии с жатвенным венком и последним снопом, являющиеся связующим звеном между старым и новым урожаем, сопровождавшиеся пением обрядовых песен; торжественное внесение венка, снопа в село, в дом хозяина, вручение его хозяину. В Люблинском, Седлецком воев., окончив делать «бороду», жницы прыгали и пели: «Dożeniśmy do drogi, / będziemy jedli pirogi» [Дождем до дороги, будем есть вареники] (Nieb.PP:201).

На жнивье устраивали игру — гадание по серпам: их бросали через голову и по их положению судили, будут ли присутствующие жать вместе на будущий год или нет (рус. сибир.). По окончании жатвы валялись по ниве, кувыркались на полосе через голову, приговаривая: «Жнивка, жнивка, отдай мою силку: На пест, На колотило, На молотило, На кривое веретено», «Кто пахал — тому силку, а кто сеял — тому две, а кто жал — тому все», «Жнивка, жнивка, / Отдай мою силку / на яровинку, / На овес, на гречиху, / На конопельку!» (рус., КГ:315,316), «Нывка, нывка! Верны мою силку! На нывку гноёк, а на мне, молоду (вар.: на волики), лоёк» (укр. полтав., УНВ:264). Завив «бороду», последние колоски собирали в сно-



Адам и его сыновья. В роли жнецов выступают первый человек Адам и его сын Каин (слева стоит пастух — второй сын Адама Авель). Раскрашенный инициал из сборника духовных песнопений. Словакия, 1692 г.

Пришедших с венком, снопом на хозяйский двор обливали водой — для обеспечения урожая на будущий год (о.-слав.). Жнецы поднимали хозяина вверх и спрашивали, какой магарыч даст, подпоясывали его соломенным жгутом, величали, а он ставил водку, давал денег (ПА, ровен., брест., гомел.). Местами обряд обвязывания хозяина поля совершался в первый день жатвы.

пик, ложились вокруг него и пели песни: «А сёння у нас дажыначкі, Сёння нап'емся гарэлачкі. Да мы нап'емся гарэлачкі, Дый не горкія, а салодкія» (Крыніц кармянскіх перазвоны. Гомель, 2000:124). В некоторых селах степной Украины хозяина поля обставляли или обкладывали снопами и держали до тех пор, пока не откупится, не даст денег на магарыч.

Справлялись О. в зависимости от климата и погоды в разное время: в день св. Лаврентия (10.VIII) (польское Поморье), у лужичан и кашубов — с день св. Варфоломея (24.VIII). У вост. славян О. часто приурочивались к Успению (15/28.VIII), в Сибири совпадали с праздником Воздвижения (Здвиженье) (14/27.IX).

Празднику могла предшествовать толока: когда оставалось дожать незначительную часть жита, хозяин, у которого было большое поле, приглашал на помощь соседей, а потом угощал их (укр., бел., з.-слав., болг.). Во время праздника исполнялись дожинковые песни, их пели по дороге с поля, когда шли с венком, при чествовании хозяина, во время угощения. Они имели много общего с жатвенными, но отличались от них танцевальным напевом. По содержанию дожинковые песни близки к свадебным песням (Словакия, ю.-вост. Моравия). Праздники с обильным угощением, весельем, пением и танцами устраивались только у самых богатых хозяев, где работали наемные жнецы, приносившие веноч (укр. *обжинковий обід*, словац. *a(o)ldamaš, hostina*). Нередко О. устраивали сообща несколько зажиточных хозяев (з.-слав.). Иногда О. справлялись по очереди, они перемещались от одного хозяина к другому: «Абжинки — у одного сегодня, у другого завтра. Бороду (в виде человека, в платке и кофте) сажают в кут» (смолен., ЖС 1995/4:28).

В Польше О. отмечались после уборки каждой из зерновых культур и в конце всей жатвы. В XIX в. они праздновались в помещичьих усадьбах и в хозяйствах богатых крестьян, нанимавших жнецов. У лужичан после обмена благопожеланиями и угощения начинались танцы, в первой паре шли хозяин с первой жницей и хозяйка с первым косцом. Праздник заканчивался в трактире, где пили и плясали.

У бедных крестьян праздник не устраивался. О. ограничивались обрядом «завивания бороды», который хозяин совершал на своем поле: обсыпал ее солью, вырывал с корнем, переносил туда, где на будущий год собирался сеять рожь, «чтоб на лето урожай хороший» (бел. могилев.). Иногда О. сводились к тому, что жнецы обсадили на поле, после того как дожали свою полосу (рус.), привозили домой последний сноп. В малых хозяйствах ограничивались тем,

что плели веноч на поле (пол. силез.), и тогда хозяин угощал жниц, которые работ на его поле (пол., Радом).

У русских О. связаны с чествованием первого или последнего снопа (венка не бы; Жатва, как правило, носила семейный характер, поэтому и празднование О. бы не столь торжественно. Если устраивал толока, на пир приглашали всех, кто рал тал «на помочах». О. иногда праздновали целую неделю: чем урожайнее было лето тем дольше праздновали О. Обязатель «гостевали» (ходили друг к другу в гости молодыежены, справившие свадьбу после прошлогодних О., непременно посещали тещу, иногда вместе со свекром и свекрови для укрепления добрых отношений между семьями (рус.).

Главное угощение на О., особенно в т случаях, когда зовут на «помочь», — каша (з.-слав.) из ячменной крупы с маслом (с.-рус.), называемая местами *отжинки каша* (архангел.). На дожинки приглашали все родственники, которых угощали *филой* — специальным кушаньем в виде сладких КИ лобов, измелченных в растительном масле (архангел.). В Костромской обл. устраивалась *пожинальница* — угощение, для которого варили пиво, пекли пироги, столы выставляли на улицу. В Уржумском у. Вятской губ. угощали всех яичницей, которая называлась *дожинальница* (СРНГ 8:93). В Шуйском у. Владимирской губ. угощение называлось «делить засеваляничек»; ели яичницу вместе с добавленными в нее пшеничными или ржаными колосьями (БВКЗ:135). В Забайкалье готовили специальное угощение *саламат* (обрядовое блюдо, якобы способствующее плодородию) из жаренной докрасна муки, обваренной кипятком, которую заливали свиным жиром и ставили в печь. Ели саламат всей семьей, приговаривая: «Слава богу, зародил господь, а мы отжалась», ср. поговорку: «Отжнемся, да саламат есть» (Бол.КСЗ:99). В Могильской обл. угощали яичницей; «на дожинках вечером делают, блины, коржи, пироги пекут, готовят калапушу — мясо с мукой и луком зажаривают» (ПА, Житомир.), для праздничной трапезы резали петуха или курицу, жарили мясо, тушили картофель (ПА, брест.). В Чехии и Словакии забивали барана, свинью, теленка, пекли калачи (творожные, маковые), угощали вод-

кой, вином, галушками, пирогами, подавались мясной суп, мясо или отварная курица, калачи и обязательно каша из крупы и особый калач *homola* (с.-вост. Моравия). В Южной Чехии (Собенев) жнецов, помогавших при конце жатвы, одаривали буханкой хлеба, которая называлась *obžinek*. У кашубов обрядовая еда — свежий картофель с бобами и кислое молоко.

Лужичане отмечали окончание жатвы обрядовой игрой *hopacza bié, kokota lapać* (Schm.FVS:161), «бить/ловить петуха»: она заключалась в том, что участники старались с завязанными глазами убить птицу одним ударом *цепы*. Победитель получал титул короля (*kral*). У болгар конец жатвы знаменовался обрядовым заклинанием петуха. Выражения *заклахе петела* [мы зарезали петуха], *изядохме петела* [мы съели петуха] означали: «мы закончили жатву» (Вак.ЕБ: 621). Из последнего снопа делали куклу, называемую *жътварка-царка* или *жътварска мома*, обряжали ее в женское платье и носили вокруг села, а потом бросали в реку (чтобы призвать дождь на посевы) или сжигали на костре, а пепел разбрасывали по полям. В некоторых районах куклу сберегали до будущего года, а во время засухи носили в крестном ходе с мольбами о дожде под обрядовую песню «Кат жътварка бягаше, / Тих ветрец вееше, вееше» [Как жница бегала, Тихий вестерок веял, веял] (Аф.ПВ 3: 769). Заклание петуха после О. известно и чехам, Сербы Неготинской Краины резали петуха в знак окончания жатвы, он символизировал дух *поля*, который должен повлиять на плодородие, особенно на урожай зерна. Ср. серб. обычай резать петуха на Рождество с той же целью. В Македонии (Кичевия), окончив жатву, говорили: «Связали серпы» (ГЕМБ 1956/19:20). По этому случаю устраивалась «крчма»: *вечером* в доме хозяина всех жнецов угощали мясом ягненка или петуха.

В Словакии при праздновании О. исполнялись особые танцы, которые имитировали отдельные полевые работы: *srpové* (с серпом), *серové* (с цепом), *slamkové* (с переслом).

Театрализованные действия характерны для тех дожиночных обрядов, в которых участвовала вся деревня, село. Последнему снопу придавался антропоморфный вид, на него надевали женский или мужской костюм

(чеш., в.-силез.); овсяный сноп наряжали в платок, фартук, кофту (бел.). Иногда девушку «убирали» в сноп, оплетая с ног до головы колосьями (з.-слав.).

В Польше отмечены так называемые церковные О., когда венок несли в костел для освящения (замойск.). Раньше самым важным моментом праздника было вручение дожиночного венка, а теперь — его освящение в костеле (пол.). После того как весь хлеб свезли с поля, устраивали О.: собиралась вся деревня в один дом и вили дожиночный венок из каждого вида убранный хлеб. Одевались в традиционную одежду, пекли огромный хлеб, посыпали его маком и шли к костелу, где его вручали приходскому священнику (замойск.).

О. имеют общие элементы со свадебной обрядностью: плетение венка, внесение его в костел для освящения (в.-пол.), процессия жнецов, напоминающая шествие дружек. Во главе жнецов часто шла пара, изображавшая жениха и невесту: парень со знаменем в руке, девушка с венком на голове или в руках, окруженные музыкантами (словац.). Перед жнецами, несущими венок, закрывали двери, как перед свадебным шествием (кашуб., чеш. морав.). Ворота открывал хозяин или хозяйка по просьбе пришедших: «Otwórz nam pani szerokie wrota, bo niesiem plon ze szczytowego złota» [Отвори нам, пани, широкие ворота, потому что мы несем урожай из настоящего золота] (Ломжинское воев. — TL 1994/9/1-2:74). Часто одна и та же песня исполняется как свадебная и как дожиночная (словац.). См. *Живные* песни.

Лит.: Терн.КД; Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // СБЯ-77:77-130; V I ц к а J. Žnívuvka (dožinky) z Orlové ve Východním Slezsku // ČL 1895/5:38-39; ЭВС:393; Бол. НКЭ:99; Гром. ТКС:92,93; ЖС 1994/2:51; 1995/4:28; Зел.ИТ 1:70; Зел.ИТ 2:42; КГ:347; Сак.СРН:296; Сумг.ССО:211; ТОРП:76,77; ТРМ:165; Вор.ЗНН 2:222,223,229; КОО 3: 180-182,189-191,195,198-199; Bujak LOR:87; Karcz.OZD:104; Kolb.DW 28:101; 44:95; Kot.SP:74,76; Malic.ROK:56,57; Nieb.PP:195, 201,202,208,213; PMMAE 1963/7:197; Pos.ZO: 259,260; Sychta SGK 6:158; Szyf.ZOW-1975: 76,79; TL 1994/1-2:66-67; Бор.ВТНН:15; ČL 1893/2:562; ČSIV 3:399,580; Ноф.:303;

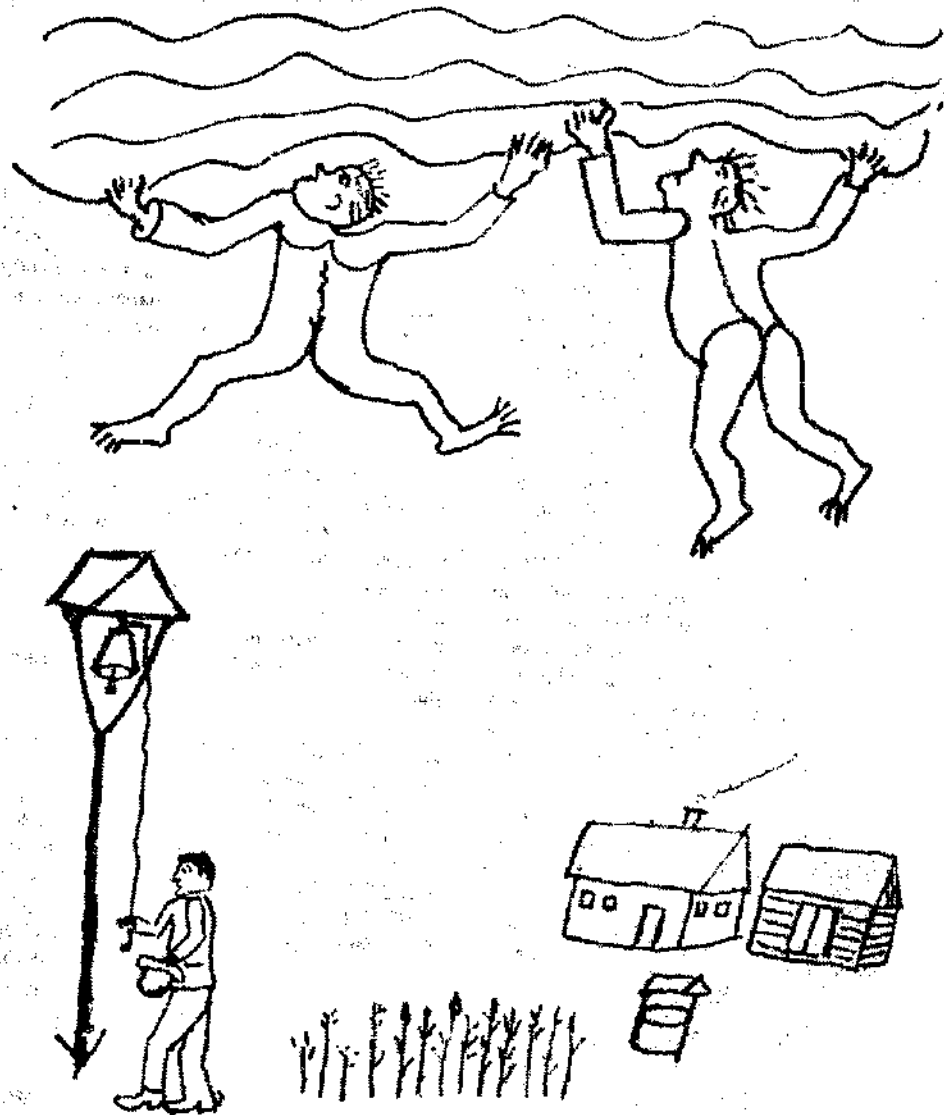
Zibr: VCh:407; ГЕМБ 1969/31-32:391. См. лит. к ст. **Венок жатвенный, Жатва, Живые песни.**

В. В. Усачева

ОБЛАКОПРОГОННИКИ - люди, обладающие способностью магическими средствами отгонять тучи. В письменных источ-

никах начиная с XII в. О. осуждаются противные церкви: «глаголемыя же облакопрогонники и чаровники и хранильники вѣшвѣбники... от црѣве отъмѣтати за вѣдасмъ (Ефремовская Кормчая).

К О. относятся карпато-укр. *хмарники* (от укр. *хмара* 'туча'), *градівники*, *громовішуні* (гуцул.), *градобурники*, серб. *олачари*, *градобранители*, пол. *chmurni chmarnik*, *czarnoksiężnik*.



«Планетники» (облакопрогонники). Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша)

О. живут в селе, ведут обычную жизнь и часто ничем не отличаются от своих односельчан, при приближении тучи они отгоняют град, с помощью магических приемов воздействуя на демонов и души самоубийц, которые эти тучи разносят по свету (см. Духи атмосферные). На укр. Карпатах деятельность таких О. часто носила профессиональный характер — еще в начале XX в. им выплачивалось ежегодное вознаграждение от каждой семьи села или нескольких сел за охрану от градобития. Например, один из закарпатских О. по имени Балита брал за «отворачивание» градовых туч по горшку овса и несколько монет с каждого хозяйства. По единичным сведениям, такими О. могли быть и женщины (гуцул.).

Чтобы отогнать тучу, О. вставал на границе селения и крест-накрест размахивал руками или палкой (карпат., серб.), либо поднимался на холм и оттуда закреплял тучу, отгоняя ее от села (пол.). Управляющие тучами атмосферные духи (самоубийцы, а также «чужие» планетники или чернокнижники) просят О. пропустить их, поскольку им тяжело тащить на себе град — туча может лопнуть, и град посыплется на землю. Тогда О. указывает туче путь туда, где град не может наделать большого вреда: «Иди по воде, по дороге, по оврагу» (КА). Атмосферные духи разворачивают тучу и высыпают град туда, куда указал им О. (карпат., з.-слав.). Власть О. над разносчиками градовых туч — известный сюжет з.-слав. и карпат. быличек. Согласно одной из них, О. мог даже не выходить из корчмы, если к границам села приближалась туча: он клал ладонь на кружку пива, переворачивал ее вверх дном, удерживая кружку на ладони, — туча стояла на границе села и не могла двинуться дальше. Пока О. удерживал на ладони кружку с пивом, в корчме появлялся мокрый человек с огромным мешком града (это был дух самоубийцы, который направлял тучу) и просил: «Пусти нас, а то мы уже рассыпаемся». — «Я вас пускаю, ~ отвечал О., — но только по воде». Идущие по дороге люди видели, как рядом вдоль по реке падал град, а над полями и дорогой светило солнце (карпат.).

В Сочельник О. приглашал на ужин всех известных ему в селе висельников и утопленников, а также саму тучу: «Приходи на ужин, а если не имеешь силы теперь

прийти, пусть бы у тебя не было силы прийти летом». Когда летом показывалась туча, О. запрещал ей высыпать град на поля и огороды, обращаясь к самоубийце: «Я тебя звал в Сочельник, а ты не приходил! Теперь ты не имеешь права приходиться ко мне. Иди, разойдись, как ветер по свету». Если О. забывал позвать души самоубийц на ужин в Сочельник, он на весь год терял силу распоряжаться ходом градовых туч, и если летом он пытался командовать тучей, ведущий ее самоубийца говорил: «Как ты не звал меня на ужин, так не зови и теперь» (КА, Луквица ивано-франков.).

Чтобы не терять способности целый год отгонять тучи, О. утром на Рождество изготавливает специальный калачик с отверстием в середине, выходит из дома и смотрит сквозь него, чтобы увидеть какого-либо висельника или утопленника из своего села, к которому он целый год и обращается по имени с просьбой отогнать град. В других случаях О. ночью накануне каждого большого праздника, начиная с Рождества, делал калачик, используя для этого землю и остатки свечного воска с могилы самоубийцы, пыль из-под камня, воду из-под мельничного колеса или росу, траву, где танцевали вилы, — все калачики он складывал в сумку. По всем большим праздникам О. собирал росу в отдельный сосуд. Перед началом непогоды О. выходил в поле, втыкал в землю косу и читал молитву, а сумкой с калачиками и сосудом с росой махал на тучу, прося, чтобы дождь пошел, как роса (серб., Пощерина, ГЕМБ 1958/21:288).

О. отгонял град также с помощью особой палки: при виде змеи, которая хочет съесть лягушку, он должен был схватить палку и разогнать их, говоря при этом: «Как я вас разогнал, так бы я мог разогнать и тучи». Этой палкой О. махал на тучу и прогонял ее от полей своего села (карпат.). Иногда считалось, что такой О. может по своему усмотрению не только отгонять градовые тучи, но и насыпать их (пол., МААЕ 1908/10:129).

В единичных вариантах в Полесье способность отгонять тучи приписывается «чехам», а в качестве предводителя туч, прогнывающего О., выступает Илья-пророк: О., пахавший землю, повернул волов рогами к туче — волы зацепили рогами св. Илью и не пускали его. Когда же Илья попросил

его пропустить, О. разрешил ему провести тучу над рвом, куда и упал град (ПА, Барбаров гомсл.).

Магические приемы борьбы с градом приписываются колдунам и «знающим» людям, которые читают заговоры, закрещивают тучу палкой и этим разрывают её на части (полес., ПА), а также пастухам и старым девам (пол.).

Лит.: Vandić D. Gradonosci i gradobranitelji // Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Beograd, 1990: 93–101; Раденкович Љ. Митолошки господари градоносних облака // Зборник етнографског музеја у Београду. 1901–2001. Београд, 2001: 445–453; Крич. РНМП 2:153; КА; ПА; Гуц.: 248; Потуш. 1941/1:136–38; ГЕМБ 1958/21: 288–289; СЕЗБ 1963/76:83; КЛW 3:519; Рел. PDL:56–73; TL 1993/1-2:34–35; Wisła 4:109, 7:112–114, 9:76; 10:57,387; 17:96; Нов. RZL: 223–224. См. также библиографию к статьям: Духи атмосферные, *Здухач, Планетник, Чернокнижник.*

Е. Е. Левкиевская

«ОБЛИВАННЫЙ» ПОНЕДЕЛЬНИК - пасхальный понедельник, к которому у западных славян приурочены массовые обливания, преимущественно молодежные.

В в.-слав. традициях (в Польше, за исключением севера, и по всей Словакии), кое-где на Украине, особенно на западе, на Карпатах, а также в Воеводине и Банате на 2-й и 3-й дни Пасхи (в понедельник и во вторник) парни, собравшись группами, обходили дома, где жили девушки, и поочередно обливали их. Массовый характер пасхальных обливаний нашел отражение в хронокимах, обозначающих эти дни Светлой недели, ср. укр.-карпат. *Обливанный вівторок, Поливанный понидилэк, пол. Lejek, Lejos, dzień św, Leja (Lejka, Lejka-lejka), Lany poniedziałek, Oblewanka, Polewaczka, Mokry dyngus, словац. Polievany pondelok, Oblevaňe, серб.-воеводин. Водени понедељак, Водени уторак.* На севере и западе Польши, в Моравии и Чехии вместо обливаний в эти дни парни и девушки не обливали друг друга водой, а били зелеными ветками.

Происхождение обычая объясняли событиями христианской истории: словаки Закар-

пать говорили, что это евреи поливали во, детей в наказание за то, что дети кричат от радости, узнав о воскресении Христа. Обливание преследовало и магические цели: было оберегом от блох; способом благотворно повлиять на удои коров у тех хозяев, которых в этот день облили, и наоборот лишить молока тех, которые остались неотлитыми. В Подлясье и в западном Полесье пасхальные обливания были ориентированы на вызывание дождя: «Na Wielkanoc oblewaj się żeby deszcz padał» [На Пасху обливайся, чтобы дождь шел] (Белостокское воев.).

Основной функцией пасхальных обливаний было формирование и регулирование межполовых отношений в молодежной среде. Обливание обнаруживало взаимные симпатии молодежи: парень старался облить понравившуюся ему девушку, в ответ на что, при согласии, девушки дарили парням пасхальные подарки (писанки и крашенки, шоколадные яйца, вышитые платки, кацапы, яблоки и другие подарки), угощали водкой, а также — в этот день или на следующий — в свою очередь обливали парней водой. У словаков в Татрах парни выставляли у себя в окнах крашенки или шоколадные яйца, полученные от девушек в благодарность за пасхальные обливания. Получивший больше подарков пользовался большим почетом. У гуцулов, если в О. п. парень принял от девушки писанку, он должен впоследствии во время молодежных собраний приглашать ее танцевать.

Иногда вместо обливания парни затаскивали девушек в воду, обливали их дома и на улице, у колодцев и в других местах. Польские парни волокли к колодцам девушек и обливали там водой, говоря: «Żebyś zawsze była świeża i zdrowa!» [Чтобы ты всегда была свежей и здоровой!]. Насилие было в этот день ненаказуемым: парни не просто врываются в дома к девушкам, они вытаскивали их спящими из кроватей, проникали в дома через окна или даже через печную трубу и т. п. Популярны были и массовые обливания, практиковавшиеся на западе славянского мира обычно в первые пасхальные дни. Понедельник был мужским днем (парни, мальчишки, мужчины поливали женщин и девушек), а вторник — женским.

По характеру обливаний можно было также судить о степени заинтересованности в девушке се молодого человека, о серьезно-

ста его чувств и намерений. У поляков Познаньского воев. считалось, что «im bardziej kawaler swą bogdanką miłuje, tem lepiej ją zdunjuje» [чем сильнее кавалер свою нареченную милует, тем сильнее «здынует», т. е. обольет] (Kolb.DW 9:134). В Силезских Бескидах, если девушку обольют в пасхальный понедельник, ее доля счастливая: вскоре она выйдет замуж.

Во время массовых и публичных пасхальных обливаний символически высказывалась общественная оценка поведения девушки. Если парни сознательно не облили девушку в пасхальный понедельник, это выражало ее осуждение молодежным сообществом за развязное поведение или другие *прегрешения*, было знаком бесчестия, позора и неуважения и даже предвещало девушке стародевичество.

Иногда такие общественные оценки высказывались и вслух. В Великопольше и на Куявах вечером в пасхальное воскресенье группа парней собиралась в центре села и громко выкрикивала т. н. *przywołówki* — рифмованные стишки, в которых поименно перечислялись все девушки села, а также события из их жизни за прошедший год; основное внимание при этом парни обращали на недостатки и грехи девушек. В зависимости от того, сколько на ту или иную девушку возложено обвинений и поношений, определялось и количество ведер воды, которые наутро в О. п. парни выльют на нее для «отмывания пороков»: «*Za karą dostanie sześć wiader wody*» [В наказание она получит шесть ведер воды] (KLW:59).

Лит.: Чуб.ТЭСЭ 3:24; СБФ.95:91; Сок.ВЛКО: 114; ПА; ЕЗ 1898/5:205; Маяк 1843/8:48; Шух.Г 4:241; ЗЮЗО 1875/2:356; Гуд.:296; СЭ 1948/1:82; Бос.ГОСВ:272,274—275; Баб.О: 243; ЗМС 1953/5:119; KLW:57—59; Świąt.LN: 111; Kolb.DW 3:215; 9:135; 23:88; Kot.SP:66; Kar.OZD:83; Karw.KLZD:201; Lud 1895/1/2—4:86; Wierchy 1931/9:17; Olej.L'T:119—120; Horv.RZL:496; Вал.ДР:256; EAS.

Т. А. Агапкина

ОБЛИВАТЬ, поливать — ритуальное и магическое действие с широким спектром символических значений: апотропеических, очистительных, продуцирующих, атакжесвященных с вызыванием дождя.

Обливанию придавалось очистительное значение (см. *Очистительные обряды*). В Полесье в Чистый четверг в ряду других очистительных и профилактических действий обливали водой или дегтем внешние углы дома. В свадебном обряде с ног до головы обливали водой или насильно купали в реке «нечестную» невесту (рус., болг.). Обливанию придавался и оздоровительный смысл (ср. обливание аодой из крещенской *профуби* или окачивание водой под куриным насестом в Страстной четверг ради здоровья).

С очистительным значением обливания связано применение его в качестве наказания и испытания. У русских было известно массовое обыкновение купать или обливать водой тех, кто проспал Всенощную (в 1721 г. этот обычай был объявлен Синодом «вредоносным и богопротивным»). На Ровенщине в первое утро после свадьбы молодую усаживают прясть, а младший дружка неожиданно обливает ее водой: если молодая рассердится, значит, у нее плохой характер; если нет — значит, она покладиста и терпелива.

Обливание водой ассоциировалось с крестинным обрядом, ср. укр. примету: если кто-нибудь случайно обольется, то это к скорым крестинам. На Украине перед крестинами домашние обливали водой топор или прядильный гребень, а на крестинах купали ребенка в этой воде, чтобы мальчик был хорошим плотником, а девочка — доброй пряхой.

Обливание было способом «напоить» предков, особенно популярным у юж. славян. В поминальные дни в течение года или во время похорон, а также в рамках весенних и осенних *задушниц* могилы поливали вином и водой (болг., с.-в.-серб.). В зап. Болгарии в Страстной четверг сразу после первых пестухов женщина шла к источнику, набирала там несколько кувшинов воды и отправлялась с ними на кладбище, где выливала по одному-два кувшина на каждую принадлежащую семье могилу. Как форма ритуального кормления/жертвования могут интерпретироваться обычаи поливать вином майское деревце, *бадняк* и т. п.

В э.-слав. календаре наиболее известны пасхальные обливания, имеющие матримонially-эротическую направленность; для ю.-слав. ареала пасхальные обливания

нехарактерны (за исключением Воеводины) (см. в ст. «Обливанный» понедельник). У юж. славян матримониальный смысл приписывался обливаниям, совершаемым в Другое время, У болгар в зимний Иванов день парни обрызгивали и обливали тех девушек, к которым намеревались свататься: считалось, что если парень в зимний Иванов день искупает или ободет девушку, то этим он выскажет ей свои брачные намерения. У словенцев обливания водой (аналогичные западнославянским) популярны в вечер накануне зимнего Иванова дня, когда парни поливали водой девушек: облитая более других считалась самой достойной, а оставшаяся сухой — самой непривлекательной.

Обливание (двора и хозяйственных построек, инородца, пастуха, беременной женщины, хтонического животного и др.) составляет важнейший магический элемент в составе слав. обрядов вызывания дождя. В качестве искупительного действия, направленного на прекращение засухи, у славян известно обливание могилы **заложного** покойника, упыря или двоедушника или их трупов, выкопанных из земли, девушки, родившей вне брака, и др. (см. Дождь, Засуха). В рамках календарного цикла популярной формой профилактики засухи было обливание ряженого персонажа. В Гродненской губ. на Купалу *водили Куста*, и у каждого дома парни обливали «Куст» водой, чтобы обеспечить на лето достаточное количество осадков. В серб., макед. и болг. регионах обрызгивали и обливали водой **украшенных зеленью лазарок** (лазариц). У словенцев и хорватов, а также в зап. Сербии хозяева домов, которые посещала процессия парней с ряженым Зеленым, Юрием, обливали обходников водой из подойника, а по завершении обхода парни отводили Зеленого Юрия к реке, где обливали его водой (см. также Додола).

Обливания, направленные на профилактику засухи, распространены в весенне-летних обрядах. На Украине часто обливались водой во время обрядовых выходов в поле для осмотра посевов, веря, что после этого Бог пошлет дождь, если только среди обливающихся есть «*хочь одна душа благочестива*» (ХСб 8:262). На Подолье в это время обливались водой, надеясь облить ведьму: считалось, что после этого она уже не сможет запирать дождь. У вост. славян

массовые обливания происходили в трон купальский период, ср. гомел. *Аблываха* — чай обливаться водой, чтобы шел дождь. в Сухой четверг, отмечаемый после Троицы (ПА). В Белоруссии и на Украине массовые обливания и купания часто происходили на Купалу. Так, на Ровенщине на Купалу взрослые ловили мальчишка или девочку обязательно купали их или обливали водой (ПА). У русских Поволжья в первый день Петрова поста (на *Ярилу*) обливали друг друга водой, чтобы летом был дождь. В Вост. Сербия) в Юрьев день парни и девушки собирались вместе, гуляли, а по окончании гуляния парни кидали в воду, из девушек, чтобы летом был дождь,

Обливание придавался и производящий смысл. Так, у юж. славян время ритуального «подрезания» лозы в день св. Трифона виноградари не только подкалывали лозу, но и поливали ее вином и святой водой, после чего произносили заклинательные формулы. Для обеспечения высокой продуктивности пчел сербы обливали ульи водой произнося: «*Како ја преливао водом, тако мене на лето медом!*» [Как я полил воду так и вы меня летом медом!] (Бор.ПВ 2:225).

Особое значение обливание имело в скотоводческой обрядности. В Полесье в масленичный четверг (в день масленицы Волосия) хозяйки варили вареники и обливали их маслом, «*щоб булы телятк ласые на цыцку*», т. е. чтобы телята охотнее сосали коров (ПА). У славян при первом выгоне скота на пастбище и коров, и пастухов обязательно обливали свежей водой, чтобы коровы были здоровы и давали больше молока. У юж. славян «крестонощей», обходявших села и поля с крестным ходом на Вознесение, во время движения процессии обливали водой, которую заранее приносили к дороге: делалось это как из желания вызвать дождь, так и для того, чтобы коровы и овцы имели больше молока. Хорваты о-са Чёв (Каштеланский залив) на Вознесение дарили пастухам сыр и флягу вина, которым они позже поливали овец шерсть, чтобы овцы росли. У сербов в Неготинской краине парни в Юрьев день обливали каждый свою избранницу, чтобы у нее коров было больше молока. В с.-зап. Болгарии в Юрьев день из первого молока готовили специальные блюда, которыми кормили

детей, а хозяйка в это время поливала детей водой, чтобы у овец было больше молока (ер. широко распространенную практику лить воду за шиворот тому, кто первый раз пробует свежее молоко). Водой обливали только что отелившуюся корову (в очистительных и апотропических целях), новорожденного теленка (что является аналогом церковного ритуала крещения новорожденного), а также купленную корову при приводе ее во двор — чтобы смыть с нее тоску по старому хозяину и обеспечить животному удачу на новом месте (в.-слав.). Обливают водой волов и лошадей при начале полевых работ, чтобы они были более сильными и здоровыми.

В хозяйственных обрядах хозяйки обычно обливали работников и рабочий скот, отправляющихся первый раз на пахоту, сев, покос, а также по возвращении домой, чтобы они были бодрыми, здоровыми во время работы, чтобы волы не были подвержены порче, а работники бы не дремали, чтобы посева так же легко переносили непогоду, как хозяин **стряхивает** с себя капли воды, и т. п.

В народной медицине популярным способом лечения было поливание дверных петель или ручки двери водой, на которую знахарка перед тем прочла лечебный заговор: считалось, что напущенный на больного сглаз вернется на того, кто его напустил; при болезнях скота на ручку двери лили молоко или мочу коровы, испорченной колдуном. В качестве лечебного средства прибегали и к внезапному обливанию страдающего **эпидемией**, желтухой, лихорадкой и др. — в надежде на то, что болезнь испугается и покинет человека. Для нейтрализации недуга больных обливали водой, слитой с сакральных либо наделенных апотропическими свойствами предметов: с иконы, с серебра, а также с петуха. Болгары в Пловдивском крае, стремясь излечиться, оставались на ночь на берегу озера, обливали там себя водой, рассчитывая, что мифические русалии их вылечат.

Обливание используется и для наведения порчи и в других магических целях. У украинцев Покутья, чтобы свить со свету врага, обливают его водой, в которой был намочен змеиный выползок. Обливание плодовых деревьев водой, в которой мылась женщина после **месячных**, также

должно было повредить им. На Полтавщине отваром из муравьев обливают дорогу, по которой гонят скот, чтобы распознать корову ведьмы (она не сможет пройти по дороге и начнет лизать облитое место).

Обливанью придавалось значение **оберега**. По сведениям с Вольни, покойники, выходя с «того света», не боятся ни креста, ни могил, и если увидят живого человека, то задушат его. В предотвращение этого крестьяне обливаются водой (Петров:25). На Украине при первом выгоне гусят на подножный корм их обливали помоями, чтобы уберечь от сглаза. Сербы обливали новорожденного молоком в качестве оберега.

В слав. календаре обливание известно и как форма **бесчинства**: поляки под Новый год ставят под крышу простака с мешком и велят ему «ловить воробьев», а на самом деле обливают его с крыши водой. В Польше парни вешали в Страстную среду горшок с **журом** на веревку посреди дороги и, когда кто-либо проходил под ним, **разбивали** горшок палкой.

Лит.: Памятная книжка Смоленской губернии 1859г. Смоленск, 1859:146; Зел.ОРМ² (по указ); ЭО 1901/4: 132,133; Сок.ВАКО:114; ЭЭИ:246; Гура СЖ (по указ.); ТА, д. 1517, л. 96; Бог. ВТНИ:254-255; ПА; Fed.LB 1:316; Петров // ИЕИМ 1962/5; Марин.ИП 2:542; Вукмановић // ГЕМБ 1936/11; 1937/12:208, 1968-1969/31-32:196; 1978/42:429; ЕЮ 1941/3:76; Квр. PLS 1:218; Bart.ML:243; Нор.: 288; Tal.ZLL:388; Lud 1910/16:141; Kolb.DW 49:350.

Т.А. Агапкина

ОБМАН, **ложь** — магический прием, используемый для защиты от нечистой силы, болезни и других опасностей; имеет как акциональное, так и вербальное выражение, т. е. может быть либо действием, совершаемым с целью ввести в заблуждение адресата, либо неправдой, сообщаемой с той же целью.

В ю.-слав. традиции широко применялись основанные на О. ритуалы защиты новорожденного в семьях, где «не живут» (т. е. умирают в младенчестве) дети. Для того чтобы злая судьба (смерть) не унесла новорожденного ребенка, ее старались обмануть, изобразив дело так, что родился не ре-

бенок, а волчонок или дяволенок (отсюда защитные «звериные» имена типа серб. *Вук* 'волк'), что ребенок не родился, а был найден (ср. болг. «защитное» имя *Найден*) или куплен (т. е. это не тот, кого должна забрать смерть), что ребенок родился не в этом доме, а в другом, у других родителей.

С желанием обмануть смерть и обеспечить себе возможность рождения новых детей связан ю.-слав. обычай, запрещающий матери, у которой умер первый ребенок, участвовать в похоронах, ходить на кладбище, оплакивать его, носить по нему траур и т. п.; напротив, нередко ей предписывалось выражать радость и веселье, участвовать в праздничных хороводах, петь, носить украшения вопреки общим предписаниям, действующим в период траура (см. Вак.ПО:154; Бор.ЖОАМ:497; Мал.ПОБ:91). С этой же целью женщины, у которых умирали дети, следующие роды старались совершать в ином месте, в окружении других лиц, иным способом, чем предыдущие: например, уходили рожать в сени (рус.) или в дом, где все дети были живы и здоровы (словац.); роды принимала не повитуха, а муж (босн.); рожать надо было в медный таз (в.-серб., Ант.АП:134); бабка, приняв ребенка, подавала его в избу, стоя к двери задом (рус., нижегород., Зел.ОРАГО 2:751) и т. п. Ради О. злой судьбы новорожденного первый раз кормила не мать, а другая женщина, крестили не прежние кумовья, а новые (случайные, встреченные), после крещения возвращались домой иной дорогой, вносили ребенка в дом не через двери, а через окно, и т. п. Иногда, чтобы предотвратить смерть новорожденного, мать разыгрывала сцену смерти ребенка, изображала свое горе, громко оплакивала его (имитация смерти в случае тяжелой болезни ребенка практиковалась и у вост. славян).

Эффективным считался не только акционный, но и вербальный О. смерти: когда рождался мальчик в семье, где умирали дети, повивальная бабка кричала во весь голос: «*Чуј пуче и народе! Роди вучица вука свему свијету на знање, а ђетету на здравље!*» [Слушайте, люди и народы! Родила волчица волка всему миру на знание, а ребенку на здоровье!] (СЕЗб 1934/50:35-36). В серб. области Метохия был обычай, по которому, когда в семье после нескольких подряд девочек рождался долгожданный мальчик, следовало распусть слух, что снова родилась

девочка, — это должно было защитить новорожденного от смерти (Раск. 1987/49:6).

Мотив «чужого ребенка» («подметать ребенка») объединял несколько видов защитных ритуалов. В течение семи дней повивальницы вместо ребенка лежал запеленутый валец для бслья. Прежде чем положить младенца в колыбель, туда клали какое-нибудь живое существо — курицу, петуха или кошку, чтобы они, а не ребенок стали возможной жертвой злых сил.

Чтобы обмануть судьбу, сразу после рождения ребенка повивальная бабка или мать выносили его на дорогу, на перекресток, на мост, к церкви и т. п. и там оставались дожидаясь в укрытии, чтобы какой-нибудь прохожий подобрал ребенка; нашедший становился кумом или объявлял себя родителем, продающим своего ребенка, а мать становилась покупателем (ю.-слав.). По обычаям вост. Сербии, такому ребенку давали магическое имя *Живан, Живорад, Живкоили Живана, Живка*; в районе Мосни на место, где лежал подброшенный ребенок, клали завязанный в пеленку молот, «чтобы несчастье ударило в него» (ГЕМБ 1958/21:252). Близкие кумовья чаще называли «подброшенных» детей *Найден* (Марин.НВ:159).

Случалось, что родители инсценировали продажу своего ребенка в другой, благополучный дом: «продавали» ребенка соседям за некоторое количество муки (босн., СЕЗб 1925/32:385); приглашали в дом красивого и здорового парня и просили, чтобы он «купил» ребенка у отца; парень брал ребенка на руки и платил золотой или серебряной монетой (босн., GZM 1907:490). У сербов такие дети часто получали имя *Продан* и *Продана* (Раск. 1994/77-78:54-55). Если «продажа» или просто передача новорожденного в благополучный дом совершалась тайно, то она превращалась в кражу: ребенка тайно от домашних уносили в какой-нибудь дом и держали, пока родные не узнают, и тогда он, и не заберут его (болг., СБНУ 1906:16-17:224).

Символическая купля-продажа детей известна и вост. славянам. У русских Вологодской губ., «если предшествующие дети родителей умирали, то практикуется мнимая продажа детей, состоящая в том, что родители дают несколько копеек лицу, у которого растут сильные и крепкие. Этот человек берет деньги, покупает в церкви свечу

и ставит ее тому святому, имя которого дано мнимо-купленному новорожденному. В жизни и покушник и ребенок обоюдно зовутся мнимыми: кум, кума, божат, божатка» (Иван. МЭВ:111). В Пензенской губ. подавали ребенка с ломтем хлеба в окно нищему, после чего женщина выходила к воротам и покупала младенца у нищего за две или четыре копейки (Зел.ОРАГО 2:968). В зап. Полесье «бацькі, калі ў Іх паміралі дзеці, „прадавалі“ новонароджанага праз акно чужым людзям: жанчыне або мужчыну, у якіх все дзеці былі жывыя. „Пакупнік“ даваў бацькам крыху грошай і заносіў дзіця у хату, аддаваў яго са славамі: „Выгадуўца яго, зара гэта дзіця мае“» (Кух.РЗАБ:49).

На О. демонов были рассчитаны у сербов такие «отвращающие» имена детей, как *Мртвак* («мертвый»), *Кривош* («кривой»), *Малко* («маленький») и т. п. С этой же целью ребенка до определенного времени (а иногда и всю жизнь) называли не настоящим его именем, данным при крещении, а другим, чужим именем, причем девочка могла носить мужское имя, а мальчик — женское, ребенок, рожденный в христианской семье, мог носить мусульманское имя или наоборот (см. Имя). Мотив О. лежит также в основе запрета хвалить ребенка, особенно новорожденного, и предписания ругать его, называя его безобразным, «гадом» и т. п. Как разновидность О. может пониматься и обычай «кувады»: во время родов муж роженицы ложился в постель и изображал родовые муки, отвлекая внимание злых демонов от жены и ребенка.

С целью О. судьбы-смерти, когда после похорон снимали покрывало с зеркала, сначала к зеркалу подносили кошку и лишь после этого разрешали смотреть людям; когда переезжали в новый дом, первой в дом пускали кошку, надеясь, что подмена человека животным обезопасит человека.

С помощью О. южные славяне защищали близнецов, «однодневников» и «одномесячников» от гибели, грозящей им, по народным верованиям, в случае смерти их «двойника». Оставшегося в живых отводили на кладбище и символически погребали, присыпая землей, или же он ложился в гроб, скрещивал руки на груди и изображал покойника, а затем вылезал из гроба, оставляя вместо себя какую-нибудь свою вещь или предмет, имеющий одинаковые с ним раз-

меры: мерку роста — нитку, прут, специально изготовленную в его рост свечу. В центр Болгарии в могилу опускали камень соответствующего веса со словами: «оставляю тебе камень, он будет тебе братом». Иногда в гроб клали черного цыпленка или щенка. При этом заключалось новое «побратимство», с новым лицом, вместо умершего (БЕ 1989/2:20). В Косово в случае двух смертей в одном доме в течение года, что, по поверью, грозило третьей смертью, обманывали смерть тем, что при вторых похоронах в гроб клали тряпичную куклу, как бы заменяющую третьего покойника (Vuk.SK:312).

О. болезней (демонов болезней) широко использовался в медицинской магии: чтобы обмануть лихорадку и сбить ее с пути, больной уходил из дому пятясь, прятался в бане, конюшне, сарае, или же выходил из дома и затем возвращался, ступая в свои же следы; уходил ночевать к соседям много ночей подряд (ю.-слав.); уходил из дома тайком, оставляя лихорадке послание: «Дома нет, приходи вчера» (такими же словами защищались от нечистой силы, например, домового) или «Такого-то нет дома» (у русских при море скота вывешивали сообщение, что в деревне нет ни коров, ни овец, ни лошадей); прикидывался больным, изображая приступ лихорадки, чтобы настоящая болезнь прошла мимо; изображал из себя покойника: обмазывался сажей или грязью и забирался в яму, где лежал неподвижно и не отвечал на «призывы» лихорадки, пока ей это не надоело и она не оставляла его в покое (вятск.); выходил из дома и накрывался корытом: лихорадки, думая, что он лежит в гробу, проходили мимо (сибир.); ложился в специально выкопанную яму, а затем его протаскивали через расщепленный прут шиповника, после чего прут закапывали в яму, веря, что закапывают болезнь (болг.), и т. п. См. также Медицина народная.

В отношениях с нечистой силой О. признавался действенным средством: в заговорах демонов заманивали в нездешние места обещанием богатых угощений и всяческих услуг; льстивыми обращениями старались отвлечь внимание от себя и отослать прочь; изображали себя несчастными, убогими, нечистыми, зловонными и т. п., чтобы напугать враждебную силу и защитить себя. В быличках о ходячих покойниках популярен сюжет о покойном муже, досаждающем

своей вдове: женщина садится на пороге, расчесывает волосы и наряжается, пришедший покойник спрашивает, куда она собирается, а жена отвечает, что идет на свадьбу — брат с сестрой женится или сын с матерью и т. п. (см. ВЭС:189). Чтобы уберечь от демонов невесту, которая особенно подвержена порче, на свадьбе, когда приезжают за невестой, сначала выводят «ложную» невесту (хорв., ГЕМБ 1927/2:23).

У всех славян известен фольклорный мотив О. смерти. В Полесье рассказывают быличку о том, как один человек, желая обмануть смерть, сделал себе вращающуюся кровать: когда смерть приходила и становилась в ногах, он поворачивал кровать, и смерть оказывалась в головах. Но в конце концов человек понял, что смерти не миновать: «крути не крути, а треба умерти».

Вербальный О. (сообщение неправды) был одним из способов отгона градовой тучи. В зап. Сербии при появлении тучи женщины с одного края села, с одной горы кричали женщинам, живущим на другой горе, и спрашивали, в какой день недели в этом году был Юрьев день. Ответ должен был быть неправильным, следовало назвать один из предшествующих дней, тогда туча оказывалась обманутой и поворачивала в обратную сторону.

Значительно реже использовался О. в продуцирующей магии. Например, сербы во время крашения пряжи считали полезным рассказывать какую-нибудь небылицу, заведомую неправду, тогда дело удавалось лучше (СЕЗБ 1934/50:16). ср. серб. выражение: *немој да ме фарбаш* 'не обманывай меня', букв.: «не надо меня красить». У всех славян считается, что ложь благоприятствует разведению домашней птицы. Сажать птиц на яйца старались скрытно от посторонних. Чтобы защитить наседку и ее потомство, рекомендовалось «кого-нибудь обмануть, лучше всего священника» (Славяноведение 1994/5:63). Предпочитается также сажать наседку на яйца от чужих кур, которые следует выменять у соседей или украсть (см. Кража), выпросить, прибегнув к какой-нибудь лжи. Широко известно также суеверие, по которому обман оказывает положительное воздействие на процесс литья колокола: когда начиналась отливка, распускали заведомо ложные слухи, чтобы колокол получился звучным (укр., ЕЗ 1898/5:192; рус., Зел.

ОРАГО 3:1012; пол., ZWAK 1879/ Вместе с тем в народной этике ложь получают однозначно отрицательную оценку и расцениваются как грех. По поверью, «кто на гстом съведи лже том съведи ходзиць, язык высалап (Fed. LB 1:223). По полес. поверьям «нечестная» невеста скроет свой «г наступит на дежу (вместо того, чтобы ее или перепрыгнуть), это грозит шой бедой: хлеб, замешенный в этой не будет удаваться, семь лет земля дет родить («невеста свой хлеб притоп скот погибнет, «дети не будут жить», в не будет ладу и т. п.

В сказках, легендах, быличках — один из популярных мотивов; с помощью хитроумные герои достигают своих целей и избегают опасностей и побеждают врагов и соперников. В слав. паремииологии и фольклоре теме правды и лжи посвящено множество пословиц, поговорок, клишированных выражений и формул. Лексика лжи и обмана обнаруживает связь с мифологическими мотивами, ср. рус. просторечные обозначения: *обмудулить, объегорить, поддуть, обволхвить* и т. п. (см. в частности Усп.ФР:139—140).

Лит.: Толстая С. М. Магия обмана и в народной культуре // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. 1995:109—115; она же. «Ако се деца не др»: магические способы защиты новорожденных от смерти // КСК 2002/7:55—87; Усачева В. Ритуальный обман в народной медицине // Вестник СПбГУ. 1996/1:29—30.

С. М. Толстая

ОБМЕН — универсальный способ регулирования отношений между людьми и между человеком, с одной стороны, и планетарными силами и миром природы с другой. О. представляет собой ритуализованную передачу предметов или услуг. См. **Благопожелание, Дар**.

Обмен и договор составляют смысл отношений человека с высшими силами, миром предков и демоническими существами: соблюдение людьми правил поминовения усопших, христианских праздников и дней памяти святых, постов, определенной системы запре-

ТОЕ бытового и хозяйственного характера; кормление, одаривание, жертвование, умиловительные и др. действия, адресуемые демонам, — все это в конечном итоге обеспечивает сообществу безопасность, защиту от болезней и стихийных бедствий, покровительство со стороны высших сил и предков, ниспослание ими на землю благополучия, обеспечение урожая и осадков и т. п.

По форме, функции и значению различаются: собственно обмен (вещами, людьми, ценностями); обмен услугами; жертва (т. е. обмен приношения в надежде на будущее благополучие или покровительство того, кому приносится жертва); выкуп и плата; договор; обмен знаками (жестами, предметными символами и т. п.) и ряд др. Эти формы обычно комбинируются или дополняют друг друга. Во множестве случаев обменные отношения выражаются и закрепляются магическими формулами типа «ты мне дам (сделаю)... и я тебе дам (сделаю)...», «если ты мне дашь (сделаешь)..., то и я тебе дам (сделаю)...».

О. как ритуальная форма встречается в родинно-крестинном, свадебном и похоронном комплексах, в календарных обрядах (особенно в обрядовых обходах), в ритуализованных формах досуга, этикетно-бытовых ситуациях, в народной медицине и демонологии.

О.-договор является одним из основных мифологических механизмов, применяемых в народной медицине. Согласно в.-слав. поверьям, человек обязуется не наносить вреда рябине, а взамен просит дерево избавить его от зубной боли: на утренней заре вставали перед рябиной на колени, обнимали и целовали ее и произносили заговор: «Рябина, рябина, возьми мою болезнь, отныне и до веку тебя не буду есть». Ср. мнимый обмен (обмен-обман), практикуемый в заговорах от детской бессонницы: «Zorze, zorze, weźcie dziecku poczniczki, dajcie mi dobry sen!» [Зори, зори, возьмите у ребенка ночницы, дайте ему добрый сон!].

Во многих ситуациях О. становился знаком установления определенных отношений между партнерами, в результате чего каждый из них приобретал новую для себя социальную роль или статус. Троицкое кумление девушек у русских представляло собой обмен между ними крестами, одеждой, платками, венками, кольцами, бусами, яйцами,

лепешками, а также объятиями и поцелуями, в результате чего каждая из девушек становилась «кумой». При традиционной купле-продаже акт товарообмена закрепляется взаимными поцелуями и рукопожатием между продавцом и покупателем.

В обрядах и ритуализованных формах досуга О. услугами, ритуальными действиями и подарками становится регулятором отношений между отдельными группами сообщества, в частности между девушками и парнями, ср., например, взаимное битье зелеными ветками или обливание на Светлой неделе (см. в ст. «Обливанный» понедельник). В Познаньском воев. на масленицу девушки организовывали для парней угощение с водкой в ответ на то, что те зимой ходили к ним вечерами на супрядки. В Каставцине во время масленичных танцев парень спрашивал у девушки, подарит ли она ему на Пасху гвоздику, которую он мог бы приколоть к одежде в знак любви. Если она отвечала согласием, тогда он обязан был прийти в Страстную субботу к ней на молодежную вечеринку. На о-ве Брач (Далмация) парни украшали цветами длинные оливковые ветки, освящали их в Вербное воскресенье и дарили в этот день девушкам, а те в свою очередь пекли большой каравай с 15—20 яйцами, запеченными внутрь, и дарили парням на Пасху.

Собственно О. часто регулировал отношения человека с демоническими существами. У белорусов при пропаже какой-нибудь вещи считали, что ее унес черт. Чтобы вернуть вещь, надо было сказать: «Черт, черт! Отдай мое поганое, возьми свое хорошее!» Если предполагали, что новорожденный ребенок похищен демонами и подменен ими, то, положив подмененного ребенка на землю, его слегка били, веря, что демон, сжалившись, заберет обратно своего и вернет родителям похищенного у них младенца. См. Подменыш.

Контакты человека с потусторонними силами О. природными объектами также определялись обменными отношениями, обеспечивающими благополучие сообщества и отдельных его членов в самых разных бытовых и ритуализованных ситуациях. У банатских гергов при похоронах одного из «одномесечников» второй кропил его гроб с помощью «китки» и

говорил: «*Ja тебе цветом, а ти мене веком*» [Я тебя цветом, а ты меня веком]. В России, желая изгнать червей, пригибали к земле растение татарин и произносили: «*Выведи, татарин, червей; если выведешь, я тебя отпущу, а если не выведешь, из корня подерну*». Когда через три дня черви исчезали, растение возвращали в прежнее положение. В Болгарии (Панагюриште) при выпадении молочного зуба у ребенка мать клала выпавший зуб в хлеб, а хлеб отдавала собаке, говоря при этом: «*На ти, куче, кокален зъб, та ми дай джилезен*» [На тебе, собака, костяной зуб, а мне дай железный]. У черногорцев при появлении нового месяца мать слегка тянула ребенка вверх за уши, чтобы он рос, и бросала в направлении месяца пучок зеленой травы со словами: «*Ja теби младе траве, а ти њему здравље и веселье*» [Я тебе молодую траву, а ты ему здоровье и веселье]. На Мазуров в день Трех королей (6.1) под фруктовое дерево клали фигурное печенье «*powelatko*» и сопровождали это приговором: «*Ja cie daje powelatko, а ty mi daj owoc za to*» [Я тебе даю новелатко, а ты мне дай фруктов за это].

Т. А. Агапкина

ОБМИРАНИЕ, замирание — народное название летаргического сна (или глубокого обморока, иногда обычного сна), понимаемого как временная смерть (см. Сон), когда спящий (или его душа) перемещается на «тот свет», общается с обитателями загробного мира, а по пробуждении возвращается в реальную действительность. Рассказы об О. бытуют в устной традиции (преимущественно у вост. и юж. православных славян) до наших дней и обнаруживают тесную связь с народными верованиями — о душе, о праведниках и грешниках, об их посмертной участи, о топографии загробного мира и его устройстве, о том «консенсусе», который поддерживается между «тем» и «этим» светом, и т. п.

Рассказы об О. обладают жесткой, как правило, трехчастной структурой и содержанием единством и могут претендовать на статус самостоятельного жанра фольклорной прозы. В начале рассказа обычно сообщается о предудеждении, полученном (чаще всего во сне) от посла с «того света»

(умершего родственника) или Бога, о предстоящем О., иногда с указанием конкретного срока О., например: «*Значыть, ей приснився раньше сон, шчо прыйшов до неи старый дед и ей так каже, шо ты заснешь таким крепким сном. Ты будэш спаты пять дэнь. (У ей будэ двое дитэй. Она встала, росказала тым дитячым полі). Припасы соби, значыть, дитюм йишь шо-нэбудь шоб було. Она взяла, рошчыным хлиб, спзкла той хлиб. И тульки шо вынуа с пэчы и — уснула разом. Тут давай ей хороныты будэм. Тры дня пройшло, она спыть давай будэм хороныты. Диты нэ дають, плачуть, шо наша мама шэ встанэ, бо юй снывся такой сон, шо она заснэ таким крепким сном. И нэ далы тые диты хороныты. И ждуть оны даальшэ. И прошло пять дэнь и у тук саму пору, шо она лягала, и у тую встала, И давай она росказуваты, шчо она бачыла. Но юй сказала, бо она ходыла по всем мытарствах, и юй сказала, шчо росказаты, а шчо ны росказуваты. И так она и ныкому ны росказала того, шчо юй говорылы, прыказ дали» (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ЖС 1999/2:22).*

Основная часть рассказа включает информацию о реальной продолжительности О. (3, 5, 7, 12 дней) и о том, что делал и что видел спящий на «том свете». Один из самых устойчивых мотивов — проводник, указующий герою путь в загробном мире. В этой роли может выступать Бог (ср. поелес. «*вона говорыла, шчо си Бог водыв по раю и по пэкли*»; «*мэнэ Господь обводыв скрыз*»), святой («*ее святые водили по раю и по пеклу*»), ангел, покойный родственник («*отец покойный водил меня*», «*меня там батя встретил, он водил меня*», «*бабка водила*», «*мама за руку водила*», «*меня по тому-то свету брательник мой водил и все показывал*»), часто просто старик («*сивенький дедок*», «*якись мене старик водил, дедушка*»); это мог быть также крестный, священник, женщина-монашка, «некто». Часта именно от проводника исходит инициатива путешествия: он является во сне и «уводит» спящего (повторяющаяся деталь: проводник держит ведомого за руку); он же обычно отправляет путешественника назад, в земной мир.

Описание пути на «тот свет» не является обязательной частью рассказа и может опускаться. Чаще всего этот путь мыслится как вознесение, подъем: «*Однажды*

она заснула и увидела во сне высокую лестницу. Стала подниматься по ней. А с обеих сторон лестницы была сплошная тьма. Когда женщина поднялась на самый верх, вдруг появился яркий свет и перед ней явился Спас» (болг., ЖС 1999/2:25). В одном полес. тексте женщина, ведомая провожатым, на пороге дома загорается, как бумага, и возносится вместе с пламенем, а потом еще долго карабкается по высокой горе (Mosz. PW:170). В рус. рассказах спящий переходит через реку, иногда огненную, с кипящей смолой, по мостику, кладке, шнуру, нитке, волосу; карабкается на крутую гору, иногда стеклянную или хрустальную; поднимается по лесенке (см. ЖС 1994/2:23).

Главным содержанием рассказа оказываются картины загробного пространства: благовоние, ангельское пение, невыносимое для человеческого глаз сияние рая и — темнота, зловоние, истошные крики и стенания грешников в аду. Однако в некоторых рассказах «тот свет» локализуется в нижнем мире: в норе (полес. «завылы и вывылы мене, каже, с тое норы, и одразу устала», ПЭС:70), в пещере («А вин, як лиг, так спав пьят дэнь. Спав, спав, скийко йиму влизло. А йиму всэ сницца, шо дэ вин йдэ, всэ пышчэра така...»), ПЭС:80) или даже в могиле (рус. твер.). Характерной особенностью многих подобных рассказов является слабо расчлененный образ загробного мира, лишенный четкого деления на рай и ад.

Топография «того света» в рассказах об О. могла включать просторные цветущие поля, луга и сады, реки и дороги, но могла сводиться к образу закрытого помещения (высокого огражденного стеной дома), разделенного на комнаты, в которых пребывают «разряды» покойников, например: «Обмирала, трое суток спала, не вставала. Отец [умерший] ее водил по тому свету через 12 дверей. Отворяет двери, а там женщины стоят раком и блюют молоком — это те ведьмы, что молоко тянули; в других дверях женщины солому крутят — те, что завитки робили. Дальше молодежь танцует, гуляет, цветочки красивые — это молодые; знов в одни двери — детки: один скачет, как коник. „Батько, дай я ему ножки развяжу“ — „Ему не развязали [когда хоронили], так он будет всю жизнь скакать“. Дальше — женщины мясо месят, все в крови. Так это тые, что детей поскидывали.

Дальше — смола кипит в котле и висит дыбуля, и сын стоит. Его matka из смолы выпрыгнет и за дыбулю хочет схопиться. Сын хотел помочь. А отец говорит: „Она заслужила, она колдуница“. Дальше — все вечерают. А Вася [убитый на фронте] не вечерает. Он говорит: „Мне вечерать не дали“, Дак я ему дала и больше он мне не снился. И когда батько провел меня через все 12 дверей, сказал: „Иди, донька, и не оглядайся“. И я схопилася и проснулася» (с. Дубровица Хойницкого р-на Гомельской обл., ЖС 1999/2:23). Картины ада и мучающихся грешников, как и райские красоты, в текстах этого типа воспроизводят соответствующие образы книжной апокрифической традиции, иконографии, духовных стихов и др.

Путешествующий, как правило, лишен возможности вмешаться в происходящие события и облегчить участь мучеников. Среди обитателей загробного мира он обычно встречает своих родственников («Видел всех на том свете — дедов, прадедов, всю родню» — полес., ЖС 1999/2:22), там он может получить какие-то тайные знания и способности. В болгарском рассказе женщина во время О. обретает способность лечить: «Однажды она [бабушка] заснула и увидела во сне высокую лестницу. Стала подниматься по ней. А с обеих сторон лестницы была сплошная тьма. Когда женщина поднялась на самый верх, вдруг появился яркий свет и перед ней явился св. Спас. Он сказал, что это рай, но ей еще не пришло время идти туда. Св. Спас дал ей наказ вернуться вниз, поскольку с этого дня он даст ей „силу“ и она сможет лечить людей. Бабушка вернулась и, действительно, когда проснулась, почувствовала, что может приложить свои знания. По ее мнению, эта „сила“ помогает ей и колдовать» (ЖС 1999/2:25). Часто путешествующему на «том свете» сообщают срок его настоящей смерти, который, как правило, сбывается. Полученные «там» сведения запрещается сообщать по возвращении на этот свет (нарушение запрета грозит смертью).

Возвращение в земную жизнь в рассказах об О. редко получает конкретизацию; обычно просто говорится о пробуждении, но иногда сообщается, что «путешественника», попавшего на «тот свет» преждевременно, выталкивают или сбрасывают оттуда: «А потом вижу, дед с палочкой идет да и говорит:

„А что ты сюда пришел не умерший?“ Такая высокая палка у него. Как даст по спине, так и проснулся» (полес., ЖС 1999/2:22); ср. в русском тексте: «Ведут, висит полог, как пихнут яво...» (твер., ЖС 1994/2:23). В ряде записей упоминаются необычные способы возвращения — через труп коня, через змею и т. п.: «Водила она [умершая мать] меня, водила, а потом привела к конскому трупу и говорит: „Еще тебе не пришла пора тут быть, лезь в этого коня“» (з.-бел., Fed.LB 1. № 1087); «Как змея лежала, прям меня туды пихнули, я вскрикнула и проснулась» (рус. твер., ЖС 1994/2:23). В некоторых рассказах путешественника, которому еще не пришел срок, вообще не впускают в загробный мир и отправляют назад от самых подступов к нему (от ворот, от дверей).

Концовка описывает пробуждение от сна и возвращение на землю, иногда также дальнейшую судьбу побывавшего в загробном мире; в ней часто сообщается о запретах рассказывать об увиденном на «том свете»: ни о чем нельзя рассказывать; можно рассказывать обо всем, кроме того, о чем проводник или другое лицо на «том свете» запретили говорить; можно рассказывать все, кроме «трех слов», «одного слова» и т. п., причем нарушение запретов грозит смертью. Подобно быличкам, рассказы об О. содержат «формулу достоверности», т. е. указание на реальное лицо, испытывавшее О., место и время действия и т. п.

Рассказы об О. могут носить характер назидательных примеров (ср. средневековые *exempla*), предостерегающих людей от нарушений запретов и прочих грехов, ср. укр. рассказ, мотивирующий запрет прясть в пятницу: «В пятницу — не прядут, бо, кажуть, одна баба замирала, і як водили її до тому світі і показували все, то бачила вона в однім місті такого черви багато — страх. „Што се? — пита“. — „А це, кае, та костриця, шо баби по п'ятницям прядуть та трусять!“ Тай пхнув її туди. Тут вона і прокинулася» (Драг. МПР:22).

Рассказы об О. обнаруживают значительное сходство с некоторыми другими жанрами, относящимися или близкими к книжно-письменной традиции, прежде всего с духовными стихами (рассказывающими о преступлениях и мучениях грешников) и популярными апокрифами «Хождение Бого-

родицы по мукам» и «Сон Бога» а также с жанром европейских и средневековых видений потустороннего мира. Еще одним видом текстов, родственных сказам об О. и по содержанию, и по прагматике (особенностям бытия) безусловно, являются толкования торьяе также лишь недавно обрели среди фольклорных жанров.

Из-за отсутствия репрезентативного бора текстов об О. остается невьяз типология, география и история

Лит.: Толстая Н. И. и С. М. «Обмирания» (посещения того света) // В моделирующие системы. Тарту, 1971. Грицевская И. М., Пигин А. В. «Видения души по тому свету в русских народных легендах об «обмирании» // Лористика Карелии. Петрозаводск, 1991. Лурье М. А., Тарабукина С. М. «Странствия души по тому свету в русских народных легендах об «обмирании» // ЖС 1994/2:22-26; Доброска В. Е. Рассказы об обмираниях // ЖС 1999/2:23-24; Толстая С. М. «Обмирания» // Там же:22; Тодорова Г. И. Представления о «том свете» в славянских нарративах // Там же:25-27; РВ:169-172; ГЕМБ 1939/14:36-37; МПР:23; Толстая С. М. Рассказы сценарии «того света» в славянской фольклорной традиции в их отношении к книжному «видениям» // Jews and Slavs. V. 10. Set of Pilgrimage. Jerusalem, 2003. P. 43-54.

С. М. Тол.

ОБМЫВАНИЕ ПОКОЙНИКА -

туал очищения умершего и подготовки к переходу на «тот свет». См. **Погребальный обряд**. В отдельных регионах омовение может совершаться еще при жизни умирающего (серб., макед., болг., укр., бел., например, по просьбе человека, предчувствующего свою смерть. В магических и фетишистских действиях при О. п. соблюдаются предосторожности с целью обезопасить живых от смерти, болезни и иного вредоносного влияния как умершего, так и связанных с ним предметов.

Несоблюдение ритуала у болгар считается грехом, македонцы полагают, что усопший должен явиться *сосима чист на Бога* [совершенно чистым пред Богом] (Рист

ПКМ:68); хорваты верят, что необмытого покойника не принимают на «том свете»; по представлениям русских, ему «будет тесной дорога на небо» (Fisch.ZP:105), при этом считается, что самоубийц не следует обмывать (ю.-рус.). По другим объяснениям, необмытый покойник станет вампиром (словен.; болг., Казанлакский округ) и будет «приходить домой умываться» (Доленско; NSL 1:306). В Полесье бытует поверье, что несоблюдение ритуала вызывает засуху: «Якшчѣ людына нэ скопана [обмыта], то грнх ховаты, бо нэ будэ дошчѣ» (ПА, во-лын., Забужье).

Обмы в а ю т покойного близкие люди или соседи (мужчин обычно — мужчины, женщин — женщины); в некоторых регионах близким усопшего запрещается к нему прикасаться (словен.; словац., Замагурье). Считается, что нельзя обмывать покойного молодым людям (полес., босн.), иначе они останутся бесплодны (босн. Високо); женщинам, живущим половой жизнью (псков., костром.). Верят, что О. п. дает очищение от грехов: «каждой женщине положено 12 человек обмыть, и все грехи простятся» (костром., ППО:53). Участники О. п. (болг. *ловци, кълани*) — посторонние люди — на похоронах или поминках получают от близких подарок: им перевязывают руки шерстяными платками (укр.-полес.), одаривают долотенцами (банат.-болг.), полотном, рубашками, фартуками, рукавицами, «чтобы у купавших не отсохли руки» (Род.:196), ср. также болг. запрет дотрагиваться до умершего во время обмывания голыми руками. По поверьям сербов из Алексинацкогo Поморавья, обмывавшие покойника люди не должны в течение 40 дней брать в руки яйца (яйца протухнут), сажать на яйца насадку (не выведутся цыплята).

О. п. происходит в доме или во дворе, например, в сарае или под деревом, которое не дает плодов, в скрытом от глаз людей месте; около плетня (ср. болг. проклятие «Дано те окъпят до плета!» [Чтоб тебя выкупали у плетня!], Лов.:414), у курятника, рядом с навозной кучей (болг.). На том месте, где совершалось О. п., забивают колючку боярышника (болг. ловеч.), оставляют гореть огонь (Пирин.).

Для О. п. используют воду, принесенную тремя девушками в молчании (*мълчана вода* — Пир.:412); согретую на специально

разложенном во дворе костре (босн., Високо). В отдельных болг. селах сразу после смерти ставят греть воду для омовения, опуская туда базилик, а также какой-либо железный предмет (например, очажные шипцы — страндж.), выливая сырое яйцо (добрудж.); воду приносят в сосуде черного цвета, поскольку «умерший уходит в черную землю» (Вак.БПО:60). В воду добавляют также красное вино (босн., Сараево), камни (с.-в.-серб.) и др. Иногда на воде с базиликом, приготовленной для О. п., замешивают специальный погребальный хлебец, от которого понемногу в молчании откусывают сидящие при покойнике люди, а часть этой воды относят на могилу и обливают использованные при копании инструменты (болг. добрудж.).

Покойного обмывают в корыте, на соломе, на досках или, сажая на лавку, обтирают влажной тряпкой; для обмывания используют также нечесаную шерсть (ю.-серб.), ветку базилика (болг.), освященные в Вербное воскресенье ветку и сосуд (словен.). Иногда тело покойного купают в вине или же мажут вином или маслом после омовения, предотвращая его превращение в вампира (болг.).

Использованная при О. п. вода считается опасной. Ее выливают туда, где не ходят люди, в навоз, помойную яму (о.-слав.), в проточную воду (серб., болг.), в колючки (чеш., ю.-макед.), на кладбище (з.-слав.), «где солнце не светит» (словац.), на угол дома с улицы (с.-рус., укр.-полес.), под стреху (серб.), в узкое пространство между двумя постройками (укр.), под бесплодное дерево во дворе (полес.), под печь (рус.-полес.), на камни, так как они «бесплодны» (словац., Замагурье). Чехи полагают, что место, куда вылита вода после О. п., пагубно для людей, животных, растений; у словаков считается, что наступивший туда человек смертельно заболевает. Болгары в Родопах верят, что в доме появится вампир (*дракус*), если какое-либо животное перепрыгнет через воду для О. п., или человек сам превратится в вампира, если перейдет место, куда вылили эту воду и выбросили использованное мыло. В редких случаях ее выливают под фундамент дома или во двор и прикапывают, полагая, что в этом случае «покойник не унесет счастье из дома» (Пир.:413).

Предметы, употреблявшиеся при О. п. (сосуд с водой, мочалка, тряпка, мыло, полотенце, гребень, солома или доски), подлежат удалению из пространства живых: эти вещи выносят в поле или за околицу села (рус.), причем сосуд чаще всего разбивают (рус., ю.-слав., карпат.); бросают их в реку (рус., болг., серб.), «чтобы с ними ушло все зло», «чтобы сохранить от смерти живых» (болг.) и т. д. Гуцулы разбивают кувшин, в котором была вода, а черепки бросают в реку, ручей. Поляки миску с водой, которой обмывали мертвеца, выбрасывали из дома вслед за гробом, чтобы впоследствии покойный их не пугал (мазовец.), разбивали или закапывали эту посуду (великопол.). У русских солому, мыло, мочалку, употреблявшиеся при О. п., несли за похоронной процессией и сжигали на перекрестках или на обочинах дорог (смолен., псков.). Если умер хозяин дома, предметы, служившие для омовения, нередко закапывали во дворе, например, «чтобы домовый не переводился» (Зел.ВЭ:346). В ряде мест мыло и пр. использовавшиеся при О. п. предметы клали в гроб вместе с вещами покойного, оставляли на могиле у креста.

Если для О. п. брали корыто, то вплоть до похорон (или же в течение 9, 40 дней после смерти) его оставляли на том же месте в перевернутом виде, т. е. днищем кверху (болг.), чтобы оно «не зияло», т. е. не было открытым для следующего покойника (банат.-болг.); переворачивали, прижимали камнями и другие сосуды для омовения с целью «закрывать», «обернуть» смертоносную болезнь; «чтобы покойный не вернулся обратно и не забрал бы с собой другого члена семьи» (болг., Вак.ПО:60), чтобы не причинил зло живым, превратившись в вампира (серб., Vuk.SK:304-305), ср. Открытый-закрытый, **Переворачивание** предметов.

Вода и предметы, служившие для О. п., могут быть использованы в народной медицине, магии и колдовстве. Для наведения на человека смертельной болезни воду разливали на его пути, брызгали в сторону жертвы, подливали в питье и пр. Она применялась и для «охлаждения чувств» в любовной магии, при распрях и ссорах. Так, у сербов Косова эту воду лили на межу между соседними угодьями, чтобы прекратить, «охладить», усмирить имущественный спор, В серб. Банате мать, у которой «не держа-

лись» дети, оставляла воду после умершего ребенка, чтобы распознать «поседающую» ее детей: виновница шла в дом и предлагала матери поминальной пищи.

При лечении болезней знаха, пользовались мыло и гребень по их со словами заговора прикладывая кормящей женщины или больному животного (ю.-серб.). Мыло, упавшее при О. п., хранили, чтобы кутящих бессонницей детей, лечит ни рук (псков., смолен.); чтобы ни грома, в ю.-рус. деревнях им мыли время грозы.

Лит.: Босић М. Вода у погребном ф култу мртвих код Срба у Војводини 1986-87/30:160-161; Мепс. V:84-87; 190,108,258; Вак.ПО:59-61; Седакова 250,255; ПА; Зел.ВЭ:346; ППО:53-5 289-290; Лов.:413-414; Телб.БББ:23 195-196; Рист.ПКМ:68-69; Зел.К 60; Ант.АП:155; Vuk.SK:304-305,317,3. NS 1:306; Zamag.:235; Žak.:464; ČslV

А. А. Плот:

ОБОРОТНИЧЕСТВО - в суев представлениях и фольклоре колд превращения, при котором персонаж чистой силы (либо «знающие» люди) ли свой внешний вид (ипостась), при облик другого человека, животного, мета, растения и т. п. От иных видов морфоз О. отличается тем, что оборот может вернуть себе при определенных условиях прежний (изначальный) облик, оборотиться «туда и обратно» (ср. **Преищение**).

Согласно народным верованиям, оборотнем можно стать либо по своей воле (саостоятельно, без вмешательства сил извне) либо «подневольно», в результате порчи, к доводства, воздействия нечистой силы, проклятия. Того, кто способен менять свое естество «ради бесовских надобностей», белорусы зывали *оборотень*, тогда как насильно превращенного — *переворотень* (Никиф.Н²:76).

Вера в О. засвидетельствована в средневековых источниках, судебных актах о «ведовских процессах», рукописных сборниках заговоров XVI-XVII в. Виновнице

московского пожара 1547 г., как считалось, была Анна Глинская (бабушка Ивана Грозного), которая якобы превратилась в птицу и, летая над Москвой, окропляла постройки кровью, добытой из сердец мертвецов, — отчего и случился большой пожар (Крин. РНМП 2:338). В других преданиях Марина Мнишек, спасаясь от преследования, обернулась сорокой и улетела в окно (Даль ПСП: 109). Историк XVIII в. В. Н. Татищев писал, что один из знатных дворян уверял его, что сам становился на какое-то время медведем; осужденная «за чародейство» баба созналась на суде, что превращалась в сороку и в дым (Гальк. БХОЯ² 1:213).

Способностью к О. наделяются в демонологических поверьях такие персонажи, как в.-слав. леший, водяной, реже — домовый или полевик. О русалке в Полесье рассказывали, что она «может усюко обернуться», «сделается чым хоче», однако в быличках она фигурирует преимущественно в женской ипостаси. Разный облик способны принимать: рус. банник, з.-слав. **богинка**, ю.-слав. вампир, **караконджул**. В виде животных, птиц, насекомых могли появляться **покойники**, духи болезней и др. мифические существа. Однако чаще всего отмечается способность к О. таких о.-слав. персонажей, как черт, колдун, ведьма* Для колдуна и ведьмы подразумевается изначальная человеческая ипостась (которую они обычно легко меняют), тогда как о черте рассказывают, что у него нет своего собственного обличья и он всегда «ходит в разных личинах» (бел.). Слабо выражены свойства О. у ю.-слав. духов судьбы (**орисницы**, **судженицы**), атмосферных духов (таких как хала, ламя, здухач), у серб. вилы, з.-слав. **полудницы**, с.-рус. шуликунов и у ряда др. персонажей.

Способностью к О., согласно суеверным рассказам, могут обладать и люди (мачеха, свекровь, муж-волколак, проклятые родителями дети и т. п.), однако чаще всего это либо «знающие», либо жертвы колдовства. Как человек, специально изучивший «науку» О., изображается в рус. былинах Волх Всеславьевич. Когда ему нужно было в короткое время добраться до «царства Индийского», он обернулся сначала серым волком, затем гнедым туром и, наконец, ясным соколом; а когда понадобилось Волху и его войску проникнуть за крепостные стены противника, он сам «обернулся мурашиком» и всех своих

воинов обратил мурашками, после чего они смогли преодолеть «стену белокаменну» (СКД:35).

В волшебных сказках склонность к О. проявляют прежде всего мифические герои: Змей, Баба Яга, божественный старец, ведьма, вешая птица, умершая мать, но и обычный человек (молодец, богатырь, солдат, сын бедняка, «премудрая» девица и др.) тоже может менять свой внешний вид и превращать других людей. Иногда в награду за услугу змей (либо колдун, черт, старец, Баба Яга) учит сказочного героя искусству О.

Наиболее типичны для в.-слав. демонологии превращения в животных (волк, медведь, заяц, конь, бык, корова, теленок, коза, свинья, олень, ласка, змея, лягушка, кошка, собака); **птиц** (ворона, сорока, кукушка, ястреб, дятел, сова, воробей, гусь, утка, лебедь); **насекомых** (муха, бабочка, мотылек, муравей, паук, сверчок); **растения** (дерево, куст, ветка, цветок, лист, солома); **природные стихии** (вихрь, туча, ветер, блуждающий огонек, водяной пузырь); **предметы** (клубок ниток, веретено, уголка, колесо, стог сена, полено, веник, ухват, помело, головешка). В ю.-слав. поверьях самодивы, самовилы, караконджулы могут являться людям в виде «свадебной процессии», «хоровода», «наседки с цыплятами». Заяц-оборотень, спасаясь от охотника, принимает вид растекшегося по земле дегтя (укр.), и т. п.

Один из самых популярных оборотней в слав. мифологии **волколак** — человек, способный оборачиваться на определенное время волком либо превращенный недоброжелателями в волка. Рассказы о том, как участников свадьбы «пускают волками», относятся к числу самых распространенных в в.-слав. и з.-слав. демонологии. В некоторых ю.-рус. поверьях термин *вовкулака* может обозначать любого оборотня, даже если тот не имеет волчьего облика, а появляется в виде собаки, кошки и др. животных (Влас. РС:107).

По многочисленным народным поверьям, персонажи нечистой силы могут принимать вид любого существа или предмета. Так, о ведьме белорусы говорили, что она может и себя, и другого человека «перевернуть усим, што только йе на свити: и в живое, и нсживое. Даже камнем, и колдодкой, и кветкой — усим, чым только поду-

мать можно» (Fed.LB 1:81). Вместе с тем, для многих персонажей характерны свои особые формы О. Например, по с.-рус. поверьям, леший предпочитает показываться людям старой елью, белым мхом, пнем, болотной кочкой, грибом, высоким или очень маленьким человеком. Польский «топельник» принимает вид плавающего по воде бревна, ветки, коряги. Русский водяной может выглядеть как утка, селезень, гусь, как рыба, дубовый лист, качающийся на поверхности воды. Ю.-слав. вампир нередко оборачивается тем животным, которое перескочило через тело покойника, пока оно пребывало в доме (кот, собака, курица). В разных местных традициях ю.-слав. ареала вампиру приписывается способность обращаться собакой, кошкой, козой, ослом, конем, волком, мышью, свиньей, ящерицей, копной сена, суковатым пнем и т. п. (Бор.ВВ:178). Когда колдун «портит свадьбу», то — согласно рус. быличкам — он всех мужчин превращает в волков, женщин — в сорок, а невесту — в кукушку (Аф.ПВ² 3:551). Польские лесные духи (*boruta, leśnik, leśny dziad, gajowy*) часто принимают вид охотника, шляхтича, лесничего, всадника на коне, маленького ребенка либо лесных зверей и птиц — оленя, серны, волка, совы и т. п. (Ваг.КУВ:159–162). Демоны, охраняющие клады, или горные духи оборачиваются животными белой масти (в.-слав.) либо показываются людям в виде ксендза, великана, карлика, дракона, филина (пол.). *Skarbnik* — дух подземелья пол. демонологии — обычно имеет антропоморфную ипостась (облик шахтера или маленького человечка в красной шапочке); если же он появлялся в виде мыши, кота или собаки черной масти, то это воспринималось как предвестие пожара или аварии в шахте (Ваг.КУВ:188).

О чертях (истинный облик которых представляется весьма невнятным) известно, что они часто появляются в виде инородцев, иноверцев, франтов в одежде горожанина, солдат, странников и т. п., но при этом не могут изменить своих зооморфных ног (лошадиных или коровьих копыт, птичьих лап). Вообще же черти легко меняют свое обличье, принимая вид любого животного, знакомого человека или родственника, природной стихии (вихря), предметов и т. п. Типичные ипостаси в.-слав. ведьмы: птица, свинья, кошка, собака, корова, лягушка, змея,

клубок пряжи, катящийся по дороге или бочка, копна сена, иголка, в и т. п. В одной из рус. быличек кс залетела ночью в чужой дом в виде I хозяева сумели «зааминить» ее, так что не смогла вылететь обратно; утром чадуды обыскали весь дом, но не нашли ротня; тогда «знающие» люди научили «Ищите то, чего в доме не было». Тогда хозяева смогли обнаружить как странного «осиновый чурбашек»; обстукали его топором и выбросили. В тот же день стало известно, что сельская попадьа дан дышит, все тело ободрано (Зин.М 160). В представаских вост. славян VI имеет возможность одновременно двенадцать раз менять свое обличье, а затем (принимает вид обычной женщины. Для «вештицы» характерны превращения в бабку, мотылька, голубя, орла-крестовика, лина, курицу, индейку, кошку, лягушку;

Довольно редкой ипостасью оборотни в слав. мифологии выступают грибы. В тюркской быличке маслята в ночное время собираются жабами и вредят спящим детям (душат их). Согласно поверьям польского Поморья, «чаровница» способна обернуться сама и превратить другого человека «волками грибами» (Sychta SGK 1:154). Необычным оказался чертом (Lud 1906/12:219–220;

В отличие от демонологических персонажей и «знающих» людей, подневольные оборотни не могут так свободно менять свой внешний вид; лишь при особых условиях они способны вернуть себе прежний человеческий облик. Чтобы наказать своих недругов, колдунья превращает одного человека в мышшь, а другого — в свеклу; мышшь-оборотень набрасывается на свеклу-оборотня и загрызает ее (Крин.РНМП 2:329). Младенец, проклятый родителями в «недобрый час», превращается в полено, чурбак и на много лет остается в колыбели; вернуть себе прежний облик он может только тогда, когда находит себе брачного партнера (с.-рус.).

Особые формы О. представлены в волшебных сказках, включающих эпизод бегства героев: спасаясь от преследований водяного царя, «премудрая» девица оборачивает коней колодезем, себя — ковшиком, своего спутника-царевича — «старым старичком». Либо она становится церковью, а царевич — попом и т. п. (Аф. НРС 2:141,145). В дру-

гих вариантах сказочные герои, убегая от погони, принимают вид «яблони с золотыми яблоками», «тесовой кровати», речки, сада, луга и других объектов (СБФ-94:246—247).

За некоторыми видами животных в разных слав. традициях устойчиво закреплена репутация оборотня: заяц — одна из типичных ипостасей черта (з.-слав., в.-слав.): лягушка — ведьмы или заколдованной девицы; щука — водяного. Украинцы Галиции верили, что севшая на крышу дома (где лежал больной) сойка — это смерть, обернувшаяся птицей. У сербов (р-н Височка Нахия) рассказывали, что змеи когда-то были людьми; их изгнали из родной земли недруги и превратили в пресмыкающихся. По рус. смолен. поверьям, кукушка — это птица-оборотень, способная по своему желанию становиться то ястребом, то вновь кукушкой.

Цели и причины оборотничества. Самопревращения демонов и «знающих» людей обычно происходят «корысти ради»: чтобы проникнуть в чужой двор незамеченным; завладеть чужим добром; скрыться от преследователей или обмануть их; легко преодолеть разные участки трудного пути (перелезть лес волком, переплыть реки щукой, перелететь горы соколом) и т. п. В с.-рус. быличках один торговец рыбой «ходил в реке налимом», чтобы разведать рыбные места, и туда направлял артель рыбаков (Крин. РНМП 2:341). По другим рассказам, чтобы разбойники не ограбили купца, тот обернулся медведем и побегал прямым путем через леса и болота (рус. архангел.). Змей-любовник является перед тоскующей вдовой в облике ее покойного мужа либо совращает женщин, приняв вид красавца-молодца (о.-слав.). В ю.-слав. суеверных рассказах летающий змей оборачивается предметами женской одежды или украшениями (кольцо, бусы, пояс, платок): если девушка подберет найденный предмет, змей сможет овладеть ею.

В в.-слав. волшебных сказках сын бедняка обогащает своего отца, оборачиваясь то оленем, то зайцем, то птицей — «золотая головка»; каждый раз он велит отцу продавать животных за большие деньги, а сам вновь и вновь возвращается к отцу в человеческом виде (Аф.НРС 2:226—227). Соперничавшие в искусстве О. сказочные герои гонятся один за другим: колдун сделался волком и погнался за конем — сыном бедняка; конь обернулся ершом и нырнул в реку,

а волк стал щукой; бедняк принял вид золотого кольца, а колдун — человека, который его подобрал; тогда кольцо рассыпалось зерном, а колдун превратился в петуха и стал клевать зерно; наконец, одно из зерен обернулось ястребом, который задрал петуха (Аф.НРС 2:228).

Меняя личины, колдуны и ведьмы стараются напасть на своего недруга, оставаясь неузнанными; пугают их; стремятся навредить, «заморочить», сбить с толку, завести на бездорожье и т. п. Во многих рассказах мать-ведьма в виде свиньи, собаки, волка преследует собственного сына, пытаясь не пустить его на свидание с не полюбившейся ей девушкой.

Причиной, по которой обычный человек мог стать оборотнем, считалось наступление особого магического времени (поднолуния, некоторых годовых праздников), когда против собственного желания человек вынужден был превращаться в волка, медведя или в др. животных.

Колдовские превращения обычных людей в оборотней совершались, как считалось, «знающими» людьми — чаще всего с целью вредительства: желания отомстить человеку, наказать обидчика, свести счеты с недругом и т. п. Так, ведьма превращает парня, отвергнувшего ее любовь, в волка (рус.); теща «пустила зятя волкулакой» за то, что он плохо обращался с ее дочерью (полес.); не приглашенный на свадьбу колдун обращает всех ее участников в медведей (с.-рус.); колдунья мстит соседу за обиду тем, что по ночам превращает его в коня и ездит на нем (в.-слав.). Причиной О. могло быть также родительское проклятье: морской царь прокликает свою дочь, сбегавшую с царевичем, которая, скрываясь от преследователей, превратилась в речку: «Будь же ты речкой целые три года» (Аф.ПВ² 2:219). Изредка мифологический персонаж оборачивает человека и ради его спасения. В укр. сказках вещь старуха оборачивает героиню гречневым зернышком, чтобы освободить ее из татарского плена. Василиса Премудрая меняет облик своего спутника-царевича, чтобы спасти его от преследователей.

Магические способы и приемы, способствующие оборотничеству. Лексика, описывающая действия превращений, раскрывает основные приемы О.: это чаще всего кувырканье через голову,

перепрыгивание или переход через некоторую преграду, вращение вокруг себя самого либо вокруг какого-нибудь предмета, падение или удар о землю и т. п. Ср, рус. наименования оборотней: *обертыш, обертель, обертун, опрокидень, перевёртун, переходень* (Череп. МЛРС:15). О превращениях «знающих» людей в Полесье говорили: «ведьма *абёрнется* чым хоч»; «*зробится* абы чым»; «*скидається* черепахою, або вужом»; «ведьмы *кидалиса, бросалиса*, примерно, у гуся, у худобу, у авцу...»; «колдун може *перекинутися* павуком, а ведьма — жабой»; «ведьма и петухом, и дымом *може стать*»; «вона *переходить* на кота, на бусня, на теля»; «колдуньи *робилися* ежыною (т. е. кустом ежевики)» и т. п.

По белорусским поверьям, чтобы изменить свой облик, человек должен воткнуть в землю двенадцать ножей острием *вверх* и троекратно перекувыркнуться между ними. После первого «кувырка» он теряет очертания своего лица, после второго — становится бесформенным существом, а после третьего — обретает вид животного (волка, медведя). Чтобы принять вид лисицы, ласки, зайца, достаточно семи ножей и троекратного кувыркания через них, а превратиться в птицу, змею, насекомое можно вообще без ножей — нужно лишь перекинуться через обычный пенёк в лесу (Никиф. Н²:77). В.-слав. ведьма, меняя свою ипостась, кувыркается в подполе дома, на гумне, в овинной яме, на печном шестке, через натянутую веревку, через огонь, коромысло либо натирается специальной волшебной мазью (Влас. РС:62). По рус. архангел. поверьям, чтобы стать медведем, надо перекинуться через коромысло и сказать особые слова (Череп. МЛРС:88).

Из прочих приемов О. известны: перепрыгивание через пенёк, забор, веревку; забивание топора (других острых предметов) в пенёк, в землю; перешагивание через пояс колдуньи, разложенный под порогом. Чтобы обернуть жениха и невесту волками, ведьма бросает клубок пряжи под копыта лошадей (рус. новгород.).

Предпринимая попытку вернуть себе *изначальный облик*, оборотень: кувыркается в обратном направлении, перепрыгивает через пенёк в другую сторону, вынимает воткнутые ножи, сбрасывает звериную шкуру и т. п.; либо вынужден ждать помощи людей в расколдовывании. Считалось, что

если посторонний заберет себе предмет, через который желающий оборотиться перекинулся, то он не сможет вернуться к своему первоначальному виду. В полес. быличке один парень оказался случайным свидетелем того, как в ночное время ведьма воткнула нож посреди «расходных дорог», затем она перекувырнулась через голову и побежала свиньей. Он забрал нож и дома воткнул его снизу стола. Утром мать парня обнаружила в хлеву странное существо — «половина жинка, половина свинья» (ПА, брест.).

У вост. и зап. славян верили: для того чтобы расколдовать *оборотня*, необходимо было заставить его перескочить через плетень или через перелаз в заборе; ударить его сухим прутком; накормить «благословенной едой»; накинуть на него часть одежды, фартук, полотно; встретить оборотня, назвать его человеческим именем: «Чи Иван, чи Степан — и тогда он *зробится* людиною» (ПА, житомир.). Обретение человеческого облика могло происходить и само собой по истечении срока заклятия (оно обычно длилось от девяти дней до года или трех, семи, девяти, двенадцати лет).

В сказках чудесные превращения (либо расколдовывание оборотня) происходят от удара человека о землю, в момент пролезания сквозь отверстие, надевания звериной шкуры, вращения надетого на палец волшебного кольца, при питье «наговоренной» воды или воды из следа, оставленного животным, при набрасывании на оборотня особой ткани (например, сотканной в одну ночь или спряденной из особых растений). Один из сказочных героев добывает по перышку от каждого из гусей и оборачивается птицей, спасаясь от ведьмы. Человек набрасывает на колдунью узду, *превращая* ее тем самым в кобылу, и т. п.

Время и место оборотничества. Способность к О., как считалось, *возрастает* в определенные календарные праздники (на святки, масленицу, в Юрьев день, на Троицу, Русальную неделю, Ивана Купалу и в некоторые др. даты); во время полнолуния или зарождения молодого месяца; в период сельских свадеб, при нарушении определенных запретов. С оборотнями чаще всего можно встретиться в полдень, полночь, вечером, в «глухой час», в «недоброй час», после заката и перед восходом солнца. В «Слове о полку Игореве» упоми-

нается, что князь Всеслав ночью «волком рыскаше» и успевал добежать из Киева до Тмутаракани. В Полесье предостерегали: «Як кошка бежить на Русалны тыждень в ночь — не копни ногой, ничего не делай, никого ночью не трогай, не то заслабнешь, умрешь, — то усе русалки» (ПА, житомир.). По укр. карпат. поверьям, *босорканя* «мусить ходить у дванадцать годын (ночью), она колесом стане» (КА, закарпат.).

Изначальная и временная ипостась мифологического персонажа могла зависеть от смены дня и ночи. Так, рус. водяной днем показывался рыбой, а ночью — стариком с длинной зеленой бородой. Болг. самодивы днем появлялись в виде вихря, а ночью в женском облике. В.-серб. демон *шумска мајка* в дневное время выглядела как красивая длинноволосая женщина в белом, а ночью — как уродливая баба, копна сена, деревянная чурка, корова, свинья, конь, коза (Зеч.МБ:18).

Пограничное время (периоды зимнего и летнего солнцеворота, смена фаз луны, зимы и лета, ночи и дня и т. п.), а также пограничные локусы (водный рубеж, мост, граница леса, села, межа, забор, перекресток, порог дома) воспринимались в народной культуре как наиболее подходящие условия для О. Согласно болг. и макед. представлениям, аисты зимой улетали на край света, где, искупавшись в чудесном озере, становились людьми, а весной в виде птиц вновь возвращались на землю (Марин.НВ:95–96). В рус. архангел. рассказах человек обернулся медведем в тот момент, когда переходил реку: «в воды вошел человеком, а вылез медведем» (Череп.МРРС:89). Сербь-лужичане верили, что человек получал способность принимать вид волка, если переходил в полдень межу, разделявшую чужие угодья (Гура СЖ:64). В польской быличке убитый заяц-оборотень внезапно оживает, когда несшая его баба переходит через границу села, а вслед за тем вырывается из ее рук, хохочет и исчезает (Серадское воев., SO 1986/25/2:209–210). Проклятый тещей зять при выходе из дома (как только он ступил на порог) тут же «сгорбился, встал на четыре лапы» и побежал волком (ПА, вольн.). Человека в ночное время преследовала белая свинья; когда он ступил на мост и оглянулся назад, увидел вместо свиньи женщину в белом (с.-рус., Крин.РНМП 2:327).

Превращение новобрачных в волков случилось, лишь только передние колеса свадебной повозки коснулись перекрестка (УНВ:509).

Для «подневольных» оборотней предусмотрен свой особый срок заклатья, по истечении которого они вновь становятся людьми. Однако, судя по сказочным мотивам и некоторым суеверным рассказам, превращенный в зверя или чудовище человек сможет вернуть себе прежний вид, если кто-либо из людей полюбит его в таком «неприглядном обличье» и согласится взять себе в качестве супруга.

Лит.: МНМ 2:234–235; СМ²:332–333; Крин.РНМП 2:320–363; Виц.СД:29,34,45,63,97,107,162,225,231,236,238,242,274; Пропп ИКВС²:344–350; Влас.РС:367–371; СБФ.94:24–250; Аф.ПВ² 3:520–594; Тол.ЯНК:250–267; Ивл.РРК:46–47; Гура СЖ:16,57–60,76–78; УНВ:509,554–574; Никиф.Н²:76–78; Неключев С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии. К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина. Л., 1979:133–140.

Л. Н. Виноградова

ОБРОК - см. Обет.

ОБРУЧЕНИЕ, помолвка — завершающая церемония свадебного **сговора**, окончательно скрепляющая договор сторон о браке, выполняющая роль предварительного бракосочетания и кладущая начало новым семейно-родственным отношениям жениха и невесты.

Состав ритуальных действий этой обрядовой церемонии варьируется. Как правило, О. включало переговоры сторон, которые завершались нерасторжимым договором о браке и окончательной договоренностью о приданом и выкупе за невесту, взаимных подарках и прочих свадебных расходах, о дне и порядке свадьбы и количестве гостей. Семантика «говорения» представлена в таких названиях О., как с.-рус. сговор, сговоры, хорв. далматин., славон. *ugovor*, серб. черногор. *уговор*, *зговор*, серб. договор, болг. договор и т. п.; ю.-рус. брян. *змовины*, бел. *змовіны*, *замовіны*, укр. *змовини*, *домовини*, пол. *złowiny*, *otłowiny*,

чеш. *pátlivý, pří poved'*; укр. гуцул. *слово*, бел. з.-полес. (идти) *за словом*, серб. *реч*, хорв. (славон.) *гi/ес*, болг. *главене с лаф, одумки*. Ссемантикой договора, соглашения сторон связаны названия О. с корнем *лад-* (рус. *лад, лады, ладины*, бел. полес. *лад*, укр. ровен. *добивать лад*), серб. *мир*, хорв. (о. Крк) *оћецање*, кашуб. *ślubiny*, в.-луж. *ślub* и н.-луж. *złub*, а также наименования с корнями *год-* (укр. карпат. *згодини, згодинки*, болг. *годеж, года, годявка, погодба, сгодяване* и т. п.), *глав-* (болг. *главеж, огляване, з.-болг., серб. углава*), *тѣкм-* (з.-болг. *тѣкмеж, такмоване, такмене, макед. тѣкмеш, тѣкмење*) и **vѣr-* (с.-х. *веридба, vjeřidba*, словац. *veľa*). Окончательный характер договоренности отражен в таких терминах О., как рус. *сговора окончательные*, серб. *докончак* (Пригорье), макед. *свършване*, болг. *свършване, свършвачка, притвърдѣк, твърдението на годежа, закрепен годеж, отсек, късане*.

Достигнутый договор часто закреплялся битьем по рукам (отсюда названия О. рус. *рукобитье, запоручиванье*, бел. *витеб. рукабіцце*, болг. *бият годежа, улавяне на рѣка*, болг.-банат. *фацен рѣка*): сват или отец жениха ударяли с отцом невесты по рукам, нередко не голыми руками, а обернутыми рукавом или полой одежды, били по рукам хлебом или схватывались правыми локтями, а мать невесты разнимала им руки ударом запястья; иногда все родственники попеременно подавали друг другу руки или локти.

Договор закреплялся обменом подарками, служившими брачным залогом (рус. *злог, задаток*, макед. *мени*, болг. *нишан, белег, с.-х. белег, билижег, піѣан, аманет*) — ср. названия О. болг. *даване нишан, с.-х. беleg, велики белег, велики нишан*. Так, у болгар невеста одаривала родственников жениха, кланялась и целовала им руку, а они одаривали ее деньгами (*впив, кръст, цѣлувка, мена, равун*), или жених в знак окончательного согласия на брак дарил невесте полотенце, кольцо, деньги, а она ему платок; у боснийских мусульман сторона жениха передавала невесте кольцо, деньги и украшения, а взамен получала в залог *бошчалук* (свадебные подарки); у русских жених обычно получал в залог от невесты платок, например, забирал себе платок невесты, на который выкладывали обручальные кольца

(ср.-поволж.); у словаков обручальный дарок невесты (например, полотенце) в эе согласия на брак называется *zágic* у болгар жених и невеста обменивались **квками**, у поляков — **венками**, у лужичан талерами, которые носили на шее. Ср подарков, получаемых невестой от жениха О., наиболее характерны кольцо (ю.-слав **яблоко**, монеты (с.-х.), бусы (укр.), монсто (ю.-слав.), ленты (пол.), а из подаков невесты жениху — монета (бел., укр хлеб (укр.), квитка на шапку (укр., словац. венки (пол.). Невеста дарила родственникам жениха платки или полотенца (в.-слав. повязывала сватам жениха рушники (бел. укр.), дарила свату штаны и пирог (бел., Стороны обменивались хлебами (бел.), полотенцами, яблоками (словац.) и другими подарками. Название предмета обмена лежит в основе ряда терминов О.: венки — в пол наименовании О. *wieńszypu*, яблоко — в хорв. *jabuka* и серб. *jabučno*, квитка — в с.-х. *китица, pošeņje kitke* и болг. *китка, такнене китка*, шелк — в с.-х. *свила*, украшения — в болг. *гиздило, носене гиздило*. Семантика обмена отражена в болг. названии О. *менеж*, в наименовании обрученных *менени*.

Особо следует выделить распространенный в разных слав. традициях обмен кольцами во время О. между женихом и невестой, дающий названия этой церемонии; пол. *pięścionki*, болг. *пръстен, менене пръстен, главене с пръстен, с.-х. prsten, пръстеноване, prštenowanje*, макед. *пръстенване, пръстенване*.

Символом О. жениха и невесты было соединение им **рук**. Отсюда названия О.: рус. *обручение, порученье, порука, запоруки, запоручины, запоручиванье, руковитие*; бел. *заручыны, заручанне, заручэнье*; укр. *заручини, руковини, зруковины*; пол. *zaręszypu, zrzękowiny*; словац. *rukovanka, ist' po ruku*; болг. *обрѣки*; макед. *рака факанье*; с.-х. *зарука, зарук, zăruke, zaruki, руковање*; словен. *zaroka*. Отец или крестный невесты соединял правые руки жениху и невесте (рус., луж.); их руки перевязывали полотенцем (рус.); сват соединял им руки над миской, в которую сливал водку жениха и невесты (*жаниўгарэлку*), и обвязывал их руки платком (бел.); жених и невеста клали руки на хлеб (на сыр), и дружба связывал им руки платком или лентой (пол.) и т. д.

У русских это действие иногда соединялось с рукобיתьем: отцы подавали руки, жених и невеста клали на них свои руки, а мать невесты их разъединяла. У болгар и некоторых других юж. славян жениху и невесте соединяли не только руки, но и головы — ср. названия О. болг. *главеж*, *главилка*, *заглавилка*, *главене*, *углава* и т. п., серб. *углава*, хорв. *uglavag*. Существовали и другие символические способы соединения жениха с невестой на О. Например, в подарок невесте клали соединенные вместе крючок и петельку (мужскую и женскую застежки), чтобы молодые крепче «связались» (болг.). Нередко сведение, соединение вместе жениха и невесты на О. предвлялось выведением к жениху фальшивой невесты.

В ряде мест О. включало дележ хлеба. Так, у поляков хлеб, на котором молодым связывали руки, делили пополам и давали по половине жениху и невесте. У русских на О. делили на мелкие куски большой пряник и раздавали их гостям, или жених и невеста после рукобיתья разламывали специальный пряник. У белорусов происходил дележ пирога. У болгар Украины обряд преломления и раздачи хлеба сопровождался пожеланием богатства молодым. У юж. славян преломление хлеба нередко совершалось отцами жениха и невесты в знак скрепления О. (например, разламывание пирога — *прекидање прида* — у сербов после передачи выкупа отцу невесты).

Нередко молодые на О. совершали круговые действия. Так, у русских Среднего Поволжья и у белорусов зап. Полесья молодых обводили вокруг стола. У лемков зап. Галиции жених оборачивался с невестой вокруг и сажал ее рядом с собой за стол. В Македонии, Сербии, Боснии и Хорватии невеста трижды оборачивалась по солнцу перед надеванием ей кольца или вручением обручального яблока.

У вост. славян, особенно у русских, было распространено *а г о с л о в е н и е* жениха и невесты и скрепление О. *м о л и т в о й*. Родители невесты благословляли жениха с невестой иконой и хлебом с солью, иногда их благословлял священник. Обрученные молились на коленях перед иконами и в знак крепости уговора целовали икону. За женихом вставали и молились его родственники, а за невестой — ее родственники. В Заонежье присутствующие молились и трижды

«крестили глаза», а мать невесты кадила ладаном и углями из печи. Церемония заканчивалась поклонами невесты родителям и крестным, взаимными поздравлениями родственников с зятем и невесткой. Эти ритуальные действия послужили основой некоторым с.-рус. названиям О.: *богомолье*, *образовка*, *образовки*, *образованье* и *достойно* (от молитвы «Достойно есть», читаемой священником). На освященность этой обрядовой церемонии указывает также болг. название О. хаджи *годеж* (*хаджи* 'паломник').

Наконец, скрепление договора повсеместно совершалось путем совместной *т р а п е з ы* и *в ы п и в к и* — «пропиванием» невесты. С этим связаны такие названия О., как рус. *магарыч запивать*, укр. *могорич*. Особенно широко распространены у всех славян термины О., образованные от корня *пи-/пой-*: рус. *пропиванье невесты*, *пропивки*, *пропиванки*, *пропой*, *запой*, *запойны*; бел. *запоіны*, *першыя* и *другія* (*вялікія*) *запоіны*, *запівіны*, *заповіны*, *запэвыны*, *запэвы*, *запіткі*, *запіўкі*, *запой*, *пэрапой*; укр. *запоіни*, *пэрэпій*; пол.-подляс. *zapoіny*; болг. *запив*, *запиване*, *пиене*, *питету*, *препив*; макед. *пиене*; серб. *пијење девојке*, хорв. *veliki zarojki*. Имеются также метонимические наименования О. — по тому, что пьют (рус. *большое вино*, бел. *малая* и *вялікая гарэлка*, болг. на *ракия*, *малка* и *голяма ракия*, серб. *велика ракица*, хорв. *dolazak s rakijom*), из чего (бел. *перша чарка*, болг. *бѣклица*, *малка бѣклица*, хорв. *buklija*) и где (болг. *крѣчма*). Выпивку на О. обычно привозила сторона жениха. Вино и особое угощение иногда полагалось и подругам невесты в качестве выкупа ее из девичьего сообщества. У белорусов сват жениха ставил на стол бутылку водки, заткнутую соломой, в которую мать невесты после выпивки насыпала жито и обвязывала поясом в знак согласия на брак дочери. В чарку невесты клали *монету*, которую она забирала себе. В качестве закуски родители невесты подавали яичницу и сыр — отсюда выражения *запілі дзяучыну*, *заелі яешняй* (*сырам*).

Окончательное определение невесты в замужество ритуально оформлялось *и з м е н е н и е м* прически и *г о л о в н о г о* у б о р а невесты. У русских на О. мать срывала с невесты девичью повязку и закрывала

ей лицо платком (см. **Фата**). У белорусов невесте расплетали **косу**, которую она не заплетала до самого кануна свадьбы.

Публичное засвидетельствование **О.** и правовые обязательства сторон. В отличие от предыдущих этапов сговора, **О.** совершалось в присутствии широкого круга родственников, с оповещением односельчан (ср. болг. *явна годех*, *Озлаване с хората* — публичное **О.**, со свидетелями), в некоторых местах — с участием священника (рус., болг.) и бабки-повитухи, которая принимала невесту (бел. могилев.). На **О.** ехали шумно, с бубенцами (бел.). У юж. славян о совершившейся помолвке (принятии невестой от жениха яблока с кольцом, надевании ей кольца и т. п.), как и об итоге первой **брачной ночи**, оповещали стрельбой из ружья. Семантика оповещения содержится в болг. названии **О.** *обустюване*. Церемония **О.** заканчивалась публичным катанием по деревне подружки невесты на лошадях жениха (рус.). После **О.** семьи жениха и невесты приглашали односельчан, объявляли им о предстоящей свадьбе и угощали их вином (черногор., герцеговин.). Происходило оглашение помолвки в церкви (бел. *запаведзі*, укр. *заповіді*, *оголоски*, словац. *ohlásky*, пол. *opowiedź*, *wypowiedzi*, *wypominki*, *pacierze*, в.-луж. *připowědanje* и т. д.). По пол. поверью, слушать оглашение своей помолвки жениху и невесте нельзя, иначе дети их будут глухими. Расторжение помолвки влекло за собой выплату отступного и прочих издержек (у чехов и словаков с этой целью заключался специальный письменный договор); у некоторых юж. славян (например, в Метохии) оно способно было вызвать кровную месть. По представлению македонцев, жениху, оставившему обрученную девушку, грозит несчастье и смерть.

О. как начало семейно-родственных отношений. После **О.** помолвленные начинали по-родственному обращаться к родителям друг друга: жених называл будущую тещу *baba* или *pinica*, а невеста будущую свекровь — *tata* (хорв. славон.), крестных жениха — *nana* и *мама* (рус. белгород.). У словаков семьи жениха и невесты считались породнившимися: невеста помогала семье жениха в домашнем хозяйстве. Обрученные открыто появлялись в церкви, на танцах и в других общественных местах (с.-х.), жених и его мать могли ночевать в доме

невесты (хорв. *далматин.*, черногор., герцеговин.), проходили взаимные посещения между семьями (болг.). В с.-зап. Болгарии совершалось ритуальное «кормление» невесты свекровью весь период от **О.** до свадьбы (болг. *хранене на годеницата*). Иногда **О.** считалось достаточным для начала супружеских отношений: жених и невеста получали право на супружескую близость (бел.), проводили одну ночь вместе (луж.), невеста ночевала у жениха две ночи, а потом жених отвозил ее домой готовить приданое (с.-рус.), или жених ночевал у невесты со дня **О.** до самой свадьбы (словац.). В некоторых местах (особенно у юж. славян) после **О.** практиковался так наз. пробный брак.

Место **О.** в структуре обряда. **О.** тесно связано с предыдущими церемониями сговора. Многие ритуальные действия **О.** (договор сторон, обмен залогами, рукобитье, пропитание невесты, благословление, подача женихом и невестой рук друг другу) в той или иной мере присутствуют и в составе других церемоний сговора, начиная со **сватовства**. Возможны случаи объединения обрядов сговора в одну церемонию (ср.: у македонцев именно **О.** считалось «истинным сватовством»). Поэтому некоторые наименования **О.** связаны с названиями сватовства (рус. *окончателное сватовство*, *просватовство*, *сватанье*, *просватанье*, *просватки*, з.-укр. *сватанки*, с.-х. *велика прошьня*, пол. *zobwinu*) и сватов (болг. *женихларе*). Терминология **О.** изредка тоже используется для обозначения сватовства (например, хорв. *zajike*, бел.-полес. *зарученья*). Предварение **О.** смотринами или включение обряда смотрин в церемонию **О.** давало соответствующие названия и самому **О.**: рус. *смотр*, *смотры*, *большое смотренье*, болг. *селсда*, *следушка*, *оглед*. Нередко, особенно у юж. славян, **О.** происходило в два этапа, т. е. распадалось на две самостоятельные церемонии — предварительное, начальное **О.** (или официальное сватовство) и **О.** окончательное, полное. Терминологически они противопоставляются как малое и большое (рус. *малый* и *большой запой*, *малое* и *большое сиденье*, бел. *мала* и *вялика гарэлка*, болг. *малка* и *голяма года*, *малък* и *голям главеш*, *малка* и *голяма мена*, *малко* и *голямо питие*, макед. *мал* и *голем армас*, *мал* и *голем строј*, с.-х. *мала* и *велика прошьня*, *мали* и *велики нишан*,

мали и велки белег и т. п.), первое и второе (бел. *першыя* и *другія запоіны*, болг. *първи* и *втора сговор*), тайное и явное (болг. *таен*, *крито* и *явен* *годеж*), обычное и имеющее законную силу (болг. *прост* и *законен* *главеж*) или подлинное (рус. *правский* *запой*, *праские* *сидины*), серебро и золото (болг. *сребро* *годеж* и *злато* *годеж*).

Как предварительное бракосочетание О. семантически соотносится с собственно свадьбой (см. Свадебный пир), включающей венчание и прочие обряды, оформлявшие брак. О. часто придавалось значение не меньшее, чем венчанию. У македонцев обрученная невеста приравнивалась к обвенчанной. Хорваты считали О. «первым венчанием». Ритуалы О. иногда переносились на день венчания или дублировались на свадьбе. Так, в бел. Полесье *заручынамі* изредка называлось ритуальное сведение жениха с невестой перед отправлением к венчанию; в некоторых районах Малопольши *zrębowiny* — соединение рук жениха и невесты над хлебом и благословление молодых на брак — также происходило перед венчанием; у родопских болгар название *кябин* носила как помолвка, так и мусульманская молитва при венчании; болг. *годеши* обозначает подарки для невесты, присылаемые женихом на О. и в день свадьбы; у черногорцев обряды О. совершались на свадьбе по приезде сватов жениха за невестой; у белорусов пропивание невесты, расплетение ей косы и взаимное одаривание иногда входило в состав обрядов первого дня свадьбы. В свою очередь, О. могло включать элементы, характерные для церемонии бракосочетания, в частности, ритуал сажания на посад (укр. *волин.*), одевание невесты в венчальную одежду (рус. *ярослав.*). Сходство О. со свадьбой проявляется также в общности таких ритуальных действий, как дележ хлеба, обведение вокруг стола и оборачивание по солнцу.

О. взаимодействует и с обрядностью кануна **свадьбы**. С одной стороны, О. в ряде случаев (у русских, украинцев и др.) включало ритуальные действия, характерные для девичника, символизирующие конец девичьей жизни, например, «сжигание девичества» — сжигание пряжи, снятой с прялки невесты, или соломы (рус. *Новгород.*). Расплетение косы невесты могло происходить как на О., так и на девичнике.

Участие невесты в девичьих гуляниях обычно прескащалось после сговора и О. С другой стороны, О. иногда переносилось на канун свадьбы или его ритуалы (рукобитье, пропой и т. п.) включались в состав девичника. Отсюда общность некоторых названий для О. и девичника (например, рус. *сидины*) и названия кануна брака (с.-рус. *обручанье*, *обрученье*, *обруч*, бел. *заручыны*, *дзэвоцкія заручыны*, ю.-з.-болг. *армосване*, макед. *голем строј*). Известно также объединение кануна свадьбы в триаду со сватовством и О., например, в зап. Белоруссии (в районе Вилейки) сватовство рассматривалось как первые, О. — как вторые, а девичник (*дзэвоцкі вечар*) — как третьи *запоіны*.

Временные запреты и предписания, связанные с О. Повсеместно запрещалось совершать О. на святки, у болгар — в «пустые» дни между Рождеством и Ивановым днем, а также в 12 «нечистых» дней между св. Петкой и Димитровым днем. Распространен запрет устраивать О. накануне больших праздников, в пост и в постные дни недели, иногда в субботу как в последний день недели. Часто О., как и венчание, происходило в воскресенье или на праздник. У юж. славян считалось, что О. следует совершать в полнолуние или в новолуние, чтобы в молодой семье все наполнилось и росло. У русских начало О. приурочивалось ко времени суток, когда солнце поднимается вверх, чтобы хозяйство молодых шло вверх, либо ко времени до полудня в период, когда день прибывает, и ко времени после полудня, когда день убывает. У украинцев Закарпатья был обычай ехать на О. на рассвете, чтобы никто не перешел дорогу порожняком.

Лит.: Komor.TSS; БНЕ; Eckert R. Zur slawischen Hochzeitsterminologie // ZfS 1965/10/2:185–211; Зел.ОРАГО; Зор.РСР; Русская свадьба. Т. 1. М., 2000; СРНГ; Вяс.; ЭБ; ПА; Чуб.ТЭСЭ; Вес.; Уз.КД; Ив.БФС; Ркс.; Арн. БСО; Schn.SV:59–62; Kolb.DW; Schn.FVS.

А. В. Гура

ОБУВЬ — одна из подсистем предметного кода традиционной культуры, в семантическом и функциональном отношении близкая

к одежде (культурная роль того и другого определяется отношением к нагоде, см. также Босой). Существенны такие признаки О., как ее связь с ногами и хождением (см. Дорога); контакт с землей; имеет значение материал и технология изготовления О. (кожа, грубая ткань, древесный материал; шитье, плетение); особой символикой наделяется старая и новая О. (ср. Новый—старый).

В обычаях и обрядах с О. ярко проявляется семантическая оппозиция «дом — внешний мир» (и стоящая за ней категория «своего» и «чужого»). Требование разуваться при входе в дом (особенно чужой) и в храм основано на представлении о том, что О., в которой путник шел по дороге, несет на себе «нечистоту» чужого мира. Хорваты Боснии и Герцеговины при входе в чужой дом непременно снимали свою О. и оставляли ее за порогом; так же поступали католики при входе в храм. У юж. славян в день первой пахоты хозяин, возвращаясь домой, разувался во дворе, чтобы не внести в дом земли, иначе в нем разведутся блохи (сербы р-на Чачака). Так же поступали белорусы: они старались производить весенние работы в поле босиком; если же бывали обуты, то непременно снимали О. перед домом, чтобы в жилые не заводились насекомые (Никиф.ППП:104). По старинным обычаям, слугам и наемным рабочим хозяева должны были, кроме пищи и одежды, предоставлять О., которая становилась знаком их принадлежности к данной семье. Домашней О. принято было наделять и входящего в дом гостя.

Ритуалы с О. в составе свадебного обряда, известные всем славянам, имеют двойкий смысл: они служат способом и символом приобщения «чужого» (невесты) к «своему» (роду, дому жениха) и вместе с тем заключают в себе брачную и эротическую символику. В ритуале одаривания невесты новой О., которую она получает от жениха, его родни или свадебных чинов со стороны жениха, можно усматривать рудименты архаических правовых обычаев, регулирующих отношения между родами: невеста, будучи представителем «чужого рода», не может переступить порог дома своей новой родни в О. из отцовского дома, В юж. Болгарии ритуал окончательного сговора о свадьбе носит название *сечене обуца* [букв.

«сечение, разрубание обуви»] (или сечене *сватбата* [букв. «разрубание свадьбы»]); на встречу двух сторон представители партии жениха приносят О. и другие подарки невесте и ее родным. Нередко уже с момента первого сговора или помолвки девушка должна была ходить в О., полученной от жениха, его родни или свата; по свидетельствам из Олонешкой губ., О. для невесты изготавливал будущий свекор. Однако чаще ритуал переобувания происходил в день свадьбы, перед венчанием или прямо на свадебном пиру. У болгар молодую перед поездкой в церковь обувал в новую О. представитель жениха (*девер*). На Украине сам жених накануне венчания вручал невесте сапоги, в которые он мог насыпать бублики, орехи и т. п.; свахи тут же обували невесту и заставляли ее пройтись по хате и потанцевать, чтобы узнать, хороши ли сапоги: если пни оказывались тесны или велики, жених забирал их обратно, если же оказывались впору, то жених должен был всех потчевать водкой. Иногда от имени жениха это делал *дружко*: он вносил в хату кошель с пирогами, на котором висели башмаки и чулки, перевязанные красной лентой, и передавал невесте (Чуб. 1995/2:95). В с.-рус. свадьбе дружка подносил невесте О. на блюде; она поднимала его вверх, ставя себе на голову в знак подчинения мужу (р-н Сев. Двины). В некоторых вариантах обряда она демонстрировала свою строптивость: бросала башмаки, подаренные женихом, и соглашалась их принять лишь с третьего раза (рус. олонец). В Подмоскovie (Воскресенский р-н) молодую обувал в «женихову обувь» ее брат под пение свадебных песен, в которых девушка прощалась со своим домом; это происходило перед переездом в дом жениха.

С другой стороны, ритуальное разувание (как и раздевание) невесты соотносилось с брачной символикой. У хорватов *Баната* при входе в дом жениха невесту встречает парень, снимает с нее О., а свекровь ждет ее на пороге с двумя свечами и двумя хлебами в руках. В некоторых местах невесту ритуально разували перед брачным *ложем*. В случае умыкания девушки жених-похититель снимал с нее О. и надевал принесенную с собой, чтобы предотвратить возвращение жены в родительский дом (болг.). В Болгарии окончательное приобщение новобрачной к категории замужних женщин происходило

с один из календарных весенних праздников (в Юрьев день, на Пасху, Вознесение и др.) и оформлялось особым ритуалом, носящим название «разувание и раздевание невесты»: крестная мать или крестные родители снимали с нее всю одежду и обувь и подвизывали ей платок «по-женски», при этом «свадебную» О. заменяли той, которую носят замужние женщины. Параллелью к этому обычаю может служить редкий бел. масленичный обряд разувания молодой, совершаемый с той же целью. Ср. также рус. нижегород. обычай продуцирующего характера «разувальник»: в Чистый четверг парни заставляли девушек бегать босиком и при этом кричали: «Уродись, пшеница!» и т. п. У чехов и словаков в Пепельную среду парни и мужчины рядились кузнецами и «подковывали» девушек — отрывали им подметки клещами, т. е. тоже «разували» их.

У вост. славян новобрачная в первую брачную ночь должна была разувать мужа в знак своей готовности подчиниться его воле и быть ему покорной. Когда молодые оставались одни в клети или коморе, жена обязана была снять с мужа сначала правый сапог, где она находила деньги, а затем — левый, куда иногда клали плетку (архангел.). У юж. славян невестка, особенно новобрачная, должна была снимать О. с мужа, свекра и других старших лиц мужского пола, а также с гостей; этот обычай был широко распространен на Балканах.

Брачная и эротическая символика О. сохраняется и в некоторых других обычаях, в любовной магии, гаданиях о замужестве. На Украине (Полтавская губ.) теща, получив от зятя в подарок сапоги, танцевала и пела: «От це ж чоботи, шо зять дав; А за ции чоботи дочку взяв. Чоботи, чоботи ви мои! <...> Уже тии чоботи в комори, А вже моя донечка в неволи» (Чуб. 1995/2:161). У белорусов сваты, приехав «выкупать невесту», старались украсть у нее туфли, считая, что «тогда они смогут взять ее задаром» (Валод.СР:148). Для привлечения женихов девушки старались тайком подбросить свою О. с правой ноги в воз горшечника: куда воз поедет, с той стороны прибудет суженый. Хорватские парни, устанавливающие возле домов девушек ритуальное дерево «май», могли в насмешку над девушкой вместо украшений и сластей повесить на него старую О., битую посуду, тряпки и т. п.

В гаданиях о замужестве девушки перебрасывали башмак через ворота, забор, крышу дома, бросали его через себя назад и по направлению носка узнавали, откуда ждать жениха; ложились спать в одном башмаке, чтобы во сне пришел суженый их разувать; измеряли своим ботинком расстояние от дальнего угла дома до порога: если носок упирался в порог, это сулило замужество; на свадьбе прятали подаренную женихом невесте О., веря, что та из девушек, которая ее найдет, первой выйдет замуж. Чтобы вернуть себе любовь мужа, жена брала его старый «опанок» и долго варила его в котле на закате или в полночь, приговаривая: «Как этот опанок мучается и варится, так пусть и мой муж страдает обо мне» (сербы Буджака, ГЕМБ 1974/37:225). У македонцев «нечестную невесту» изгоняли со свадьбы «подуобутой»: «едната нога боса, едната обута» (ЕМ 3:318),



Женская обувь *kierpcze* из с. Буковина Татраньска. Новосондецкое воев., Польша. 1958 г.

Другой круг значений характерен для О. в составе погребального обряда и представлений о смерти. Здесь главным оказывается мотив «пути на тот свет», который умерший не может преодолеть без О. Этим объясняется широко распространенный запрет хоронить покойника босым (исключения могли касаться детей и молодежи, а также подозреваемых в ведьмстве — см. Босой). Во многих местах соблюдалось требование надевать на умершего новую О. (иногда это мотивировалось тем, что новая О. будет дольше носиться); если в снаряжении покойника не было других новых предметов одежды, то считалось, что по крайней мере О. должна быть новой (болг.). Широко известны суеверные рассказы, в которых покойник является во сне и жалуется родственникам, что он похоронен необутым.

В полесской быличке умершая на Русальной неделе и ставшая русалкой покойница упрекала своих родных, что ее похоронили в одних чулках, а ей приходится много ходить «скрузь земли»; родственники купили новую О. и отдали ее нищим, чтобы таким образом снабдить умершую обувью (ПА, киев., Копачи). Такие же былички бытуют у болгар: в ответ на жалобы умершего родственника, похороненного в одних носках, родные раскопали могилу и обули покойника, за что он в дальнейшем благодарил их, являясь во сне (Вак.ПО:61-62).

Это же представление о необходимости О. для переправы на «тот свет» лежит в основе в.-слав. обычаев выпекать на Вознесение особые лепешки и блины, называемые *христовы* или *божьи онучи*, «чтобы облегчить Христу путь на небо». Мотив пути актуализируется также в обычаях бросать вслед за человеком, отправившимся в дорогу, как и за новобрачной, покидавшей родительский дом, принадлежащую им старую О. Волшебный дар сказочному герою (от персонажа-помощника) в виде особой О. (железной, глиняной, вечной, «скороходной», в количестве ста пар и т. п.) является свидетельством того, что он отправляется в иной мир (Пропп ИКВС:49-51).

Для вост. славян характерен обычай хоронить умерших в О. «старинного» типа, в которой не было железных гвоздей. Украинцы предпочитали «постолы» (мягкие шитые кожаные туфли на ремешке), а не «черевики», в которых «много железа», и ходить в них на «том свете» будет тяжело. В Покутье умершим молодым парням надевали черевики или ботинки, новые и не кованые, а женатым обматывали ноги портянками и завязывали нитками. У русских тоже избегали «модной» О., умершим надевали лапти, башмаки из суконного холста, обертывали ноги онучами и т. п. Ср. в рус. похоронном причитании: «...Уж ты платица нездешний / И обуточка не пружня»; «А на ноженьки-то не сапоженьки козловые, / А домашние башмачки ли что холщевые...» (Масл. НОВО:90). После похорон тем, кто обмывал покойника, дарили оставшуюся после него О., «чтобы покойник не зяб» (владимир., Зав.КЛВ:93).

Старая О. — объект особых ритуалов, запретов и поверий. Наряду с другими старыми и вышедшими из употребления

предметами обихода (вениками, корзинами, одеждой, утварью и т. п.) старую О. было принято сжигать в общесельском костре (особенно в купальском); этому действию придавался очистительный и апотропеический смысл. По серб. поверьям, изношенную О. следует сжигать в домашнем очаге в Рождественский сочельник, так как дым от нее отгоняет злых духов. У белорусов считалось, что если такую О. бросить в печь при выпечке хлеба, то буханки лучше испекутся. В Прикарпатье, напротив, известен запрет сжигать свою старую О., чтобы «не пекло ноги». В Боснии изношенный «опанок» привязывали корове к хвосту в качестве оберега от сглаза. С помощью старой О. можно было прекратить «хождение» умершего мужа; для этого вдове следовало найти старые постолы, левым из них зачерпнуть из реки воду и трижды перелить через себя назад, говоря при этом: «Як мэни нэ трэба цього постола, то и тоби нэ трэба ходыты» (Ивано-Франковская обл., СБФ 1994:255). У русских целые связки старой О. вывешивали на высоких жердях возле дома и огорода для защиты от порчи (см. Лапти). Когда новобрачные выходили из церкви, их забрасывали старой О. от сглаза.

Негативное отношение к старой О. проявлялось в запрете хранить ее дома, так как якобы из-за нее в семье происходят ссоры и скандалы; кроме того, она притягивает к себе нечистую силу. Поляки считали, что увидеть во сне *stare buty* ~ к неудаче, к разладу в семье или даже к смерти.

В лечебной и продуцирующей магии О. применяется сравнительно редко. У поляков кожные болезни рекомендовалось лечить окуриванием подожденного башмака (или онучи), снятого с ног больного. Сербы для облегчения родов роженицу поили водой из О. мужа. Так же поступали на Рус. Севере: муж поил рожавшую жену водой из своего сапога с правой ноги (олонсц.). В случае трудной смерти умирающего поили водой из старой О. (Stojković: 25, сн. 30). На Украине для лечения прыструги, т. е. сглаза, считалось полезным зачерпнуть сапогом непочатую воду, слить ее в кувшин, бросить туда, произнося заговор, 9 угольков и этой водой умыться больного, а оставшуюся воду вылить на «бигуч» дверей (Чуб. 1995/1:138). В макед. свадебном

обряде при встрече новобрачных деверь снимал с невесты правый ботинок, лил в него воду и поил ее «за хаир» [т. е. ради пользы] (ЕПНДК 1989:159).

У сербов Лесковацкой Моравы при крещении новорожденного в семье, где «не держатся» дети, принято было брать нового кума; если же по каким-то причинам должен был остаться старый кум, его просили «поменять обувь», т. е. надеть левый башмак на правую ногу и наоборот (Бор.ЖОЛМ: 407). Так же поступал кум, если в семье одна за другой рождались девочки (серб.). Этим приемом пользовались и заблудившиеся в лесу, чтобы найти дорогу домой (см. **Блуждать**).

Продуцирующее значение получала О. «полазника» (первого посетителя в праздничные дни): хозяйка усаживала его на порог, снимала с него «опанок» и подвешивала его высоко на стену или на жердь со словами: «Пусть такой высокой вырастет моя конопля» (сербы Драгачева, Шумади, СЭТ: 353; СБФ-78:37-38).

О. могла символизировать парность, единство, нераздельность, родственную связь (ср. серб. загадку: «Было два брата. Пока были слепы, они были мне милы, а когда прозрели [т. е. прохудились], опротивели»; отгадка: «опанки» Миш.ЖОП:352). Этим объясняется широко известный запрет ходить полуобутым. Сербы (р-н Сврлига) остерегались ходить с одной ногой босой, а второй обутой, чтобы не одоветь (не потерять свою пару). У вост. славян этот запрет мотивировался опасением потерять родителей. По бел. верованиям, нельзя ребенку ходить полуобутым, иначе он останется сиротой: если не будет обута левая нога, то умрет мать, если правая, то отец.

Работа с О. (починка старой и изготовление новой), включающая «опасные» действия шитья, плетения, скручивания, завязывания, сопровождалась такими же запретами и предписаниями, какие относятся к шитью, прядению, тканью и т. п. У юж. славян не чинили и не шили О., не вязали носки во все «волчьи праздники» (см. Волчьи дни), чтобы уберечь скот от диких зверей. Эти же запреты соблюдались повсеместно в святочные недели и в другие опасные периоды. У белорусов в Рождество не разрешалось даже чистить кожаную О. дегтем,

иначе ягнята будут рождаться исключительно черными. О человеке, который «шьет чоботы у свято», в Полесье говорили, что он колдун (ровен.).

О. обнаруживает причастность к миру нечистой силы. В старой О. «перевозили домового» при переходе в новый дом. Чтобы поймать вредоносного духа, подменяющего детей, надо было бросить в огород старый башмак: «дивожона» захочет его надеть, всунет сразу две ноги и не сможет убежать от людей (пол.). О. (или онучу) с левой ноги следует бросить в сторону святающегося клада, чтобы он не пропал и не ушел опять под землю (словац.). Мифические персонажи (святочные духи) оставляют по ночам свои подарки детям в О. или носках. Некоторые демоны сами любят мастерить О. Например, это любимое занятие польского водяного, который по ночам обращается к месяцу с просьбой светить ярче: «Świeć, miesiącku, świeć, musza światło mieć, szyja babie but, jutro na wywód» [Свети, месяц, свети, нужен мне твой свет, бабе башмаки шью, завтра ей в церковь идти] (Zaganie Śląskie 1988/51/3-4:336). Потребность в О. обнаруживают и ряженые персонажи некоторых обходных обрядов: они просят хозяев подарить им «панчошки-червячки» (см. **Куст**, Колядные песни).

Согласно легенде, записанной в Покутье, православный, католический и иудейский праздничные календари прежде совпадали, а потом разошлись, и это объясняется тем, что еврей надел туфли и быстро побежал на молитву в школу, опередив поляка (мазура) и русина; мазур обувался в ботинки и вышел позднее, а русин оказался последним, так как долго возился со своими постоломи (Kolb. DW 29:77).

Лит.: Зел.ИТ 1:214-229; Зел.ОРАГО 1:26; Масл.НОВО:25-28,66-67,90-91,101; Никиф. ППП:31-32,52,57,104,178,227-229,280,299; ООФМ:175; РНСО:216; Валод.СР:142-151; Раден.СС:21-22; Вас.ВОС:58; Stojković M. Obuća // ZNŽO 1936/30/2:17-26; Nieb.PSL: 148-149; ЕПНДК 2:152-153; Вак.ПО:61; Страхов А. Б. Русское обрядовое печенье «христовы (боговы, божьи) онучи» в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах // ТезМУ:79-82.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ОБХОДИТЬ (обводить, обносить) — ритуально-магическое действие с широким спектром значений, обусловленных семантикой движения вокруг (см. Круг, Огораживать), его результатом (создание границы), а также символикой предметов и лиц, участвующих в обходе (тех, кто ходит, и тех, вокруг кого ходят). Наряду с собственно хождением (коллективным или индивидуальным) известны и другие формы движения по кругу: бег, танцы, скакание верхом (на помеле, например) и т. д. Обозначаемая граница может получать материальное воплощение (ср. рассыпание мака по кругу, прочерчивание борозды, обведение круга особой нитью и т. п.). Круговое движение часто завершается замыканием круга, фиксирующим созданную границу: в месте начала и конца обхода в землю закапывают или втыкают какие-нибудь предметы. Магический эффект обходных действий усиливают используемые предметы-обереги (железо, в т. ч. острые, режущие и колющие орудия, колокольчик, обведенное полотно, мак, покойнички (предметы), сакральные предметы (иконы, свеча, крест, святая вода, остатки освященной пищи, освященные вербовые ветки, хлеб), ритуальный шум и пение, а также соблюдение особых условий (совершение обхода до восхода солнца, нагота участников и др.). Обходные действия входят в состав календарных, семейных, хозяйственных и окказиональных обрядов и магических практик; некоторые из них формируют самостоятельные магические ритуалы, такие как **опахивание**, **опаивание** предметов, **оползание** храма и др.

Основным для рассматриваемых действий является значение **оберега**, **огораживания** определенного культурного объекта или пространства от воздействия извне.

Чтобы уберечь поля и посевы от града, вокруг них создавали символический пояс защиты, в т. ч. с помощью обходных действий. У сербов группа парней обходила ночью в канун Юрьева дня село или поле, неся с собой кожу убитого жертвенного ягненка, мельничную задвижку, лопату, живую курицу и др., а по окончании обхода закапывала все это в землю в том месте, откуда обход начался, тем самым символически запирая круг. В Сербии в канун Юрьева дня хозяин обходил свое поле по кругу,

а по завершении обхода справлял на помол, чтобы ведьмы не могли отобрать урожай с его поля. Для защиты посевов от воробьев девушки под Новый год объезжали верхом на помеле вокруг усадьбы (бел.). В Полесье принято было до восхода солнца обходить или обегать голым свое поле, чтобы предохранить его от воробьев. В Страстной четверг хозяин трижды объезжал на кочерге вокруг поля, огорода и дома, приговаривая: «Крот, крот, не ходи в мой огород, в день Чистого четверга тебе в ... кочерга», чтобы в огороде не было **кратов** (рус., ТОРП:51). У русских на Орловщине в этот же день аналогичный обряд совершался хозяином для того, чтобы «богатство не уходило».

У балканских славян защите дома и двора от змей и ящериц посвящается специальный обход двора в день св. **Иеремии**, сопровождаемый ритуальным шумом, производимым с помощью предметов домашней утвари. У вост. и зап. славян в Чистый четверг и Страстную пятницу совершались разнообразные профилактические действия, направленные на защиту двора и дома от «гадов». Поляки Подгорья обходили дом трижды справа налево; **полещуки** обметали жилые и хозяйственные постройки в направлении от них, обходили дом с веником; шли и обкашивали траву вокруг дома, обходили дом, обсыпая его маком-ведуним или очерчивая дом снаружи по низу мелом, обходили дом со свечой. В линском Полесье с серпом обходили вокруг хаты, чтобы предохранить ее от **проникновения** ходячего покойника (ПА).

У русских, чтобы нечистый не пронел с **кратом**, нужно было до восхода солнца нагым обегать трижды вокруг хлева с косой или ножом, а затем замкнуть круг, воткнув этот предмет в землю. Словаки обходили только что отелившуюся корову с яйцом, приговаривая, что как из яйца нельзя отлить часть, так бы и у коровы нельзя было отобрать молоко, а чтобы закрепить действие, давали корове выпить это яйцо. В Тимоке (в.-серб.) перед первым доением маленькая девочка обегала овец, чтобы ведьмы в течение всего сезона не могли отобрать у них молока. В ср.-зап. Болгарии, чтобы уберечь от ведьм первое надоенное в Юрьев день молоко, его ставили в сосуде на землю и водили вокруг него замкнутый хоровод. В этот же день хозяйки обходили свою скотину, чтобы никто

не смог отнять у нее молоко и чтобы звери не нападали на скот (серб.). Чтобы волки не нападали на скот, совершали обход вокруг села с головой собаки, загрызенной волками (бел.).

Охранительный смысл имело также обведение, очерчивание вокруг охраняемого объекта ножом, пальцем, кочергой и т. д. Например, чтобы уберечь себя от нечистой силы при добывании цветка папоротника, нужно очертить магический круг ножом, которым перед тем разрезали пасху (рус.). Чтобы предохранить ноги от ран и нарывов, следовало освященной на Пасху колбасой обвести вокруг ног и сказать: «Я ем освященную колбасу, всех червей из ноги выпугиваю» (пол., ZWAK 1879/3:29).

При жертвоприношении территории, огороженная при обходе, указывает на адресат жертвы. Хорваты на масленицу обязательно резали курицу и обходили с нею вокруг дома, а лапы закапывали в саду. При постройке нового колодца болгары рядом с ним резали овцу или петуха и обходили колодец с убитым животным.

Обходные действия имели своей целью замкнуть неблагоприятные явления и вредоносные силы внутри символического круга, прочерченного обходом. Таким способом изолировали болезни, смерть, пожар и др., ср. обычай трижды обходить со свечой умирающего (ср.-словац.), могилу нечистого покойника (ю.-словац.), обходить горящее строение с иконой и чтением «Отче наш», с хлебом, пасхальным яйцом, молоком черной коровы и др. (в.-слав.), что способствовало локализации пожара и имело останавливающую семантику.

Аналогичной семантикой в знахарской практике обладает обведение вокруг больного места пальцем, веретеном, ножом и т. д. с целью ограничить распространение болезни; для излечения кожных недугов (родимок, бородавок, родимых пятен, лишая, экземы), а также грыжи, заболеваний половых органов у мальчиков, знахарь обводил вокруг больного места мизинцем или рукой покойника (полес.), ложкой, которая принадлежала умершему мужчине (полес.), медной монетой (с.-рус.), своим безымянным пальцем или большим и безымянными пальцами, соединенными вместе, водя им против часо-

вой стрелки (с.-рус.), случайно найденным на дороге стоптанным ботинком, который после лечения нужно положить на то же место (полес.).

Круговые движения могли также быть направлены на объединение, связывание и сохранность объектов, находящихся внутри круга, прежде всего скота и домашней птицы. В Закарпатье в Юрьев день пастух трижды обегал все стадо, прихватив с собой деревянное кольцо, соединяющее плуг с его передком, чтобы скот держался вместе. В Костромском кр. в Страстной четверг девушка в одной рубашке, сидя верхом на помеле, объезжала дом, переговариваясь с хозяйкой, сидящей дома у окошка: «Бабушка Марфа! Скотинка дома? — Дома, дома», что должно было обеспечить сохранность стада во время летнего выпаса. Аналогичным образом объединяли и семью: в Воеводине хозяйка в Сочельник обходила двор, наматывая на мотовило шерстяную нитку, а потом оставляла его на чердаке, чтобы и семья была неразлучной, как нити на мотовиле. Для символического «связывания» молодоженов их трижды бьют по голове хлебом и обводят им вокруг их голов (с.-рус.). У словаков пастух ночью перед выгоном скота голым обегал границы своих угодий с двумя связанными цыплятами, чтобы скот на разбрехался.

Обход практиковался и с целью овладения добром, которое находится внутри создаваемого круга, ср. отбирание молока и спора. У сербов Сврлига ведьма-«мађижарка» в Юрьев день обходила поле, волоча за собой белую рубаху, «забирая» себе лучшее, белое зерно, а хозяевам оставляя черное (головню). В Болгарии, Македонии и вост. Сербии ведьмы нагими объезжали чужое стадо, поле или загон со скотом, сидя верхом на навое (вращающаяся часть ткацкого станка), и при этом иногда опоясывали стадо или загон нитью. У русских известно поверье о том, что если приметить табун или стадо водяного, которое тот иногда выпускает попасть на луга, и успеть обежать его с иконой, то можно завладеть этим стадом.

Обход может символизировать приобретение обходящих к магическим свойствам того, что находится внутри круга, и наоборот. У зап. славян на Пасху принято обходить вокруг дома

с корзиной освященной пищи, чтобы обеспечить благополучие дома. У сербов жена, которую бил муж, обносила вокруг него ночью кольцо, снятое с покойника, чтобы супруг успокоился и был смирным. В Подгалье вечером накануне Иванова дня пастухи прогоняли сельское стадо вокруг костра, чтобы скот не был подвержен заразным болезням. В черниговском Полесье бесплодные женщины, чтобы забеременеть, обходили трижды вокруг дуба (символизирующего не только крепость, но и плодородие). В Рессаве (с.-вост. Сербия) после венчания какая-нибудь старая женщина обводила молодоженов вокруг плодового дерева, чтобы семья у них была счастливой и многодетной.

Обход, обведение и обношение могли иметь целью приобщение к новому локусу, вокруг которого совершался обход. Такие обходы чаще всего практиковались в отношении новорожденного, новобрачных и имели социализирующий смысл, а также в отношении купленной скотины. У мазуров, чтобы приучить только что купленную корову к себе и новому дому, хозяин трижды обводил ее вокруг самого себя. В Полесье для этой же цели принято было обводить вокруг ножки стола или обносить вокруг дома курицу, обносить вокруг стола купленного поросенка, обводить по кругу внутри хлева только что приведенного во двор вола. В семьях, где часто умирали дети, повитуха на крестинах обносила только что родившееся («новое») дитя вокруг стола; после крещения ребенка крестная мать обносила ребенка вокруг стола (бел.), обходила комнату танца с ребенком на руках (словац.). Если ребенок родился слабым, то просили постороннюю кормящую мать обнести ребенка вокруг костела (словац.). Обегание с ребенком, посаженным в мешок, вокруг дома или очага практиковалось и в том случае, если ребенок долго не начинал ходить. См. в ст. **Младенец**.

В свадебной обрядности обведение молодоженов вокруг некоего сакрального объекта (аналоя, стола, дежи, дерева, церкви) символизировало заключение брака, собственно «венчание», благодаря чему приобщение одного объекта к другому, в том числе путем обхода, выражалось фразеологизмами типа «венчать что-л. на чём-л.», ср. *завенчать болезнь на дереве* (обходя дерево

вокруг и оставляя на нем какой-либо предмет одежды, нить и т. п.). См. в ст. **Чанье**.

В Полесье молодоженов обычно сдвигали вокруг дежи или бочонка с роз поставленных во дворе. Часто на свадьбу обводили только невесту, приобщая ее к новому дому. В Восточной Словакии невеста обходила стол с ребенком на руках; у поляков невеста при вступлении в дом жила трижды обходила вокруг стола с караваем голове; у болгар невеста обходила с хлебом вокруг очага, стола или сундука с приданым у сербов молодую обводили в доме мужом вокруг очага, на котором разведен огонь; в этом она кланялась огню с четырех сторон и мешала кочергой угли. «Участие» в обходе этих предметов (хлеба, сундука с приданным) усложняло семантику приобщения, дополняя ее значением продуцирования богатства и плодovitости. Однако если обведение вокруг стола совершалось над невестой, которая выходила замуж уже будучи беременной, скрыв это от окружающих, то перед родами ее следовало обвести вокруг стола в обратном направлении, иначе роды будут очень тяжелыми (полес.), ср. **Н** оборот.

При этом практиковалось на свадьбе обведение «нечестной» невесты вокруг стола (имевшей символику женского полового органа) служило знаком потери ею девственности до замужества и было формой порицания (полес.).

При трудных родах практиковалось обведение роженицы вокруг дежи или стола; по солнцу (полес.).

Обход совершался вокруг объекта почитания. В лечебной практике такого рода обходы осуществлялись вокруг дерева. Так, на Киевщине при куриной слепоте больной обходил трижды вокруг дуба и произносил: «Чтобы на меня та слепота напала, когда я все листья с тебя оборву» (ZWAK 1887/11:214). На рус. свадьбе свекровь с бабами танцевали после первой брачной ночи молодых вокруг решета, в которое была положена рубашка новобрачной со следами дефлорации, таким образом отмечая честность невесты. При засухе полешуки совершали магические действия вокруг колодца: здесь молились, освящали воду, а также обходили трижды вокруг него, чтобы был дождь. Объектом, вокруг которого соверша-

лись обязательные обходы, были деревья культовые. У балканских славян в весенне-летние праздники, особенно при засухе или ее угрозе, такие деревья обязательно обходила процессия во главе со священником; под ними читалась молитва; дерево окуривали и причащали, а также обходили его с иконами и молились о ниспослании дождя и урожая.

Лит.: ЖС 2001/2:47; МЗМ:112; ПА; КА; Аф.ПВ 1:538; СБФ 1981:87; СБФ 2000:225,228,465; Зел.ВЭ:88,99,322,323,337; Зел.ИТ:194; Ел.СЗК:161,162; Влас.НА:94; Бор.ВТНИ:242; Някф.ППП:185,229; Сумд.ССО:146; БЕ 1998/1-2:80-83; Зах.КК:158-159; Чажк.РВБ:317-318; Петр.КИС:275; Кул.ССР:28; Szyf.ZOW:93; Koib.DW 44:94; Váci.LZ:145; PP:42,44; Horv.RZL:185,225; Bedn.SV:89; EL'KS 1:417.

Т.А. Агапкина, М.М. Валенцова,
Е.Е. Левкиевская

ОБХОДНЫЕ ОБРЯДЫ — ритуальное хождение по домам с поздравлениями и благопожеланиями и другими магическими целями, обязательным элементом которого является одаривание (или угощение) хозяевами исполнителей обряда (см. Дар). Такой визит призван обеспечить каждой семье благополучие на весь год.

При весьма устойчивой общей структуре О. о. представлены у славян множеством конкретных форм и вариантов, различающихся по времени исполнения ритуала, по составу участников, производимым ими действиям, по целям визита и ряду других характеристик.

В рамках традиционного календаря большая часть О. о. приходится на зимние праздники. У славян-католиков посещать дома начинали еще в предрождественский период. В дни адвента по домам ходили ряженые «андреи», «николан», «варвары», «люции»; иногда их сопровождали и другие маски (см. Андрей, Варвара, Люция, Никола зимний). Для православной традиции предрождественские обходы менее характерны, однако у юж. славян и в карпат. зоне широко известны утренние визиты **полазников** в дни св. Варвары (4.XII), св. Николая (6.XII), св. Анны (9.XII) и особенно часто — в Игнатов день (20.XII).

Основная масса О. о. приурочена к **святкам**. Святочные обходы у всех славян обозначаются терминами, соотносимыми со словом «коляда»; однако однотипные по форме О. о. могут именоваться по-разному в зависимости от времени исполнения: рождественские обходы называются у вост. славян *колядование*, а новогодние — *щедрование* или *овсень*; у болгар соответственно: *коледа* и *сурвакане*. Начинались они уже в Сочельник, далее их интенсивность нарастала от Рождества до Нового года, и продолжалась вплоть до Крещения.

По сравнению со святочными, **масленичные** О. о. фиксируются не повсеместно. В наибольшей степени они характерны для обрядности зап. славян и запада ю.-слав. ареала. В них участвовали либо ряженые, напоминавшие по виду святочных **колядников**, либо исполнители магических танцев «на лен, на коноплю» (см. **Масленица**). У болгар большой популярностью пользовались обходы масленичных ряженых «старцев» и кукеров. Для в.-слав. традиции более характерны шествия ряженых по селу с целью «изгнания» или «выпроваживания» масленицы, а обходы домов могли составлять лишь часть таких «проводов».

Большое разнообразие О. о. отмечается в цикле весенне-летних праздников. Начиная с дней св. Блажея (3.II), св. Дороты (6.II), св. Григория (12.III) у католиков и со дня св. Евдокии (1.III) у православных, ритуальные обходы домов совершались во все главные даты весенне-летнего календаря вплоть до дня Ивана Купалы (см. Благовещение, Весна, Вербное воскресенье, Георгий, Зеленый Юрий, Иеремия, Марена, Пасха, Троица, Средопостье, Юрьев день).

В масштабах суточного времени различались вечерние (ночные) О. о., в которых участвовали по преимуществу взрослые исполнители (в их составе часто ходили ряженые), и — утренние (дневные), участниками которых обычно были дети, подростки или молодые люди (чаще всего не ряженые).

Вне круга календарных праздников изредка совершались **оказиональные** обходы, например, по случаю засухи (см. Додола). У сербов, хорватов и македонцев в зимнее время ходили по домам ряженые «волчатники», т. е. охотники, которым удалось убить волка; они носили с собой шкуру

или чучело волка; их щедро одаривали в каждом доме, чтобы защитить свой скот от хищника (см. **Вучары**). Известны, кроме того, отдельные случаи, когда ритуальные обходы домов совершали ряженые участники свадьбы. Например, в Полтавской губ. в завершение свадьбы ряженые гости (*цыганщина*) ходили с музыкантами от двора ко двору, выпрашивая у хозяев продукты якобы «на церкву» или «на сиритські діти»; их охотно одаривали; из собранного устраивалось совместное застолье в доме молодого (Вес. 1:144). В Моравии (р-н Яворника) свадебные гости обходили все дома в селе, воя за собой ряженого «деда», обкрученного соломой. В каждом доме пришедшие танцевали и пели свадебные песни, за что их одаривали (чаще всего салом) (Котог. TSS:270).

О. о. различались в зависимости от состава участников. Чаще всего ходили группы от двух-трех до 15–30 человек. Индивидуальные посещения встречаются редко (полазник, з.-слав. ряженые, изображавшие адвентных святых — «Варвару», «Люцию», «Николая», пастух, разносящий хозяевам ветки). Типичной чертой О. о. является участие зооморфных («коза», «медведь», «кобыла», «аист») или антропоморфных («цыгане», «солдаты», «еврей», «дед», «баба», «черт», «ангел», «трубочист», «смерть» и т. п.) масок. Часто группа лиц сопровождала главную фигуру — «медведя», «верблюда», «кобылу», «Маланку», «зеленого Юрия», «Перехту» и др. Иногда водили по домам пару ряженных — «Семика и Семичиху», «деда и бабу», «жениха и невесту», «Василя и Маланку», «козу и поводыря» и т. п. Считалось, что именно для этих центральных персонажей собирают продукты в каждом доме (см. Водить). Неряженные участники либо ходили беспорядочной толпой, либо распределяли между собой обрядовые роли: «предводителя», «запевалы», «песельников», «музыкантов», «меховоши» и т. п. (см. **Колядование, Волочebный обряд, Сурвакары**).

Различался половозрастной состав исполнителей. Преимущественно мужчины участвовали в ю.-слав. и карпат. ночном колядовании, в болг. кукерских обходах, в бел. волочebном обряде. В некоторых традициях (например, в Полесье и в з.-рус. областях) в рождественском *колядовании* участвовали мужчины, а в новогоднем *щед-*

ровании — женщины и дети. В один и тот же праздник могли параллельно совершать обход и мужские, и молодежные (смешанные), и детские группы. При этом вечерние обходы взрослых *колядников* воспринимались как главный ритуальный акт, тогда как хождение по домам детей с исполнением коротких просительных формул имело необязательный характер. И, наоборот, утренние визиты детей-полазников, «посевальников», «поздравителей» считались главным ритуальным действием в праздничные дни, обеспечивающим удачу в хозяйстве на весь год.

В весенне-летних О. о., особенно в ритуалах вызывания дождя и в проводных обрядах, обычно участвовали девушки брачного возраста или девочки (ср. «вождение Куста», «хождение с троицкой березкой», «с Мореной», «с гаиком», обходы пеперуд, лазариц и т. п.).

Иногда парни и девушки поочередно посещали друг друга в разные праздники. Например, в один из пасхальных дней парни ходили по домам, где живут девушки на выданье, обливали их водой или били ветками, а на следующий день то же делали девушки, посещая дома неженатых парней (см. **«Обливанный» понедельник**; Бить, битье).

Особую разновидность представляют О. о., в которых принимали участие священники или ксендзы, школяры, учителя приходских школ, церковные певчие, звонари, исполнители «вертепных» и «вифлеемских» игр. Такие посетители преследовали не столько ритуально-магические, сколько религиозно-просветительские цели, а продукты собирали на нужды церкви.

О. о. отличались друг от друга по характеру ритуальных действий, производимых обходниками. Чаще всего основной целью визита было исполнение разного рода благопожелательных, поздравительных, величальных, религиозных, просительных и др. вербальных текстов (речитативных или песенных); сопутствующие шутки, заигрывания с хозяевами, запугивание детей, танцы и игры носили скорее развлекательный, чем магический характер (см. **Благопожелание, Волочebные песни, Колядные песни**). В роли обрядовых текстов могли выступать, кроме традиционных песен и пожеланий, шутливые детские приговоры (просьбы подарков). Ср., например, укр.: «Колядия,

коляди, я в батька один, / В порватім кожушку, винесіть пампушку» (Коляд.:527); бел.: «Шчэдрык-ведрык, дай варэнік, / Грудачку кашкі, калыцо каўбаскі, / Дайце другую, шчэ пащчадрую» (Зім.п.:363). Часто исполнялись церковные песнопения, краткие приветственные куплеты, обычные молитвы — в любом случае исполнение вознаграждалось дарами, а сам обряд считался исполненным. Своеобразным ритуальным текстом было звукоподражание: в Словении рано утром на св. Люцию ходили по домам мальчики, которые «кудахтали» ради того, чтобы у хозяев хорошо неслись куры.

Другую группу образуют *О. о.*, основным элементом которых выступает магическое действие (ряд действий): битье веткой; раздача хозяевам прутьев, хвойных ветвей, соломы, венков; осыпание дома зерном; обливание водой; выбивание искр из горящих поленьев; выметание углов дома; символическая пахота во дворе; магические танцы и прыжки ради урожая льна, конопля; бужение спящих домочадцев особыми приемами (битье крапивой, подбрасывание в постель муравьев); игра на музыкальных инструментах или устройство ритуального шума и т. п. Подобные действия обычно сопровождалась приговорами, раскрывающими смысл обряда (см. **Заклички**, Заклинание, Приговоры), хотя они могли совершаться и без текстового сопровождения. Например, молчаливые ряженые «Люция», «Варвара» выметали гусиным крылом углы дома, получали вознаграждение от хозяев и удалялись, не произнося за весь визит ни слова (пол.). В юж. Чехии ряженые, называемые *ometačky* [обметальщики], посещали дома накануне Нового года: сохраняя молчание, они обметали березовым веником печь, подметали пол и т. п. (Zibrť VCh:66).

Вербальный элемент часто отсутствует в обходах, главным действием которых является игра на музыкальных инструментах или устройство ритуального шума. Так, в день св. Люции словацкие пастухи обходили дома с трубами, которые они специально к этому дню изготавливали из дерева. Возле каждого дома останавливались и трубили до тех пор, пока хозяйка не выносила им угощение; считалось, что таким способом из села «изгоняются босорки-ведьмы» (Horv.RZL:39). Так же поступали конюхи в пол. Поморье: в Новый год они ходили по дворам, громко

«щелкая», «стреляя» бичами; делалось это, чтобы отогнать «старый год».

В редких случаях (например, в польском Поморье) участники обходов не произносили ни слова и не совершали никаких обрядовых действий: они лишь получали дары от хозяев и шли к следующему дому (Stelm.ROP:106). Однако наличие в группе ряженых и приход в дом в установленное традицией время (в данном варианте — последний день масленицы) придавало такому посещению статус ритуального обхода.

В *О. о.* часто присутствовал предметный символ в качестве знака определенного праздника; это могло быть: **чучело** («коляды», «зимы», «весны», «масленицы», «поста», «деда», «марены» и т. п.); обрядовое деревце или украшенная ветка («сурвачка», «подлазничка», пасхальная «пальма», верба, тройская березка, «гаик», «лето»); обломок железа или камень (словац. *ocel'a*); залеченная свиная голова (болг. *василка*); плуг, который тащили за собой обходники, изображая символическую пахоту; христианские атрибуты — вертеп, рождественская звезда, икона, крест, святая вода и т. п. В редких случаях роль такого ритуального символа выполняли видимые по домам животные. Например, поляки Люблинского воев. в день св. Стефана «колядовали с бычком» (или с конем, овцой, поросенком): животное украшали лентами, платками и ходили с ним по дворам, прося «подать на бычка». Обход назывался *chodzenie na szczęście* [хождение на счастье] (KL:38).

Ритуально-магической целью *О. о.* было обеспечение общесемейного и хозяйственного благополучия. Считалось, что битье обитателей дома веткой может сохранить им здоровье; осыпание зерном — повлиять на урожайность; выбивание искр из тлеющих поленьев — способствовать приплоду скота; обходы лазариц, пеперуд, додол — вызвать дождь во время засухи. Ряд обходов совершался со специальной целью: чтобы хорошо неслись куры, чтобы «велась» домашняя птица, чтобы у хозяек не билась посуда.

Большое число *О. о.* преследовало апотропейные и очистительные цели. Так, игра на музыкальных инструментах и «щелканье» кнутами призвано было изгнать нечистую силу и болезни из каждого дома. На Рус. Севере святочные *ряжские* обливали углы

дома водой, «чтобы изгнать *кудесов* (чертей)». Участники болг. обряда *савойница* накануне Крещения кропили водой людей, скот, домашние постройки для изгнания «нечистых святочных дней». У сербов Лесковацкой Моравы со дня св. Игната до Рождества ходили по домам ряженные, делая вид, что сражаются со злыми духами (см. Изгнание **ритуальное**).

Редкий вариант обхода с узко прагматической целью зафиксирован в селах с.-вост. Болгарии. В день св. Сильвестра (2.1) происходил обряд *рисне на оборите* [очищение хлебов]: с позднего вечера до утра группы колядников ходили с музыкой от двора ко двору; в каждом подворье они вычищали хлев, вынося навоз и настилая свежую солому. По обычаю, хозяева не должны были выходить из дома во время обряда, а положенное для колядников **вознаграждение** — сумку с караваем, колбасой, бутылкой вина — каждый хозяин оставлял возле хлева (Поп. КГНЖ:6-7).

Функции очищения, благословения и оберега приписывались обходам священнослужителей. Они окуривали дома ладаном, окропляли святой водой, рисовали мелом кресты на дверях и окнах, исполняли церковные песнопения и молитвы, собирая с хозяев дары и угощения в пользу церкви. Однако иногда встречаются поверья, что приход в дом «церковной коляды» не обеспечивает прироста в хозяйстве и даже может навредить. В Словакии сразу после посещения ксендза, который чертит мелом знак креста на дверях, хозяйки спешно вытирали эти **знаки**, чтобы куры начинали нестись весной как можно раньше. В Полесье некоторые хозяева не пускали к себе даже колядников-христославов (ходящих с рождественской звездой), считая, что там, куда они пришли, не уродится просо. Напротив, отношение к О. о., организованным «по стародавнему обычаю», было самым положительным. Во многих местах у славян верили, что в доме, который обошли стороной обходники, не будет счастья, в поле ничего не уродится, не будет приплода скота, вымрет домашняя птица, домочадцев ожидают несчастья и беды.

Назначением О. о. могло быть **честование молодоженов**, вступивших в брак в течение последнего года. У русских молодежные группы в один из пасхальных

дней (или в Егорьев день) посещали дома новых супружеских пар, «окликаая» их по имени-отчеству и исполняя песенные величания в их честь; за такое «окликаие» они получали подарки и угощение (см. **Вьюнишник**).

Одним из вариантов О. о. было **выборочное**, а не сплошное посещение домов, которое преследовало не только ритуальные цели, но и служило формой молодежных встреч, забав и увеселений. У зап. славян в праздничные дни адвента или святков группа молодежи ходила по домам парней или девушек, носящих имена святых, которым посвящен праздник. Например, в день св. Стефана парни посещали своих сверстников по имени Стефан, пытаясь связать их соломенными жгутами (словац.). В р-не Горстронья в дни св. Екатерины, св. Варвары колядники ходили по домам девушек, носящих имена Катерина, Барбара; навещали парней по имени Андрей, Николай в дни соответствующих святых: они разбивали глиняные горшки о двери домов, исполняли песни, плясали, требуя угощения. Во многих случаях адресатами О. о. были исключительно девушки брачного возраста или холостые парни.

Для обходов всех типов характерно **собрание даров** (продуктов, денег, текстильных изделий). Нередко это было главной целью визита, что отмечается и терминологией О. о.: ср. рус. *собрать кокурки, за усеньками ходить, коледу собирать*; пол. *chodzić po szczydrakach* (ходить за щедраками), *zbierać datki* [собрать дары], *chodzenie po nowym chlebie* [ходить за новым хлебом]; словац. *chodit' po rýtani* [ходить выпрашивать], *vyberat' obdarunki* [собрать подарки]; болг. *trъgvane за кофръги* [хождение за калачиками] и т. п. В Польше в день св. Стефана молодые люди обходили с музыкой и песнями дома, где жили девушки, собирая с них дань для организации **общей гулянки**, причем девушки опасались им отказать, чтобы не остаться в девках. Люди верили, что чем больше отдашь сакаральным посетителям, тем больше благ получишь в ответ.

В словацкой масленичной обрядности известны хождения молодых людей по тем домам, где забивали свиней. В р-не Гонта центральной фигурой таких обходов был ряженный *sitár*, лицо которого закрывало сито;

сопровождаящие его обходники выпрашивали у хозяев мясные продукты для общих молодежных забав и угощений, а ряженный хранил молчание (МТ:29). В ряде мест у чехов и словаков каждый участник масленичного обхода собирал свой особый вид продуктов и именовался соответствующим образом: *moičny* собирал муку; *žitny* — рожь; *ovesny* — овес. В центральной Чехии на масленицу ходили *šiškaři*, собиравшие хлебные «шишки»; в западной Словакии свиное сало выпрашивали у хозяев *slaninári* (МТ:38).

Особый тип О. о., составляют масленичные обходы, совершаемые с целью осуждения, наказания, осмеяния молодых людей, не вступивших в брак (см. «Колодка»), или молодоженов, которых катали на бороне, валяли в снегу и т. п.; и те, и другие старались откупиться от обходников деньгами и угощением.

Лит.: Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К. П. Кабачникова. Минск, 1993:170-171; Вив.ЗКП; Агап.МОСК (по указ.); СМ²:333-334; см, также лит. к ст. Колядование.

Л. Н. Виноградова

ОБЫДЕННЫЕ ПРЕДМЕТЫ - предметы, изготовленные в течение одного дня (от восхода до захода солнца) или одной ночи (от захода до восхода солнца), реже — одних суток, с магической целью и с соблюдением особого ритуала. Чаще всего таким способом изготавливали холст (полотно), полотенце, рубаху, пояс, амулеты, деревянный крест, церковь, действуя по обету (превентивно) или при непосредственной угрозе смерти, для защиты от болезней, демонов, стихийных бедствий — засухи, града, мора, войны и т. п.

Ритуал создания тканых изделий состоял в том, что по предварительному уговору в одну избу или в одно место села сходились женщины (иногда только старые, «чистые», обычно вдовы), реже девушки, приносили с собой лен, хлопок или шерсть и старались до назначенного срока спрясть нитки, выткать полотно, и, если речь шла о рубахе, сшить. Холст или полотенце ткали как можно длиннее, иногда в несколько десятков метров. Вытканное полотно жертвовали

в церковь, вешали на икону или несли на придорожный крест, разрезали и развешивали на воротах всех дворов, опоясывали им церковь, дом, обходили с ним село, поле, прогоняли по нему или под ним скот и т. п.; в последнем случае полотно, принявшее на себя болезнь, нередко разрезали, закапывали в землю или сжигали.

В Пиринском крае, в с. Горна Сушица, чтобы «злая» болезнь (чума, холера) не пришла в село, собирались три вдовы, брали хлопок и выпрядали за одну ночь три веретена пряжи, затем сновали и ткали и к утру выносили длинный кусок полотна, под которым потом пролезали все жители села (Пир.:479). В зап. Македонии такое полотно называлось *чумино платно*. Магическая рубаха, способная защитить от любой болезни, изготавливалась одна на всю семью или несколько семей: искали черного барана, остригали с него шерсть, мыли ее, сушили, пряли, навивали, ткали и из полотна кроили и шили рубаху; все это надо было сделать за одну ночь — от захода до восхода солнца; через эту рубаху должны были пролезть голыми все от мала до велика (болг., Марин.НВ:559). В вост. Сербии в с. Костур около Пирота, когда становилось понятно, что надвигается раздор, война, собирались в полночь девять старух и до утренней зари в полном молчании ткали и шили одну рубаху (*кошуља једноданка*), через которую пролезал каждый, кто шел на войну; это должно было защитить от гибели (Трој.В.:101).

О. п. считались эффективными оберегами для ребенка, родившегося в семье, где «не держались» дети. По обычаю сербов Косова, чтобы защитить такого ребенка, пеленки для него следовало выткать из пряжи, взятой у девяти вдов, которую одна из них (непрерменно из родни мужа) должна за одну ночь, сохраняя молчание, вычесать, выпрясть и выткать (Vuk,SK:221). Обыденной должна была быть и первая рубашечка новорожденного, если ему угрожала смерть: ее готовили за одну ночь, пряжу брали у «чистых» пожилых женщин, которых должно было быть непременно нечетное число, или делали рубашку из отрезанных концов ткацкой основы, причем ребенок должен был носить ее не снимая, пока она не порвется (Пир.:218). Подобные условия соблюдали и при изготовлении амулетов, которые зашивались в одежду ребенка: надо было, напри-

мер, собрать понемногу серебра у трех вдов, трех разведенных женщин и трех девушек, отнести кузнецу, который в полночь должен выковать амулет (Грф.НН:211).

О. п. часто применялись для остановки эпидемии или мора скота. В Белоруссии средством против мора считалось «однодневное полотенце»: «В назначенный день, до восхода солнца, собираются девушки со всего села в одну избу, и каждая из них приносит с собой по горсточке льна. Они дружно, в глубоком молчании, принимаются за работу: прядут лен, снуют основу, ставят кросна и ткут полотно. Когда полотно готово, все жители выходят за деревню и обходят вокруг нее, причем девушки, ткавшие полотно, несут его над головой с заунывным пением: *аю-га!* Когда делают полный обход, то на том месте, с которого вышли, раскладывают небольшой огонь из щепок или лучинок, принесенных с каждого двора. Две девушки держат за концы полотна над огнем, и все жители деревни проходят через огонь под полотном и переносят детей и больных. Затем полотно сжигают на том же огне. Все это следует проделать в течение одного дня с восхода до захода солнца» (Богд. ПДМ:162). На Черниговщине, когда случался падеж скота, собирали по хатам нитки, ткали в одну ночь полотенце, утром за селом через него прогоняли весь скот, а затем служили молебен и сжигали полотенце (Гринч.ЭМЧ 1:37-38).

Еще одно характерное употребление обыденного холста (полотенца), изготовленного для защиты от мора, заразы, бесплодия и т. п., — **опоясывание** им церкви, известное как юж., так и вост. славянам. Опоясывали церковь обычно трижды, иногда оставляли полотно на церкви на ночь, проходили под ним всем селом, прогоняли скот, а затем полотно вешали на крест, отдавали в церковь и т. п.

Тканье обыденного рушника женщинами могло сопровождаться параллельным «мужским» ритуалом — изготовлением и установкой мужчинами обыденного креста (обычно очень большого) или ткацкого стана. В черниговском с. Стольное (Менский р-н) во время Второй мировой войны собрались 12 вдов, собрали лен и за сутки его вытрепали, выбелили, спряли и выткали рушник; за это же время мужчины сделали и установили крест на развилке дорог; на крест повесили руш-

ник и отслужили молебен (ПА). У донцов на Нижнем Вардаре девушки стые парни собирались после захода 1 девушки выпрядали и ткали полотно которое пролезали все от мала до 1 все, кто не хотел, чтобы его поразил а парни делали ткацкий стан; все де в полном молчании. Готовое полотно нибуь старуха (вдова) раздирала п дине так, чтобы его можно было п, с головы до ног, и каждый это дел три раза. После этого полотно разди на мелкие кусочки, которые разби людьми и зашивались в шапки (МПр 4:102).

Иногда кресты сооружались незав от тканья полотна, например, у ру «холерные» кресты или у юж. славян довые» кресты, т. е. кресты для защиты града. В Холмской Руси, в Бельском у по рассказам старожил, были установ «холерные» кресты, сделанные за один было срублено дерево, обтесано, соор крест, отвезен в церковь, освящен и водружен (ЖС 1915/3:037).

У вост. славян обыденные холсты, лотенца использовались в обрядах вания дождя (см. *Дождь*). В полес с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомель обл. во время засухи совершали разные туалы, в том числе «прали рушника»: *і трэба ўсім зобрацца жонкам на улиц сести, [взять] лён и мучки поробить и прасты гэтых ниток на улицы и на ул посновать них за плот [забор], зрёт кросна и вуткать полотно, рушника, это за один день, и занести на криницу; зане на криницу и повесили рушника, поколот криницу и дождж пошоу» (ПА). В черговском с. Довгалева женщины собирали в хате и делали рушник за одну ночь. П вье десять ниток ткала одна женщина, : том за станок садилась другая, и так до 3 они, сменяя друг друга, ткали рушник, с 1 торым затем обходили село, трижды об: дили церковь и приговаривали: «Дасть Е дошу, дасть Бог дошу!» (ПА). Обычно т бовалось намочить такое обыденное пол но, чтобы магически вызвать дождь; иног напротив, запрещали его стирать и мочит предоставляя дождю обмыть его.*

О. п. считались эффективным средством защиты от нечистой силы. В Плесье, на Пинщине, ходячих покойнико

пугающих и губящих детей, отваживали с помощью холста: «Избирают какой-либо день и собираются все женщины в одну хату. Ночью прядут нитки, снуют, ткнут красна и таким образом за одну ночь получают холст, через который женщины, имеющие детей, переходят по три раза; потом все выносят его за село и закапывают вблизи креста. С этого времени покойники перестают дышать над детьми» (Булг.П:191). Изготовленная в один день из свежей осины борона помогала, по укр. поверьям, распознать ведьму, для чего надо было незаметно смотреть сквозь нее на подозреваемых (УНВ:405); для тех же целей мог использоваться обыденный стульчик (ЕЗ 1912/34:95).

В Белоруссии рыбаки плели в день св. Алексея (17/30.III) обыденную сеть, чтобы хорошо ловилась рыба. Известны также случаи выпекания обыденного хлеба, которому приписывались магические свойства — возвращать оборотню-волколаку человеческий облик, излечивать бешенство и др. болезни.

На Руси с давних времен существовал обычай в случае мора строить обыденные церкви, ср. в Москве храм «Илья Обыденный» (подобные храмы были и в других городах Московской и Новгородской Руси). Строительство начиналось с рубки деревьев в лесу и кончалось освящением церкви и службой в тот же день.

Во всех подобных обрядах полнота и завершенность всего процесса, его «спрессованность» во времени сообщали продуктам труда сакральность и магическую силу. См. «Житие» растений и предметов. Имели магическое значение также новизна и, следовательно, «чистота» О. п.

Лит.: Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы // ЖС 1911/1:1–20; Толстой Н. И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // СБФ-94:139–167, 263–266 (там лит.); Журавлев А. Ф. Семантика и происхождение слова *обыденный* // Этимология. 1981. М., 1983:77–83; Страхов А. Б. Восточнославянское *обыденный* (семантика и происхождение слова и понятия) // Russian Linguistics. 9. 1985:361–373; Журав.ДС: 99,100,119–124,139.

С. М. Толстая

ОВЕС (*Avena sativa* L.) — яровая злаковая культура, наделяемая «мужской» символической силой, плодородия, богатства и противопоставляемая озимой ржи как носителю женского начала.

Сея О. был приурочен к разным весенним датам в зависимости от погоды. У поляков это день св. Войцеха (23.IV): «Benedykt w pole z grochem, Wojciech z owsem jedzie» [Бенедикт в поле с горохом, Войцех с овсом едет] (Niew.OS:210), день св. Марка (25.IV); у русских О. сеяли начиная с Николы вешнего до дня Федота Овсяника (18/31.V), либо в Евсеев день (28.IV): «Пришел Евсей — овсы отсей», в день Пахомия (15/28.V). Руководствовались также природными знаками весны: криком первой кукушки, началом кваканья лягушек (пол.; ср. рус. «Лягушка с голосом — сей овес» (КГ:157), Воронеж. «Лягушка квачет — овес скачет»); дождем: «Сей овес в грязь — будешь князь», «Хоть грязь топчи, а овес мечи»; начинали сеять, «когда с ивы пух летит, лист дуба развернется в заячье ухо» (рус. тул.): «Коли на Федота на дубу макушка с опушкой, будешь мерить овес кадушкой»; когда береза распускается (рус. симбир.), когда босая нога на пашне не зябнет, и продолжали до тех пор, пока цвели сады (рус.). Обращали внимание на фазы луны, предпочитая сеять в полнолуние (пол., р-н Лодзи). Примечали: «На Егорья мороз — будет просо и овес».

Начало косябы О. на севере совпадало с днями Натальи-овсяницы, словац. *Ovosnica* (день свв. Натальи и Адриана 28.VIII), и св. Стратилата (19.VIII), в южных областях в это время косяба уже заканчивалась; ср. рус. «Ондрейн с Натальей овсы закашивает», «Стратилатов день приспел, овес поспел». При завивании «бороды» обращались к св. Илье, помощнику земледельца, с просьбой о будущем урожае: «Вот тебе, Илья, борода, а мне овсяная копна» (ОФФ:89) и кувыркались, прося овсяное жнивье надеть силой на молотью. В некоторых регионах, где сеяли О., жатва завершалась ритуалом с последним овсяным снопом, которому придавали антропоморфный вид: наряжали в мужскую одежду и называли *Харитоном* (Великолукский р-н Псковской обл.), *молчальным* снопом (костром.). Оставленная на корню горсть овсяных колосьев предназначалась *царскому коневу*

на зряву (Полтавская, Волынская, Подольская, Киевская, Херсонская губ., Белоруссия); участники овсяной жатвы, встав вокруг оставленной горсти О., обращались к ней со словами: «Флор да Лавер, приходите коня кормить» (Майк.ВЗ²:110). Выдергивая с корнями последние стебли О., намотанные на серп, поднимали их высоко над годовой, говорили: «Родись и водись, на тот год не переведись!» или «Уродись на тот год вот такой!» (Фольклор Московской области. М., 1979:33). В некоторых регионах Сербии «Богу брада» плелась из О. В Малопольше (Рабка) независимо от того, какой хлеб убирала, венки вили из самых красивых овсяных колосьев.

На овсяных **обжинках** подавались саломата, овсяная каша «**пожинаха**» (рус. вологод.); из последнего овсяного снопа отбирали самые крупные зерна, варили кашу и ставили в центре стола, хозяин втыкал в нее овсяный колос **броньку** (рус. вят.). Характерное для русской традиции противопоставление овса (ярового) и ржи (озимой) как мужского и женского начала находит выражение в форме жатвенных ритуальных предметов: местами овсяную жатву заканчивали завиванием **бороды**, а из ржи плели косу (Терн.КД:52); за **принесенный** овсяный снопок угощали мужчин **дежнем** (толокно на кислом молоке или на воде с медом), а женщин гречневой кашей. Последний снопок наделялся магической силой: зерном из него в Покров кормили скотину, чтобы плодилась (рус.); весной засевают поле для получения богатого урожая О.

Продуцирующая магия. В день первой пахоты жена обливала водой мужа, вернувшегося с поля (словац., Спишская Магура); сеяли О. в рукавицах и тулупе (пол., Тарнов, Жешов). К превентивным магическим мерам относится ритуальный сев и обряды разбрасывания, рассыпания О., символического посева, обсыпания О. в рождественские, новогодние и другие праздники. На Рождество пастух, обходивший дома, бросал три горсти О., бабы старались поймать зерна в подол (и давали его скоту, чтобы хорошо велся) или в дежу — чтобы хлеб удавался (рус. смолен.). Обрядовое осыпание овсом домочадцев, дома, двора в первый день Рождества и Нового года совершали: хозяин до прихода ритуальных гостей (пол., Подгалье); дети, мальчики-колядники

(в.-слав., пол. краков.: считалось грех метать этот О.), соседи (укр, лемки, кликальщики Овсеня, ходившие под год (рус.).

В Сочельник молодежь валялась г бросанной на полу соломе, чтобы ме О. были так же велики, как они *саму* закарпат.; в день Сорока мучеников столько штук печенья, сколько хотели чить копен (мешков) О. (рус.). Что вырос высоким, вносимый на Рож, снопок О. ставили под иконы вверх колом (укр. закарпат.); в середину рождественского хлеба «карачун» втыкали стебель О. закарпат., в.-словац.); освященные в .ное воскресенье ветки можжевельника кали в посевах О. (чеш.). **Продуцирующая** сила приписывалась групповому танцу «на оves» с высокими полами, исполнявшемуся мужчинами (з.-с. Танцующих осыпали овсом, полагая, что больше будет высыпано зерна, тем л будет урожай (пол., Силезские Бески Песня «Буйный оves» исполнялась в] хальное воскресенье волочечниками в д где был неженатый парень (в.-пол., з.-с.-подляс.).

Посевы О. оберегало от морозов ритуальное кормление овсяным киселем М за под Пасху с приговором: «Мороз, мо не бей наш оves» (Аф.ПВ 1:319); в белорусском обряде **комоедица**, исполнявшемся на Благовещение, кисель готовили для мведя, чтобы уберечь посева от этого лютея О. (ср. его рус. табуистическое название **овсяник**); в день Сорока мучеников пел 40 ржаных и овсяных шариков и каждый день выбрасывали по одному, заклиная IV роз пошадить О. (рус.).

Освящение О. совершалось у злавян в день св. Степана (26.XII), покровителя лошадей. В этот день ходили с в зитами к соседям (раньше ходили только мужчины): придя в дом, бросали О. по углам по стенам, на домочадцев (пол., Подгалье ю.-чеш.) и желали здоровья, счастья; иногда в дом въезжал «подлазник» на коне обсыпал избу О. (пол., Живец, КОО 1:218, пастухи бросали пригоршни О. на прихожа) идущих на церковную службу и возвращающихся домой (чеш.). В этот день в костела прихожане осыпали освященным О. священника (пол. «bicie owsem» — р-н Люблина Седльце, Замостья) и друг друга в память

об избивании камнями этого святого. Сохранилось свидетельство XV в. из Великопольши о том, что некоего ксендза, стоявшего у алтаря, засыпали овсом по шею. В Словакии с этот день осыпали овсом лошадей.

Освященный О. наделялся особой продуцирующей силой: его скармливали лошадям, «чтобы Бог и св. Степан берегли от заразы» (в.-пол.), курам (с приговором: «Mata tu owies święcony, mata za to duzo jajk6w nieść» [Вот вам освященный овес, вы должны за это снести много яиц] (Лодзинское воев., РММАЕ 1960/3:288; ц.-пол., Лович), осыпали им плодовые деревья (в.-пол.), привязывали к стволам колосья О. (словац.), чтобы лучше плодоносили; мешали с зерном для сева. В Полесье при строительстве дома потолок устилали мхом и песком, а сверху сеяли О., чтобы обеспечить дому богатство (Mosz.PW:163).

Продуцирующие свойства О. использовались в свадебном обряде. Новобрачных осыпали О. и другим зерном на разных этапах свадьбы с целью обеспечить рождение детей, благополучие и счастье новой семьи. Молодожены (чаще невеста) в ответ также осыпали овсом присутствующих, которые ловили его в шапки: кто больше поймает, тот будет самым богатым (укр. закарпат.). Болгары при возвращении из церкви пели: «Хвъррайш, куме, прежелтиют овес, той сеззелени» [Бросашь, кум, желтый-прежелтый овес, он зеленеет] (БНМ:286). Ради плодородия невеста при прощании с родителями брызгала на всех водой из котла, в котором был О., после чего толкала сосуд ногой, чтобы О. рассыпался (болг., Ловеч). Перед молодой выплескивали из миски О. с водой, чтобы в новом доме она была счастлива (бел. витеб.).

Колосья О. в венке невесты должны были служить оберегом (вместе с зубками чеснока они охраняли от сглаза) и провоцировать деторождение и богатство (з.-укр., лод.). Их брали из овсяного снопа, вносимого в избу на Новый год (лемки). О. был и в венках некоторых свадебных чинов, «чтобы у жениха хорошо хлеб родился» (русины Подкарпатской Руси). На свадебном пиру невесту и жениха сажали на О. (рус. рязан.), они ставили ноги в лукошко с О. (смолен.), чтобы жили богато; стелили им постель на О. (рус. нижегород., в других регионах — на ржаных снопах); молодая,

сплезая с повозки около дома мужа, ступала не на землю, а на мешок О. (серб.).

С матримониальными мотивами связано взаимное осыпание овсом молодежи. В день св. Андрея девушки бросали О. в окна неженатых парней и пели: «Na svätého Ondreja / ovosičky seja, / daj mi, Bože, znáti, s kým budem hrabati» [На св. Андрея овесик сею, дай мне, Боже, знать, с кем будем сгребать] (Soch.SZSR:197); верили, что у них будет столько ухажеров, сколько зерен О. прицепилось к их платью при обсыпании в день св. Степана (пол. силез.). В игре «stepánováni» девушки обсыпали парней, чтобы те были бойкими и резвыми (ю.-чеш.), а парни в свою очередь бросали О. в лицо девушкам, чтобы они были красивыми, здоровыми и проворными и скорее вышли замуж (ю.-чеш., Крумлов). Ритуал «битье овсом» имел ту же цель: парни кидали на девушек О., смешанный с бобами; считалось, что «избитая» больше других девушка имеет больше поклонников (ю.-в.-пол.).

О. как оберег выступал в родильном обряде и на крестинах. В первую купель новорожденного добавляли отвар О. (укр., Подолия), клали на дно ванны овсяную солому (словац., Замагурье), чтобы дитя было богатым и плодовитым, как О. После крещения младенца происходил обряд очищения роженицы («смывание овсом»), а затем повитуха вытирала овсом и ребенка (укр.), чтобы уберечь мать и дитя от сглаза; обмывала лицо и руки водой с О. и листьями от веника всем присутствовавшим и проходящим (бел.), закидывала горсть О. в рот куму и всем присутствующим мужчинам (Галиция, Bystr.SOR:139). Очищение водой, в которой были О., яйцо и хмель, должны были пройти все помогавшие при родах (рус. тул.). В день св. Харлампия (8.II) повитуха посещала всех детей, которых принимала, и посыпала их овсом (просом), чтобы Оспа (баба Шарка) их не тронула (болг., Ловеч).

Защитная функция О. проявляется в погребальных обрядах: вдова весь путь на кладбище посыпала овсом, чтобы предотвратить возвращение покойника (рус. на Украине, Приднестровье).

О. служил апотропеем от нечистой силы, от сорняков и вредителей. В ночь перед днем свв. Филиппа и Якуба хлев охраняли от ведьмы, положив перед дверью крест-накрест

два стебля О. (чеш.). Освященный в день св. Степана О. разбрасывали по полям, чтобы не было сорняков (пол., словац.), чтобы птицы, поклевав его немного зимой, не уничтожали посевы весной (з.-слав.). С помощью О. распознавали ведьму (*босорку*), для чего в Сочельник на распутье рассыпали овсяные зерна и, обезопасив себя очерченным на земле кругом, ждали, когда она явится и начнет клевать О., как курица (украинцы Восточной Словакии).

В обходных обрядах рождественско-новогоднего цикла О. выступал в качестве дара. Горстью О. одаривали с Сочельник пастухов, разносивших прутья лещины, украшенные стеблями О. (словац., Нитра); священника, на Рождество обходившего дома с молитвой (рус. костром.); мальчиков, которые в день Трех Королей (6.1) ходили по домам, раздавали прутья лещины с пожеланиями благополучия и пели коленды (укр. села Замагурия). Этот О. считался лучшим «на розплід» (лемки Сондецкого воев.). Там, где колядующие ходили с живым конем, его угощали овсом (пол.). «Кормили» овсом «козу» — персонаж святочного ряженья (полес. гомел.), ряженого конем мальчика или деревянную фигурку, изображающую коня в масленичных представлениях (с.-з.-рус.; пол. краков., Мазовия, р-н Курпей, Вармия, Мазуры, Ополе, КОО 2:203). В пасхальное воскресенье и понедельник волочечники получали от хозяев овес (в.-пол., з.-бел.).

К Рождеству (пол., словац., хорв.), а в некоторых местах к Пасхе (укр., пол.) выращивали О. в горшке, зелень О. украшала праздничный стол, корзину, в которой несли продукты для освящения (укр., Херсонщина; пол., Добжинь, Ссдльце), вокруг зазеленевшего О. клали столько красных яиц, сколько в этом доме умерших родных. См. **Прорачивание** злаков.

О. как ритуальная еда. Овсяный кисель известен в качестве поминального блюда; он также подавался в Сочельник (бел. пин., пол., с.-вост. части Мазовии), в четверг на троицкой неделе («Киселев день»), когда жители Олонецкой губ. поминали «панов» (мифических жителей этого края), чтобы обеспечить урожай О. Во время косыбы овса и на обжинках ели толокно и кисель (с.-рус., бел.); овсяным хлебом встречали «осенины», отмечавшиеся в Аспосов день (8.IX); хлеб разламывали по числу участниц

обрядов, а после раздавали домашней скот (рус.). Овсяный кисель на свадьбе был эком, что пора уходить (ср. его рус. назва *выгонец*).

О. в народной медицине, Г лечении эпилепсии О. оставляли у коршиповника (болг.), под вербой (серб.) в честве дара сверхъестественным существам виновникам болезни; на зерно О. переносили бородавки, дотрагиваясь поочередно до каждой из них, а затем зерно уничтожали: прикалывали шипом боярышника с приговором «Кад овај овас никао, тада моје брадаве израсте» [Когда этот овес взойдет, мои бородавки вырастут] (серб., Крагуев; ГЕМБ 1935/10:85), бросали в воду, в огонь. От веснушек избавлялись, умываясь росой с О. в Страстную пятницу (словен.).

В гаданиях девушки рассыпали О. вокруг кровати и приглашали суженого «ов жать», ожидая увидеть во сне своего будущего избранника (в.-, з.-слав.); разбрасывали О. во дворе, рядом с дровами и, закрыв глаза, шли спать: кто приснится, тот женится (серб., Лужница).

Вместе с тем, О. получает отрицательные коннотации в гаданиях и снах: зерно (на выдернутой из стехи соломинке предвещало замужество с бедным (словац., Угрешце — запись 1823 г.). Видеть во сне О. — болезнь, смерть (бел. витеб., минск.).

В преданиях и легендах О. упоминается в связи с кознями дьявола: в украинской эtiологической легенде рассказывается о том, что Карпатские горы возникли из О., который сеял Господь и уронил все зерна в одну кучу, так как дьявол, превратившись в огу, ужалил его, и там, где была равнина, теперь растет «святой овес» — горы (НЗбМУ 1980/9/1:153). В другой легенде Бог, разделяя растения, отдает О. дьяволу, но вмешательство Христа приводит к тому, что дьявол вместо О. сеет осот, а О. достается добрым людям (укр., Новгород-Северский). Ср. противопоставление овса и осота в пол., приговоре «Uciekaj, diable, z ostem, bo idzie św. Szczepan z owsem» [Убегай, дьявол, с осотом, идет св. Степан с овсом] (KLW:83), который произносят, рассеивая О. зимой по полям для избавления от сорняков.

В болгарских легендах и песнях О. проклят за то, что не склонил головы в приветствии перед Господом, Богородицей, св. Георгием, св. Неделей, когда они обходили нивы,

поэтому его не мелют на мельнице и он не участвует в литургии. В болгарском варианте (*Ловеч*) легенды о колосе собака хватает колос О., чем и спасает людей от голода. По рус. поверью, медведь опустошает овсы, за что прозван *овсяником* (рус.). Ср. Кукуруза.

Приметы: Урожай О. предвещает обильное цветение рябины, множество сережек на ольхе (рус.).

Лит.: Бог.ВТНИ:33,204–206,209,213,254; ЖС 1995/4:28; 1996/2:55; ТОРП:77; СД 1:194,258; 2:518–519; НЗБМУК 1982/10:292; Чуб.ТЭСЭ 4:6,13,708; Rein.SL:50,51,53,54,65; ПА; КОО 1:216,217,218; КОО 2:205,206,209,212; Malic.ROK:17; Niew.OS:212,222; Nieb.PP:33,225,226–228; Pos.ZO:84,142,144,263; Tył.MLK:46,78; Vanč.KOJS:45; Bedn.DKSL:83; Horv.RZL:63; SN 1972/20:80,81,496; Sach.SZSR:34; Zamag.:201,242,243,253; БНМ:286; БНТ 11:481; Лов.:269,305,387,388.

В. В. Усачева

ОВИН, рига — помещение для сушки снопов перед обмолотом (з.-слав. и в.-слав.); Е ряде областей для этих целей использовалась комплексная постройка, которая служила также для обмолота и хранения зерна (напр., пол. *stodola*), см. Гумно. Основные мифо-ритуальные функции О. связаны с разжигасмым там огнем. В Древней Руси О. был местом молений: «молятся *огневи* под овином...» (Гальк.БХОЯ 2:43).

В О., на его пороге или вблизи от него исполнялись обрядовые и магические действия, направленные на повышение у р о ж а я. Перед завозом нового хлеба хозяин подметал и окуривал О. (рус.), окроплял его святой водой, осыпал солью, освященной в день св. Агаты, клал внутрь камень для защиты от потерь и несчастий (пол.). Чтобы обмолот был изобильнее и лучше, самый первый (*зажничный*) снопок относили в О. или на гумно и оставляли там до начала молотбы, а во время обмолота затыкали во все углы О. по несколько колосьев (рус.). В первый или последний дни молотбы праздновали «именины овина»: накануне хозяин протапливал О., а утром угощал молотильщиков кашей; в овинной яме или на пороге О. резали петуха (*великорус.*). В Тарусе

(калуж.) существовал обычай *поминовения риги*: по окончании молотбы пекли блины, приносили их в ригу и клали их там на печь. *Именинами овина* или *овинника* называли также праздничные дни, когда запрещалось топить О.: на *Чуды* (бел. *могялев.*, брян.-полсс.), т. е. в день воспоминания чудес от Архистратига Михаила (6/19.IX); на Воздвижение (14/27.IX); в день *Феклы-Заревницы* (24.09/7.X); на *Покров* (1/14.X) (в.-слав.). По поверьям, у того, кто раскладывает в эти дни огонь в О. и молотит, сторит О.



Овин середины XIX в.
Краковское воев., Польша

Для *з а щ и т ы* зерна от мышей и вредных насекомых в О. оставляли деревянную палку как средство устрашения, обкладывали его колючим шиповником (с.-рус.), травой, которую скосил хозяин в голом виде до восхода солнца (*словац.*, *Мьява*), освященными на Зеленые святки ветками или остатками освященных на Пасху блюд (пол.); везли или вносили снопы 8 О. в полной тишине (чеш., пол.). У белорусов с новопостроенный О. или амбар не разрешалось первым входить многодетным соседям или знакомым, чтобы в этих помещениях не разводились мыши.

В натоленном О. магическими способами лечили *болезни*: лихорадку, радикулит и пр. От боли в пояснице терлись спиной об угол О. и приговаривали: «Овин ты, овин, возьми мой утин, шобы не болело, шобы не скомнуло, шобы было хорошо» (АА, архангел. каргопол.) или «Батюшка овин! Просци мой уц(т)ин» (ярослав., Аф.ПВ 3: 771). При болезни рук их перевязывали суровой ниткой, которую затем бросали в О., троекратно повторяя: «Овин, овин, возьми

мою боль!» (владимир., ФСК:224). Для несения порчи ведьмы «брали след» (т. е. землю, куда наступил человек) и подвешивали в О., когда там сушили снопы, отчего человек сильно мучился и умирал; причем самой сидящей в это время в О. ведьме дым не вредил (ПА, брян.).

О. считался местом скопления нечистой силы: русалок, нечистых покойников, домовых, гуменных и пр., которые якобы собирались там по ночам, танцевали, решали, кому куда направить свои вредоносные действия (укр., ю.-рус.), с чем связан запрет спать в О. или на гумне ночью. В рус. и бел. демонологических представлениях известен особый мифологический хозяин О.: у русских это *овинник*, а также — *подовинник* (вологод.), *дедушко овинный* (архангел.), *овинный жихарь* (русские в Карелии), у белорусов — *асетник*, *асетный* (от бел. *асеть* — 'овин'), *евник*, *ёвник* (от бел. *ееня* 'овин'). Мифологическими хозяевами О. могли быть и женские персонажи — *овинница* или *жареница* (рус.). Последняя живет в О. у печки и излучает из себя свет и огонь. Полагают также, что ее можно видеть в полдень на огороде или гороховом поле. Некоторые исследователи считают, что первоначально этот дух был связан с солнечным культом и лишь позже стал восприниматься как дух овинного очага. В рус. заговорах упоминаются *подовинник батюшка* и *подовинница матушка*.

Овинник живет в О. в яме для огня под настилом (рус.), в углу за печкой или на сушильной жердочке (бел.). Он черный, с горящими глазами (рус., бел.); может иметь вид огромного черного кота с горящими глазами, медведя или собаки (рус.). По другим поверьям, он выглядит как человек с длинными всклокоченными волосами дымчатого цвета, старик или очень высокий лохматый мужик. Овинник способен принимать вид хозяина или одного из членов его семьи, а также показываться покойником (рус.). Видеть «хозяина» О. можно на Пасху во время заутрени, когда он сидит в кострище в самом углу настила. Увидеть овинника в облике хозяина — к несчастью (рус.); полагали, что при этом нельзя креститься, иначе он сожжет всю усадьбу.

С одной стороны, овинник помогает своему хозяину: по ночам переносит снопы на ток, довеивает зерно, ночью стережет

солому (рус.), подметает гумно, придает «спор» зерну, а у «знающих» даже молотит по утрам (бел.). Считалось, что овинник — милостивый дух, способный защитить от упырей и чертей, если к нему обратиться за помощью. Так, если в О. необходимо было переночевать, то просили защиты у овинника: «Овинный батюшко, побереги, постереги от всякого зла, от всякого супостата раба Божия» (рус.). По тверским поверьям, «свой» овинник вступает в драку с «чужим» овинным духом, если тот прогоняет человека из ямы или поджигает О. Согласно другим рус. быличкам, овинник до первых петухов дерется со старухой-упырицей, не разрешая ей напасть на парня; защищает человека от происков банника.

С другой стороны, овинник — опасный и мстительный дух: рассердившись, он может наказать человека угаром, сжечь, убить, а также спалить овин (рус., бел.), особенно если его топить в те дни, когда О. — «именинник». Рассерженный овинник способен запахнуть хозяина в печь. Овинник пугает людей страшным хохотом, голосом, стуком и хлопаньем в ладоши. Нельзя в О. без нужды упоминать овинника, особенно на ночь, иначе тот напугает и навредит. По некоторым представлениям, овинник труслив и убегает от человека.

Когда первый раз в сезоне затапливали О., то обращались к овиннику за помощью и разрешением: «Царь овинный, подсоби сушить овины и обмолотиться!» (рус., Влас. РС:373); бросали в огонь первый сноп (бел.). Перед каждой топкой у овинника просили позволения, а бросая дрова, крестились на четыре стороны и кричали «прочь», чтобы его не ушибить. По окончании сушки снопов вставали лицом к О., снимали шапку, кланялись и говорили: «Спасибо, батюшко овинник, послужил ты нынешней осенью верой и правдой» (рус., Влас. РС:373), а по окончании молотбы один сноп ржи оставляли в О., чтобы овиннику было чем заняться (бел.).

Чтобы задобрить овинника, ему приносили жертвы: в день свв. Козьмы и Дамиана (1/14.XI) хозяин приносил в О. пирог и петуха. Петуху отрубал голову и ноги, бросал их на крышу избы, чтобы велись куры, а кровью кропил по углам О. В этот же день в О. приносили и горшок специально сваренной для овинника каши или просто приносили его поздравить (рус.).

На святках к О. приходили гадать о браке, богатстве. Девушки просовывали в окно руку, свешивали голову в подлаз или выставляли в дверь обнаженную заднюю часть тела: если *овинник* дотронется до девушки голой рукой, то будущий муж будет бедным, а если мохнатой — богатым (рус.). Зажмурив глаза, хозяин дома или девушка тянули зубами колоски из снопов в овине: полный колос был знаком богатой жизни, тощий — бедной (с.-рус.); для девушки соломка с колоском означала выход замуж за молодого парня, без колоска — за вдовца (великопол.) и т. д.

Лит.: Аф.ПВ 3:770-771; Зел.ВЭ:76-77; ПА; Азим.ДР:57; Влас.НА:266-269; Левк.ДР: 127-128; Левк.МРН:315-315; Череп.МАРС:28; Череп.МРРС:157; ЭО 1901/4:69-92; Богд.ПДМ: 69-70; Никиф.Н:57-59.

Е.Е. Левкиевская, А.А. Плотникова

ОВОД, слепень — насекомое, наделяемое в народных представлениях отрицательными свойствами. Ряд общих черт объединяет О. с *мухой*, комаром и другими жалящими насекомыми (шмелем, *осой*, шершнем, пчелой).

Принадлежность О. к гадам выражена в рус. собирательном названии О., слепней и мух *гад* (урал., сибир.). В.-пол. поверье о появлении О. и жуков из «слюны», выступающей весной на ивняке, сопоставимо, с одной стороны, с происхождением некоторых гадов (улитки, шелкоичного червя) из плевка, а с другой — с родственными связями некоторых гадов (змеи, клеща) с *лещиной*.

О родстве О. с *мухой* и *пчелой* свидетельствует укр. легенда: когда Бог пахал парой *волов*, прилетели две мухи; одна муха села на вола по кличке *Гедз* и укусила его, за что была проклята Богом и стала О. (укр. *гедз*), а другая села на вола по кличке *Бджола* и не стала его кусать, за что Бог благословил ее и сделал пчелой (житомир.).

Для избавления от О. в Витебской губ. хозяин в канун Нового года отворяет окно и приглашает О. (*строка*) на кутью: «Строк! Строк! Просим до кущи — только моих конив (или волов) ни круди!» (Никиф. ППП:229). В Краковском воев. женщины на масленицу не шьют и не прядут, иначе

коровы летом будут беситься от жалящих О. В вост. Польше обмывают лошадей дикой («конской») мятой, чтобы их не кусали О. и мухи.

В народном календаре период активности О., мух и комаров часто приходится на летние посты, Петровский (Петровка) и Успенский (Спасовка). Активность слепней с Петровки до Спаса объясняет укр. легенда: посватавшись к лисице и получив отказ из-за своей худобы, конь одолжил сала у слепня до Петровки, но в Петровку не вернул, а только махал головой, давая пустые обещания; рассерженный слепень укусил коня в губу и с тех пор всегда жалит его в наказание с Петровки до самого Спаса (житомир.). В укр. сказке О.-музыканты провожают св. Илью и ругают Спаса, который их заморозит (СУС — 282Е*). У русских Забайкалья О. и другие летающие насекомые начинают жалить скот со дня св. Акулины (13/26.VI).

Лит.: Гура СЖ:34,53,58,274,436,442-444, 446-448,452,500,527.

А. В. Гура

ОВОЩИ — плоды земли, выращиванием которых занимаются в основном женщины; все этапы возделывания овощных культур ритуализованы.

Возделывание О. При посадке О. выбирали день недели (ср. Дни добрые я злые). Вост. славяне избегали начинать огородные работы в четверг, по созвучию со словом *червь*, дабы избежать порчи О. червяками и другими вредителями. Огурцы, тыкву сажали в понедельник или в первый день месяца (чеш.), чтобы плоды завязывались «с первого цвету» (укр. Харьков.) и не было пустоцвета (пол. замойск.), но понедельник как «мужской» день (по грамм. роду названия) был неприемлем для посадки *капусты*, равно как вторник и четверг (Полесье). Картофель и лук сажали в среду и пятницу, но избегали этих дней при посадке огурцов — будут горькими (бел. витеб.); в других местах (укр. полтав., чеш.) среду считали тяжелым, несчастным днем; девятая пятница по Пасхе — последний срок сева редьки, будет сладкая да гладкая (семейские Забайкалья). Постные дни считались

благоприятными для посадки О. (по принципу примитивной магии) — черви «будут поститься» и не тронут О., а также для посадки лука — чтобы он был горьким (полес.); капусту сеяли в тот день, в какой выпал первый снег, чтобы она выросла белая (полес.). Запрещалось сеять О. в день, на который приходились Благовещение (сибир.) или канун Крещения (*Голодная кутья*) — черви все съедят (ПА, житомир.), Б Вербное воскресенье, иначе О. будут «лыкова-ты», как верба, а свекла будет горькой (укр.). Ср. Дни недели.

Обязательно учитывались ф а з ы л у н ы. Почти повсеместно придерживались правила сажать на старом месяце те плоды, которые не любят света, т. е. растущие под землей, а при возрастающей луне (особенно на второй четверти) — те, которые растут и плодоносят над землей: «Як місяць наповняється, так и в огороди наповняється. Як на неби повно, так и в огороди повно» (укр. полтав., УНВ:242). Благоприятным считалось полнолуние (в.-слав., з.-слав.), чтобы О. не ели черви (болг., Ловсч), чтобы О. были круглые, налитые, как полный месяц. Запрещалось сажать, сеять О. в новолуние (чеш. морав.), на третьей лунной четверти (укр.): все будет гнить, идти в стебель, сохнуть.

Огородные работы приурочивали к некоторым календарным датам. Верили, что О., посаженные во время весенних обходов, будут хорошо расти и плодоносить, например, в день св. Марка (25.IV/8.V) сажали фасоль (словац., р-н Рача; словен., Каринтия), окучивали огурцы (словен.), полагая, что движение и длина процессии будет благоприятствовать росту О. Следовало сажать овощную рассаду «у живую Радыницу» (понедельник Фоминой недели) и воздерживаться «у мертвую Радыницу» (вторник на той же неделе) — связь с миром мертвых может негативно повлиять на рост О. (витеб.). Запрещалась работа на огороде (прополка, окучивание) в «сухие» дни (четверг на пасхальной неделе, перед Троицей), так как О. засохнут; в «кривые» дни (среда, четверг после Троицы) — О. вырастут червивые, «кривые», маленькие (бел. пия., с.-в.-серб.). Нельзя полоть огород на св. Магину (19.VII), потому что О. испортятся от дождей (витеб.).

Посадку О. согласовывали с погодными условиями. Тыкву следовало

сажать в облачный день, смотреть на облака и говорить: «Сколько на небе облаков, столько на земле гарбузов» (полес.), огурцы — когда на небе небольшие, не обещающие дождя облака (бел. витеб.).

Поведение человека во время посадки О. строго регламентировалось. О. вырастут горькими, пойдут в ствол (т. е. «в семена»), если во время посева женщина засмотрелась на мужчин, если хозяйка прикоснется к частоколу, если хромяя женщина с палкой войдет на огород (витеб.). При посадке О. запрещалось браниться (укр. ровен.), дабы плоды не получились горькими, едкими, жесткими; разговаривать, так как можно отдать удачу, а воробы выключают посеянные семена. Сажали О. с закрытыми глазами, что должно было их уберечь от злого глаза и от птиц («Я не вижу, а никто пусть не видит» — архангел., КСК 2000:144). В первый день посадки О. ничего не дают взаймы из дома (о.-слав.), иначе урожай и рост О. перейдет к соседям (рус., полес., пол., ю.-слав.).

Обереги огорода. О. охраняли от вредителей (кротов, грызунов), для чего по границам огорода втыкали рыбные кости от рождественской трапезы (ю.-з.-укр.). Высаживая рассаду, в лунки подкладывали костру, надеясь придать огурцам силы, уберечь их от злого глаза и получить хороший урожай (сибир.); посаженные лук, капусту, огурцы поливали водой с «четверговой» солью и золой, пережженными в Чистый четверг; от сглаза перевязывали О. красными нитками гаруса, ситцевыми ленточками (в.-слав.). От червей и других вредителей гряды осыпали золой, собранной на Благовещение, в Чистый четверг и в Светлую седмицу (в.-слав.); мусором, скопившимся в течение Светлой седмицы (з.-слав., Галиция); стружками от гроба (укр., Нежин). В Сибири (Нижнеудинский у.), посыпая гряды золой, приговаривали: «Господи Иисусе сын Божий, лопилуй меня! Зола боится огня и пламя: так бы букарка, кобылка и червяк боялись моих овощей», — и трижды зааминивали; на заре трижды обходили вокруг гряд со словами: «Заря-заряница, красна девица, возьми железный жгут и гони эту птицу на зеленый луг, с этого хлеба на пень, на колоду, на грязь — на болоту, на горьку осину, на саму вершину» (Гром.ТКС:135); брали горсть земли с могилы с приговором: «Как у тебя

(имя покойного) зубы не разжимаются, уста не растворяются, так бы и у червяка на мою оwoць зубы не растворялись», а вернувшись домой, разбрасывали землю по огороду и заканчивали приговор: «Так бы и червяк омертвел, как такой-то омертвел» (там же: 136); разбрасывали по грядкам скорлупу от пасхальных яиц (укр. закарпат.), остатки святочных блюд из бобов и фасоли, чтобы не было сорняков; относили в огород остатки купальского деревца, обрядовую зелень, украшавшую дома в праздник Божьего Тела, на Троицу (в.-слав., з.-слав.). В овощные грядки втыкали старый (или покойнический) венчик, прутья не догоревших на Купалу венчиков (в.-словац.), палку, которой была убита первая змея весной (бел. витеб.), втыкали веретено с шерстью в норку крота (болг.); закапывали на огороде кости освященного на Рождество (серб., болг.), на Пасху поросенка (укр. Карпаты; бел., пол.), живого рака (бел.), заячью лапу (макед.), крота (болг.); клали конский череп (пензен.), вывешивали на шесте дохлую ворону для отпугивания птиц (с.-в.-р.), рака для борьбы с кротами (бел. витеб.). В польском травнике XVII в. рекомендовалось вывешивать на огороде рака, наделяемого в народной культуре отвращающими свойствами, или конский череп как охрану от насекомых и червей (Rost.ZCz:30). От кротов в Чистый понедельник жгли костры на огородах (в.-серб.), сжигали старую ботву (укр. житомир.). От воробьев в семена добавляли песок со свежей могилы (в.-луж.), разбрасывали по грядкам землю с неоплаканной, т.е. забытой всеми могилы (полсс. чернигов.). В Рождественский сочельник не кормили кур, чтобы они летом не раскапывали огородов (рус.).

Магия роста и плодоношения. Об урожае заботились заблаговременно. В вост. Польше (Люблинское воев.) в пасхальный понедельник парни ходили обливать девушек, а матери просили: «Oblejcie Moje córki, bo mi sie buraki nie urodzo» [Облейте моих дочерей, а то у меня свекла не уродится] (Nieb.PP:241). Этой же цели служили з.-слав. танцы с медведем, танцы с высокими подскоками («skákání na hrubé dny» [скакание на большие тыквы, дыни]), качание на качелях от пасхального понедельника до Зеленых святок — все эти действия должны были вызвать рост О. (пол.); у юж.

славян исполнялись специальные песни, способствующие плодородию.

Как магическое воздействие на плодородие растений практиковалось перевязывание плетей бахчевых культур красной ниткой. Чтобы плоды завязывались, при посадке О. обвязывали руку ниткой, на которой в Страстной четверг под колокольный звон завязывали столько узлов, сколько слышали ударов колокола (укр.); сербы сеяли огурцы в Страстной четверг, когда «завязывали колокола». Чтобы не было пустоцвета на огурцах, тыквах, арбузах и дынях, при виде первого цвета хозяйка перевязывала плети красной ниткой из пояса и произносила: «Як густо сей пояс вязався, щоб так и мои огурочки густо вязались» (Аф.ПВ 3:434); когда плоды начинали завязываться, до восхода солнца завязывали черепок от горшка в плети огурцов (хорв.). С этой же целью использовали плетеные предметы: на середину гряды клали лошадиное путо, которое перед этим волочили по огуречным грядкам взад и вперед (витеб.); в день свв. Константина и Елены (3.VI) хозяйка притаскивала ногой старый лапоть, бросала в огород и говорила: «Как густо сей лапоть плелся, так чтобы и огурцы мои плелись» (рус.); сея огурцы, семена брали из лаптя, чтобы были размером с лапоть; с этой же целью клали кусок дерева на грядку; в конце гряд с капустой зарывали старые лапти, чтобы кочаны были плотные (владимир.). Для усиления цветения и увеличения завязей разбрасывали купальские, троичские венки, разорванное на части чучело **Марены** (укр.). Черепки от горшка с крестинной кашей бросали в огород, чтобы тыква хорошо уродилась (рус.). При посадке рассады клали в ямку яйцо, чтобы О. выросли крупными (пол. замойск.); в грядки, где росли огурцы, зарывали пест (рус.). Сеяли О. тотчас после того, как истопили печь, чтобы гряды были так же полны, как полны стоящие в печи горшки (укр.). Картофель сажали в базарный день, полагая, что картошки будет много, как людей на базаре.

Чтобы увеличить урожайность О., сорванные пустоцветы огурцов, кабачков, тыквы, шелуху лука символически уничтожали, для чего их выносили на дорогу, колотили палкой или топтали (укр. черновиц.), бросали пустоцвет на дорогу, по которой должны пройти стадо (в.-слав.). Если огурцы

плохо росли и было много пустоцвета, мужчина без штанов должен был помахать косой над грядками (гомел.). При посадке О. совершали действия, основанные на телесном контакте с землей: сажая морковь, тыкву, картофель, капусту, женщины садились голым задом на грядку, ложились в борозду, чтобы плоды были такими большими, как их зад, как они сами (о.-слав.); жена просила мужа лечь в борозду, чтобы было много больших огурцов (гомел.). В Болгарии (Кочанско) хозяин после посадки катался по засеянному полю и приговаривал: «Какох я шо се търкалям, така и любсниците из бостано да се търкалят» [Какой я валяюсь, пусть такие и арбузы валяются] (Арх.СБОЛ 1:278). Хозяйка, собираясь сеять О., должна зайти на огород не через калитку, а через перелаз, и при этом обеими руками обхватить свою обнаженную ляжку (витеб.). Обращались к нечистой силе, прося подсобить: «Ты, чорте, не гуляй, а гарбузы надымай» (Гринч.ЭМЧ 2:67).

Начало посадки некоторых О. и появление первого плода тщательно скрывали. Нарушение этого правила могло погубить весь урожай. Первые плоды срывали и закапывали в землю, полагая, что это поможет другим огурцам вырасти большими и сладкими. Пожелтевшие плети огурцов, желтые плоды считали результатом действия лихого глаза, подсмотревшего рост первого плода. В то же время, чтобы получать хороший урожай О. и впредь, первые созревшие плоды дарили соседям, родственникам, жертвовали церкви (бел., словац.), что было полезно для роста оставшихся в огороде овощей, но следовало избегать одалживать в те дни, на которые приходился сев О. (витеб.).

Соблюдение запретов способствовало урожаю О. Запрещалось заходить на огород женщине с месячными. Беременной не разрешали участвовать в посадке О., поливке, прополке и сборе, дотрагиваться до растущих О., срывать их (о.-слав.). Во время цветения огурцов запрещалось говорить «цвитуць», следовало сказать «гурки гораць» (витеб.). Запрещалось сажать О. в то время, когда в селе был покойник (закарпат.); запрягать волов в период от Пасхи до Троицы, чтобы град не побил О. (серб.); если во время посадки из трубы шел дым столбом — растения пойдут в ствол (укр.). Нельзя

мочиться на огороде — О. будут с привкусом мочи (витеб.).

Для начала сбора урожая выбирали определенные дни. Уборку О., кроме капусты, начинали в Семенов день (1/14.IX), в тот день недели, на который приходилось Благовещение (в субботу, если этот день забыли), а заканчивали к Воздвижению или к дню св. Корнилия (26.IX), так как считали, что «с Корнилья овощ в земле не растет, а зябнет» (рус.) и к этому дню все должно быть убрано. В период бабьего лета до Рождества Богородицы убирают лук, морковь (сибир.). День, в который отмечался канун Крещения (в.-слав. *Голодная кутья*), считался удачным для закладки на зиму О.: будучи постным, он магически защищал от ушерба, который могли нанести овощам вредители.

Ритуальное использование и символика О. О. входят в состав ритуальных постных блюд рождественского поста и ужина в канун Сочельника, великопостных блюд типа жур; в праздник Рождества Богородицы соблюдали пост и питались только О. (рус.).

Существовали сезонные ограничения на употребление О. — до Юрьева дня нельзя было есть свежие зеленые О., только прошлогодние (ю.-слав.), до первого Спаса (1/14.VIII) не ели О. нового урожая, после этого праздника разрешалось есть «огородину», ср. пословицы: *Спас — лакомка, спасовки-лакомки*, есть чем полакомиться (сибир.).

О. с сильными запахом (лук, чеснок, петрушка, укроп, хрен), ярким цветом, своеобразной формой чаще других использовались в качестве оберега, поэтому их давали домашним животным в периоды, когда особенно опасались воздействия злых духов и людей. На свадьбе и после нее невесту охраняли от сглаза семя укропа, чеснок, лук, которые она носила при себе (з.-пол.); ребенку на шапочку пришивали зубок чеснока и перец (о.-слав.); на плахту, отгораживавшую угол, где лежала роженица с младенцем, вешали стручки красного перца (в.-словац.). У жениха на покрывале, закрывавшем его лицо, прикреплялись стручки перца (болг., Пирин). Петрушка могла вернуть способность к чадородию (пол.), запеченная в Рождество в облатки охраняла скот от чар, способствовала размножению, увеличивала удои молока (чеш.-морав., словац.). Петрушкой

и укропом окуривали «испорченную» корову, чтобы вернуть молоко, отобранное ведьмой (пол. р. Сава). Хрен оберегает здоровье, поэтому им натирают лошадям зубы (ю.-в.-пол.).

Бахчевые культуры (огурцы, тыква, кабачки, дыня) с их длинными плетями входили в обряды, которые должны были повлиять на продолжение рода. В Сочельник у болгар на столе должна была присутствовать тыква или пирог с ней — *тиквенник* (Марин.НВ:54). В р-не Тетсвена женщина, возвращаясь из церкви, которую впервые посетила после рождения ребенка, заходила в три дома, и ей вместе с другими дарами давали тыквенное семя. Его надо было посадить, «та да се влече родът, без да прекъсва, като тиквеното вреже» [чтобы продолжался этот род, не прерываясь, как тыквенная плеть] (Лов.:208). Рождение детей обеспечивало наличие у невесты во время венчания тыквенных семян (в.-серб.). Чтобы в будущей жизни была удача в хозяйстве, невеста брала с собой немного О., кусок хлеба и прядь волокна (луж.).

Особенностью бобовых являются сильно увеличивающиеся в объеме при варке плоды, что символизировало зарождение и начало новой жизни. См. **Бобы, Горох**. Мать невесты в понедельник после свадьбы приносила молодоженам среди прочего сырую фасоль, чтобы у них было потомство (болг., Ахы-Челебийско). Доставшийся боб или фасоль в рождественском пироге предсказывал удачу в земледельческих работах и урожай этих культур (ю.-слав.); разбухшие в воде белые бобы служили украшением на одежде свадебных чинов (болг., Разград). В Сочельник вареной чечевицей хозяйка натирала деревья грецкого ореха, чтобы хорошо плодоносили (словац.). В Тодорову субботу все сли горох, намоченный в воде, а девушки одаривали своих избранников нитками с напизанными на них горошинами (Родопы). С помощью бобовых избавлялись от бесплодия. Ради урожая бобовых в Андреев день, когда, по поверью, начинается увеличение дня, готовили фасоль, чечевицу (ю.-слав.).

На языковом уровне для обозначения беременности, зачатия используется растительный («овощной») код: в.-слав., пол., с.-х. «съесть, наесться гороху, бобов, пастернака»; ср. в сказках мотив чудесного зачатия от съеденного плода, чаще гороха, в загадках

о беременности: «За мясной стеной лежит огурчик костяной»; наблюдается параллелизм языковых клише, передающих идею зарождения жизни у культурных растений и у человека, ср.: о зачатии ребенка говорят *завязаться* (рус. диал. — СРНГ), болг. *завързвам* (Гергов), о первенце — *первая завязь*, о рождающихся один за другим — *плестись* (рус.). В полесских формулах о происхождении детей часто как место их нахождения указывается огород, грядки, растущие на них О. Детей находят в картошке, капусте, огурцах, в моркови, в горохе, фасоли, в луке, в свекле, в тыкве (полес.), внутри О.: «Прынесли гурков, разрезали — а там хлопчик» (ПА, чернигов., Хоробичи). Ср. мотив заламывания капусты в в.-слав. песенных текстах как метафора совокупления (СД 2:285).

О. вместе с другими плодами освящали в день Успения Богородицы (15.VIII) (з.-слав.), в день Преображения Господня (6.VIII). Освященным О. приписывалась магическая сила исцеления от болезней.

Запрет есть, резать овощи круглой формы в день Усекновения Главы Иоанна Крестителя основан на сходстве О. с головой: не резали лук, чеснок, капусту, «потому что у них есть голова»; картошку резать можно, потому что ее не называют «головой» (закарпат.). Верили, что если в этот день разрезать круглые О., из них потечет кровь, как текла кровь из головы св. Иоанна (закарпат.). За нарушение запрета сам Иван Постный наказывает, посылая неурожай (рус.). По рус. поверьям, голова Иоанна была брошена в огород и упала на капустный лист, поэтому в этот день нельзя даже ходить на огород резать О. (пснзен.).

О происхождении О. говорится в этиологических легендах. В ю.-рус. и укр. легендах появление лука, хрена, чеснока связано со смертью Иуды, царя Ирода или какого-то великого грешника: из его глаз вырос лук, из зубов чеснок, а из его пениса — хрен. По с.-рус. поверьям, редька и чеснок сотворены сатаной. В пол. поверьях хрен связывается с муками Христа, поэтому его освящают, а когда его едят, невольно плачут, как Иисус плакал на кресте (пол. силез., р-н Тешина — Nieb.РР:188,189). По другой легенде, хрен произошел из гвоздей, которыми распинали Иисуса на кресте (Хелмское воев.). В поверьях хрен имеет поло-

жительные коннотации: он придает людям отвагу, поэтому трусы стараются съесть его как можно больше (словац.).

В толкованиях снов обильный урожай О. (особенно тыквы) предвещает несчастье в семье (болезнь, смерть). Примечали: если во время посадки О. скот лежит на земле, будет много О. Урожай О. предвещало обилие сосулес на крышах, еловых шишек (в.-слав.).

Наиболее распространенным видам О. посвящаются игры, главная идея которых — усиление вегетации растений и получение хорошего урожая. Участники игры в «репу», «редьку» (в.-слав.), «перец» (ю.-слав.) словесно и визуально изображают каждый этап аграрного цикла.

В паремиологических текстах упоминаются имена святых в связи с возделыванием разных О. Каждая культура имела своего покровителя, например, у поляков Седлецкого воев. патроном огурцов считался св. Бартоломей. С днями святых соотносили время посадки, прополки, окучивания, уборки О.: для посадки огурцов лучшими считались т. н. дни-огуречники: св. Иов (6/19.V), Леонтий (23.V/5.VI), Иван Долгий (Иоанн Богослов 8/21.V), Сидор (14/27.V), Фалалай (19.V/1.VI), Филипп; для посадки капусты — Ирина-Рассадница (5/18.V), гороха — Иов *Горошник*; для уборки репы — Никита-репорез, *Репорезов день* (28.IX). Ср. рус. «Фалалай ~ сей огурцы скорей», бел. «Сей агуркі на Пахом (15.V) ~ будзеш насіць мяхом», пол. «Od świętego Filipa kartofel w ziemie rotyuka» [С дня св. Филиппа картофель в землю стремится] (Niew.OS:212), «Фекла (24.IX/7.X) — дергай свеклу». Полагали, что название дня влияет на формирование и рост О.: посеянные в день Ивана Долгого огурцы будут длинными, ровными, сладкими (рус., укр.); посаженная в день Ивана *Головатого* (Иоанн Креститель, 25.V/7.VI) капуста уродится с большими головками-кочанами (укр.).

Лит.: Мороз А. Б. Народное огородничество у восточных славян как система кодов // КСК 2000:131–145; Аф.ПВ 1:140,192, 2:32, 3:434; СД 2:82,227,232,253,282,284; Бог.ВТНИ:246; ВСЭС:71–72; Макс.ННКС 1994:407; Сах.СРН: 269,270,285; ЭО 1889/3:131; Коль.ДВ 31:154; ПР 1926/3:172, 1929/6:22; УНВ:249; ZWAK

1881/1:25; Никиф.ПГП:86,122,123,124,126, БНЕ:22,24,74; Bieg.MD:75,76,87,90; Nieb. 93,154,239; Horv.RZL:73; ZNŽO 19:210; Д 1:112; РР:10; ГЕМБ 1928/3:51; Чажк.РВБ:142; Лов.:92,270; Пнр.:341.

В. В. Усач

ОВСЕНЬ, таусень — ключевой термин, относящийся к рус. новогоднему обиходному обряду (разновидность *колядовани*) служит для обозначения следующих полей: песня, исполняемая во время хождения по домам; обходный обряд и его участие дар за *овсеньканье*; канун Нового года и сам новогодний праздник, Ср.: нижегород «в святки ходят *таусить*», «в Новый год ходили *усенькаты* девушки» (БУМФА-Н 1982/1:20–21); рязан. «авсень кликали в Новый год»; «хадили мы *авсеньками* (т. р. ряжеными) на *авсеньки*, пад Новый год «давайти *нарижацца авсень!*»; «как *авсеньки* — нада блины испечь, *авсеньки* буда ходить» (ШЭС:65–67). Такими же способами определялись овсеньевые песни и утешение, получаемое обходниками от хозяев «под Новый год ходили *таусеньки* петь «девушки ходили под Новый год под окна кричать *таусеньки*», «дети ходили по дворах *таусеньку* кричать» (БУМФА-Н 1982/1:5,9,18); «детям подавали *таусеньки* — кренделя», «под Новый год ходили *таусеньку собирать*» (там же: 16,23); в Рязанской обл. исполнители овсеньевых песен одаривали *авсеньками* — печеными колбасками (ШЭС:65–68).

Территория распространения обозначенных терминов (а также их варианты *авсенька*, *усень*, *тусень*, *таусень*, *баусень* и др.) — р-ны Поволжья, средних и северных южных областей России (Тверская, Ярославская, Московская, Тульская, Рязанская, Нижегородская, Оренбургская, частично — Воронежская и Курская).

Основное значение слова *овсень* — вельдально-поздравительная святочная песня название дано по типовому рефрену: «О овсень, ой овсень!», «Авсень, авсень!», «Баусень!», «Таусень, таусень!», «Та-аосин!» и т. п. Овсеньевые песни практически ничем не отличаются от среднерус. колядок, кроме припева (и факта их приуроченности к кануну Нового года). Одни и те же песни

исполняемые на Рождество, могли именоваться *колядками*, а в канун Нового года — *овсенями*. Тексты со сдвоенным рефреном («Ой авсень, ой коляда!») встречались как в рождественском, так и в новогоднем песенном цикле (ПКП:63).

Одна из особенностей исполнения песен-овсений — форсированный звук, громкий крик. По некоторым свидетельствам, «усень — не песня, усень кричат» (Розов, рукоп.). При обращении к хозяевам дома участники обхода обычно спрашивали разрешения: «Авсень кликать?», «Можно ли овсень кликать?», а те отвечали: «Кличья!» Это же выражение зафиксировано в церковных источниках XVII в., осуждавших московский обычай «в навечери Рождества Христова кликать коледы и усени».

Если рус. колядки обычно имеют вид обобщенных величаний, адресованных всей семье в целом, то овсеневые песни часто исполнялись индивидуально, каждому члену семьи в отдельности. Ср. вступительную формулу, предвещающую пение: «Тетка, кому усенькать?» или «Кричать ли усеньку? Кого величать?». Иногда хозяева заказывали посетителям конкретную песню из общеизвестного местного репертуара овсений: «Бабушка с дедушкой, аусеньки скричать ли?» — «Кричи!» — «Кому?» — «Соньке! Косу!» В Кадомском р-не Рязанской обл. овсени-величания для девушек назывались «коса», а для парней — «кудри» (ПКП:551–552). Например: «А ты уж Сонюшка честна, / С отцом, с матерью росла, / Косу русу заплела...» (ПКП:77). В нижегородском обряде девушкам пели: «Как по мосту шла-прошла девица»; парням — «Не весел сокол по полю воздвигается»; молодоженам — «Как у месяца золотые рога»; старикам — «Уродился, уродился у хозяина рожь» (БУМФА-НП 1982/1:17).

Наиболее значимые (призванные обеспечить благополучие дому и семье) овсени исполнялись хозяину и его старшим сыновьям. Содержание их во многом совпадает с традиционными мотивами рус. колядок: «строительство моста, по которому предстоит ехать овсеню или Новому году»; «три терема во дворе хозяина: в одном из них сам хозяин, как ясен месяц, во втором — хозяйка, как солнышко, в третьем — их детушки, как часты звездушки»; «кликальщики овсена ходят по проулочкам в поисках хозяйского

двора»; «хозяина дома нету: поехал ток мести, рожь молотить, сына женить» и т. п. В зачинах этих величаний часто выступает персонифицированный Овсень как активно действующий персонаж, который «идет по дорожке, находит железце, делает топорочек, мостит мосточек», «сам едет по мосту», «ходит-ищет двор хозяина» и т. п.

В цикле овсеневых песен, кроме величаний, фигурировали и особые кумулятивные тексты вопросно-ответной структуры, содержание которых не связано с поздравительной темой. Ср., например: «Таусень дуда, / Ты где была? / Коней пасла. / Что выпасла? / Коня в седле, / В золотой узде. / А где кони? / За воротами стоят. / Где ворота? / Водой снесло. / Где вода? / Быки выпили. / Где быки? / За горы ушли...» и т. п. (ПКП:128–129).

Заключительная часть О. (как и всех других обходных песен) — просьба одарить исполнителей. Чаще всего им подавали блины и др. хлебные изделия, а также что-либо из мясных угощений. Ср. типичные просительные формулы: «Авсень, авсень, / Падавай савсем! / Кишку да ножку в заднюю аошкку» (ШЭС:73); «В переднее окошко блин да лепешку, а в заднее окошко — поросячью ножку!» (ПКП:129). Если хозяева не разрешали *авсенькать* (либо плохо одаривали исполнителей), звучали угрозы и проклятья: «Хто ни дасть хлеба — быка из хлева! / Хто ни дасть пираса — карову за рага!» или «На Новый год — дубовый гроб, / Асинава тибс крышла, железна задвижка!» (ШЭС:75–76).

Лит.: Топоров В. Н. Авсень и «Авсеневы» тексты в свете реконструкции // СБЯ 1993:12–24; Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. Дисс. ... канд. филол. н. А., 1978; Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993:171; Чич. ЗП: 116–165; Пропп РАП:43–65; ПКП:53–130; 549–556; РФ 1975/15:280–284; 1977/17: 98–106; 1981/21:53–54; Вин. ЗКП:223–228; МНМ 1:29; ШЭС:63–77; РП:350–351.

Л. Н. Виноградова

ОВЦА, баран — домашнее животное; повсеместно у славян разводится для полу-

чения шерсти, овчины и мяса, в карпато-балканском ареале — также и для производства молочных продуктов. Типы овцеводства коррелируют с региональными особенностями верований об О., связанных в основном с древней и.-е. мифологемой «дождь-молоко» и с культом предков.

На народные воззрения, относящиеся к О., оказали влияние библейские представления о священнослужителях-пастырях и верующих-овцах, а также христианская символика агнца. По др.-рус. памятникам (Азбуковник), человек при крещении получает *имя* агнеца. Верующие уподобляются О. Б загадках (ср. укр.: «Стоїть хлівець на череду овець» — церковь и верующие). С помощью О., по гуцул. поверьям, можно отделить истинно верующих от ведьм и вампиров: если во время службы под порогом церкви закопать косточки ног ягненка, то чисті люди выйдут из церкви, а «нечистые» не смогут. О. и баран у славян считаются чистыми, благословенными животными, угодной Богу жертвой. О. — слуга *божья*, поэтому желающий стать злым колдуном должен ночью на распутье принести ее в жертву дьяволу (рус).

По народной этиологии овцу создал Бог, она «из рая выскочила» (серб.). В гуцул. легенде О. были созданы чертом, а потом украдены у него Богом. О. противопоставлена козе как нечистому и демоническому животному, созданию дьявола (ср. укр. *кози — то чортіві вівці*); ср. поверье, что в стадо овец нельзя пускать коз, «бо то худоба чортова» (закарпат.). По карпат. легенде, некоторые О. стали козами после того, как черт оторвал у них хвосты (Сок.НАП:40). В укр. верованиях первым овчаром был Бог, в раю пасли овец также Адам и св. Петр: *Адамовыми овцами* украинцы называли верблюдов, которых после изгнания Адама Бог передал св. Петру (отсюда название *Петровы овцы*). По з.-укр. легенде, Бог подарил овец дрозду, но тот не умел их доить, и молоко уходило в землю; тогда Бог передал овец людям. Из-за жалобы О. на то, что человек трижды в день доит и дважды в год стрижет ее, и просьбы сделать ее старшей на земле Бог отобрал дар речи у животных, позволив им говорить только раз в году (карпат.). По народным воззрениям в Боснии и Герцеговине, на земле три благословенных Богом объекта: О.,

пчела и пшеница; причем О. самая полезная. т. к. в ней нет ничего, что было бы не нужно человеку.

Народно-библейские легенды зап. и восточных славян объясняют обычай делать О. из ста, масла и др. продуктов на Рождество и Пасху. Изделия ставили на праздничный стол, на Рождество — с двух сторон кут (ю.-рус.); дарили колядовщикам (с.-рус). По словац. поверьям, соблюдавшие рождественский пост увидят золотого барашка на этой вечер; у поляков — его можно увидеть на солнце утром на Пасху. Болгары-мусульмане рассказывали, что обычай приносить в жертву барана на праздник Курбан-байр ведет начало от жертвоприношения Аврааму, когда Аллах послал ему с неба двух овец (Кырджалийский, Варненский окр.), и с давних времен, когда приносили в жертву детей, но однажды Господь послал с неба черную О. (Родопы). Украинцы считают, что Бог благословил О. в пищу людям: то, что она своей шерстью прикрыла Христа, когда он прятался от преследователей евреев. Сербы объясняют запрет резать черную О. на поминки тем, что она проклята Богородицей, т. к. после рождения Христа; когда все О. встали, чтобы приветствовать его, черная О. осталась лежать.

В мифологических верованиях об атмосфере осадках О. может выступать синонимом коровы — символа тучи. В з.-серб. отгонных заклинаниях изредка обращались к тучам, несущим дождь и град как к белым О. (обычно такие тучи представляются в образе говяд). По поверьям чтобы предотвратить беду, с «небесным» стадом в бой может вступать «земной» скот в отгонных ритуалах для этого используются части О. Мусульмане Боснии при появлении на небе градовой тучи поджигали рога барана, заколотого в жертву предкам в поминальный день. В Болгарии, чтобы летом не было града, ночью совершали обход сельских земель со шкурами заколотых на праздник св. Георгия ягнят, днем пожертвованными священнику, а ночью украденными у него, и закапывали их в поле (софийск.). В зап. Сербии верили, что «небесное» стадо может отогнать от села баран-ветровьяк (чаще вол) — тот, что скачет и срывается с привязи; черногорцы из племени Кучи считают, что это может сделать овца (чаще бык, корова), блеющая во сне (СБФ-94:4-5).

В рус. приметах О. блеют (архангел.), скачут (вологод.) — к дождю. В Болгарии, Сербии и на Рус. Севере дождя ожидают, если О. сбиваются вместе. Гуцулы верят, что если последними доить не белых, а черных О., то в ближайшее время пойдет дождь.

В лексике и фразеологии, в отличие от говяд, О. обычно связываются с легкими бездождевыми облаками. Русские называют их *барашками*; болгары — «овцами Ильи-пророка»; чехи говорят, что это «св. Петр пасет овечек». О. могут противопоставляться «тучам-коровам» и в народном соннике. По поверьям черногорцев, О. во сне — к засухе, а коровы — к дождю. Но в укр. Полесье считают, что О. снятся к осадкам: черные или серые — к дождю, белые — к снегу (ПА). Украинцы считают, что овечья шерсть, брошенная в бездонный источник, способна предотвратить потоп. На Балканах кровь «георгиевского» ягненка пускают в озеро или речку, чтобы летом шли дожди или чтобы у О. было много молока (сев. и с.-вост. Болгария), Сербы закалывают ягненка на том месте, где собираются копать колодец.

В зоне молочного овцеводства О. включается в комплекс представлений и ритуалов, связанных с культом предков. В гуцул. мифологии в образе О. воплощаются в раю души праведных мертвецов. В чешских быличках покойники представляются стадом безголовых О., в карпатских — умерший является в виде белого ягненка. Если снятся овцы на пастбище, нужно помочь душам в чистилище, заказав поминальную службу (Велькопольша, Покутье). Если снятся, что выгоняешь овец со двора, то в доме будет покойник (полес.). Украинцы на Карпатах барана с вызолоченными рогами отдавали священнику во время похорон хозяина; в гроб под голову покойному клали белую овечью шерсть, «чтобы его душа была такая белая, чистая, как шерсть» (Гнат. ПЗ0:245). Сербы Воеводины на похоронах хозяйина О. гнали отару за процессией до кладбища; хорваты из окрестностей Загреба в день погребения овчара не выгоняли О. пастись. На Балканах сразу после смерти старшего пастуха с О. снимают колокольчики и бубенцы; черногорцы племени Васоевичей, кроме этого, состригают шерсть с барана-предводителя стада, которого обычно никогда не стригут. У сербов и македон-

цев жертва О. или барана (*душни/подушни брав*) — важный элемент погребально-поминального комплекса. Болгары приношением в жертву барана *задабривают* архангела Михаила (*Рангела-душовадника*), «чтобы он легко отбирал душу» (Марин.НВ:518–519). Жертвенное животное в обоих случаях — белое. В отличие от этого в македонской жертве домовому баран должен быть абсолютно черным.

О. (обычно баран) как ипостась нечистой силы изредка встречается у вост. и зап. славян. В быличках в виде черного или белого барана (ягненка, О.) появляется черт; ср. сюжет о том, как на дороге человек подбирает барашка, который потом оборачивается чертом или вихрем. Облик О. может принимать *водяной* (луж.); ср. рус. поверье, что кость черного барана служит оберегом от водяного. В рус. быличках в виде барана иногда появляется *домовой*. По поверью, когда человека заведет леший, нужно закричать: «Овечья морда, овечья шерсть», — от этого леший исчезнет с криком: «А, догадался!» (Макс.ННКС 1993/1:74). В черного барана превращается утопленник (пол.). Русские о самоубийце, который утопился или повесился, говорят: «одраный баран черту готов», «черту баран давно ободран».

О. символизирует богатство в ритуально-магических практиках первого дня, начала цикла (жизненного, брачного, календарного, животноводческого и пр.). Это обусловлено семантикой овчины и шерсти, покрывающих животное, символизирующих богатство (см. *Кожух, Шерсть*). У вост. славян сразу после родов младенца обтирали овечьей шерстью, невесте клали шерсть за пазуху, надевали ей на голое тело шерстяную юбку, ставили и усаживали молодых на овчину, замуровывали шерсть в основание постройки — «чтобы обросли, богатые были, как овцы». На Витебщине О. заводят в дом во время свадебного застолья — «на багацце» (Вяс.:537). О. или баран в роли рождественского *полазника* выступали на Балканах, Карпатах, в пол. Татрах, на Подгалье. Животное приводили к двери дома или заводили в дом, где обходили с ним вокруг стола (э.- и в.-слав.), подводили к очагу и целовали (ю.-слав.), угощали обрядовой пищей, надевали на рог хлеб (о.-слав.). В Северной Добрудже колядники звонили в снятые с О.

колокольчики. У сербов Боснии и Герцеговины из О. на Рождество готовят ритуальное блюдо. На Балканах к Рождеству, кроме свињи, обязательно **закалывают** барана, объясняя это тем, что «так учредила сама Богородица»; там же для благополучия стада О. жертвуют ягненка в начале овцеводческого года в день св. Георгия (см. **Юрьев день**). Увидеть О. во сне означает богатство (полес., словац.), прибыль (серб.).

Особое значение имеет **ритуальный дар** О. (в **родинно-крестинных** обрядах, при первом постриге ребенка, на свадьбе и пр.). Часто О., в отличие от других подарков, дают только «богатые» гости или главные обрядовые чины. Русины Закарпатя, обращаясь с просьбой к Богу, обещают в благодарность за исполнение желания подарить бедному ягненка, чтобы у него повелось в хозяйстве; о таком даре говорят: «дал за Бога» (здесь верят, что лучше ведутся О. подаренные, пчелы краденые, а коровы купленные). У славян распространена практика дарить еще не родившийся приплод или откладывать вручение этого дара на определенное время (напр., подаренный на свадьбу ягненок отдается через год уже взрослой овцой, принесшей приплод дарителю; ягненка дарят на крестины, О. вручают к свадьбе). Такой дар, оставаясь в собственности дарителя и обладая особой продуцирующей силой, призван **стимулировать** плодовитость в его хозяйстве. В обычае дарения О. сохраняется архаическое значение домашних животных как эквивалента денег (см. Скот); О. давали в качестве платы пастухам, при различного рода «помочах» — соседям, исполнителям ритуалов добывания «живого» огня, доставания клада и т. п.

В хозяйственной магии с помощью О. воздействуют на объекты, от которых требуется добиться **множественности**. У сербов Косова, если пчелы не начинают роиться, пастух, выгнав утром О. из загона, должен пойти к ульям, дотронуться до них своей палкой и сказать: «Эй, пчелы, слышите? Я выпустил овец из загона, выпускайте и вы из улья!» (Деб.ОКП:321). Словаки Горегронья сажали картошку, когда овец мешали в одну отару перед отгоном на полонину; считалось, что от этого на каждом корне будет много клубней (Ног.:288). В загадках объекты, которым свойственна множественность (звезды, **насекомые**), мо-

гут загадываться как О. (напр., рус.: «Пчел не меряно, овцы не считаны, пастух не гат» — небо, звезды, месяц).

Гадания с О. по преимуществу имеют **брачную символику**. В ночь на Рождество или Новый год девушка шла в женива ногой в дверь и по тому, сколько р в ответ отзывались О., узнавала, через сколько лет выйдет замуж (в.-словац.); у русских хватала первое попавшееся животное: если это был баран — то **выйдет замуж**, если О. — нет; обвязывала О. поясом: если уром это животное стояло головой к воротам, то девушка скоро выйдет замуж (курск.). В болгарских гаданиях белая О. означала свадьбу, черная — несчастье; у русских стрижена О. предвещала бедность в замужестве, дохматая — богатство. Юж. славяне гадают по лопаточной кости жертвенного барана о благополучии дома, скота и пр.

В свадебных терминах и ритуалах О. символизирует **плодовитость**. *Яркой* называют невесту на свадьбе, в иносказательных формулах при сватовстве, в свадебных песнях (в.-слав.); *поиски ярки, поиски барана* — название обходов на второй и третий день свадьбы (ю.-рус.); *доедать барана* приглашают зятя родители невесты в мясное заговенье (вологод.). Иногда в помещении для овец молодожены проводят брачную ночь (рус., болгар.). На Ветлуге, когда невеста с женихом сидят за столом, дружка сталкивает их головами со словами: «Баран, люби овцу! Овца, люби барана!» (ср. рус. поговорку: «Жених да невеста — парочка, что твой баран и ярочка»). В рязан. свадьбе невеста отправляется в дом жениха с украшенной ленточками О.-первогодкой (рус. *ярка*), которая будет **впервые** котиться в следующем году. В болгар. свадьбе жених приводит одного или нескольких баранов (*годеши, годежник*) в дом невесты накануне свадьбы. В Пловдивском окр. баранов, украшенных лентами, цветами, колокольчиками на шее и яблоками на рогах, вели по селу и отдавали родителям девушки; колокольчики с них надевали на невесту; баранов закалывали для свадебного застолья; жених и невеста должны вместе съесть сердце одного из них (Арн.БСО:47).

Части тела и шкура О. могут выступать как **оберег**. Для отпугивания ведьм оставляют на пасеке внутренности черного барана или овцы без единого светлого пятна (серб.).

Выметая мусор, волочат по дому овечью шкуру, веря, что от этого змеи и ящерицы подохнут или убегут со двора (макед.).

Шкура, шерсть, кровь, молоко О. использовались в народной медицине. У юж. славян ушибы, колики, раны, обморожения лечили укутыванием пострадавшего в еще теплую, только что содранную с О. шкуру (серб., черногор., болг.). Русские детскую болезнь «овечья одышка», симптомы которой — большой живот и затрудненное дыхание, лечили, положив ребенка, закутанного в овчинный тулуп, в доме у порога и прогнав через него туда и обратно О.; полагали, что О. уносят с собой болезнь. Воспаление у младенца лечили, замочив его на семь дней в нестиранное руно О. (Метохия). Русские прикладывали к вывиху овечью шерсть с солью (казан.). Запрещалось работать с шерстью, прикасаться к ней, когда по селу ходят ветрянка или другие виды сыпи, чтобы болезнь не пристала (болг.). В с. Плевня (ю.-зап. Болгария) запрещено брать в руки овечью шерсть в день св. Харлампия (10. II), т. к. в ней, по поверью, в этот день лежит чума. Распространен также запрет есть голову, мозг О. — от этого можно сойти с ума; нельзя есть овечий мозг беременным — у ребенка будут веснушки (черногор.). Польские гуралы при укусе змеи заливают рану овечьей сывороткой (Бескиды). Когда стреляет в ухо, в него вбрызгивают овечье молоко (в.-словац.).

В приметах по поведению О., кроме погоды на ближайшее время, определяют, какой будет зима. Утром в Ильин день овцы лежат, поджав под себя ноги, — значит, зима будет суровой (серб.). Если в Дмитриев день овцы ложатся вместе, плотно прижавшись друг к другу, — зима будет снежной, если рассыпавшись по одиночке — без снега (болг.). О тяжелой зиме говорит то, что О. поспешно сбегаются к кормушке (болг.). Белорусы считают, что если родившийся на Рождество ягненок сразу начнет «подбрыкивать», то сена хватит на всю зиму (витеб.). По приплоду О. узнают о будущем урожае хлебов: если много ягнят, будет урожай (рус.); если родилось больше овец, то пшеница будет чистой, но плохой, а если барашков — то с сорняками, но хорошей (укр.). К богатству в хозяйстве — если у барашка на голове вырастают три и больше рогов (болг.). Не к добру, если первым

родится черный ягненок (э.-серб.). Удачу сулит встреча с овечьим гуртом (э.-слав.); счастлив будет тот, кто на молодой месяц увидит ягненка (серб.).

Лит.: Majewski E., Stołyhwo K. Owca (ovis aries) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego // Wista 1905/19:241-273; Зубриц-Кий М. Годівля, купно і продаж овець у Мшанці Старосамбірського пов. // МУРЕ 1905/6:1-39; Раичевич С. О сточарству и сточарском животу у Васојевићима // ГЕМБ 1931/6:55-72; Корczyńska-Jaworska B. Materialie k štúdiu pastierstva na Slovensku // SN 1959/7:387-432; Толстой // СБФ.94:3-16; Журав.ДС:20-21; Макс.ННКС 1993/1:74; Шух.Г 1997/1-2:63; 1999/3:17,49; Шух.Г 2000/5:2, 46-48,55-57, 167-168,216,267; Гнат.ПЗО:245,283; Чуб.МВ 1:53; Бул.УН:298-299,325; Сок.НЛП:40; ЕЗ 1902/13:221-222; Милор.ЖЛК // УНВ:292-295; Fed.LB 1:350; Кал.ЦНМ:50-51; Никиф.ГПП:227; Вяс.:537; Арн.БСО:47; Марин.НВ:336,453,461,518-519; СМР:33-34,115,117,219,307; Деб.ОКП:244,287,321; Бор.ПВП 1:149,150,184,188,191,192; Мил.ЖСС:63,111,138,306,340,347; Коледаров // СбНУ 1963/50:117-118; Род.:28; ГЕМБ 1914/15:59; КЛW II:207-209; Ног.:279,288,306,326.

О. В. Белова, С. П. Бушкевич

ОВЦЕВОДСТВО — отрасль животноводства и комплекс ритуалов и верований, связанных с разведением овец.

Покровителями овец считались: у вост. славян св. Анастасия (29. X — *Настасья овечница, Овечий праздник*), св. Параскева (28. X), св. Евдокия (1. III), на Балканах св. Катерина (25. XI); в Македонии праздник Введения Богородицы во храм (21. XI) называли *Овча св. Богородица*. К ним обращались с молитвами, им ставили свечи, приносили в жертву бараньи головы и ноги, шерсть, держали на выпасе их иконы и т. п. Обращались также к святым — патронам хищных зверей с просьбой о защите от них овец: св. Николаю, св. Юрию, св. Савве (у сербов) и др.

Чтобы овцы велись, хозяева старались приобрести «вод» на них. Для этого русские покупали овцу на *племя* у мясника (ярослав.); повсеместно хозяин, продающий из стада овцу, вырывал у нее клочок шерсти,

чтобы не отдать свой «вод». В укр. Карпатах считается, что лучше всего ведутся овцы, расплодившиеся от подаренного ягненка. При приобретении «вода» овец учитывается их окрас. В России цвет овец выбирают в зависимости от отношения к нему домового. В Костромской губ. считали, что в хозяйстве нельзя держать овец разных пород или их нечетное число. Запрещалось пересчитывать овец, иначе они будут пропадать (пол. *Бескиды*).

Чтобы овцы не перевелись, в Карпатах не продают и не дарят лучших животных. В Черногории и Герцеговине не продают, не режут и не стригут, кроме случая смерти пастуха (см. *Овца*), барана-вожака стада, которому еще ягненок завивают рога с помощью палок, а также овец, у которых выросли рога, и баранов с четырьмя рогами на голове. Рога считались воплощением «вода» овец, поэтому в Карпатах избегали дарить бараньи рога, запрещали трогать ягненка за голову (от этого рога могли не вырасти или стать некрасивыми). В России рога зарезанных баранов клали в угол скотного двора со словами: «Косточкам на истление, скотинушке на приплод и ведение» (ТА, д. 1836, л. 6—7). Не «отчуждаются» также хвосты, черепа и кости ног зарезанных овец: их бросают или **закапывают** на скотном дворе (с.-рус.). На Вологодчине, чтобы овцы лучше велись, на святки играли в лодыжки, набор которых хранился в доме и в другое время никогда не использовался. В Ставропольском крае затыкают в хлеву обрезки ушей от мечения животных.

«Воду» овец способствовала **жертва** первого ягненка св. Георгию (на Балканах) или овцы «по обещанию» (на Рус. Севере). По болг. поверью, похищение животного волком предвещало, что овечьё стадо будет быстро увеличиваться; белорусы на Смоленщине говорили, что скот будет вестись, если овцу съест волк с «хорошим» зубом. Украинцы, наоборот, считали, что если волк побывал в хлеву и порвал овцу, то все стадо нужно продать и завести новое. На Рус. Севере верили, что овцы перестанут вестись, если к ним в хлев зайдет чужой человек; запрещали заходить посторонним к овцам и в укр. Карпатах. В отличие от этого пол. пастухи для удачи в разведении овец приглашали в овчарню еврея и добивались, чтобы он погладил и похвалил животных;

продавали шерсть и овчины только евреям доставали из могилы тело еврея-торговца и закапывали его в овечьем загоне (КЛW 2:208).

«Вод» овец связан с деревом, в частности с хвойным. Русские в Костромской губ. после вывоза навоза втыкали в пол помещения для овец молодую слочку. В Галиции при первой дойке отары устанавливали на воротах загона молодую слочку с тремя отростками (*стрилу*) и тлеющую головку для предохранения животных от болезней. В горных районах Польши загон для овец («кошару») украшали хвойными ветками, устанавливали в нем рождественское деревце. Сербь, чтобы овцы велись и размножались, вешали на плодовое дерево первое руно молодой овечки или клали на крышу дома первое руно, состриженное со стада. Русские в Рязанской губ. клали клок шерсти к столбам у ворот, чтобы овцы не терялись и приходили домой.

Верили, что овцы будут вестись в том доме, где на скатерти под рождественским обрядовым хлебом, когда его поднимут, отпечатан след овечьей ноги (Закарпатье); где среди домочадцев есть человек с косыми глазами (рус. костром.); где в воротах зарыли живыми зайца головой во двор и кошку головой на улицу (рус. симбир.). На рус. свадьбе, чтобы овцы велись у невесты, кладут ей в валенки овечью шерсть, усаживают ее за прялку прясть (вологод.), ставят молодых на овчину (твер.).

Забота о приплоде. Для увеличения приплода в Страстную субботу овец обсыпали муравьями, чтобы они плодились как муравьи (морав. словаки); приносили в хлев муравьев в Чистый четверг (рус.); клали в муравейник кости жаренных на Юрьев день ягнят и обрезки ушей после мечения животных (ю.-слав.); закладывали в потолок скотного двора осиное гнездо (вологод.); закапывали его в помещении для овец (костром.); давали овцам съест первый или последний сноп (рус.), сноп, который ставили в красный угол на Рождество (карпат.), сено, на котором в Рождество стоял горшок с кутьей (з.-бел.); рус. пастухи, стоя на овечьей шерсти, на Анисима (15. II) «окликали» звезды (см. Вестись), Чтобы было много ягнят, словаки на Рождество окропляли овец водой, принесенной утром с реки; русские в Новгородской губ.

складывали около хлебов черепки от глиняной посуды.

О количестве приплода белорусы-католики гадали в день Трех Королей: хозяин разбрасывал по хате горох; по количеству горошин, пойманных детьми в шапки и фартуки, судили о количестве ягнят в наступившем году. В сочельник Рождества или Крещения хозяин, сидя за столом, метал бобы во все стены или углы, «чтобы ся тут граля ягнята», или бросал в потолок зерна обрядовой каши (*пшеници*), трижды выкрикивая зов овец: «прра!» (карпат.); дети перед или после ужина бляели, как овцы (*балж.*, *карпат.*); *хозяин* перед ужином кормил овец зернами из обрядового «чабанского» калача (серб. *косов.*). В Полесье овцам скармливали двойные колосья, чтобы в потомстве была двойня. Русские на Сорок мучеников или в Вербное воскресенье скармливали каждой овце по два или три хлебных колобка (орехи, *бобашки*, *барашки*, *катушки*), чтобы у нее было столько ягнят. Сербы, чтобы овцы приносили двойню, в канун Рождества ужинали на пастушьей переметной сумке; в Георгиев день в корм овцам примешивали куски от двух обрядовых хлебов, испеченных в день св. Игнатия (Косово).

О поле приплода в Белоруссии и Украине гадали утром на Рождество и Новый год: приход *полазника*-мужчины предвещал рождение баранчиков, женщины — овец; в России то же самое примечали в первый понедельник Великого поста. Гуцулы в Страстную среду, когда дети ходят с пожеланиями по дворам, приглашали первыми зайти девочек. Чтобы больше плодилось ягниц, в день Иоанна Крестителя (7/20.1) давали овцам съест сена, которое подкладывали на Рождество под горшок с кутьей и по которому перед этим катались девки и девочки (укр.); перед отгоном овец на горное пастбище перекачивали одну из женщин через бревно (*в.-словац.*); почки от первого ягненка, кушанье из овцы сначала подавали женщинам или девочкам (*рус.*, *серб.*); в Македонии старались, чтобы они первыми увидели, как догорит *бадняк*.

При окоте овец запрещалось присутствовать девушке, т. к. овца долго бы мучилась; иногда не допускался мужчина, т. к. он «не родит», а в некоторых местах — женщина. Овце, которая никак не может окотиться, давали съест размоченный в воде

кусочек рождественского калача (*серб.*). Во время окота хозяин следил, чтобы в доме никто не загадывал загадок (*бел.*). В день окота ничего не одалживали из дома (*о.-слав.*); сербы Сретечкой Жупы пекли питу на овечьем молоке и угощали ею соседей. В Орловской губ., чтобы ягнята не поколели, на третий день после окота совершали ритуал *крещения ягненка*: его подносили к топившейся печи, ставили на загнетку и обливали водой; при этом давали ему имя (если баран — «Ваня», если ярка — «Катя»), передавали на руки «крестному» (мальчику или девочке), который с ягненком на руках трижды обходил вокруг стола. В других местах России ягненка подносили к устью печи (*водомляли*).

Выгон овец на пастбище обычно приурочивался к весеннему Юрьеву дню, «доброму» дню недели (см. *Выгон скота*). Выход овец на горное пастбище (укр. *карпат. полонинський хід*, словац. *odchod na hol'u*) сопровождался различными обрядовыми действиями. В центр Словакии, когда овцы шли по селу, между ними бегали дети и взрослые, чтобы скот хорошо велся. В Восточной Словакии, когда овцы отправлялись на пастбище, перед отарой шла женщина в кожухе (чтобы у будущих ягнят была хорошая шерсть). Если по пути стадо переходило через мост, по нему трижды ударяли топором, чтобы у овец не пропало молоко, или трижды били под мостом бичом, чтобы выгнать оттуда «стриг» (ведьм). При переходе через реку старший овчар бросал в воду горсть соли и, обернувшись в сторону деревни, совершал крестное знамение, чтобы сила ведьм не распространялась на отару.

По прибытии на пастбище старшин овчар разводил в сыроварне «живой» огонь, который должен был поддерживаться на протяжении всего сезона. Если огонь удавалось зажечь быстро, то считали, что выпас пройдет удачно. Перед разведением огня овчар втыкал в стену топор, а в очаг бросал подкову или серп, косу и тряпку, которой на Пасху вытирали крашенные яйца, чтобы овцы на полонине не бил гром и град (*карпат.*). Если огонь в течение лета гас, это предвещало несчастье. Осенью перед уходом с пастбища следили, чтобы в очаге не осталось ни одной искры (иначе *мара* могла украсть огонь и спалить кошару). Огонь в очаге дол-

жен был погаснуть сам; по поверью, погасившему его грозила смерть (гуцул.).

Перед запуском отары на стойбище главный овчар (*бача, ватаг*) брал угли от «живого» огня, освященные травы и землю из муравейника и обходил все постройки, после чего закапывал угли в воротах кошары. В жилое помещение он вносил узелок с освященными чесноком, солью, травами и мелом, которым на Крещение рисовали в домах охранительные знаки; этим мелом рисуют кресты и на всех постройках стойбища (словац.). Овец и кошару окропляли освященной водой, окуривали освященными травами.



Доение овец в *струнге* под открытым небом. Приход, Словакия. Фото Я. Подолака. 1962 г.

Специальные ритуалы сопровождали первую дойку овец (балк. вариант обряда см. в ст. **Доение** ритуальное), которую проводили перед или сразу после выгона на пастбище, и первый замер молока (карпат. *мира*) для определения части молочных продуктов, причитающихся хозяину со всего стада, и его очереди с их получении (карпат. *ряд*). В Закарпатье овчары доили овец, сидя вокруг расстеленной скатерти. В пол. Бескидах перед первой дойкой на полонине хозяин сжигал освященную зелень и очерчивал кошару освященным мелом. По окончании дойки овчары трижды выдыхали в руку, а когда несли молоко в «колыбу», трижды останавливались. Молоко первого удоя процеживали через льняную тряпку, на которую крест-накрест были положены две еловые ветки или крестик из воска.

Чтобы овцы не разбежались, в начале выпаса нагой овчар трижды обходил отару с головней в руках (гуцул.) и воткнул прут от 7-летней ракиты, и при варивал, выпивая при этом чарку: «*Dja przyjatielu, paś owiecku* (3 раза), *parije sie to do cie gorzałecski*» [Дьявол, дружок, не овечку, она напелется — даст тебе за і горилочки] (пол., Fed.L.Ż 2:244). Посох очерчивали на пастбище круг, в середине которого вбивали кол (пол. краков.). Словац. овчары, чтобы овцы не отходили от них, зашивали в одежду клоки шерсти.

Действия, направленные на то, чтобы овцы держались вместе и не терялись, препринимали также их хозяева. В Сербии (Шумадия) в канун Юрьева дня хозяин прогоняли овец через обруч от бочки; на Египетской земле в день первого выгона — чередой своей фартук. На Карпатах перед выгоном на полонину хозяева кормили овец воском из осинового гнезда, смешанным с солью, чтобы животные держались вместе, как осинной рой (Раховский р-н); в Великую пятницу клали груды соли в муравейник (словац.) Купленную овцу, чтобы она ходила вместе с остальными, кормили первый раз с хлебной лопаты (серб.). Белорусы Минской губернии клали над Ломом после ужина в канун Рождества связывали ложки шерстяной ниткой и оставляли их на столе, чтобы овцы не обивались от дома и возвращались вместе с выгона (Шейн МИБЯ 1/1:40; Lud 1912 1913/18:200). В зап. Белоруссии считалось необходимым вернуть домой до Рождества все одолженные вещи, чтобы овцы «не блукались по чужих хлевах» (Fed.L. 1:349). Для этого же хозяин не должен входить со двора в день Рождества (рус.). В Нижегородской губ. верили, что никогда не потеряется та овца, которой метили уши в Чистый четверг; в Новгородской губ. в этот день до рассвета овцам выстригали клочки шерсти на лбу и клали его к порогу скотного двора. У русских было в обычае в этот день вести ритуальный диалог через окно дома. Со двора спрашивали: «Овцы дома?» И внутри отвечали: «Дома, дома».

Чтобы уберечь овец от волка, в Карпатах утром на второй день выпаса старший пастух трижды ударял топорок в дерево и говорил: «Моя худоба тверда, так як моя сокира залізна» (Шух.Г 2:220)

Овчар старался не начинать сам резать хлеб, чтобы волк не «порезал» его отару (словац.). В Черногории, чтобы обезопасить отбившихся от стада овец, втыкали топор в дерево и складывали два гребня, «замыкая» волку пасть; делали калач из теста и клали в угли — если во время выпечки на хлебе треснет корка или он сгорит, то считали, что овцу уже съели волки или резали разбойники.

Для оберега от волков исполняли ряд действий в течение года. В пол. Татрах отдавали волкам на съедение родившегося первым ягненка. Вост. славяне не отбивали у волка первую схваченную им овцу; считалось, что в этом случае он больше не придет. Пастухи постились в девятый четверг (считая со Страстного четверга); ничего не ели в Иванов день (закарпат.), в день пр. Даниила, св. Игнатия и св. Андрея (Босния), св. Георгия (харьков.), св. Николая (Карпаты, Татры, Замагурье), не ели четвероногих животных в день св. Саввы, соблюдали пост в течение семи дней (*савица*) ко дню св. Саввы (серб.), воздерживались от мяса и сала в первые дни Пасхи (з.-укр.). Серб. овчары целый день накануне Рождества (*Бадњи дан*) держали во рту камень, чтобы у волка во время выпаса окаменела пасть. В Македонии в канун недели, посвященной волкам (*Мартинци*), хозяин набирал горсть камушков по числу своих овец, завязывал их в платок и хранил до Юрьева дня, когда шел в загон и бросал их в овец со словами: «Како му камен јаК, тако ми стока јака» [Как крепок для него (волка) камень, так крепок у меня скот] (Гура СЖ:148).

В Закарпатье в доме, где держат овец, накануне Рождества рисуют мелом над дверью «кошару» (незамкнутый круг или прямоугольник с точками внутри, в «проходе» втыкают в стену нож), чтобы летом в загон не вошел волк. В зап. Болгарии накануне **волчьих** дней хозяин трижды обходил овечье стадо с открытым замком и ножом, а потом замыкал замок и прятал нож в ножны, «замыкая» волку пасть; в Охриде в день св. Мартина втыкали друг в друга два гребня для шерсти и клали их на крышу дома. В серб. селах по хребту Копаоник гребни оставляли в рождественскую ночь с двух сторон в воротах кошары, а утром после того, как овцы выйдут, втыкали их

друг в друга. В бел. Полесье существовал запрет на снование на первой неделе Великого поста, «бо воук овэчки выснуе» (ПА); сербки Косова по этой причине в феврале не сновали около своего дома, а шли делать это во двор, где не держат овец. Из-за волков запрещено женщинам заниматься овечьей шерстью вечером перед средой и пятницей, ткать в период от Рождества до Крещения (серб.); хозяевам овец работать в день св. Андрея (Шумадия), раскрывать бритву и брать в руки нож в день св. Саввы (Косово). В Далмации овчары не вынимали нож в день пр. Даниила. В Кюстендилском крае в течение волчьих праздников овчары не считали овец и не разувались. В укр. Карпатах в канун Рождества и Нового года не кричат на овец, не свистят около них и не говорят о волках, чтобы звери не напали на стадо летом.

Для предохранения овец от сглаза и порчи не пускали на пастбище и в отару посторонних (о.-слав.), им запрещалось заглядывать через изгородь кошары (пол.). На Балканах, чтобы уберечь стадо от сглаза, держали в нем хотя бы одну черную овцу; привешивали барану-вожаку на шею вместо колокольчика сломанную ложку. В горной части Болгарии от сглаза вешают на кошару черепа животных.

В пол. Бескидах в день св. Агаты овчары поили овец водой, трижды принесенной из четырех источников, в которой растворяли освященную соль, — после этого овцы не были подвержены порче. Солью специально от порчи кормили овец на Благовещение или в день св. Георгия в Карпатах и на Балканах. Овец также окуривали освященными травами и закрепивали железным прутом. В Карпатах перед выгоном скота на полонину хозяин вставал голым в дверях хлева и считал своих овец, пропуская их между ног; когда проходила последняя овца, он говорил: «Чтоб тебя никто не мог сурочить, как никто не может сурочить мои штаны» (Шух.Г 2:225). Пастухи от порчи овец закапывали на пастбище две доски от гроба, добытые в полночь в новолуние (пол.); девять еще слепых котят в воротах кошары («слепой» будет ведьма-«стрига») (в.-слав.). Чтобы ягнята не были подвержены сглазу, овчар в новолуние трижды перегонял их через место, где было закопано тело еврейского ребенка (пол.).

Выпускать баранов к овцам для случки и должен овчар без физических изъянов, чтобы такими же были ягнята (Балканы). В Родопах в первый день случки хозяйки пекут питу, а хозяева колют курбан и раздают все это соседям за здоровье своих овец. Сербы в Банате в этот день приносят на пастбище *овнову част* — пирог, украшенный пятью кругами; хозяин разламывает его с овчаром и каждый из них берет себе отломанную половину. В день случки никто не должен ссориться, чтобы овцы не били баранов, а бараны — овец; нельзя делать веревки из лозы, чтобы ягнята не получились с перекрученными ногами (карпат.).

Стрижка овец производится дважды: у юж. славян обычно на Благовещение или перед днем св. Георгия и 1 августа; у русских в день св. Авраамия, св. Никиты или св. Анастасии. В Словакии считали, что если постричь овец в Великую пятницу, то у них шерсть вырастет длинная и густая. На Украине весной запрещали стричь овец до дня св. Николая: «До Миколи ніколи не сій гречки, не стрижи овечки» (Номис УПІ:10). В Белоруссии приурочивали стрижку к новолунию; запрещалось стричь овец в среду, особенно в *Пепельную* или *Сухую*, и на шестой неделе после Пасхи во избежание появления «дикой» или «сухой» шерсти; считалось также, что нельзя купать и стричь овец в ярмарочный день (овцы «дуреют») и в пятницу (шерсть пугается). В Сербии (Рссава) не стригли овец в пятницу, в Карпатах — в праздники, пост и постные дни (шерсть будет жесткой).

Сербы при стрижке у одной из 50—100 овец на шее или на боку оставляли треугольный клочок не выстриженной шерсти. В Закарпатье, когда остригут овцу, то бросают на нее немного зеленой травы или ножницами выстригают клочок травы на земле, чтобы шерсть так росла, «як трава божа» (СБФ 1984:259). На Вологодчине стригущего овец приветствовали словами: «Угол в шерсти!» (В.-Устюжский р-н).

В Новгородской губ. по окончании стрижки в кольцо ножниц клали клочок шерсти и хранили его до следующей стрижки, «чтобы шерсть на овцах лучше росла» (ТА, д. 834, л. 5). В Карпатах так поступали при возвращении одолженных ножниц. Ножницы для овец передавали либо через животное, либо положив их на землю, чтобы

не порезать кожу овцам, чтобы хорошо росла шерсть.

Болезни овец, как и другие болезни скота, объясняют несоблюдением хозяином или овчаром запретов, а также порчей и сглазом. По серб. поверью, на Пасху овчар не должен брать в руки крашенных яиц, чтобы у овец не болело вымя; у болгар, кроме этой причины, такой запрет мотивирован тем, что овцы ослепнут. В лечении повальных болезней овец (как части ветеринарии народной) использовался прогон стада сквозь прокопанный туннель и через огонь, добытый трением (см. Огонь «живой»).

Самой распространенной овечьей болезнью, часто приобретающей повальный характер, является гельминтоз головного мозга животного (*вертячка*, *вертеж*, *метельца*, *метиль*, *брльивост*, *въртоглавие*). Во избежание болезни запрещали прясть в период от Рождества до Крещения (серб., бел.), в поминальные дни и праздники, стирать в пятницу (карпат.); мотать клубки в святки (бел.); снова в определенные дни недели (полес.); производить работы, связанные с овцами в четверг Тодоровой недели (болг.). По укр. поверью, овца могла заболеть «вертячкой» из-за того, что съела *завитку*, сделанную во ржи ведьмой (см. Залом). Народное лечение болезни состоит в уничтожении вместилища болезни. Первой заболевшей овце отрубает голову, которую затем сжигают (Карпаты, Татры), оставляют ночью на распутье (болг., серб.), зарывают на границе с соседним селом, бросают в высохший колодезь (болг.). У русских «закружившуюся» овцу трижды оборачивали в противоположную сторону и пускали ей кровь, *надрезав ухо* (калуж.).

Опасные даты и периоды. По ю.-слав. поверьям, в Георгиев день ведьмы («вештицы») отбирают у овец молоко; чтобы этого не случилось, сербы прогоняют свое стадо по человеческому калу и, прикасаясь палкой к голове каждого животного, говорят: «За мене од главу, за душманина од ноге» [Мне — с головы, злодею — с ног] (Бор.ЖОЛК:382). В Великопольше верили, что на Громницы (2.II) нельзя никому показывать овец; их также следует оберегать от солнца, потому что в этот день солнце для них опаснее, чем волк. В Болгарии не выгоняют овец на пастбище и держат их закрытыми в летний Тодоров день, когда

на небе появляется созвездие *Квачка* (Плеяды); считают, что в этот день небесная квочка высидела цыплят и встряхнула перья: если эти перья упадут на овец, то начнется мор.

Лит.: Завойко // ЭО 1914/3/4:81-178; Журав.ДС; Шух.Г 2:212-249; 4:403; Дзєндзєлевский // СБФ 1984:256-277; Мандибурра М. Д. Полонинське господарство Гудуальщини другої половини ХІХ — 30-х років ХХ ст. Київ, 1978; Ант.ОБС; Дечев // СбНУ 1903/19:3-92; Pod.PVT; Pod.TOS; РТРР 7; Wisła 1905/19: Z41-273; Кал.ЦНМ:50-51; Номис УПП:10; Гура СЖ:148,509; Серж.ПЗ:58; Fed.LB 1:349-350; Шейн МИБЯ 1/1:40; Деб.ОКП:319; Бор.ЖОАК:382; Бор.ПВП 1:184,188; 2:243; ЕЗ 1898/5:192; Миї.ОАТ:104,162; Милор.ЖАК // УНВ:292-295; Мил.ЖСС:63,65,331; Петр.ЖОГ:329; Марин.НВ:512; Том.ЖБНТ:34; Lud 1912-1913/18:200; Wierhy 1962/30:127; Ног.: 103,288-289; Horv.RZL:180; I gov ān A. G. Podkonice. Historicko-narodopisná monografia. Martin, 1977:313; Soch.SZSR:229.

О.В. Белова, С. П. Бушкевич

ОГНИ БЛУЖДАЮЩИЕ - мифологические существа, обычно появляющиеся в виде огоньков; посмертное воплощение грешных душ, отбывающих наказание на земле. Представления об О. б. распространены в основном у зап. славян, хотя схожие поверья спорадически встречаются и в в.-слав. традиции. Часто, особенно у вост. славян, к О. б. причисляются огоньки, горящие над местом, где зарыт клад. У поляков О. б. могут смешиваться с «лятавцами» — душами некрещеных детей, носящимися в воздухе. По мнению К. Мошиньского, поверья об О. б. возникли у славян под влиянием западноевропейской традиции (Mosz.KLS:490).

Названия О. б. указывают на особенности их внешнего облика: *světýlka, světlík, sjelčička, světlonoši* (чеш.), *ohnivý muž* (морав.), *światlik, świczka* (пол.), *świecznik* (пол. мазур.), *фонарик* (рус.) или основную функцию — заставлять блуждать людей: *блудячий озонь* (рус.), *bludički* (чеш.), *bludička* (н.-луж.), *blędnik, biedny ognik* (пол.); на время их появления: *поспа boginka, pospnicy* (пол.), *klekac* 'становиться на колени', т. к. О. б. появляются вечером, когда колокола костела звонят на службу,

на их происхождение из душ, избывающих наказание: *poświętnik* (от пол. *poświęcić* 'предназначать в жертву', мазур.), а также на профессиональную принадлежность при жизни: *ternik, omentr* («землемер», пол.).

В виде О. б. могут появляться души **детей** некрещеных, выкидышей, девушек, умерших между обручением и свадьбой (ср. **Русалка**), души покойников, требующих поминовения (рус.), умерших без исповеди грешников (см. Покойник **заложный**), особенно землемеров, при жизни устанавливавших неверные границы и за это вынужденных после смерти в виде О. б. заново пермерять поля — последнее поверье возникло в Польше в XVIII в., когда происходило составление кадастров сельскохозяйственных земель (отсюда их название *ternik* 'землемер'). Иногда полагали, что в виде О. б. едет на колесе *царовница* (см. Ведьма), заманивающая людей в пекло (пол., Wisła 1894/8:727), что это — черт, увлекающий человека в болото (ю.-рус.), или огромное страшилище с огненными волосами, постоянно передвигающееся, отчего кажется, что огоньки скачут (пол.).

В некоторых областях укр. Подолья, в Полесье и на Рус. Севере считали, что О. б. — это души добродетельных людей, которые, в отличие от грешных, имеют право посещать свои тела; они стоят над их могилами в виде свечек (Mosz.KLS:490, Влас.РС:52); это могли быть также праведные души людей, утонувших в болоте и жалующихся Богу на свою напрасную смерть (з.-рус.).

Мигающие огоньки — единственные зримые следы **перемещающихся** в пространстве душ. В некоторых случаях, однако, им приписывается облик высоких человекоподобных существ в белых с голубым отблеском рубашках (пол.), высоких существ с плоскими свечащимися головами (пол.), маленьких детей со свечками в руках (карпато-укр., чеш., пол.), маленьких мужичков с фонариками на груди или горящими метлами в руках (чеш., словац.); мужчин в черном с большими фонарями (пол.). Они могут появляться в виде синих огоньков (укр.), огарка свечки (пол., Бескиды), больших свечей с человеческими лицами или высоких жердей с огоньками на концах (пол., Pcf. PDL:98), свечей, горящих на болоте (з.-рус.).

Иногда у такого огонька якобы можно увидеть бледную ручку, высунувшуюся из-под светлого плащика; по некоторым поверьям, у О. б. можно увидеть только руку со свечой (карпато-укр.) или с растопыренными пальцами, каждый из которых светится разным цветом (пол.). Души более грешных людей имеют вид темных огней, менее грешные души — светлых (пол.). О. б. могут показываться как по одному, так и группами, в последнем случае их бывает нечетное количество — три или девять (луж., чеш., морав.). Появление О. б. сопровождается стонами и стуками (пол.).

О. б. чаще всего можно увидеть на кладбищах или в болотистых местах (з.-слав., в.-слав.), на дорогах, лугах, полях, межах и границах (укр. Карпаты, пол., чеш.), над водоемами (пол.), в местах, где бросают предметы, оставшиеся от обмывания покойного (рус.). О. б. могут подходить к дому, рассыпаясь искрами, но внутрь дома не заходят (пол.). Иногда полагают, что бледные огоньки показываются над могилами добродетельных людей — это «над праведной душой ангел светит» (Mosz.KLS:490).

О. б. показываются в ночное время (з.-слав., рус.), в полночь (пол.) и исчезают после первого пения петухов (пол.), после полуночи (пол., луж.), после появления зари (луж.). В течение года появления О. б. бывает приурочено к весенне-летнему периоду (пол.), к осени — когда сумрачно и идет дождь (пол.). Часто их видят в ночь перед Рождеством (луж.), в адвент (чеш., пол.), в поминальные дни (чеш., морав.).

О. б. передвигаются в пространстве, то появляясь, то исчезая, прыгают, мерцают, иногда летают. В пол. быличках рассказывается о драках О. б. между собой. Основная функция О. б. — сбивать человека с дороги, заставляя блуждать (з.-слав., рус.). Встретив человека, огонек манит его к себе светящимся пальцем и зовет: «Подойди, подойди» (Peř.PDL:98), после чего всю ночь водит путника по болотам, топям, бездорожью, а под утро, захлопав в ладоши или громко захохотав, исчезает. О. б. окурманивают или душат свои жертвы (чеш.), пугают людей своим появлением. О. б. вредит тем, кто спит в меже или на границе полей (пол.). Встреча с О. б. может предвещать человеку скорую смерть — тот, кто увидит О. б. в ночь на св. Сильвестра, не проживет

и года (пол.). О встрече с О. б. несл. рассказывать другому, иначе рассказавш. попадет в пекло (пол.).

Часто считают, что О. б. безвред. для человека, если тот правильно себя вел по отношению к ним. При встрече с О. следовало спросить его, чего он хочет, пом. литься о прощении его грехов (пол.) или да. ему кусок хлеба — тогда он отстанет (чеш. Над О. б. нельзя смеяться, при них свистеть иначе они отомстят человеку и могут обжечь убить или утопить в болоте (з.-слав.), I если обратиться к ним с вежливой просьбо. они помогут. Согласно пол. и чеш. были. кам, О. б. могут объяснить заблудивш. дорогу домой или указать безопасный пу. через болота и топи. Если блуждающ. огонек проводил человека до дома, его нут. поблагодарить или дать грошик, тогда дем. исчезнет бесследно, не причинив зла (пол. словац., луж.); избавиться от блуждающ. огонька можно, сказав ему: «Bóg daj mi i tobie dobry wieczór» [Дай Бог мне и теб. добрый вечер] (луж., Wisła 1896/1:86). Благодарность способна спасти не тольк. грешную душу, воплощенную в О. б., но. душу того, от кого исходит благодарност. парень, которого огонек проводил до дом. сказал ему: «Бог тебя вознаградит!» и услы. шал в ответ: «И я тебя также. Теперь м. оба спасены» (луж., там же).

Защитой от О. б. является крестно. знамение (пол.) или приговор: «Zaklinám vás bludičku, vy hubohý dušičky. Každý z vás dán po drobceku, at se vrátí do hrobečku» [За. клинаю вас, блудички, вы, убогие душечки. Каждой из вас дам по крошечке, чтобы вы. вернулись в могилку] (чеш., Mách.NSB:21). Можно спасти от участи демона воплощен. ную в О. б. душу некрещеного ребенка окропив его святой водой (чеш.) или броси. в его сторону что-либо из своей одежд. (карпато-укр.).

Лит.: Вагановски В. Pošmiertna kara «za zkl. miare» w wierzeniach ludowych // LSE 1965/7: 84; Влас.РС:51—52; Добрышкина Е. Муром. ская область в ее поверьях, преданиях, легендах. Владимир, 1900:9; Зайц.КД:86,265—266; ЗРГО 1869:14; ИОЛЕАЭ 1877/28:27; Сани.КД: 128,170; Ром.БС 8:292; Вар.КВW:287—290; ЕР 1984/28/1:228—229; Etnoling. 3:160-161, 179; Karř.SGP 3:12; Kolb.DW 15:198, 21,146, 27:45, 42:371; LL 1958/2-3:11; Lud 1911/17:64.

1965/49:303; LSE 1965:81,83—84, 1974:57; MAAE 1905/7:63, 1912/12:43; Pei.PDL:98-99; SSSL 1/1:431,441,445; Sychta SGK 1:43; SGP:345; Wisła 1894/8:727, 1896/10:74-78; ZWAK 1878/2:128, 1880/4:4; Jind.CH:86; Horň.:287; Mách.NSB:21.

Е. Е. Левкиевская

ОГОНЬ — одна из основных стихий мироздания (наряду с **водой**, землей и **воздухом**). Символика О. имеет двойственный характер: с одной стороны, это грозная стихия, несущая смерть и уничтожение (см. Пожар); с другой — стихия света и тепла, источник жизни.

В народной космогонии существуют представления о небесном, подземном и земном О., которые соотносятся с основными уровнями мироздания (ср. аналогичные поверья о воде).

От небесного О., согласно народным верованиям, произошли солнце, луна, звезды. Небесный О. «падает» на землю в виде **молнии**, громовой стрелы, огненного дождя, кометы и является знаменем или знаком Божьей кары. У юж. и вост. славян известно поверье о кометах и метеоритах как змее огненном (серб. *ватрени змај*), падающем на землю.

Подземный О. считается «адским», «дьявольским», «чертовским» (представления об адском огне, исходящем из пасти змея, имеют иконографические источники) и является средством мучений грешников. По верованиям кашубов, отблески «адского О.» можно видеть там, где «море светится»; на Подгалье считают, что «адский О.» виден у входа в пекло, который располагается «где-то в стороне Словакии» (SSSL 1/1:296). У славян-католиков существуют представления об О. в чистилище, очищающем души умерших от грехов. По верованиям поляков, *ogień czyśćcowy* загорается от солнечных лучей (краков.).

Почитание древними славянами небесного и земного огня отражено в культурах Перуна и Сварога (см. **Богн**).

Происхождение О. В слав. списках средневековых апокрифических сочинений на вопрос «Как огонь зачася?» дается ответ, что О. произошел от очей Божиих: «Архангел Михаил заже огонь от зеница

Господня и снес на землю» (Тих.ПОРА 2:445). В этиологических легендах (рус., укр.) и колядках (пол.) широко распространен мотив похищения О. Богом у его противника с целью передачи огня людям. О. выдумали в пекле свергнутые с неба ангелы или черти и распорядились им (ср. запрет плевать в О. у украинцев-бойков, мотивированный тем, что при этом «чорти пирскають [выскакивают] з вогню» — Сок.НАП: 52). Бог (Христос, св. Петр, архангел Гавриил, св. Савва) похитил у черта О., опустив в костер посох, а потом ударив посохом о камень. С тех пор О. содержится в кремне, пользоваться которым людей научил Христос (ср. укр. поверье, что О. произошел «от камней» — Чуб.МВ 1:50). Согласно легенде из Подолии, О. выдумал изгнанный с небес дьявол, когда хотел раскурить свою трубку.

По народным представлениям О., как и другие стихии, сотворил Бог в начале света (рус., пол.). О. дан Богом в помощь первому человеку после изгнания из рая: Бог послал с неба **молнию**, которая подожгла дерево, и с тех пор люди научились добывать О. и пользоваться им (*великорус.*); в бел. версии легенды говорится о том, что частицу этого О. украл черт и унес в пекло: с тех пор О. «служит и людям, и лихим» (Серж.ПЗ:25). Белорусы рассказывали, что Бог дал людям О. после изгнания из рая, чтобы люди помнили о Боге, любили О. и боялись его. Согласно легенде из Холмской Руси, О. на земле появился, когда Бог уничтожил Содом и Гоморру.

По укр. (Подолия) и пол. (окр. Хелма) легендам, первый О. человек получил трением одного куска дерева о другой (см. Огонь «живой») или ударяя камни друг о друга (бел., пол.). Первый О. получил царь Соломон, ударив два кремня друг о друга (укр., Подолия).

В др.-рус. космологических представлениях огненное море или огненная река являются местом обитания огромной рыбы или змея, на которых покоится земля. Когда чудовище поколеблется, огненная река растечется и наступит конец света. Огненная река, текущая с востока на запад, — это граница между «тем» и этим светом: в рус. духовном стихе архангел Михаил перевозит грешников через «Сион-реку огненную» (Бесс.КП 5:226). В народных эсхатологиче-

ских легендах О. (всемирный пожар, огненный дождь) также выступает как один из способов уничтожения мира. Очистительная символика О. проявляется в легенде из Полесского воеводства: перед концом света будет развезать везде человек на железном возу и спрашивать людей, хотят ли они ехать с ним или быть брошенными в О. Те, кто согласится ехать, попадут в пекло; выбравшие огонь очистятся от грехов и попадут в рай. Ср. пол. поверье, что О. не принимает тела клятвопреступника.

Почитание О. В народных представлениях О. предстает как одушевленная опасная субстанция, обладающая мстительным характером. В слав. фразеологизмах О. «родится» и «живет» (ср. кашуб. загадку: «*Ojc są gozi, a sin po daku hozi*» [Отец еще не родился, а сын уже по крыше ходит] — *Sychta SGK 3:299*), «смеется», «пожирает», «умирает».

Правила обращения с домашним О. (который мыслится как метонимия очага и дома) повсеместно предписывают относиться к нему почтительно: ставить рядом горшок с водой и полено (чтобы О. «имел что есть и что пить» — укр., бел.), замечать в печи чистым веником (бел., укр.). Согласно в.-слав. и з.-слав. легендам о разговоре двух огней, за непочтительное отношение к себе О. мстит хозяевам пожаром. Во время испечения хлеба нельзя было поворачиваться к О. задом: хлеб подгорит или не пропечется, может случиться пожар (бел.). Сербы считали, что нельзя ударять О. ногой; если это случайно произошло, следовало в знак уважения к О. дотронуться до ударенного места рукой.

Украинцы Волыни и Подолии называют О. «ангелом», «дорогим гостем», говорят, что «почитают О. как Бога»; белорусы — «святым», поляки — «святым огнем», «паном». Укр. легенда из Подолии объясняет, что нельзя фамильярно называть О. «братом» — он рассердится и сожжет что-нибудь в доме или в поле. Полагали, что огни различаются между собой и имеют свои имена (напр.: *Андрей* — укр. ровен.; *Zygmunt* — пол.).

Почтительным отношением к О. определяются различные запреты. В О. нельзя плевать (рот перекосит, «усохнешь», на губах и на языке появятся язвы — рус.; на «том свете» будешь лизать раскаленную сково-

роду — укр.; сгоришь в О. — кашуб.), молиться (мужчинам это грозит болезнями гениталий, женщинам бесплодием — бел.) бросать ничего «нечистого»; нельзя играть с О. — обмочишься (укр.), заливать его водой ~ следует присыпать пеплом или дать погаснуть самому (великорус., бел.), переступить через О. (рус.), сжигать в О. человеческие экскременты и волосы (во избежание корчей, судорог и головной боли — рус.), стряхивать в О. воду с рук при умывании — будут заусенцы (серб.).

Нельзя было ругать (о.-слав.), проклинать О. (серб.), «посылать» его к дьяволу. Одним из самых страшных проклятий было пожелание никогда не увидеть О. в своем доме (*оган' да не види ф коаштата си* — болг. родоп.). Однако, если О. плохо горит, его можно пристыдить. Украинцы Чернявщины в таких случаях говорили: «Стядно, огню, шо дрова на версі», — после чего пламя разгоралось (Гринч.УН:95).

По поверьям, находясь возле О., нельзя было произносить слова «змея», «дьявол», «волак» (серб.), «ласка» (карпат.).

Разжигание О. в разных традициях производилось при помощи громовой стрелы и куска железа, освященного древесного гриба, огнива и железного предмета, кремня. Зажигать (и гасить) О. следовало с молитвой, с благословением, при этом О. осеяли крестным знаменем. Если в дrome уже горел О., нельзя было разжигать еще один; запрещалось также зажигать в доме три О. (например, три свечи) — это грозило смертью кому-либо из домашних (бел. полес.). В новом доме О. зажигала самая старшая женщина в семье, сопровождая действия пожеланиями здоровья, богатства и многодетности (болг.); у белорусов О. в новый дом переносил хозяин; см. Новоселье. Запрещалось зажигать О. «нечистым» женщинам (в период месячных, в течение 40 дней после родов).

При разжигании О. в доме нельзя было браниться («огонь грех гневить» — рус.). Белорусы, разжигая О., соблюдали молчание и не оглядывались во избежание пожара. Особые способы существуют для разжигания огня «живого». По поверьям поляков, дьявол разжигает О. своим копытом, ведьма — ногтем. При помощи особых способов разжигания О. можно было распознать ведьму, например, разложив огонь в канун Рож-

дства из осиновых веток или поленьев, собранных в период от дня св. Люции до Рождества (пол.). Нельзя было разводить О. в первый день Рождества, на Благовещение, на Пасху, на Святой неделе, в дни поминовения умерших.

Существовала практика поддержания О. в доме в течение года. Если О. в очаге гас, это предвещало смерть в семье (рус.) или различные несчастья в доме (болг.). Нельзя было разводить О. и гасить его во время грозы, чтобы О. не «привлек огонь с неба» (кашуб.); когда гремит гром, запрещалось разговаривать во избежание затухания О. (серб.). Сербы считали, что О. не погаснет, если в очаге держать хорошую подкову, найденную на дороге.

Ежегодная замена «старого» О. на «новый» происходила в канун Крещения (Трех Королей), в Великий четверг (бел.), в субботу перед Пасхой (бел., кашуб.), в пасхальную ночь (укр., пол.), на Марию Огненную (болг.). «Новый» («первый», «молодой», «чистый») О. разжигали традиционными способами (см. Огонь «живой») и разносили по домам. В бел. Полесье (окр. Лунинца) существовал обычай после воскресного богослужения зажигать от церковных свечей кусочек древесного гриба; этот О. разносили по домам, где он должен был гореть всю неделю. Кашубы брали домой О. от купальских костров.

Пастухи также поддерживали О. на пастбище в течение всего летнего выпаса (см. Овцеводство). На юге Кашубии перед возжиганием О. пастухи чертили на поле круг и крест и разводили О. на этом месте. На севере Кашубии то же самое делали после того, как О. гасили в конце сезона (чтобы ведьма не разжигала погашенный О., а черт не подбрасывал дрова) (Sychta SGK 3:300).

Гашение О. также представляло собой ритуализованное действие. «Старый» О. гасили со словами молитвы: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа»; О. следовало гасить, если в доме был покойник. Нельзя было заливать О. в очаге водой, следовало присыпать его пеплом. Гасили О. в доме в первый день сева и зажигали его только вечером (болг.). Пастухи в конце сезонного выпаса заливали О., горевший на полонине, освященной водой (укр., пол., словац.); угли раскладывали крестообразно и присыпали пеплом, чтобы к пепелищу не могла прибли-

зиться ведьма (пол. люблин.). Славяне-католики гасили О. в канун дня св. Вавжинца (10.VIII), т. к. этот день считался днем отдыха для О.

Нельзя было гасить О. в канун Рождества, когда души умерших членов семьи приходили греться около О. (пол.). Белорусы в окрестностях Волковыска считали, что нельзя заливать О. водой в четверг, это означало «отбирать у него жизнь» (Fed.LB 1:248).

Освящение О. происходило в четверг, пятницу или субботу накануне Пасхи, на Рождество, в канун Крещения. «Освященный» огонь, вынесенный из церкви после богослужения, считался наделенным магической и охранительной силой. См. Свеча.

Одалживание О. (вынос О. из дома) было строго регламентировано. Запрещалось одалживать О. после захода солнца, в праздники (особенно в Сочельник — это означало, что целый год будешь просить огня у соседей; на Рождество — солнце сожжет растения), во время пасхальной недели; на Крещение, на Вознесение, в богородичные праздники, в воскресенье. Не давали О., если в доме была беременная (серб.), в день рождения ребенка и в течение трех дней после родов (чтобы не отобрать счастье у ребенка — пол.), в день первого выгона скота (чтобы у коров не болело вымя — пол.), в день первого сева (чтобы не погубить урожай, чтобы у волов не болели шеи — пол.), если в доме были новорожденные животные (серб.), если в хозяйстве были пчелы (серб.).

Неурочное одалживание О. грозило несчастьем в доме, смертью домочадцев, детской бессонницей. Считалось, что отданный в чужие руки О. сердится и может наказать. Нельзя было отдавать О. в кастрюле (кроты будут рыть землю в хлеву и овине — пол.). Пастухи не переносили О. с пастбища в кошары: «смешение» двух огней грозило пожаром (гурали). За одолженный О. не благодарили. Нельзя было «смешивать» в одном очаге два огня — домашний и принесенный, — это грозило пожаром (бел.). Приносить в дом «чужой» О. можно было в случаях, когда погас «свой», но делать это следовало только перед восходом или после захода солнца (бел.).

В слав. традиции отмечается ряд праздников для защиты от О. и пожара. У вост. славян защитником от О. считался св. Пан-

телеймон. Период 15.VII–20.VII (*Запалена, Опалена неделя*) у болгар насыщенный запретами на работу и зажигание О., призванными предотвратить пожары. 17.VII носит название *Опалена Мария* (см. Мария Огненная) и связано с зажиганием общего О., который разносили по домам. Почитание св. Марины и нескольких дней в июле (*Горешняци* — 15.VII–17.VII) «от пожара» характерно для сев. и зап. Болгарии, а также для македонских областей Охрида и Битола. В Родопах защиту от О. просили у св. Юлиана (21.VI), в Гевгелии — у св. Игнатия. Св. Мария Магдалина (22.VII) называлась *опърлия* ('палящая', 'сжигающая'), св. Марина (17.VII) — *огнена, сърдита*. Нередко выбор защитного праздника определялся народной этимологией имени святого: св. Павел (*Павльовден* — 30.VI) соотносился с глаголом *паял* 'жечь', св. Юлита — *люта* ('злая'); или был связан с содержанием жития святого, испытавшего мучения огнем. Если летние праздники чтили ради предохранения полей и домов от О., то зимние праздники (св. Екатерина — 25.XI, св. Варвара — 4.XII и св. Игнат — 20.XII) были призваны защитить человека (и особенно детей) от ожогов.

Соблюдаемые в указанные праздники запреты связаны с земледелием, ремеслами, домашней работой: запрещалось работать в поле, копать, жать, косить, трогать и возить снопы, собирать сеио, запрягать животных; женщины не могли ткать, прясть, шить и кроить, печь хлеб и готовить еду, стирать и мыть. Нельзя было зажигать О. в доме и на улице, выносить О. из дома, произносить слово «огонь». В некоторых ю.-слав. областях запрещалось есть фрукты и овощи красного цвета.

Использование О. в обрядах имело защитную, очистительную и продуцирующую (ср. названия типа бел. *багач*, укр. *богач*, *багаття*) функции. Ср. обрядовую функцию таких связанных с О. субстанций и предметов, как головня, дым, пепел, сажа, уголь. У всех славян известно возжигание костров и факелов в определенные календарные праздники (см. Иван Купала, Масленица, Юрьев день). О., посвященный свв. Константину и Елене, зажигали в *Страндже* (болг.); см. **Нестинарство**. В Словении в день Всех Святых наблюдали за О.: если пламя потрескивало и выпускало много искр,

считалось, что это души мертвых «проесть». В таких случаях их «кормили», бросали в О. крошки хлеба и щепотку соли.

В обрядах жизненного цикла О. присутствует на всех этапах.

В **родинной** обрядности играет, главным образом, роль апотропической. Беременной перед родами нельзя разжигать О., нельзя дуть на О. (ребенок будет ест глину — *Покутъе*). Если в доме находился некрещеный ребенок, О. должен был гореть постоянно. У юж. славян О. горел в доме до 40-го дня после рождения ребенка, чтоб предохранить мать и новорожденного от злых демонов (*нави, лехуси, ерменки*). Выход из дома, роженица брала с собой горящие угли; оставленные после захода солнца пеленки и белье, прежде чем надеть на ребенка, проносили над О. (болг.) или пропускали через них горящий уголек, чтобы «очистить» их (родоп.). Если в дом к роженице приходил гость, он должен был прежде всего подойти к очагу и прикоснуться к О. и лишь затем здороваться с матерью и брать из руки ребенка (родоп.).

С в а д ь б а. Огонь использовался в молодежных играх с матримониальной символикой. В Болгарии на зимних посиделках молодежь играла в «колесо»: из пакли делали круг, определяли его одной паре и поджигали. Если вся пакля сгорала, то парень и девушка вскоре должны были пожениться, в противном случае брак считался невозможным.

Покидая родительский дом, невеста переступала через О., а ее мать несла О. в новый дом дочери и разжигала там «новый» О. в печи (кашуб.). В волын. Полесье при подъезде к дому жениха в воротах раскладывали костер или зажигали пук соломы: новобрачная должна была переступить через О. в подтверждение своей целомудренности. Зажигание О. во время или после брачной ночи известно южным (Болгария, Македония) и отчасти восточным славянам. У болгар О. зажигали как в случае установления девственности невесты, так и (редко) в случае обнаружения «нечестности» молодой с целью ее очищения («чтобы зло ушло в О.»). В подобных случаях в О. сжигали брачную постель молодых или рубашку невесты.

В ритуалах брачной ночи О. наделялся фаллической и оплодотворяющей символикой: через костер перепрыгивали все при-

существовавшие женщины, жених, свекор, свекровь; женщинам подсовывали под полы одежды горящие головни; у костра клали решето с брачной рубашкой невесты; в О. сжигали кур; поджигали платок свекрови и шапку свекра.

В Болгарии существуют ритуалы зажигания О. (*опаляне, обгаряне, горене*) вокруг молодых перед поездкой к венцу, вокруг дружки, золовки, посаженного отца (*опалване на кръстника*). Обрядовые действия с О. связывались с инициацией новобрачных, должны были обеспечить рождение потомства у молодых и предохранить их от «злых сил».

Похороны. Во многих слав. традициях сразу после смерти в изголовье или в руки покойного ставили горящую свечу в качестве апотропея и средства против превращения умершего в вампира; свеча должна была гореть постоянно (серб., болг.). В Сербии в гроб или на могилу клали несколько угольков, реже поджигали немного соломы. Верили, что это помогает мертвым попасть на «тот свет», куда они отправлялись «очистившимися». Ср. рус. примету: увидеть О. на кладбище или огонек свечи в лесу — к смерти (занеж.).

Практиковалось возжигание О. после похорон и на поминках. В Полесье и на Рус. Севере после похорон во дворе сжигали стружки от гроба, веник, которым подметали дом после выноса тела, и пр., чтобы не бояться покойника. У болгар известен обряд «обжигания» покойника или могилы (*опаляне, обгаряне, пърлене, чаруване*, пушене), совершаемого в превентивных целях, «чтобы мертвый не встал из гроба», «не стал вампиром». Зажигание О. вокруг трупа в доме покойного зафиксировано на юго-востоке Болгарии; на могиле — на севере, отчасти на северо-востоке и западе страны. Обряд совершали только женщины, родственницы покойного, в полном молчании до восхода, редко — после захода солнца или после полудня (р-н Видина). Существовал запрет совершать обряд на пасхальной неделе. О. зажигали, как правило, на 3-й день после смерти, реже в день погребения или на 40-й день, используя в этом случае 40 свечей (обл. Монтана). Женщины обходили вокруг трупа (могилы), выкладывали круг из пакли, ваты или ниток, которые затем поджигали. В с.-зап. областях после этого

в землю втыкали свечи, «чтобы в могиле было светло» (р-н Берковицы, Белоградчика).

Данные обряды связываются с трупосожжением, бытовавшим у древних славян, а также с одним из этапов обряда перехода, где огненный круг символизирует границу между мирами. О. зажигании костров на могилах в определенные праздники и календарные периоды см. в ст. «Греть покойников».

В строительных обрядах юж. славян О. использовался в качестве очистительного и апотропейного средства: при закладке дома на месте отцовского огнем обжигали фундамент или зажигали О. в старом очаге (болг.). Если приходилось переселяться в заброшенный дом или ночевать в нем, следовало зажечь О. и дать ему разгореться, чтобы отпугнуть злых духов (болг. родоп.).

Основные обрядовые действия, совершаемые с О.: **сжигание ритуальное** (рождественской соломы или рождественского полена, обрядовых чучел, обыденных предметов, старых культовых предметов (икон) или предметов, используемых при гаданиях, и т. п.); пропускание сквозь огонь (напр., скота при эпизоотиях); перепрыгивание через О. (напр., в купальских обрядах); выжигание знаков на дверях и стенах построек богоявленскими, сретенскими, четверговыми свечами, крестообразное выжигание волос у детей или шерсти у скота в охранительных целях; разведение ритуальных и календарных костров. В то же время существовали запреты на сжигание некоторых предметов, например, икон (редко), освященных трав, скорлупы от пасхальных яиц, старых веников, пастушьего посоха, еловой хвои, повязки, снятой с раны, и т. д. (Татры, Подгалье, Краковское воев.).

О. как защитное средство в **окациональных обрядах**. У русских было принято разводять О. в доме во время первой грозы для защиты от удара грома или молнии. При приближении градовой тучи сербы выносили О. из дома и раскладывали во дворе, подбрасывали вверх горящие головешки. С помощью О. оберегали скот, заблудившийся в лесу: чтобы хищники не повредили скоту, разогревали на О. цепь, разводили О. перед домом (серб.). Когда выдуплялись **цыплята**, хозяин покрывал их решетом, вокруг которого выкладывал паклю и поджигал ее, «чтобы птенцы остались живы» (окр. Софии).

В Болгарии во время весенних праздников (1 марта, Сорок мучеников, Благовещение, реже в день св. Иеремии) домохозяйки совершали обход (*турмене, пушене, палене*) дома, двора, сада, хозяйственных построек с О. (горящими углями, тканью, мусором и пр.) в руках. Нередко по пути разбрасывали угли, волочили по земле горящую тряпку, ударяли горячей веткой о землю. В сев. Болгарии все участники ритуала «обжигали» себе руки и ноги зажженной тканью. Ритуал совершали с целью обезопасить людей и скот от змей, ящериц, ужей, мышей, муравьев, тараканов, блох и ласки.

Особо сильны были апотропейные свойства «живого» огня.

О. как атрибут и признак демонологических персонажей. О. и искры сопровождают появление змея летающего, некоторых духов **атмосферных**, при этом «демонический» О. может быть красного, **синего** или зеленого цвета; кроме того, этот О. — холодный и его невозможно погасить. Сербы верили, что летающий змей весь состоит из О., от которого сам нередко сгорает, перестрелившись. У демонических существ пламя появляется изо рта (из пасти). В Вармин и Мазурах бытовали поверья о том, что демонические существа (*мара, змора*) «душат» О. Появление О. указывает на местонахождение мифологических персонажей (см. **Огни** блуждающие) или кладов. По кашуб. поверью, черт разводит О. на месте кладов и «пересушивает» деньги. Прежде чем начать откапывать клад, следовало зажечь на этом месте О., чтобы прогнать злых духов — хозяев зарытого сокровища (болг. родоп.).

В рус. и бел. сказках **выступает** персонафицированный *царь Огонь*. Вместе с *царицей Маланьницей* (молнией) он сжигает стада царя Змиулана. О. в обрядовых приговорах и заговорах называется *царем, батюшкой*. К нему обращаются, чтобы корова давала молоко, для исцеления скота от болезней, в любовных заговорах — чтобы вызвать («присушить») чью-либо любовь.

В народной медицине заболевания, сопровождавшиеся жаром и воспалением (покраснением), связывались с О., ср. рус. названия болезней *огневица, огник, огонник, летучий огонь, горячка, палячка, изжога*, болг. *огън, огница*, серб. *живи огань*, хорв. *živí oganj*.

С помощью О. лечили многие болезни У сербов при ожоге держали больного на О., трижды произнося: «Огонь к огню, мяс к мясу». Профилактическим средством сербов считалось прохождение между двумя О., на которых пекли обрядовый хлеб «чесницу»; при этом говорили: «Бих у ватри не ожехо се; бих у болести, не боловах!» [Был в ОГНС, не обжегся, был в болезни, не заболел!] (Нед.ГОС:38). В Болгарии часто прибегали к сжиганию круга из пакли вокруг больного. Если **разболеется** роженица, вокруг нее выкладывали три круга из хлопчатых, которые затем поочередно поджигали, а женщина переходила из одного круга в другой. Сходным образом (накладывая на больное место красную ткань и сжигая на ней колечки из ваты) лечили отеки, болезни голы, глаз, ушей, зубную боль, детскую диарею и параличи, а также болезни, принимаемые самодивами (*червен вятър, уграма*). Нередко знахарка приговаривала при этом, запугивая болезнь: «Красный Георгий на красном коне скачет, святой Георгий, давай поймем его, сожжем ему ноги, руки, глаза, брови, веки и ногти» (БНМ:290). У бойков считалось, что в канун Рождества О. приобретает особую **целительную** силу: перед больным ставили зажженную свечу, и он должен был трижды приблизить раскрытые ладони сначала к О., а потом к себе, чтобы «очиститься» от болезни.

Приход гостей в дом предвещают искры, выстреливающие из О. (кашуб.).

О. в сновидениях предвещает несчастье, болезнь или смерть кого-либо из членов семьи, а также ссору, мороз (рус., бел., болг.); гаснущий во сне О. — к смерти (кашуб.); в то же время приснившийся О. означает хорошую погоду, радость, приход гостей, богатство (болг.), радость и свадьбу (кашуб.).

Лит.: Харузина В. К вопросу о почитании огня // ЭО 1906/18/3-4:68-182; Аф.ПВ 1: 193-206; 4:248-249; Макс.ННКС:405-425; СМ:284-285; Жур.ДС (по указ.); Усп.ФР (по указ.); Юд.ОРЗ:142-143; Чуб.МВ 1:48-50; Бул.УН:277-282; Сок.НАП:52; Левч.КОП:7-8; Драг.МГР:387; КХЗХ:21-22; Крук СБНК: 280-282; Серж.ПЗ:25-27; Лег.:108-109; Piet. KDP:29-31; Fed.LB 1:247-248,265; Георг. БНМ (по указ.); БНМ:288-291; ЖС 1890/2:138; ЖС 2001/2:13-15; СМР:80-83; СМЕР:

64-65; БМ:242-244; Трой.В; Костић П. Ватра у обичајима и веровањима у Србији. Београд, 1987; Влаховић В. Ватра у гатању и веровању // Записи 1928/3:93-97; Гребенарова Сл. Празници за предпавање от огњен у българите // БЕ 1989/3-4:3-15; Гребенарова Сл. Обредното опалване при смърт и сватба // ЕПНДК 3:111-151; Гребенарова Сл. Огњен в обредите на българите (этнографско-ареално изследване). Канд. дис. София, 1990; Шишков С. Н. Следи от култа на огњен в Родопите // РН 1910/5:113-117; Mosz. KLS:494-509; SSSL 1/1:264-314; Sychta SGK 3:299-300.

О.В. Белова, Е.С. Узенёва

ОГОНЬ «ЖИВОЙ» — огонь, добываемый древнейшим способом, преимущественно трением дерева о дерево (рус. вытирать огонь, серб. *вадити, извијати ватру* 'вытаскивать, извлекать огонь'), главным образом — с целью очищения от болезни при эпидемиях и падеже скота. Наиболее распространенные определения О. ж. — 'живой', 'новый', 'молодой', 'божий, святой' (реже — 'дикий'): *živ-* (о.-слав.), напр., с.-х. *жива* (ватра), болг. *жив*, болг. диал. *жив оган*, пол. *żywy (ogień)* и т. д.; **nov-* (рус. волж. *новый* огонь, болг. нов *огън*); **svet-* (ю.-слав., гуцул., пол., бел.-полес., с.-рус.), напр., пол.-карпат. *świenty ogień*; *bog-* (пол., чеш., болг. ислрокоп.), напр., пол.-карпат. *boży ogień*; **old-* (болг. *млад огън*); *div-* (словен., с.-х., болг. родоп. *див огън*). Способы добывания О. ж. с помощью кусков сухого дерева, веток, палочек, дощечек, бревен (с.-в.-р., болг., морав.-валах. «деревянный огонь») включают как простые приемы трения (ср. рус. диал. «вытирали дерево о дерево»; «тереть бревно о бревно»; «дерево об дерево шырыхыешь, шырыхыешь и загорится» и т. д.), так и более сложные — с помощью различных приспособлений: колоды, лука, деревянного махового колеса, привязанной к столбу веревки и пр. (бел. *агневіца*, с.-рус. новгород. *вертушок* 'орудие для добывания огня трением'); при этом нередко используется домашняя утварь (жерди для сушения снопов, полозья саней и т. д.). Из деревьев чаще всего берутся дуб (о.-слав.), ясень (в.-слав., ю.-слав.), береза (в.-слав.), можжевельник (рус.), иногда — осина, сосна, ель

и др. Нередко местом добывания О. ж. служило необитаемое, дикое или «чужое» пространство: лес (в.-слав., ю.-слав.), пустынное место, «где не слышно пения петуха», чужие уголья, межа (болг. родоп.), определенное в селе место, куда добираются, не пересекая водной преграды (в.-родоп.). Маркировано и время добывания О. ж.: полночь, «глухое время», рассвет до восхода солнца и т. д.

Коллективное возжигание О. ж. предполагает тушение в селе других огней, иначе ритуал считается недейственным или невозможным (огонь не загорается, и тогда выясняют, у кого в доме остался гореть огонь). С представлениями о силе «чистого», «нового» огня связаны и иные типы О. ж.: от попавшей в дерево молнии (пол.-карпат. *boży, boży ogień*, бел. *живой огонь*, серб. *жива ватра*); полученного высеканием искры с помощью камней (ю.-слав.), ударами молотка по холодному металлу на наковальне (серб. *гвоздени оган* 'железный огонь').

Возжигание О. ж. трактуется как *рождение* огня (см.), чем объясняются брачные мотивы в ритуалах при его получении. О. ж. нередко добывают парень и девушка или мальчик и девочка (серб., черногор.), мужчина и женщина, раздетые догола и прикрытые старым исподним бельем (рус. Новгород.). В ряде болг. областей для ритуала получения О. ж. берутся деревья «мужской» и «женской» породы, например, дуб и лещина (леска), ясень и шелковица (*черница*) (Георг.БНМ:67). По болг. поверьям, О. ж. падает с неба сам по себе на третий день праздников в честь огня (*Горещник* 'день жары', 17.VII), ср. рус. *самородный, небесный огонь*. В родоп. селах существовал обычай при попадании в дерево молнии тушить огонь в очагах и брать для своего очага О. ж. Уподобление О. ж. молнии встречается в серб. клятвах: *тако ме живи оган не сажегао!*; *тако ме сува муња не осмудила!* [да не поразит меня живой огонь («сухая молния»)] (Аф.ПВ 1:196; 2:10), ср. также поэтические клише в серб. нар. песнях: *лети змаје као ватра жива...* [летит змей, как молния... (букв. «как живой огонь»)].

Представлениями о ежегодном обновлении огня обусловлены обряды возжигания О. ж. в определенные дни и праздники календаря. У болгар замена «старого» огня на новый, добываемый трением, осуществля-

ется на *Горещник*, в некоторых регионах — в канун Иванова дня (*Еньовден*, варнен.), в день св. Иеремии (I.V) (ю.-з.-родоп.), в Новый год (хасков.), в день св. Георгия (ср.-родоп.), в *Сочельник*, в день св. Пантелеймона (27.VII). У вост. славян обряд коллективного возжигания О. ж. совершался накануне первого сентября (т. е. в начале нового года по допетровскому календарю) или на Ивана Купалу: от О. ж. разжигали купальские костры, через которые перепрыгивали и перегоняли скот. Гуцулы следили за добытым в Сочельник и разнесенным по избам О. ж. в течение всего года, не давая ему погаснуть. Поляки с помощью О. ж. разжигали большой сельский костер в Великую субботу, пламя его освящали, и люди уносили домой тлеющие головни. С идеей обновления жизненной силы, символом которой выступает «новый» огонь, связаны ритуалы возжигания О. ж. в новом доме, при перенесении села с одного места на другое (особенно — в случае эпидемии). В отгонном овцеводстве на Карпатах широко распространены обычай ежегодного возжигания «нового» огня при начале летнего сезонного выпаса на высокогорных пастбищах; считалось, что в противном случае овцеводов ожидают несчастья. Главный пастух разжигал его с помощью срезанных освященным ножом веток тиса, горной рябины и ели, стоя на коленях и читая молитву. См. Овцеводство.

Добывание О. ж. сопровождается различными предписаниями, которые следует соблюдать разжигающим О. ж. лицам: молчание, полная или частичная нагота, воздержание от половых отношений в течение некоторого Бремни или «невинность» участников действия (о.-слав.), пятидневное голодание накануне ритуала (босн.-серб.). У сербов при этом акте запрещено было присутствовать женщинам, у русских — «нечистым» людям (после «греха» с женой), а иногда — и всем женщинам (Зел.ВЭ:132). У юж. славян для усиления благотворной силы О. ж. его разжигали близнецы, «однодневники» или люди с одинаковыми (похожими) именами, при этом нередко брались деревья от одного корня или со сросшимися корнями (болг. родоп.), ср. Два.

К очистительной силе О. ж. прибегали в случае болезни людей и скота, особенно при эпидемиях, эпизоотиях. Целеб-

ными считались и пламя, и головешки от таких костров, а также дым, см. Окуривание. Иногда различались породы деревьев используемые при лечении людей (например дубовый огонь) и скота (осиновый огонь) (пензен.). У вост. славян для прекращения эпидемий холеры, тифа и других болезней совершался молебен и обход села с иконами и хоругвями, во время которого трением дубовых поленьев добывали «новый» огонь, чтобы зажечь кадило и свечи в церкви; отсюда люди разносили огонь по избам и берегли как средство против мора. По поверьям, в доме, где хранится такой огонь, не появится болезнь. В других случаях во время эпидемий через костер, разожженный от О. ж., переходят сначала все здоровые, а затем — переносят больных. У сербов соблюдается запрет обращаться после прохождения очистительного О. ж.

Использование О. ж. при падеже скота, как правило, совершается в сочетании с другими средствами защиты от болезни; перегоном скота через вырытый в земле тоннель (в упрощенном варианте — ров, овраг) или под специально сделанными «воротами» (земляными, из деревьев и пр.), по обеим сторонам которых горят костры; опаживанием села, тканьем обиденных предметов — полотен, полотенец. Так, у сербов вблизи реки под холмом прорывали небольшой тоннель, по обеим сторонам которого с восточной стороны горели костры от добытого О. ж. и с горящими головнями стояли разжигавшие его люди: скот прогоняли по проходу с запада на восток, а при выходе до скота и до людей стоящие дотрагивались головешками, чтобы «очистить» от болезни. В Лесковацком крае скот сначала прогоняли через воду, а затем через прорытый тоннель, где его встречали разжигавшие огонь близнецы с палками, которые они обмакивали в чаны с кипящими на О. ж. смолой и чесноком и дотрагивались ими до каждого животного (пецање, от печати 'кусать, жалить'); при этом погонщики или сами близнецы говорили: «Кроз воду прође, не се удави, кроз земљу прође, не гу утепа; кроз огањ прође, не гу изгоре — и болеет да гу не ухвати» [Сквозь воду прошел, не утопился, сквозь землю прошел, не убили, сквозь огонь прошел, не сгорел, и болезнь пусть его не возьмет] (Трој.В:93). Отгоняя скот после ритуала, возвращаются другой

дорогой. У болгар в Средних Родопах при лечении скота от ящура на чужом пастбище делали горящую арку из трех огней, добытых нагими чабанами; прогоняя под ней овец, снимали с животных колокольчики и совершали обряд с полнейшей тишине, при этом два нагих чабана с двух сторон размахивали длинными ножами, скрещивая их над овцами (СбНУ 1903/19:90). В других родопских селах во время падсжа крупного рогатого скота совершали опаживание сса двумя волами-близнецами, шедшими навстречу друг другу, на месте встречи их закалывали и закапывали, добывали О. ж. и поджигали два столба, под ними вставали два брата и били по хребту каждое проходящее между огнями животное ножами, с помощью которых были убиты вола-близнецы. В Белоруссии сотканное обыденное полотно держали девушки или его развешивали в проулке между оградами перед костром, зажженным от О. ж., наподобие ворот, через которые прогонялось стадо и проходили люди. В Тульской губ. ночное опаживание от мора скота освещалось головней, зажженной от О. ж. В Новгородской губ. во время прогона скота через О. ж. взрослые и дети выкрикивали слова, изгоняющие болезнь: «Сгинь, пропади, черная немочь» (Журав.ДС:131). Иногда возжигание О. ж. для лечения скота становилось ежегодным — по обету в память о падеже скота.

Очищение при помощи О. ж. от злых сил включало использование его в отгонных магических действиях против демонов, порчи, при распознавании ведьмы и т. д. У чехов символическое сжигание **вампира** (разведение огня на могиле) проходило с помощью О. ж. Во Владимирской губ. во время неурожая винограда несчастья «узнавали», пропуская всех через О. ж.: отказавшаяся пройти считалась ведьмой. В витеб. Белоруссии новорожденного предохраняли от порчи, прижигая сретенской (*громничною*) свечой или О. ж. (добытым трением или от молнии), причем наиболее действенными считались *первые живые огни*, т. е. предметы, первыми воспринявшие пламя (Никиф.ППП:176). В Белоруссии «новый огонь» добывали также и после больших пожаров, чтобы умиротворить злые силы (Зел.ВЭ:132).

Завершение ритуалов, связанных с добыванием О. ж., предполагает определенные способы тушения О. ж.: его заливают

не обычной водой, а «непочатой», принесенной до захода солнца (босн.), или «ракией» (серб.), засыпают камнями, землей (серб., черногор.); бросают оставшиеся головешки и пепел в чан с «непочатой» водой или в ближайший водоворот либо оставляют в тоннеле, пока их не зальет дождем (серб.). На воде, в которой гасили головешки от О. ж., готовят специальную целебную пищу для скота (серб.); угли толкут и добавляют в корм овцам (ю.-серб., макед.). Кроме того, угли от О. ж. растирают с маслом и хранят как лекарство, которым мажут лицо при оспе (серб., Прокупац). По окончании ритуала людей, разжигавших **целительный О. ж.**, жители села одаривают деньгами, одеждой, «кто как может» (босн.-серб.), деньгами и сдой (серб. лесковац.).

Лит.: Троиц.В:55–150; Аф.ПВ 1:196,212,258, 2:18–20; Журав.ДС:99–139; Зел.ВЭ:128–132; СМР²:81–83; Георг.БНМ:67; Марин.НВ:42; Род.:14; РСБ:1987/6:83–104; РТРР 7:81–83.

Л. Л. Плотникова

ОГОРАЖИВАТЬ — окружать пространство оградой, как реальной, так и символической, для защиты его от опасности. Огораживание, наряду с обходом, опоясыванием, **опаживанием**, очерчиванием, обметанием, осыпанием и др. способами создания магического круга, является формой создания преграды между охраняемым объектом и носителем опасности.

Создание **специальных ограждений** в магической практике встречается редко и применяется для охраны скота. У чехов на пастушеский праздник *Kravske hody* накануне Троицы пастухи загоняли скот в специально приготовленные круги, чтобы он летом не разбрелся и **змора** не высасывала бы у коров молоко. Чаще встречаются случаи, когда ограждение выполняет одновременно **хозяйственно-прагматические** и **магические** функции. Например, с.-рус. **загорода** — специальный загон с воротами, куда загонялся весь скот в **первый** день выгона на Юрьев день, — служила и для сбора стада, и, наряду с другими оберегами, должна была обеспечить безопасность скота от хищников на весь пастбишный сезон.

Обычные ограждения хозяйственного назначения (забор, плетень и пр.) могли приобретать функцию магического круга. Условием действенности такой преграды являлась ее целостность, отсутствие проемов, стыков, границ. В укр. быличке вампир проникает во двор к крестьянину через тын в том месте, где загон стыкуется с хлевом. Узнав об этом, хозяин хлева вспоминает, что отец приказывал ему всегда делать круглые ограждения, чтобы в усадьбу никто не мог проникнуть (УНВ:491).

Для придания магических свойств обычной ограде применялись различные способы. В случае смерти кого-либо из родных специально покупали гроб длиннее, чем следует, лишнее отпиливали и из этих остатков изготавливали клинья, которые вбивали в забор по всему периметру. Считалось, что вор, забравшийся в огород, не сможет выйти за пределы такой ограды — его будет держать неведомая сила (рус., ЖС 1916/2—3:041); чтобы хищные птицы не таскали кур, в ограду втыкали вертел, на котором перед этим жарили петуха (серб., Груза).

Символическим огораживанием пространства от сил зла служило помещение на его границах предметов-о-берегов; это часто совершалось во время весенне-летних обходов полей с целью защиты от града, непогоды, нечистой силы. Для ограждения полей и огородов от вредителей по их границам или по углам втыкали или закапывали освященные ветки, кости пасхального поросенка, головешки от обрядового костра, хлеб, пасхальные яйца и др. сакральные предметы, а также острые, колючие предметы и ветки (см. **Втыкать, Закапывать**).

Обычно огораживали охраняемое пространство, чтобы не допустить в него зло, но в ряде случаев принято было огораживать место, где находится сама опасность. Знахарь огораживал осиновыми ветками залом, чтобы его обезвредить (укр.). В Болгарии, вост. Сербии, Боснии и Далмации могилу огораживали боярышником или другим колючим кустарником, чтобы вампир не смог из нее вылезти.

Мотив огораживания часто встречается в вербальных текстах, в основном в заговорах, где говорится об ограде, сотворенной из элементов мира — месяца, звезд, солнца и пр.: «Встану я, раб Божий... благославясь, *огорожусь* светлым месяцем...»

(рус., Майк.ВЗ:26—27) или: «*Maty syna rodyia, misiacet obhorodyla...*» [Мать сына родила, месяцем обгородила] (укр. винниц., ZWAK 1882/6:47). Основная идея этого мотива — создание надежного тына, часто-кола вокруг охраняемого объекта: «...и поставь, Господи, ... медян, железен, буатен тын, стену каменную со всех четырех сторон, от земли до неба, от востока и до запада, от лета и до севера за тридцать за тр; версты, за тридцать сажень глубины в землю...» (с.-рус., РСев-86:137) или: «*Мисяц Авраме, Божий громе!... Став коло моей пасикы велькый частокил, щоб чужая пчола не перейшла и моей пасикы не знесла...*» (укр., УНВ:240).

Мотив постройки тына содержится в заговоре на охрану скота: «...Константин несет костян [тын], Козьма Дамиан медные врата, Стефан несет железные верей и станоят весь костян тын, врата медныя и верей железныя от земли и до небес...» (с.-рус., Бурд. ОБСК 2:20). Символическая ограда может быть возведена прямой декларацией о ее создании — чтобы летом коровы не пропадали, в Страстной четверг маленькие дети обегали вокруг двора с криком: «Около двора железный тын» (рус., Макс. ННКС 2:392).

Согласно в.-слав. заговорам, огораживать можно не только «вещественным» материалом, но и Божьей милостью и Иисусовой молитвой: «...мощию Его (Бога. — Е.Л.) святою милостию и силой его ... весь свой дом огорожаю» (закарпат. лемки, ЖС 1891/1:126) или «Около нашего двора Иисусова молитва, Николина ограда — тын медный, ворота железны...» (рус., Ефим.МЭА 2:165). В одном из бел. заговоров ограждение «строится» вокруг носителя опасности: «...агароджаю огольчак (волков. — Е.Л.) рыжих гарюю камянною ад зямлі да неба» (Зам:75). В рус. и бел. заговорах в том же значении, что и *огораживать*, выступает глагол *обтыкать(ся)*, а оградой служат месяц и звезды: «...младым месяцем сотнуся, частыми звездами затычуся от призоров, от порчи...» (ЖС 1908/1—4:26); ср. также заговор скотины от волков: «и стыя скожина, сивая шарщина... месячком обсадися, звездами обгородися...» (бел., Ром.БС 5:44). Глагол *осветить(ся)*, имеющий основное значение 'распространить свет на определенное пространство', оказавшись в заговорах в одном ряду с глаголами *огородиться*, *осеяться*

и под., приобретает значение 'огородить светом: "... месяцем осявчуся, совняйком обогрююся, зорочками осявчуся, золотым тыном обгорожуся...' (бел., Ром.БС 5:45) или: «... подпояшусь красного зарею, огорожусь светлым солнцем, обычусь частыми звездами и освечусь я красным солнышком» (рус., Майк.ВЗ:26–27).

Огораживать (т. е. защищать свое пространство) можно самим процессом рассказывания сакрального текста. В гуцул. быличке человек, чтобы спастись от бабы-«опириці», рассказывает ей сказку о житии растений (см. «Житие» растений и предметов), и когда ведьма захотела к нему подступиться, то увидела: «а то остріг коло него, шо не може до него приступити. То та байка, шо він сказав, то стала коло него острогом» (УНВ:547). Способность произносимого текста огораживать охраняемое пространство декларируется в украинском заговоре: «Обійде та казочка докола нашого дворочка й сьиде собі на воротьких у червоних чоботьких з огненным мечем — шо добре — пускає, шо лихьі — стинає» (там же).

Лит.: Левк.СО:22,31,42,204,206,208,215,218,236; Потеб.МЗОП:297; РСев-86:172–180; Оницц.МГД:28; УНВ:548; СЕЗб 1931/70:233; Suml.SP 2:395–397.

Е. Е. Левкиевская

ОДЕЖДА (рус. *одежда, платье*, диал. *снаряд, наряд, выряд, оболочка, округта*, порты, бел. *адзенне*, укр. *одяг, одягало*, пол. *ubranie, odzież, strój*, чеш. *oděv, oblek, oblečení*, устар. *roucha*, словац. *odev, oblečenie*, болг. *носия, облекло, дреха*, диал. *облек*, макед. *носија, облека, облекло*, с.-х. *одећа, одело, ношња, халына, рухо, накит*, словен. *poša, oblačilo, obleka, oprava*) — наиболее семиотизированная подсистема предметного кода культуры, наделенная широким кругом значений и функций, служащая маркером пола, возраста, семейного, социального, сословного, имущественного положения, этнической, региональной, конфессиональной принадлежности, рода занятий человека, его ритуальных ролей; инструмент, средство и объект магических практик; один из главных знаков (наряду с речью, именем,

нательным крестом) культурного статуса человека, его выделенности из мира природы (ср. Нагота); своего рода «оболочка» человека, соотносимая с телом (ср. общие обозначения деталей О. и частей тела: спина, плечо, пояс, *рукав, горловина, «сорочка», «шапочка», «чепец»* 'околоплодная плева' и т. п.), материнской утробой, колыбелью, домом, гробом (ср. укр. риза *гробовая* 'гроб'), могилой; метонимический заместитель человека в разнообразных обрядовых ситуациях; одна из основных материальных ценностей (наряду с землей, скотом, жилищем), предмет дарения, обмена, наследования, жертвоприношения, ритуальной кражи.

Состав (набор предметов) и виды (будничная, праздничная, ритуальная и т. п.) О. различны в разных этнических и локальных традициях; их полный комплекс в каждом случае представляет собой систему, в которой значение каждого предмета и каждого костюма определяется не только их собственными признаками, но и их соотношением (изофункциональность, оппозиция, взаимная дополнительность и т. п.) с другими предметами и видами костюма и правилами их сочетаемости. Для культурного кода одежды характерна избирательность (не все предметы и детали О. получают культурное значение) и различная знаковая нагруженность разных предметов О.; к наиболее значимым относятся пеленки, платок, пояс, рубаха, фартук, шапка, штаны, *шуба*, а к особенно важным деталям О. — ворот, пазуха, подол, пола, рукав.

Знаковые функции О. обеспечиваются набором ее формальных признаков, из которых также релевантны далеко не все (например, такой утилитарно существенный признак О., как «теплый—легкий», почти не имеет культурной значимости). К культурно релевантным признакам относятся: 1) само наличие—отсутствие О. (одетость—неодетость, нагота); 2) состав предметов О., полнота костюма (например, женщина без чепца, по словацким поверьям, могла вызвать град), причем неполнота комплекта О., «полуодетость» обычно приравнивается к нагоде; наличие дополнительных предметов и элементов, украшений и т. п.; 3) материал и его обработка (особенно значимы лен, шерсть, мех, суровое полотно, дмотканая О.; ср. распространенный в.-слав. обычай отправлять невесту к венцу в меховой шубе

независимо от времени года как вид продуцирующей магии); 4) цвет (например, у русских Владимирской губ. девушки на праздник носили красный сарафан, замужние женщины — пестрый, а пожилые — «синяк»; в погребальной О. у всех славян исключался красный цвет; во время поста избегали ярких красок в О. и т. п.); 5) покрой (ср. упрощенный покрой О. старух и вдов, бесформенность младенческой и «смертной» одежды); 6) размер, длина (ср. «плакальные» рубахи невесты с непомерно длинными рукавами у русских); 7) способ ношения (ср. способы повязывания головного платка; под подбородком, на макушке, на затылке и т. д.;



Девушка в повседневной одежде. 1930-е гг.
Столинский р-н, Белоруссия

надевание О. наизнанку, задом наперед, с запахом направо или налево и т. п.); 8) способ изготовления (когда, кем, каким образом, каким инструментом скроена, сшита О. или изготовлен материал для нее; ср. ниже регламентации по изготовлению «смертной» О.); 9) принадлежность и предназначение О. (своя или чужая О.; ср. травестизм, ряжение, продуцирующие и лечебные свойства женской рубахи и фартука, защитные и от-

гонные способности мужских штанов и т. п.); 10) новизна (новая—старая О., ср. требование одевать невесту во все новое, «иначе она скоро может овдоветь» — бел., ЖС 2003/1:29). Одни и те же признаки О. могут получать в разных локальных традициях разное значение (например, одежда ушедшей эпохи может сохраняться в качестве праздничной, обрядовой, а может вытесняться на периферию и маркировать лиц старшего поколения) и обратно — одни и те же значения могут выражаться разными способами (ср., например, белый и черный траур).

К арсеналу знаковых средств О. относятся также элементы акционального кода (ритуальные действия): одевание и раздевание (ср. ритуал обрядования невесты, совершаемый вне родительского дома, или одевание молодой на деже, в.-слав.), полное или частичное обнажение, персодевание, «удвоение» или умножение О. (надевание на себя двойного комплекта О. или нескольких фартуков, юбок, платков, поясов и т. п.), как правило, в целях оберега; **выворачивание одежды**, украшение О., ритуальное изготовление (см. Обыденные предметы), уничтожение (разрывание, сжигание, закапывание в землю) или «удаление» (выбрасывание, пускание по воде) О. (например, О. больного или О. покойника), дарение О. (на свадьбе, крестинах, после похорон и др.), обмен предметами О. (например, обмен платками и предметами О. при троицком **кумлении** девушек; обмен рубахами в ю.-слав. обрядах побратимства и др.). Все действия, связанные с изготовлением О. и уходом за ней: шитье (см. Шить), стирка, просушивание, починка и т. п., — подчинялись специальным регламентациям, например, в «градовые» дни и некоторые праздники запрещалось сушить во дворе О. белого цвета или носить ее (см. Град); в Чистый четверг пускали по воде старую О. (з.-полес.) и т. п.

Функции одежды. Кроме базовой утилитарной функции (служить защитой от внешних воздействий на тело человека), О. обладает знаковыми функциями, главная из которых — «информационная», т. е. сама способность выражать то или иное значение, быть носителем значений (см. перечисленный выше ряд значений). О. имеет также эстетическую функцию, магическую функцию (служит заместителем человека, испол-

зуется как продуцирующее и защитное средство), ритуальную функцию (маркирует обрядовые роли и ситуации). Каждый конкретный костюм и вид О. имеет одновременно несколько разных функций.

Половозрастные различия в О. выражались в составе, цвете, способе ношения О., а переход от одного возрастного этапа (или социального положения) в другой сопровождался ритуальной смесью О. и нередко уничтожением прежней О. (ср. с.-рус. обряд «ходить в молодые», включавший сжигание или разрывание девичьей рубахи).

Мужская и женская О. широко использовалась в магических продуцирующих и защитных ритуалах. С ее помощью программировался пол будущего ребенка при совершении супружеского акта. «Для этого следует во время совокупления класть под голову шапку, а еще вернее — надевать ее <...> на голову мужу или повязывать его бабьим платком. В первом случае произойдет мальчик, а во втором девочка» (Орловская губ., Пол.РНБМ:330). См. также

Зачатие. У сербов женщина, у которой рождаются одни девочки, желая родить сына, должна была пролезть голой через мужскую рубаху (СЕЗБ 1934/50:11) или повесить на ночь рубаху, в которой она рожала предыдущего ребенка, на «мужское» дерево; если же она хотела родить девочку, она вешала рубаху на «женское» дерево (Подгорина, Мил. ЖСС:194). У белорусов беременная женщина опасалась надеть что-нибудь из мужской одежды, чтобы ребенок не переменял пол в утробе или не родился двуполым, что было бы великим несчастьем для всего рода. Напротив, у русских в некоторых местностях беременная женщина, ложась спать, надевала на себя что-нибудь из мужниной О. или хотя бы опоясывалась его поясом, чтобы «вещица» не похитила ребенка из ее утробы (Аф.ПВ 3:586). Вообще же надевание О. противоположного пола допускалось только в ритуальных ситуациях и специальных магических целях.

Обрядовый травестиизм известен всем слав. традициям как защитное или продуцирующее средство, как знак «андро-



Три девушки на выданье. Тульская губ., Новосильский у., с. Вышня Залегоць. 1902 г.
Фототека Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). № 757-42

гинности», снятия противопоставления по полу (см. Мужской—женский), а также как один из основных приемов магического (в том числе карнавального) антиповедения (см. Бесчинства, Ряжение). Типичным случаем такого поведения является пародийное разыгрывание брачной темы с обязательным переодеванием в составе свадебного обряда и во многих календарных обрядах (на святках, на масленицу и др.). Ср. троицкий обряд на Смоленщине: «Пели песни, свадьбы играли. На поле. Одна женщина в мужскую одёжу оденется, а другая девушка в женской. И вот поставют и вянок наденут. На поле прямо. А хохота! А песни пеют свадебные! Женють их уже» (Пащ.КПЦВС:80). В самом свадебном обряде элементы мужской О. у невесты (ср. у русских надевание на нее шапки жениха) и женской у жениха (ср. повязывание ему на голову женского платка) символизировали их единение и одновременно магически защищали их.

Насильственное переодевание применялось в целях наказания: в Самарской губ. пару, уличенную в недозволенной связи, переодевали — мужчину в женское платье, а женщину в мужское — и в таком виде водили по улицам; в Новгородской губ. «на парня, пойманного с поличным у забеременевшей от него девушки и не желающего на ней жениться, надевали сарафан и вытаскивали на улицу, стараясь скликать всю деревню» (Берн.МОЖ:88—89). У словенцев в Пепельную среду совершался обряд общественного осуждения молодежи, не вступившей в брак к началу поста: парень надевал девичью О. и ташил по деревне колоду, высмеивая девушку, оставшуюся в девках (см. Колодка), а переодетая парнем девушка подобным же образом высмеивала не женившегося вовремя парня (Paj.ČDZ:136—137); у болгар нечестную невесту переодевали в мужскую О. и возвращали в дом отца.

О. как двойник и заместитель человека использовалась во многих магических действиях лечебного, защитного, продуцирующего характера, в гаданиях, в любовной магии, при насылании порчи. В лечебных целях О. больного (обычно снятую с него нижнюю рубаху) протаскивали через дупло, прокоп в земле, расщепленный ствол дерева и т. п., что символизировало его «новое рождение» (см. Протаскивание); разрывали, топтали, сжигали, закапывали в землю

(в могилу, в гроб умершего), подкладывали под камень, пускали по воде, символически уничтожая и болезнь, и самого больного ради его «нового рождения»; оставляли на деревьях, крестах, культовых камнях, в церкви, на перекрестках дорог, у источника, у реки и т. п. Женщина, у которой умирали младенцы, совершала собственное символическое перерождение путем уничтожения своей рубахи: мылась в рубахе, стоя в обруче от бочки или на «дровосеке» (месте рубки дров), затем снимала с себя и рубила топором мокрую рубаху и сжигала оставшиеся тряпки (рус., курск., ЭС 5:92—93). См. также Медицина народная.

В особых случаях О. могла замещать человека в обрядах символического крещения, венчания, оплакивания и погребения. Женщина, у которой «не держались дети», могла пойти к попу и попросить его окрестить еще не родившегося ребенка, совершив обряд над крестильной рубашечкой; это должно было защитить ребенка от смерти (серб., Краина; Миш.ЖСС 1984:201). С этой же целью болгарские матери оставляли пеленки или рубашечку новорожденного в церкви (в алтаре) на 40 дней (ЕБ 3:164). В Болгарии известны случаи, когда на помолвке и даже на бракосочетании отсутствующего жениха замещала его шапка или штаны (СМ²:338). У юж. славян было принято оплакивать и даже погребать О. покойного, если смерть случилась вдали от дома (ГЕМБ 1985/49:169); на поминках голошение над О. умершего известно и русским (Зел.ОРАГО 2:980). На Украине в канун Андреева дня девушки втайне ото всех завязывали в рубашку горсть конопляного семени и носили целый день, а вечером сеяли его и «скородили» (бороновали) рубахой, призывая суженого прийти «конопельки брат» (Чуб.МВ 2:51).

С помощью О. можно было наслать порчу на человека. По болг. верованиям, через рубаху можно «украсть кровь» у женщины и сделать ее бесплодной; можно разлучить мужа и жену, вынести их О. под лунный свет и вывернув наизнанку, и т. п. (ЕПНДК 1994:147—148). Поляки, когда в семье «не держались дети», прибегали к «передаче» этого зла другим, для чего рубаху умершего младенца разрывали на лоскутья и привязывали их к придорожному кресту, веря, что тот, кто возьмет с креста лоскут, осво-

бодит семью от злого рока, а сам станет его жертвой (ZWAK 1879/3:27).

Магические свойства одежды. Способность О. аккумулировать в себе свойства того, кто ее носит или кому она предназначена, используется во многих ритуалах для магического наделяния человека (или животного) желаемыми качествами и благами. Предметам и деталям женской О. (фартук, рубаха, подол) приписывалась продуцирующая сила: насвадьбесвекровьюкрывала невесту своим платком, передавая ей свою плодovitость (полес.); при посеве льна хозяин надевал женский фартук (рус. брян.); при выгоне скота под порог подкладывали пояс хозяйки (в.-слав.) и т. п. Грязной женской рубахой с пятнами менструальной крови проводили по грядкам с капустой и посевам льна, чтобы защитить их от вредителей (полес., Каб. АЖТ:199). Женская О. могла воздействовать на стихию, например, «завязать ветер»: для этого женскую верхнюю О. выставляли навстречу сильному ветру; когда ветер надувал ее, ее нужно было быстро завязать (рус. колым., СРНГ 9:349). Невеста раздавала свою девичью О. подругам, провоцируя их замужество (рус.). Мужским штанам приписывались как продуцирующие, так и защитные свойства: по пол. поверьям, «двойные» колосья вырастают из зерен, пропущенных через штанину сеятеля (Święt. LN: 567); штаны обтирали человека и скотину, ставших жертвой сглаза, их вывешивали в хлеву в качестве оберега (полес., карпат.).

Свадебная О. наделялась способностью облегчать агонию, исцелять больного, разгонять градовые тучи и т. п. Магическое применение находила и О. умерших: на Рус. Севере охотник для удачи надевал на себя рубаху умершей жены (архангел.); словацкие парни надевали О. мертвых, надеясь избежать службы в армии, и т. п. Протаскивание ребенка через ворот или рукав женской рубахи (матери, повитухи и др.) соотносилось с символикой перерождения и применялось для снятия сглаза и лечения детских болезней, а также в ритуале усыновления ребенка, которому грозит смерть, женщиной, у которой все дети живы и благополучны (болг.). В случае трудной смерти русские в Заонежье относили в церковь или часовню какую-нибудь «заветную» вещь из О. умирающего в качестве жертвы и благодарности за облегчение смертных мук (Лог. СОЗ:129).

Магические свойства приписывались О. священника: у сербов Боснии при освящении новой церкви ризу владыки, в которой он служил, разрезали на мелкие лоскуты, которые продавали и зашивали в О. в качестве амулетов (Фил. ВН:208). В в.-слав. заговорах надежда на защиту от нечистой силы связывается с ризой Богородицы: «Пречистая Матир Божая, ходы к мыни на помоч святою ризою беззаконного Юду або Юдыху, мисячного видьмача або видьму вырвать и в ростани однесты...» (Чуб. МВ 1:94).

Детская одежда. Новорожденного ребенка заворачивали непременно в старое, обычно в О. отца или матери (только отца, отца или матери соответственно полу ребенка или перекрестно), мотивируя это по-разному: желанием сообщить ему достоинства и способности отца или матери, обозначить его принадлежность к отцовскому роду и вызвать к нему расположение отца, повлиять на пол следующего ребенка (соответственно заворачивали в отцовскую или материнскую О.), обеспечить ему в будущем внимание и любовь со стороны противоположного пола и т. п. «Чтобы ребенок был здоров, живуч и пользовался любовью и расположением отца, завертывают его после рождения в грязную отцовскую рубаху и такие же штаны» (рус., Поп. РНБМ: 358). В Пошехонском у. Ярославской губ. повитухи принимали новорожденного в отцовские штаны в тех случаях, когда у родильницы предшествующие дети умирали (ЭО 1890/3:94). Словаки заворачивали только что родившегося младенца в свадебную рубаху отца — «на счастье». Украинцы перед крестинами пеленали мальчика в отцовскую рубаху, разрезав ее в трех местах, а девочку — в материнскую, завязав в рукав кусочек «печины» (глины из печи), уголек и мелкую монету (Чуб. МВ 2:66). У болгар в Софийском крае младенца пеленали в специальную ткань, которой подпоясывалась мать, когда она в первый раз в доме мужа пекла хлеб (ХСК:86), а в Пловдивском крае повитуха сразу после рождения ребенка трижды пропускала его через пазуху своей рубахи. На Рус. Севере полог над колыбелью младенца делали из старого материнского сарафана в целях оберега (архангел.). По о.-слав. представлениям, ребенку, родившемуся в «рубашке» или в «чепчике», уготована счастливая доля (о.-слав.).

Пеленание и повивание ребенка, предшествовавшее его одеванию, закрепляло переходный статус новорожденного на первом этапе его «доделывания», т. е. ритуального придания ему статуса человека, и сопровождалось многими предписаниями и запретами. См. Пеленки, **Опоясывание**, Пояс.

Рубашечку нельзя было надевать ребенку, пока он не крещен: «он без креста голый, словно зверь» (рус. Тамбов. Попович. КД:191). По распространенному поверью, умершие некрещеными дети летают и просят одежды: услышав их крик, надо бросить им сорочку или платок (в.-слав.). По рассказам польских жителей Бескид, «скинутые» дети (*porońce*) преследуют свою мать до тех пор, пока она не сошьет им крестильную рубашку, не освятит ее в костеле и не набросит на душу-птицу (SKLBS:98).

Крестильная рубаха ребенка должна была быть сшита (подарена) его крестной матерью, матерью или повитухой; впоследствии вставка из крестильной рубахи могла присутствовать в рубахе девочки, в свадебном полотенце, в О. новобранца, могла использоваться в приворотной магии, например, вшивалась в наволочку **возлюбленного** (рус.). На крестинах при угощении кашей собирали деньги на О. для новорожденного — на шапку, на черевички, на *пелюшки* (пеленки) и т. п. (полес.).

Большое значение придавалось **о б е р е г а м** детской О. Прежде чем надеть на младенца рубашку, мать пропускала через нее бритву, нож, **ножницы** (так поступали в дальнейшем с каждым новым предметом О. ребенка). В Ужиче (зап. Сербия) новую детскую О. просовывали через ниты ткацкого стана, приговаривая трижды: «Ко обук'о, Тај развук'о!» [Кто одел, тот и раздел!]; в новую рубашку всегда одевали ребенка на Юрьев день (ГЕМБ 1984/48: 231). В Боснии кроили первую рубашечку непременно в полнолуние, пропускали через нее кусок хлеба и произносили: «*Kako onaј mjesec pun bio, onako i ti*» [Как полна была эта луна, так и ты (будь полон)] (ГЗМ 1907/19:313). Пеленки и детскую О. нельзя было оставлять сушиться на дворе после захода солнца; если же такое случалось, то ее следовало снова вывесить на солнце, поддержать над огнем, чтобы защитить ребенка от сглаза, бессонницы и прочих опасностей, которые через О. могли

наслать на него ночные «демоны мрака» (хорв., словен.).

Особые меры принимались для защиты ребенка в случае, если он родился в семье, где предыдущие дети умирали. По обычаю сербов из Косова, пеленки для такого ребенка должны были быть вытканы из пряжи, взятой у 9 вдов, Б полным молчанием за одну ночь; у сербов из Левча новорожденного принимали в рубаху, сшитую из рубах 9 вдов; у болгар — в рубашку, сшитую из **одежек** здоровых детей; пряжу для рубашечки надо было взять у «чистых» пожилых женщин, причем их должно быть нечетное число; изготовить рубашечку из остатков основы, снятых с ткацкого стана (болг.); повойник должны были сплести из шерсти черной овцы три девочки-сироты ночью после целого дня поста (серб.) и т. п.

Детская О. отличалась от взрослой не только своими размерами и конструкцией, но и отсутствием различий по полу. По достижении подросткового возраста (в разных регионах разного) мальчик, носивший прежде одну лишь подпоясанную рубаху, впервые надевал штаны, а девочка юбку; у русских переодевание девочки происходило **позднее**, после достижения ею половой зрелости, и отмечалось специальным обрядом «скакания в поневу» с **лавки** или **переодеванием** в первую сшитую своими руками рубаху (см. также Девочка, Девушка, Мальчик, Ребенок). Обрядное во взрослую О. приурочивалось обычно к какому-нибудь празднику (например, у словаков девушка впервые надевала взрослую О. на Вознесение; у сербов первое шелковое платье она получала в день ап. Марка, 25.IV, у русских новую О. обычно надевали на Новый год, на Пасху и др.).

При **р о д а х** имела значение О. роженицы, ее мужа и **повитухи**. По обычаю бори-соглебских крестьян, «с роженицы снимается все, что на ней есть, даже крест, и она остается совершенно голой, на основании того суеверного воззрения, будто за каждую вещь, которая находится на женщине в момент рождения, она должна особо выстрадать и помучиться» (Поп.РНБМ:346). Во многих случаях, особенно при трудных родах, роженица надевала рубаху мужа (на Карпатах без этого повитуха отказывалась ей помогать - Kolb.DW 54:291), **подкладывала** под спину штаны мужа или трижды переступала через них (о.-слав.), **надевала** их на себя (чеш.).

В свадебном обряде О. маркировала его участников, прежде всего главных действующих лиц, на разных этапах свадьбы, а также служила существенной частью приданого невесты и основным видом свадебных подарков с обеих сторон. В обряде сватовства демонстрация и *расхваливание* О. невесты и жениха занимали важное место. У русских невеста перед женихом и сватами «раз пять переоденется. Да, свои наряды кажет. Вот платье оденет, потом снимет, другое оденет, потом пойдет еще казаться в зимних пальтах...» (ярослав., ТОРП:92). На первом («печальном») этапе свадьбы (до венчания) невеста сидела дома во всем черном или темном и «выла» (рус. твер., ТОРП:110—113); иногда даже венчалась в траурной О. (Масл.НОВО:31). В целях оберега молодых перед венчанием их обматывали рыбачьей сетью по голому телу (рус., Масл.НОВО:37); болгары Заботились о том, чтобы в О. молодых (особенно невесты) присутствовал **красный** цвет, надевали на невесту как можно больше предметов О., чтобы скрыть ее от опасных глаз, — рукавицы, несколько фартуков, плотную вуаль на лицо из красной или белой ткани (Узен. КД:53), применяли различные обереги О. (например, втыкали в подол иголку). Согласно македонским обычаям, О. невесты должна была быть домотканой и сшитой непременно на руках, причем за один вечер можно было сшить только одну рубаху; всего же — 12 рубах (ЕМ 3:306). Девичью О., которую невеста носила перед свадьбой, не разрешалось брать голой рукой, ее накрывали кадкой и держали под ней три дня (там же: 265). Вдова шла под венец в своей вдовьей О. (рус., Берн.МОЖ:75).

После венчания невесту переодевали прямо в церкви или дома (у русских иногда из черной или белой траурной О. в красную). Необходимым элементом свадебного (венчального) костюма были украшения (см. также Венок свадебный, Квитка), имевшие не только эстетическую, но и магическую (защитную) функцию. У сербов в обряде первой брачной ночи О. молодых становилась объектом ритуальной кражи со стороны дружек. На свадебном пире у украинцев жених сидел за столом в шапке; дружка снимал с себя шапку и надевал на жениха; совершался обряд выкупа украденной шапки жениха; невеста с соблюдением ритуала

преподносила жениху рубаху; мать жениха вносила целое решето *хусток* (платков) и одаривала ими гостей и т. п.

У вост. славян брачная рубаха с пятнами крови после первой брачной ночи (рус. *целошная*, *калинка*, укр. *покраса*) становилась объектом развернутых ритуалов: ее демонстрировали гостям свадебного пира, связывали красной лентой и клали на чашу с рожью или на крышку дежи, прикрепляли к древку и носили по деревне как знамя, вешали на ворота или под крышу, а в случае «нечестности» невесты предавали поруганию: топтали, рвали, кромсали. Разрывание О. (над проточной водой, на перекрестке) символизировало разрыв брачной связи, а также потерю невинности. У болгар после первой брачной ночи возжигали огонь и сжигали в нем платок свекрови (часто и фартук) и шапку свекра.

После свадьбы венчальная О. молодых надевалась в особые праздничные или памятные дни (например, в Добрудже молодые *жены*, одетые в венчальную О., в день Сорока мучеников (9.III) пекли 40 калачиков и раздавали их соседям), а иногда вышедшей замуж женщине нужно было носить свадебную О., обувь и украшения до первого Юрьева дня (болг.). Свадебной О. (платью невесты, фате) приписывалась способность отворачивать и разгонять градовые тучи (серб.), облегчать смертные муки (*полес.*).

Женскую О. позволялось носить только состоящим в браке женщинам репродуктивного возраста; старые девы должны были носить «смирненную» одежду — «смесь девичьего и старушечьего наряда: платок вместо женского головного убора, глухая темная одежда без украшений» (рус., Берн.МОЖ:75); в некоторых районах Моравской Словакии замужние женщины носили желтые фартуки, а незамужние — белые (Бог. ВТНИ:331).

Одежда стариков, как правило, отличалась цветом (исключалась яркая, цветная О.), покроем и редуцированным набором предметов. У русских старики «носили темную или белую одежду, не имели права на новое платье и взрослый покрой; обычно донашивали свою или чужую старую одежду или изготовляли из старой материи платье стариковского покроя, напоминавшее балахон» (Берн.МОЖ:69).

Смертная одежда часто готовилась заранее, при жизни; нередко для погребения берегли свадебную О. (чтобы супруги могли узнать друг друга на «том свете», болг.); старые люди иногда носили приготовленную смертную О., например, надевали ее на Троицу в церковь (рус.); после каждой Троицы ее полагалось просушивать на солнце (полес.). Хранили смертную О. вывернутой наизнанку, причем выворачивали ее через воротник, а не через низ, как обычно (ПА, волын., Речица). Как правило, смертная О. изготовлялась особым образом: ткань для нее отрезалась не ножницами, а камнем, пламенем свечи (ср. болг. диал. название савана *прегорелка*) или же полотно разрывалось (серб.), шить надо было с изнанки, на руках, левой рукой, на **живую нитку**, «от себя», исключались узлы, нельзя было готовить смертную О. в праздничные дни; ее часто не дошивали до конца.

В одних случаях погребальная О. должна была быть непременно новой (при этом старую О. умершего клали в гроб), в других новая О. запрещалась. В отдельных локальных традициях было принято хоронить в той О., в которой человек умер. По некоторым болг. поверьям, хотя бы один из предметов смертной О. должен был быть вывернут наизнанку (Вак.ПО:62). В погребальной О. не допускался красный цвет: «родня буде **мерть**» (ПА, гомел., Новинки). Эта О. не должна была быть «антропоморфной», имела предельно простой покрой или вообще не кроилась и не шилась, а представляла собой полотно с вырезанным отверстием для головы (болг.); в некоторых старообрядческих традициях покойника пеленали, как младенца (ср. бел. поговорку «3 чым у льюлку, з тым і у трунку» — Нос.:159), иногда О. на покойниках запахивалась на другую сторону, чем на живых людях; чтобы оставшийся в **живых** супруг (супруга) мог в будущем еще раз выйти замуж, ворот рубахи не застегивался и пояса на покойном не завязывался. В обычном случае покойник обязательно подпоясывался (см. Опоясывание). У всех славян молодых людей, умерших до брака, хоронили в полном свадебном убранстве (см. **Похороны—свадьба**).

Сербы в Боснии снимали с умершего О., обмывали его и облачали в смертную О., при этом не позволялось снимать с него О., как с живого человека, а нужно было разо-

рвать ее (Фил.ВН:177). На Украине «сбрасывают с мертвого рубаху не так, как обыкновенно это делается, а „дерут вид пазухи аж до долины“» (Чуб.МВ 2:192). Русские в Заонежье тоже перед обмыванием разрывали на покойнике О. вдоль основы ткани; просто снимать ее запрещалось (Лог.СОЗ:140).

Как правило, умершего обряжали в легкую О., однако нередко в гроб ему клали дополнительный комплект О., в том числе теплой. В зап. Полесье было принято надевать на женщину-покойницу по две сорочки, две юбки (ПА, волын., Любязь); иногда в гроб клали «запасную» О. в таком количестве, что с трудом закрывалась крышка гроба: «Повный гроб накладут усега, одержу кладуть, хустки, полотенце, запаса всякого, щоб зминиця можна ёму. А яка подруга придеть, каже, теж свою хустку положу, А яка скаже: „Передаси мою сестри“. Все **покладуть**, у домовку, натовчуть — дошка не **закрывается**» (ПА, ровен., Глинное). В Заонежье считалось, что слишком много вещей класть опасно — крышка не закроется, и тогда в деревне еще кто-нибудь умрет; кроме того, избыток О. будет мешать умершему передвигаться на «том свете» (Лог.СОЗ:152—153). На юго-западе Македонии во время похорон у дома, в церкви во время отпевания и до самого погребения перед покойником раскладывали его лучшую О., называемую *лазор*; когда гроб отправлялся на кладбище, какая-нибудь старая родственница собирала О. и относила ее в дом (Вак.ПО:80).

С оставшейся О. умерших обращались по-разному; от нее избавлялись: выбрасывали подальше, сжигали (особенно в случае смерти от заразной болезни) на костре (в домашнем очаге это делать запрещалось), пускали по воде, закапывали в землю и т.п.; раздавали соседям, знакомым, сиротам, нищим, цыганам — «за упокой души». Перед тем как раздать, сербы в Левче и Темнице, вернувшись с похорон, вносили О. в дом, в комнату, где умер тот, кому она принадлежала, зажигали возле нее свечу и окуривали ее. Сербы Боснии снятую рубаху хранили в сундуке «ради урожая»; постель, на которой лежал покойник, надо было вынести, выстирать и не вносить в дом до истечения сорока дней. У македонцев до сих пор разрешается вносить в дом О. умершего только

после сорокового дня: на третий день после погребения 7 женщин относят О. на реку и полощут ее, причем одна несет постель, другая подушку, одежду, в которой он умер; затем О. приносят домой и вешают во дворе в каком-нибудь темном месте. В окрестностях Велеса белье и платье покойника вешали в снях или перед комнатой, где случилась смерть, чтобы его душа не блуждала по дому, а «свилась» возле своей О. до сорокового дня (ГЕИ 1957/2-3:648). На Смоленщине О., в которой человек умер, выносили из дома сразу за гробом и складывали ее в каком-нибудь чулане, а по прошествии сорока дней ее вынимали и сжигали на улице (СМЭС 2:62).

У болгар постель после стирки обыкновенно снова употребляли, а О., в которой умер больной, раздавали или бросали в реку, чтобы ее унесло водой, или просто бросали к воде, относили подальше от жилья; опасались наступить на брошенную О. и даже увидеть ее — это грозило болезнью или смертью; стирали только в холодной воде и без мыла; верили, что невыстиранная О. покойного тяготит его, «как грех»; сушили такую О. только вывернутой наизнанку; вносили ее в дом не ранее чем после 40-го дня, «чтобы из нее вышло все дьявольское» (Вак.ПО:122). Русские Заонежья обычно раздавали О. покойника на кладбище на 2-й день после погребения, это делалось «от имени умершего»; раздача О. могла происходить и в день похорон, и в период от 9-го до 40-го дня или даже после 40-го дня; в некоторых местах О. закапывали в землю, где никто не ходит (Лог.СОЗ:143). У лужичан О. покойника не употребляли 4 недели, иначе, по поверьям, мертвец придет и замучит тех, кто носит его О.

Носить О. умершего, даже после стирки, обычно избегали, однако могли сохранять ее для обрядовых целей: в Драгачево (зап. Сербия) ею «пугали» облака; через платок, которым подвязывали челюсть мертвецу, переливали воду и давали роженице выпить для облегчения родов (Косово); лужичане обряжали чучело Марены в рубаху последнего умершего в селе. Македонцы на третий день после погребения стирают О. умершего и, вывернув ее наизнанку и застегнув на пуговицы, развешивают на заборе или на веревке, а на 40-й день отдают нищему или кому-нибудь из родственников.

В поминальных обрядах О. замещала умершего. Сербки каждую неделю брали лучшее платье покойника, выносили его во двор или несли на кладбище, раскладывали так, как будто лежит одетый человек, и причитали над ним (Колашин на Ибре).

Одной из причин посмертного «хождения» покойников считалась его нужда в какой-то О. или обуви: он являлся своим родственникам во сне или наяву и жаловался, что ему холодно или сыро, что у него неподходящая обувь и т. п.; в таких случаях требуемый предмет «передавали» со следующим покойником (клали в гроб) или капывали в могилу. В зап. Полесье, чтобы покойник «не встал», кладут ему под спину рубаху — женщине мужскую, а мужчине — женскую (ПА, волын., Цедрогор). В овручском Полесье, «если приснится покойник в бедном одеянии, то оставшуюся после него одежду всю сполна употребляют на панихиду по нем и на раздачу бедным» (Зел. ОРАГО 1:294). Матери девушек, умерших до брака, на троицкую (русальную) неделю вывешивали на дворе О. для них — рубаху, юбку, фартук, и все это висело до понедельника следующей недели, когда русалок «провозжали» (полес.).

Траурная О. (рус. покутная, печальная и т. п.) маркируется прежде всего цветом: преобладает черный, но известен и белый траур (ю.-слав., рус. рязан. и др.), иногда вводятся дополнительные разграничения, например, у македонцев женщина повязывала на голову черный платок, если она носила траур по мужу, и белый, если умер другой член семьи (рода). См. Траур. Траурная О. отличается также упрощенным покроем и составом, отсутствием украшений; иногда в течение 40 дней после смерти носят платье, в котором человек оказался в момент смерти близкого, или просто О. устаревшего покроя, бесформенные балахоны, вышедшие из употребления виды О. (например, у русских надевают поневу там, где ее уже не носят); нередко знаком траура служит выворачивание О. наизнанку.

В убранстве обрядовых персонажей часто используются элементы свадебного костюма (пучки вечнозеленых растений, венки, покрывала, полотенца) или костюм целиком. Например, у болгар женщина, замешивающая ритуальный хлеб на Юрьев день, одета в красное платье невесты, подпоясана

белым фартуком и украшена пучком зелени и металлическими украшениями; костюм **девушек-лазарок** дублирует *О.* невесты. Лица, которым поручается начало сева, жатвы и т. п., обязательно одеваются в новую или чистую *О.* Антропоморфные чучела и куклы одеты в повседневную или праздничную женскую или мужскую *О.* или ее подобие. Например, для убранства куклы, с которой словаки ходили по селу на пятой неделе Великого поста (см. **Марена**), выпрашивали *О.* у молодоженов (Hogv.RZL:168); болгары в день Сорока мучеников (9.III) делали куклу, которую одевали в девичью *О.*, собранную по всему селу (Агап.МОСК: 658), так же собирали *О.* для **Еньовой** були (Марин.НВ:493). Во многих обрядах, включающих карнавные элементы, участвовали ряженные персонажи, использующие «чужую» *О.*, в том числе *О.* противоположного пола, вывернутую наизнанку или одетую задом наперед; шкуры и маски животных, лохмотья нищих и т. п. См. также Ряжение, Маски. Одеждой персонажей календарных и окказиональных обрядов часто служит зелень (ветки, листья, трава), см. **Додола**, «Куст» и др.

О. мифологических персонажей — один из устойчивых мотивов народной демонологии, наиболее значимый в характеристике детей некрещеных, русалки, вилы, черта, в меньшей степени ведьмы. По поверьям, умершие до крещения дети блуждают вокруг людей и просят их окрестить, дать им имя и *О.*; услышав их плач, следует бросить им платок, кусок полотна или рубашку. Русалки представляются одетыми в белые или светлые *О.* или голыми (Зел.ОРМ²:185); на троицкой (русальной) неделе они приходят домой, и матери вывешивают для них во дворе их рубахи, юбки, платья (ср. в смолен. песне: «На той бере-зе русалка сидела. / Русалка сидела, рубахи просила», Добр.СЭС:№ 28а). Согласно пол., бел. и укр. быличкам, черт носит модный костюм (ср. полес. *прикостюмленный*), часто слишком короткий (Kolb.DW 42:362); отличительной чертой его облика является **головной** убор (остроконечная шапка, «капелюш», красная шапка и т. п.). Ср. также *О.* карлика: красные, пестрые, разноцветные костюмы, большие красные шапки.

Для защиты от персонажей нечистой силы воздействовали на их *О.*: чтобы обез-

вредить колдуна, следовало проткнуть иголкой его *О.* (рус. тамбов., ЖС 1890/1:121); чтобы прекратить «хождение» покойника, надо было сжечь его *О.* и дымом «поджуриться» (ПА, ровен., Свирицевичи) или закопать его *О.* в могилу, вложить в гроб; для предупреждения «хождения» надо положить под покойника в гроб женщине мужскую рубаху, мужчине — женскую (ПА, ровен., Нобель); в купальском огне сжигали *О.* человека, рядившегося ведьмой, тем самым уничтожая ведьму (полес.).

Смена сезонов и погоды маркируется с помощью *О.* в ритуалах и вербальных формулах (пословицах, приметах, календарных паремиях). Ср. рус. «После Ивана не надо жупана»; пол. «Do świętego Ducha nie zrzucaj kozucha, a po świętym Duchu chodź jeszcze w kozuchu» [До св. Духа не снимай козуха, а после св. Духа продолжай ходить в козухе]; словен. «Do Kresa sukno oblaci, po Kresu jo pa s seboj vlači» [До Купалы пальто не снимай, а после Купалы с собой таскай] и т. п. По болг. поверьям, св. Тодор (8.VI) надевает 9 козухов и идет к Богу просить о снеге; св. Иван (24.VI) начинает латать свой козух; св. Афанасий сбрасывает зимний козух и облачается в шелковую рубаху и т. п. С *О.* метафорически соотносится листва деревьев и зелень вообще, ср. рус. поговорку «Овес в кафтане, а на грече и рубахи нет», выражения типа «лес оделся листвою» и т. п.

Лит.: Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Бог. ВТНИ:297–366; Агап.МОСК (указ.); Масл. НОВО; Сохранение и возрождение фольклорных традиций. М., 2001. Вып. 10 [Народный костюм]; Лаврентьева // ЖС 1996/3:4–6; Чаг.ОМ: 35–54; Шмелева М. Н. Русская одежда // Рус.:316–353; Беларускаяе народнае адзенне. Мінск, 1975; Пивоварчик // ЖС 2003/1: 29–32; Воропай О. Український народний одяг // Вор.ЗНН:273–420; Матейко К. І. Український народний одяг. Київ, 1977; она же. Український народний одяг. Етнографічний словник. Київ, 1996; Маєрчик // ЖС 2003/1: 26–29; Вак.ЕБ; Краєв Г. Обредното т ра вести ране по българските земи през зимния календарен цикъл // ОбрОФ:146–174; Ихайлова Г. Костюмът в българската обредност // ОбрОФ: 52–84; она же. Функция на народните носии // ЕБ 2:267–281; Woityła-Swierżow-

ska M. O słowiańskim odziewaniu się // Dzieje Słowian w świetle leksyki, Pamięci Prof. F. Sławskiego. Kraków, 2002; Mosz.KLS; ĆslV 3:141-185; 497-524; SSS 3:460-461.

С. М. Толстая

«ОДНОМЕСЯЧНИКИ», «ОДНОДНЕВНИКИ» — у сербов, болгар и македонцев дети из одного семейства, рожденные в один и тот же месяц (серб. *једномесечници*, *једномесечари*; болг. *једномесечета*, *једномесеци*, в.-болг. кюстендил. *посопци*; макед. *месечинци*, *једномесечинци*) или в один день недели (серб. *једноданчници*; болг. *једноденчета*), а потому считающиеся в народе «связанными» одной судьбой, подобно близнецам. Наиболее опасное проявление общей судьбы — гибель одного из них, влекущая за собой смерть другого.

Считается, что О. остро чувствуют беды и болезни друг друга, даже не зная о них. Чтобы один из них не повторил несчастной судьбы другого, а также в случае болезни одного О., их как можно скорее «разделяют» (или «ограждают» друг от друга) различными магическими способами: кормят яйцом с двумя желтками через порог, забор, ограду или на мосту через реку, на переправе через реку (чтобы разделить их оградой или водой); велят лечь или встать в саду и выкапывают между ними яму, куда сажают плодородное дерево, заставляя их держать ствол с разных сторон; сажают между ними куст картофеля, тыкву и пр., давая им затем съесть созревшие плоды растения; повитуха разрубает для них монету на пороге дома и дает половинки каждому из О., чтобы они хранили их всю жизнь, и т. п.

Как и близнецам, О. запрещено находиться в доме вместе во время свадьбы одного из них, видеть друг друга, пробовать свадебные блюда. При погребении одного из двух О. живому также нельзя участвовать в обряде, находиться вблизи покойного, прикасаться к поминальной пище.

После смерти одного из О. прибегают к разным средствам ограждения от смерти другого О.: символически подменяют человека (например, кладут в гроб, могилу мерку живого О. — палку шиповника, ежевики и пр., нитку или равный по весу камень; куклу из тряпок; носок живого О.,

наполненный змлей из могильной ямы умершего, и др.); обманывают судьбу и смерть (например, болгары умершему привязывают к пальцам красную нить, живому — черную, а при погребении нити подменяют); магически разделяют О. (например, в Лесковацком крае режут над гробом яблоко, так что одна половина остается рядом с покойником, а другую получает живой О.; в Тырновском крае разрезают серебряную монету на пороге дома — половинку, упавшую на двор, кладут в могилу или гроб покойному, а половинку, упавшую в дом, живой О. носит до самой смерти, ср. **Внутренний—Внешний**). У сербов распространены различные формы символического выкупа, даваемого живым О. умершему. Живой бросает в гроб умершего половинку разрубленной на пороге дома монеты; желтый (или белый) цветок со словами: «Я тебе — желтый (белый) цвет, а ты мне — белый свет» (Драгачево, Шумадия). В усложненных вариантах ритуала умершему вместе с желтым цветком «отдают» и желтую нить с пальца живого О., а красную нить забирают у покойного со словами: «Вот тебе (имярек) желтый цвет, а ты мне дай жизнь и здоровье!» (Ант. АП:156), ср. **Желтый цвет**. Прибегают также к символическому соединению оставшегося в живых О. с третьим лицом, подходящим по возрасту и полу. Например, сербы вставляют в путо ноги умершего и живого О. (или сковывают их цепью), затем оставшийся в живых О. обращается к присутствующему сверстнику и просит: «Да си ми побогу брат, пусти ме» [Если ты мне брат по Богу, освободи меня] (Кар.ЖОНС:275). Тот освобождает его, и они становятся побратимами (см. **Побратимство**). У болгар такой побратим (первый или последний ребенок; ребенок, у которого живы родители) ложится в гроб, изображая покойного, а затем встает и обнимает живого О. со словами: «Умерший тебе не брат (сестра), с этого момента я твой брат (сестра)» (Марин.НВ: 571—572), К аналогичным формам «освобождения» от умершего прибегали и в случае тяжелой болезни оставшегося в живых О., а также для «раздвоения» любого больного человека с предполагаемым неизвестным больным или покойным одномесечником или однодневником (т. е. не единокровным, а лишь единовременным по рождению). При этом сохранялась структура ритуала (напри-

мер, с участием побратима), часто исполняемого на безымянной могиле.

По поверьям из восточной Сербии, одномесячником и однодневником может быть не только человек, но и животное (медведь, волк, собака). В Хомолье (с.-вост. Сербия) полагают, что родившийся одновременно с волком человек умрет сразу, как только волка убьют или он сдохнет. В районе Сврлига (ю.-вост. Сербия) считается, что после смерти ребенка на его теле можно обнаружить следы лап сдохшего медведя-О.

Лит.: Толстой Н. И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесячниками» и «однодневниками» // МФФ: 144–165; Баряктович М. Р. Питање «једноданчића» из наших народних веровања // ГЕМБ 1973/36:67–80; Лозанова Г. «Лекуване на едномесеци» в обичаите при погребение // БЕ 1989/2:17–27; БМ:119; ЕБ:38; Марин.ИП 2:550–552; Рист.ПКМ:112; Миј. ОАТ:85; Petr.MR:61.

А. А. Плотникова

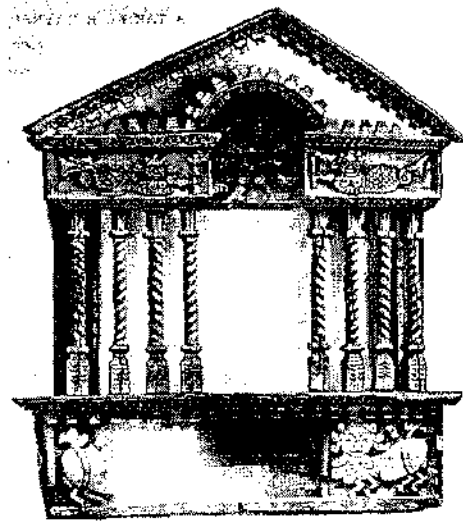
ОКНО — часть дома, которая (наряду с порогом, дверью, воротами, печной трубой) осмысливается как граница между своим (домашним) и чужим (внешним) пространством, обеспечивающая связь обитателей дома с внешним миром.

Согласно укр. преданиям, первые дома, построенные людьми, были без О. Чтобы осветить свой дом, женщина пыталась наносить решетом внутрь солнечного света. Тогда ангел прорубил в хате О., а чтобы в доме не было холодно, закрыл О. рыбьим пузырем (Бул.УН 2:164). По другой легенде, первый дом построил сатана (или Бог и сатана вместе), но О. в доме прорубил Бог (Чуб.ТЭСЭ 1:100).

В строительных обрядах закладка окон, наряду с закладкой первого венца, установкой матицы, стропил крыши и конька, — один из ритуально отмеченных этапов строительства дома. В брестском Полесье предписывалось закладывать О. на третий день третьей недели от новолуния, чтобы они зимой не замерзали и не потели. Когда зарубают О., на подоконниках оставляют на ночь белый хлеб, чтобы хлеб «не выводился из хаты» (ПА, волын., Любязь), а также

кладут одну буханку хлеба поочередно на вesse О. (там же).

Семантика О. как медиатора между «тем» и этим светом проявляется в похоронном обряде и в поверьях, связанных с областью смерти. О., наряду с дверью и печной трубой, — путь, по которому души умерших и мифологические персонажи проникают в дом и покидают его. Через О. в дом проникает смерть (кашуб.), а душа, выйдя из тела умершего, сначала стоит у О. (з.-полес.) или сразу через него улетает на небо (с.-рус., кашуб.), поэтому было принято открывать О. для облегчения тяжелой агонии (с.-рус.), а также держать открытым О. в день смерти родственника или в течение трех дней после этого. Полотенце, вывешенное через О. на улицу, было знаком смерти в доме (в.-слав.). Его вывешивали сразу после смерти человека, по одним объяснениям, «чтобы душа могла умыться и утереться» (бел., Шейн МИБЯ 1/2:794), по другим — чтобы обеспечить душе дорогу на «тот свет».



Наличник окна светелки крестьянской избы. Середина XIX в. Нижегородская губ. Сергеево-Посадский историко-художественный музей-заповедник. Инв. № 4614д

Иногда полотенце вывешивали в маленькое «волоковое» О. (з.-рус.). Через О. или специальный проем в стене выносили первого умершего в новом доме покойника (Байб. ЖОВС:141), тело «нечистого» покойника

или умершего некрещеным младенца (ЭО 1914/3-4:94).

Вост. славяне в течение девяти или сорока дней после смерти на О. или в красном углу ставили сосуд с водой и хлеб для души, а также клали камень или полотенце, чтобы душа могла там отдохнуть. Полотенце через О. вывешивали на Радуницу, веря, что по нему будут подниматься в избу и уходить души умерших (в.-рус.). У русских иногда топили баню на сороковой день после смерти, оставляя на О. бани одежду для умершего. В годовые поминальные дни (см. Кормление ритуальное, Приглашение ритуальное, «Деда») на О. клали пищу, а души умерших приглашали к поминальному столу, зовя их в О. или в печную трубу, а после завершения трапезы души выпроваживались на «тот свет», для чего хозяин дома открывал О. и двери или выпускал через О. холст, на котором гроб опускали в могилу, говоря: «Кыш, душечки, кыш. Большие через дверь, маленькие через окно» (в.-слав.). В зап. Белоруссии считалось, что к поминальному столу на «деды» в хату приходили только «праведные родители», тогда как «грешные души» могли лишь заглядывать в дом, стоя под О. Ср. устойчивые поэтические формулы («стоять под окном», «заглядывать в окно») в русских духовных стихах, в которых описывается приход душ умерших к своему дому «на помин»: «А и Манькина душа под вокном стоять», «Под окошком постою, и в окошко погляжу» (Ник.Кук. ДСД:126-127). Характерные для текстов этого жанра призывы умерших, адресованные к обитателям дома (например, «отворите вы мне хоть окошечка», «откройся окошка хотя немножка»), свидетельствуют о том, что контакт с живыми предполагается именно через О.

О. является местом пребывания потусторонних существ и ангелов: на О. сидят ангелы, забавляя маленьких детей (з.-полес.); у О. за занавесками обитает домовая (с.-рус.). Пространство за О. с внешней стороны — это место для «чужих», для прибывших извне как вредоносных, так и божественных сил: под О. располагаются ангел-хранитель (рус.), души умерших (Никиф.ППП:139), Христос (ЖС 2000/2:46). По ночам в О. стучит душа умершего (полес.), сатана (з.-полес.), девушка, ставшая вампиром (ю.-вост. Сербия),

домовой (рус., бел.). Умершая ведьма, проходя после смерти домой, кладет на О. руки (в.-бел.); домовая в виде белой кошки кладет на О. лапы (с.-рус.); на святки в О. заглядывают шуликуны (с.-рус.), а в полдень — полудница (с.-рус.); под окном вызывает человека смерть (полес.) или черт (карпат.), кричат души некрещеных младенцев (ю.-вост. Сербия) (см. Нави). Через О. покойники и демоны вступают в контакт с человеком или проникают в дом: умершая мать приходит, чтобы через О. покормить грудью своего ребенка, после чего тот умирает (з.-полес.); покойница ночью просит подать ей в О. напиток, после чего у хозяйки умирает сын (з.-рус.); умерший муж, придя ночью к дому, просит жену подать ему через О. инструменты (з.-рус.); к женщине, прядущей по пятницам, Пятница (см. Параскева Пятница) приходит под О. и бросает через него веретена с требованием напрясть на них пряжу (укр.). Через дырочку в О. в дом проходит ночница (пол.), через О. летающий змей, приносящий колдунье молоко, проникает в дом (с.-рус.), а змей-любовник прилетает к женщине (серб.) (см. Змей летающий, Змей огненный). Чума, входя в село, встает под О. и машет через него белым платком, отчего в доме все умирают (укр., ZWAK 1880/4:27). Через О. насылали порчу: например, на укр. Карпатах детские болезни излечивали, символически передавая их в другой дом, для чего знахарка вечером мыла больного ребенка, а воду выплескивала с приговором в сторону святагося О. чужого дома, надеясь, что туда перейдет болезнь (КА); если ребенок плакал по ночам, то делали из тряпок куклу и подбрасывали ее под чужое О., чтобы перевести плач на другого ребенка (пол.).

Под О. также останавливаются социальные и обрядовые «чужаки» — нищие и колядующие (см. Колядование). В рус. говорах выражение *стоять под окном* (снаружи) означает «быть нищим, просить милостыню»; ср. поговорку «В окно подать — Богу подать». У русских считалось, что милостыня, поданная через О., быстрее дойдет до Бога. Обычай исполнения календарных песен под О. и одаривания ритуальных гостей через О. является характерной особенностью многих обрядовых обрядов, что отразилось и в терминологии колядования: рус. *ходить по окошкам*; бел.

ходити пуд окнами, пол. *chodzić po podokoniu*, словац. *vinšovať pod obloky*, серб. *иду деца под прозор* и др. Нельзя колядовать в тех домах, где недавно были похороны: в этом случае, как считалось, «под окно нэ можна йты» (волынское Полесье). В колядных песенных мотивах О. фигурирует как место одаривания пришедших: «шчо ты, цётка, напякла, прыняси нам да вакна», «не подашь пирога, не пойду от окна», «неси блин да лепешку в заднее окошко» (Вин. ЗКП:29–30).

Выбрасывание из О. является одним из способов ритуального удаления из жилого пространства опасных или «нечистых» предметов. В частности, из О. выбрасывали мусор, собранный после выноса покойника из дома (в.-укр.); чтобы вывести из дома тараканов, открывали О. и через него сдували пепел, осевший на вынутом из печи хлебе (в.-бел.); при выведении клопов знахарь читал заговор, и клопы сами покидали дом через открытое О. (с.-рус.); при лечении испуга у ребенка горбушку хлеба, которой его обтирали, выбрасывали собаке через О. (бел.). На укр. Карпатах, чтобы оградить скот от волков, в Сочельник открывали О. и выбрасывали в него камень со словами: «На ти ... каминище в пашчечище» [На тебе каменище в пасть] (Зуб.НК:53). Для изгнания болезни кричали через О.: чтобы вылечить «криксы» у ребенка, мать в каждое О. дома кричала отгонную формулу (в.-укр.).

Запрет выбрасывать из О. или давать что-либо в О. касается тех случаев, когда контакт с «иным» миром представлялся нежелательным, опасным или когда это считалось оскорбительным для пребывающих там сакральных сил: запрещалось плевать в О. (укр.), выливать за О. помой или воду, чтобы не запачкать находящегося там ангела-хранителя или души предков (бел., Никиф. ППП:139); у русских Приангарья запрещалось что-либо выбрасывать в О. в период от Пасхи до Троицы, «шток не ушибить Христа», стоящего под О. (ЖС 2000/2:46), В О. не впускают кошку (укр.). Запрещалось есть перед открытым О., оставляя на подоконнике крошки, иначе в доме разводятся мухи (бел.).

С семантикой О. как пограничья с «иным» миром связаны предписания что-либо передавать через О. или пере-

лезать через него. Если в семье умирали дети, то, неся ребенка крестить, его передавали из дома через О. (полес.); так же передавали обратно в дом уже окрещенного ребенка, чтобы он был счастливым или чтобы долго жил, чтобы не был злым и крикливым (полес., закарпат.); через О. передавали в мешке купленного поросенка, чтобы он хорошо рос в новом хозяйстве (в.-слав.). Когда купленную корову подводили к дому нового хозяина, тот должен был из открытого О. скормить ей кусок хлеба с солью (рус.). У кашубов, когда овдовевший человек женился вторично, новая жена, переходя к нему в дом, должна была влезть туда через О., чтобы избежать беды (Sychta SGK 2:219). Выход человека из дома через О. воспринимается как аномалия и осуществляется в ритуально маркированных ситуациях, например, в «черных» заговорах человек выходит из дома не через дверь, а через О.: «Стану я не благословясь, пойду не перекрестясь, ни дверьми, ни воротами, а дымным окном...» (Байб. ЖОВС:135).

В некоторых обрядах О. ассоциируется с родовыми путями, чем объясняется использование О. в родильных и лечебных обрядах (ср. открывание окон и др. отверстий в доме для облегчения родов). Если в семье часто умирали дети, чтобы предотвратить смерть новорожденного младенца, а также чтобы вылечить больного ребенка, совершался обряд «купли-продажи» ребенка, при котором его «продавали» за символическую плату, передавая через О. крестному, случайному прохожему или нищему (рус., полес., карпат., ю.-слав.; ср. с обычаем протаскивать больного ребенка через различные отверстия — камень с естественной дырой, расщепленное или дуплистое дерево, рубаху и пр.). Девушка, у которой были плохие волосы, в полнолуние садилась на О., а другой человек, стоя со стороны улицы, стриг ей через О. волосы (ПА, голел.).

Этимологическое родство слов *окно* и *око* (Фасм. 3:128) поддерживается функцией О. обеспечивать возможность смотреть, видеть, наблюдать (ср. болг. *прозорев*, серб. *прозор* 'окно'). Смотреть через О. — форма контакта с «иным» миром, позволяющая увидеть невидимое, например нечистую силу, а также узнать судьбу. Человек, посмотрев на улицу через О., мог увидеть там домового (ю.-рус.), черта, катающе-

гося с детьми с горки (с.-рус.), лешего, несущего на плечах проклятого ребенка (с.-рус.). Чтобы вспомнить приснившийся ночью сон, нужно после пробуждения посмотреть в О. (пол., ZWAK 1878/2:127). Беременная, желая узнать пол своего будущего ребенка, сразу после окончания тканья выглядывала в О. — если первый человек, кого она видела, был мужчиной, значит, у нее родится мальчик (з.-полес.). В слав. быличках нищий, повитуха, случайный прохожий смотрят через О. и прозревают судьбу новорожденного ребенка (о.-слав.). Обычай «заглядывать в окна» того дома, в который шла повитуха, чтобы принять роды, — один издейственных способов угадывания судьбы новорожденного: «Про судьбу только знаю, что ее можно на окне прочитать. Даже сейчас, в роддоме когда рожаешь, нужно на окно глядеть. Дитя родится, а в этот миг на окне будет написано, какая судьба дитю...» (ю.-рус., ЖС 1998/2:16). Аналогичная функция, связанная с предсказанием, приписывалась воде, зеркалу, устью печи, куда также заглядывали, чтобы узнать будущее.

В то же время взгляд через О. мог быть способом нанесения порчи, в частности, ведьма, посмотрев через О. на свадебный поезд, могла остановить коней (з.-полес.).

В случаях, когда контакт с потусторонним миром был опасен и нежелателен для человека, существовал запрет смотреть в О. Если человек посмотрит через О. на похоронную процессию, у него заболят глаза (бел.), а если он при этом дотронется рукой до какой-либо части тела, на ней будет нарост (в.-укр.). Особенно опасно смотреть со двора через О. на покойника, лежащего в доме (ПА, житомир., Рясное). Белорусы Могилевской губ. верили, что если на «деды» во время поминального ужина заглянуть со двора в дом через О., то можно увидеть, как покойники сидят вместе с живыми за столом (Шейн МИБЯ 2:625). На святки вечером не смотрели через окно, чтобы не привлекать к дому шуликунов (с.-рус.). Если смотреть через О. после захода солнца, в нем можно увидеть нечистую силу — домового, ходячего покойника и пр. (с.-рус., укр.), человека будет давить домовой (с.-рус.), дети не будут спать (укр.); если это делает кормящая мать, у нее пропадет молоко (ю.-слав.).

В ряде случаев для семантики О. актуально представление о нем как о выходе

из домашнего мира во внешний. Чтобы девушку «хлопцы любили», т. е. чтобы она быстрее вышла замуж и покинула дом, пуповину, отрезанную у нее при рождении, клали на О., тогда как пуповину мальчика — будущего хозяина — затыкали в стену внутри дома (бел.). В величальных песнях вост. славян девушка-невеста, как правило, изображается сидящей «под окном», «у косячата окошечка», глядящей из О. на белый свет, прядущей возле О. и т. п.

Ритуальное общение через окно осмысляется в народной культуре как один из способов связи с потусторонним миром, поэтому особое значение придавалось ритуальным диалогам, осуществляемым через открытое О. (см. Диалог-ритуал), целью которых было программирование желаемого результата в продуцирующей, лечебной и охранительной магии (о.-слав.). К примеру, для выведения из дома клопов в заговенье на Филиппов пост через открытое О. происходил следующий диалог: «Вы заговелись?» — «Заговелись». — «А клопы чем заговелись?» — «Клоп клопа съел» (рус., СБФ 1984:29). В обрядах святочного цикла через О. принято звать на ужин мороз, тучу, волка, души предков (о.-слав.).

Обычай «окликания» новорожденного сквозь О. известен в ю.-рус. родильном обряде: если новорожденный не подавал признаков жизни, его укладывали на лавке под О., а повитуха выходила во двор и через О. выкликала разные имена, пока ребенок не подаст голос (ЖС 1998/2:16).

Пространство под О. и само О. — традиционное место гаданий о судьбе и урожае. На Новый год на подоконники клали столько кусочков хлеба, сколько человек в семье; если на следующий день кусочков не будет хватать — кто-то из семьи умрет (з.-полес.). Чтобы узнать, кто в семье скоро умрет, во время заговенья на Филиппов пост, раздевшись донага, объезжают дом верхом на кочерге и заглядывают в О.: тот, кому предстоит скорая смерть, покажется без головы (ю.-рус.). На О. клали хлеб, если нужно было поставить диагноз и выяснить возможность излечения болезни: если хлеб, оставленный на ночь, на следующий день исчезнет, значит, у ребенка ночницы. Если ночницы не проходили после лечения заговорами, клали хлеб с внешней стороны

всех О. до захода солнца — если хлеб останется целым, болезнь неизлечима (полес.).

У вост. славян распространен обычай слушать под чужими О. и по характеру подслушанного разговора судить об успехе загаданного: девушки с первым испеченным блином ходили слушать под О. на святки или в день св. Андрея, загадывая о предстоящем браке (в.-слав.); по окончании посева, жатвы и молотбы варили кашу и шли с ней под чужие О. — если подслушанный разговор касался хлеба, то урожаем будет хорошим (з.-рус.).

Символика О. как границы объясняет использование в лечебной и вредоносной магии росы, которая собирается на запотевших окнах: этой росой смазывали потрескавшиеся губы (з.-бел.), больные места при кожных болезнях (бел., Никиф. ППП:45); чтобы отобрать молоко у чужих коров, ведьма слизывала росу с чужих О. и собирала ее в горшки (ПА, чернигов., Олбин).

О., наряду с дверью и печной трубой, — место проникновения в дом опасности, поэтому оно подлежало охране с помощью оберегов. При строительстве дома, завершая отделку окна, украинцы Харьковщины произносили: «Свяги наши викна, не пропускайте криз себе ворив, ни разбойников, ни злого духа, а пропускайте ход и выход нашим ангелам-хранителям, яки все через вас путешествуют» (ХСБ 1889/3:54). О. закрывали ставнями в полдень, защищаясь от полудницы (с.-рус.), вечером — чтобы в них не заглядывали русалки (ю.-рус.), а также вампир, вештица, духи болезней (серб.); вечером и ночью не следует раскрывать О., чтобы в дом не вошла нечистая сила (укр.). На ночь О., как и другие отверстия в доме, «запечатывали» крестным знаменем (см. Закрешивать), при этом полагалось закрепивать О. после других частей дома, чтобы нечистая сила, собравшаяся за день в доме, могла через них вылететь вон (укр.); перед началом грозы О. зааминивали, чтобы в дом не влетел черт (с.-рус.). Над О., как и над другими отверстиями в доме, в качестве оберега чертили кресты освященным мелом или глиной накануне Нового года или на Крещение, а на Сретенье — копотью громничной свечи для защиты от грома (в.-слав.). Поляки в день Трех Королей (6.1) вырезают над О. и дверями первые буквы имен Христа и Богородицы. Накануне Ивана Купалы

за О. затыкали колючие, жгучие растения и осину, чтобы оградить дом от ведьм, на Троицу — троицкую зелень для защиты от грома (в.-слав.), а на святки на О. клали ветки боярышника как оберег от **караконджулов** (болг.). На подоконник на ночь клали нож для защиты маленького ребенка от нечистой силы (бел.), а при отъезде из дома — троицкую зелень, чтобы оградить дом от воров (с.-рус.). Считалось, что нечистая сила не может проникнуть в О., находящееся рядом с иконой (с.-рус.). Запрещалось сажать под О. плодовые деревья, чтобы не вымерла семья (полес.).

Символика О. как «входа» в «иной» мир проявляется в многочисленных приметах и снотолкованиях. Птица, бьющаяся в О., особенно покутное или расположенное напротив стола, предвещает смерть или известие (в.-слав.), а стукнувшая в окно напротив печи — к гостю (ПА, чернигов.); угод, стучащий клювом в оконное стекло, предвещает мороз или ненастье (з.-укр.). Петух, бьющийся в О., — предвестник пожара (укр.), а поющий под О. — предвестник гостей (з.-бел.). Если петух, оставленный на новоселье ночевать в новом доме, разобьет О., в нем будет плохая жизнь, т. к. «домовик невзлюбил» (ПА, житомир., Вышевичи). Ласточка, влетевшая в дом через О. и вылетевшая через дверь, предвещает покойника в доме (бел.). Если ящерица заглянет снаружи в О. дома, она погибнет (укр.). Сон о пчелах, летящих в О., предвещает смерть (в.-укр.), если человеку снится, что он лезет в О., — к болезни, а если снится выпавшее О. — к смерти старшего члена семьи (укр.).

Дом без окон в мифологической традиции воспринимается как отклонение от нормы, как жилище, принадлежащее чужаку, существу из «иного» мира: в рус. свадебных причитаниях дом жениха изображается как жилище «чужого», в котором «ни дверей нет, ни окошечек — только единая дымная трубочка»; в похоронных причитаниях гроб осмысливается как дом, в котором «нет оконца, не видно солнца» (ср., с другой стороны, рус. обычай прорубать в гробе небольшое О. над головой покойника); в сказках изба Бабы Яги оказывается «без окон, без дверей». Положительная оценка О. связана с его функцией пропускать дневной свет и позволять жильцам видеть изнутри «белый

свет», небесные светила. Ср. характерный для колядных песен образ хозяйского дома-терема, в окнах которого видны «красное солнце», «ясный месяц», «дробные звезды».

Лит.: Топоров В. Н. К символике окна в мифопоэтической традиции // БСИ 1983; Окно // РИ:34-44; Ник.Кук.ДСД:126-138,198-207; Цивьян Т. В. // ТЭС 1978/10:65-85; Мороз А. Б. Божница и окно: семиотические параллели // СК 2:114-125; Байб.ЖОВС:81,100,135-136,140-144; Журав.ДС:77; МНМ 2: 250-251; СМ:286; Никиф.ППП:5,27,37,45,91,139,162,285,294; Гура СЖ:66,129,454,489,528,561,563,588,603; Псковский статистический сборник 1871:129,131; Булг.П:18; Ром.БС 1:44; ЖС 1903/3:361; 1905/1-2:549; 1998/2:15-17; ПА; Бог.ВТНИ:251; СБФ 1984:17,19,20,27,29,53; ЖТК:179,284,286; БМ:165; ЭС 1853/1:219; Bened.DTL; ЕР 1982/1:277; Kolb.DW 21:146; TL 1999/2:28; ZWAK 1877/1:101; 1878/2:131.

Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская

ОКТАБРЬ. Народные названия определяют О. как время уборки урожая, появления первых признаков зимы и плохой погоды: рус. *засимник*, *позимник*, *грудень*, *грязень*, *листопадник*, *хлебник*, *свадебник*, *капустник*; укр. *жовтень*, *грязень*, *хмурень*, *листопадник*, *засимник*, *весільник*; бел. *кастрычнік*, пол. *razdziernik*, чеш. *říjen*, серб. *листопад*, *шумопад*, болг. *брание-кукуруз*, словен. *vinotoč*. Значение О. в народном календаре православных слав. традиций определяется такими датами, как Дмитриев день и предшествующая ему поминальная Дмитриевская суббота, день Параскевы Пятницы (ср. названия О.: болг. *митровденски месец*, серб. *митровски месец*, болг. *петковденски месец*), а у вост. славян — праздником Покрова Пресвятой Богородицы и днем Казанской иконы Пресвятой Богородицы. Приметы О. определяют погоду в течение будущей зимы, магические действия и ритуалы связаны преимущественно с защитой зерна от грызунов, скота от диких зверей. О. — сезон окончания летнего выпаса домашних животных.

1.Х. Покров (см.) Пресвятой Богородицы.

2.Х. Киприан и Иустина. Рус. *Киприан и Устинья*. Спасают от нечистой

силы, чар и наваждений. Укр. *Купрій*. Празднуют *Покривного батька*, т. е. отца св. Покровы. Болг. *Устина*. В некоторых сслах Пловдивского края в этот день случали овец; выводили отару на край села, осыпая ее орехами, яблоками, заставляли детей собрать овец, чтобы хорошо плодились ягнята, а затем пускали баранов.

3.Х. Рус. *«Денис — лихого глаза берегись»*.

4.Х. Иерофей. Рус. *Ерофей*. Усиленные холодов. *«С Ерофея холода сильнее»*, *«Как ни ярься мужик Ерофей, а с Ерофея и зима шубу надевает»*. Появление первого снега. Буйствуют лешие: шумят, ломают деревья, гоняют зверей и птиц, пугают путников, а затем исчезают до весны. У славянокатоликов Вране. Собран урожай, поле пустое: хорв. *«Sveti Vrane, pesta u polju 'rane»* [Святой Вране, в поле не стало пищи] (ZNŽO 1905/10:1:54). У поляков Франциск: *Franciszek*. *«Po św. Franciszku chodzi bydło po owsisku»* [После св. Франциска скот ходит по полю (по стерне)].

5.Х. Харитина. Рус. *Харитины* — *первые холстины*. Начало осеннего ткацкого цикла. Ночь становится длиннее дня. *«Отстал от ночи день — запнулся валенком за пень»*. Бел. Юліан. Покровитель детей.

6.Х. Фома. Начало холодов. *«Надевай теплое платье с Фомы»*. В хозяйстве образуются запасы хлеба. *«Фома — ломит закрома, все бери задарма»*. Серб. *Томиндан*, макед. *Тома*. У сербов первая осенняя *«слава»*. Святой считается покровителем ремесла, о его плотничьем мастерстве ходят легенды. Предшествует зимнему периоду: *«Свети Тома — снег већ дома»* [Святой Фома — снег уже дома]; *«Свети Тома — седи дома»* [Святой Фома — сиди дома], что связано с традиционно плохой погодой в этот день: если даже нет снега и дождя, то должен быть хотя бы сильный ветер (в.-серб.). На этой неделе не пахут поле, не сеют хлеб (Воеводина). В Лесковацкой Мораве соблюдаются запреты на любую работу ради защиты от волка, которого в этот день не называют по имени: его называют *проклетни*, *гадина*; верят, что упомянувший волка будет встречать его целый год. В народной медицине используется кожа и сало убитого в этот день зайца. Денис. Рус. *Денис позимнии*. Бел.-полес. *Малый Иван*.

7.X. **Сергий**. Начало зимы. «С Сергия зима начинается», «Если Сергий снежком покроет, то с ноябрьской Матрены зима встанет на ноги». Укр. *Сергій Послушний*. Бел. «З Сяргея пачынаецца зіма». Серб. *Срђеџдан*. Продолжение холодов: «Свети Срђе — снег све грђе» [Святой Сергей — снега все больше]. В Груже празднуется для защиты от ветров, вызывающих простуду. Св. Сергий считается покровителем волов, и в этот день их не запрягают ни в телегу, ни под плуг (серб.).

8.X. **Трифон и Пелагея**. Усиление холодов. «С Трифона-Пелагеи все холоднее», «Трифон шубу чинит, Пелагея рукавицы шьет», *Бригита*. Пол. *Brygida*. «O św. Brygidzie babie lato przyjdzie» [На св. Бригиту приходит бабье лето] (Kolb.DW 24:192).

9.X. **Иаков**. Рус. *Яков-древопилец*. Заготовка дров на зиму. Снегопад. «Яков, брат Божий, крупицу пошлет». Укр. «Після Якова осінь вже заплаката», «Після Якова тепла ніякого».

10.X. **Евламий и Евлампия**. Рус. *Лампея*. Примечали по месяцу: куда смотрят рога месяца, оттуда и будет ветер. Если на север, то скоро наступит зима.

12.X. **Пров**. Гадают о погоде и урожае по звездам.

14.X. **Преподобная Параскева Сербская**. См. Параскева **Пятница**. У болгар Странджи в период от этого дня до дня св. Дмитрия (26.X) не сновали и не шили мужчинам одежду, чтобы волки не вредили пастухам и стаду. В Пловдивском крае эти дни называли *щур*: не сновали, не ткали, не кроили одежду, полагая, что носящий ее разболеется, сойдет с ума, умрет; в такую одежду не снаряжали и покойника; считали также, что при нарушении запрета скот останется бесплодным.

15.X. **Евфимий**. Укр. *Євфимій. Болотиха*. Развозит дороги. «Розкисли дороги — застрягли в Євфимки ноги», «Як зачнеться на Євфимку моква, то аж до морозів трива». Болг. фрак. *Ефтим*. В доме, где есть маленький мальчик, режут петуха и угощают соседей. **Ядвига**, пол. *Jadwiga i Teressa*. Начинают топить печи. «Sw. Jadwiga szczary dźwiga» [Св. Ядвига щепки (дрова) тащит] (Kolb.DW 24:192).

16.X. **Лонгин Сотник**. В.-слав. Целитель глазных болезней. У славян-като-

ликов **Гал**, или **Гавел**. Пол. *Gawd*, чеш. словац. *Havel*, или *Čal*. «Kiedy w święty Gaweł słota, będzie w zimie dużo złota» [Если на св. Гавла слякоть, зимой будет много золота] (Kolb.DW 24:192). Словен. *Čal*. Покровитель пчел (по народным представлениям — украл колоду с пчелами: «Sveti Čal ranj čebel ukral»). Постыщийся в этот день в честь святого будет весь год находить пчел.

17.X. **Осия**. Рус. *Оси*. Смена транспортного средства — взамен телеги начинают пользоваться санями. «На пророка Осию колесо прощается с осью». По скрипу тележных колес гадали об урожае. Укр. «Осія — колесо з віссю прощається». Бел. *Паклоны*. День отбивания поклонов Андрею Критскому.

18.X. **Лука**. Почитается наставником живописи. Пополняются запасы хлеба. «До весняного Луки ані хліба, ані муки, а прийшов осінний Лука — з'явилися хліб і мука» (укр.). До Луки не **вывозят** сена. «До Луки не везуть сіна з луки». Серб. *Лучиндан*. Начало настоящих холодов: «Свети Лука — снег до кука» [Святой Лука — снег по пояс]. В Хомолье праздновали, чтобы быть здоровыми. В Лесковацкой Мораве **защищали** загон от волков на зиму: накануне выпрядали нить из остатков кудели, которой перед восходом солнца опоясывали загон и связывали, чтобы «связать пасть волку» (развязывали на следующий день). Гадали о погоде зимой (Герцеговина), пастухам устраивали общее угощение на пастбище (Попово поле). Хорв. *Sveći Luka snegom fruka* [Святой Лука снегом сыплет] (ZNŽO 1917/21/2:199). Словен. *Luka, Luke*. «Sv. Luka sneg prikuca» [Св. Лука снег накликал] (Kur.PLS² 2:85). Убирают репу (словен.). Если в этот день дует холодный ветер, вино не будет крепким (словен., Козьяк). На море начинается буря, сильный ветер, говорят: «Святой Лука бьет по мачтам» (хорв., **Полица**). Пол. *Łukasz*. К этому дню уборка полей должна быть закончена, ср. поговорку: «Sw. Łukasz, czego po polu szukasz?» [Св. Лукаш, что в поле ищешь?] (Kolb.DW 24:192). Бел. *Юзыхват*.

20.X. **Артемий**. **Садок**. Рус. *Артемий*. К Артемию обращаются при лечении грыжи. Садоку молятся об избавлении от напрасной смерти. Бел. *Артошка*. Начало прядения. «Артошка — напразді пачатак з лукошка». У католиков **Венделин**, покровитель скота.

21.X. Канун праздника Казанской иконы Пресвятой Богородицы. Укр.-полес. *Богородичные деды*. Поминальные дни. У католиков Урсула. Пол. *Urszula*. Выпадает обильная роса, поэтому говорят: «Św. Urszula reŕu w polu gozsuła» [Св. Урсула жемчуга в поле посеяла]. Ожидают выпадения снега: «Od Urszuli śnieżnej czekaj koszuli» [С Урсулы жди снежной рубахи] (Kolb.DW 24:193). Урсула до весны «запирает землю» (словен. «Uršula zemljo zaklene»). Если в этот день стоит хорошая погода, то осень будет благоприятной (словен.).

22.X. В.-слав. праздник Казанской иконы Пресвятой Богородицы. Рус. *Казанская, Зимняя* (Осенняя) *Казанская*. Перелом осени и зимы, переменчивая погода: с утра дождь, вечером сугробы. «Выезжаешь на Казанскую на колесах, а полозья в телегу клади», «До Казанской не зима, а с Казанской не осень». Играли свадьбы: «Кто на Казанской женится, счастлив будет», «Казанская — бабья заступница». Дата расчетов за летние ремесленные работы (строительство и пр.). «Потерпи, батрак, и у тебя на дворе Казанская будет».

25.X. Крыспин. Пол. *Kryspin* (*Kryspian*). «Na św. Kryspina szewc przy świecy roszyzna» [На св. Крыспина сапожник начинает работу уже при свече] (Kolb.DW 24:193).

26.X. Дмитрия св. день (см.). Накануне праздника отмечается поминальная Дмитровская суббота.

27.X. Нестор (серб., болг.), по народным представлениям, ученик св. Дмитрия. См. «Мышинные дни». В вост. Фракии *Зайковден* 'праздник с честь зайца': не работают, чтобы зайцы не грызли посевы; замазывают пол и стены в доме, чтобы скрыть от зайца дорогу в поле, и т. п.

28.X. Великомученица Параскева Пятница (см.). *Неонила*. Обем молятся о ниспослании хороших женихов. Укр. «Ой, св. Парасковія, дай жениха лоскорія!» Рус. *Неонила* и *Параскева* — *льняницы*. Мяли лен, приносили первый лен в церковь, устраивали «льняные смотрины»: хвастались друг перед другом вытрепанным льном. У славян-католиков *Симон* и *Иуда*. Пол. *Szymon i Juda*. Переводят скот в стойла: «Jak już przyjdzie św. Szymona i Judy już to zegnać należy z ról bydło do budy» [Как уже придут свв. Симон и Иуда, пора

загонять с лугов скот в стойла]. Наступает настоящая зима, часто бывают снег и заморозки: «Na św. Szymona i Judy spodziewaj się śniegu albo grudy» [На св. Шимона и Иуды жди снега или заморозков (замерзшей земли)] (Kolb.DW 24:193). Словен. *Simon in Juda*. Начало зимы. По поверьям, если в этот день идет дождь, в следующем году не будет груш (словен., Горишко).

29.X. Анастасия. Авраамий. Рус. *Анастасия* (*Настасья*) *овчарница, стригальница, Авраамий-овчар*. Бел. *Настуся*. Начало стрижки овец. Угошали дома пастухов за то, что сберегли овец. Серб. *Аврамије*.

30.X. Зиновий. Рус. *Зиновий-синичник*. Прилетают птицы-зимники. Серб. *краљ Милутин*.

31.X. Рус. *Юровая, Юрован*. Праздник иртышских рыбаков. «Коли на Юровую волки стаями ходят — будет голод, мор или война». У славян-католиков *Волбенк*. Словен. *Volbenk, Bolfenk*, бенет.-словен. *Štoblenk*.

Лит.: Даль ПРН; Кал.ЦНМ; Ерм.НСМ 1; КГ; Скур.УНК; ЗК; Толстая // СБФ-86; СБФ-95; СБЯ-84; СБЯ-86; Kolb.DW 24:192-193; 33: 159; Бос.ГОСВ:383-385,389; Нед.ГОС:143,230, 240-241,290; Кнт.МНП:171-172; Вак.БЕТБ: 447; Ков.НАМ:74; Плов.:277; Странджа:348; ZNŽO 1905/10/1:54-55; 1917/21/2:199; Кур. PLS² 2:84-91.

Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова,
А. А. Плотникова

ОКУРИВАНИЕ — ритуально-магическое действие, создание ароматического или едкого дыма с целью защиты и изгнания (чеш. *vy-kuřování* 'вы-куривание') болезни, нечистой силы, гадов и т. п. (поджигают пахучие травы, смолы, шерсть и прочее); ср. аналогичные по семантике очищения действия обливания, умывания (см. Обливать, Мыть, умывать). У юж. славян О. (болг. *кадет*, серб. *кађење*) составляет неотъемлемую часть календарных праздников, ср. болг. названия: *Кадилка, Каден вечер* 'Сочельник', в.-болг. *калена еечер(я)* 'канун дня св. Игната', 'канун Богоявления', ю.-в.-болг. *кадена вечеря* 'канун дня св. Варвары'. О. имеет также продуцирующее значение: способствует достатку в доме, плодовитости скота и птицы,

роению пчел; часто очистительная и продуцирующая функции О. неразделимы.

В качестве кадилницы могут использоваться лемех от сохи или кочерга, черепица (болг.), печная заслонка, куб с отверстием (рус. диал. *куряшка*), черепок от глиняной посуды, горшок, сковорода, изношенный лапоть (рус.), например, с правой ноги (вологод.), деревянное корытце (словац.-карпат.). О. осуществляется с помощью жгута соломы, головешки от костра, *бадняка*, или же окуривают дымом разжигаемых во дворе, в селе, в поле костров. В защитных, лечебных и профилактических ритуалах, кроме ладана, употребляются древесный уголь (предпочтительно от огня «живого»), воск (о.-слав.), богородская трава, душица, мята, омела, лен, мох (рус.), базилик, семена ольхи, айвы, кора яблони (ю.-слав.); листья дуба, смола ели, ветки рябины, остатки пасхальной свечи и освященный мел (з.-слав.), можжевельник (в.-слав., з.-слав.), пряди льна (полес.); окуривают сретенской, или «громничной», свечой (полес.). Травы и цветы часто предварительно освящают — в Духов день, на Ивана Купалу (в.-слав.), на Успение, «травяную» Богородицу (15.VIII), на праздник Божьего Тела (пол.); остатки освященных трав, использованных при О., бросают в огонь, «чтобы не осквернить святое» (РТРР 7:180). Для магического изгнания нечисти, демонов, болезней (например, при лечении испуга), для снятия сглаза и порчи, «отпугивания» грозовых туч и т. п. могут применяться сильно пахнущие при горении вещества и предметы: шерсть животных, перья, волосы, стружки от копыт животных, кожа, рога, тряпки, мусор и т. д.

О. человека, животного, помещения или предмета совершается, как правило, до восхода солнца (реже — после захода), троскратно, по ходу солнца (по *сѣнцю* — ПА). В похоронном обряде О. предметов, к которым прикасался покойный, самого покойного (чтобы он не превратился в вампира и т. д.) совершается в противоположном направлении, от правой руки к левой (серб.). Такой же порядок встречается в хозяйственных обрядах: в пол. Карпатах отару завешенных в загон овец чабан, сняв головной убор, три раза молча окуривает освященными травами и угольками «с запада на восток» (РТРР 7:179); на Рус. Севере корову после отела обходят с куревом «против солнышка».

О. составляет часть ритуалов, совершаемых в определенные дни и календарные праздники. Сербы на Сорок мучеников (серб. *Змијин дан*) жгут мусор, чтобы дымом «отогнать змей и болезни» (Нед.ГОС: 159—160); македонцы в первый день марта «дымят» соломой от змей и блох; у русских на Благовещение и в последний день сентября (по окончании уборки хлеба) сжигали соломенные постели, старые лапти и окуривали одежду от болезней и порчи; поляки в Великую субботу устраивали большой костер перед собором, откуда потом каждый уносил домой угли, которыми окуривал дом и скот и которые хранил на случай болезни. У балканских славян обряды, включающие жертвоприношения (в день св. Георгия, на праздник в честь святого-покровителя, см. Курбан, «Слава»), сопровождалась О. приготовленного в жертву животного; О. ритуальной трапезы совершается в кануны дней св. Варвары, св. Игната, Сочельника, Нового года, Богоявления, поэтому ужин в эти вечера называется *кадена вечеря* (в.-болг.).

К О. прибегали при хозяйственных и ремесленных работах. О. скота проводилось в ключевые моменты хозяйственного цикла: при выгоне скота и окончании летнего выпаса, в день отела коровы и при ее очищении, а также в опасные для скота дни с целью защиты удоев молока. Например, у сербов О. домашнего скота производилось в Сочельник, на Рождество, в день св. Георгия и на Вознесение; у поляков в высокогорных селениях — на св. Яна, *Луцию* и в Сочельник; у чехов — в праздник Трех королей. Чтобы водился скот, у русских дом и хлев окуривали медвежьей шерстью; чтобы куры несли больше яиц, «курят на печном шестке хлебными отрубями» (Аф.ПВ 2:32), затем смешивают с золой и дают птице нюхать это курево. Новорожденных домашних животных, вылупившимся птенцов окуривают шерстью волка, пороховым дымом, защищая от хищных зверей и птиц, а от сглаза — скорлупой яиц, смешанной со свиным навозом (бел. витеб.). Пчеловоды на Благовещение, Вербное воскресенье или Пасху между заутренней и обедней высекали огонь из «громовой стрелки», зажигали им ладан и окуривали ульи со словами заговора на благополучие и медовосность пчел (рус.); тлеющей головней «бадняка» окуривали ульи балканские славяне. Рыбо-

ловы и охотники растением мандрагора (рус. *адамова голова*) окуривали а Чистый четверг сети и силки, чтобы рыбная ловля была успешной, ружья — чтобы были меткими выстрелы и колдуны не смогли бы испортить оружие; ср. в архангел. заговоре: «...здесь Мати Христа Бога нашего, пресвятая Богородица — держит в правой руке цвет и траву, и дает нам, рыболовам, для обкуриванья и сохранения нашей рыбной ловли: льняных и посконных и конопляных ловушек, красной рыбы семги и белой рыбы...» (Аф.ПВ 2:411).

Во время ткаческих работ в случае, если рвутся нитки, или «штоб пристрека краснам не случилось», подкуривают нитки, красна углями, воском, например, со словами: «Вуйди, нехароший дух, с хаты» (ПА, гомел., Золотуха). О. овощей практиковалось в огородничестве, например: «...у купальску ноч головэшками от костра закурвають капусту, шчоб вона добре росла. Бэруць гэту головэшку ды тры разы обойдуть около лишки [грядки] капуснай» (ПА, брест., Радчицк). В Полесье перед выпечкой хлеба ночвы окуривали куриными перьями, «чтобы хлеб был мягкий, как перья»; берзovým венником — чтобы хлеб быстро подходил; в Чистый четверг и перед Крещением помытые ночвы подкуривали воском от свечей, цветами; «лечили дежу», если хлеб не удался: окуривали углями, воском, мукой, полынью, ладаном, иногда — через сделанное в лавке отверстие (ПА).

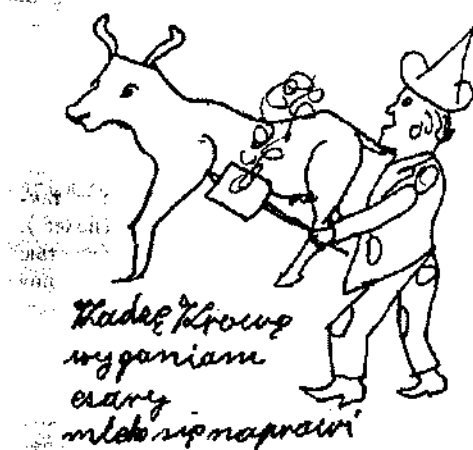
О. в похоронной обрядности нацелено на очищение всего, что было в контакте с покойным. Из страха перед покойным дом и место, где лежал усопший, окуривают три вечера подряд (серб.); тщательно моют отваром растений (полыни, веток *сли*) и затем окуривают дымом этих растений (словац.); после выноса гроба переворачивают лавку, моют дом и окуривают можжевелником (з.-укр.-полес.). У болгар принято окуривать не только дом покойного после погребения, но и всех участников похорон. У словенцев при выносе гроба из дома процессию возглавляет человек с кадильницей в руках. Сербы полагают, что оставшуюся одежду умершего можно носить только после О.; в Лужице и Нишаве одежда усопшего называлась *пустиваци* — сразу после смерти ее стирали, окуривали, заворачивали в полотно, а после 40 дней выносили на солнце,

вновь окуривали и затем раздавали нищим. В боснийских краях могилу покойного окуривали на следующий день после погребения, а также на 3, 1, 40 дни. В случае тяжелой агонии умирающего окуривали различными освященными травами (рус., бел., словац.), верили при этом, что душа быстрее улетит вместе с дымом, так как по своей природе родственна дыму (словац.).

Широкое применение получает О. в случае *болезни*. При бессоннице (детской и взрослой), лихорадке, малярии, эпилепсии или припадках, испуге, нарывах на коже, зубной боли, укусах змей в народной медицине прибегают к О. травами, ветками освященной вербы, дымом свечи (сретенской, пасхальной, бывшей при покойнике и др.), тряпкой, которой были связаны руки покойного (чтобы «связать», «похоронить» болезнь). Для облегчения родов и в послеродовой период роженицу окуривали пасмами льна и сретенской свечой (полес.), целебными травами. Для лечения ряда болезней использовались особые средства: при зубной боли подкуривали подожженным конским зубом (пол.) или старой змеиной кожей (чеш.); при лихорадке — копытом коня (Покутье), при ревматизме — шерстью черной овцы (чеш.); при ночном детском крике — шаровидным гнездом птицы ремеза (ПА, гомел.), пасмами льна, с предварительным измерением ими ребенка (рус.), медвежьей шерстью, змеиной кожей (серб.); при падучей (полсс. *вэдобра болэзнь*) или детском испуге — старым решетом (ПА, гомел., ровен., житомир.), при детском испуге — также и скорлупой пасхальных яиц (полес.); при укусе бешеной собаки — ее же шерстью (рус.). Традиционным средством лечения испуга, особенно детского, у вост. и юж. славян является О. заболевшего шерстью животного или перьями птицы, испугавших жертву, например: «Спужаєца [дитя] собаки або котá — да с тогó шэрэсть состригають да реб'онка подкурвають да кажуть, што онó проходить» (ПА, гомел., Верхние Жары). Иногда такое О. сопровождается словами: «С тэбэ дух, а з йбго ляк» (ПА, брест., Радчицк). Если причина испуга неизвестна, ребенка окуривают пучком волос матери (ПА, волын.). Сербы окуривают детей волчьей или медвежьей шерстью, если эти животные напугали ребенка; щепкой от двери, если хлопнувшаяся внезапно дверь испугала ре-

бенка, и т. д. Для лечения тяжелобольных применялось О. мусором, подожженными колючками ежа и др. предметами с едким запахом (серб.). Мотив изгнания болезни вместе с дымом, ветром характерен для заговоров, читаемых во время О.: так, от «лихоманок» украинцы лечат больного перед печью, окуривая его дымом и приговаривая: «З' хати димом, з' двора витром!» или «Нехай иде (все недоброе) з' чадом та з' димом з' нашої хати!» (Номис УПП:161). Сербы изгоняли болезнь заговором: «Секиром те сечем, ватром те горим, там'яном те кадим, водом те спирам» [Топором тебя рублю, огнем тебя палю, ладаном тебя курю, водой тебя смываю] (СМР²:235).

Сходные средства применялись при болезнях скота (ладан, травы, свечи, скорлупа пасхальных яиц). Если у коровы пропадало молоко, вымя окуривали соломой, самосейным маком (полес.), землей с порога, по которому проходит скот (пол. Татры и Подгалье). Для лечения коровы закапывали кости освященного на Пасху поросенка и затем с этого места собирали и сушили траву для О. (ПА, брест.). В случаях мора скота, эпидемии чумы, холеры прогоняли скот через



«Окуриваю корову, выгоняю чары...» Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша)

«живой» огонь (ю.-слав., в.-слав.), окуривали его можжевельником (с.-рус., костром.), «вихоревым гнездом» — омелью (Енисейская губ.).

Особенно часто к О. (освященными травами, угольками и пр.) прибегали в случаях, когда полагали, что болезнь человека или домашних животных вызвана сглазом порчей. Обычно старались добыть клочок волос или лоскут одежды виновника порчи, а при О. больной спрашивал: «Что куришь?». Ему отвечали: «Курю уроки, призорыки, лихие оговоры!» — «Кури да гораздо, чтобы век не было!» (Аф.ПВ 2:15–16). Подвергшихся порче больных окуривали также дымом их собственных волос (серб., полес.) смешивая их с пучком волос сглазившего человека (серб.), дымом от погашенного в воде угля (словен. долен.), от прутьев веника (окуривали «девять раз по девять» — пол. познан., силез.), остатками теста с хлебной лопаты, стружкой с четырех углов стола или дома, лоскутками с одежды девяти человек, старой обувью цыганки, предварительно окропленной святой водой (словац.) и пр. В пол. Татрах и Подгалье, чтобы молоко овец не подверглось порче, после О. остатки курица (уголек и травы) вместе с камнем бросали перед входом в загон. Иногда О. применялось к самому предмету порчи, который запрещалось брать в руки: в з.-укр. Полесье подкинутае в огород яйцо «трымалы над ком'ном на др'отках, щоб димом обкурювалося» (ПА, волын., Забужье).

О. служило также средством защиты от демонов, ср. серб. поговорку: «Где там'ян мирише, ту ђаво не кидише» [Где ладаном пахнет, там дьявол не появляется] (СМР²:235). Подверженных действию демонических сил (бабице, навје) роженицу и новорожденного юж. славяне окуривали в течение первых сорока дней. На Карпатах «насланного» в канун св. Яна чужим пастухом-колдуном белесого пса предписывалось прогнать палкой, окуренной дымом, после этого следовало произвести О. всего загона. Русские окропляли святой водой и окуривали ладаном все хлева и загоны на Юрьев день, когда, по поверьям, ведьмы отбирают у коров молоко; сербы каждый вечер последней недели перед Великим постом поджигали кожу, рога животных, чтобы защититься от ведьм; жгли старые тряпки в очаге на святки, когда действуют «караконджуль»; в некоторых с.-в.-серб. селах разводили костры на Тодорову субботу, чтобы прогнать шествующих по селу вредоносных демонов «тодорцев». Избавляясь от вампира или хо-

дяде покойника, ночью поджигали старые тряпки (в.-серб.); окуривали избу травами или воском, «чтобы пахло медом» (укр.-полес.). От чертей, по полес. поверьям, следует «курить осиной». Считается, что ведьмы, черти, домовые, болезнь в человеческом обличье «не любят запаха курева» — *каданья* (полес.) и быстро покидают свои жертвы или помещения, в которые внедрили. Чтобы не допустить в дом дьявола, а вместе с ним и поражающего его удара грома, в Минской губ. во время грозы поджигали сретенской свечой освященную вербу и связку освященных на Ивана Купалу цветов, «чтобы все это только курилось», наполняя избу дымом (Крач.БЗРС:151).

О. применялось для предотвращения грома, бури, града. От грома окуривали помещения освященной вербой, сретенской свечой, называемой *громничной* (полес.). Дымом сжигаемой освященной вербы и иных освященных трав и цветов прогоняли грозовые и градоносные тучи (в.-слав., з.-слав.); в карпатских селах говорили при этом: «Пусть тучи в небе разойдутся так же, как расходится дым от этой вербы!» (Бог. ВТНИ:229-230).

Лит.: Аф.ПВ 1:383,390,708,714, 2:17,111,412, 416, 3:100-101,716; Авд.ЗРБ:137; Журав.ДС: 45,115,133-134,155,165-166,208, ПА; Демб. ОМГ 1:515; Крач.БЗРС:192; Никиф.ППП: 174,180; ZWAK 1887/11:162; БМ:40-41,154; Марин.НВ:268; СМР²:235; Бос.ГОСВ:228; Трой.В:175-192; Фил.СК:393; Fisch.ЗР:68,260, 372,389; Kolb.DW 31/3:171; Lud 1906/12:268; Lega OS:90; РТПР 7:83-84,92,141,167,182, 186,189; SSSL 1:318-319; ČslV 3:572,587; Zmag.:257; Žak.:450,464,473; Nah.ČLP:85.

А. А. Плотникова

ОЛЕНЬ — животное, наделяемое божественной и солнечной символикой; в мифопоэтическом образе О. тесно переплетены черты фольклорного и книжно-христианского происхождения.

Как почитаемое животное, О. запрещено убивать. По болг. поверью, существует О., носящий крест на рогах, убийство которого грозит человеку смертью. К христианской книжной традиции восходит образ О. с распятием на рогах (в болг.

колядных песнях) и представление об О. как слуге Божьему у болгар: когда Господь желает сообщить что-то людям, он посылает своего ангела или святого в образе О. В укр. сказке ангел принимает облик О., чтобы наказать царя Иона, похвалявшегося тем, что он сильнее Бога. Ср. также бел. загадку об О.: «Жив — и в церкви не быв, помер — не поховали, а быв богоносец» (могилев., Ром.БС 2:321). В книжной традиции (в «Физиологе») О. — символ Спасителя.

Космологическая, солнечная символика О. отражена в основном в фольклорных текстах. Болг. песня так описывает священного О. — посланца Божьего: «На чело му слънце грее, / На гърди му месечина; / Рогове му сухо злато» [На лбу у него солнце сияет, на груди у него месяц; рога у него чистое золото] (Марин.НВ:83). Сходный образ О. представлен в рус. свадебном величании: «На правой бедре млад светел месяц, на левой бедре красно солнышко, по всему оленю часты звезды» (казан., Зел.ОРАГО 2:535). С солнечной символикой связан образ златорогого О., распространенный в слав. фольклоре. В рус. хорожденной песне золотые рога О., обещающего явиться на свадьбу, излучают яркий свет: «На свадьбу приду. / Золотыми рогами, золотыми рогами / Весь двор освещу» (перм., ФЭРС:222). По серб. поверью, на златорогом О. развезжает по небесному полю апостол Петр. Ю.-слав. эпический мотив поглощения О. змеей и освобождения его охотником Ильей выражает идею борьбы хтонического и небесного, солнечного начал (змеи и О.) и соотносится с мифологическим образом солнечного **затмения**.

У юж. славян (прежде всего в юж. Болгарии) и у русских на Севере распространена легенда об О., добровольно приносившем себя в жертву в Юрьев день, в день свв. Константина и Елены, в Петров день или Ильин день. Согласно легенде, О. сам прибегал к церкви на заклание; иногда прибегали два О., одного из которых приносили в жертву, а второго отпускали. Жертвенный О. воспринимался как дар Божий. Легенда с мотивом добровольного жертвоприношения О. в **определенный** день года известна также в античной и византийской традиции.

Брачная символика О. присутствует в в.-слав. и з.-слав. фольклоре: в ко-

лядках и свадебных песнях с мотивами пособничества О. в женитьбе и охоты за златорогой оленихой-девицей. Так, в рус. свадебной песне О. просит молодца не стрелять его, обещая пригодиться на свадьбе: «Не бей, не стреляй, разудал молодец! / Не в кое время тебе пригожусь: / Будешь жениться — на свадьбу приду, / На свадьбу приду — всех гостей взвеселю» (екатеринбург., Колп.АРС:152). Брачная тема присутствует и в болг. колядных песнях: девушки и молодичи помогают молодцу поймать О., сплетя преграду из свадебных даров; при дележе добычи одна из них остается обделенной, и ее долей становится сам молодец. Мотивы брака характерны и для рус. хоровадных песен: в игре «Олень» участник, изображающий О., отказывается от старой старушки, от молодой молодухи и берет себе красную девушку (воронеж.); назначает девушке для выкупа фанта спеть песню, которую девушкам считалось стыдно петь: «Мать Марья, отдай замуж скорее, / Так и так убегу, на пороге сижу, / Жениха прошу» (семейские Забайкалья, Бол.КСЗ:54–55).

По болг. и серб. демонологическим поверьям, на крылатых О. ездят **вилы** и самодивы; по карпато-укр. данным — женские лесные духи пасут О. как свой скот; по рус. свидетельствам — в облике оленихи может появляться леший (архангел.).

Олень **молоко** обладает целебными свойствами. Болгары верят, что мальчик, сосавший молоко из вымени оленихи, вырастет сильным юнаком, и к нему не пристанет никакая болезнь. **Рога** О. и вырезанным из них крестам болгары приписывают отвращающую силу и используют как оберег (ср. образ О. с крестом на рогах). Рога держат в доме для защиты от порчи и нечистой силы, трут их и пьют порошок с водой от испуга и порчи, вырезанные из рогов крестики носят как амулет. Согласно болг. космологическим представлениям, О. держит на своих рогах землю. Когда ему на ухо садится муха, он трясет головой, отчего происходит землетрясение (пловдив.).

Лит.: Сумцов Н. СД. Олень в произведениях народной словесности и искусства // Сумц.КП // КС 1890/1; Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об оленихе // ФЭРС:209–223; Помер.МП:164; Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. М., 1964:160–162;

Зел.ОРАГО 1:245,247; ЭО 1894/3:126; Вилл.ЭКП:70–72; Mosz.KLS 2/1:683; Kolb.DW 55:426; Schnaid.КН 6:258; Беновска-Сьбкова М. Зооморфни образи на светостта в българския фолклор. I. Елени светци // СК 2:51–63; Георг.БНМ:40–45,110,129,131,132,134; Марин.НВ:83–85; АрхЕИМ 879-II:31, 881-II:98.

А. В. Гуря

ОЛЬХА — дерево, упоминаемое в легендах преимущественно вост. и зап. славян; используется в народной медицине и в качестве оберега.

Основным объектом толкования в этиологических легендах является красноватый цвет О. Один из сюжетов рассказывает о том, как дьявол, соперничавший с Богом при сотворении мира, пытался создать волка из глины, однако не смог оживить его; по воле Божьей волк ожил и бросился на дьявола, который спрятался на О. Кровь от прокушенной волком пятки дьявола попала на О., и кора ее сделалась красной (черт может прятаться на О., убегая от преследующих его Христа, св. Михаила и др.). Согласно другому сюжету, Бог создал овцу, в ответ на что дьявол создал козу и, желая похвастаться своим творением, потащил козу за хвост к Богу, По дороге коза вырвалась от дьявола и спряталась на О. С тех пор у козы нет хвоста (он оторвался при бегстве), кора у О. от крови стала красной, а О. при срубании плачет кровавыми слезами. У поляков Великопольши и Куявии цвет древесины О. мотивирован рассказом о том, как дьявол избил свою «бабку» ольховой палкой, после чего на О. осталась кровь «чертовой бабушки». У белорусов есть легенда, связывающая осину и О. как нечистые деревья: рассказывают, что **Иуда-предатель** на осине удавился, а на О. кровь пустил, поэтому у осины горький вкус, а ольха красного («кровоавого») цвета.

У юж. славян О. — благословенное дерево и упоминается в легендах о распятии Христа: ольховые ветки ломались при бичевании Христа, за что Христос и благословил это дерево. Польская легенда говорит о том, что крест, на котором распяли Христа, был из О., и с тех пор древесина О. красная от крови Христа, поэтому ее используют для изготовления крестов (Замойскос воев.).

Отмеченная в легендах связь ольхи с нечистой силой объясняет популярный запрет прятаться под *ней* во время грозы и сажать ее около дома, т. к. молния бьет в *О.*; запрет делать из *О.* пастушеские трубы, иначе такая труба «накликает» волков на стадо; практику оставлять на ольховом кусте жертву полевому или лесному духам (обычно в виде хлеба с солью). На Витебщине полагали, что на месте, где растет береза, сплетенная с *О.*, когда-то была погублена невинная душа. Чеш. охотники наделяли *О.* магической силой: ружье с прикладом из ольхового сука, *сплетенного* в Страстную пятницу, бьет без промаха. «Люциин стульчик» делали из девяти сортов древесины, в том числе из *О.* (словаки), см. в ст. *Люция*. С другой стороны, на Рус. Севере верили, что ольху якобы боялась нечистая сила. Поэтому в этих местах для обезвреживания колдуна ему в гроб клали палку или полено из *О.*, что должно было препятствовать его выходу из могилы (*Кенезеро*).

О. наделяется свойствами аполотропея.

В Словакии ветки *О.*, освященные в Вербное воскресенье, во время бури бросали в печь, клали на стол, стегали ими скот при первом выгоне (Верхний Грон), на Ораве клали в первую борозду при начале пахоты, в Польше на Троицу ветками *О.* украшали дома, чтобы отвернуть грозные тучи и град; втыкали ветки *О.* в посевы ячменя, чтобы кроты не разрывали почву, а также клали ветки *О.* под снопы, чтобы обезопасить от мышей. Украинцы Закарпаття в Иванов день втыкали ветки *О.* в капустные грядки против червей. Весной, при первом куковании кукушки, изгоняли из дома тараканов и блох, хлопая по полу ольховыми ветками (с.-рус., бел.); на Смоленщине в день Симеона Столпника ими выгоняли из дома мух.

Украинцы вост. Словакии использовали ветки *О.* для защиты от «ходячих покойников», белорусы объясняли магическую силу *О.* тем, что на ней «красная кровь сатаны». Поляки считали, что метла из ольховых веток, заткнутая за печную трубу, охраняет дом от ведьмы и черта. В Полесье *О.* сажали вблизи домов, чтобы «черт не привязывался» к человеку. Словаки клали кусок ольхового листа в обувь новобрачным, идущим к венцу. В Польше (кашубы) в канун

Нового года звуком труб из ольхового дерева пастухи отгоняли злые силы.

О. выполняла функцию медиатора: словаки Новограда и Гонта клали ветки *О.* на могилы близких, чтобы души могли побыть на земле. В Польше (р-н Пшемышля) девушки в Сочельник гадали о замужестве: подойдя к чужому окну, стучали и спрашивали: «*Rójsć?*» [Пойти? т. е. выйти замуж]; если ей отвечали: «*drzyj kloc*» [держи kloц, т. е. сиди в девках] (см. в ст. «Колодка»), то девушка шла к *О.*, обходила ее трижды, каждый раз спрашивая: «*Olszo! Czy ja najgorsza, co się wydać nie mogę?*» [Ольха! Или я такая несчастная, что не могу выйти замуж?] (*ZWAK 1889/13:68*).

О. используется в народной медицине. В с.-рус. заговорах встречается мотив отсылки болезни на *О.*: «*Пюдь ты, грызь, в ольховы коренья*» (*РСев-95:81*). Поляки считали нужным при лихорадке пойти в лес и сесть на свежесрубленный пень *О.*, чтобы *болезнь* перешла в дерево. Вода, омывающая корни *О.*, становится черной; если искупаться в такой воде, то тело почернеет, но это обезопасит человека от всех болезней (пол.). У юж. славян из *О.* высекают «живой огонь», используемый для лечения.

Лит.: *РСев-86:187*; Череп.МРРС:79; Гура СЖ; Нькиф.ППП:130–131; ПА; Онищ.МГД:44; КСК 2000/5:136; Fed.LB 1:191–193; Kolb.DW 53:388; Fischer A. *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego // Lud 1937/35(15): 70–71; ČL 1965/52:156.*

Т.А. Агапкина, В.В. Усачева

ОМЕЛА (*Viscum album*) — вечнозеленое растение-паразит, которому приписываются сверхъестественные свойства. Наряду с общим для всех слав. языков обозначением встречаются и диалектные термины, указывающие на форму растения, предполагаемое его происхождение или отношение к нему: рус. *вихор*, *ведьмина метла* (новгород., вологод.), *вихорево гнездо* (енисейск.), полес. *венок*, *веха*, *грибок*, *губка*, *гусень*, *клевш*, *колтун*, *крыцёлка*, *памело*, *обозок*, *дике дерево*, *глуха гольва*, *чудо*, *вихорове кубло*, *чортово кубло*, *чортове зелье*, *чортова веха*, *чорту венок*, *чортова метла*, *ведь-*

мино помело, ведьмина метёлка, жэнський праклэн.

Это растение, не имеющее собственных корней и сосущее соки из лиственных деревьев (дуба, березы, орешника, яблони и др.), редко из хвойных (сосна), считают заклятым, обязанным своим происхождением буре или дьяволу (ср. полес. толкования: «черт по дереву лазил и потерял свой венюк», «чорт венюк извіл на дереве»). У юж. славян *О.* принадлежит самодивам, юдам (болг.), вилам (серб., макед.), поэтому, сорвав ее, необходимо оставить для них деньги или нитки. Вместе с тем, *О.* может приписываться и небесное происхождение: она падает с неба на ветви священных деревьев, ее сажают птицы (болг.) или она появляется «с больших дождей» (полес.). С помощью *О.*, снятой в Великий четверг во время заутрени, добывают «деревянный» огонь, дымом которого окуривают скот, с тем чтобы защитить его от болезней и от нападения нечистой силы (енисейск.); в Средней Словакии под Новый год закапывают ее под порогом хлева, чтобы защитить скот от ведьм-стриг; средневековые пол. и чеш. травники рекомендовали класть *О.* младенцам в колыбель, чтобы их не мучили кошмары и злые духи. В Чехии ее сжигают, чтобы защитить дом от удара молнии, а в Полесье, напротив, запрещают ее жечь из страха вызвать бурю.

О. приносит счастье, особенно в важнейшие моменты календарного и семейного цикла: у зап. славян к ней стараются прикоснуться на Новый год, чтобы весь год быть счастливым, в Словакии ее ягодами украшают стол на Рождество; если пара встанет под *О.* — она вскоре поженится (пол.). На свадьбе *О.* украшают молодых (болг., з.-макед.), а также свадебный каравай (пол., бел.). Русские полагают, что к тому, кто носит на себе *вихорево гнездо*, благосклонно относится начальство; болгары и поляки вешают в доме *О.* «на счастье», тогда как в Полесье запрещают вносить *О.* в дом, объясняя запрет ее нечистым происхождением.

У зап. и юж. славян *О.*, особенно растущая на орешнике, соотносится с богатством. Так, *О.*, растущей на грецком орехе, приписывается способность превращать медь в серебро и золото (болг.). Если дятел сорвет *О.*, то с ее помощью можно отыскать клад на Ивана Купалу (луж.). Под леши-

ной, на которой растет *О.*, живет белая змея с драгоценным камнем во лбу, стерегущая несметные сокровища (серб., пол.). Если человеку удастся достать из-под корней такого орешника короля змий, сварить его съесть, то он заснет долгим сном, а затем проснется молодым, и ему во всем будет сопутствовать удача (Люблинское воев.). Если, наоборот, сорвать и сварить *О.*, можно узнать, от какого недуга исцелят различные травы (хорв.).

О. широко используется в разных видах (порошок, отвар, настойка) для лечения всевозможных болезней: колтуна, ревматизм, эпилепсии, рака, головокружения, головные боли, склероза, заболеваний сердца, нервов, печени; от кашля, одышки, судороги и др. Иногда целебные свойства *О.* ставятся в зависимость от того, на каком дереве она выросла: астму лечили *О.*, выросшей на груше (гуцул.); головокружение (пол.), переломы, туберкулез (полес.) — на дубе; желтуху — на березе и сосне (полес.); безумие — к груше, яблоне, боярышнике (чеш.). В Болгарии *О.* использовалась и для лечения бесплодия, а в Чехии ее давали състь овцам, чтобы предотвратить выкидыш. *О.* высоко ценится и пчеловодами: они стараются ставить улей на дерево, на котором растет *О.* (полес.); в Сочельник ею окуривают ульи, чтобы пчелы хорошо роились (вост. Мазовия), кладу в ульи сорванную перед Рождеством *О.* чтобы было много меда (Серадзкое воев.).

Лит.: СРНГ 4:305-306; Аф.ПВ 2:432; Гур СЖ:328,475,712; ЭО 1901/4:122; Ud 1932/31 БМ:159.

Г. И. Кабакова, В. В. Усачев

ОПАХИВАНИЕ — о.-слав. обряд, во время которого сохой проводят замкнутую борозду вокруг села (реже — вокруг отдельной усадьбы или поля) как в профилактических целях для защиты от заразных болезней (особенно от чумы и холеры), мора скота (см. Мор), демонов и стихийных бедствий, так и в очистительных и отгонных целях — для прекращения эпидемии и эпизоотии и изгнания болезни за пределы опахиваемого пространства. У вост. и зап. славян в соху обычно впрягались люди, у южных — тягловый скот. *О.*, наряду с огораживанием

(см. Огораживать), обходом, опоясыванием, осыпанием, обметанием, является способом создания магического круга вокруг охраняемого пространства. Семантика О. определяется также временем исполнения обряда, составом и ритуальным поведением его участников, способами О. и используемыми для этого орудиями. Обряд О. был в большей степени известен у вост. и юж. славян, в з.-слав. традиции встречался реже. Ритуальное О. было известно древним грекам, германцам, кельтам, римлянам (ср. легенду, согласно которой Ромул при основании Рима провел плугом борозду на месте предполагаемых городских стен).

Кроме защиты людей и скота от морозных болезней, О. могло производиться для получения хорошего урожая (рус. москов.), для охраны урожая от злых сил (чеш.). Для предохранения от пожара (з.-полес.), для вызывания дождя (з.-полес.), в качестве оберега при закладке дома (укр.), от проникновения в село вампира (болг.), для защиты от града и др. бедствий. В некоторых частях вост. Славии (например, в Рязанской обл.) обряд совершался вплоть до середины XX в.

Время проведения О. Ритуал был приурочен к различным праздникам или периодам года: к весеннему Юрию (рус., серб.), к св. Филиппу (чеш.), Ивану Купале (после зажжения ритуального костра) (бел.), к Страстной субботе (бел.), к Петрову дню, дню весеннего выгона скота; О. могло совершаться в феврале или ранней весной (рус.). В рус. селах Харьковской губ. О. происходило осенью по окончании жатвы для охраны скота на весь последующий год до нового О. (ЭО 1897/3:187). О. в профилактических целях могло производиться раз в три года (рус. москов.). Однако чаще всего оно совершалось по мере необходимости: при угрозе заразного заболевания или для его прекращения. Обычно О. проводилось около полуночи, в редких случаях — рано утром до восхода солнца (рус. костром., бел. Полесье) или на утренней заре (рус. нижегород.).

Участниками обряда у аост. славян были в основном женщины в состоянии половой чистоты — целомудренные девушки, старухи, вдовы, реже — солдатки. Иногда допускалось участие беременных женщин (рус. воронеж., калуж.). В редких случаях О. производили люди, родившиеся «в сорочке» (ПА, ровен., Нобель), совместно старики и

старухи (при этом в плуг впрягались только старики, полес.), замужние женщины, молодые парни и мужчины. Обычно же у вост. славян лица, состоявшие в браке, и особенно мужчины к совершению обряда не допускались. У чехов О. производили женщины (Nah. ČLP:76).

Число участников в.-слав. обряда было кратным трем: девять девушек впрягались в соху, три вдовы управляли сохой, беременная женщина возглавляла процессию с образом Богоматери (рус. воронеж.); три старухи — одна впрягалась в соху, две другие ею управляли (з.-рус.); три девушки шли впереди с образом св. Власия и кадилницей, три вдовы и солдатки шли следом, одна женщина тянула соху, другая управляла, а третья «ехала» сзади на помеле (ю.-рус.). В других случаях число участниц было кратным двум: две девушки запрягались в соху, две другие ею управляли (укр. харьков.), иногда в соху впрягались четыре вдовы (ю.-рус.) или одна вдова тянула соху, другая борону, а восемь девушек их сопровождали (ю.-рус.). Известны случаи, когда число участниц составляло двенадцать человек (бел., Шейн МИБЯ 3:298) или «чертову дюжину» (рус. вят.).

В ю.-слав. традиции все действия в обряде О. совершали братья-близнецы, управлявшие волами-близнецами, железо для сошника также ковали близнецы. Иногда требовалось, чтобы волы были впервые впряжены в соху (болг., БМ:138), чтобы они были совершенно черными (серб.). Близнецы на быках-близнецах производили О. также в зап. Полесье и на укр. Карпатах: по преданию, с. Луквица Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. во время своего основания было опахано волами-близнецами, что, по мнению жителей, до сих пор предохраняет село от града (КА). У сербов плуг могли тащить девственные юноши с одинаковыми именами, а также шесть девушек, плугом же управлял старейший человек этого села (Чаж. СД 5:279).

Обстоятельства совершения О. подчеркивали сакральный характер происходящего: О. часто совершалось втайне от жителей села (в.-слав., болг., макед.); если же обряд исполнялся с ведома остальных односельчан, в ночь О. они должны были запирать все ворота, двери и окна и не выходить на улицу (в.-слав.), нельзя было также поки-

дать село или входить в него (болг.). О сакральности происходящего свидетельствовал и внешний вид участников О.: нагота (в.-слав., ю.-слав., чеш.), распущенные волосы (в.-слав.), белые рубахи (в.-слав.).

Поведение участников зависело от характера О. Профилактическое О. совершалось ради оберега, все действия обычно происходили в глубокой тишине, участники хранили ритуальное молчание (в.-слав., ю.-слав.) или читали молитвы (в частности, «Да воскреснет Бог») и старались, чтобы их действия не заметил никто из посторонних (рус.). Если целью было прекращение уже начавшейся болезни и отгон ее за пределы села, то О. сопровождалось ритуальным шумом, криками, звоном, стуком, производимым косами, серпами, сковородами, печными заслонками и пр. При этом распевались песни, содержащие отгонные мотивы и угрозы в адрес болезни и смерти. Ср., например: «Выйди вон, выйди вон / Из села, из села!» (рус. воронеж., СБФ-78:78) или: «Смерть, ты Коровья Смерть, / Выходи из нашего села... / Мы тебя сожжем огнем, / Кочергой загребем...» (рус. орлов., там же).

Важное значение имели способности О.: борозда вокруг села должна быть замкнутой, поэтому заканчивали опаживать в том же месте, откуда начинали (о.-слав.), например около купальского костра (бел. могилев., Ром.БС 8:210), сошник прилаживали к сохе так, чтобы пласты земли ложились в сторону, противоположную селу, этим от села отворачиваются «скорби, болезни, беда и мор скота» (рус. москов., СБФ-78:79); в другом случае двигались так, чтобы правая рука была обращена в сторону деревни (бел.), или опаживали наоборот, т. е. слева направо — начиная с востока, двигаясь на север и далее к началу маршрута (серб., Груза). Замкнув борозду, зарывали в землю сошник (макед.). Иногда опаживать пашущие шли из одной точки в противоположные стороны и на месте встречи закалывали вола, которого здесь же закапывали (болг.). Для О. использовали новую соху, которую еще не употребляли (з.-рус.), или делали ее за одну ночь из дерева-«близнеца», т. е. из такого, у которого два ствола растут из одного корня (болг., макед.); железо для сошника должно быть собрано из девяти различных мест и выковано за одну ночь нагими цыганами-близнецами (ю.-слав.). Количество борозд

могло варьироваться — чаще всего проводили одну борозду, но иногда их было ТУ (в.-слав., ю.-слав.).

Семантика замкнутого круга в обряде О. могла дополняться мотивом чудоты, когда совершится невозможное: в ю.-ру. регионах проведенную борозду часто засыпали песком и пели: «Вот диво, вот чудо! Девки пашут, / Бабы песок рассевают, / Когда песок взойдет, / Тогда и смерть к нам придет!» (Аф.ПВ 1:567); в более поздних вариантах обряда этот мотив заменяется христианской символикой: опаживающие останавливались на каждом **перекрестке**, распахивали борозды в форме креста, зарывая на этом месте часть курившегося ладана; молились (рус.). У вост. славян О. часто сопровождалось ритуальным умерщвлением животного, попадавшегося на пути процессии, — чаще всего кошки или собаки. Такое животное считалось воплощением болезни или «Коровьей Смерти». Иногда О, от холеры сопровождалось убийством коровы, свиньи, двух телят и собаки (рус. тамбов.).

При О. апотропеический эффект магического круга усиливается тем, что вспаханная, т. е. возделанная, **окультуренная земля** сама по себе может быть оберегом. Ср. чеш. и пол. представления, по которым от водяного следует спасаться на вспаханном поле, потому что там он теряет свою силу (СД 1:400).

О. могло сопровождаться другими охранительными и очистительными обрядами — добытием «живого» огня, изготовлением обдренного полотна (в.-слав., ю.-слав.), выпеканием обрядового хлеба (болг.) и др.

Лит.: Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ-78:71-94; Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опаживания // ООФ:29-32; Снегирев И. М. Опаживание или изгнание Коровьей Смерти и несколько слов о Волосе, скотием божь // Московские Ведомости 1861/195; Журав.ДС:101-113; КА; ПА; Суиц.КП:86; ШейнМИБЯ 3:290-294,298; БМ:138-139; БНМ:142; Вак.ЕБ:516; Враж.НДМ:66; Марин.ИП 1:741-743; ГЕМБ 1931/6:320; Фил.Т:221; КЛW:412-413; Mosz. KLS 2/1:202,232.

ОПЛАКИВАНИЕ - см. Голошение.

ОПОВЕЩЕНИЕ — ритуальный акт сообщения о каком-либо важном событии (рождении, смерти, помолвке и др.). О., принесение вести как акт передачи сакрального знания — распространенный мотив в сводах древней истории, мифологии, религии (см., например, Благовещение).

Распространение/нераспространение новости строго регламентировано: о смерти сообщать необходимо (о.-слав.), но о том, что умер ребенок до 7 лет, рассказывать нельзя (болг. родоп.). О беременности нужно поведать хотя бы одному человеку, но начало родов следует держать в тайне (о.-слав.). Вариантом О. может быть преднамеренная выдача неверной информации (имени, пола ребенка в семьях, где «не держатся дети» — рус. заонеж., болг.), см. Обман ритуальный.

О. имеет информативную и программирующую функции. После известия о смерти односельчане выливают воду, т. е. это вода «мертвая»; сведения о девственности/недевственности невесты влекут за собой определенный тип поведения (см. Брачная ночь). О. требует ритуальной реакции, иногда по формуле «дар за дар».

Адресатами О. в зависимости от события являются отдельные лица (например, повитуха, священник) или все члены социума: односельчане, родные и знакомые, родители невесты/жениха. Покойных родителей и родственников ежегодно оповещают о наступлении Пасхи (в.-слав., болг., макед.), а также о помолвке, свадьбе, специально посещая для этого кладбище. Во время похорон каждый, у кого недавно умер кто-либо в семье, старается через усопшего передать «своим» важные новости: «Скажи, что Аннушка замуж вышла» (РСев-2001: 673). Оповещают и домашних животных, птиц (о смерти в доме, о нечестности невесты). Обязательным у всех славян является О. пчел о смерти хозяина-пчеловода.

Исполнителями О. выступают в зависимости от ритуального комплекса разные лица. При рождении ребенка это обычно повитуха, свекровь или девочка, у которой живы родители. Специальные обрядовые лица *звачи* (укр.), *зовальки*, *калесники* и др. (болг.), нарядно одетые родственницы же-

них или невесты сообщают о помолвке и приглашают на свадебный пир. Наездники-гонцы (болг. *проварник*, *бързоконец*, *абержия* и др., терминология их особенно разнообразна у южных славян) оповещают о скором прибытии сватов свадебного поезда в дом невесты, жениха и пр.

О. входит в состав семейных обрядовых комплексов и некоторых ритуалов жизненного цикла. В родинах специфически оформлено не только О. о беременности, появлении на свет младенца, но и подача информации о его поле, имени и пр. Одна из важнейших задач повитухи у белорусов — сообщение имени новорожденного родителям в определенный момент, когда она запеленает ребенка. Назвав имя, она произносит хулительную формулу: «Во ён паскуднічак — якей плюгавый. Няхай ён лепшы ляжыць с Хрыстом!» (Радзіны:105). В Смоленской обл. бабушка новорожденного обегала деревню со словами: «Ой, у меня Александра родила!» и приглашала всех на обрядовое угощение — кашу: «Бяжи кашу исть!» (Наум.ЭД:63).

Особенно развит обряд объявления имени на крестинах младенца у сербов, болгар и украинцев. Дети, услышав в церкви имя, бегут в дом к родителям ребенка и получают за принесенную весть вознаграждение. Повитуха или крестные родители «продают» тщательно скрываемое до этого имя — это главное событие праздничной крестинной трапезы.

О. служит обязательным компонентом всего первого (см. **Первый—последний**) в жизни человека (первый зуб, первые шаги и пр.). Виды О. с подобным содержанием варьируют по масштабу, форме и жанрам. Так, у белорусов к совершеннолетию девицы приурочен специальный обряд О.: трапеза и последующее катание на санях или в корыте по селу с выкриками: «Паспела, паспела!» (Зел.ИТ 1:191). Менее развернутый ритуал известен у болгар в Родопах: девушка печет лепешку и раздает родным, оповещая таким образом о своей зрелости, в других слав. регионах факт первых месячных умалчивается.

О. — существенный компонент всех этапов свадьбы. Сообщают о сватовстве и помолвке (в Родопах стреляют из ружей и кричат «иху» — Род.:155), о приближении свадебного поезда, об окончании чина венчания и др. О. о «честности» невесты после

брачной ночи — кульминационный момент свадьбы.

О факте смерти извещали громкими воплями и плачем (болг. *изприпяване, изрукване*). При наступлении смерти женщины выходят на улицу и начинают громко плакать, голосить (укр. *плакати, голосити, кричати*). В тех местах, где есть колокола, в них звонят редкими, мерными ударами сразу после смерти и на следующий день в момент выноса тела и погребения. У некоторых славян звон колокола отличается в зависимости от пола и возраста покойного, его благосостояния (болг.). В горных районах Карпат извещают о смерти звуками трембит.

О. разнообразно по форме: наряду со словесными формулами используются предметные знаки и символы: зеленые венки на воротах извещают о свадьбе; черное полотно на крыше или веретено с черными нитями у двери — о смерти и др. Костры и факелы после первой брачной ночи дополняются шумовыми сигналами (стрельба из ружей). Известны также звуковые (колокольный звон), голосовые бессловесные (плачи, голошения в случае смерти) типы О. Если адресат далеко, о смерти сообщают при помощи траурного письма с обожженным левым углом (болг. *нагорена книга*). Таким же образом болгары извещали ранее и о разрыве супружеских отношений.

Спорадически О. встречается в календарной обрядности, ср. одаривание ребенка, сообщившего домашним, что перегорел бадняк.

Лит.: Зел.ИТ 1 (по указ.); Агап.МОСК:279; Лог.СОЗ:136-137; Наум.ЭД:57; Гура СЖ (по указ.); РСев-2001:493,496,561,583; Укр.:322; Радаины:105-107,169; Узен.КД:44-45,78; Лов.:365; Кап.:193; Род.:120; Пир.:385-386,402,404-406,413; Плов.:219,231; Ркс.:123,134,210,324,326; Вак.ПО:57; РР:14.41,53; Треб.ПДСК?:106; Kolb.DW 3:91; Schul.WV:160.

И. А. Седакова

ОПОЯСЫВАНИЕ — окружение, обматывание или обвязывание (людей, предметов, строений, пространства) поясом, полотенцем, полотном, пряжей, сетью, веревкой, ниткой, цепью, соломой, ветками и др. с целью

создания магического круга в охранительной, лечебной и хозяйственной магии (наряду с **опахиванием**, осыпанием, обметанием, огораживанием, обходом, протаскиванием и т. п.); используется также для обозначения ритуального и социального статуса лица; может символизировать соединение, объединение, приобщение к целому. Семантика и функция О. зависят от объекта, который опоясывают, от свойств предмета, которым опоясывают, а также от того, кто и когда совершает это действие. См. также Пояс, Обвязывать предметы.

Опоясывание людей. В повседневном быту ношение пояса было обязательным. См. Пояс. В магических целях опоясывали прежде всего лиц, находящихся в «переходном» состоянии, — беременную женщину, роженицу, ребенка, невесту, новобрачных, больных и др. О. чужим поясом применялось в охранительных и продуцирующих ритуалах. Если невеста хотела, чтобы у нее рождались мальчики, во время венчания она должна была опоясаться под рубашкой мужским поясом (серб.) или держать на руках подпоясанного мальчика (рус.). У юж. и вост. славян беременную опоясывали поясом мужа или вообще мужским поясом, шнурком, на котором держатся мужские штаны, для защиты от нечистой силы и сглаза; иногда свекровь опоясывала беременную своим поясом. Для облегчения родов у сербов принято было надевать на роженицу пояс ее мужа (ср. использование с этой же целью мужских штанов, которые роженица подкладывала под себя). Украинцы в Покутье, если им приходилось быть воспитателями внебрачного ребенка (что они охотно делали ради благополучия скота), считали необходимым опоясаться поводом, на котором воят волов (Kolb.DW 29:210).

Особая магическая сила приписывалась поясу священной женщины, чтобы иметь детей (серб.); в случае трудных родов белорусы брали шнур, которым ксендз или священник подвязывался во время службы, и надевали его на «родиху» или опоясывали ее шнурком, которым был обвит церковный престол (витеб.); то же делали украинцы Покутья (Kolb.DW 29:211). Польские крестьяне опоясывали роженицу «поясом св. Франциска» или просто поясом ксендза; этот обычай, осуждаемый уставом синода, держался

до XVII в. На Украине беременная женщина, чтобы благополучно и вовремя родить, обвязывала живот лентой, которая служила закладкой для церковного евангелия, и снимала ее лишь с наступлением родов. Поясом священника опоясывались вдовы, чтобы защититься от приходящего по ночам умершего мужа (полес.); с этой же целью женщина надевала перед сном пояс, освященный в церкви (в.-слав.); в другом случае поповским поясом следовало опоясать заложную покойницу, чтобы она не вставала из гроба

(Вак. ПО:79). Согласно карпат. быличкам, чтобы поймать женского демона *випреницу*, которая по ночам вступает в любовную связь с мужчиной, будучи невидимой для других, следовало подкараулить ее во время одного из свиданий и обвязать поясом священника — тогда она станет видимой и послушной человеку.

В медицинской и апотропеической магии практиковалось О. не только поясом, но и другими предметами, свойства которых должны были передаваться обвязывае-



Жених и невеста. Ритуальные функции полотенца: опоясывание новобрачных, покрывание иконы. Орловская губ., Брянский у. Фото Н. П. Красникова. 1908 г. Фототека Российского этнографического музея, Русские, № 1319-10а

(полес. волян.). Македонцы старались опоясать умершего поясом «с гроба Господня» (привезенным из Иерусалима), а если такового не было — просто «церковной» ниткой

тому человеку. В день св. Игнатия (20.XII), чтобы быть здоровыми, опоясывались железной цепью (см. Железо), на которой висел котел над очагом (болг.); для этой же цели

в Юрьев день или на Ивана Купалу принято было опоясываться вербовым или кизиловым прутом (о.-слав.); змеиным выползком подпоясывали детей, чтобы они не болели (болг., Родопы); для охраны от сглаза подпоясывались поясом, в который была вшита иглолка или капелька ртути (см. Металлы) (в.-полес.). Чтобы домовый не приставал к девушке с любовными притязаниями, ей на голос тело надевали сыромятный ремень (с.-рус.).

Особая роль в ритуалах О. принадлежала ниткам, часто обязанным своими магическими свойствами способу и обстоятельствам их изготовления. Роженица для облегчения родов опоясывалась ниткой, спряденной в первый день Рождества старшей женщиной в семье и намотанной на ореховый прутик, которым замешивалось тесто для рождественского пирога «чесницы» (с.-зап. Босния). Страдающего болезнью мочевого пузыря или заику опоясывали непарным количеством ниток, спряденных из остатков пряжи (полес.). У вост. славян широко известен обычай опоясывать ниткой от савана или тряпкой от рубашки покойника **мужчин**, склонных к дракам и ссорам, чтобы сделать их кроткими и тихими; после О. нитку следовало положить в гроб, можно к другому покойнику (рус.). В других случаях оказывался маркированным красный цвет нитки, символизирующий жизнь и плодородие: сербы обводили красной ниткой вокруг роженицы и новорожденного младенца, предохраняя их от злого глаза и подмены ребенка женскими демонами **бабицами**. Для защиты от сглаза служила и первая пряжа, выпряденная девочкой, которая только учится прясть, — ею опоясывали молодых перед отъездом к венцу (рус.). В роли пояса могла выступать рыболовная сеть, **повязанная** по голому телу, — у русских ею опоясывали молодых перед венчанием, чтобы предохранить их от порчи и сглаза (Зел.ОРАГО 2:956).

О. различными предметами использовалось в медицинской практике. Чтобы во время жатвы не болела спина, жницы опоясывались жгутом, скрученным из первых трех горстей сжатых колосьев (в.-слав.). Словенские девушки с этой же целью обвязывались колосьями ржи во время процессии, совершаемой на праздник **Божьего** тела. Для лечения падучей человека опоясывали прутом, которым спутывают ноги лошадям, —

его нужно носить на себе до излечения (полес.). Македонцы Гевгелли трижды опоясывали больного ребенка серебряным поясом, причем каждый раз пояс должен был соскользнуть с тела ребенка так, чтобы круг не нарушился; ребенок должен был выйт из круга, оставив там болезнь; надевать к нему пояс должна была «чистая» пожилая женщина. Для излечения язв и ран ребенка трижды обвязывали свежими ветками калины (там же).

Нередко желаемые свойства сообщались используемым для О. предметам с помощью специальных ритуалов. Для излечения ребенка от грыжи ловили мышь, продевали сквозь ее глаза иглолку с ниткой и затем опоясывали этой ниткой больного (рус. вологод.). При лихорадке поясом больного опоясывали дуб, а потом снова надевали его на больного (ю.-рус.). В Витебской губ. считали, что, увидев весной первую ящерицу, нужно разостлать пояс и перегнуть через него ящерицу, а затем опоясаться им — не будет болеть поясница (Никиф. ППП:201). Сербки-мусульманки из окрестностей Призрена для избавления от бесплодия опоясывались шерстяной ниткой, которой предварительно они обвивали почитаемое и огражденное стеной «святое место» (ГЕМБ 1938/8:91).

Опоясывание (повивание) новорожденного ребенка получало особое магическое значение в семьях, где «не держались» дети. У сербов одним из способов (среди многих других) предупреждения смерти ребенка считалось О. его сразу после рождения специально изготовленным свивальником, шнуром, ниткой и т. п. Их сплетали или ткали из девяти прядей шерсти, взятых у девяти девушек по имени Стоя («останавливающее» имя, апотропей, см. Имя, **Останавливать**); из шерсти, взятой по просьбе (не купленной или вымененной!) у трех женщин по имени Стона (беременная женщина вязала свивальник на «становитом» камне для будущего ребенка; до его рождения она опоясывалась им сама; это могла делать только «законная» жена); из шерсти барашка, задранного волком; из шерсти черной (без пятен) овцы и т. п. См. также **Обыденные** предметы, Одежда.

У вост. и юж. славян считалось обязательным подпоясывать покойника при положении в гроб: по верованиям старообрядцев, неподпоясанного покойника на «тог

свет» не пустят. Сербь опоясывали умершего нитками или же тонкой свечой по голому телу; это делали для того, чтобы он не мог вылезти из могилы. Если же умирал ребенок, которого не успели при жизни опоясать по обычаю, то считали необходимым сделать это после смерти (при этом надевали ему красный поясок), т. к. похоронить «неопоясанного» младенца считалось великим грехом: в раю, где пребывают умершие младенцы и где они заняты собиранием цветов, такой младенец не сможет без пояса удерживать собранные цветы за пазухой и будет вечно мучиться (ГЕМБ 8:61–62). По рус. поверьям, вдова, собирающаяся вновь выйти замуж, не должна завязывать на покойном муже «смертный» пояс.

В ряде случаев О. наделяло человека магической способностью видеть невидимое: чтобы опознать ведьму, необходимо было обвязаться стеблями гороха, выросшего на месте, где была закопана голова гадюки, убитой в марте, и в ночь на Ивана Купалу спрятаться в хлеву за борону (полес.). По поверьям крестьян Минской губ., на Радуницу возле церкви можно увидеть мертвых, которые в этот день приходят помолиться Богу; для этого надо опоясаться поясом, спряденным за один день из льняных ниток, остающихся при тканье под холстом (Крач. БЗРС:114–115).

О. человека поясом, полотенцем, соломенным перевяслом совершалось в различных обрядовых ситуациях, чаще всего на свадьбе, для того чтобы обозначить обрядовый статус опоясанного лица: у вост. славян старших сватов, а иногда и всех свадебных чинов опоясывали полотенцами; мать невесты опоясывала свах жениха подарками из холста (з.-укр.); невесту, подтвердившую свое целомудрие, после первой брачной ночи опоясывали красным поясом и прикалывали ей красный букет из калины (укр. подол.). По окончании жатвы жницы опоясывали перевяслом хозяина поля, который угощал их водкой (полес.). О. главного ритуального лица практиковалось в календарных обрядах. Красным поясом подпоясывали празднично одетую девушку в обряде «вождение куста» (ровенское Полесье); красными поясами обматывали *перерегю* ~ одну из девушек, которую выбирали в качестве обрядового персонажа во время прополки свеклы (укр.).

О. может рассматриваться как способ соединения, объединения, установления родства или символического привязывания, приобщения человека или животного к роду или хозяйству. У русских жениха и невесту, сидящих за свадебным столом, связывали поясом, чтобы их брак был крепким (Зел.ОРАГО 2:593). В приворотной магии девушка опоясывала парня, за которого хотела выйти замуж, шнурком, которым были обвязаны ноги покойника (полес.). Девушки, желавшие выйти замуж, накануне Нового года находили в лесу две осины, которые можно связать одним поясом, и опоясывали их (рус.). Чтобы сватовство было успешным, сваху перед тем, как идти сватать, сажали за стол, ножки которого были обвязаны поясом (рус. рязан.). В Далмации человек, желавший усыновить ребенка, опоясывал его одним концом пояса, а другим обвязывал себя и при свидетелях произносил формулу усыновления; в болг. обряде заключения побратимства побратимы обвязывали друг друга поясом. Соответственно при расторжении брака или побратимства развязывание пояса являлось символом прекращения родственных связей.

В ритуальных целях опоясывали также и предметы — ульи, дежу, части ткацкого станка, свадебный каравай, деревья, ритуальное чучело. См. **Обвязывать предметы, Обвязывать деревья.**

В качестве оберега практиковалось О. охраняемого строения или пространства специально выпряденными или освященными нитками, обыденным холстом, полотенцем, веревкой и др. У сербов в Сочельник во время ужина все домочадцы, начиная со старшего, зажмурившись, каждый понемногу, пряли веревку из остатков пакли. Последнего, кто пряд веревку, выводили с закрытыми глазами за порог, подводили к загону для скота, и он опоясывал веревкой хлев, а на третий день Рождества эту веревку снимали. Делалось это для того, чтобы волки не резали скот (Лесковацкая Морава). У сербов при возникновении эпидемии чумы дом опоясывали полотном, чтобы демон болезни не смог в него проникнуть (Чаж.СД 1:279). Для предохранения нового дома от злых сил в первый день новоселья на рассвете хозяева выходили во двор и опоясывали дом нитками; назавтра нитки снимали (макед., Гевгелия). У русских

опахивание селения от эпидемии иногда сопровождалось О. пряжей отдельных домов (Жур.ДС:173).

О. церковей у юж. славян происходило во время освящения церкви и осмыслялось как ее венчание (ср. серб. название такого обряда — *венчаванье цркве*, Тол. ЯНК:99), во время престольного праздника (называемого у словенцев *opasilo* или *opasilnica*, т. к. на него когда-то опоясали церковь свечами, Mōd.VUOS 5:56), а также в дни больших праздников (например, в день св. Николая), на рассвете перед заутреней или ночью. При освящении церкви ритуал совершался женой церковного ктитора, но часто это делали женщины, страдающие бесплодием или имеющие единственного ребенка, женщины, у которых умирали дети, больные (особенно женщины), реже — женщины, носящие траур по своим детям. В этих случаях О. церкви воспринималось как форма обета для излечения болезней; совершалось О. церкви и за упокой души. Храмы, а также здания заброшенных и разрушенных церковей опоясывали (нередко тайно) самотканым полотном, пряжей, свечным фитилем, очень длинной свечой или несколькими свечами слева направо, начиная от церковных врат, на высоте одного-полутора метров от земли; могли опоясывать церковь два, три или более раз (иногда обязательно нечетное число раз). Женщины, у которых умирали дети, опоясывали церковь от подножия через крышу, а те, которые страдали бесплодием и надеялись забеременеть, — от главных дверей храма вдоль всех четырех стен (серб., район Валево). Свечи и полотно шли в пользу храма — они нарезались и продавались прихожанам, а свеча, опоясывающая храм, иногда зажигалась и сгорала прямо на его стене. У сербов бесплодные женщины опоясывали храм длинной шерстяной нитью, из нее потом плели пояс, который надевали на себя, чтобы забеременеть; мусульманки юж. Черногории опоясывали церковь ниткой, которую после этого обвивали вокруг больной части тела. Реже О. совершалось для поминовения душ умерших, в том числе висельника. Известен случай, когда свадьба была отложена, т. к. ткачиха не успела выткать полотнище, которым должна была быть опоясана церковь (Чажк.СД 2:413). Обычай О. церковей (старинных, развалин церковей) известен у славян как среди

православных, так и среди католиков и мусульман, при этом мусульмане юж. Македонии совершали О. церкви и в случаях болезни скота (Тол.ЯНК:101–102).

У вост. славян О. церкви известно меньше: в Полесье, если случалось, что повитуха (которая должна соблюдать половую чистоту) нарушит запрет и родит ребенка, то, чтобы душа этого ребенка не досталась нечистой силе, женщины села ткали обыденное полотно (см. Обыденные предметы) и обвязывали им церковь (ПА, гомел., Комаровичи); в других случаях церковь опоясывали платками для излечения больного ребенка (ПА, брест., Велута), а также обыденным полотном при угрозе эпидемии или падеже скота (бел.).

Мотив О. с целью оберега встречается в в.-слав. заговорах, где охраняемый объект опоясывается облаком, месяцем, зарей и др. космическими силами, ср. в рус. свадебном заговоре: «...оболокусь походячим оболочком, опояшусь белой зарей...» (ЖС 1898/4:391–392), в бел. заговоре при отправлении в дорогу: «Мяне маці нарадзіла, месяцем падпаясала, у дарогу адправляла» (Ром.БС 5:57) и т. п. В пол. заговоре при входе в лес человек опоясывается «поясом Богоматери»: «Jak ja się tym / Pasem opaszę / To wszystko robactwo / Od siebie odstraszę» [Опояшусь я этим поясом — всех гадов устращу и от себя огню] (Гура СЖ:350). Согласно болг. легенде, Богородица опоясывает грешников, чтобы вывести их из пекла.

Лит.: Байбурун А. К. Пояс (к семиотике вещей) // СбМАЭ 1992/45:5–13; Кремлева И. А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // РСОб:248–264; Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX–XX вв. // РСОб:229–248; Марин Р. Опасиванье храмова // ПКЖИФ 17/1:90–93; Петровић П. Ж. Опасиванье цркава // ГЕМБ 1932/7:110–112; Толстой Н. И. Опознание и опоясывание храма // Тол.ЯНК:99–112; Гура СЖ:415,468; Зел.ИТ 1:184–185; Зел.ОРАГО 1:315, 2:722,924, 3:1081,1180,1275; Макс.ННКС 1993/2:392, ПА; ГЕМБ 1933/8:91–93; 1934/9:95–99; Бор.ЖОЛМ:345; СЕЗБ 1927/40; 64,301. . .

Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая

ОППОЗИЦИИ СЕМАНТИЧЕСКИЕ - один из основных механизмов содержательного плана культурной традиции, организующий, упорядочивающий и структурирующий набор единиц символического языка культуры, определяющий основные параметры символизации и оценки реалий внешнего мира и самого человека. Принцип бинарной оппозиции и поляризации, противопоставляющий альтернативные в логическом смысле признаки (*мужской—женский, верх—низ, восток—запад, жизнь—смерть, начало—конец* и т. д.), сочетается в культурной традиции с механизмом градуальности, располагающим признаки по некоторой шкале значений (*молодой—старый* и *моложе—старше; быстрый—медленный* и *быстрее—медленнее* и т. п.). По своему содержанию оппозиции могут быть не только признаковыми (*прямой—кривой, новый—старый, внутренний—внешний, четный—нечетный* и т. п.), но и субстанциональными, предметными (*небо—земля, вода—огонь, свет—тьма, зима—лето* и т. п.), и акциональными (*спать—бодрствовать, идти—стоять, начинать—кончать, давать—брать* и т. п.). О. с. несут универсальный характер, но каждая культурная традиция расставляет свои акценты и устанавливает свою иерархию оппозиций.

Характерной особенностью О. с. является их спаянность с категорией оценки: в каждой конкретной ситуации один из членов оппозиции оказывается носителем положительного начала, другой — отрицательного. Эта оценка может меняться на противоположную с изменением «контекста» или прагматических установок: сакральное и благодетельное в одних условиях становится опасным и злокозненным в других. Например, четность (парность) в большинстве случаев получает отрицательную оценку, а нечетность (непарность) — положительную (непарным должно быть число подкладываемых под курицу яиц, число овец в хозяйстве, число сватов в обряде сватовства невесты, число блюд на ритуальной трапезе, число вносимых в дом поленьев, число венцов в срубе дома и т. д.), однако, когда речь идет о брачной символике, четность имеет устойчивое положительное значение (при гаданиях о замужестве четное число — принесенных в охапке дров, обхваченных руками кольев забора, пойманных зерен и т. п. — сулит скорое за-

мужество). В оппозиции «свой—чужой» преимущественная положительная коннотация первого (левого) члена уступает место противоположной, когда речь идет, например, о магических акциях защитного характера, направленных на нейтрализацию и обезвреживание злых сил (в случае детской смертности при рождении нового ребенка «чужие» кумовья, особенно иноверцы или иноземцы, оказываются предпочтительнее «своих»). «Обратная перспектива», т. е. смена оценок на противоположные, особенно характерна для контекстов погребального обряда и других ситуаций, связанных с «обратной» сферой смерти и потустороннего (если ритуальный хороводный танец коло у юж. славян исполняется обычно слева направо, то такой же танец на поминках имеет противоположное направление), а также для всей демонологической области (и то, и другое имеет иномирную природу и, следовательно, обратно земному, человеческому миру).

Оценочная окраска О. с. приводит к тому, что они вступают в отношения эквивалентности, приравниваются друг к другу, начинают замещать друг друга и символически отождествляться. Например, О. с. *мужской—женский* может коррелировать с оппозициями *правый—левый* (по серб. суеверию, если дитя в утробе матери впервые зашевелится справа, то родится мальчик; если слева — то девочка; если у покойника остается открытым правый глаз, то следующим в доме умрет кто-то из мужчин, если левый — то умрет женщина), *верхний—нижний* (если ячмень вскочит на верхнем веке — родится мальчик, если на нижнем — девочка), *внутренний—внешний* (если будущая мать впервые ощутит свою беременность в доме — родится мальчик, если вне дома, на дворе — девочка), *продольный—поперечный* (если могила даст трещину продольную — в том же году умрет в семье мужчина, если поперечную — женщина), *восточный—западный* (у сербов «мужской» *бадняк* рубят с восточной стороны, «женский» — с западной), *нечетный—четный* (смерть мужчины оглашалась тремя ударами колокола, смерть женщины — двумя), *дом—лес* (при рождении мальчика сербы говорят: «Лес плачет, а дом поет», при рождении девочки: «Лес поет, а дом плачет») и т. д.

О. с. неравнозначны по своему весу и по сфере действия (числу охватываемых куль-

турных контекстов). Наиболее универсальные из них (мужской—женский, *правый—левый*, *свой—чужой*, *чет—нечет*, *верх—низ* и некоторые другие) отличаются и более высоким статусом, они проявляют себя во множестве обрядовых и текстовых ситуаций и остаются неизменно релевантными. С другой стороны, отдельные сферы народной традиции обнаруживают особую насыщенность символикой оппозиций: это прежде всего обряды перехода (родины, свадьба, похороны), календарные обряды прогностического характера (например, первый день Нового года, начало весны и т. п.).

Лит.: Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Ив. Тол. СЯМС; Ив. Тол. ИОСД; Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый—левый*, *мужской—женский* // ЯКП:169—183.

С. М. Толстая

ОРЕЛ — Божья птица, царь птиц и владыка небес. У юж. славян наделяется медиаторскими функциями: осуществляет связь между верхним и нижним мирами, свободно проникая в небеса и спускаясь в преисподнюю. Поэтому О. присущи амбивалентные свойства: он не только пользуется почитанием, но и имеет черты сходства с образом нечистой хищной птицы (см. Коршун). Царские и медиаторские функции представлены у сниженного двойника О. — самой маленькой птички как птичьего царька (см. Королек).

О. считают **главным среди птиц**. По укр. поверью, все О. происходят от царей, поэтому, прежде чем убить О., его почтительно спрашивают: «Чи нажився ти на світі?» В бел. загадке О. наделен царскими и божественными атрибутами: «Под дубом райским, под крыжом царским два орлы орлуют, одно яйцо балуют. (Крещение)» (Ром.БС 2:328). В пол. песенных текстах О. как король птиц, их хозяин или отец устраивает птицам свадьбу.

Роль О. как **хозяина небес** отражена в рус. легенде о том, как Александр Македонский хотел взойти на небо, но О. не пустил его туда (владимир.). О. управляет небесными стихиями. Болгары и сербы

считают О. (родоп. болгары — двуглав О.) предводителем градовых туч: он борется с тучей, отводит ее от полей и спасает урожай (ср. в той же роли аиста, змея летает **щего** и некоторых демонических существ). Поэтому убившему О. или разорившему гнездо грозят страшные кары: увечья, болезни или несчастья в семье (болг.). Ю.-сл. представлениям об О. как предводителе родственна рус. загадка о туче: «Летит орлица по синему небу, крылья распластала, соньшко достала» (калуж., АрхМГУ). В р. заговоре О. мечет молнию: «Летел орел Хвалынского моря... кинул громову стрелу во сыру землю» (Аф.ПВ 1:494). По белорус. поверью, О. способен посещать горный мир и спускаться в подземный (орханийск., свштов.).

Многие мотивы, связанные с О. в народной традиции, книжного происхождения. Ю.-слав. поверья приписывают О. необыкновенное долголетие (серб., босн.-герцеговин.). Он живет дольше других птиц и способен возвращать себе молодость, к. паясь в озере (по другим вариантам, в реке Иордане) с живой водой на краю света (болг., герцеговин.; ср. в Библии: Пс. 10. 5). Книжное происхождение имеет поверье о волшебном камне в гнезде О., оберегающем его птенцов: *орлов камень*, или *огневик*, защищает от огня, болезней и порчи. Украинцы верят, что в гнезде О. всегда имеются деньги.

С коршуном и ястребом О. связывают некоторые поверья и легенды. Там поляки верят, что кукушка превращается как в ястреба, так и в О., и что ястребы и О. не рождаются сами, а происходят от кукушки (ю.-малопол.). По серб. представлениям, О., подобно коршуну, не имеет права пить воду во время безлунья, т. е. перед рождением молодого месяца (тамок.), во время Петровского поста (алексинац.) или в самое засушливое летнее время до Ильина дня, 20.VII/2.VIII (болевац.) В это время вода обращается для него в кровь, и он вынужден страдать от жажды в наказание за то, что он якобы не выполнил поручение Бога очистить или выкопать источник.

Лит.: Гура СЖ:610—612; Клинг.ЖАСС:53 76-77,79,83,293; ТА 15:1; Колб.ДВ 21:18 46:311; ZWAK 1881/5:145. 1888/J2:176; Ма:

рин.НВ:93,100; Род.:15,18; В а ц о в С. Народна метеорология. София, 1900:45; АрхЕИМ 878-II: 13, 880-II:39, 881-II:10, 882-II:22; Бор.ПВП 2: 32,45-47,56-57,99.

А. В. Гуря

ОРЕХ ГРЕЦКИЙ (*Juglans Regia*) — дерево, в традиционной культуре сербов, македонцев и болгар символ **хтонических сил**, связанный с «тем светом» (серб. *орах*, болгар. орех). Ср. Лещина.

В болгар. дуалистических легендах, колядных песнях и поверьях О. г. фигурирует в качестве мирового **дерева**. Согласно одной из легенд, после того как Господь создал землю, он посадил посреди земли большое дерево О. г., на которое повесил качели, чтобы качаться на них (Георг.БНМ:29). Во Фракии верили, что земля сама — это гигантское ореховое дерево, и зимой, когда солнце находится в его корнях, на земле наступают холода.

Связь с миром предков и медиаторские функции О. г. очевидны в распространенных болгар. и макед. обычаях, приуроченных к Вознесению и **Троице**, когда, согласно поверьям, души умерших, пребывающие на земле в период от Пасхи до Троицы, возвращались обратно на «тот свет». Сербы Лесковачкой Моравы до Троицы не обрывали веток на деревьях О. г. и не нюхали их, чтобы не помешать обитающим на них душам.

На Троицу с раннего утра женщины отправлялись в церковь или на кладбище с охапками ореховых веток. Там, разложив по полу или на земле ореховые ветви, они преклоняли колени или ложились на ветви и прислушивались к звукам, якобы исходящим от веток. Считалось, что таким способом можно увидеть и услышать мертвых. Кроме того, ветки ореха служили путем между «этим» и «тем» светом, по которому души уходили обратно. Считалось, что если не разложить на полу или на земле ореховые ветки, то души не смогут вернуться обратно и останутся запертыми на «этом» свете. Македонцы считали, что для того чтобы собрать все души вместе и запереть их на Троицу, Бог приманивает их ореховыми листьями и ветками. После посещения церкви ореховые ветки относили на клад-

бище и устилали ими могилы, якобы создавая тень для душ, украшали ими кресты, подметали ореховыми ветвями могилы. Иногда в таких троичских обрядах использовались также ветки липы.

Балканским славянам повсеместно известно поверье о том, что человек (особенно ребенок или молодой человек), посадивший О. г., умрет тогда, когда дерево сравняется по толщине с шейей этого человека или с его талией, когда на нем появятся первые плоды или корни О. г. прорастут под домом, где живет человек. Это поверье объясняет популярные у юж. славян запреты сажать О. г. вблизи дома или пересаживать его с места на место, а также жечь и срубать О. г. Сходные поверья есть и у вост. славян (если дерево, посаженное человеком, перерастет его, то человек умрет), но они чаще относятся к дубу, каштану и другим крупным деревьям, растущим вблизи дома.

Дерево О. г. считалось опасным еще и потому, что человека, заснувшего в его тени, подстергали разные болезни, в том числе безумие, головная боль и др. (запрет спать под О. г. встречается в средневековых европейских травниках). Согласно ю.-слав. верованиям, на больших деревьях О. г. любили собираться **вилы**, самодивы и **вештицы** и другие мифологические существа, что также делало небезопасным пребывание под ними. Иногда О. г. приобретал значение оберега. Болгары помещали ветки О. г., принесенные в поминальные дни из церкви, над воротами дома и двора, украшали ими дом: считалось, что они **защищают** люден от русалий. В течение Русальской недели болгарки носили за пазухой ореховые листья, чтобы **избежать** встреч с самодивами.

Лит.: Грамматиков Г. Орехът в традиционната народна култура // БЕ 1992/4 (там лит.); БМ:246-247; Вак.БЕТБ:440; Шапк. СБНУ 1:545,601; Марин.НВ:45; Кап.:226; Пир.:448,449,466; Плов.:274; Род.:107; СБНУ 1892/8:142; 1894/10:127; 1900/16-17/2:33; 1936/42:128; АрхЕИМ-576-II:49; Ант.АП:208; Дуч.ЖОК:326; Фил.ВН:200; Фил.Т:219; Борф. ЖОЛМ:387; ГЕМБ 1932/7:74; ESv 1986/7: 132; Мад.ЛМС:192; ZNŽO 1902/7/2:290; Rost. ZCz:51.

Т. А. Агапкина

ОРЕХИ — в народных представлениях символ плодородия, пища мертвых.

В период от Рождества до Крещения, когда на земле незримо присутствовали души умерших, по углам дома оставляли или рассыпали орехи, с помощью специальных формул адресуя их предкам, а под конец этого периода, на Крещение, раскалывали взятые из углов орехи и гадали по ним. Полный орех предвещал личное и семейное благополучие, сухой и пустой — бедность и несчастья. У мораван девушка после святок высыпала в саду остатки рождественских орехов и смотрела: если птица прилетит их склевать, то она выйдет замуж.

Представление о связи орехов с хтонической сферой, с душами умерших отразилось в ю.-слав. запрете есть орехи в период от Рождества до Крещения, чтобы не навредить душам умерших. Юж. славяне относили О. на кладбище и оставляли на могилах, а также делили у церкви «за души усопших». О. жертвовали демонам и духам болезней: болгары оставляли для чумы О. на крыше дома, чтобы болезнь взяла О., а людей не тронула.

О., сбереженные с рождественской трапезы, или те, что в Рождество лежали в углу дома, впоследствии использовали в магических целях, в частности для обнаружения вора. У сербов в Сврлиге рассказывали о том, как однажды с поля пропал плуг. Хозяин пошел к колдуну, получил от него один из таких О. и, положив его в сито, погромел этим орехом. Наутро плуг оказался на месте. В обл. Фрушка Гора рождественский О. разбивали на том месте, где лежала украденная вещь, чтобы вор обнаружил себя.

О. символизируют плодородие и в обрядовой практике оказываются в одном ряду с такими мелкими и сыпучими плодами, как зерна пшеницы, бобы, фасоль, сухофрукты и т. п. Орехами осыпают молодоженов на свадьбе (чтобы у них было потомство), а также **полазника**, чтобы год был плодородным.

У юж. славян, будучи плодом мужского (по грам. роду его названия) дерева (серб. **орах**, болг. **орех**), О. использовались в свадебной и послеродовой магии для обеспечения мужского потомства. В Хомолье невесте перед венчанием клали за пазуху желуди (**храстов жир**) и О. как плоды «мужских» деревьев, чтобы у нее рождались сыновья

(см. Дуб, Орех грецкий). У сербов женщина после родов мылась в воде, куда были положены три ореха, чтобы она в дальнейшем рожала сыновей.

Во всех слав. традициях известны рассказы о том, что в ночь накануне Ильина дня, Иванова дня, дня свв. Петра и Павла гроза (молния) портит орехи (как лесные, так и грецкие): они чернеют, червивеют, а чаще сгорают изнутри. См. подробнее в ст. Лещина.

Лит.: Марин.НВ:272,304-305,511; СбНУ 1906-1907/22-23:11; Доб.:312; ГЕМБ 1936/11:89; 1978/42:474; Кул.ССР:83,84,145; ЕКЗ 3:292, 308; ГНЧ 1921/34:261; Треб.ПДСК:53-54,181; Шк.ЖОП:87-88; Bart.ML:17; Кир.РЛС 4:235.

Т. А. Агапкина

ОРИОН — созвездие, трактуемое в народной традиции на основе аграрных представлений и фольклорно-мифологического образа неба-поля.

В народной астрономии особо выделяется часть созвездия (Пояс Ориона), название которой у славян связано: с косьюбой - **косари** (в.-слав.), **оржаные промѣжки** (рус. перм.), **kosiarze** (Польша, центр. Карпаты), **košniki, kosa, kosy, serp** (Польша), **İri kosa** (Хорватия), **kosy** (Чехия); с пахотой — **рало, орало, ралица, оралица, ралница, оралиница, криулицата, орачѣт, орачо** (Болгария, Македония), **јарам** (Сербия), **чепига** (Годолия, ср. укр. **чепига** 'ручка плуга'; ср. ст. Пахарь).

Созвездие в целом получает обозначение по сходству с различными хозяйственными орудиями: цепом, вальком для обмолачивания — **кичига** (рус. архангел., вят., урал., иркут., том., сибир.), **кичаги** (рус. архангел.), **кагачи** (рус. тул.); граблями — **грабли** (рус. саратов., вят.), **грабельцы** (рус. вологод.), **grablje, grabljice** (словен.), **baliki pre grablah** (кашуб.; букв. 'ручки грабель'), **кащеговы зубы** (рус. елабуж. 'зубцы грабель'); коромыслом — **коромысло** (рус. архангел.), **коромыслица** (рус. орлов.), **дівка з відрами** (укр.), **кобилица** (болг.).

Сербские названия О. **штапи, штапици, штапови, бабини штапови** (от **штап** 'трость, палка') связаны с легендой о том,

что Влашичи (созвездие Плеяды) украли у старухи дочь; старуха, рассердившись, бросила вслед похитителям палку, которая и видна на небе (Бор.ПВП 1:55). Ср. пол. легенду о созвездии О. — это превращенный в звезды посох, которым Люцифер хотел ударить Бога. На своеобразную форму созвездия указывают обозначения типа *копля*, *костыль* (рус. ярослав.), *аршинчик*, *аршинница* (рус. вологод.).

Другая часть созвездия (Меч Ориона) у поляков именуется *odbieraczki*, *grabarki*, *zbieraczki*, *źniwiarki*, *kucharki ze śniadaniem* и т. п.: в этих названиях отражено представление о том, что вслед за небесными косарями идут женщины-помощницы, подбирающие колосья или несущие еду. У болгар Меч Ориона называется *остен* 'трость'; ср. *старикова тросточка* (рус. вят.). Иногда звезды, входящие в Меч Ориона, обозначаются терминами *babki* (пол.), *утичье гнездо*, *гнездышко* (рус. архангел.), обычно относящимися к Плеядам, или термином *лось* (рус. архангел.), обычно обозначающим созвездие Большой Медведицы.

Локальные названия отмечают количество звезд и могут быть связаны с библейской тематикой — с поклонением волхвов, представлением о Троице (рус. урал. *Три царя*, рус. сибир. *Три царь*, бел. *Трыкаралі*, пол. *Trzej Królowe (Mędrcy)*, *Trójca*, *Trójca Święta*) или с именами святых и их атрибутами (серб. *Свети Јаков*, пол. *gwiazdy św. Wawrzyńca*, *gwiazdy św. Wojciecha*, *laska Jakuba*, *kosztur Jakuba*, словен. *palica sv. Jakoba*, *palica sv. Petra*). Согласно пол. легенде, «косари» — это взятые Богом на небо вместе с бороной и плугом св. Исидор и два его помощника, которые безвозмездно работали во время великого мора (SSSL 1/1:244).

С появлением созвездия О. на небе связаны приметы о погоде: раннее появление в день св. Войцеха — к сухому году, позднее — к мокрому (пол.).

Лит.: Рут М. Э. Русская народная астрономия и ее связи с астрономией других народов СССР. Дис. ... канд. филол. наук (машинопись). Свердловск, 1975; Азим.КД:25—30; Ерм.НП:305,390; Серж.ПЗ:7; Јанк.А:145—147; Врж.НММ 2:72-73; БЕ 1998/1—2:68—78; Моsz.KLS:37—38,42-43; SSSL 1/1:242-245.

О. В. Белова

ОРИСНИЦЫ - см. **Судженицы**.

ОРУДИЯ ТКАЧЕСКИЕ - см. **Бердо**, **Веретено**, **Кросно**, **Мотовило**, **Нит**.

ОСА — насекомое, родственное по ряду признаков пчеле и другим крылатым жалящим насекомым (шершню, шмелю, мухе, оводу, комару), но противостоящее ей своей дьявольской природой.

Дьявольское происхождение О. и шершня (род большой О.), так же как шмеля и, реже, мухи, раскрывается в этиологических легендах о соперничестве Бога и дьявола из-за пчел. Согласно з.-укр. (львов.) легенде, Бог сотворил пчел, а дьявол, выследив это и отведав меду, задумал сделать то же самое и смастерил О., которая меда не дает. Когда О. уже наполовину была готова, он решил, что, поскольку меда от нее ждать *ничего*, пусть она лучше жалит людей побольше, и слепил обе половинки О. вместе. Поэтому О. выглядит будто перевязанная пополам (мотив «осиной талии», объединяющий О., пчел, шершней, шмелей, мух, бабочек и муравьев, повторяется и в серб. легендах о соперничестве Бога и дьявола из-за пчелы). Согласно бел. легендам, дьявол получает от Бога шершней вместо пчел: Бог ведет дьявола к осине и показывает ему там больших гудящих шершней (могилев., витеб.) или бросает ему в лицо треть своих пчел, которые от удара о лицо черта сделались крупнее, стали черными и получили способность больно кусаться (гроднен.).

О. рождаются с пчелой и мухой *поверья* об облике души: представление о душах О. отмечено у бескидских поляков.

Как и пчеле, О. присуща огненная символика: у поляков огонь предвещает сон о кусающих О. (новосондец.).

Укус шершня, как и других крылатых жалящих насекомых (пчелы, шмеля, мухи, комара), наделяется эротической символикой и соотносится с коитусом. Так, в укр. и бел. свадебных песнях, связанных с обрядом брачной ночи, укус шершня символизирует дефлорацию невесты: «Прилетів шершень з стели [с потолка] / та упав на постелі; / де Марусенька спала, / там рожа процвітала» (покут., Kolb.DW 29:335); «Прылеца, мамко, шэрсьень, / Да й утык-

нуў жало. / <...> / Деўку не за пуп, да за чэрэво / Укусіў па сяду» (гомел., ПА).

В магических целях крестьяне Архангельской губ. помещали в хлебах осинные гнезда для предохранения скота от болезней.

Лит.: Гура СЖ:448,450–451,454,459–461,463, 483–484,524; АГО, оп. 1, ед. хр. 64:41; Ром. БС 4:154; Шейн МИБЯ 2:353–354; Lud 1903/9/1:73; Mosz.KLS:549–550; ArchMEK I/1506 П/1201:1a; ЖС 1915/1–2:103–105; Бор.ПВП 2:210.

А. В. Гура

ОСВЯЩЕНИЕ — наряду с крестным знаменем (см. Закрещивать, Крест) — универсальный способ сакрализации объектов и пространства, надления их очистительными, охранительными, лечебными и продуцирующими свойствами. Будучи одним из важнейших элементов христианской церковной практики, О. широко применяется в народной культуре, приспособившей ритуал церковного освящения к своим хозяйственным потребностям (см. Христианство **народное**). В отличие от церковного, О. в народной практике могло совершаться не только священником, но и знахарем, хозяином, пастухом и др., а в случае необходимости — любым человеком.

По христианским канонам, О. осуществляется способом окропления святой **водой**. Согласно верованиям, особой сакральной силой обладает крещенская святая вода (см. **Крещение**) — она используется как универсальный оберег и лекарство от любых болезней (в.-слав.); магические свойства приписывались воде, освященной на Сретенье (в.-укр.), а также освященной в этот день воде, собранной под стрехой (Вышевичи Радомышля. р-на Житомир. обл., ПА), освященной в церкви росе, собранной на Юрьев день (полес.).

Кроме святой воды, способность освящать пространство часто приписывалась огню (см. **Огонь, Огонь живой**). В народной традиции О. могло совершаться и другими способами, не предусмотренными церковным канонам: внесением в церковь и помещением там на определенное время (например, семи служб) предметов, подлежащих О.: зерна,

скатерти, свечи, лекарственных трав и пр. (например, по с.-рус. представлениям, считались освященными сорванные на Ивана Купалу березовые веники, с которыми в этот день присутствовали на службе в церкви); внесением в освящаемое пространство сакральных предметов (ср., например, внесение иконы в новый дом, вывешивание в доме пасхальной скатерти, закапывание в поле остатков пасхальной пищи и др.). Иногда освящением могли называться также ритуальные действия над предметом, направленные на его очищение и «обновление» его качеств и функций (ср. в Полесье ритуальное **очищение дежи** в Чистый четверг, которое называлось «**дежи сўётятъ**»).

Как часть церковного ритуала, О., совершаемое священником, бывает календарно приуроченным к христианским праздникам (Крещению, Сретению, Пасхе, Троице, Преображению, Успению и др.), а также происходит по требам прихожан (О. скота при первом выгоне, О. поля или колодца во время засухи, О. нового дома при новоселье и др.). Разным способом О. подвергается все, что представляет ценность для человека и осмысливается как принадлежащее ему, — пространство, строения, колодцы, скот, предметы (первые, последние, ритуальные), еда (первая, ритуальная, плоды нового урожая).

В народной демонологии с О. связывали представление о цикличном перемещении нечистой силы из воды (которая становится после О. водоемов на Крещение невыносимой для демонов) на вербу, с вербы (после ее О. на Вербное воскресенье) на яблоню и с яблони (после О. яблук на Преображение) снова в воду (в.-слав.).

В народной космогонии существует представление об О. земли как начале нового исторического времени, после которого прекратилось бесконтрольное существование нечистой силы на земле: ср. полес. поверье о том, что русалки ходили, когда «Земля была не свечена» (ПА, Золотуха гомел.). Период после О. воды на Крещение, наступающий после «нечистых» святки, осмысливается как **новое**, сакрально чистое время: ср. с.-рус. представления о том, что после Крещения перестает «чудиться», т. к. «святая вода выше хором» (АА, Тихманьга, каргопол.), полес. поверье о том, что «Святы Хреститель воду пакрестил и на весь свет пустил»; так же гово-

рят об Илье Пророке на Ильин день (ПА, Золотуха, гомел.). Освящение воды на Крещение считается рубежом, после которого возобновляется нормальное течение жизни.

О. как часть ритуала входило в состав календарных и хозяйственных обрядов, особенно в состав весенне-летних обходов полей, совершавшихся в разных районах слав. мира на Юрьев **день** (в.-слав.), на Пасху (з.-слав.), в период от Пасхи до Вознесения (укр. Карпаты), с духовской субботы до Иванова дня (словен.), в день св. Марка (з.-слав.). Обязательным элементом подобных обходов было О. полей и виноградников, а часто и скота.

Путем О. наделялись ритуальным статусом и функциями предметы, применявшиеся в христианской традиции в обрядовых целях: вербные ветки (см. Вербное **воскресенье**), «пальмы» (см. **Пальма**), троицкая зелень, пасхальная и поминальная пища, ритуальный хлеб, венки дожиночные и освященные в праздник Божьего **Тела**, свечи, крестики, сделанные из веток и кусков дерева, обожженных в костре, который в Страстную субботу жгли возле костелов, и др.

После О. ритуальные предметы кроме своей непосредственной обрядовой функции использовались для апотропеических, лечебных и продуцирующих целей (см. Ветки, Зелень, Венок, Божье Тело). Троицкая зелень, например, использовалась как универсальный оберег от мышей (рус.), от грозы и пожара и вообще — всякой беды (в.-слав.). Освященные вербные ветки у православных, а у католиков — «пальмы» охраняли поле от града (в.-слав., з.-слав.), дом от ведьм и стриг (словац.) и от грозы (полес.), отвращали градовые тучи (пол.), охраняли зерно от мышей (пол.). Венки, освященные в праздник Божьего тела, хранили дом от пожара (чеш.) и от воров (пол.), ими окуривали коров (пол.). В качестве оберега использовалась елка, стоявшая в церкви на Крещение (з.-полес.). Широко применялись в охранительной и лечебной магии свечи, освященные в определенные праздники (см. Свеча). Остатки пасхальной еды, в частности, пасхального хлеба и его крошек, костей пасхального поросенка, пасхальных яиц и скорлупы от них, использовали как оберег от грозы и градобития (о.-слав.), но-

сили при себе для защиты от блуждающего огонька (словац.), клали в колыбель ребенку как оберег от сглаза (полес.); кусочки артоса, освящаемого в Фомино воскресенье, привязывали к рогам коровы для защиты от порчи (полес.), закапывали в хлеву, чтобы предотвратить болезнь свиней (з.-полес.), разбрасывали по полям и огородам, закапывали, втыкали или вывешивали там для защиты от сорняков (в.-слав.), кротов (чеш.), града (в.-слав., ю.-слав.) и вообще — для повышения плодородия. Освященным салом намазывали двери, чтобы предотвратить «приход» покойника (карпат.), сапоги, в которых хозяин обходил поле, чтобы избавить его от кротов (Horv.RZL:183).

Скатерть или полотенце, в которых освящали еду на Пасху, вывешивали в доме для защиты от злых сил, грозы, пожара и вообще — от любой беды (полес.), на дверях хлеба — для охраны коров от ведьм (в.-укр.), на гумне — для защиты зерна от мышей (бел.), на дворе — как средство против градовой тучи (полес.). В коробку, в которой носили освящать пасхальную еду, собирали пчелиный рой — чтобы избавить пчел от порчи (полес.).

Обычные предметы в результате О. приобретали магические свойства. Наиболее часто освящали соль, мак, травы. Согласно в.-слав. верованиям, О. соли придает ей лечебные и охранительные свойства — ее клали в колыбель ребенку, брали с собой в дорогу, привязывали на рога корове в качестве оберега (см. Соль, Мак).

Мужской пояс после О. служил оберегом скота от ведьм (полес.), красный шерстяной пояс, освященный на Пасху, использовали для добывания золотых рожек у змеиноного царя (полес.); красным шерстяным шнурком после его О. обвязывали руку, чтобы она не болела во время жатвы (з.-полес.). О. лыка придавало ему способность связывать злых духов (чеш.) и водяного (пол.); освященные головы селедки служили оберегом от мышей (пол.); освященный нож, брошенный в вихрь, обладал силой ранить находящихся там демонов (полес.); О. булавок придавало ей способность защищать от сглаза (полес.); освященным медом рисовали кресты на дверях и окнах усадьбы в охранных целях (в.-слав., з.-слав.); освященную морковь скармливали больной корове как лекарство (полес.).

Многokратное О. ритуальных предметов придает им особую магическую силу и увеличивает степень их сакральности: мел, девять раз освященный на праздник Трех королей (6.I) и помещенный под порог дома, оберегает дом от порчи (пол.), а девять раз освященный на пасхальной всенощной помогает против злого духа (з.-укр.). Скатерть, в которой семь лет подряд освящали пасху, приобретала способность избавлять обтершегося ею человека от любой беды (полес.); ведьму можно поймать поясом, семь раз освященным на Пасху (укр.), или поясом от мужских штанов, сплетенным в период от Рождества до Нового года и девять раз освященным (карпат.), а девять или двенадцать раз освященной пшеницей можно убить упыря или ранить его девять раз освященным ножом (там же).

В профилактических целях О. использовали для ежегодного периодического очищения пространства и поддержания в нем общего благополучия и порядка, здоровья домочадцев и вода скота. Для этого на Рождество, Крещение, Благовещение, Пасху, Преображение и в некоторые др. праздники окропляли святой водой дом, хлев, хозяйственные постройки, скот, помещали в усадьбе освященные в текущие праздники ритуальные предметы: свечи, хлеб, травы, вербные ветки, венки (уничтожая или вынося за пределы усадьбы предметы, освященные в прошлом году).

О. в охранительных целях осуществляется священником или самими домочадцами для предотвращения болезней, нечистой силы, порчи, попадания молнии, падежа скота и пр.

О. часто применялось в медицине как универсальное лечебное средство: освященной росой, собранной на Юрьев день, лечили болезни глаз, лихорадку (полес.); чтобы избавиться от порчи, омывались святой водой, умывали или окропляли ею «испорченного» ребенка (в.-слав.); святой водой поили детей, чтобы избавить их от ночниц (в.-укр.). О. применялось при болезнях скота: святой водой окропляли корову, если у нее затвердеет вымя (полес.).

О. повсеместно практиковалось для избавления от каких-либо опасных и вредоносных явлений или их профилактики. Чтобы нейтрализовать влияние смерти, дом освящали после

выноса покойника (полес.) (особенно после смерти колдуна, чтобы он не возвращался назад), а также освящали место, где «пугало» вследствие произошедшей там внезапной или насильственной смерти (полес.). В день св. Агаты (5.II) святой водой кропили жилище для изгнания отсюда насекомых, а весной этой же водой окропляли семенное зерно, чтобы черви не ели посевов (словац., Рег.РМНР:36). В Полесье дом освящали, чтобы предупредить появление там черта-«домовика» или для того, чтобы изгнать его из дома. Для прекращения засухи О. колодца и полей включалось в структуру ритуальных обходов. О. применялось для остановки слишком длительных ливней, для прекращения мора скота и эпидемий, для избавления дома от нечистой силы; святую воду оставляли в хлеву, если ласка мучила по ночам скот.

Часто О. носило очистительный характер: у русских ритуальное очищение коровы после отела называлось *корову святить*: корову и теленка окропляли крестнакрест или омывали святой водой (Журав. ДС:50–51); в Полесье хлев освящали после вывоза отсюда навоза. О. — способ очищения оскверненных предметов, попавших в сферу «иногo» мира. Полотно, закрученное вихрем и считавшееся вследствие этого оскверненным, относили в церковь и вешали на крест, чтобы его освятить.

О. локусов и объектов маркирует начало работ, особенно сезонных: первый выгон скота, начало сева, выбор места для нового дома и начало его строительства и др. Священник освящал поле перед началом сева и перед началом жатвы (с.-рус.). При первом выгоне скот окропляли святой водой, били освященной вербой, переводили через освященные предметы, привязывали к шее или рогам что-либо освященное (в.-слав.). При закладке дома по углам (или в красном углу) лили святую воду, чтобы освятить место (полес.). У вост. славян повсеместно принято было засеивать освященным зерном, полученным из освященного в церкви жатвенного венка, или сажать освященные клубни картофеля (полес.).

О. является обязательным элементом переходных обрядов. В свадобном обряде при отправлении молодой в дом мужа ее мать окропляется святой водой новобрачных и повозку; покойника сразу после смерти

окропляют святой водой, а в гроб ему кладут освященные предметы — полотно и травы, освященные в день Маккавея (полес.).

О. новых предметов — способ включения их в сферу человеческого. Обязательным считалось О. нового дома при новоселье или другого нового строения, плодов нового урожая (зелени, плодов, зерна, мяса, молока, меда и др.), первого снопа. Повсеместно принято было освящать первую и последнюю долю чего-либо, чаще всего — урожая, обычно посвященную предкам. Ср. обычай освящать т. н. «бороду» — последний пучок колосьев, срезанный при дожинках (в.-слав.). В Полесье засеивали поле зернами, взятыми из освященного на Успение дожиночного венка или букета, — чтобы буря и град не портили поле.

На вербальном уровне мотив О. встречается в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора на охрану пасеки от злого глаза: «Освящаю цябе, окрещаю цябе морской водой, святою Лукою, святым Марком Цимохвеевичам и святым Яном Христителем и святым Христовым воскресением от злых воч, от поганых уроц» (бел., Ром.БС 5:50).

Уничтожение освященных предметов в народной традиции согласуется с канонической церковной практикой — запрещается выбрасывать О. предметы вместе с обычным мусором: их сжигали (вербные ветки, троицкую зелень), пускали на текущую воду, закапывали в землю (остатки пасхальной еды). В других случаях освященные предметы христианского культа, например, старые иконы, запрещалось сжигать (зап. Галиция, ZWAK 1892/16:266).

Лит.: РСев-92:73; ЭО1899/3:18; КА, ПА, Ром.БС 8:297; Драг. МПР:73; ЕЗ 1898/5:165; Потуш. 5:43; Кол.ГЮС:33; Раск.1995/79-80:49; Bod.M:266; Kulda MNP 2:246; Dwor.KSL:120; Jan.-Krzysz.RK:32,33,54; МААЕ 1896/1:213; 1905/7:10,25,46; ZWAK 1880/4:20, 1887/11:204.

Е. Е. Левкиевская

ОСЕЛ — нечистое животное, символ похоти, глупости и упрямства. В народной символике О. проявляется сильное христианское влияние, у юж. славян присутствуют отго-

лоски представлений, восходящих к античной и древневосточным традициям (О. как священное, небесное, солнечное животное).

Нечистое животное. О. и мула (помесь О. с кобылой) считают проклятыми животными. Согласно болг. легенде, мул был проклят Богородицей за то, что вытолкнул новорожденного Христа из яслей, и поэтому неспособен приносить потомство (пловдив.). По поверью македонцев, О. и мул прокляты Богом (гевгсл.). Представлением о наличии ослиных ушей у зайца объясняется запрет употребления в пищу зайчатины у хорватов Далмации. Рев О., услышанный натошак в Юрьев день, служит дурным предзнаменованием (макед., серб., болг.). Сон об О. может предвещать болезнь или смерть (болг. плевен.).

Демонологический персонаж. Как нечистое животное, О. наделяется демоническими свойствами. У юж. славян облик О. (или мула) может принимать вампир — *лампис* или *талагъм* (болг. пловдив.), *караконджул* (пловдив.) и *вукодлак* (серб., хорв.). У лужичан известны былички о ведьмах и колдунах, в Вальпургиеву ночь проникающих в виде О. в хлев, чтобы причинить вред скоту: хозяин протыкает вилами уши О., а на следующий день у одного из односельчан оказываются порваны уши.

Похоть, плодовитость. О. как символ похоти находит отражение в брачных представлениях и свадебной обрядности. Так, О. (*магар*), увиденный во сне, сулит девушке ухажера (укр.). В некоторых районах Болгарии «нечестную» невесту после брачной ночи сажали на О. и с позором возили по селу. В районе Лома такую невесту привязывали вместе с О. и заставляли есть сено. Обычай сажать на О. женщину, совершившую прелюбодеяние (или совокупление с О.), и заставлять обезжать на нем весь город известен со времен античности. У юж. славян женщину, сходящуюся с О., карали смертью. Античное представление о том, что О. способствует производительному акту, находит отголосок в ю.-в.-болг. обычае проводить первую брачную ночь в стойле О. (пирин.). Подобными же представлениями, включающими мотив размножения, умножения, определяется и символика прибыли и богатства, представленная у О. в рус. рукописном соннике XVIII в.: «осла белого видеть богатство знаменует,

осла черного видит пожиток знаменует» (РНБ, отдел рукописей, ф. 777, оп. 3, № 272:59об.).

Связь О. с хлебом. Следы античных представлений о связи О. с обрядовым культом и божеством хлеба и с плодородием хлебных злаков можно видеть на Балканах в болг. обычае сажать девочку, которой исполнилось 10 лет, на О. или на коня и катать на нем, иначе ей всю жизнь не будет удаваться хлебное тесто (пловдив.).

Небесная и солнечная символика. Еще ярче выражены у юж. славян следы древней небесной и солнечной символики О. Македонцы в окрестностях Гевгелии во время грозы удаляли от себя подалше О. и мула из опасения удара грома, так как верили, что их шкура (шерсть) притягивает гром. По поверьям болгар Пловдивского окр., гончары и кирпичники способны остановить (разорвать) дождевую тучу, зарыв в землю живого О. ногами вверх. Причину засухи часто видели в том, что кирпичники или черепичники зарыли О. ногами вверх, чтобы у них спорилось ремесло, чтобы дождь не мешал обжигу кирпича или черепицы, символически соотносимо в данных поверьях с небесным огнем.

О небесной символике О. свидетельствует поверье болгар Тырновского окр. о том, что луна раньше ходила по небу с осликом — летом по краю земли, а зимой посередине (севалиев.). Медленное движение солнца по небу летом, когда оно за длинный день успевает прогреть землю, сравнивается болгарами со скоростью О., а быстрое зимой — со скоростью коня. Считают также, что на О. солнце ездит после полудня, а на коне до полудня (пловдив.). В болг. представлениях о способности О. определять время дня и ночи (он всегда ревет в 11 час.), благодаря чему О. заменяет крестьянину часы (пловдив., троян., варнен.), проявляется связь О. с суточным солнечным циклом.

О. фигурирует в ю.-слав. легендах о женитьбе солнца, в том числе и как его ездовое животное. Согласно в.-серб. легенде, солнце оседлало ослицу и поехало искать себе невесту. Еж встал на дороге и остановил ослицу, благодаря чему солнце не женилось, не породило много других солнц, и мир был спасен (пирот.). В варианте легенды из с.-зап. Болгарии солнце отказалось от женитьбы по мудрому совету ежа (назы-

ваемого *стара вьяра*), явившегося к солнцу с О., которого он заставил есть камень (см. Солнце).

В ю.-слав. традиции иногда наблюдаются детальные совпадения с античными мотивами, относящимися к солнечной природе О. Так, в болг. топонимическом предании о происхождении Гоцделчевского поля к ламе, жившей в море на месте этого поля и требовавшей человеческих жертв, подсылают О. с подпаленным трутом, которого она проглатывает (благоевград.). Ср. в «Золотом осле» Апулея (VII, 19): на спину ослу Луцию (букв. 'сияющий, световой', т. е. солнечный) привязывают подпаленную паклю, отчего его охватывает зной.

Мотивы, связанные с Христом. Древние черты О. как небесного животного и божества солнца, свойственные античной, мусульманской и древнееврейской традициям, О. как ездового животного божества и символа мира и спасения нашли отражение в Библии: в ветхозаветном пророчестве о священном царе, грядущем возвестить мир народам («се Царь твой грядет тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» — Зах. 9, 9) и в евангельском сюжете о въезде Христа в Иерусалим (небесный град) верхом на О. (Мф. 21, 1-11; Мк. 11, 1-11; Лк. 19, 29-44, Ин. 12, 12-19). В преобразованном и сниженном виде эти мотивы воплощены в упомянутой ю.-слав. легенде о женитьбе солнца (О. как ездовое животное солнца, мотив спасения мира, наименование ежа как спасителя мира в болг. этиологических легендах *стара вьяра*).

С въездом Христа в Иерусалим связаны в.-слав. загадки об О., например: «Родился — не крестился, / Умер — не спасся, / А Христа носил» (рус., Садов.ЗРН, СПб., 1901:236); «Жив, и в церкви не быв, помер — не похован, а был богоносец» (могилев., Ром.БС 2:321). В знак того, что на О. восседал Христос, О. имеет на спине темный крест — *Исукръстовиякрж* [Христов крест] (болг.-банат.). Укр. легенда объясняет происхождение длинных ушей у О. тем, что у Иисуса, ехавшего верхом на О., не было узды, и он правил им, держась вместо поводьев за ослиные уши, и таким образом вытянул их (житомир.). Христианской символической О. обусловлено з.-укр. представление о неподверженности О. нечи-

стой силе а награду за то, что он вместе с волом укрыл в яслях младенца Иисуса соломой, а также ю.-малопол. поверье, что черт не может обращаться в О. (живец.). Евангельский сюжет определил роль О. в обрядности Вербного воскресенья. В Кракове в этот день разыгрывали въезд Христа в Иерусалим: фигурку Христа везли на деревянном ослике, на котором, после снятия фигурки, катались дети. Словенцы Каринтии человека, проснувшегося позже других в Вербное воскресенье (*Cvetna nedelja*), дразнили ослом (*cvetni osel*). В Москве в XVII в. совершался пасхальный объезд патриарха — «шествие на ослиах» (см. СРЯ 11—17 вв./13:11).

входил «осел» (софийск. *магар*, болг.-фраг. узункюприйск. *магаренце*) — мальчик, который собирал и носил подарки. Маски О. среди масленичных ряженых известны у словенцев Штирии, у поляков Малопольши. В Билграсе, на востоке Польши, с таким масленичным «ослом» связаны любопытные детали, созвучные уже упомянутым архаичным представлениям: один из мальчиков рядится О. с длинными ушами, на спину кладет в виде чепрака кусок красного сукна (его цвет напоминает о солнечной природе О.), а на шею ему садится другой мальчик (ср. О. как ездовое животное божества), которого называют *Bartoszek* (имя одного из 12 апостолов Христа).



«Въезд в Иерусалим». Картина на стекле (ок. 1820 г.), 38x47 см. Жданице у Брна, Моравия

С той же христианской темой, как и лежащей в ее истоках символикой умирающего и воскресающего бога, связаны ослиные персонажи рождественской и масленичной обрядности. В некоторых районах Болгарии в состав дружин колядников, совершавших обход домов под Рождество,

Защитные и целебные свойства. В народной медицине известно использование копыт, ушей, волос из креста на спине О., подковы от умершего О. (болг. кюстендил.). Сербы и болгары поят ослиным молоком детей, больных «ослиным кашлем» — коклюшем (болг. *магарешка каш-*

лица, с.-х. *магарени кашаљ*, словен. *oslovski kašelji*). Произнесением формулы «От магарешко млеко съм задоем» [Напоен при рождении ослиным молоком] можно спастись, попав в вихрь (благосвград., АрхЕИМ 776-II:22). По болг. и серб. поверьям, пока не проревет О., ящерица, укусившая чело-века, не отпустит его (болг. врачан.) или он не излечится от ее укуса (серб. крушевац.).

Упрямство и глупость. С упрямством О., ставшим притчей во языцех (рус. ослиное *упрямство*, пол. *uparty jak osioł* [упрямый как О.]), у болгар связана примета о погоде (ср. выше небесную природу О.): если О. упрямится, испортится погода (троян.). Если ребенок сильно упрямится, его заставляют повалиться на том месте, где валялся О. (пловдив.). Еще шире вошла в лексику и фразеологию глупость О.: рус. осел, болг. *магаре* 'глупец', с.-х. *магарчина* 'болван, дуралей', *магарчитин* 'дурачить', чеш. *oslovství* 'глупость'; пол. *osła głowa* [ослиная голова] 'олух', *osioł dardanelski* 'круглый дурак', *głupi jak osioł* [глупый как О.], рус. *глупый как осел*, *ослиный разум*, *осел на осле*, *дурак на дураке*, болг. *мисли като магаре без слама* [мыслит, соображает как О. без соломы] и т. п.

Лит.: МНМ 2:264–265; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978:509, 511–512, 514, 528, 529, 530; КОО 1:273, 2:209, 246–247; АрхИИФЭ 15–3/156ж:154, 15–3/252:125; Lud 1896/2/4:324, 1899/5–4:365; Kolb.DW 16:114, 20:94; Veck.WSMAG:284; Том.ЖБНТ:42–43; Миуева Е. Демонични представи и персонажи в българския фолклор. Канд. дисс. София, 1984:110; Ив.БФС:126; Телб. БББ:182; Зах.ККр:149; АрхЕИМ 576-II:55, 776-II:22, 879-II:35, 41–42, 880-II:68, 93, 881-II:4, 14, 70–71, 87, 88, 91, 107; Архив на Институт на фолклор на БАН, № 199 I:36; Ркс. 15:301, 163:115, 259:114–115, 277:182, 281:128, 144. 313:124–125; 318:239; Фил.СК:397; ГЕМБ 1934/9:7, 32, 1935/10:89; Бор.ПВП 1:280, 293, 2:189; СМР: 83–84; ZNZO 1896/1:226; Кур.PLS 1:127.

Л. В. Гура

ОСЕНЬ — в народном календаре период завершения вегетативного цикла и угасания природы; характеризуется главным образом приметами, описывающими изменения

в природе и хозяйственной деятельности человека.

Начало и конец О. в народной традиции не совпадали с «официальными» сроками. Приметы, свидетельствующие о повороте природы к О. и зиме, в народном календаре фиксировались с Ильина дня, дня св. Лаврентия, св. Роха и др., Преображения и Успения Богородицы, а концом О. и началом зимы считали даты и праздники конца октября — начала ноября (см. Октябрь, Ноябрь). В России кое-где устраивали «осенины» — т. н. встречу осени: в Ярославской губ. на Рождество Богородицы женщины выходили к реке с испеченным хлебом из муки нового урожая, а девушки пели песни о «матушке-осенине».

О. — время, когда Бог «печатает» землю, и до весны земля, согласно поверьям, «закрывается», «мертва» или просто «спит». В связи с этим в Белоруссии кладонскатели прекращали с Покрова (и до весны) поиски кладов; крестьяне к определенным датам завершали сев озимых — в России, например, сев ржи кончался ко дню Флора и Лавра: «Коли до Флора не отсеешься, флорки (цветочки) и родятся», ср. бел.: «У Сямёнаў дзень да абеда пашы, а пасля обеду пахара з поля гані» (ср. рус. *Семен Летопроводец*); подляские огородники боялись с Воздвижения до Благовещения копать землю; белорусы после Успения опасались спать на земле, чтобы не заболеть лихорадкой. «Закрытие» земли с О. до начала весны нашло отражение в карпатском поверье о человеке, который, вопреки запрету, пошел на Воздвижение в лес и провалился в змеиную яму, где провел со змеями всю зиму, пока весной земля вновь не открылась (см. подробнее в ст. **Воздвижение**).

Осенью начинает остывать вода, поэтому после определенного срока запрещается купаться в открытых водоемах. Прекращение купания мотивируется поверьями о том, что в один из праздников начала О. Илья роняет в воду подкову, олень макает в нее ногу, св. Лаврентий бросает в воду лед и т. д. (см. Купание). По поверьям болгар на побережье Черного моря, в Ильин день «морето се обърща» [море «оборачивается»], т. е. становится бурным и холодным.

Сокращается световой день, рус. «Акудин разжигает овин, а Пигасий солнце га-

сит» (2.XI), «С Успенья солнце засыпает», с чем связан переход к выполнению домашних работ при огне; у русских говорили: «С Фролова дня засиживают ретивые, а с Семена — ленивые». На Украине каждый ремесленник считал необходимым в день св. Симеона Столпника (см. Семенов день) «засидіти вечір», т. е. начать делать при свете огня какую-нибудь работу.

Наступают холода, что находит отражение в приметах, актуализирующих тему теплой одежды: рус. «Второй Спас (Преображение, 6.VIII) всему час — шубу припас», «Прошел Спас — бери рукавички в запас», укр. «Свитку на Здвиження скидай, а кожух одивай». Болгары верили, что в Ильин день Илья надевает первый из своих семи кожухов, а на Николу зимнего — последний, и говорили, что на Воздвижение пора приниматься за починку кожухов.

Среди других погодных примет и наблюдений, отраженных в фольклорной культуре, — изменения в погоде, усиление ветров, дожди, слякоть и сырость, листопад, появление инея и первого снега (болг. «Дед Дмитрий трясет своей длинной белой бородой и из нее сыпется белый снег»), дрожание звезд, разрушение дорог и, как следствие этого, прекращение использования колесного транспорта (рус. «На пророка Осию колесо прощается с осью»). Приметы О. связаны также с прогнозированием погоды на грядущую зиму.

Осенними датами детерминированы сроки отлета птиц в теплые края: аисты улетают на Бартоломея или Успение (пол.-подяс.), дикие гуси — на Воздвижение (закарпат.), у русских «Ласточки отлетают три раза в три Спаса» и т. п. См. **Август**, Сентябрь.

Важный мотив осенних примет и мифологических рассказов — уход змей под землю (рус. «На Воздвиженье всяка тварь в землю пихается, мать-земля слезами умывается») или вверх по деревьям в ирей, а также исчезновение животных (барсуков, медведей и др.), прячущихся по норам до самой весны (см. в ст. Змея). С земли на осень и зиму пропадают и демонические существа: болгары считали, что самодивы исчезают с Усекновения главы Иоанна Предтечи до Благовещения.

Исчезновение насекомых (прежде всего мух) составляет содержание осенних ритуалов «похорон мух или пауков». Русские

при вносе в дом первого снопа гнали мух и говорили: «Кшите, мухи, вон — я иду в дом, вы лето летовали, я буду зимовать» (см. **Насекомые, Изгнание ритуальное**).

Начало осени знаменует завершение летнего скотоводческого сезона (истощаются летние травы), переход к зимовью скота в хлсву (с чем связано символическое закармливание скота: в России в Покров, даже если скот еще выгоняли на пастбище, хозяйки считали необходимым положить в ясли хоть немного корма), возвращение скота с горных пастбищ, период осенней случки скота и магических действий, призванных обеспечить многочисленный приплод, начало стрижки овец, у пасечников — утепление ульев (см. Дмитрия св. день).

О. — время завершения сельскохозяйственных работ (косьбы и уборки урожая), в связи с чем на праздничные даты осени приходятся основные жатвенные обряды (см. Жатва, **«Борода»**), а также праздники урожая — дни отмены запретов на пищу нового урожая — хлеб, виноград (см. **Преображение**), морковь, горох, картофель, яблоки и т. п. (см. также в ст. Лето). Конец лета и ранняя осень — время озимого сева, от точности соблюдения сроков которого зависел урожай будущего года (ср. бел. «Прыйшоў Баўтрамей (25.VIII) — жыта на зіму сей», «Хто на Сілу (30.VII) жыта пасее, у таго на хлеб надзея»).

О. — время «волчьих» и «мышиных» праздников (см. Волчьи дни, «Мышине дни»), посвященных защите зерна от грызунов (ср. бел. «На Пранцішка (4.X) шукае зярнят у полі мышка»), а скота от диких зверей. В день Параскевы Сербской (14.X) болгарки в Страндж не сновали и не шили мужчинам одежду, чтобы волки не вредили пастухам и стаду. Мораване на осеннего Луку выпрадали нить из остатков кудели и до восхода солнца опоясывали ею загон, чтобы «связать пасть волку». Гуцулы в день св. Лупа (23.VIII) из-за угрозы нападения волков никаких работ со скотом, кроме доения, не производили.

Осенний мясоед, длящийся более двух месяцев (между Успенским и Филипповским постами), — основной период свадеб (см. Покров). С праздниками ранней осени связывалось завершение летних уличных гуляний молодежи и переход к зимним формам досуга, таким как посиделки, отмечае-

мый особыми девичьими праздниками (ср. Кузьма и Демьян).

На О. приходились дни поминовения усопших: у вост. славян это была Дмитровская суббота (см. Дмитрия св. день), у западных — Задушки.

Т. А. Агапкина

ОСЕТР - см. Рыбы.

ОСИНА (*Populus tremula*) — в народных представлениях вост. и отчасти зап. славян «нечистое» и проклятое дерево; в обрядности и магии — универсальный оберег. У юж. славян отношение к О. было более нейтральным, в функции апотропея выступали преимущественно боярышник и тис, у западных ~ также бузина. В слав. языках представлено две группы названий О.: в.- и з.-слав. названия типа рус. осина, укр. осика, оса, пол. *osika*, чеш. *osika*, с.-х. *jasika*, и укр. карпат. *трепета*, ю.-слав. типа с.-х. *трепетлика*, *трепетуша*, болг. *трепетлика*.

О. — «женское» (по грам. роду своего названия), неплодовое (проклята и лишена плодов) и дикорастущее дерево, которое не сажают около жилья. Релевантен также специфический признак О. — дрожание ее ветвей и листьев. Как нечистое и опасное дерево О. редко используется в комплексе родинно-крестинных и свадебных обрядов и часто — в похоронном обряде и апотропейческой практике. В редких случаях О. могла выступать в роли «двойника» человека, но с обратным знаком, ср. рус. обычай при болезни ребенка сажать около дома молодую осинку: если она погибала, ребенок должен был выжить, и наоборот.

Известны многочисленные легенды и этиологические предания о причинах дрожания О., трепетания ее листьев и ветвей. О. виновна в том, что позволила мучителям Иисуса Христа сделать из своей древесины крест, на котором его распяли, гвозди, которыми он был прибит к кресту, реде — его гроб, а также «спицы», что загоняли Христу под ногти. Богородица, присутствовавшая при распятии и видевшая его мучения, либо сам Христос прокляты О. и наказали ее вечным страхом, от которого та трясется по сей день. Этот мотив встреча-

ется в песнях, духовных стихах, апокрифических и легендарных рассказах, где обычно присутствует формула проклятия осины: «Будешь ты дрожать до Божьего суда!», «Чтоб та осина трепетала, як моя рученька болила!», «Як мой сын долго мучился, трясся, чтоб так и ты, осина, всю жизнь тряслась!» и т. п. Согласно другим текстам, О., испугавшись, задрожала и тем самым выдала преследователям Марию, бежавшую в Египет с маленьким Иисусом. Мотив известен и по духовным стихам, и по апокрифическим рассказам, также обычно завершающимся формулами проклятия, ср. пол. формулу: «Skoro mnie nie chcesz ukryć, będziesz się trzęsła całe życie» [Раз ты не хочешь меня укрыть, будешь трястись всю жизнь] (Arch.KEUW 0/31, Мазовше). В легендах третьей группы О. в момент рождения Христа и при его кончине не затихла и не склонилась, а продолжала шелестеть листвою и трепетать; потому она дрожит без причины, не даст плодов и не может укрыть человека своей тенью. Эти тексты также завершаются формулой проклятия, ср. болг.: «Ой те тебе дърво, дърво трепетлика, да треперишь заман, и без вятър и със вятър» [Ой, это тебе дерево, дерево осина, Пусть ты будешь дрожать всегда и без ветра, и с ветром] (Марин.НВ:45). Наконец, в четвертой группе легенд рассказывается о том, как мучимый страхом и раскаянием Иуда долго не мог найти дерево, которое согласилось бы «принять» его, и лишь О. сжалилась и позволила ему повеситься на ней, за что и была проклята Богом. Вариантом этих рассказов являются поверья о том, что на О. повесился черт.

Некоторые тексты связывают трясение О. с типично 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, пусть ты станешь деревом, день и ночь пока не знаешь, зимой и летом трепещешь!] (ИССФ 1948/8—9:138, болг.).

Мировое дерево. В «черных» заговорах (направленных на ссору или развод супругов) О., растущая в центре мира,

выступает как место обитания черта с чертовкой, которые «бьются, дерутся, царапаются в кровь» (рус.).

Превращение человека в дерево. В балладах в О. превращается дочь, которую мать прокляла, сказав ей: «Чтоб ты стала осиною!» (бел.). В песнях вост. славян О. вырастает на могилах злодеев и убийц, ср. укр. легенду о девушке, которая убила своего ребенка; на его могиле вырос куст бузины, а девушка встала рядом с ним осиною.

О. — универсальный медиатор, посредничающий в отношениях человека с демонами. Желая завести дружбу с лешим, человек должен был встать на ствол О. и обратиться к лешему, после чего он мог рассчитывать на успех своего предприятия (рус.). Чтобы вернуть подмененного демонами ребенка, надо было положить «подменюша» под осиновое корыто и сильно побить, после чего демоны заберут своего и вернут женщине ее ребенка (в.-слав.). Людей, попавших во власть нечистой силы, проклятых их родственниками, унесенных далеко от жилья, к лешему и в др. мифические места, согласно поверьям, «отделяет от дома осинный лист», тайные магические действия над которым могут вернуть его домой (рус.).

В быличках О. обнаруживает характеристики, выявляющие ее статус пограничного локуса, в котором возможны превращения. Ср. типовую бел. быличку о музыканте, который шел поздно вечером в соседнее село играть на свадьбе и наткнулся по дороге на обгорелую О., за которой ему почудился дом. Решив переночевать там, музыкант вошел внутрь и застал в доме веселящуюся компанию, пригласившую его поиграть заодно и для них. Музыкант играл до полуночи, и за каждую сыгранную им мелодию хозяева кидали ему в шапку пригоршни денег. В полночь он заснул, а проснувшись утром, обнаружил, что никакого дома нет, а сам он стоит вблизи осины с шапкой, полной осиновых листьев, а скрипка его висит где-то на самой верхушке О. (бел.).

Дерево и «тот свет», сфера хтонического. О. иногда упоминается в заговорах как дерево, растущее в пространстве «небытия», куда обычно ссылают болезни, ср. заговор от эпилепсии: «...Идите через чистые поля, через синее море, по-

дайте в тихую тишину, на сухие осинки. Туда птицы не залетают, звери не забегают...» Убитых хтонических животных и персонажей помещают на О.: вешают на нее убитого ужа и змею; в рус. былине богатырь Добрыня вешает на осину Змея Горыныча; в рус. сказке богатыри помещают под вывороченную О. Бабу Ягу; в легенде солдат прячет Смерть в сумку и вешает ее на О. (рус.). Такие магические операции как бы возвращают хтонический персонаж в его «мир» и тем самым избавляют от него людей. Этим объясняется использование О. в качестве лекарства от змеиных укусов и чтение заговоров от укуса над осиновой корой (рус., бел.); а также поверья о том, как убитая и помещенная на О. змея тотчас оживает (в.-слав., словац.).

Народная демонология. О. может выступать в качестве инкарнации демона. Хозяева находят в доме осиновый чурбан, при ударе по которому из него начинает течь кровь; наутро соседку-ведьму находят дома ободранной и избитой (сибир.). **Подменюш** в колыбели принимает вид осинового полена (сибир.).

О. — место обитания демона: там, где в изобилии растут О., «вьются» или «гуляют» черти; на О. сидит лешачиха (рус.); русалки появляются на троицкой неделе, в том числе часто в таких местах, где растет много О. (укр.); ведьма, колдун приходят к огню, разведенному из поленьев О. (бел., укр., пол.). Под О. — черт; в нее бьет гром и поэтому под О. нельзя находиться в грозу, ср.: «Гром бьет — под О. не прячься, так как там сатана прячется» (рус.).

О. выступает и как инструмент демонической деятельности: ведьма готовит зелье на огне из осиновых поленьев (бел., укр.); колдун, желающий на время превратиться в волка, находит в лесу пень О., который при срубании дерева забыли осенить крестом, хватается зубами за его край и перекувыркивается через него. Другим способом обращения в волка считалось кувыркание через 3, 5 или 7 осиновых колышков, забитых в землю острием вверх (бел.). С помощью О. наводили порчу: колдун **вбивал** под строящийся дом осиновый кол (рус.); ведьма втыкала осиновый кол в землю в том месте, где она выдаивала молоко у чужой коровы (рус.); колдун, стоя под осиною, призывал нечистую силу навредить человеку (рус.).

Осина в обрядах и магии. О. использовали при похоронах самоубийц, колдунов и ведьм. В случае смерти колдуна или ведьмы осиновый кол вбивали в потолок дома, чтобы в отверстие забрался черт и взял в ад душу колдуна. При кончине колдуна нечистая сила выходила из его тела в виде черного животного, которое полагалось убить, проткнув осиновым колом (в.-слав.). Из О. делали гроб для самоубийц, а также колышки, которыми его забивали (бел.). При похоронах самоубийцы в его могилу втыкали осиновый сук и изредка осиновый крест (бел., укр.). Подозревая в покойнике упыря, в могилу при похоронах вбивали осиновый кол или клали на грудь умершему осиновые крестики или щепки (в.-слав., пол.). На огне из осиновых дров раньше сжигали тела колдунов и утопленников, надеясь тем самым вызвать дождь (рус., бел.). Чтобы помешать покойнику «ходить», его могилу разрывали, голову отрубали, а сердце пробивали осиновым колом (в.-слав.). Во время засухи, случившейся из-за того, что утопленника похоронили на общем кладбище, его перезахоранивали за пределами кладбища и при этом над ним читали заговор, воспроизводящий этот ритуал: «Беру я от дупла осинову ветвь сучнистую, воткну еретику в чрево поганое, в его сердце окаянное...» (рус.).

В календарных обрядах О. используется в качестве оберега от ведьм и колдунов, главным образом на Купалу, в Юрьев день и в другие праздники, связанные с активизацией нечистой силы. Накануне праздника из молодых побегов О. сплетали борону или корзину, относили ее в хлев и прятались там под ней, чтобы ночью, когда ведьма появлялась в хлеву, человек мог узнать ее, но сам бы при этом не пострадал (укр.). Из веток, дров или просто стружек О. вечером разводили огонь и кипятили на нем цедилку; при этом ведьма начинала испытывать страшные боли в животе и прибегала в дом, прося не жечь ее огнем и обещая никогда впредь не вредить хозяевам (укр., бел., пол.). Чтобы ведьма и колдун не проникли в хлев, не испортили корову и не отобрали у нее молоко, в ворота и стены хлева вставляли ветки О., а осиновые колышки втыкали в землю по углам хлева или подпирали ими ворота (в.-слав., пол.). Чтобы домовый не гонял по ночам

коней в хлеву, на Троицу перед конюшней втыкали стволы О. (укр.).

Осина в хозяйственных обрядах. Ветки О. втыкали по углам поля, чтобы ведьмы не отобрали «спор» (бел., укр.). От кротов, разрывающих поле и огород, червей, пожирающих капустные листья, по углам огорода втыкали осиновые ветки (в.-слав., чеш.). При нападении на ульи чужих пчел пасечник выстругивал 3 осиновых кола и, перекрестясь, вколачивал их посреди пасеки, а потом, положив на них сверху веник, говорил: «Садитесь, чужие пчелы, на осиновые колы и на веник и отсюда не отходите» (рус.). При покупке новой коровы или лошади в воротах двора клали осиновое полено и переводили через него животное, чтобы оно не тосковало по прежнему хозяину (рус.). Первое молоко у коровы после отела процеживали через осиновую дудочку (укр.). Чтобы молоко некисло раньше времени, клали в воротах хлева осиновое полено и заставляли корову перешагнуть через него (бел.). При выпасе скота в лесу пастухи на Рус. Севере использовали специальные осиновые барабаны: их делали из О., срубленной в густых зарослях или на болоте, ночью, при свете костра, разведенного из осиновых поленьев. Считалось, что использование такого барабана скрепляет договор пастуха с лешим. Чтобы обезопасить кур от падежа, окольшую курицу вешали на О. вблизи курятника (рус.). При строительстве дома в фундамент втыкали 4 осиновых колышка (укр.).

Осина в магии. С помощью осиновых веток или осинового кола колдунов или знахарь вырывал из земли скрученные в узел колосья (см. Залом) и сжигал их на осиновом огне (укр., бел., в.-пол.). Если у себя во дворе находили подброшенное кем-то яйцо, его поднимали с помощью осиновых палок и сжигали за пределами двора на огне из осиновых веток (бел.). При начале эпидемии холеры по четырем углам деревни устанавливали осиновые кресты (пол.). Практиковалось также «заламывание» О. Человек, поссорившийся с соседом, работник, стремящийся расстаться с хозяином, юноша, задумавший навсегда покинуть родные места, все они заламывали вблизи дороги ветку О. со словами: «Пойду, и осиною заломлю дорогу» (бел.). Этот же прием служил оберегом от русалок. Колдун, бросив на дорогу

ветку *О.*, сбивал с пути пешего и конного (бел.). В случае кражи вещей из дома в расщепленный ствол *О.* вкладывали ту вещь, до которой дотрагивался в доме вор. Считалось, что после этого его начнет трясти лихорадка и он поспешит вернуть хозяевам украденное (в.-пол.). В след, оставленный вором, втыкали осиновый кол: если в течение 12 ночей он не придет вытащить кол, то умрет (рус.). Кусок *О.* или ее ветку носили с собой, защищаясь от босорок (з.-укр.); били ведьму наотмашь осиновым колом (укр.); спасались от лешего в кругу, очерченном осиновым колом по земле (рус.); человек затыкал осиновым колышком дырку в стене, через которую по ночам в дом проникает мара и душит его (бел.); с помощью *О.* избавляются от вредительства стриги (словац.).

О. использовали в народной медицине в качестве «нечистого» дерева, на которое могла быть перенесена лихорадка (дрожь, мучающая человека во время этой болезни, уподоблялась трясению *О.*), а также эпилепсия, грыжа, зубная боль и др. (в.-слав., пол.). Болезнь «запирали» в *О.*, для чего: помещали в отверстие в ее стволе пук волос и ногтей больного, его «мерку» (нить, с помощью которой промерили его рост и размах рук), дули туда и заколачивали отверстие осиновым колом; дотрагивались руками или ногами до *О.*, садились на свежесрубленный пенек; дотрагивались кусочком *О.* до больного места; согнув дерево, пролезали через щель; вешали одежду больного на *О.*; заговаривали болезнь на *О.* (в.-слав., пол., словац.); втыкали осиновый кол в том месте, где с человеком случился припадок эпилепсии. При детских болезнях мифологизировалось сходство ребенка с деревом (ребенок растет и дерево растет): считалось, что, когда ребенок перерастет то место в дереве, куда вложены его ногти и волосы, болезнь оставит его (укр., бел.).

В народной ветеринарии широкое применение имел осиновый кол и огонь из осиновых дров. При кровавом поносе у коров или в том случае, если в молоке или моче коровы обнаружена кровь, забивали осиновый кол в землю там, где она помочилась или где вылили молоко (укр., бел., пол.). Отваром, приготовленным на «осиновом огне», лечили овец и свиней (в.-слав., пол.). Изгоняли Коровью Смерть, размахивая в воздухе осиновыми кольями (рус.).

С *О.* связаны бытовые запреты: не сажать вблизи дома, не брать на дрова и на строительство, не использовать в качестве обрядовой зелени (на Троицу, на свадьбе и в др. праздники), не вносить в дом, не купать в ее листьях детей, не делать детские игрушки, колыбель и др. бытовые предметы, не бить ее ветками детей и скот; не стоять под *О.* во время грозы (в.-слав., пол.). Нарушение запретов приводит к болезням (лихорадка и т. п.), неприятностям, ущербу в хозяйстве, стуку и шуму в доме, а также к самоубийству (человек, посадивший *О.*, может сам на ней и повеситься).

Фольклорный образ. В легендах, преданиях и апокрифических рассказах осина предстает как дерево «грешное», «проклятое» и «чертово». В причитаниях, реже — лирических и свадебных песнях, *О.* характеризуется как «горькая», «бессчастливая», «шатучая» и метафорически сопоставляется с «человеком страдающим». В свадебных причитаниях: невеста, расставаясь с матерью, говорит, что если на месте их прощания вырастет «горькая *О.*», то житье у нее будет в замужестве несчастное (рус.); «воля» невесты улетает на «бессчастную» *О.* и проклинает невесту, не сумевшую ее удержать (рус.). В рекрутских причитаниях рекрут сопоставляется с «шатучей» *О.*; жена рекрута — с «горькой» *О.* и т. д. (рус.). Мотив «проклятого» дерева проявился в проклятиях, адресуемых врагам, обидчикам, демоническим персонажам, где *О.* часто идентифицируется с чертом, ср.: «Тыфу на тебе, пек ти осина!» (з.-укр.; так говорят тому, кто упомянул черта), «Кол тебе осиновый на том свете, не прими тебя земля» (рус.), «Чтоб ты сгорел на осовом дереве» (укр.), «Осина тебе в очи» (укр.; адресуется ведьме), «Чтоб ей век, как осине, трястись, да деток своих не видывать» (рус.; так говорят родители о дочери, вышедшей замуж без их благословения), «Абу sa navcku triasol ako osika» [Чтобы ты вовек трясея, как осина] (словац.). На святках колядники, пришедшие под окна дома, поздравившие хозяев с Рождеством Христовым и при этом не получившие от них хорошего вознаграждения, проклинали хозяев: «На Новый год — осиновый гроб, кол и могилу, ободрану кобылу», что воспринималось как предвестие «не своей» смерти хозяина или кого-либо

из домочадцев (рус.). О. упоминается в заговорах в составе формул «отсылки», «изгнания» болезни на дерево, ср. типовые мотивы: «Иди, вывих, на осину», «Поди прочь, испуг, в горькую осину!» (в.-слав.), а также в других контекстах. В гуцул. заговоре, читаемом «на охрану скота», Михаил Архангел сидит на воротах из осиновых кольев: он «все доброе к нам пропускает, а все зло рубит и сечет, в огненную реку бросает. На огненной реке все сгорело, а сердце злу осиновыми колями пробило» (Lud 1937/35/15:146). В паремиях обыгрывается мотив трясения осины, ср.: *Язык, что осиновый лист, во всякую погоду треплется* (рус.; о постоянно болтающем человеке); *Никто не пугает, а вся дрожит* (рус. загадка).

Лит.: Агапкина Т. А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // КСК 1996/1:7–22 (там лит.).

Т. А. Агапкина

ОСНОВА — результат снования, продольные нити полотна, которые в процессе тканья переплетаются нитями утка. Изготовление О. соотносится в народном сознании с мифологическими представлениями о творении мира. См. Сновать.

Прочность и качество полотна зависели, в первую очередь, от О., которая должна быть крепкой и ровной. Очень важно было правильно рассчитать расход нитей, чтобы их хватило и на О., и на уток, иначе приходилось отрезать оставшуюся О., что приводило к потере лучших ниток. В Полесье считали, что расход ниток зависит и от самой О., которая представлялась одушевленным существом: если О. «смотрит», сколько ниток осталось на клубках или «починках» (веретенах), то их потратишь больше, поэтому во время снования клубки накрывали, «чтобы меньше пошло на основу» (волын.). Нехватка нитей для О. часто связывалась со зглазом, недобрыми мыслями посетителя дома при сновании (полес.).

Магические действия с О. Кончив сновать, О. снимали со стены и сплетали ее в косу, в плетенку. Если после скручивания в руке оставался свободный конец,

то предполагали, что ниток на уток хватит, а если вся О. уходила в узлы, то не хватит (гомел.). Сплетенную О. поднимали над головой, чтобы лен в будущем году рос высоким (гомел.), поднимали и обтрепывали, чтобы человек, который будет ткать, жил долго и был здоровым (ровен.), трижды ударяли основой по стене, по лавке, чтобы она была прочной (брест., ровен., волын.). Повсеместно в Полесье садились на О., чтобы «полотно лучше садилось», т. е. чтобы оно было плотным, густым и красивым (волын., житомир.), гладким, ровным (брест.), чтобы «спор» прибывал (ровен.). Верили, что сидение на О. предохраняет ее от сглаза, что благодаря этому человек сможет встретиться на «том свете» со своей матерью (брест.). Иногда, сидя на О., поднимали и раздвигали ноги, изображая таким образом, какие должны быть зевы (пространство между четными и нечетными нитями О., куда продевают нити утка) на кроснах при тканье, иногда при этом приговаривали: «От такие зивы будут!» (ПА, Забродье, волын.). С той же целью, чтобы зевы были хорошими, переступали через сплетенную О. (чернигов.), топтали О. ногами (волын.).

Запреты, связанные с О. У белорусов считалось, что нельзя прясть ниток для О. после ужина, так как в этом случае они будут рваться и «пухлеться»; если же случится прясть вечером, то, заканчивая работу, пряха должна была съесть кусочек хлеба (витеб.). Приготовленную О. нельзя было оставлять на большие праздники, такие как Благовещение, Пасха, это могло привести к пожару (житомир.), хозяйство ожидали напасти, болезни (днепропетров.). У нарушителей этого запрета забирали О. и распускали (волын.). В др. местах Полесья на праздники замыкали О. замком, чтобы ее не испортили мыши и крысы (ровен.). Также могли хранить О. в мешке, положив туда в качестве сберега нож или скорлупу пасхальных яиц — чтобы недоброе желание не забрал «спор» и не сглазил О. (брест.). Нередко считали, что О. нельзя оставлять на лето, «потому что это грех» (волын., ровен.); такую О. поедят, испортят мыши и насекомые; из-за этого волки будут «сноваться» (бегать) около села (ровен.). Если же О. все-таки оставляли, то ее замыкали замком, чтобы «замкнуть», не допустить волков в село (ровен.) или чтобы

моль не поела О. (брест.). В Прикарпатье и Закарпатье запрет оставлять О. неиспользованной до марта, Пасхи или наступления лета мотивировался боязнью засухи. Поэтому для того, чтобы вызвать дождь, обливали такую О. водой, в том числе и уже навитую на кроснах.

Запрещалось проходить над и под О. — это привело бы к неудаче в делах. Считалось, что нельзя переступать через О., чтобы не путались нитки, чтобы ткань было удачным (волын., ровен.). Особенно этот запрет соблюдали беременные женщины, иначе, как верили, роды у них будут неудачные, ребенок родится беспокойный, пуповина закрутится вокруг шеи ребенка или человек, который будет носить одежду из такого полотна, умрет (полес.). Традиция запрещала проходить под развешенной О., чтобы не было ошибок при ткание.

Ряд запретов связан с ночным временем: в Полесье О. снимали на ночь со стены (на которой сновали), иначе Смерть придет и заберет с собой, трудно будешь умирать, черти будут сновать, в доме будет слышаться стук, который не даст уснуть, домовый запутается в О., ведьма будет ткать такую О. для себя. Приготовленную О. нельзя оставлять на ночь во дворе, иначе нечистая сила заберется в нитки, чтобы высосать из них человеческую слюну, чем ослабит, порвет и перепутает О. (бел. витеб.).

В случае, если сновали в чужом доме, то О. не забирали сразу же по окончании работы, а оставляли «переночевать». Мотивировали это тем, что иначе у хозяйки этого дома свиньи не будут вестись, пчелы улетят или погибнут (ровен., брест.). Обычно хозяева, которые держали пасеку, вообще не пускали сновать в свой дом (гомел.).

О. вообще запрещалось переносить из дома в дом после захода солнца, иначе подохнет скотина (чернигов.). Особенно опасались переносить О. через границу своего села, через реку, так как полагали, что волки «будут сноваться», т. е. заходить в село (брест.). Такую О. могли даже сжечь или порубить на куски (житомир.). О. не разрешалось выносить из села (ровен.) или же запрещалось это делать в полнолуние (эта неделя считалась «гнилой», и боялись, что О. будет рваться, а полотно будет слабое — брест.); на закате солнца (бел.), в день св. Георгия (23.IV) (вилен.), в период между

Юрьевым и Николиным днями (23.IV—9.V) в связи с опасностью размножения волков (витеб.).

При необходимости передать О. в Другое село или при перевозке ее через реку в чины вешали замок и запирали его, чтобы О. не сглазили, не отняли «спор» при ткание (брест.), чтобы дикие звери не ходили около села (гомел.), «чтобы вода не забрала спор» (ПА, Хоромск, брест.). В ряде сел запрещалось везти О. на жеребой кобыле, чтобы она благополучно ожеребилась (брест.). Во всех случаях передачи О. ее заворачивали в полотно, чтобы никто ее не видел и тем самым не сглазил и не отнял «спор» (гомел.).

Магические свойства О. Нити О., не уместившиеся в бердо (*отворотки*), пастух все лето носил при себе — чтобы волк, появившийся перед стадом, повернул назад (гроднен.). Их обвязывали на голое тело уходящему на войну или в армию, чтобы отвратить от него опасность; повязывали на рога корове при первом выгоне на пастбище, чтобы ведьмы не навредили (гомел.). Считалось, что отрезанные концы еще не беленой, «суровой» О. останавливают кровотечение и заживляют раны, успокаивают ломоту. Если потереть такими нитями молодое животное или повязать их на него, можно предупредить или снять сглаз (бел. витеб.). Словаки отрезанные концы О., навитой на ткацкий стан, бросали в реку, чтобы полотно росло, прибавлялось, как из воды.

«Суровые» концы О. ценились как наилучший материал для изготовления обыденных предметов (бел. витеб.).

Лит.: Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // ПЭС: 225—246; Павл. КД; Борзяк КД: 127—130; Никиф. ППП: 100, 247; Никиф. ОПЖБ: 166—167; ПА; Гура СЖ: 139, 149; ELKS 2:94.

М. М. Валенцова

ОСПА — повальная болезнь, объясняемая действием злого духа, оставляющая следы на лице (теле) на всю жизнь, вызывающая панический страх.

В названиях О. отразились главные внешние симптомы болезни — сыпь, покраснение

кожи, струпья, короста; о.-слав. **osъpa* и другие дериваты глагола **o(b)sypati* 'обсыпать' означают буквально 'сыпная болезнь': рус. оспа, пол. *ospa*, *osypka*, чеш. *sypanice*, болг. силка, сипаница, хорв. *ospice*. Другие названия также указывают на кожные признаки О.: серб. *красне*, *кожварка*, *пљускавице* (черногор., герцеговин.), болг. *шарка*, *кожушка*, *кожовленка*, хорв. *koze*, *kozice*, *stroka*, чеш. *černé neštovice* (из **nežitovica*), рус. *звоздѹха* (олонец., перм., симбир.). Под этими названиями часто скрываются болезни, сходные по симптомам с О.: ветрянка, scarlatina, корь.

Имя О. почти всегда табуировалось и заменялось эвфемизмами. Запрещалось говорить о болезни, упоминать ее из страха, что она тут же явится. О. называют комплиментарными именами: серб. *добрац*, словен. *dobri*, болг. *блага* (Ловеч), *сладка и медена* (с.-болг.), *медена-маслена* (Ловеч), рус. *гостья* (олонец.), кашуб. *goesceje*, болг. *богинка*, *госка*, *гостинка*; серб. *богиње* (*овче богиње*, *арапске богиње*); терминами родства в ласкательной форме: рус. *Оспа-матушка*, болг. *мила майчица* (ю.-з.-болг.), *леличка* (Петрич), *бабичка* (пирин.), *стринка*. О. может получать название по сходству внешних проявлений с растениями: болг. *лещанка* (от *лещ* 'чечевича'), *имелна* (от *имела* 'омела'), *цветенце* (Силистра), пол. *jemiolki* (*jemiola* 'омела') 'оспинки', серб. (*ситне*) *цвепке* (*цвеће* 'цветы').

Персонифицированному духу О. в знак особого расположения, уважения, почтения присваиваются личные имена, отчества: рус. *Осп(и)а Ивановна* (олонец.), *Оспица Афанасьевна*, *Воспинка Осиповна* (архангел. — в заговоре), *Воспа Воспировна* (сибир. енисейск.), *Гостыца Ивановна*; болг. баба *Писанка*, баба *Шарка*, *Шаруля*, *Шерчица*.

Некоторые названия указывают на происхождение болезни от ветра: рус. *ветрянка* (собственно 'оспа' и 'ветрянка'), *летучка* (забайкал.), пол. *ospo wietrzna*, *wiaterka* (пол. карпат., куяв.). Чтобы ребенок не подхватил ветрянку, нельзя сушить пеленки на ветру (пол. карпат.).

Причиной О. считают, главным образом, нарушение запретов: непочитание болезни, оскорбление каким-либо действием, словом. Нельзя больному смотреть сквозь решето, в противном случае у заболевшего О. останутся следы и он будет рябой (серб.). Если

во время болезни в доме запреты нарушались, О. могла вернуться, и человек повторно заболел или умирал.

О. представляется в образе антропоморфного существа неопределенной внешности (болг.), внезапно принимающего вид реального человека (болг., Годеч), молодой девушки, паненки в черной длинной блестящей одежде, старухи в белом; страшной, хряшливой, лохматой, безобразной, злой, хромоногой, оборванной старухи (о.-слав.) с блестящими глазами и выступающим наружу одним зубом (бел.). Иногда воплощением О. являются три сестры, живущие на чердаке, — крупная, средняя и маленькая, — соотносимые с разными видами болезни: оспа, корь, scarlatina (болг. *пирин.*, *ловеч.*), либо две женщины (маленькая и большая) с ребенком, которые сидят на пороге дома всю ночь в ожидании своей жертвы (*пирин.*). О. как одиночный персонаж ходит по ночам, у нее совиные глаза и железный клюв (болг.). По представлениям украинцев О. — это старая безобразная женщина, *вышедшая* из воды, тело и лицо у нее обсыпано горохом, она разбрасывает горох во все стороны, и там, где он падает, разражается эпидемия О. Ср. лечение О. с помощью трех горошин, которые следует перебирать трижды по девять раз, считая: «ни раз, ни два, ни три...» (Даль ПРН:403). О. представляют в облике женщины (рус.), которая разбрызгивает на города и деревни грязную воду, в которой она мыла колбасы (укр.), в виде лягушки (рус.). О. может явиться в виде бабочки (болг. *ловеч.*), птицы (орла) (болг.), свиньи (бел. Слоним). Своё присутствие О. может обнаруживать звуками: она плачет или пищит, как животное во дворе (болг. *ловеч.*). Корь, также принимаемая за О., предстает в виде ежа (рус.), собаки с белыми лапами (болг. *ловеч.*); может оставаться невидимой для людей (болг.). В болг. рассказе О., появившись на пастбище близ костра овчаров в облике орла, обогрившись, превратилась в женщину (Ловеч).

О. воспринимают как живое существо, ср. рус. «Оспица истычет все лицо» (перм.), «оспа взяла» 'умер, заболел оспой'. Ей приписывают человеческие пристрастия и антипатии. По народным представлениям, она любит сладкое, тепло, чистоту (теплую воду, мыло, гребень оставляли для О. в каждом доме, чтобы она могла искупать

своего ребенка), она любит спать в белой чистой шерсти, на сеновале в соломе (болг.), О. не любит свинину.

Следы на коже, оставляемые болезнью, породили представления о том, что О. имеет (железный) клюв (рус.), язык с ядовитой слюной (бел., рус. орлов.), острые ногти (болг.), ходит с клюшкой (болг., рус.). О. ударяет, пятает намеченную жертву клюшкой, клювом, ногтями; облизывает языком с ядом, обрызгивает ядовитой слюной или заражает своим специфическим запахом (укр. полтав.).

В отличие от других болезней, оспу боялись лечить из страха ее рассердить (болг.), поэтому лечение (как и превентивные меры предупреждения О.) сводилось к выполнению ряда правил, разного рода магических действий и запретов, в основе которых было стремление угождать ей во всем, надеясь, что она скорее уйдет, не навредив, а главное, не оставит следов — рубцов и шрамов, что считалось плохим знаком: «меченый» сам несчастлив и приносит несчастье другим.

Задабривание О. в форме кормления, подчеркнуто почтительного, уважительного обращения особенно типично для южных славян. О. старались умиловать, предлагая ей пищу, главным образом хлебные изделия. Полагали, что баба Шарка любит сладкое, поэтому испеченные питы, пресные лепешки обязательно мазали медом, посыпали сахаром и вешали на красной нитке на дверях дома или оставляли на пороге (ю.-слав.); раздавали прохожим, чтобы они унесли болезнь с собой. Все эти действия сопровождалась вербальной магией: «Добро пожаловать, мы тебя накормим сладкой лепешкой» (болг.), «Пусть придет баба Шарка и св. Богородица, поедят и уйдут живыми и здоровыми» (Лов.:289). Чтобы не впустить болезнь в дом, пекли три питы и помещали их по одной в местах возможного появления О.: на крыше дома, рядом с дымоходом, на воротах (болг., Ловеч). При появлении в округе О. звали в дом и в ее честь пекли пироги, блины, шли в дом больного, кланялись ему в ноги и просили О.-матушку смилостивиться (с.-рус. олонеч.).

С целью предотвратить приход О. смазывали медом замочную скважину (болг., Троян), углы дверей (болг., Тетевен); вечером в углу комнаты оставляли белую шерсть со словами: «Это бабе Шарке, чтобы спала и вела себя смиренно!» (Лов.:289). При рож-

дении ребенка родители совершали необходимые гиластические обряды, чтобы О. не оставила отметин на теле младенца; хлеб, который пекли по случаю рождения ребенка, не украшали (не делали ямочек на нем), чтобы в случае заболевания О. ребенок не стал рябым (болг.).

В Болгарии, чтобы не заболеть О., отмечались праздники в ее честь. Это дни двух «сестер» св. Николая — Варвары и Савы (4/17 и 5/18.XII) (пирин.), реже день св. Екатерины (24.XI). Их почитали как покровительниц детей, защищающих их от О. Особенно строго соблюдался в эти дни запрет варить кукурузу, фасоль, горох, чечевицу, т. е. то, что видом напоминало сыпь, оспины (болг., Пловдив). Кроме того, раздавали хлебцы с медом «за здоровье бабы Шарки», оставляли на ночь лепешку, чтобы О. наелась и не напала на ребенка (болг.).

В с.-зап. Болгарии праздновали в честь О. день Сорока мучеников (*Младенци*): пекли 40 хлебцев, покрывая их поверхность углублениями или шариками, напоминающими следы О., смазывали медом и раздавали их всем «во здравие детей и ягнят» (болг., Лопян). У русских хранителем детей от О. считался св. мч. Конон Исаврийский (5/18.III).

В качестве профилактической меры совершали обряд «хвощане на нов огън» [возжигание нового огня]. Чтобы обмануть О. и показать, что здесь никто не живет, гасили огонь во всем селе. Вновь добывали огонь посредством трения, разжигали костер и от него все зажигали новый огонь в домах (пирин.).

Чтобы О. не пришла в село или ушла из него скорее, не причинив большого вреда, специально испеченный хлебец («оспа за хлебом приходит», говорили в Пиринском крае) в новом мешочке относили за границы села и оставляли там (болг., Пирин), привязывали пеньковой ниткой к дереву или отдавали человеку из другого села; вешали замок на дверь, замыкая тем самым пространство, чтобы не допустить проникновения болезни в дом (рус.).

Если ребенок заболел оспой, делили пополам лепешку: одну часть отдавали первому встретившемуся на пути животному, другую оставляли для бабы Шарки на «чистом» месте во дворе (например, на молодом

дереве) (болг., Ловеч). В пеленки больного ребенка или под подушку клали сахар, медовый хлеб (болг., серб.), базилик и цветы (серб.), обрызгивали комнату сладкой водой, смазывали ребенку щеки медом, рядом с ним ставили тарелку меда, чтобы болезнь поела и ушла (болг., Пловдив; макед., Гевгелия). Ребенка и мать (серб., Лесковац) украшали цветами (соответственно названию *О. цвећке*). Пришедшая в дом с цветами соседка говорила: «Еве, донела с'м ти цвеће да те цвећке исврљив, да ги у здравље прелегаш» [Вот принесла тебе цветы, чтобы тебя *О.* покинула и ты бы поправился] (Бор. ЖОАМ:696). Ребенка накрывали красным платком или привязывали к колыбели игрушечную люльку из красного лоскута, в которую клали тряпичную куклу, изображавшую бабу Шарку, рядом клали кусок медовой лепешки, шепотку сахара и старую серебряную монету (Ловеч).

Чтобы не осталось следов сыпи, ребенка раздевали донага и поднимали на высокое дерево, откуда он должен был крикнуть три раза: «Оледе от чужда жена» [Ох, от чужой женщины] (болг.).

Бобы (по их подобию с оспинами) использовались в качестве магического средства для лечения *О.* В Варварин день дети варили на мусорной куче бобы и оставляли их для бабы Шарки (болг., Софийско); женщины варили бобы, которые больной должен был быстро проглотить, чтобы так же быстро прекратилась *О.* У русских в Олонецкой губ. заболевшего оспой приносили к тому, кто заболел первым, принесенный с тремя поклонами говорил: «Прости меня, оспица, прости, Афанасьевна, чем я перед тобою согрubiла, чем провинилась» (Даль 2:702).

Пока болезнь пребывала в доме, не готовили еду, не жарили (свиное) мясо, не стирали (одежду больного), не мылись, не вязали спицами, не шили иглами, не работали с шерстью (верили, что *О.* прячется в ней), не пряли, не ткали, так как болезнь могла ошпариться, уколоться, рассердиться и умомирить ребенка (болг.); дом содержали в чистоте; привязывали собак, чтобы своим лаем они не сердили *О.* (пирин.). Запрещалось во время болезни ребенка подмазывать печь, чистить трубу (укр. полтав.), избегали всего красного (не ели красных плодов, не закалывали птицу). В качестве оберега от *О.* опа-

хивали село, как и в случае других эпидемий (болг., рус., укр.). См. Опахивание.

Явившись кому-нибудь во сне, *О.* требует отвести ее в определенное место. Тот, кому она привиделась, утром до восхода солнца берет хлеб, намазанный медом, соль, вино, идет на указанное место и оставляет принесенное. После этого, будто бы, болезнь в селе прекращается (болг.). Согласно некоторым болгарским легендам, Господь наслал на людей *О.*, чтобы обезображенные рябые девушки не доставались туркам. По русским поверьям, тот, кто умрет от *О.*, будет на том свете ходить в золотых ризах; каждая оспина на его теле превратится в блестящую жемчужину (нижегород.). В белорусской легенде *О.* пощадил семейство, предоставившее ей ночлег (Слуцк).

В приметах и снотолкованиях *О.* ассоциируется с множеством мелких предметов (например, ягод). Заболевание *О.* предвещает большой урожай рябины (рус.), видеть красные ягоды во сне — к *О.* у детей (бел. могилев.).

Лит.: Аф.ПВ 1:204; 3:58,116; РДС:21; СД 1:289; СРНГ 6:161; 17:26,146; 24:49,50; ЭО 1892/2—3:33—34; УНВ:181; ТаI. ZLL:124; ТуI. MLK:44; Арн.СБОА 1:280; БНМ; БНТ 11:326; Георг.БНМ:147,148; ЕБ 3:81,82; Лов.:60,295,296; Марин.ИП 2:84,128,555; Пир.:474; СбНУ 1914/30:6,46.

В. В. Усачева

ОСТАНАВЛИВАТЬ — магический способ противодействия опасности (болезни, смерти, стихии, демонам) и прекращения неблагоприятного хода событий, основанный на идее неподвижности как формы небытия, смерти; включает возведение символических преград на пути опасности, устрашение, применение вербальной магии (угроз, «останавливающих» формул и имен).

В широком смысле к останавливающим действиям могут быть отнесены все виды акциональных оберегов, поскольку все они направлены на прекращение активности (остановку) злых сил: **опахивание**, опоясывание, очерчивание круга, выставление острых и колющих орудий (бороны, вил, кос, топоров, **ножей** и др.), жгущих, колющих, пахучих растений; возжигание костров,

производство шума, брань и др. См. Обереги, Отгон, Угроза. В узком смысле останавливающие действия представляют собой ритуалы, апеллирующие к статике как состоянию, безопасному для человека и не угрожающему мировому равновесию.

У юж. славян широко распространены личные имена, образованные от глаголов **stojati, stati*: *Стоян, Стояна, Стана, Стойко, Станко, Станойка, Остоя* и т. п. Носителям этих имен на основе этимологической магии приписывалась способность останавливать смерть, болезни и др. несчастья (см. **Имя**). Такие имена давались новорожденным, родившимся в семье, где «не держались» дети («останавливающее» имя должно было магически остановить смерть), или в случае, когда в семье рождались одни девочки и родители желали, чтобы родился мальчик (имя должно было остановить рождение девочек), или для того, чтобы вообще остановить рождение детей. Лица, носящие «останавливающие» имена, привлекались к участию во многих обрядах продуцирующего, защитного, лечебного характера.

У болгар Панагюриште, когда у матери умирали дети, новорожденного крестили *Стояном, Стояной* или *Запряном*, «за да стои здраво и живо, да запре умирането» [чтобы был здоров и жив, чтобы «запер» смерть] (Вак.ПСОП:60). В Македонии (Долновардарско) также детям, родившимся после смерти предыдущих детей, давали имена *Стоян, Стойко, Траяни* и т. п. (МП 1931/6/4:96). С этой же целью защитить ребенка от смерти просили девушек и женщин с «останавливающими» именами изготовить для ребенка обыденную пеленку (см. **Обыденные** предметы), рубашечку или повойник. В районе Лесковца (с. Вини) женщина, у которой умирали дети, заберемев, искала по селам трех женщин по имени Стана и у каждой брала понемногу шерсти, из которой она затем плела поясок своему будущему ребенку, причем делала она это на камневалуне (*камен-станац, стеновит камен*) как символ неподвижности и устойчивости (Бор.ЖОАМ:406—407). Сербы-граничары в подобной ситуации брали 9 прядей шерсти у 9 женщин по имени Стоя и плели из них поясок (Бег.ЖСГ:225). Женщин с такими именами просили первый раз покормить новорожденного, дать ему имя, застелить колыбель при первом укладывании

ребенка, изготовить для него амулет, инсценировать «покупку» ребенка у матери (см. **Обман**) и т. п.

Чтобы остановить смерть в семье, где подряд случилось две смерти, при похоронах второго покойника закалывали петуха и клали его в могилу рядом с гробом, причем делать это должен был кто-либо из участников похорон с «останавливающим» именем — *Стоян, Станко, Стаменко* и т. п. (Бор.ЖОАК:111). В районе Призрена для защиты села от чумы ткали обыденное полотно с соблюдением многих условий: полотно ткали близнецы (две сестры), они должны были иметь созвучные имена — по возможности «останавливающие», например *Стоя* и *Стоянка* (Фил.РЕГ:72).

Сербы в районе Вране считали необходимым пропустить больного ребенка «кроз *Станин* и *Стојанов* рукав», лечили его водой, взятой с трех бродов, в которую три вдовы по имени Стана должны были бросить серебряную монету (СЕЗБ 1974/86:428). В области Тимок первую пряжу, выпряденную девочкой по имени *Стана*, сохраняли как лечебное средство от болезней горла (ГЕМБ 1933/8:62).

Особенно большую надежду возлагали на брата и сестру и близнецов с «останавливающими» именами; им поручали самые ответственные ритуалы, такие как опаживание села в случае мора, прогон скота сквозь «живой» огонь (по бокам прохода или туннеля, через который прогоняли скот, стояли *Стоян* и *Стоянка* или *Станко* и *Стана*), лечение «**одномесечников**» и т. п.

В сербских обрядах защиты от града мотив остановки получал многократное выражение в «останавливающих» заклинаниях тучи, ср. «Устук' Мркоња, поломише ти се кола!» [Стой, Чалый <вол>, сломалась твоя телега!], «Усту, облаче!» [Стой, туча!]); в именах утопленников и самоубийц, к которым обращались с просьбой отвести от села тучу, ср. «Стој, Стоја и Остоја! Врати волове!» [Стой, Стоя и Остоя (имена утопленников)! Верни своих волов! (т. е. тучи)] (СБФ-81:49,54,78 и др.).

Останавливающий эффект имело, по поверьям, втыкание ножа в стену, в стол и др. (см. **Нож**).

Посмертное «хождение» покойника **заложного** предотвращали связыванием или прокалыванием ног у трупа и останавливали

осыпанием маком, льном, житом могилы, дороги от кладбища до дома, двора, кроплением святой водой, окуриванием, горящими углями, забиванием в могилу осинового кола, «печатанием» могилы, возложением на могилу камня, деревянной колоды, обманом, разнообразными оберегами дома и живых людей и т. п. (полес.).

Лит.: Толстой Н. И. «Останаваивающие» имена и их магические функции // Балканские чтения-3. М., 1994:74; Левк.СО (по указ.); Толстые // СБФ-81 (по указ.); ВСЭС:151-205.

С. М. Толстая

ОСТАТКИ пищи (скоромной, постной, праздничной) — объект ритуального уничтожения (реального или символического) и магическое средство, апотропей. Особое обращение с О. пищи обусловлено их свойством концентрировать в себе признаки и качества не только самой пищи, но и символизируемого ею времени, а уничтожение О, по завершении мясоеда, поста, праздника диктуется необходимостью устранения их несоответствия новому «контексту» (времени).

Уничтожение остатков скоромной масленичной пищи происходило в Чистый понедельник (у православных) и Чистую (Пепельную) среду (у католиков): сжигали в костре остатки блинов, молока и сметаны (рус.); удаляли их за пределы культурного пространства — например, клали в корзину и вешали высоко на шест (нижегород.), топили в проруби (заонеж.); объясняли детям отказ от скоромного с помощью формул: *Молоко сгорело, в Ростов улетело*; отдавали «чужим», например цыганам (Шк.ЖОП:92, Шумадия; ХСб 8:254, укр.). В Вологодском крае в Чистый понедельник молодежь выпрашивала по дворам остатки скоромного и выпивки (это называлось *перенки собирать, черепья собирать, косточки собирать*) и на этом устраивала заключительную пирушку, подводящую итог масленичным гуляниям (Мор.Слеп.ПК: 280-282).

Масленичные О. использовались в продуцирующей магии. По поверьям жителей Варны, их должны есть дети, чтобы

в хозяйстве рождались белые и пестрые ягнята (Тодорова Д. Традиционни пролетни и летни празници и обичаи в Провадийския Сърт // ИНМВ 1990/26(41):212). Тряпку, которой мыли посуду после остатков масленичной еды, вешали на плодородное дерево, чтобы оно плодоносило (СбНУ 1892/7:128, Велес; Деб.ОКП:260, косов.). Словенцы тарелку из-под масленичной пищи оставляли немойтой и весной с нее сеяли зерно, чтобы был богатый урожай (Kur.PLS 1:16).

Избавление от остатков постной пищи, трактуемой как старая, непригодная для употребления, известно на западе славянского мира. Мораване в Страстную субботу сжигали у костелов старое растительное масло (Per.RHMP:52); поляки начиная со средопостья вывешивали фляжки с растительным маслом высоко на деревья (Lud 1895/1/2: 84); в Мазовше вешали на сухой вербе сельдь (Kolb.DW 28:135). Наиболее массовый характер у зап. славян приобрело уничтожение и изгнание остатков постовых блюд *жура* и *киселя* (горячих кислых блюд, приготовленных на закваске из муки, см. *Жур*), приходившееся на последние дни Великого поста. Иногда, напротив, О. постной пищи получали ритуальное употребление как знак непрерывности времени: у словенцев первой едой на Пасху была репная шелуха, сохранившаяся с Великого поста (Kur.PLS 1: 232-233).

Наибольшее значение в обрядности всех славян имели остатки пасхальной трапезы — кости от пасхального поросенка, скорлупа от освященных яиц, крошки от кулича. Как и другие освященные предметы, их категорически запрещалось выбрасывать (это считалось великим грехом); особые способы их «удаления» (см. Уничтожение ритуальное) были подчинены магическим, главным образом апотропическим, целям: их закапывали в землю, разбрасывали в поле, сжигали, бросали в воду, подвешивали на чердаке, под крышей дома или в хлеву в качестве оберега от грома, бури, нечистой силы. В Полесье О. пасхальной пищи вешали в мешочке над печью до следующей Пасхи, чтобы ее дожидаться, чтобы, «даст Бог, на следующий год то же самое было» (житомир.).

В качестве оберега от демонов прилепляли над входом в дом скорлупу пасхальных яиц от «всякого зла» (болг.); ма-

зали дверные скобы освященным пасхальным салом (бел.); под порог хлеба закапывали кости поросенка от ведьм (словен.); кидали скорлупу подальше от дома, чтобы змеи близко к дому не подползали (хорв.); остатки освященной пищи заливали водой и кропили ею вокруг домов, чтобы «гадов не было» (пол. тарнув.); закапывали кости в амбаре, чтобы уберечь припасы от червяков (великопол.).

В целях защиты от грозы и града — закапывали кости поросенка в поле от града (бел., укр.); при грозе сжигали кости в печи, чтобы уберечь дом от молнии и грома (пол., словац., словен.). О. освященной солонины хранили много лет; при приближении бури кидали в печь, и дым от жира отворачивал бурю: *юда*, сидящий в облаке, чует эту солонину, убегают и не бьет поля (Шух.Г 4:262). Привезя на гумно первый сноп, втыкали кости поросенка на гумне от пожара (бел.).

О. пасхальной пищи служили оберегом скота: скорлупу пасхальных яиц кидали в воду, чтобы она плавала кругами и чтобы так же вместе ходил скот и не разбредался (словац.); кость от пасхальной свинины клали в хлев в угол от *стриг* (словац.); освященным салом натирали копыта и вымя коров — от змей (словац.); водой, которой мыли пасхальное мясо, обмывали коровам копыта — от всех несчастий (словац.); скорлупой пасхальных яиц окуривали больной скот (морав.). Кости от пасхального мяса отдавали собакам и кошкам, чтобы уберечь их от бешенства в течение года (Kolb.DW 23:83, серадз.).

Поля и огороды защищали от вредителей: втыкали кости и скорлупу в кротовые норы, чтобы кроты не разрывали поле (пол.); воду, в которой умывались с крашеного пасхального яйца, берегли и кропили ею капусту от гусениц (укр.); клали скорлупу в мышиные норы и в хранилища хлеба, чтобы обезопасить посевы от мышей и лягушек (морав.); кости поросенка закапывали в посевы кукурузы, чтобы се не клевали вороны (хорв.). От сорняков закапывали в огороде и в поле (по углам, в межу) скорлупу от крашенных яиц и кости пасхального поросенка (бел., укр.).

Кости пасхального поросенка бросали в воду, чтобы жабы не квакали (хорв.; ZNŽO 1896/1:242); кидали скорлупу в лужи

или клали туда пасхальные кости, чтобы унять квакающих жаб (Нижняя Краина; Kur. PLS 1:241); на Пасху курам давали зерно, смешанное с освященными яйцами, чтобы куры не квохтали (Świąt.LN:563).

Девушки гадали о замужестве по скорлупе пасхальных яиц, положенной на забор: если сорока унесет скорлупу, то девушка в течение года выйдет замуж; если скорлупу унесет ворона, девушка останется в отцовском доме (Kar.OZD:81).

О. пасхальной трапезы использовались и в продуцирующей магии: О. от пасхальных хлебов крошили в посевное зерно (пол.), относили на пасеку (хорв.), скармливали корове, если у нее убывало молоко (укр. карпат.); кости от поросенка клали в посевное зерно и после сева сжигали (хорв.); скорлупу пасхальных яиц вешали на плодовые деревья или сыпали под них, чтобы деревья плодоносили (пол.), сыпали в корм курам, чтобы те хорошо неслись (пол.).

О. рождественской трапезы также находили применение в охранительной и продуцирующей магии: житом, стоявшим на столе в Сочельник, по окончании святков кормили в обруче кур, чтобы они неслись в своем дворе и не разбежались (хорв.); водой, оставшейся от мытья посуды в Сочельник, кропили цыплят, когда весной первый раз выпускали их во двор (укр.); зернами с рождественского стола кормили коров, чтобы уберечь их от порчи, чтобы они не ели ядовитой травы, чтобы ведьмы не отбирали у них молока. Идя в суд, считали полезным взять сохраненный со святков кусок рождественского калача, которым в Сочельник гасили свечу, чтобы выиграть тяжбу (Шумадия, Шк.ЖОП:89).

Об остатках еды с поминальной трапезы см. в ст. Деды.

Об остатках жертвенных блюд см. в ст. Жертва.

Лит.: Агап.МОСК (по указ.); Толстая С. М. «Wielkanocne schaby» // Studia polonica. М., 1992:30-42.

Т. А. Агапкина, С. М. Толстая

ОСЫПАНИЕ, **о б с ы п а н и е** — действие, магически вызывающее плодородие, изобилие, благо и ограждающее от опасности.

Объектом О. являются лица (невеста, молодожены, участники обходов, больной, покойник и др.) и локусы (дом, хлев, поле, колодец, гроб, могила и др.). Их осыпают зерном, маком, орехами, золой, песком, землей и др.

В свадебном обряде О. символизирует новую жизнь, провоцирует благополучие, здоровье, зачатие, многодетность будущей семьи, и вместе с тем предохраняет от порчи. О. главных персонажей происходило на разных этапах свадьбы: при отъезде невесты из отчего дома, перед отправлением молодых к венцу, во время самого венчания или после него, при выходе из церкви, при вступлении невесты в дом родителей мужа, на второй день свадьбы по выходе молодых из бани; родителей молодоженов, всех гостей. Осыпали зерном (ржи, пшеницы, овса, ячменя — в зависимости от региона), барвинком, хмелем, орехами, желудями, еловыми шишками, семенами тыквы, кизилом, миндалем, монетами (о.-слав.). О. сопровождалось приговорами, в которых раскрывалась его цель: «чтобы молодые плодились как пшеница» (болг.), «чтобы жили богато да весело» (укр.); «чтобы всю жизнь были с хлебом», «чтобы чердак был полон» (закарпат. — Бог. ВТНИ:254), чтобы были плодовитыми и чтобы поле было урожайным (Босния), «да би унела [молодая] добар плод» [чтобы молодая понесла добрый плод] (Черногория). В Польше молодую осыпали колосьями пшеницы, чтобы родила потомство, как пшеница хлеб. В жшовских селах после благословения молодых свашка осыпала всех присутствующих «осыпанками» (*osypanki*) — небольшими «рогатыми» печеньями из теста, внутри которых был горох. В Банате у герцов, когда молодая бросала зерна на окружающих, сваты говорили: «Сколько зерен, столько детей!» В р-не Задара, когда молодая входила в дом мужа, свекровь осыпала ее пшеницей и говорила: «Колико зрна пшенице, толико ти, нево, Бог да сретне джеце!» [Сколько зерен пшеницы, столько тебе, невестка, Бог пусть пошлет детей!] (Треб. ПДСК:43). В Пиринском крае О. молодой сопровождалось ритуальным диалогом. Присутствующие спрашивали свекровь, что она сеет, на что та отвечала: «Мальчиков и девочек» (Пир.:404). В некоторых местах О. сочеталось с обливанием водой: мать сыпала овес в ведро с водой и венником окроп-

ляла свадебный поезд, трижды обегая его (бел.). О. девушек овсом, освященным в день св. Степана (26.XII), сулило им скоро замужество (в.-слав.).

О. зерном на Рождество, Новый год имело значение благопожелания и должно было вызвать обилие хлеба (о.-слав.) осыпали домочадцев и дом (углы дома) полазника, колядовщиков, которые в свою очередь осыпали хозяев: полазник сыпал зерно вокруг очага ради будущего урожая (ю.-слав.); участники рождественских и новогодних обходов, произнося благопожелания, осыпали зерном окна и двери избы.

О. ритуальных предметов (бадняка, рождественского деревца, снопа) также имело продуцирующее значение. В канун Рождества, прежде чем срубить в лесу дерево для бадняка, хозяин посыпал его зерном и кашей из рукавицы (серб., Шумадия), что должно было повлиять на будущий урожай, обеспечить достаток в доме. О. бадняка зерном, орехами, монетами совершалось для того, чтобы закрома были полны хлеба (в.-серб., Алексинацкое Поморавье, ю.-з.-серб.; Сьеница, Пештер). Верхушку ели, пихты (*подлазничку*), внеся в дом, посыпали зерном, «aby tyle kóp Pan Bóg dał zboża w przyszłym roku, ile tych ziarnek na ziemię upadło» [чтобы столько копен хлеба дал Бог в будущем году, сколько зернышек на землю упало] (ю.-малопол. — Seweryn T. Podlaźniki. Krakow, 1932:16). В Сочельник обсыпали зерном сноп, принесенный в дом (укр.); солону, разбросанную по полу (серб., Ороаик). По возвращении с рождественской мессы ореховыми скорлупками обсыпали плодовые деревья ради урожая и оберега (в.-пол., словен.). Зерном ячменя, овса, гороха в день св. Степана осыпали всех присутствующих в костеле «на урожай» (пол.). На Рождество, Богоявление шли за водой к источнику, сыпали вокруг него зерно с приговорами и просьбами о том, чтобы уродились на будущий год хлеб и кукуруза (серб., Воеводина).

О. совершалось и при других обходах: хозяйка осыпала кукуруз, лазарок, пеперуду, а те в свою очередь, получив от хозяйки решето с зерном всех видов, обсыпали ее (болг.).

В день Рождества Богородицы (8.IX) перед выходом в поле на «засевки» сеятелей обливали водой и осыпали зерном (пол.),

«на урожаи» осыпали хозяина, вернувшегося по окончании сева домой (кашуб.). Чтобы уродился овес, участников масленичных танцев осыпали овсом (пол. силез.). В строительных обрядах углы первого венца, а затем и матицу осыпают хлебными зернами и хмелем, «чтобы жить богато» (рус.); при новоселье дом и хлев осыпали просом (ю.-слав.).

В родинном обряде, кроме продурующей, О. имеет еще очистительную функцию: повитуха и роженица поочередно посыпали друг другу руки зерном, «чтобы ребенок был богатым», затем повитуха осыпала зерном роженицу и всех собравшихся (укр., Вольнь).

О. служило оберегом от нечистой силы, ходячего покойника, болезней, вредителей. Магическую силу осыпанию придавало множество зерен, семян растений, песчинок и т. д., которые становились непреодолимой преградой из-за невозможности их сосчитать или собрать. На вербальном уровне мотив счёта отражен в сопровождавших обряд О. приговорах; посыпая зерном скот, говорили: «Който може да изброи просото, той да сбере мякото на кравата» [Кто может сосчитать просо, тот и забрет молоко у коровы] (Арх.БНП:35). О. (зерном, просом, освященным или самосеиным маком, пшеницей, семенами льна, конопля, золой) дома, усадьбы от проникновения нечистой силы, упыря, ходячего покойника, домового, летающего змея, ведьмы, вештицы, колдуна, змей производили в любое время, но обязательно это делали в канун праздников и «опасных» дней (Крещение, Иван Купала, Пасха, Сретение, Чистый четверг, Юрьев день, день св. Игнатия). Перед началом тканья осыпали дом льняным семенем, чтобы в доме не болели люди (ровен.). В день св. Стефана осыпали поле овсом, чтобы злые силы не вредили посевам (в.-пол.). Верили, что О. поля золой в день св. Валентина (14.II) защитит посевы от птиц (пол., Мазовше); О. огорода на святки охранит летом овощи от червей и мошек (бел., Гродненщина). Зерном из первого снопа обсевали ток (укр.). О. постели роженицы и новорожденного маком (укр. аакарпат.), зерном (серб., Поморавье) защищало их от ночниц, сглаза и порчи.

В похоронных обычаях преобладает охранная функция О.: зерном, маком осыпали покойника, всех присутствующих,

весь дом (внутри и снаружи), порог дома, дорогу до могилы, после выноса покойника лавку, на которой стоял гроб (в.-слав.). Ср., однако, запрет, известный в Полесье: нельзя осыпать зерном покойного, так как зерном осыпают молодых на свадьбе (ПЭС: 247). Обсыпали маком, просом, пшеничными зернами могилу самоубийцы, потенциального вампира, ходячего покойника (о.-слав.). В Курской губ. О. могилы умершего родственника совершали в продолжение шести недель, называя этот обряд «кормить птицу небесную» (Аф.ПВ 3:230). В целях предотвращения чумы обходили село, осыпая его зерном (укр.). О. оберегало скот от порчи, сглаза, диких зверей. Осыпали маком корову, чтобы ведьма не могла отобрать у нее молоко (укр., бел., пол.), корову перед отелом, теленка и корову после отела от сглаза (в.-слав.), скот — солью от хищных зверей (рус.), золой, мукой в Юрьев день от порчи (ю.-слав.).

Вместе с тем, О. использовалось как способ наведения порчи. Достаточно было обсыпать корову порошком из вредного зелья, чтобы у скотины завелись вши (чеш. — средство, зафиксированное в Моравии в XVI в.). В Польше в материалах средневековых процессов над ведьмами (1688 г.) упоминается другое средство: ведьма ходила на границу села и вырезала след, оставленный копытом коровы, которой хотела навредить, и этой землей обсыпала корову (Lud 1901/7:304, 306). На Гуцульщине известно О. мукой чужого хозяйства для нанесения ущерба.

Окказиональные обряды. Чтобы вернуть мужа, советовали обсыпать землей с могилы вокруг кровати и сказать: «Знай свое место, забывай чужое» (рус. киров. — ЖС 1994/3:51).

В народной медицине О. символизирует новое, здоровое состояние, снятие, устранение болезни. Больного (больное место) обсыпали зерном (о.-слав.), маком (в.-слав., словац.), ржаной мукой (пол.), растертым в порошок забытым в печи хлебом (полес.), золой (пол.) из семи печей (рус.), конопляным семенем, цветом конопля (бел.); это делали на кровати, на полу, на деже (смолен.), на бороне (брест.), на берегу реки, в поле. Если О. зерном происходило в доме, после обряда в дом пускали кур, которые склевывали зерно, а вместе с ним и болезнь. Больного чахоткой ребенка клали в первую

борозду и обсевали первой горстью жита (с.-рус., р. Пинега). Так же поступали с ребенком, который долго не ходил (рус. Новгород., бел.) или не говорил: его сажали на борону и «обсевали» зерном (бел. брест.). Для предупреждения желтухи ребенка посыпали зерном пшеницы на пороге дома (серб.), а курица склевывала зерно. О. применялось профилактически: чтобы обезопасить себя от болячек, которые могли появиться у домочадцев от чужого человека, пришедшего в рождественский сочельник босым, его ноги посыпали золой (пол., Остроленка).

О. в гаданиях. Девушки обсыпали зерном кровать и себя на кровати, комнату, порог дома, двор, колодец, приглашая суженого «прийти жать» (в.-слав., в.-пол. жешов.).

Лит.: Пропп РАП:51,85; Потеб.СМ:424,429; Аф.ПВ 1:573, 2:32,305; ВФМ:47; Макс.ННКС 1903:306; РСев-95:73; СД 1:129,141,170,178, 186,189,203; 2:57,282,374; Сумц.ССО:81,82,177, 180,181; ТОРП:21,97,206,262,263; Бог.ВТНИ: 194,217,218; УНВ:186,604; Чуб.ТЭСЭ 4:708; Шух.Г 4:215; Rein.ŚL:89; Никиф.ППП:29,201; Ром.БС 5:39, 8:126,154; ТСл 2:75,212; ЭБ:17,34; ПА; БНЕ:21,23,24,46,58,59; КОО 1:246,247, 248,249,261,266; 2:254, 3:190,204; РР:21,26, 65,58,120; Bieg.КОМ:333; Karcz.OZD:9; Kolb. DW 29:131; Kot.PU:119; Kot.SP:44; Malic. ROK:17; Nieb.РР:110; Od.KO:50; Poś.ZO:84, 142; ZWAK 1887/11:131,133; ŚL 1904/12:151; Грац.С:156,167; Hol.NP:234; Vart.ML:23; SN 1972/20:20,80,81,92; 1973/21:75; 1975/23:446; Ант.АП:130; ГЕМБ 1935/10:67; 1989/52-53: 79,80,92; 1991/54-55:211,217,218; Бор.ЖОЛМ: 447,545; РВМ 1988-1989/31:171,172,181; Треб. ПДСК:42,43; Чажк.ССР 5:124; НЕ 1942/3:199; Кшг.РЛС 1:118; Арн.СБОЛ 1:148,150; БНТ 5: 319,492-493,495; 11:163-164; Лов.:83,297; Марин.НВ:123,272.

В. В. Усачева

ОТБИРАНИЕ МОЛОКА - форма вредоносной магии, практикуемая ведьмами и колдунами по отношению к молочному скоту (обычно к коровам и овцам), в результате чего уменьшаются или вообще прекращаются удои, снижается жирность молока, в нем появляется кровь, а «отнятое» молоко переходит ведьме или колдуну.

Наиболее характерное время О. м. совпадает с самыми важными моментами скотоводческой обрядности: первым выгоном на пастбище, доением ритуальным, замером молока и др., а также с периодами наибольшей активности нечистой силы. Чаще всего О. м. приходится на Ивана Купалу (укр., бел., з.-слав.), Юрьев день (в.-слав., карпато-укр., з.-укр., болг., макед., в.-з.-серб., черногор., хорв., босн., герцеговин., далматин.) или предшествующую ему пятницу - *Бели петак* (серб.), Благовещение (Карпаты, з.-полес.), Страстную неделю (с.-з.-рус., словен., хорв., пол., словац., реже — чеш., морав.), ночь со Страстного четверга на Страстную пятницу (карпат., з.-слав.), день св. Войсха (23.IV) (в.-пол., русины Замагурья), день свв. Филиппа и Якуба — Ваальпургиеву ночь (1.V) (луж., чеш., морав., с.-з.-пол., словен.), иногда — на Пасху (полес.), Троицу и день св. Евдокии (Шумадия). Часто О. м. происходит в период после отела (особенно первого) или в момент купли-продажи скота, когда старый хозяин с помощью магических приемов может «оставить» себе молочность и приплод продаваемого животного (в.-слав.). Полагали, что ведьмы отбирают молоко преимущественно при молодом месяце, при старом им это сделать трудно (ПА, киев., Копачи), а в пределах суток — обычно в полночь, в полдень или под утро (полес.).

Способность к О. м. приписывается в основном ведьмам (*вештницам*, *мамницам*, *стригам*, *босоркам*, *чаровницам*, *чередильницам*, *бродницами* т. д.), реже — колдунам и прочим «знающим» людям (о.-слав.), иногда — навам и самодивам (болг.), *литавица*м (укр. Карпаты). Ср. *бойков*. название людей, занимающихся О. м.: *віддойник* и *віддойница* (Онишк.1:120); о ведьме, отбирающей молоко, в Полесье говорят, что она «тянет», «волочет» молоко, что она «изъела корову» (ПА). Согласно полес. поверьям, ведьма приобретает силу отнимать молоко у коров, поцеловав на Пасху церковный замок.

Многочисленные способы О. м. разнятся в зависимости от локальных традиций. Наиболее распространенным является О. м. через кражу, забирание с чужого поля, двора, хлева, межи и т. д. предметов и субстанций, являющихся символическим выражением чужого блага, — росы, травы, ко-

лосьев, воды, земли, мусора, сена, навоза, углей из пастушеского костра и т. д. Для этого собирают росу или траву с девяти чужих межей, воду из девяти чужих колодцев, росу с чужого поля, волоча по нему *цедилку*, скатерть, *платок*, полотно, рубашку покойника, решето (в.-слав., з.-слав.) или волоча веревку по росе от чужого хлева к своему (в.-слав.). Украденное помещают в своем хлеву или скармливают своему скоту, чтобы передать ему молочность от чужих животных (о.-слав.). Для этой же цели росой или водой, взятой с чужих полей, поят своих коров или окропляют их (болг., серб., в.-слав.), обмывают им вымя (в.-слав.). Собирая росу, *ведьма* (обычно раздевшись донага и распустив волосы) произносит приговор типа: «Беру молоко, но не все» (в.-слав.), «*Bioga rožutek, ale ne wzytek*» [Беру взятки, но не весь] (пол.) или: «*Vérem rožitok, ale nie všetok*» [Беру взятки, но не весь] (словац.). В другом случае, собирая росу с чужого жита, *ведьма* произносит: «Беру роги *помеж* ноги, а *хуост* помело, / *Штобы* у мое короуки молоко прибыло» (ПА, гомел., Стодолличи).

В целях О. м. ведьмы и колдуны практикуют обход или объезд на каком-либо хозяйственном орудии (навое, маслобойке и др.) чужого стада (ю.-слав.), загона для скота или поля, реже — опоясывание или окружение чужого стада или загона нитью или белой тканью (ю.-слав.). Ведьмы обходят чужой двор, волоча за собой веревку или узду (ю.-слав., карпат.), в результате чего у этого скота пропадает молоко. Если в полночь обойти чужой загон или хлев с *пальцем покойника*, взятым из неизвестной могилы, молоко перейдет тому, кто совершил это действие (макед.).

У вост. славян, особенно в укр. и бел. традициях, распространено представление о том, что *ведьма* проникает в чужой хлев, обернувшись каким-либо животным — котом, собакой, жабой, ужом, свиньей, жуком, и в таком виде выдаивает корову. В в.-слав. быличках широко известен сюжет о том, как хозяин в ночь накануне Ивана *Купалы* караулит в хлеву *ведьму*, обернувшуюся животным, и калечит ее (отрубает лапу, ухо, перебивает хребет и т. д.), а на следующий день выясняется, что одна из женщин в селе (часто его кума, крестная или мать) лежит дома с отрубленной рукой, ухом или пере-

битой спиной, т. к. именно она и была *ведьмой*. Часто *ведьма* накануне праздников проникала в чужой хлев в своем обычном виде и просто выдаивала коров (в.-слав.).

Молоко также отбирали, имитируя процесс доения — для этого веревку, узду, пояс или полотенце перекидывали через потолочную балку или жердь и дергали за концы, с которых лилось молоко, «отобранное» у чужих коров. Согласно полес. быличкам, профан случайно *подглядывает*, как *ведьма* или колдун получают таким образом молоко, и пытается повторить эти действия. У него с концов веревки льется молоко, которое он не умеет остановить. Он обращается за помощью к тому, у кого он это подглядел, тот останавливает льющееся молоко и просит профана никогда не делать этого и никому не говорить о том, что он видел. По другим поверьям, колдун *проверчивает* в стене своего хлева отверстие, которое затыкает колышком, — когда он вынимает колышек, из *отверстия* льется молоко, отнятое у коров из стада, проходящего в этот момент мимо дома колдуна (в.-слав.). Колдун может также отнять молоко у определенной коровы, воткнув в дерево нож при виде проходящего мимо него стада: с ножа потечет струя молока, если задуманное колдуном животное — дойная корова, или кровь, если это телка (карпат.). Согласно болг. верованиям, накануне праздников *ведьма* проливает воду в реке через сито, произнося при этом: «*Както минава водата, тъй да мине берекетът при мене*» [Как течет вода, пусть течет ко мне изобилие] (Кол.ГЮС:63).

Ведьма или колдун могут отнимать чужое благо, в том числе и молоко, с помощью жабы, ужа, а также мифологических помощников (см. Дух-обогадитель) (в.-слав., карпат.-укр., болг., пол.). О. м. осуществлялось также через какой-либо предмет (пепел, соль, шетку, которой белили дом, и др.), который *ведьма* подкидывала в чужой хлев под корову, и когда хозяйка доила корову, молоко через этот предмет «переходило» *ведьме* (полес.). Согласно другому варианту, *ведьма* сама доила чужую корову на кусок соли или выловленную в реке рыбу и этим отбирала молоко (гуцул.).

Молоко отбирали также другими способами: вынимали след чужой коровы (полес.); отковыривали щепки со стены хлева по обеим сторонам двери и войлок над дверями, кото-

рым утепляли потолок хлева (карпато-укр.); накануне дня св. Николая или Ивана Купалы хватались рукой за стреху чужого хлева (полес.); переходили корове дорогу, иногда с пустым ведром (галиц., полес.); рассыпали соль по дороге, где должна пройти корова (закарпат.); собирали на пастбище траву, выплунутую коровами, и этим отнимали у них молоко (пол.); подкидывали в хлев яйцо, чтобы «испортить» корову (полес.); сразу после отела чужой коровы протаскивали ее теленка через свою рубаху, в результате теленок умирал, а у коровы пропадало молоко (полес.), и др. В болг. традиции ведьмы в полночь с помощью заклинаний сбрасывают с неба месяц, превращают его в корову и доят его. Иногда считалось, что ведьма отбирает не все молоко, а только сливки, «напредак» (серб.), «манну» (карпат.), т. е. «спорину», которая определяет качество и жирность молока. При продаже коровы старый хозяин мог оставить себе весь удой, проведя рукой по хребту коровы после передачи денег (карпат.), закатав вместе шерсть продаваемой коровы, кусочки сыра и масла, полученные из ее молока, и держа их при себе в момент продажи (полес.).

Полагали, что молоко, отнятое ведьмой у чужих коров, а также изготовленные из него продукты недоброкачественны — от них смердит, в них заводятся черви (полес.), а в масле, сбитом из «отнятого молока», много волос, щепок, дохлых насекомых (з.-укр.).

Известны способы возвращения отнятого молока, включающие опознавание лица, навредившего скоту, и формы мести (см. Распознавание). Чтобы выяснить, кто отнимает у коров молоко, втыкали в щелку иголки (часто — три или девять) и клали ее вместе с иголками в новый молочный горшок, в который наливали молоко или воду, и ставили его на огонь кипятить. Считалось, что ведьма, отнявшая молоко, будет испытывать нестерпимые муки, пока горшок кипит на огне. Она прибежит в этот дом и попросит, чтобы горшок сняли с огня, а также попытается что-нибудь украсть, хотя бы щелку или соломину (ср. Кража). Если хозяева не позволят ей этого сделать, ведьма навсегда утратит силу вредить этому хозяйству, а если она сможет что-нибудь украсть, все действия хозяев окажутся напрасными (полес., карпато-укр., пол.). В других случаях вместо щелки кипятили или опаливали

над огнем какое-либо животное, символизирующее ведьму (жабу или небольшую рыбу), ведьма также будет испытывать мучения и прибежит в этот дом, а если бросить жабу или рыбу в огонь, ведьма умрет (полес., карпат.). В некоторых случаях считалось, что такой способ греховен, т. к. вместо ведьма будет мучиться ее ни в чем не повинная корова (карпат.). Молоко доили на острей ножа или серпа (полес.) или на раскаленную косу (карпат.), полагая, что это принесет ведьме мучения. Чтобы опознать ведьму и причинить ей мучения, нужно на паре коней пахать задом наперед землю на перекрестке, где сходятся три дороги: ведьма, отнявшая молоко, будет испытывать резь во внутренних частях, она прилетит и даст слово больше не отбирать молоко (пол.). Опознать отобранного молока можно и другими способами: закопать в хлеву освященную воду — кто первый придет в дом и попросит нож, тот и отобрал молоко (полес.); закопать в землю голову ужа, положив ему в рот одну-две горошины, вырастить горох и на Ивана Купалу положить себе на плечо одну из выросших горошин — тогда увидишь того, кто вредит корове (полес.); пересыпать дорогу, по которой ходит скот, самосейным маком — когда через него перейдет корова ведьмы, у нее в молоке и в масле появятся черви (полес.); перегородить дорогу ниткой, спряденной в Чистый четверг, — корова ведьмы не сможет перейти нитку и повернет назад (полес.).

Чтобы отобранное молоко и масло казались ведьме невкусными, в посуду, в которой сбивали масло, клали кал (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 узети, абы нэхто нэ годэн корову зчэрэдувати» [Кто не может это в рот взять, так чтобы никто не мог корову испортить] (Ка, Ивано-Франков., Головы); черепаху намазывали калом и подбрасывали в дом колдуна со словами: «Како ти шо смърдиш, така и неговата благаина да му смърди» [Как ты смердишь, так пусть смердит ему его еда] (болг., Том ЖБНТ:25).

Существует разнообразная система оберегов и профилактических мер, предохраняющих скот от О. м. Сюда входит комплекс апотропейческих средств, применяемых при выгоне скота, отеле и купле-продаже,

а также широкое использование острых железных предметов (косы, ножа, серпа, топора, бороны и пр.), колючих растений (крапивы, шиповника, репейника, боярышника, терновника и др.), тройской зелени, вербовых веток, осины и др., втыкаемых в стены и двери хлева в «опасные» периоды; помещение в хлевах и загонах освященных предметов — пасхальной скатерти, остатков пасхальной еды, пасхального яйца, освященных трав и др.; создание магического круга с помощью обходов или обсыпания хлева освященным маком или зерном, при котором произносились приговоры типа: «Когда пересчитаешь зерна, тогда отберешь молоко» (в.-слав., ю.-слав., пол.), окуривание коров освященными травами (в.-слав., пол.), ладаном (рус.), миром (пол.), сжигание во дворе костры (полес.) и т. д. Для охраны скота от ведьм на дверях и стенах хлева рисовали кресты освященным мелом (укр., бел., пол.), соком чеснока (карпат., пол.), тестом для пасхального хлеба; в «опасные» даты обходили вокруг хлева или загона с замком, чтобы символически запереть скот от ведьм, после чего гребли граблями внутрь загона, по направлению к скоту, приговаривая: «Своје млеко од Моје стоке мени грабим. Моје не дам а туђе непу. Не закључвам од себе, већ од села. Мени млека као река» [Свое молоко от моего скота себе гребу. Мое не дам, чужое не хочу. Замыкаю не от себя, а от села. У меня молока, как река] (Шумадия, СЕЗБ 1921/22:140).

Чтобы предотвратить О. м., корове скармливали хлебец, испеченный в виде креста на Крестопоклонной неделе (полес.), в день св. Люци (13.XII) пекли лепешку с разными травами и давали корове по куску ежедневно до дня Трех королей (6.I) (зап. Галиция); корову после первого отела доили через обручальное кольцо (карпат.), через рубашку висбращного ребенка (полес.) или сначала через цедилку, а потом пропускали молоко через решето (полес.); привязывали к хвосту или рогам небеленые нитки (полес.); красную ленту (карпат.), шпильки (полес.); просверливали в роге отверстие и затыкали туда ргуть, ладан, плоды растения «клокочка» и др. (полес., карпат.).

В число охранительных средств входит также защита посуды молочной и столика для доения (на них чертят кресты, их парят, обмазывают навозом или калом), запрет дер-

жать молочную посуду и цедилку на улице после захода солнца в канун Ивана Купалы и др. Считалось, что ведьма не сможет отнять молоко в том дворе, в котором закопана костра (полес.) или около которого растет «переступень» (*Brionia alba*) (пол.). Чтобы предохранить корову от порчи накануне Ивана Купалы или Юрьева дня, ее намазывали калом (э.-укр., серб., болг.) и произносили охранительные формулы (см. **Кал**).

Профилактикой О. м. является также правильное поведение, выполнение запретов и охранных ритуалов, предписанных в дни отела скота, первого выгона, контрольного измерения молока и в другие важные моменты. В частности, запрещалось: одалживать молочную посуду, чтобы вслед за ней не «ушло» молоко; мыть молочную посуду снаружи, после дойки давать что-либо кому-либо, предварительно не помыв руки; здороваться и разговаривать с посторонними во время дойки; перерабатывать молоко на открытом воздухе; давать чужому есть молозиво; что-либо отдавать из дома в день контрольного удоя, формирования стада и перегона скота на горное пастбище (укр. Карпаты); в день отела скота (в.-слав.), когда нельзя было давать даже кусок хлеба нищему (укр. Карпаты), и др. Чабан не должен никому ничего одалживать, особенно свою одежду, пастушеский посох и пояс (карпат.). При первом выгоне скота следили за тем, чтобы корова, выходя из хлева, не вынесла со двора на ногах кусочков навоза — его собирали и бросали назад в хлев (полес.).

Посмертная участь людей, при жизни отбиравших молоко, тяжела и мучительна, т. к. такое умение предполагало продажу души нечистой силе. Согласно в.-слав. быличкам, после смерти из умершей ведьмы или из ее гроба льется молоко (карпато-укр., полес.), во время ее похорон появляется множество змей (полес.), ее груди в гробу сосут два ужа (полес.). О. м. считалось одним из наиболее тяжких грехов: в одном из рус. духовных стихов умершей грешнице, наряду с детоубийством и другими преступлениями, ставится в вину и то, что она «коровушек выдаивала».

Лит.: Журав.ДС:69; СБФ-84:261,266,269, 270,271; СБФ 2000:224–233; МУРЕ 1912/15:31; Хобзей ГМ:179–182; Шух.Г 4:214; КА;

ПА; Арн.БНП:94-95; Кол.ГЮС:41,62-75; Поп.БНК:47-48; ГЕМБ 1932/7:86-88; 1974/37:217-218; Никол.ГД:104-105; Петр.КИС 1: 273-277; СЕЗБ 1909/14:60-62; 1924/40:64-66; Кур.РЛС 1:283,289; ZNŽO 1896/1:242, 246; 1913/1:77; Horv.RZL:181-182; МААЕ 1896/1:384; 1905/7:71; Święt.LN:524; Zamag.: 250; ZWAK 1880/4:39,44; 1881/5:112,121-122; 1886/10:89,98,222. См. также лит. к ст. **Ведьма**.

Е. Е. Левкиевская

ОТГОН — см. **Изгнание ритуальное**.

ОТЕЛ — появление на свет теленка, сопровождаемое особыми ритуалами и магическими действиями, направленными на здоровье и благополучие **коровы** и **приплода**, на увеличение удоев **молока**. В обычаях и поверьях О. соотносится с женскими родами: в обоих случаях применяются ритуальные действия и вербальная магия, связанные с символической раскрытия (ворот, дверей), развязывания (узлов и др.) и последующего очищения роженицы, а также с защитой роженицы и новорожденного от сглаза и порчи.

Особое значение придавалось **первому** О. молодой коровы (с.-рус. *нетель*, брян. *перватёлка*, дрёйка, калуж. *дровка*, смолен. *пярвостинка*, бел. *пярвостинка*, в.-болг. *първескиня*). Такой корове повязывали либо надевали на рога предметы женской одежды (в.-слав.): обматывали вокруг рогов нижний рубец рубашки (укр.), белую тесемку (рус.), привязывали к ним кусок первого вытканного полотна (*костром.*), часть холста с большим количеством узлов в виде платка (*калуж.*), тряпку от женской одежды — пензен. *молодую в сорочку наденут* (Журав.ДС:34-35). Чтобы корова затем телилась ежегодно, первого теленка не оставляли и не забивали, а продавали (бел.), чтобы она телилась телками — втыкали иголку в то место, где найдут теленка-первенца (смолен.). На Рус. Севере, чтобы первотелка по-прежнему давала молоко, ее «устанавливали» (*нетиль ставили*): втыкали рядом с ней вилы, при доении старались попасть струей молока между копытами, проводили по спине последом, нижней женской рубашкой и т. д.; говорили при этом: «Матушка стояла, бабушка стояла, и тебе,

подружка, матушка велела стоять; ножками не мотай, хвостиком не махай, головушкой не верти, крепко-накрепко стой» (АА, каргопол.). Первотелке связывали ноги лентой или тряпкой, которой обвязывали ноги покойнику, — чтобы не брыкалась, ко двору ходила (полес. брян.); терли кремнем зубы, чтобы она их не скоро потеряла (бел. *витеб.*), и т. д. Первое молоко такой коровы полагалось вылить в проточную воду, «чтобы молоко текло, как вода» (Добр.:355). Следили за тем, чтобы ведьма в ночь О. не отобрала у первотелки молоко (см. **Отбирание молока**).

Благоприятным для О. в **время** считалась середина недели (полес.), неблагоприятным — начало и конец недели (полес.), праздник Благовещения: приплод мог оказаться увечным (укр.) либо пасть жертвой волков (бел. *гроднск.*). Чтобы избежать появления на свет уродливых телят, в определенные праздники соблюдались запреты на работу: напр., не рубили деревья и не строили на троицкой неделе (полес. брян.), не занимались шитьем, прядением, мотанием ниток на святки, иначе скот родится покалеченным, слепым, с «зашитым» задним проходом, с закрученными ножками и т. п. (полес.). См. **Кривой**.

Для облегчения О., как и при родах, раскрывали двери, ворота; женщины расстегивали на одежде пуговицы, развязывали тесемки, снимали с себя фартуки, платки, расплетали косы. При тяжелом О. снятый фартук женщина вешала на ворота (полес. *гомел.*), надевала на рога корове (ю.-з.-рус.). Для облегчения О. заставляли пролезать под воротами девочку (*калуж.*). Мотив размыкания ворот характерен для заговоров, произносимых при О. Благополучному О. способствовало также ритуальное **кормление скота**: медом (*закарп.*), украденным сеном (пензен.) и пр.; добавление в питье освященной соли (полес.), пороха, яйца в скорлупе, собачьего кала (чеш.) и пр.

Большое число магических действий связано с **последом** коровы (ср. **Послед** при родах ребенка). Для скорейшего его выхода корову поили квасной гушей, кормили ячменем, хлебом с запеченными вшами, тараканами (рус.). Строго следили за тем, чтобы корова не съела послед: считалось, что молоко от этого портится, пахнет молозивом (рус.), пенится (бел. *витеб.*), пропадает

(полес. брест.), уменьшается наполовину (серб.-босн.), у коровы выпадают зубы (рус., бел.). Если корова съедает послед, значительно затягивается период ее «очищения» и, соответственно, начало употребления «чистого» молока в пищу (с.-рус.). Если послед найдет и съест собака, то у коровы пропадет молоко (болг. родоп.), она заболит (орлов.). Послед, как правило, закапывали в навоз, во дворе или в хлеву (о.-слав.), мотивируя это тем, что «скотина дома, и послед должен дома быть» (с.-рус. каргопол.), реже — в поле, например, в чужом (орлов.). У юж. славян послед с несколькими каплями молока заматывали в тряпочку и пускали по течению в реку, чтобы молоко текло, как река (болг. родоп.); закапывали в хлеву, в огороде, в том месте двора, где никто не ходит, чтобы счастье оставалось в доме (болг.). В с.-рус. селах, перед тем как зарыть послед, с ним обходили три раза корову, обтирали последом, ставили на него корову с приговорами «установления» коровы, т. е. наказывая ей стоять крепко и смиренно во время доения.

Комплекс ритуальных действий, связанных с отелившейся коровой, включает ее «очищение» с целью получения больших удоев хорошего «чистого» молока. Для этого корову мыли или кропили крещенской водой, в которую иногда клали серебряное кольцо или крестик (в.-слав.), лили воду через решето (орлов.), совершали обмывание с помощью пучка ржаной соломы (череповец.), березового венника и трав, собранных на Ивана Купалу, или можжевельной ветки, сломанной в Чистый четверг (с.-рус.), при этом называли корову по имени: «[Имя-рек], парна баянка тебе» (АА, каргопол.). После мытья корову окуривали (иногда вместе с теленком) ладаном (рус., полес.), паутиной и мхом с четырех углов избы (владимир., вологод., костром., саратов.), сретенской свечой (полес., бел.), остатками рождественских блюд (чеш.). При этом обходили корову три раза, окуривали кругами ее живот и вымя. См. Окуривание. В ряде полес. сел окуривание сопровождалось осыпанием коровы освященном маком.

Отелившуюся корову кормили специальным хлебом: средопостным «крестиком» (брест.), кусочками пасхального кулича (чернигов., киев.), хлебом-солью (з.-полес.), «забутным» хлебом (т. е. таким, который забыли

в печи), «штоб забулася», если от нее отлучают теленка (ПА, гомсл.). В Кюстендилском крае не достигшая половой зрелости девочка из дома, где никто не умер, замешивала хлеб, который потом делила в хлеву, давая кусочек отелившейся корове, домашним и двум-трем соседкам. Чтобы корова давала больше молока, после О. ее поили водой из трех колодцев либо водой, зачерпнутой три раза со словами заговора (гомел.).

Большое число ритуально-магических действий совершалось с теленком. Во время О. запрещалось разговаривать, чтобы теленок был смирным. Корова должна облизывать теленка, поэтому его тут же осыпали солью (в.-слав., с.-болг.) или мукой (чеш., макед. гевгел.). Увидевший первым теленка человек стегал его клочком сена по голове или клал ему на язык соли, соломы, сена, чтобы теленок быстрее стал есть траву (витеб.), хлопал его по голове мешком из-под муки (каргопол.), протаскивал соломинку через его рот (ц.-серб.), чтобы теленок хорошо ел и пил, О появлении на свет теленка не сообщали в течение трех дней соседям, «иначе у него повредится какой-нибудь член», возвещали же об этом событии громогласно, чтобы «целя голосно рыкало» (Никиф. ППП:148). Рождение двойни (см. Два) и уродливых, двухголовых, телят расценивалось то как счастливый знак, то как предвестие несчастья. В течение первых 12 дней новорожденные телята считались «нечистыми», поэтому есть их мясо было запрещено.

Особые ритуалы должны были обеспечить благополучный рост теленка, «приобщение» его к дому и двору, включая «знакомство» с домовым. Например, у русских теленка подносили к печи или голбцу и говорили: «Суседушко, доброхотушко, корми и люби телушечку (или бычка)» (Журав.ДС: 39). Чтобы теленок долго жил и крепко стоял на ножках, его поднимали к матице (с.-рус., ю.-рус.). Чехи вешали высоко на яблоню покрывало, считая, что в этом случае теленок вырастет большим. В Груже (Сербия) хозяйка тянула теленка вверх за уши, приговаривая: «Пусти врбово, узми дреново [Брось «вербовое», возьми «кизиловое», т. е. «расти крепким»] (Петр.ЖОГ:329). У сербов Боснии первый, кто потянет теленка за уши, считался его «повитухой». Переносить теленка в теплое место нельзя было

голыми руками, а иногда — и с помощью фартука, рубашки, иначе он долго будет жевать эти предметы (бел., хорв. далмат.); теленка первый раз брали, заворачивая в мешок (вологод.), в солому или сено (воронеж., новгород., вологод., бел., хорв.), в солому из последнего сжатого снопа овса, чтобы он «не сгинул» (костром.). У русских для переноса теленка использовалась шуба, чтобы он хорошо рос (орлов.), женская рубашка, чтобы обеспечить приплод телками (владимир.), мужская черная рубаха — от глаза (смолен.). Не оставляли «на завод» теленка с красно-розовыми зубами; такого, который беспокоило себя вел после захода солнца в день О.; считалось, что такого теленка съест волк; «заводником» оставляли теленка с нечетным числом зубов (витеб.). Если приходилось отлучать теленка от коровы, то его кормили хлебом, в который запекали три шерстинки от материнской шкуры (чеш.), вешали эту шерсть ему на шею в мешочке, шнурок которого мазали кровью коровы или держали на ее шее, «чтобы теленок не тосковал по матери» (бел.).

Важное значение придавалось первому после О. молоку коровы, которое не употреблялось в пищу в течение определенного времени (в разных слав. зонах — от 6 до 40 первых удоев), после чего проводилось ритуальное очищение коровы, молочной посуды, молока (с.-рус. *брать в чистое, доить в чистое*). Молозиво (с.-рус. *молодое молоко*, болг. *коластра, куластра, сера*) доили не в подойник, а на землю, в навоз, в «поганный» сосуд, спаивали его теленку, корове, отдавали собакам (в.-слав.), выливали в проточную воду или в колодец, желая корове «столько молока, сколько воды в колодце», «чтобы молоко текло рекой», «чтобы молоко не пересыхало, как река» (ю.-слав.). Существует запрет отдавать молозиво на сторону (с.-рус.), совершать с ним ритуалы после захода солнца, чтобы «не высохло молоко» (болг.). В юж. и зап. Болгарии обязательно полагалось дать отведать молозива новорожденному теленку. У сербов Боснии первые струи молока пропускали через рожки теленка, затем горсть наеженного молозива крестообразно выплескивали корове на спину, часть выливали в реку, а вместо молока из реки брали воду, на которой готовили корм для коровы (Фил.ВН: 198). В ю.-зап. Болгарии (Неврокоп) пер-

вые капли молока сцеживали в яичную скорлупу и оставляли ее над входом в хлев.

Доению «чистого», т. е. годного в пищу, молока предшествовало повторное мытье и окуливание коровы (в.-слав.). На Рус. Севере брали в пищу обязательно нечетный удой, например, седьмой, девятый, одиннадцатый, следили, чтобы доение «вчистое» не пришлось на понедельник, на день недели, в который был праздник Благовещения, и на др. неблагоприятные дни. Специально готовили подойник: клали в него раскаленные камни, нагретый в печи можжевеловый, «синий» камень, серебряное кольцо или старинную медную монету и ошпаривали кипятком. См. Посуда *молочная*.

Употребление первого после О. молока в пищу у всех славян отмечено ритуальной трапезой или угощением близких и соседей. В некоторых в.-слав. и балк.-слав. областях ритуальное блюдо из первого после О. молока готовилось из молозива. В Вологодской губ. из молозива впервые отелившейся коровы готовили сыро (запеченное молоко с яйцами), первый кусок которого отдавали с хлебом корове. В Родопях из молозива (сера) пекли слоеный пирог *серник*, огонь для которого разжигали на ветках, собранных из реки, чтобы молоко текло рекой и чтобы корова была подвижной. В некоторых селах в такой пирог запекали серебряную монетку или колечко: того, кому они достанутся, считали счастливым и, благословляя, дарили ему теленочка (болг. *родоп., смолен.*). В ряде родопских сел в день О. (либо на третий день, в первую среду после О.) женщины готовили лепешку, варили молозиво и раздавали соседям, созывая их в дом на трапезу (православные болгары) или обнося угощением нечетное число дворов (болгары-мусульмане); при этом кусок лепешки обязательно скармливали корове, чтобы она давала много молока. У босн. сербов во время трапезы из блюд на молозиве хозяйка обрызгивала всех водой. В Закарпатье на кипяченую *курайстру* (молозиво) запрещалось дуть во время трапезы, иначе молоко не будет жирным. У юж. славян при первом после О. доении для пастуха готовят *млечник* и выпекают пшеничную лепешку (макед. гевгел.); одаривают пастуха лепешкой, дают деньги (болг., серб., макед.).

Обрядовая трапеза из молока уже отелившейся коровы также включает кормле-

ние им коровы (иногда — и теленка), угощение соссдей, благопожелания (роста теленку, изобилия молока, здоровья коровы и рождения не бычков, а телочек). Чтобы в будущем корова телилась телками, первой кашу начинала есть женщина (калуж.) или девушка (с.-рус.), положенные в кашу деньги старались найти женщины (орлов.). Чтобы теленок хорошо рос и развивался, горшок с кашей поднимали три раза вверх с соответствующими приговорами либо при начале трапезы двое мужчин трижды поднимали вверх самого теленка (липец.); ставили на перекладину под потолком решето с сеном, в котором находился горшок с кашей (калуж.). В ю.-рус. областях обряд приготовления каши из молока очистившейся коровы и сама трапеза (а иногда и весь цикл обрядов, связанных с очищением коровы) называется кашу *молить* или *корову* (телят) *молить* (с.-рус. *молоко молить* 'окуривать свечкой кашу из молока очистившейся коровы'), что мотивировано *совершением* молитвы во время трапезы, а в плане семантической реконструкции — этимологией глагола *молить* 'забивать, резать', 'приносить жертву' (Журав.ДС:53–57).

Период О. считается опасным временем, когда корова и теленок в наибольшей степени подвержены порче, сглазу, поэтому посторонних людей стараются к ним не допускать; даже о самом факте О. сообщают только на следующий или на третий день после О. Ведьма может в это время прийти попросить что-либо взаймы, чтобы навредить животным (о.-слав.), или пропустить теленка через свою рубашку, чтобы он сдох, а корова потеряла молоко (полес. гомел.). Для предотвращения этого при О. прибегают к оберегам. У всех славян не принято давать взаймы что-либо при О., а также в течение трех суток после О. (полес., пол.): говорят, что «отдашь молоко» (полес.), молоко испортится или пропадет (пол.), корова погибнет (пол. *ропчиц*, сандомир.). Не подают в это время нищим хлеб, милостыню (пол., бел., укр.), иначе скот будет бродить по селу, как нищие, или теленок будет все время мычать, сторониться матери, блуждать и т. д. (ср. Давать — брать). Тот, кто берет молоко недавно отелившейся коровы, не должен возвращать посуду пустой: он кладет туда кусочек хлеба и соли или отруби, муку, которыми кормят

корову (ю.-болг., макед. охрид.), иначе она перестанет давать молоко. Чтобы ведьма не отобрала молоко, во время О. в стену хлева втыкают серп, затыкают освященные травы (полес. ровен.), осыпают освященным маком двор, ворота, корову (полес. брян.). С той же целью просверливают в роге животного дырочку и капают туда ртуть (Покутье), привязывают на рога соль и освященный хлеб в тряпочке (полес. гомел.); первые струи молока пропускают через обручальное кольцо (гуцул., балк.-слав.), предпочтительно ~ хозяйки дома (бел. витеб.). Отелившуюся корову оберегали от глаза и порчи, привязывая ей на шею, к хвосту или рогам части женской одежды (в.-слав.), красные тряпки, ленты (ю.-слав.), «мартеницу» (болг.), дольки чеснока (болг.), лоскут от мужского пояса (болг. *разград*), ложку (макед., болг.). Теленку повязывали на шею или хвост ленточку, «мартеницу», «синие» мониста (болг.), красную нитку с дольками чеснока (болг. родоп., *добрудж*, *петрич*), «ожерелье» из разноцветных ниток (э.-болг., ю.-болг., фрак.), разноцветные нитки с преобладанием красного цвета, колокольчики (болг. софийск., макед. гсвгел.), монетку (болг. *добрудж*, *петрич*), ложку (макед. скоп., ю.-э.-болг. неврокоп., *петрич*).

Различные приметы и гадания касаются в основном пола новорожденного, реже — времени О. В святочные праздники следят за тем, кто первым придет в дом: если мужчина или мальчик, то корова отелился бычком, если женщина или девочка — телкой (полес.). Так же гадали с упавшим *дотыкальным* прутком: выходили с ним на улицу и смотрели, кто встретится первым, мужчина или женщина (полес. гомел.). Наблюдали за коровой: если стельная корова лижет ближайшую к голове часть тела по направлению к голове, то отелился бычком, если заднюю по направлению к хвосту, то — телкой; если спину, то — бычком, бока — телочкой (бел.), и т. д. Приметой времени О. коровы служит ее положение во время сна: если она лежит головой на восход или на юг, то отелился днем, если на запад или север, то — ночью (рус.).

Лит.: Журав.ДС:33–57; Зел.ВЭ:92; ПА; Никиф.ППП:142,147–149; ЕБ:222–223; Соф.:264; Добр.:355; Лов.:66; Род.218–219; Странджа:250–251; Тан.СОБК:373; Фил.СК:488; Фил.

ВН:198; Мин.ЖОП:252; Петр.ЖОГ:329; Kolb. DW 31/3:151; ĆsiV 3:46,557.

А. А. Плотникова

ОТЕЦ — глава семьи, на котором лежит ответственность за продолжение имени и рода. Только после рождения первого ребенка «молодожен» (серб. *младожен*) получает право называться мужчиной (*мушкарац*) (серб., Гружа). Отсутствие потомства, с особенностью мужского, считается проклятием для мужчины, знаком гнева Божьего (см. Бесплодие). Рождение у мужчины только дочерей расценивается как результат порчи или неудачного стечения обстоятельств: в Черногории это объясняют тем, что мужчина наступил на мусор, или к нему прикоснулись веником, или тем, что он вошел в дом, на пороге которого сидела женщина. Хорваты считают, что смерть старика, не оставившего после себя внука, особенно мучительна (Полица). И, наоборот, главной гордостью О. считаются сыновья: бел. «Дзе сыноу лава, там бацьку слава, дзе дачок лава, там матцы слава».

По представлениям юж. славян, О., как и мать, передает потомству свою кровь, но в отличие от женщин, у которых она «жидкая» (танка), кровь О. — «густая» (*дебела*) (Черногория). При этом может даваться различная оценка той и другой крови, т. е. тех качеств, которые наследуются по материнской и отцовской линиям: серб. «Дебела крв виша, танка милија» [Густая кровь важнее, жидкая милее] (Герцеговина) или «Танка је крв дража од дебеле» [Жидкая кровь дороже густой]. Именно законный муж, как полагают, передает ребенку основные черты, а если у матери был и любовник, от него ребенку достаются глаза и уши (пол.). По обычному праву, О. ребенка считается муж матери, даже в том случае, если он умер больше чем за девять месяцев до рождения ребенка.

Хотя и гораздо реже, чем женщина, мужчина участвовал в магических действиях, направленных на исцеление бесплодия (см. также Зачатие). При этом у юж. славян практиковался обычай в случае бесплодия мужа зачинать ребенка от другого мужчины. Вместе с тем, в некоторых локальных традициях он, как и его жена, мог прибегать

к символическим мерам предупреждения беременности; когда О. шел нарекать новорожденного, он по дороге садился столько раз, сколько лет не хотел иметь детей (Крагуевацка Ясница).

В соответствии с архаичными взглядами на зарождение жизни, мужчина наравне с женщиной участвовал в вынашивании ребенка. В представлениях вост. и юж. славян поведение будущего О. во время беременности жены могло отразиться на истоте родов, на здоровье и характере ребенка. Поэтому он, как и беременная, должен был соблюдать целый ряд предписаний и запретов. Так, ему было запрещено во время ледохода что бы то ни было кидать в реку, в противном случае роды будут протекать тяжело (Приангарье), перекатываться через беременную жену в постели, иначе ребенок обовьется пуповиной (Добруджа), работать острыми орудиями труда на праздники под страхом родить калеку, нецензурно браниться во избежание гибели плода (бел.); он не должен был ничего оставлять на тарелке, чтобы наследник был чист и аккуратен; должен воздерживаться от пригаров и подгоревших корок, иначе у ребенка будет «пришит» язык (полес.), и т. п.

У юж. славян по внешнему виду будущего О. гадали о поле ребенка: если он растолстел, то родится мальчик, если похудел — девочка; если толще правый ус или щека — мальчик, если левый — девочка (серб., Поповац).

В наиболее полном виде соучастие О. в рождении ребенка отражается в обычае *кувады*. Во многих традициях О., наоборот, удаляют из дома, где протекают роды, и даже скрывают от него сам факт родов, иначе жене будет тяжело рожать (серб.).

Имя О. может спасти новорожденного мальчика от гибели: в случае, когда он не подает признаков жизни, его окликают с помощью имени О. (и имени матери, если младенец — женского пола) (сибир., астрахан., рязан.). Его нарекают *первенцу* и в профилактических целях: оно должно принести ему здоровье, счастье (рус., серб.).

Новость о рождении ребенка, особенно первенца, которую сообщают прежде всего О., вызывает разную реакцию в зависимости от пола: О. (или дед) обязательно дарит подарок посланцу за известие о рождении наследника и лишь в порядке исключения

за рождение дочери (макед.). В Польше О. с большим удовлетворением узнавал о рождении первенца-сына: оно служило решающим доказательством невинности жены, благополучно сохраненной до свадьбы (Высоко-Мазовские). У русских же в случае рождения дочери, чтобы избежать повторного рождения девочек, роженицу или О. ссекут ржаными колосьями (рязан.).

Вообще чествование О. в родинной обрядности носит скорее шуточный и даже иронически характер. У хорватов молодого О. называют «гусаком», вставляют ему перья на шляпу, перьями же украшают его дом, приносят угощение, а за это он должен напоить гостей (окр. Загреб). У вост. славян О. угощают на крестинном обеде сбродом, пересоленной кашей, чтобы он «приобщился» к страданиям роженицы.

Включение новорожденного ребенка в семью предполагает прежде всего принятие его О. Он первым берет обмытого младенца из рук повитухи или поднимает его с пола (пол.), целует, крестит и кладет в колыбель. Особенно важен жест приятия в случае рождения девочки, т. к. она воспринимается как «неудачный» ребенок. Поцелуй О. награждает ее ямочками на щеках, иными словами, делает ее привлекательной (украинцы Словакии). Акт приятия отцом может осуществляться и опосредованно, с помощью принадлежащих ему предметов одежды, несущих на себе следы его пота, в которые принимают новорожденного или пеленают после первого купания (см. Одежда, Пеленки).

В обязанности О. входит также организация следующего ритуала социальной интеграции ребенка — крещения. Если О. не справился с этой обязанностью и ребенок умер без крещения, душа О. после смерти в наказание переходит в скот (пол., Пуша Сандомирская). Однако О. (как и мать) не присутствует в церкви при обряде крещения (биологических родителей замешают крестные), но он вновь первым принимает новорожденного младенца по возвращении в дом: отцу его передают крестные или бабка из рук в руки или кладут на пороге, и он касается ребенка розгой, наставляя: «A nie chodź po wsi, słuchaj ojca i matki a jedź groch z kapustą, będziesz dobry gospodarz» [Не ходи по деревне, слушайся отца и матери, ешь горох с капустой и будешь добрым хозяином]

(пол., Ягодне; РАЕ, тара 482). Этот жест в свернутой форме содержит всю программу жизни семьи на ближайшие годы, он отражает и ту роль, которую должен будет играть О. в воспитании потомства, особенно мужского. От О. ожидают прежде всего строгости и даже жесткости. Нежный О. не может быть хорошим воспитателем: серб. «У мска оца неваљала деџа» [У мягкого О. непослушные дети]. Главными методами выступают окрики и телесные наказания, ср. укр. «Батькова лайка дужча за материну бійку», «Дитину серцем люби, а руками гнети». Поскольку всякое рукоприкладство запрещено в течение первого года жизни ребенка, участие О. в уходе за младенцем крайне незначительно: он не ласкает ребенка и не играет с ним; брать ребенка на руки считается для молодого О. «срамотой» до тех пор, пока тот не начнет ползать (Скопская Котлина) или ходить и говорить (Черногория).

В символическом плане развитие ребенка предполагает отдаление от матери и приобщение к отцовским ценностям. После пеленания новорожденного в отцовскую одежду следующим шагом становится его помещение в колыбель, которая может осмысляться как специфически «отцовский» предмет, поскольку именно О. должен изготовить ее или хотя бы чисто символически приложить к ней руку, в противном случае ребенок не будет его уважать (бел. полес.). Изменение питания ребенка также идет от материнского молока к еде, в изготовлении которой роль О. является решающей, — к хлебу, который в детском языке называется *панкой*, а в речи взрослых — *батькой* (полес.).

О. чаще других родственников играет главную роль в обряде, оформляющем выход ребенка из младенчества, особенно если дело касается мальчика, — **пострижинах**.

Вообще О. гораздо большее внимание уделяет воспитанию сыновей, поскольку именно они считаются в первую очередь детьми своего О. (а дочери — детьми матери). Власть его безгранична и сопоставима лишь с волей Божьей: ср. серб. поговорки «Отац је сину Бог на земљи» [Отец для сына Бог на земле] и «Као што је Бог за људе, тако је и отац за своју децу» [Как Бог для людей, так и отец для своих детей] (впрочем, такую же роль играет мужчина и по отношению ко всей семье, и в частности к своей супруге). Именно О. решал, кого из сыно-

вей отдать в рекруты, каким ремеслом заниматься сыновьям и пр. Особенно важными представлялись решения, связанные с переходом детей в новую возрастную группу. Именно О. давал разрешение на вступление сына в «громаду» (см. Парень), подбирал ему невесту, благословлял детей на брак. Именно О. активно участвовал в подготовке свадьбы, он мог быть одним из сватов своего сына: обсуждал все условия заключения брака, вел переговоры, посещал дом будущего супруга и т. д. Однако на самой свадьбе функции О. достаточно скромны.

В принципе со вступлением в брак детей роль О. как воспитателя завершалась: в католической традиции О. подводил дочь-невесту к алтарю и тем самым передавал свою власть над ней ее мужу. У православных участие родителей молодых в церковной церемонии запрещено или же оно считается нежелательным. В свадебном обряде молодоженам символически передавалась роль их родителей. Так, в Верхней Ресаве наутро после брачной ночи на молодого надевали рубаху его О., а на невесту — матери, передавая им тем самым статус старшего поколения. «Отставке» родителей молодых были посвящены ритуалы конца свадьбы: родители приобретали статус молодых и участвовали в шуточном венчании (полес.), или их грозились за ненадобностью утопить, а молодые выкупали их (Ставрополье). Особенно важным был брак последнего ребенка, т. к. родительская миссия считалась окончательно завершённой, и деторождение с этого момента считалось противным закону. Отныне старики могли спокойно посвятить себя приготовлениям к смерти.

Невыполнение родительского долга возлагало на О. новые обязательства. Так, в случае внезапной смерти сына или дочери, наступившей до заключения брака, О. давал обет вырыть криницу: как полагали, душа дочери поселялась в ней и обретала надежду на спасение благодаря освящению воды и поминанию ее души всеми теми, кто будет приходить к кринице (укр.).

В фольклоре роль О. амбивалентна. Не имея с ребенком такой тесной физиологической связи, как мать, О. в сказках может по неведению обещать черту душу своего еще не рожденного ребенка (в.-слав.). С другой стороны, покойный О. выступает как даритель по отношению к сыну в бла-

годарность за то, что тот сторожит его могилу.

Лит.: Баранов // ЭО 1998/4:118; ЖС 2000/2: 46; Наум.ЭД:58; НТЕ 1993/2:16-24; НЭБМУК 1977/8:218; Крач.БЗРС:166; Серж.ПЗ:155; Кух.РЗАБ:25; Bieg.MD; Barlek // Etnološka istraživanja 1987/3-4:333; СЕЗБ 1921/22:130; Бор.Д: 94; Треб.ПДСК:76; Фил.СК:413; GZM 1964/19:16; 1974/29:74.

Г. И. Кабакова

ОТКРЫТЫЙ-ЗАКРЫТЫЙ - оппозиция, характеризующая восприятие пространства и определяющая ряд правил бытового и ритуального поведения. В слав. космогонии с ней связываются представления о плодородии. Так, дождь как небесная влага идет, когда «Божьи слуги» раздвигают небо (владимир.) (ср. церк.-слав. *разверлися хляби небесные 'оливне'*), засуху же, напротив, могут объяснять кознями змея, который «запирает» дождь (болг.). Поэтому, чтобы «отворить небеса», при вызывании дождя старались «открыть» подземную водную стихию (раскопать заброшенные источники, ключи и пр.).

Смена времен года, чередование календарных циклов напрямую соотносятся с мотивами открытия-закрытия первоэлементов: весной земля и небо раскрываются, выпуская насекомых, птиц, земноводных, души умерших и нечистую силу (см. Весна). Напротив, считают, что Господь замыкает землю осенью (см. Благовещение, **Воздвижение**). Весной же происходит и «вскрытие» рек, которые снова будут «закрыты» в начале зимы (рус. «Не заковать реку зиме без Козьмодемьяна»).

В главных праздничных циклах подчеркивается идея открытости границ: между небом и землей, этим и «тем светом». Так, например, небесные врата остаются открытыми в течение всего пасхального цикла, что позволяет предкам навещать своих живых родственников, а всем умершим напрямую попадать в рай (в.-слав.) (впрочем, для некоторых категорий покойников, например роженицы, рай открыт всегда). По окончании этого сорокадневного периода св. Петр замыкает врата рая (см. Вознесение). Эти представления диктуют людям особые пра-

вила поведения в праздники: так, под Рождество оставляют незакрытыми двери в ожидании прихода душ (см. Дверь). Наряду с этим целый ряд охранительных действий был направлен на то, чтобы «закрыть», защитить жилище от нежелательных «гостей». Крест как действенный оберег обозначал границу, которую не могло пересечь зло в разных его ипостасях (эпидемия, град и пр.). В календарной обрядности жест замыкания, завязывания, «закрывания» мог получать разное истолкование даже внутри одной традиции: например, в Закарпатье завязывание ножек стола цепью в Сочельник осмыслялось как изгнание дьявола, как «замыкание» ртов (как предупреждение порчи, наветов, склок и сплетен) и пастей диких зверей. С этой же целью — защитить скот от острых зубов хищников — соблюдались и многие другие предписания: закрывали сундуки, острые инструменты, замазывали навозом дверь, трубу над очагом, зашивали подол рубахи (см. Волчьи дни, а также Замок). В целом в повседневности в жилом, освоенном человеком пространстве закрытое выступает как норма, а открытое как ее нарушение.

Сам дом воспринимается прежде всего как закрытое пространство, призванное защитить его обитателей (ср. укр. «Своя хата повинна быть покришка»). Но для того чтобы дом стал подлинной крепостью, он какое-то время, иногда до года, стоял незаконченным, чтобы «всякие беды вылетали в это отверстие». Однако по окончании строительства любое нарушение целостности строго осуждалось: например, запрещено было прорубать окна и двери в уже построенном доме, нарушение запрета было чревато смертью хозяина или другой большой потерей (Приангарье). Двери, окна должны быть закрыты, особенно ночью или во время еды, как и печь, когда она не топится. Причем мотивировки могут быть разными: вынув хлеб, надо закрыть печь заслонкой, иначе у хозяйки после смерти рот будет открыт (укр. ровен., вольтн.), нельзя оставлять печь открытой — иначе «одчиняюца» чужие рты для осуждения кого-либо из домашних (витеб.); та же аналогия между печью и ртом возникает на свадьбе: чтобы гости сли с аппетитом, открывают печную трубу (вольтн.). Не должны были стоять открытыми и сосуды: на ночь закрывали квашню с водой и горшки с едой, чтобы в них не «напаску-

дил» нечистый (оренбург.), причем перекрывать путь ему могли чисто символически: так, закрытым считался сосуд с питьевой водой, поверх которого были положены крест-накрест две лучины (владимир.). Эти предписания становятся императивами или, наоборот, отменяются в обрядовом контексте, прежде всего семейного цикла.

Пространство дома воспринимается как изоморфное человеческому телу, поэтому, воздействуя на дом, стремятся воздействовать на человеческий организм в самые главные моменты его жизни, прежде всего при рождении и кончине. Манипуляции с пространством призваны помочь страждущему телу раскрыться, чтобы выпустить на свет божий младенца или позволить душе покинуть тело. Для этого все в доме раскрывают: сундуки, квашню, окна, двери, печную трубу; при тяжелых родах — также и царские врата в церкви, двери в мечети (сербы-мусульмане), в доме выламывают доски из пола, перерубают конек на крыше, ломают изгородь, при мучительной агонии (в случае смерти колдуна) — вырывают доски из потолка и крыши. По окончании родов и агонии дом снова наглухо закрывают, чтобы не дать проникнуть в него нечистой силе, или, наоборот, держат его открытым, как и трубу, чтобы душа могла возвращаться или чтобы она благополучно попала к месту назначения (полес.). При покойнике занавешивают зеркала, иконы, портреты покойного, окна. После выноса тела снова запираются все двери, ворота, калитки, чтобы в доме вскоре не было нового покойника (та же логика лежит и в основе следующего свадебного предписания: после ухода невесты из родительского дома двери не закрывают в случае, если в нем остались незамужние сестры, — зап. Сербия) и чтобы заказать путь покойнику назад в дом. С этой же целью переворачивают все сосуды вверх дном. И, наоборот, чтобы избавить родственников от тоски по умершему, в доме распахивают окна (Закарпатье). При проходе похоронной процессии по селу в домах захлопывают окна и двери, особенно там, где есть новорожденные (укр.); считают, что опасность для живых возрастает, если покойника везут в открытом гробу.

Те же действия по раскрытию-закрытию касаются одежды: ее развязывают, чтобы раскрыть путь плоду (при родах) и душе

(при кончине). Расстегнутый ворот или развязанный пояс покойного мог иметь и иную функцию: так развязывались супружеские узы, и оставшийся в живых супруг обретал свободу, а значит, и возможность заключить новый брак (в.-слав.). Напротив, чтобы ему помешать, покойного тайком опоясывали (см. Вдовство).

В традиционной концепции тела женское чрево раскрывается регулярно: не только во время родов, но и каждый месяц (см. Месячные). Чтобы задать правильный ритм работе организма, принимается ряд символических мер с начала (по крайней мере санкционированного) половой жизни женщины — на свадьбе. На одежде невесты нет узлов, застегнутых крючков и пуговиц; это же правило соблюдается во время родов, в отношении не только роженицы, но также ее мужа, повитухи и всех присутствующих.

Во время венчания все сундуки у невесты или у жениха в доме должны быть открыты во избежание бесплодия (серб.); чтобы в будущем облегчить роды, открывают и окна, и двери, снимают крышки с утвари (Хомолье). На *деверской трапезе* у матери невесты собираются женщины, которые развязывают и расшивают рубашку невесты, распечатают сосуд с ракией (болг.). Одновременно на свадьбе может быть наведена такая порча, при которой у молодой «путь заложили» или «проходы закрыли» (Заонежье), например, если на невесте зашивают подвенечное платье (Черногория). Сама молодая также может «запереть» свое чрево с помощью замка и ключа (см. Бесплодие).

Роды осмысляются как космический акт: в открытии чрева участвует не только роженица и ее близкие, но и дом, и церковь, и Бог, и святые, и земля, и небо. Роженица пьет траву «рука Фатимы» или «Богородична рука»: как раскрывается эта трава, формой напоминающая руку, так раскроется и ее тело (ю.-слав.); молится: «Отвори, Боже» (Хомолье) или «Раздайтесь ворота мясные, костяные, жилистые, пропустите младенца Христова на божий свет» (Каргополье, ЖС 1996/2:57), целует землю перед домом: «Даю тебе мою тесноту, а унимаю твою ширину» [Даю тебе свою тесноту, а беру твою широту] (Косово Поле) и т. п. По окончании родов чрево должно вновь закрыться.

и роженица предлагает земле вновь поместиться «теснотой» и «широтой». Весь детородный период описывается как время, когда женское тело раскрывается: ср. карпат. *розвяжи-пулеу* «первенец», а также неодобрительный отзыв о многодетной матери: «Развязала брюха и сыпить, и сыпить» (полсс.); с этим восприятием связан запрет перевязывать сноп, сжатый другой женщиной: нарушительница, как считают, «завяжет детей» у сжавшей, сделает мужа бесплодным (москов.). Сознательно положить конец деторождению могли и сами женщины, прибегая к метафорам закрытия: например, жертвуя новую завесу на царские врата (укр.) или закрывая двери в доме ногами новорожденного (серб.). Символически закрывают лоно матери семейства и в рамках свадебного ритуала, когда выдают замуж или женят последнего ребенка: посреди хаты вбивают затычку (это называется *забивати чона, пята* — укр.) (см. Конец свадьбы).

Особые значения приписывались оппозиции «открытый—закрытый» при описании человеческого тела: открытые глаза свидетельствуют о том, что человек бодрствует; но у новорожденного они свидетельствуют о скорой кончине и объясняются неправильным поведением матери: беременной она смотрела на полную луну (полес.). Открытые глаза покойника считаются дурным знаком: он «еще кого-то выглядывает», «проститься с кем-то хочет»; такой же страх вызывали его открытый рот или раскрытые руки: «мертвец хочет обнять кого-то из родных» (Заонежье), или же они выдают нечистую природу покойного, поэтому первым делом ему закрывают глаза, подвязывают челюсть, складывают на груди руки.

Особенное внимание обращается на открытые—закрытые отверстия человеческого тела. Беременная женщина ничего не должна зашивать на себе, иначе она «зашьет» речь, память, слух, зрение и даже зад своему потомству (пол.). Считается, что тот, кто спит с открытым ртом или не осенив его крестным знаменем, часто болеет, т. к. ему в рот залезает всякое лихо. Те же меры предосторожности принимают при зевании и еде. Беременная, которая ходит с открытым ртом, рискует родить крикливого ребенка. Чтобы избежать этой опасности, роженица пяткой закрывает рот новорожденному (в.-слав.). Чтобы зачать мальчика, муж во время сои-

тия должен стиснуть зубы и ни в коем случае не смеяться (серб.) (см. Зачатие). Если беременная будет закрывать нос, у ребенка будет дурно пахнуть изо рта (бсл.). Чтобы не «замкнуть» ребенку рот, т. е. не лишить его дара речи, до года ему не дают в руки ключ (украинцы Словакии),

Функционирование отверстий телесного низа, которые могут напрямую соотноситься со ртом, тоже зависит от соблюдения этикетных правил: кто на огонь испражнялся, у того моча и кал ртом в аду выходят. Если беременная мочится лицом к светилам, у младенца соответствующее отверстие будет зашито либо, наоборот, вечно открыто (полсс.). Мать не должна мочиться с ребенком на руках — у него будут все время слюни течь (рус.). В некотором смысле темя тоже воспринималось как отверстие: считалось, что через него родился на свет Христос (карпат.); по не заросшему до года родничку судили о нежизнеспособности ребенка (енисейск.). Считалось, что ребенок овладевал речью лишь после его застания (карпат.).

Чем старше становится человек, тем больше он закрывает одеждой свое тело, особенно голову (см. Головные уборы). Подобные предписания ужесточаются во время переходных обрядов, когда человек полагается наиболее уязвимым: чтобы защититься от глаза, невеста едет на венчание закрытой; закрывается от посторонних взоров роженица, прячась за пологом или закрывая лицо накидкой, чтобы не осквернить небо (малоазиатские болгары). У старообрядцев принято закрывать лицо покойнику: это делается, как объясняют, чтобы он не «обмирлся» (осквернился) от дыхания посетителей.

Лит.: Байб.РТК:78; Байб.ЖОВС:92; Лог.СОЗ; Славяноведение 2000/6:31; БВКЗ:139; ЭО 1998/4:116; Страх.КХ:23–34; Серж.ПЗ:179; Рет.КДР:155; МУРЕ 1918/18:87,104,117; СБФ 1995:189; СЕЗБ 1909/13:392–396; 1949/61:148; Мил.ЖСС:197; Тан.СОБК:10; Вак.БЕТБ:308; ЗЕМБ:245.

Г. И. Кабакова

ОТХОДЫ — побочные продукты деятельности человека. К ним относятся О. прядения и ткачества: костра, очёски, остатки кудели, отрезанные концы вытканного по-

лотна; О. плотницкого дела: стружки, опилки, щепы; зерновые О.: мякина, солома; бытовые О.: мусор, помой, скорлупа яиц, орехов, кости. К этой же группе функционально примыкают старые, изношенные и не используемые более одежда, обувь, отслужившая утварь — стертый веник, старые корзины, телеги, колеса и т. п. Как правило, О. подлежат уничтожению — сжигаются, закапываются в землю, выбрасываются в проточную воду, однако нередко им приписываются магические свойства, в связи с чем они используются либо в качестве оберега, либо как вредоносные предметы.

Согласно обиходным представлениям, в последней части предмета (реалии) сосредоточена вся сила, которая была заключена в целом (ср. обычай оставлять на убранном поле несжатую горсть колосьев — «силу поля», сохраняемую таким образом для будущего урожая; см. «Борода»). До наших дней сохранилась вера в то, что в последнем куске еды или глотке питья заключается сила, здоровье, а также мысли евшего или пившего, и что его тайные думы станут известны тому, кто доест остатки.

О. ритуальных предметов, сохраняя семантику этих реалий и обладая теми же признаками и сакральными функциями, используются в просперативной и апотропейной магии. Например, стружки от рождественского полена (бадняка), а также угли и пепел, оставшиеся после его сжигания на очаге, выносили в поле, в сад, на пасеку — чтобы стимулировать урожай и обилие; осыпали пеплом телят — от вшей; делали из О. обгоревшего дерева часть рала, веря, что если пахать им поле, оно защитит от града (ю.-слав.). Словаки посыпали пеплом от купальского (святоянского) костра посева льна и конопли, чтобы стебли выросли высокими (Гемер).

Разнообразное применение имели О. от прядения и ткачества. Остаток кудели на прялке (полес. *недапрадак, недокуделёк, клок, клачок, мочка, хлоп, пачески, одергины, свата борода*), из которого уже не пряли, запрещалось бросать, иначе в доме заведутся мыши; нельзя было оставлять на прялке — борода вырастет, жито зарастет сорняками, лен не уродится (полес. *брест., ровен.*). Из этих остатков крутили толстую нить и шили мешки; обвязывали этой нитью одалживаемый ткацкий инвентарь (*веретена,*

гребни, цевки) (см. Давать взаймы), иногда их сохраняли и прикладывали на нарывы и язвы. У сербов сплетенной из О. пакли веревкой обвязывали, зажмурившись, дом, чтобы волки не напали на хозяйство (Лесковацкая Моравя). Из *недопряда* сучили нить, крутя в обратную сторону, и завязывали корове на рога — от сглаза, носили ее сами под рубахой в качестве оберега (полес. житомир.). У русских остаток такой кудели, *летницы*, которую женщина бросает весной, допрявши шерсть, хозяин вкладывал себе в одно ухо (в другое — клочок козьей шерсти), чтобы увидеть домового. Для того чтобы покойник не стал вампиром, его окуривали дымом конопли, а ее О. и пепел клали умершему в гроб (серб.).

Чтобы освободить девушек от скучной работы, парни, приходившие на супрядки, сжигали остатки кудели на их прялках (полес., гомел.), У поляков эти «клочки» использовались для изготовления *чучел* барашка, туроня, с которыми обходили село колядники (окр. Кельц, Познани). В девичьих святочных гаданиях, когда под перевернутые миски клали разные предметы, а потом наугад их вытаскивали, *хлоп* означал рождение ребенка вне брака (ПА, гомел.). Старый прошлогодний лен сжигали на костре в *Благовещение* (25.III) (полес.).

О. при тканье, падающий на пол *луклик* или лямок, собирали и выпрядали из него левой рукой нить, опоясавшись которой, можно было увидеть души умерших предков (бел. витеб.). «Концами», отрезанными от готового полотна (недотканная часть основы), обвязывали гребни, бердо и т. п., когда давали их взаймы (полес. ровен.), обметали ими вокруг скота в день первого выгона — ради оберега (Могилевская губ.), такими нитками шили рубашечку для новорожденного в семье, где «не держались», умирали дети.

О. после изготовления рыболовных сетей (очсы от ниток, стружки, мусор) заматали в красный угол, чтобы «рыба попадала кучно» (с.-рус., Лог.МКРЗ:43).

Запрет чесать лен в период от Рождества до Нового года мотивировался тем, что льняные О. могут засорить глаза скоту и тот ослепнет (пол., Мазуры).

Щепки и стружки обычно шли на растопку, но те, которые получены в сакральное время и при изготовлении сакраль-

ных предметов, сохранялись. Например, в витебской Белоруссии сельский колдун собирал щепки дров, которые рубили в Великую пятницу перед Пасхой, и хранил их, иной раз и целый год; если у кого-нибудь из односельчан пропадала скотина, он вытыкал эти щепки в стену дома потерпевшего, и тогда волки оставляли деревню. Словаки и мораванс сохраняли щепки, когда делали магический «стульчик *Люции*» в течение 12 дней перед Рождеством, а в сочельник сжигали их в печи, веря, что в дыму можно увидеть ведьм. В словенской Ретце (окр. Жужемберка), чтобы увидеть ведьм, в день св. Люции (13.XII) брали с собой в *церковь* щепки, тессаниы с разных пород деревьев, и садились на них во время мессы. У болгар *полазник* приносил с собой щепки или солому, которые высыпал около очага, садился на них и изображал кудахтанье кур (Плевисский окр.).

Щепки и опилки от досок, из которых делали гроб, сухие листья от банного веника, обрезки ткани, из которой сшита одежда покойника, клали в гроб умершему (рус., бел., укр., словац., хорват.). Если кто-то из родственников боялся мертвеца, его окуривали щепками, взятыми из-под головы покойника (словац., Лишов). Щепками от старого, выкопанного гроба окуривали поля ради оберега (пол., Серадз). В Полесье запрещалось сжигать щепки от гроба в печи, иначе в доме будет холодно, — их сжигали в костре, разведенном посреди двора (гомел.).

По легендам, из опилок, щепок, стружек от выструганного чертом волка появились на свет гады (бел. гроднен.) или вороны и галки (пол. жешов.).

Опилки, благодаря их множественности, соотносились в народном сознании с насекомыми. Поляки считали, что если плотник, строящий дом и недовольный оплатой, насыплет внутрь опилок, то в жилище разведутся муравьи (краков.). Из опилок, смоченных человеческой мочой, по поверью, произошли блохи (пол. мазовец., укр. карпат.). Опилки, сечка и др. виды О. образуют *мусор*, который используется для магического изгнания насекомых (ср. у русских изгнание блох с помощью метения и сжигания мусора и серб. поверье, что ведьмы убегают от дыма горящего мусора).

Растительные О. — от сена, зерна — имели разнообразное использование.

В отваре сеного мусора купали бесплодную женщину, чтобы она забеременела (словац.); ребенка, больного «сухоткой», купали в отваре ячменной соломы (пол., пшемышл.). Отходами зерна (плевелами) и солью закармливали юрьевского ягненка перед обрядовым заклинанием (болг.). О. от молотбы гречки ставили в решете перед родителями «нечестной» невесты как знак позора (бел. минск., мозыр.); обсыпали нечестную невесту половой, вешали на ее крыше «поганую» тряпку (полес. чернигов.).

Помои использовались как лечебное и продуцирующее средство. В Болгарии воду, которой в Сочельник мыли посуду, на следующий день выливали в курятник — чтобы куры не дохли, и в сад — чтобы деревья давали плоды (Тетсвенско), мыли ими глаза — чтобы летом мушки не попадали в глаза (Софийско). Словенцы выливали помон после масленичного вторника в сад на восходе — чтобы кроты не рыли землю; обливали ими ноги и руки детям, чтобы летом их не кусали змеи (Бела Крайна). У русских тряпкой, которой моют посуду, терли бородавки, чтобы они пропали (Рус. Север); грязной водой, оставшейся после стирки, лечили болезнь *волос* (ср. **Болезнь**).

В то же время помои, как и мусор, могли вызвать болезни. У болгар верили, что если мать клала девочку в младенчестве на то место, где моют посуду и выливают помои, к ней, когда она вырастет, будет летать змей. В Полесье считали, что если кто-либо наступит на то место, где вылили помои, то он ослепнет или у него заболят ноги (ровен.). Нередко запрет выливать помои и выбрасывать мусор связывали с закатом: говорили, что в этом случае «глаза солнцу (или детям) заливаешь (засыпаешь)» (волын.).

Пищевые О., как правило, отдавались скоту и домашним животным. Однако кости и скорлупу от обрядовой трапезы сохраняли или закапывали, бросали в текущую воду (см. Кости, Остатки). В вятском обряде «**троецypятыница**» перья, кости, внутренности от обрядовых куриц собирали а особую посуду и опускали с камнем в реку или закапывали, причем в такое время, чтобы никто не видел. Считалось, что О. курицы-«троецypятыницы» имеют чудесную силу, в частности силу врачевания болезней. Кости от обрядовых кур должны оставаться целыми (почему во время трапезы не употребляли

ножей и вилок), так же как и кости «кесаретского» поросенка (на Новый год — в.-слав.), юрьевского жертвенного ягненка (серб.) и т. п. Аналогично у болгар считалось, что чешуя обрядовой рыбы, готовящейся к дню св. Николая, не должна была упасть на землю, иначе человек, который на нее наступит, заболеет и умрет (болг.).

Старые, негодные предметы служили оберегом и отгонным средством. В Полесье, если при отеле у коровы не выходил послед, в хлеву вешали старый **веник** — *деркач*, а рядом клали (или вешали на балку) скорлупу пасхальных яиц; или привязывали деркач к хвосту коровы, к краю последа (полес. гомел.). В качестве оберега от сглаза, от птиц, от домового вешали старые стоптанные лапти (отопки) в хлеву, во дворе, на огороде (рус.). Во многих местах у вост. и юж. славян на кострах в различные календарные праздники сжигали старые веники, **обувь**, колеса, **посуду** и т. п. (см. Костер). Например, у белорусов Витебщины в канун дня Ивана Купалы *на люць злыдни* — складывают на негодную телегу или воз всякую рухлядь (отопки, обноски, посуду, старье) и сжигают в каком-нибудь заброшенном месте, веря, что там сгорает бедность, болезни и их виновники — ведьмы и чародеи (см. **Одежда**, **Новый** — **старый**).

Колдуны использовали О. для напускания порчи, ежедневно бросая на ветер пригоршни мелкого щепочек, стриженной шерсти, мусора, которые должны были попасть на людей и вызвать болезнь *щетину*, приставшую чаще всего к детям (рус. олонек).

Лит.: Аф.ПВ 2:109; Зел.ВЭ:348; Зел.ИТ 1: 113,124–125; СД 1:556, 2:623,629; Ел.СЗК:147, 153; Даль ПСП:81; РДС:144,253,410; Никиф.ППП:101,251; Шейн МИБЯ 3:297; Гура СЖ: 114,379,476,531,675; ПА; Kolv.DW 9:119; 35:34, 239; 40:48; SN 1973 21/1:73; Červ.TŽL:95; Žak: 449; СМР:65; Бор.ЖОАМ:345; Mōd.VUOS: 36,201,202; Марин.ИП 1:453,527; Арн.БНП: 38,41; КПО:39.

М. М. Валенцова

ОХОТНИК — наряду с другими «знающими» (пастухом, музыкантом, мельником, кузнецом, пасечником и др.) лицо,

которому приписывались магические способности и колдовское знание (см. **Колдун**).

Охота — промысел, связанный с удачей, завладеть которой невозможно без помощи нечистой силы, поэтому считали, что кто занимается охотой, тот «на чертей научился» (рус.), тому «нечистый помогает» (полес.) — у такого О. без всяких усилий с его стороны капканы всегда были полны дичи, а зверь сам шел под выстрел. У сербов О. считались грешными и несчастными людьми, на которых падает месть убитых ими животных. Поэтому О. и их родных часто постигает несчастье — они сиротеют, слепнут, кончают жизнь самоубийством, их дети рождаются калеками или умирают, у них сгорает дом. Согласно примете, если О. поймает необычно много добычи, дома его ожидает какое-нибудь несчастье (серб.). На укр. Карпатах полагали, что стрелять зверей на продажу — большой грех.

Становление О., во многом аналогичное превращению в колдуна, в поверьях представляет собой акт отречения от христианской веры и кощунственного поругания святынь. На Карпатах верят, что некоторые охотники призывают на помощь черта, за что отдают ему душу. Чтобы стать хорошим О., нужно найденной на перекрестке смолой намазать ружье и выстрелить из него в крест — если на кресте покажется кровь, цель достигнута (пол., ZWAK 1878/2:132), следует также в полночь на перекрестке выстрелить в причастие (з.-рус., луж.) или в луну (бел.), что рассматривается как заключение союза с чертом. Чтобы черт помогал в охоте, во время пасхальной заутрени, когда священник трижды возгласит: «Христос воскрес!», О. на первый возглас священника должен ответить: «А я утку убил!», на второй возглас: «А я зайца убил!», на третий: «А я козу убил». Тогда во время охоты дичь сама будет выходить на него (ПА, житомир., Вышевичи). В другом случае на возглас священника следует сказать: «Я стреляю, я стреляю» (укр., Чуб.ТЭСЭ 1/1:96). Охотничье знание передается в семье из поколения в поколение и держится в секрете. Как и колдовству, охотничьему мастерству можно научиться от старшего О.-колдуна, который подвергает новичка испытанию, предлагая совершить то или иное кощунство — сюжет в.-слав. быличек. Полагали, что тот, кто родился в «со-

рочке», будет удачливым О. (ПА, волын., Забужье).

По рус. поверьям, чтобы успешно охотиться, нужно заключить договор с лешим; без его позволения О. не только останется без добычи, но может заблудиться и погибнуть. Заключение такого договора часто аналогично продаже души черту: О. должен кровью из большого пальца левой руки написать глухариным пером на бумаге свое имя и фамилию и отдать бумагу хозяину леса, за что тот посылал О. «охотничье счастье» (Крин.РНМП 2:20). В других случаях О. получал от лешего «особую статью», т. е. заключал договор на определенных условиях, например не брать дичи больше, чем разрешал леший, приходиться на охоту в определенные дни и пр. В противном случае леший наказывал О.: хлестал верхушками деревьев, насылал на него болезнь. По договору леший загонял в силки дичь и пригонял под выстрел зверя. Если О. вынужден был заночевать в лесной избушке, он должен был попросить у лешего разрешения: «Пусти, хозяин, не век вековать, а одну ночь ночевать», иначе тот всю ночь пугал О. или выгонял из избушки (с.-рус.).

Чтобы охота была удачной, в течение всего сезона О. должен был соблюдать ряд запретов и предписаний, например не разговаривать со встречными людьми (рус.), не здороваться за руку (в.-укр.), накануне охоты не вступать в половые отношения с женой, не упоминать на охоте о женщине, не называть некоторых животных по их настоящему имени, а использовать для этого заместительные имена (например, русские О. избегали упоминать ворона, а звали его «курицей»). О. старался, чтобы никто не увидел, как он отправляется на промысел (полес.), при выходе из дому запрещалось оглядываться (с.-рус.), а нужно было произнести заговорную формулу, обеспечивающую удачу: «Господи Боже, повстречай и помоги» (ПА, киев., Копачи). На Рус. Севере считали, что каждый О., как и пастух, имеет свой *отпуск* — специальный заговор вкупе с определенной системой поведения, от которых и зависел успех охоты. Например, в соответствии с отпуском, О., каждый раз идя в лес, должен класть себе в карман заряженный патрон (с.-рус.). Тот, кто хотел обеспечить себе хорошую охоту на весь год, должен был в Сочельник войти

в дом с большой охапкой соломы. Кто-нибудь из домашних его спрашивал: «Щта то ваьаш у куьу?» [Что ты тащишь в дом?] О. отвечал: «Ваьам меѣдине, вучине, лисичине, куничине, срне, дивокозе, зсчеве и остали лов» [Тащу медведей, волков, лисиц, кунниц, ссрн, диких коз, зайцев и всякую добычу] (герцеговин.). Рано утром на Рождество следовало встать перед домом и крикнуть: «О њаволе! Давам ти мој вучак за твой

лов!» [О дьявол, даю тебе мой лютик за твою добычу!] (Бор.ПВП 1:220). Жена О. в тот день, когда муж уходил на охоту, не должна была прясть, чтобы зверь не крутился, как веретено, а охотник не блуждал по лесу (карпато-укр.).

В рус. традиции существует значительный корпус охотничьих заговоров, цель которых — обеспечить О. обильную добычу, которая сама бы сбегалась к нему, оградить



О. Бахметюк (1820–1882). «Гуцул, бьющий вилами медведя». Изразец. 23x20 см. Музей этнографии и художественных промыслов Академии наук Украины (Львов), № 46390

его и его ружье от порчи, отогнать мешающих при охоте хищных птиц, в частности ворона. Существуют заговоры на удачу в конкретном виде охоты: на зайцев, уток, белку, медведя и т. д. Один из охотничьих заговоров содержит обращение к св. Елене: «Елена пресвятая, возьми ключи потайные, открой тюкачи мясные. По реке плывут три лебедя, три гуся, три утки, рабу Ивану открой жертву» (АА, архангел., Тихманьга). Однако наиболее частотным в в.-слав. охотничьих заговорах является обращение к св. Юрию, как покровителю всех зверей, с просьбой согнать для О. всю добычу в одно место. О. произносил заговор каждый раз при выходе на охоту или наговаривал его на различные предметы: нож, сучок дерева, хлеб, мед, кусок мяса, ком снега, воск от свечи, взятой при отпевании покойника, землю, взятую со своей усадьбы, а сам текст хранил дома в недоступном для других месте. Потеря или уничтожение текста охотничьего заговора грозили тяжелым несчастьем: жена одного О. в его отсутствие нашла бумагу с заговором и, не зная, что это такое, сожгла ее. После чего О. сошел с ума и поджег свой дом (с.-рус.).

При отправлении на охоту имели значение приметы: если О., идущему на промысел, встретился человек с пустым ведром, женщина или священник, дорогу перебежал заяц, перелетели ворон или сорока, то охота будет неудачной (рус., карпат.). Примечали — если в день св. Димитрия лают собаки, то О. будет сопутствовать удача (с.-рус.).

О. владел магическими приемами охоты. Собираясь на медведя, он брал с собой летучую мышь, веря, что медведь сам выйдет на него (с.-рус.), или траву *болотистую былицу* (поповник — *Leucanthemum*), а также пил натошак отвар травы болотистого *голубца* с уксусом и медом (рус.). Гуцулы перед охотой на медведя постились и молились. О. будет удачлив в охоте, если весной поймает первую увиденную им желтую бабочку (в.-пол.) или перед охотой поддержит за женское колено (ПА, брест., Олтуш). Для удачной охоты носили в кармане сучок, на котором куковала кукушка (рус.). Полагали, что везение в охоте на птиц обеспечивает трава *царские очи* (росянка круглолистная — *Drosera rotundifolia*), а тот, кто носит за пазухой траву *бель* (вероятно, белену), будет удачлив в охоте на зайцев и

тетеревов (рус.). Использование трав в охотничьей магии давно известно в рус. традиции: в 1648 г. в Рьльске был задержан некто Гаврилка Мусин, носивший в кармане корень «для звериного промысла» (Крин. РНМП 2:243).

В охотничьей магии выделяются действия, совершаемые с первым убитым или попавшим в сети зверем или птицей, чтобы дальнейшая охота была удачной. В частности, первого попавшего в снасти горностая продевали сквозь снасти, произносили над ним заговор, призывающий горностая привести к О. весь горностаев род, после чего из зверя вынимали сердце и печень, которые потом высушивали и носили с собой на промысел (с.-рус.); поймав первую живую утку, следовало вырезать на берегу пласт земли, положить на него белый платок, зарезать на нем утку и прочитать заговор, в котором выражено пожелание, чтобы все птицы так же быстро слетались к О., как бежит кровь из сердца этой утки (рус., Майк.ВЗ:133).

Для удачной охоты ружье и пули освящали на Пасху или Крещение (карпат.). Чтобы ружье стреляло без промаха, а в силки попадала дичь, О. прочитывал над ними специальные заговоры, а ружье смазывал жиром и кровью медведя или кровью ворона, а также носил при себе траву *землянику* (рус.). Для этой же цели ружье окуривали дымом, пропущенным через сорочье или воронье гнездо, трижды продевали ружье сквозь расколотый ствол осины, а застрелив птицу, трижды прикасались стволом к ране, чтобы кремень не давал осечки (рус., ЖС 1903/3:362). Для удачной ловли уток следовало в Страстной четверг окурить охотничьи снасти травой *Адамова голова* (рус.), а наживку в снастях для ловли белки следовало смазать чесноком (с.-рус.). Чтобы ружье само поворачивалось в сторону зверя, нужно было носить с собой или прикреплять к ружью траву *стрельчик* (карпат.), а чтобы оно хорошо стреляло — к нему прикрепляют голову змеи (карпат.). Ружье нельзя одалживать и давать в чужие руки (карпат.). Капкан устанавливали *втайне* от других, предварительно молча наступив на то место, где он будет стоять, или подсыпав на это место земли из муравейника (серб.). Перед установкой ловушки на лисицу считалось необходимым охотничью снасть поддержать в воде, настоящей ночью на васильке и черном тер-

новнике, а также начертить крест на земле перед ловушкой и на дереве, под которым она устраивалась (серб.). Капкан на медведя выковывался цыганом (серб.).

Повсеместно считалось, что охотничьи снасти, ружье и охотничья собака легко поддаются сглазу и порче. Например, если сказать: «Не стрелок стреляет, а черт мишень подставляет», ружье будет «испорчено» и перестанет попадать в цель (рус.). Ружье и снасти могут «испортиться», если через них перешагнет женщина, особенно в период месячных, а если, по недосмотру, такое происходило, орудия охоты окуривали освященными травами. Если убить вошь, оказавшуюся на ружье, из него уже никогда не попадешь в зверя (укр., гуцул.). Чтобы лишить О. удачи, нужно сказать, услышав его первый выстрел в лесу: «А дым густой, а борщ пустой», и он не сможет ничего подстрелить (ПА, чернигов., Хоробичи). Чтобы кому-либо испортить ружье, крадут у него какой-нибудь предмет из охотничьего обихода и кладут его с вещами, принадлежавшими покойнику (карпат.). «Испорченная» охотничья собака перестает выслеживать ценного зверя, на которого натаскана, а бросается вдогонку за белкой или зайцем. Полагали, что такую собаку уже нельзя исправить, но можно отомстить обидчику, обратив порчу против него самого или против его собаки (с.-рус.). Капкан, поставленный О., мог отпереть дьявол и выпустить оттуда добычу. Поэтому доску для капкана следовало делать из боярышникового или тисового дерева — в этом случае дьявол сам туда попадет (Босанска Краина).

Известны многочисленные обереги, в том числе заговоры, защищающие О. от зверя, а орудия лова от сглаза и исправляющие причиненный вред. От хищников и разных опасностей О. спасает рысий коготь, который нужно носить с собой (с.-рус.), а также трава царские очи. Считалось, что не подвержено порче ружье, которое промывается водой, освященной в Великий четверг, а также ружье, в ствол которого положены рябиновые листья (рус.). Колдун не может испортить ружье, окурив его травой колючником (Carlina). Чтобы исправить испорченное ружье, его обмывают в лесном озере, направляя струю от ствола к прикладу и приговаривая при этом: «Змываю ты от чужое злобы, от злых чаров на веки» (кар-

пат., Потуш. 1942/2:151), или окуривают травами — тимьяном или троян-зельем. Чтобы сделать свое ружье нечувствительным к порче, отправляясь на охоту, О. переступал левой ногой через порог, правой ногой оставаясь в хате, и три раза протаскивал ружье между ног, а потом вытирал его штанами (бел., Ром. БС 5:155). Чтобы уберечь от сглаза пойманную добычу, О., возвращаясь с охоты, всегда утаивал количество пойманного и обдирал животных втайне от чужих глаз (серб.).

Согласно в.-слав. и пол. быличкам, нечистая сила часто морочит О., представляясь ему в виде желанной добычи, например, черт в виде зайца заводит О. в чащу и с хохотом убегает или скрывается в дупле; в другом случае оказывается, что такого «зайца» не берут пули, а сам он, погрозив О. лапой, гонится за ним до самого дома. Сербь полагали, что на случай встречи с животным-оборотнем О. должен иметь в ружье записку с оберегом или брать с собой черную собаку без единого светлого пятна. В свою очередь нечистая сила может принимать вид О., например, черт в облике О. является девушке, задержавшейся в корчме после полуночи (морав.). Сын вампира, способный видеть и убивать вампиров, выглядит как О. (макед.).

В в.-слав. быличках, особенно у поляков и лужичан, встречается мотив «дикой» или «ночной» охоты, заимствованный из западноевропейской мифологии; мимо человека, заночевавшего в лесу, с диким свистом и криками проносятся на конях группа О. в богато убранной одежде — они оказываются или чертями, или душами тех О., которые так любили этот промысел, что охотились по воскресеньям и поэтому после смерти вынуждены носить по лесам, искупая свой грех. Такой персонаж обычно называется *dziki strzelec*, *nocny hajnik* или *posny jagar* (Wista 1896/10:70) и появляется в полночь в охотничьем костюме.

О. участвовали в некоторых обрядах. Например, на Крещение во время освящения воды в «иордани» О. стреляли из ружей, чтобы отогнать от села волков (ПА, житомир., Вышевичи). У сербов существовал обряд *вучари* (дословно — «волчатники»), когда О., убив волка или медведя, совершали над ним ритуальные действия, которые заканчивались обходом села со шкурой убитого животного и собиранием даров (см. Вучары).

В символическом виде охота изображалась в болгарском обряде «заячья игра», в которой один из участников изображает О., а другие зайцев. В зап. Белоруссии под польским влиянием были распространены сценки про охоту, которые разыгрывали ряженые на святки: О. бегаёт с ружьем по хате, «убивает» «козла», которого взваливает себе на плечи и несет в котел (ПА, брест., Олуш). При сватовстве невесты сваты часто представлялись О., которые хотели бы поймать соколицу или куницу; также и сам жених изображался охотником.

Лит.: Гуревич-Афанасьев П. О пред-рассудках охотников Воронежской губ. // Воронежские губ. вед. 1861/18:216–217; Аркушин Г. Л. Охотничья лексика западнорусских говоров. АКД. Ужгород, 1986; ПА; Потушняк Ф. Стрельба в народном верованью. 1942/2:148–151; Бор.ЗО:110; Бор.ПВН 1:220–231, 268,285; Gustawicz B. Zabobony myśliwskie // Wista 1901/7:282–285; Вин.ЗОСМ 2:25–28; Демб.ОМГ:499; Добр.СЭС 1:105; ЖС 1903/3:362; Ефим.МЭА 2:181–197; Майк.ВЗ:124–137; МСб:89; Враж.НДМ:124; KLV:517; Wista 1898/1:196.

Удк 373.83
Е. Е. Левкиевская

ОЧАГ — сакральный центр дома (ср. серб. *огњиште*, болг. *огнище*, баццино *огнище*, чеш. и луж. *ohniško* 'дом', рус. *огнищанин* 'глава рода, дома'), связанный с культом огня, место совершения обрядовых и магических действий, направленных на обеспечение благополучия дома, здоровья домочадцев и успеха в хозяйстве (ср. Печь). Открытый О. известен юж. славянам и пастухам в Карпатах, у вост. и зап. славян в доме ставили печь. По народным представлениям, в О. обитали домашние духи и предки: место под каменной плитой О., где горел огонь, было убежищем домового (*стопан*), а трещина или дырка в плите считалась предвестием смерти (болг.). Огонь в О. никогда не затухал. Пустой О. (без огня) терял свою создающую силу. Согласно представлениям болгар, на пустом О. совершаются вредоносные магические действия.

У юж. славян в новом доме О. делали в последнюю очередь. Место для О., находившееся в центре или восточной части жи-

лища, освящали и кадили ладаном. В Болгарии, если строили на месте старого дома, то вначале зажигали огонь в старом О., оставляли там хлеб, мед и вино. Первый огонь зажигала самая старшая в семье женщина, принося угли из домов родных и произнося благопожелания: «Чтобы никогда не угасал этот О. и чтобы кипели на нем горшки и котлы для свадеб и угощений». В Болгарии на **новоселье** каждый гость приносил подарок, который вешал над О. Очажные атрибутами молодая семья обзаводилась на свадьбе или при освящении нового дома; в юж. Болгарии (Родопы) невеста получала очажные щипцы и столик-треножник от своего отца как часть приданого; в Ловечском крае их дарил сельский кузнец на свадьбу или новоселье.

Вокруг О. совершаются действия основных обрядов жизненного цикла: рождения, брака, смерти. В ряде ритуалов О. соотносится с женским лоном: дрова в него кладут толстым концом вперед, «как рождается ребенок», новорожденного как бы вынимают из О. и пр.

У О. проходило приобщение нового члена к семье. Так, у болгар крещеного младенца оставляли на время у О. В обл. Охрида при усыновлении ребенка проносили над О., постукивали головой о стены (*макед.*). В р-не Пчини в Сербии над О. совершали первое купание новорожденного, чтобы он долго жил и был привязан к дому, в Болгарии в О. сжигали или закапывали под ним плаценту. Отлучая ребенка от груди, мать катила каравай от О. к двери, отправляя за ним дитя (болг.).

У юж. славян во время свадьбы, когда молодая впервые входила в новый дом, ее вели к О., который она целовала, трижды обходила, ворошила в нем угли, зажигала огонь, прикасалась к кухонной утвари, мешала и солила еду. В Сербии, Хорватии невеста одаривала О. деньгами или яблоком с воткнутой в него монетой. У македонцев в р-не Охрида посаженный отец (*кум*) трижды ударял молодую головой о камин или заслонку, чтобы она всегда была привязана к дому и была хорошей женой. Если убежавшая без согласия родителей девушка разрыхлила угли в доме своего избранника и домашние не могли ее вернуть в родительский дом, то брак считался состоявшимся (болг.).

Около О. совершались ритуальные действия во Бремя календарных праздников: в Сочельник, Рождество, на Новый год, Благовещение. У О. накрывали праздничную трапезу, проходили обряды с поленом **бадняком**; **полазник** подходил прежде всего к О. Болгары совершали здесь жертвоприношение (курбан): закалывали черную курицу в честь духа-покровителя семьи (*стопан*, *наместник*) и оставляли ему еду в Сочельник и Новый год, т. к. он охранял семью, ее богатство. Вокруг О. обносили рождественскую солому, тут пекли обрядовый хлеб (серб. *чесница*) и готовили ритуальную еду (серб. *печеница*).

О. как сакральный локус считался источником богатства и изобилия. В Болгарии колядующие на Новый год (*сурвакари*) бросали в О. речной камень 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 камень» (СД 2:452). У словенцев (окр. Мурска Собота), чтобы выводилось больше цыплят, хозяйка садилась на О. со словами: «Сколько волос у меня на голове, столько цыплят в моем дворе» (КОО 1:251).

Основные магические свойства огня (очистительная, защитная и продуцирующая) переносились на О. и его атрибуты. Так, очажная лопатка (*ръжен*) использовалась при первом громе: ею стучали по ночам, горшкам и амбару с пожеланием, «чтобы наполнилось зерном», «чтобы был плод». А незамужние девушки в Болгарии совершали **опахивание** села очажной лопаткой, чтобы выйти замуж. Очажные шипцы и лопатка использовались для отгона градовой тучи и в весенних обрядах (1 марта, 40 мучеников, Благовещение, на Иеремию) для защиты от змей и ящериц. Шипцы и лопатка обязательно находились около роженицы и младенца до 40-го дня после родов, чтобы защищать их от злых духов и болезней. У болгар новорожденного посыпали пеплом, а до крещения мазали сажей.

О. и его атрибуты широко применялись у славян в магии: для того чтобы брак состоялся, сваты, приходя в дом избранницы, делали отверстие в левой части О., ворошили угли в О. (болг.). В обл. Левча и Темница в Сербии девушки, желая скорее вступить в брак, бросали мусор в О. рано утром в

Юрьев день, трижды повторяя: «Мусор на свалку, а сваты из О.» (СЕЗБ 1907/7:9). В обл. Габрово, впервые приходя на посылки, девушка старалась привлечь туда много женихов: она отправлялась к О., втыкала в него веретено и говорила: «Сколько искр выскочит, столько парней пусть придет!» (Лул.СВТБД:84). В Боснии в обл. Жепча О. использовали и в любовной магии: желая «присушить» избранника девица бросала трех лягушек на горящие угли, говоря: «Как эти жабы горят и мучаются, так пусть горит и мучается (имярек), пока ко мне не придет!» (Нед.ГОС:180). См. также Цепь.

В народной медицине к О. обращались с просьбой о помощи, перед ним совершали магические действия, использовали огонь, горящий в нем, угли. Так, для облегчения агонии в Пиринском крае шапку или платок умирающего терли о дымовод или бросали в него. В Болгарии знахарки снимали порчу, собирая золу с четырех сторон О.

С О. как священным местом был связан ряд **запретов**. Так, в Болгарии детям запрещалось рыться в огне, втыкать в О. нож, пинать ногой головню, иначе у мальчика, который это сделает, отекут тестикулы.

В Сербии очагу исповедывались грешники. Около О. заключались договоры, давались и возвращались займы. У черногорцев страшным было проклятье очагом (СМР²:331).

Лит.: Лул.СВТБД:72–137; СМР:61–62; СМР²:330–331; СЕЗБ 1907/7:9; Нед.ГОС:180; Раден.НБЈС:129–132; Вукановић Т. Огњиште као *lararium* у фолклору Јужних Словена // ВГ 1971/7:174–193; Stojković М. *Komoštre* // ZNŽO 1930/27:232–242; Костов А. Л., Петева Е. Материали за историјата на Софија // Селски бит и изкуство в Софијско. Софија, 1935: 61–62; Лулева А. Към семантика на *ръжена* и *машата* в традиционната българска къща // БЕ 1996/1:39–52; КОО 1:251; Усачева В. В. Функции дома и его частей в лечебной магии // Славяноведение 1995/5:65–70; Узенева Е. С. Очаг в славянских свадебных обрядах // Славяноведение 1995/5:70–74; Георгиева-Стоикова А. Огњишето в български бит. Софија, 1956; Марин.НВ 1994:186; Гоев А. Седянката. Софија, 1986.

Е. С. Узенева

ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ - ритуальные и магические действия, цель которых — очищение (реальное и символическое) культурного объекта (пространства, человека, домашнего животного), после того как этот объект некоторое время соприкасался с хтоническими, нечистыми и вредоносными объектами, сферами и периодами времени, или пребывал в состоянии ритуальной нечистоты. К таким действиям относятся мытье, купание, обливание; окуривание дымом или ладаном, переход через огонь; выметание (см. Мести), вытряхивание, проветривание, контакт с металлами, особенно железом; а также сакральные действия — молитва, пощение, освящение, крещение/закрещивание (см. Закрещивать). Очищительная семантика пронизывает также многочисленные отгонные и апотропеические действия и ритуалы, направленные на обезвреживание опасных и нечистых объектов (ср. Изгнание ритуальное, Уничтожение ритуальное, Мор). Иногда О. о. имеют профилактический характер, но в этом случае они одновременно являются и оберегами (ср. прогон скота меж двух костров, зажженных от «живого» огня, при приближении эпизоотии). От О. о. следует также отличать ритуальные и магические действия, направленные на достижение чистоты ритуальной.

В составе сезонных обрядов очищительные мотивы наиболее заметны ранней весной, в связи с общей тенденцией к обновлению и очищению в начале календарного года, в начале и конце Великого поста как периода телесного и духовного очищения человека (ср. такие хрононимы, как *Чистый понедельник*, *Cista sreda*, *Чистый четверг*), а также по завершении святок, на Крещение. У юж. славян разнообразные очищительные ритуалы совершались также в Юрьев день.

По окончании зимы, в течение которой на земле присутствовали хтонические силы, происходило ежегодное очищение земли. У юж. славян в Трифонов день, Чистый понедельник, Тодорову субботу, Страстной четверг, 1 марта, в день Сорока мучеников, на Благовещение, в день Иеремии (1.V) убирали дворы, подметали дома и дворы и там же сжигали мусор (солому, старую одежду и обувь, сухой навоз), стараясь, чтобы от костров было больше дыма, который очистил бы людей и скот от змей, домашних насекомых, болезней, сады — от непогоды

и гусениц. Белорусы жгли мусор на Благовещение, полагая, что тем самым они «чистят землю». В начале весны землю очищали и от естественных остатков: украинцы на Алексея теплого (17.III) сжигали прошлогодний бурьян и мусор; полешуки сжигали на масленицу старую траву (в России это часто делали накануне Пасхи).

Ежегодное очищение жилища и культурного пространства было приурочено у вост. и зап. славян к Чистому понедельнику или Чистой среде (у католиков), реже — к концу Страстной недели (Чистому четвергу и Страстной пятнице), а также к Благовещению. Чтобы избавить дом и двор от змей, жаб, вредных насекомых, «чтоб ничего поганое не чаплялось до хаты» (ПА), дом выметали, хлев и двор обметали в направлении от дома, обливали водой внешние углы дома или обмазывали их дегтем, осыпали снегом четыре угла хаты; вносили в дом головни от масленичного костра. Мусор сжигали, бросали в проточную воду, на ветер и т. п. Сами дома мыли, белили, подметали новым венком или новой метлой, чтобы в доме целый год не держалась грязь; мыли стены, окна и потолок; проветривали дом; чистили курятники; словенцы сметали паутину из углов к дверям. На очищительный смысл совершаемых в эти дни действий указывают хрононимы, ср. укр.-карпат. *Помывальный понедельник* 'Чистый понедельник'; чеш. *Smetná středa* 'Сорная среда', среда 1-й недели Великого поста, когда выметают золу из печи, чеш. *Sazometná středa* 'среда Страстной недели', когда перед Пасхой вычищали сажу, мели, вывозили навоз, чистили хлев. Очищали также очаги, печи и печные трубы, с чем, возможно, связано присутствие маски трубочиста среди масленичных масок, известных на юге Европы, в том числе у словенцев.

Дома подлежали очищению также и по завершении святок. Дома и хозяйственные постройки окуривали дымом, жгли во дворах костры, в которых сжигали весь мусор, скопившийся в доме за время праздников. У зап. славян в день Трех королей священнослужители обходили дома, кропили их святой водой, окуривали ладаном, чертили дымом от свечей кресты на потолке, благословляли домочадцев и сам дом. У юж. славян функцию очищения жилища брали на себя обходники (колядовщики и ряженные). В болг.

обряде «совойница» (Тырново) процессия девушек обходила накануне Богоявления все село дом за домом, одна из участниц кропила богоявленской водой дома и дворы, чтобы очистить дом от нечисти, прежде всего **караконджулов**, другие исполняли песни с любовной и брачной тематикой и собирали подношения от хозяев. В ю.-вост. областях Болгарии парни обходили в это время село и принадлежащие ему земли, чтобы очистить их от нечистой силы.

Ежегодное очищение посуды, утвари и мебели приурочено к началу и концу Великого поста. Посуду, в которой в течение мясоеда варили скоромные блюда, тщательно мыли, чистили песком и золой, кипятили в шелоке, выжаривали на огне. В Лесковацком крае рано утром в Чистый понедельник женщины мыли в родниковой воде всю посуду и готовили ее для постной пищи. В Хорватии в Чистую среду хозяйки снимали очажные цепи, на которых обычно висел котел с пищей, и дети волокли их к морю и там чистили. На Новгородчине в Чистый четверг до рассвета парили молочную посуду и окуривали ее вереском. Болгары Пловдивского края в канун Юрьева дня относили к реке *ночвы* (корыто для замешивания теста), где мыли их. Столы и лавки чистили, скребли, мыли. В Полесье и других в.-слав. регионах ранней весной совершалось ритуальное очищение дежи (квашни) и другой деревянной утвари, ср. полес. название Чистого четверга *Дровяная страсть* (см. подробнее в ст. Дежа).

Одежда и постель. У русских на Благовещение перетряхивали солому из постелей; в Чистый понедельник едва ли не единожды в году перестирывали постель (рус., серб.), перетряхивали на улице постель и одежду. В Чистый понедельник чешские женщины отправлялись в корчму *prát zástěry* 'стирать передники', т. е. символически очищать одежду от налипшей на нее скоромной пищи, старообрядцы Подмосковья в Чистый понедельник отдавали в стирку все обеденное и чайное белье (скатерти и салфетки) как имеющее на себе следы скоромного. В зап. Сербии белье стирали у мельницы до восхода солнца в Юрьев день; в юж. Сербии в тот же день проветривали и вытряхивали на солнце все тканые изделия.

Очищению тела и телесной чистоте посвящено воздержание от скором-

ной пищи в течение всего Великого поста. Собственно очистительные действия, направленные на избавление от масленичных грехов и беспутства, от скоромной пищи, предпринимались в Чистый понедельник, ср. обычай пить водку в этот день, чтобы выполоскать изо рта остатки скоромного, называемый *полоскать дубы* (ю.-рус.), *palenkou zubi plu-kali* [водкой зубы полоскали] (словац. диал.), *przepłukać wódką zęby po zapustnym mięsie* [полоскать водкой зубы от мяса, съеденного в заговенье] (пол.), *da operu zube rakicom* 'ополоснуть, вымыть зубы ракией' (серб.-банат.), ср. также в.-слав. хрононим *Полоскозуб* 'Чистый понедельник'. Очищая тело от скоромной пищи, у русских в этот день повсеместно мылись. У юж. славян к мытью добавлялась стрижка детей и бритье мужчин, что должно было обеспечить им здоровье в течение всего года. Обливание, окропление и купание молодоженов, подростков и др. с помощью освященной крещенской воды, совершаемые у болгар и македонцев на Крещение (6.1) и в зимний Иванов день (7.1), также были направлены на достижение телесной чистоты.

Очижительные действия широко практиковались в цикле *семейных обрядов*. В рамках родинного комплекса объектами очищения были роженица и новорожденный (как ритуально нечистые и одновременно как наиболее подверженные порче), а также повитуха. Основными действиями, направленными на очищение новорожденного, были его купание и крещение.

Для роженицы, ритуальная «нечистота» которой распространялась на 40 дней после родов, очистительными действиями, имеющими одновременно апотропейческий характер, были купание (мытье), натирание тела вереском, чесноком, иногда керосином, а также церковное очищение (очистительная молитва) и некоторые последующие действия. Так, у болгар после воцерковления роженица приходила в гости к своей матери, ее ставили на порог (и на железо), лили ей на ноги воду и давали кусок хлеба, что завершало цикл очистительных действий. На Рус. Севере и в Белоруссии основные *очистительные* действия над *роженницей* и новорожденным совершались в бане, Детское место и «сорочку», перед тем как их закопать или спрятать, также обмывают водой или вином.

Очистительные действия предпринимались и для того, чтобы защитить роженицу и новорожденного от негативного влияния извне, и адресовались тем, кто приходил навестить роженицу. Под порог дома, где находился младенец, подкладывали кусок железа, а в дверях клали горящие угли; войдя в дом, где был новорожденный, гости сразу же прикасались руками к печи; приносили с собой белое яйцо, с которого после их ухода мать должна была омыть ребенка. Если среди пришедших была женщина во время месячных, то она бросала на ребенка серебряную монету и говорила: «Я не чиста, но ты пусть будешь чистым, как серебро» (Телб.БББ:216).

Повитуха, соприкасающаяся с нечистой роженицей и новорожденного, имеющая дело с кровью и т. п., также традиционно считалась нечистой, и ее ритуальному очищению был посвящен обряд «размывания рук», известный вост. славянам и приуроченный к 3-му, 9-му, 12-му и др. дням после родов, а также действия, его заменяющие (дарение повитухе мыла и полотенца). Обряд подразумевал омовение рук повитухи, омовение роженицы или взаимное омовение рук повитухи и роженицы. У болгар аналогичный обряд был перенесен в календарный цикл и отложился в праздновании Бабина дня (8.1) — традиционного праздника повитух, когда собравшиеся женщины купали повитуху, обливали ее водой, обмывали ей руки и т. п.

С О. о., известными в рамках родинного комплекса, соотносимы ритуалы, совершаемые при отеле коровы и направленные на ее послеродовое очищение. Для этого у вост. славян корову, а иногда и теленка, окуривали (древесным углем, ладаном, освященной травой и др.), причем вымя окуривали отдельно, обмывали вымя, в том числе святой водой или специально богоявленской, или просто кропили корову такой водой, обходили корову с чтением молитвы «Богородице Дево, радуйся». Такие действия в ряде рус. обл. назывались *корову святить*. Совершаемые после отела ритуалы имели не только очистительный, но также апотропеический характер, особенно заметный у юж. славян (ср. обычай вешать на рога отелившейся корове красную нитку, чеснок, привязывать ей к хвосту мужской пояс и т. д.).

Свадьба. До свадьбы очистительные действия совершались отдельно для жениха

и невесты (ср., например, бритье жениха у юж. славян и рус. баню невесты). Очищение молодых (имевшее порой сугубо символический характер) происходило сразу после брачной ночи в том месте, где спали молодые, во дворе или в бане; очищение было обычно связано с водой. У юж. славян по окончании свадьбы молодую торжественно вели к источнику, расположенному на высоком месте, часто на восток от их дома. Это отведение невесты на воду представляло собой целый обряд. По дороге его участники пели и играли. Молодая сеяла вокруг источника зерно, пропускала через рукава своей одежды сырое яйцо (ради плодovitости), давала напиток всем присутствующим, обменивалась с ними дарами, а по дороге домой проливала понемногу воды; иногда здесь же, у источника, старшие свадебные чины снимали свадебное покрывало с головы молодой. Когда молодая приносила свежую воду домой, этой водой умывалась она сама, молодой и все присутствующие; она обливала ею ворота и углы дома. Особые действия совершались в том случае, если невеста оказывалась «нечестной». У юж. славян «нечестную» невесту и ее мать насильно купали в реке, обливали освященной водой, окуривали.

У русских в Московской губ. совершали аналогичный ритуал *умывки*. После брачной ночи ряженые бабы с пением непристойных песен собирались к дому молодых, перед которым уже стоял ушат с водой. Сваха выводила молодую, показывала бабам ее испачканную рубашку, после чего бабы поздравляли молодую и умывались, а молодая подавала им мыло и полотенце. В Белоруссии (на Могилевщине) молодоженов обливали водой во дворе у колодца, после чего они приносили воду в дом и поливали на руки отцу и матери молодого, а молодая подавала им полотенце. Часто мытье молодых происходило в клети или другом месте, где они проводили брачную ночь, причем в присутствии свекрови и дружки, осматривавших рубашку новобрачной. Ритуальное мытье молодых в бане широко известно на Рус. Севере и в Центр. России. Во Владимирской губ. на следующий день после свадьбы происходило *беленье молодых* — мытье в бане, во время которого ряженые свахи с дружками плясали и пили водку около бани.

В Болгарии и Македонии очистительные действия совершались и позже, в рамках календарного цикла, что было связано с представлением о продолжительности послесвадебной «нечистоты» молодоженов. Холостяки, друзья, кумовья и другие участники прошедшей свадьбы в зимний Иванов день купали в источнике новобрачных (главным образом молодых мужей), чаще всего прямо в одежде, символически смывая с них свадебную «нечистоту» и грехи; молодых мужей обрызгивали водой, лили им воду за пазуху, обливали и т. д. Капанцы в этот день обливали свежей водой двери и порог дома, где жили молодожены. У русских аналогичные по смыслу действия совершались на масленицу, когда молодых прилюдно и насильно попарно укладывали в специально вырытую в снегу яму, забрасывали снегом, вываливали в сугроб из саней.

Похороны. Основные очистительные действия предпринимались непосредственно после смерти человека, после омовения и обряджения покойника, после его выноса из дома и по возвращении людей с кладбища. Объектами очищения были сам умерший (см. Обмывание покойника), дом, где он находился, все участники похорон и все предметы и субстанции, соприкасавшиеся с миром смерти.

Сразу же после установления факта смерти, а также после омовения и обряджения умершего считалось необходимым окурить его ладаном, дымом сосновой коры, можжевельника и др. Предметы, использованные при обряджении и омовении покойного (мыло, тряпки, расческу и др.), сначала тщательно мыли, а затем закапывали в отдаленном месте. После того как покойника поцеловали в лоб при прощании, следовало дотронуться губами до печи (с.-рус.). В России в XVI в. каждый раз после похорон очищаться, по требнику, должны были и профессиональные плакальщицы.

После выноса покойника как можно быстрее выливали подальше всю воду, хранящуюся в доме; мыли полы, выметали дом в направлении к порогу, а мусор, метлу и веник выбрасывали подальше от дома, сжигали, относили на перекресток; выбрасывали в реку; очищали печь или очаг и угли и головешки выбрасывали вместе с мусором; проветривали помещение, окуривали его ладаном или дымом и т. п. У юж. славян осо-

бы профилактические и апотропические действия совершались в том месте, где лежал покойник: туда лили воду, ставили горшок с горячими углями, клали или втыкали железные предметы, клали камень, окуривали постель покойного и т. п. У болгар место, где мыли покойника, считалось нечистым 40 дней и, чтобы очистить, его посыпали зерном. Вещи, принадлежавшие покойному, стирали или окуривали, перед тем как раздать, сжечь или закопать. Считалось, что закончить уборку надо еще до того, как гроб опустят в могилу, иначе, как говорили в Заонежье, покойника «похоронят с грязью» и он будет мстить близким. У вост. и зап. славян очистительные действия совершались обычно оставшимися в доме членами семьи, близкими знакомыми или соседями, у южных — чаще приглашенными женщинами.

После погребения мыли руки (прямо у кладбища или у дома), иногда (у юж. славян) на руки лили не воду, а вино; после мытья протирали руки базиликом (ю.-слав.); если возвращающиеся с кладбища проходили мимо источника или другого природного водоема, они мыли руки и умывались (ю.-слав.); прикасались руками к печи или держали их над огнем (в.-слав.); перебрасывали угли через плечо или через голову (ю.-слав.), переступали через небольшой костер, разложенный в воротах двора, через угли и пепел, положенные во дворе, или проходили меж двух небольших костров, разложенных на земле (о.-слав.). Часто ради очищения топили баню, в которой мылась вся семья, находившаяся в доме при покойнике (рус., бел.).

В хозяйственном цикле очистительные действия направлены главным образом на то, чтобы сделать природные продукты (молоко, мясо, масло, зерно, плоды, фрукты, зелень, хлеб, мед и др.) пригодными для употребления. Основным способом их очищения было церковное освящение первых продуктов (см. Первый — последний), их жертвование или раздача посторонним, закрещивание и т. п.

В календарных, хозяйственных и окказиональных обрядах встречаются очистительные действия, совершаемые после жертвоприношений и иных нехристианских или бесчинных ритуалов. По завершении праздников имело место



П



ПАДУЧАЯ (*epilepsia, eclampsia*) — болезнь, приписываемая действию нечистой силы; по народным представлениям, во время приступа П. больной пребывает в ином мире.

Названия болезни. К наиболее продуктивным относятся следующие семантические модели. 1. «Болезнь, при которой человек *падает*»: рус. *падучая, падучка* (просторечное), укр. *падуча, падавка, падуч(к)а, падачка, падавица, бел. подучая, падучка, туров. падуща ліхо, падуща болѣзня, падзюча болѣзня; упад; пол. radaczka, radlica; чеш. padoucí nemoc, padoucnice; словац. radícniče (Спиш), radícnica, radunka, upadnica (Жакаровце); серб. падавица, падаћа болест; хорв. padavica (остров Крк); словен. pádeča bolézn, padavica; ср. нем. fallende Sucht, Fallsucht, fallende Krankheit (fallen 'падать'). Сюда же относятся с.-рус. *припадошна*, бел. туров. *прыпадзінэ ліхо*, болг. *припадлива болест* (Горна Оряховица), *припадък* (Тетевен). 2. «Черная болезнь»: рус. *черная немочь* (тамбов.), полес. *чорная балѣз(н)ь, чорна болѣсь (хворота), чорная слабость, чернота*, укр. *чорна слабiсть, чорна хороба, чорна немiч, бойков. чорна хвороба*, болг. *черната болест*. Ср. эпитет *черный* в названии черта и других болезней (рус. *черная немочь 'паралич'*, бел. *чорна болѣзня, чорна боль 'тиф, чума, холера'*). 3. «Злая, лихая, дьявольская болезнь»: рус. *лихач, лиха(я) болесть* 'падучая младенческая болезнь' (смолен.), *лиха(я)* (ср. рус. диал. *лихой* 'нечистая сила, домовый, злой дух', 'враг'), укр. *лихе*, бел. туров. *ліха хвороба*; рус. *злокоманка 'родимец'* (олонец., архангел.), укр. *зла хороба (бола, болiсть)*, словац. *zla chorota, iota plana chorota*; рус. *нечистая сила* (повсеместно), укр. *нечистий бiль, нечиста хороба*, закарпат. *нечиста хворота*, рус. олонец. *невер-**

ная сила, укр. *нер'адна хворота* (закарпат., ср. прилагат. *перѣдпъ(жъ) 'скверный; 'злой'*); укр. погана *хороба*; словац. морав. *mrcha nemoc* (букв. *mrcha 'падаль'*), болг. *лошата болест, лошото*. 4. «Неверная болезнь, несчастье, неприятность»: чеш. *nedobrá, з.-словац. neščesty*, морав. *neščastí, neštěstí*; болг. *неверна болест* (ср. рус. олонец. *неверная сила 'нечистая сила'*); укр. *неволя* (букв. 'неволя'), полес. *горе*, словац. *nevola* (букв. 'неудовольствие'), хорв. *pevoľja*; рус. *притка, притча, приток* (букв. 'то, что случилось'); пол. бескид. *vřed*, чеш. силез. *vřod*, словац. *vred*; морав. *břed, bředisko zjavný, břed tajný*; др.-рус. *недугъ*. 5. «Большая, тяжелая болезнь»: пол. *wielka choroba* (Мальборско, Кашубы, Кочевье; воев. Остроленка), *wielga choroba* (Карпаты); серб. *вѣлика боља*, хорв. *velika bolest*, словац. *těžká nemoc*. 6. Эвфемизм «своя, родимая болезнь»: рус. *свое время, своя* (и 'паралич'), полес. брест. *своя слабость* (ср. пол. *nieśwój*, чеш. *nesvůj* 'заболевший, больной'), рус. *родимец* (и 'паралич', и диалектное табуистическое название черта, букв. 'родимый'), *родимок* 'паралич' (олонец.), *родиманец, родимое*. 7. «Детская болезнь»: др.-рус. *детиньць, дитиньць* 'падучая болезнь, родимец' (Лечебник XVII в.), рус. архангел. *детинець* 'детская болезнь, паралич или родимец', 'болезнь у взрослых, паралич' (редкое, чаще называют *падуча болесть*), укр. *дитинець* 'родимчик, детская болезнь', бел. туров. *дзіцячэ ліхо*, чеш. *božec detniský*, болг. *детинска (детешка) болест*, хорв. *dječiji astaluk* (Вареш в Боснии). 8. «Божья болезнь»: рус. *божья немочь, божье*, бел. *божевілля*, туров. *бож'е ліхо, божа слабосць*, чеш. *božec, boží bič, boža moc, boží moc*, словен. *božjast*. 9. Названия, совпадающие с именами нечистой силы: бел. минск.

kadúk 'тяжелая форма падучей' (букв. 'дьявол'), рус. смолен., Владимир, *кадук* 'паду-чая' и 'злой дух, пакостник' (смолен.), пол. *kaduk* 'эпилепсия' (устар. 'дьявол, черт'), чеш. *zradník* (и разговорное 'черт'), *zradca*, *zrádník*, *zrádkyně* (букв. *zradca* 'изменник, предатель'), *psotník* (*psouti* 'испортить, искалечить'), *ohava* (букв. 'урод'), *be'ah* (букв. 'черт'). 10. Названия, отражающие место, где человека «схватила» болезнь: болг. *вонкашна болеет*, *внъкашна болеет*, *надвора*, *надвориштина*, макед. *падйнање отнадвора*; макед. *месечна боле* (т. е. болезнь, которая напала на дворе при свете полной луны); рус. архангел. *мимохода*. 11. Иные названия: *ушибиха*, *дергач*, укр. *тр'ісучка* и *киданка*; серб. *гора*, *горица*, *горска* болеет, *горопад*, хорв. *goropast*; серб. *зџја*.

Причины и происхождение болезни. Как и другие психические и нервные заболевания, П. в народном сознании устойчиво связывается с действиями нечистой силы: бесы *влезают* в тело человека (болг., Ловеч), злые духи вселяются в человека (рус., пол.), «злые» ветры нападают на людей; болезнь насылает черт (ср. «Чорт јији бје» — о припадочном ребенке — Сине-вир, Закарпатье).

П. относят к таким болезням, которые живут в каждом человеке, но могут не проявляться всю жизнь. Иногда П. у маленького ребенка проходит сном, зевотой, случайно и незаметно (бел. витеб.). Каждый ребенок должен «перерасти» эту болезнь, хотя бы во сне (болг.). П. приписывали порче, которая производится сглазом, напуском и отнесом (в.-слав., болг.); если вовремя не «отвернуть» уроки от ребенка, может наступить смерть (бел.); когда «испорченный» начинал биться и кричать разными голосами, его крики напоминали голоса птиц и зверей (рус.).

П. объяснялась несоблюдением запретов (например, нарушением запрета строить дом на меже — Синевир, Закарпатье), наследственностью, пьянством, испугом. П. считается сродни кликушеству. Причиной П. может быть нарушение «чужого», принадлежащего самодивам, вилам, дьяволу, духам, пространства (болг., Драмско), за что они мстят человеку, который сидел, спал, справил нужду там, где запрещается это делать.

Широко распространены представления, согласно которым П. — это наказание Бога

(ср. выше «божи» названия П.); болезнь возникает по воле святого Валентина (ср, бел. *хвароба св. Валентага*, пол. *choroba św. Walentego*, *św. Walenty*, *Walenty*, *Walek*, хорв. *bolest svetoga Valentina*, словен. *svelega Valentina bolezen*). По чешско-моравскому поверью, дитя, рожденное в день св. Валентина, будет «*valentinské*»; поляки имя *Walenty* связали с глаголом *walić* 'валить, повалить на землю', полагая, что именно этой святой валит припадочного на землю. В случае болезни обращаются к этому святому: «*O můj svatý Valentinku, račiž ty mne opratovat od chromoty, od slepoty, od těžké nemoci*» [О мой святой Валентинчик, изволь охранять меня от хромоты, слепоты, от падучей] (Bart.ND:35). Украинцы верили, что душа Иуды скитается по земле, вселяется в человека, нарушившего пост на Страстной неделе, и вызывает П. (СД 2:430). По велению Бога черт «влезал» в ребенка согрешивших родителей, дабы они видели свой грех (КА, Синевир).

Болезнь представлялась в облике старой женщины с палкой, мешком (торбой) и списком жертв (болг.).

Профилактика болезни. Для предотвращения П. праздновали дни от 11 до 21 ноября (Поповско), период между днем св. Луки (4.I) и праздником Трех королей (6.I) (болг., Банат), дни св. Врача (27.VII) и св. Макавея (1.VIII) (с.-з.-болг., Враца). Защитником детей от П. считался св. Евтимий: в его праздник мать раздавала в церкви каравай и зажигала свечу в рост ребенка (болг., р-н Бургаса). Славяне-католики празднуют день св. Валентина (14.II), которого считают патроном больных падучей, ср.: «*Święty Walek tych rowali, so patronem go nie zwali*» [Святой Валентин повалит тех, кто не называл его патроном] (СБНУ 1893/9:503); у хорватов мать больного ребенка, встав на колени перед ним, молится и препоручает его св. Валентину (Копривница).

Болгары, если в семье был больной П., праздновали специальный праздник под названием *Се. Черна*, *Баба Черна*, *Чърна*, *Черны веруги*, *Църнь ден*, *Черняй*, *Черен празник*, *Света Чёрква* через день (или редко через два дня) после Атанасова дня (см, Афанасий). В этот день запрещалась всякая домашняя работа, чтобы не «почернел» дом, т. е. чтобы не умер муж, не заболели дети *черной болезнью*. Резали черного цыпленка

или черную курицу, пекли пресные питы, мазали их медом или сахаром и раздавали соседям со словами: «Взemi за свети Атанаси света Черна, да пазят от болеет» [Возьми для св. Атанаса, св. Черна, чтобы берег от болезни] (БР:314); раздавали шерсть, чтобы Баба Черна в ней укрылась (Хасковско). Каждая хозяйка приносила черную курицу и бутылку вина; при замешивании обрядового хлеба в тесто добавляли немного крови жертвенного животного.

Для предохранения от П. в Страстной четверг купались перед восходом солнца (укр., Покутье); новорожденного клали с правой стороны матери (Бургаско); гуцулы рекомендовали носить при себе корень валерианы (одолян, одолен-зіле от глагола одолети 'победить, побороть'), болгары (с.-болг.) — крест из черного боярышника с написанным на нем именем ребенка, помянки — перстень из рога лося.

Для предотвращения П. строго соблюдали запреты. Чтобы у ребенка впоследствии не было П., беременной женщине запрещалось присутствовать при положении покойника в гроб (полес.); в пасхальное воскресенье есть мясо (пол.), в церкви стоять на коленях и низко кланяться (серб., Крагуевац), во вторник вечером разговаривать громко (Горна Оряховица).

Избегали упоминать имя болезни (с.-з.-болг.); если слышали о ней, болгары говорили: «Вълци и мечки помежду нас» [Волки и медведи среди нас], или тянули за ухо здорового ребенка, стучали по дереву, дергали себя за край одежды со словами: «Там да си е негово» [Пусть его останется там] (СБНУ 1905/21:10); украинцы на Карпатах в этих случаях говорили: «най буде наше тіло глухое» (КА, Синемир). В праздники и особенно в пятницу больного ребенка не купали, не стирали его одежду; грудному ребенку давали сосать коровье вымя; если грудного ребенка кормит грудью другая женщина, болезнь передается и ей. В Страстную пятницу запрещалось что-либо делать на земле, а также печь хлеб, в некоторых местах не разжигали огонь, а в период от Сочельника до Нового года (чеш., Валахия) и в день св. Валентина запрещалось прясть, шить, иначе заболит падучей и тот, кто это делает, и тот, кто будет носить одежду (чеш. морав.). Больной в этот период не должен стирать одежду во вторник, переодеваться,

мыть и расчесывать волосы, употреблять в пищу бобы, картофель, помидоры, «потому что у них есть плети (стебли), по которым болезнь поползет в него» (с.-з.-болг.).

Лечение падучей. Предпочтительное время лечения у болгар — при убывающей луне, во вторник и четверг (с.-з.-болг.) или в среду и субботу (с.-болг., Горно Оряховско), перед восходом и после захода солнца. Наибольший эффект ожидали от лечения в Сырный четверг, на Вознесение (Спасовденъ) или в Великий четверг. Обрядовый лечебный цикл длился 40 дней. Русские считали, что в день памяти пророка Малахии (3/16.I) можно отчитать припадочного — «каженника»; об избавлении младенца от родимца молились св. мученику Никите (15.IX) (архангел.).

У болгар П. чаще лечили мужчины, чем женщины. При этом целитель соблюдал ряд запретов: мужчина не должен был работать в пятницу и в воскресенье, а женщина не мылась, не расчесывала волос и не переодевала белья. Женщина-знахарка во время обряда лечения раздевалась донага. Магическую силу исцеления приписывали тому, кто в первый раз (или первым) увидел приступ болезни. Ему следовало сесть голой частью тела на лицо больного со словами: «S tym som се родила, s tym се буду hojila» [Чем тебя родила, тем буду врачевать] или трижды сесть голым задом на корыто, под которым лежит больной (словац., Замагурье, Zamağ.:268); накрыв больного черным платком (чернигов.), сесть голым задом на голову и читать «Отче наш» (полес.).

При первом припадке мать клала ребенка на порог избы «плашмя» и выстригала пук волос, подводила ребенка к косяку, проворачивала дыру над головой, клала в нее остриженные волосы и заколачивала дыру осиновым колышком (витеб.). Когда ребенок перерастал это место, болезнь проходила (брест.). У русских больные разрывали на себе рубаху, или близкие сжигали рубаху больного. На Карпатах в случае первого приступа П. разрывали на ребенке одежду, перебрасывали ее через крышу дома и затем закапывали в землю на том месте, куда она упала (Синемир). Иногда просто выбрасывали рубашку наружу, полагая, что болезнь перейдет к тому, кто ее поднимет (ю.-з.-пол., Бескид Живецкий); после заговора одежду ребенка закапывали в том месте, где солнце

не светит, под водостоком между стенами домов (Словакия); разорвав рубашку от ворота до подола, бросали в огонь (витеб.). Во время конвульсий клали ребенка на порог хаты или под потолочными балками, которые скрещиваются на середине избы (зап. Малопольша), и, накрыв ребенка дежкой, разбивали о нее старый глиняный горшок. Битье горшка должно было устроить злого духа, вызвавшего припадок. На Гомельщине над больным разбивали новый кувшин и накрывали его черным платком.

Универсальный способ избавления от болезни, изгнание ее битьем, применяется и при лечении П. На Витебщине для этого брали прутья, которые оторвало дугой, оглоблей или колесом во время проезда телеги по узкой лесной дороге; больного били до тех пор, пока из носа и изо рта не потечет кровь, веря, что удары должен почувствовать злой дух (словац.).

Сербы ударяли колышком по лбу больного, затем отходили от больного, считая от единицы до 70 или 80, и забивали колышек в землю так, чтобы его не было видно; это делали для того, чтобы 70 или 80 лет не появлялась болезнь (Рибашевина).

Одним из средств, широко применяемым при лечении эпилепсии, была кровь. Ее употребляли и внешне и внутренне (укр.). Пускали кровь, сделав разрез острой бритвой на спине припадочного (болгары Бессарабии); разрезали больному крест-накрест мизинец (правой руки), чтобы выступила кровь (Бойковщина), и ею мазали лоб, глаза, нос, рот и грудь (витеб.). По с.-рус. представлениям, болезнь локализуется в крови.

Значительная роль при лечении П. отводилась средствам животного происхождения. Украинцы Покутья давали пить больному кровь крота (рус.), больной натирал ею лицо, артерии, грудь, а потом съедал сырое сердце крота (русины). На Рус. Севере больного ребенка поили кровью из гребня красного петуха, смешанной с подслащенной водой, полагая, что его кровь убивает больную кровь ребенка. Болгары в Родопах лечили П. пеплом от сожженной головы ворона, давая его с водой пить больному. Волчье сердце носили больные П. (Косово); мать зашивала в одежду больного ребенка кусочек шкуры волка, чтобы болезнь испугалась волка (болг.). Яичками самца выдры болгары Фракии лечили П.; желчь бобра,

молодого щенка употребляли внутрь (укр., вост. Подолия).

Родопские болгары змею, пойманную в день св. Георгия (23.IV/6.V), сжигали, растирали в порошок и давали пить в воде больным детям. Целительница около дерева поливала больного водой через сито, в котором лежала живая змея, причем сито стояло на голове больного; нижнюю одежду закапывали в змею под его ногами и надевали на него новую; живая змея возвращалась туда, где ее поймали (Родопы). Лягушку, пойманную перед Юрьевым днем, сажали в новый горшок, ждали, пока она сдохнет, сушили, стирали в порошок и давали в молоке выпить больному три или семь раз (Западная Словакия). На месте лечения после завершения обряда закапывали заколотую жабу в виде жертвы духу болезни (с.-з.-болг.). В Боснии давали больному проглотить живую мышь. Словаки верили, что П. можно лечить кровью и костями зверей и людей, умерших не своей смертью. Болгары исцеляли П. с помощью черной курицы или черного цыпленка; на месте припадка закапывали черного петуха или черную курицу в соответствии с полом больного (Ловеч).

Эффективным способом лечения П. считалось **измерение**. Знахарка обходила три раза больного с яйцом в руке, прокалывала яйцо новой иглой, измеряла рост исцеляемого разноцветными шелковыми нитями, обвивала их вокруг яйца, зарывала обвитое нитками яйцо в землю и 40 дней поливала это место горячей водой (с.-з.-болг., Враца). Иногда тот же акт совершался превентивно. У белорусов Витебщины мать измеряла рубашку суровой ниткой по всем швам, отмечая каждую меру узлом, опутывала рубашку этой ниткой и вместо подушки подкладывала под голову ребенка. После измерения на ребенка она надевала другую воротом назад, или собственную венчалную рубашку. На Брестщине шелковой или шерстяной, спряденной из шерсти овцы, которую попробовал волк, ниткой измеряли рост больного, навивали на кизилловый клин и «заклинивали» в дыру, просверленную в груше или вязе. Болгары во время припадка измеряли рост больного веткой розы, мерку по всей длине обвивали красной и синей ниткой, после чего ее погружали в воду (реку, колодец, источник). В Лесковадской Мораве свечу по росту больного ребенка родители

относили на чужую границу угоды, отыскивали дерево, просверливали в нем дыру на высоте головы больного и там укрепляли свечу.

Взвешивание больного применялось для обрядового лечения у юж. славян; у сербов *Сврлига* это делали с условием, что сам больной приносит гири, а при взвешивании не смотрит, сколько он весит.

Известным способом избавления от болезни была попытка ее обмануть. С момента начала припадков в доме воцарялась тишина, каждый оставался неподвижно на том месте, где его застал припадок. Мать накрывала больного белым покрывалом и, держа над ним зажженную «громничную» свечу, окуривала ладаном или смолой. Тишина должна была обмануть смерть, которая послана за ребенком: подумав, что в доме кто-то скончался, она не тронет его (витеб.). См. Обман ритуальный.

Протаскивание символизировало новое рождение больного: протаскивали через первую увиденную и убитую змею, которую рассекали пополам (серб.); в чужой меже прорывали дыру и протаскивали больного ребенка (Лесковацкая Морава); больные пролезали под выступающими над землей корнями старых деревьев, под корнем дерева, растущего на границе с другим селом, или через прокоп в земле (болг., Родопы), через расщепленный корень растения *гръмотрън* 'стальник' (*Oponis arvensis* L., *Oponis hircina* Jacq.), с последующим выбрасыванием его в реку (болг.).

Иногда прибегали к смене имени, например, изменяли имя больного на *Вълчо*, *Вълкан*, *Вучко*, *Вукана* (болг., макед.), в Подринье (зап. Сербия) — на *Вуко* или *Вукосава*.

Для избавления от П. больного окуривали освященной вербой (болг.), пенькой, базиликом (укр.), проросшим сквозь голову убитой на Благовещение змеи (болг.), цветами пиона (бел. повсем.), лекарственными травами, сахаром, сушеным яблоком, шерстью, шепкой от дерева, в которое ударил гром, травами из ивановского венка (болг.), костью, вырытой из могилы родственника (гомел.), и др.

Поили больного водой, в которой лежал белемнит, отваром корня *девесиля* (болг.), масляным отваром коры тиса в течение 40 дней (серб.), водой с троицких

венков (Мценск), отваром шепок от разбитого молнией дерева (полес. ровен.), настоем барвинка (укр., Тернопольщина), настоем травы *сорокопритка* (колокольчик скученный, *Sampanula glomerata*), выкопанной с корнем (Урал), *родимошной травой*, т. е. лечашей от родимца, и др. Болгары поили больного отваром базилика, посаженного и выросшего через голову змеи, убитой на Благовещение; омелы (Ловеч), отваром мака с ландышем и липой.

При лечении П. прибегали к помощи ритуальных предметов: для изгнания болезни, как только начинался припадок, зажигали венчальные свечи (витеб.), страстную (четверговую) свечу (рус.); мать заворачивала дитя в свое подвенечное платье (з.-словац.); купали ребенка в воде, опустив в нее обручальное кольцо (полес.); больного накрывали еврейской ритуальной одеждой — «талесом» (полес. киев.); страдающий падучей обращался за помощью к тому святому, которому была посвящена открытая наугад страница служебного евангелия (макед., Кратово).

Многие магические лечебные действия сопровождалась заговорами. В Полесье, сидя голым задом на голове больного, покрытой черным платком, произносили: «Зеленое да рутачка жолтенький цвет, было горачка (эвфемизм — название П.), а сечас нет» (ПА, Чернигов. *Мощенка*) или: «Экая тобэ жизнь — такая тобэ чисть, откуль тобэ родили, шоб тым тобэ отходьди» (ПЭС: 145). Известны также специальные заговоры от П., например: «Булатный нож, подрежь черную болезнь в ретивом сердце, в мозгах, костях и жилах!» (Майк.ВЗ:94).

Лит.: Валодзіна Т. В. Мифоритуальный и этнолингвистический аспекты народной медицины белорусов: эпилепсия // *Studia Litteraria Polono-Slavica. Morbus, medicamentum et sanus ~ Choroba, lek i zdrowie*. Warszawa, 2001:99–108; В а р б о т Ж. Ж. Детинец // *Русская речь* 1977/1:80–85; Георгиев М. Припадаива болест // БНМ:331,332; Аф.ПВ 3:59,60,63; Аф.ПМ:39; Гура СЖ:269,331,541,743; Ефим.МЭА:202,210; Зел. ИТ 2:119,122-123; РСев-95:74,96,98,101; СРНГ 3:74; 8:9,38; 11:290,291; 12:301; 17:78; 21:15-16,37-38; СбМАЗ 57:154,164,166,168, 172; СД 2:412; Фасмер 1:508; 2:157; Череп. МАРС:68–69,70,71,86; Болт.НЛУ:83; Болт. УНМ:137; Никиф.ППП:42,43,61; ТСл 1:67,147;

3:34; 4:71; 5:296; МААЕ 1896/1:140; КА; ПА; ЭССЯ 5:15; 24:111; s. v. *nečistě (jъ)*; 25:85,87, 125; s. v. *nedoggъ / nedoga*; Arch. Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Un-tu Warszawskiego S/148; Bieg.MD:242,325,326,327; KLW:419, 452; Nadm.KK:140; Sychta SK 2:144; Bart.ML: 39,91,92,203,204; Bod.M:271; ČL 1900 9/5:339; 1912/22:197; Hol.NP:262; Kalda MNP 2:331; NO 1962/4:329, SN 1972/20:501; Zamag.:268; Žak.:484; Бор.ЖОАМ:696,697; Мил.ЖСС: 290-291; РСХКНЈ 3:494; 2NŽO 1896/1:242; 1900/5:219; 1902/7:172; 1906/11:224,242; SSKJ 1:180; Бен.ЗБФ:34-35; БМ:314; БНМ:75,96, 101,112,195,245,338,344; Георг.БНМ:126,149; Дяк.НК:133; ЕБ 3:83,108-109; Лов.:281,290; Пир.:463; Поп.СБ:19; Род.:72, СбНУ 4:61; 1893/9:503; 1905/21:10; 1914/30:44,45.

Составитель: В. В. Усачева

ПАЛЕЦ, *пальцы* — часть тела, символически связанная с душой и сердцем человека, наделенная функцией медиатора, связывающего человека с внешним миром, в том числе — с потусторонним, используемая в охранительных, лечебных и других магических целях. Наибольшее значение имеют **П. руки**, с помощью которой человек осуществляет основные виды своей деятельности. Названия **П.** указывают на их иерархию (*большой, средний, мизинец*) и функцию (*указательный*). В традиционной культуре семантически выделены большой **П.**, мизинец и безымянный: большой **П.** и особенно мизинец (согласно семантике **первого — последнего**) соотносятся преимущественно с духовной сферой и жизненной энергией человека, поэтому совершаемые с ними магические действия призваны воздействовать на душу и здоровье человека; безымянный **П.**, благодаря его названию, чаще всего использовали в медицинской практике для магического уничтожения болезни: как у **П.** нет имени, так у человека нет болезни. **П.** — окончание тела человека — через него, согласно **в.-слав.** заговорам, из человека выходят болезни. Мифологические персонажи часто имеют аномальное количество **П.**

В медицинской магии **П.** знахаря (наряду с крестом, ножом, иглой и др.) выступает как **инструмент**, с помощью которого осуществляется лечение — главным образом кожных заболеваний, нарывов и ран

(очерчивание пальцем, закрепщивание, надавливание и пр.). Часто лечение осуществлялось безымянным **П.**, которым надавливали на больное место, говоря: «Как у этого пальца имени нет, так и у раба Божьего чирья нет» (КСК 1999/4:19); при лечении экземы соединяли вместе большой и безымянный **П.** левой руки, трижды обводили вокруг больного места против часовой стрелки с приговором: «Безымянному пальцу име нет, а тебе, окаянная болезнь, места нет, забиваю, заговариваю, кружу, забиваю. Во веки веков, во веки веков. Аминь» (АА, архангел., Тихманьга). В Сербии, увидев весной первую улитку, трижды прикасались к ней средним **П.**, приговаривая: «Устук, биче!» [Чур, бык!], после чего этим **П.** можно было лечить болезни — им прикасались к больному месту и трижды говорили: «Устук! Устук! Овај прст крста нема и болиј ту места нема!» [Чур! Чур! Этот палец крста не имеет, и для боли здесь места нет!] (Бор. ПВП 2:207). Этот мотив встречается в рус. лечебных заговорах, где Богородица чертит крестом и пальцем, устраняя болезнь.

В некоторых случаях воздействовали на **П.** больного, чтобы болезнь через **П.** вышла наружу (ср. в в.-слав. заговорах последовательное изгнание болезни из одной части тела в другую, наконец — в **П.**, а из них — наружу). Для лечения лихорадки мизинец правой (по другим сведениям — левой) руки обматывали внутренней пленкой свежего или вареного куриного яйца — по мере высыхания пленки **П.** начнет болеть и нарывать, и **болезнь** выходит из человека (рус., полес.). При лечении падучей для прекращения припадка больного брали за мизинец (рус. сибир.), прокалывали его иглой и взятой из него кровью чертили больному на лбу крест (полес., пол.). При лечении ячменя остатками основы перевязывали два пальца — если ячмень был на правом глазу, то на левой руке, и наоборот (полес.).

П. или руку покойника (наряду с частями его одежды, веревкой, которой связывали ему ноги, щепками от гроба, меркой, которую применяли для изготовления гроба, могильной землей и др. предметами, связанными со сферой смерти) использовали в знахарской практике, чтобы символически «умертвить», уничтожить болезнь; пальцем и особенно мизинцем покойника обводили родимые пятна или бородавки,

чтобы их вывести (рус., полес.); терли зубы и десны при зубной боли (пол.), часто это делали мизинцем его правой руки (полес.) или косточкой от П. умершего младенца (рус.).

П. покойника часто использовались в воровской магии для изготовления специальной свечи, свет которой вызывал беспробудный сон хозяев дома и позволял вору безнаказанно красть. Для изготовления такой свечи использовались смешанные с воском жилы средних П. рук и ног нерожденного ребенка, вынутого из чрева убитой матери (пол.). В качестве свечи мог использоваться просто высушенный П. умершего младенца (чеш.). В Мазовии считалось, что П. убитого способен открывать любые замки. Поляки полагали, что П. висельника приносит счастье (Bieg.LLP:72).

Через П., чаще всего мизинец, осуществлялись различные формы контактов с «иным» миром: колдун перед смертью передавал колдовскую силу неопиту, взявшись за его мизинец (полес.); добыв цветок папоротника, его вкладывали под кожу разрезанного мизинца, после чего человек получал дар ясновидения (полес.). Кровью из мизинца левой руки подписывали договор с чертом, продавая ему свою душу (в.-слав.), а кровью из большого П. левой руки охотник подписывал договор с лешим (рус.). Полагали, что убийца должен лизнуть крови из мизинца убитого им человека, чтобы тот не снился, не «приходил» к нему (рус.).

Различные комбинации П. использовались в охранительной практике, особенно для защиты от сглаза и порчи (см. Кукиш): для этого П. складывали шепотью (полес.); в качестве оберега в дороге большие П. обеих рук зажимали в кулаки (карпато-укр.), а также плевали на сгиб большого П. правой руки и обтирали им лоб (зап. Галиция); чтобы защитить себя от волков, при встрече с ними, читая заговор, П. сжимали в кулак (ю.-рус.). Человек со «злым» глазом, чтобы не сглазить собственный скот, заходя в хлев, должен был засунуть большие П. обеих рук за пояс исподних штанов (кашуб.) или сложить пальцы шепотью (полес.). Чтобы вештица не смогла навредить человеку, на нее рекомендовали смотреть через крест, образованный указательными П. правой и левой руки (серб.). Если

подозревали, что в предлагаемом питье (водке, молоке и др.) содержится порча, такое питье брали, подложив под стакан мизинец правой руки, чтобы обезвредить зло (полес.). Для предотвращения выкидыша на водку наговаривали заговор, трижды крестя ее безымянным П. правой руки, после чего давали выпить беременной (бел.). Чтобы у ребенка были здоровыми зубы, мать при первом кормлении грудью должна была, послунявив П., мизинцем провести по деснам ребенка (полес.). Чтобы защитить ребенка от сглаза, ему крест-накрест измеряли лицо большим П. и мизинцем раскрытой ладони (укр. закарпат., серб.).

Подкладывание под себя П. рук считалось способом предохранения от беременности: если невеста не хотела какое-то время после свадьбы иметь детей, она, садясь за свадебный стол, подкладывала под себя столько П., сколько лет не хотела иметь детей (полес., укр. Карпаты); по другим сведениям, если она хотела иметь детей, она подкладывала под себя нечетное количество П. (полес.), а если она вообще не хотела детей, то подкладывала под себя четное количество П. (полес.) или все П. обеих рук (карпат.).

Поскольку считалось, что большие П. рук и ног символически связаны с душой и жизнедеятельностью человека, то различные действия с ними призваны были облегчить тяжелую смерть человека и обезвредить опасных покойников: при длительной и мучительной агонии умирающего следовало потянуть на себя большой П. его левой ноги, чтобы остановить ему сердце (полес.); если подозревали, что умерший — вампир, его сразу после смерти тянули за большой П. ноги (зап. Галиция) или связывали ему вместе П. рук, чтобы лишить его возможности вредить (пол., ZWAK 1887/11:12). Женщин, заподозренных в чародействе, проверяли на принадлежность к ведьмам следующим образом: подозреваемой женщине большой П. правой руки связывали с большим П. левой ноги и наоборот, после чего опускали в озеро, чтобы проверить, будет ли она тонуть (ю.-рус., укр.). С другой стороны, большим П. ноги следовало пошевелить, чтобы избавиться от ночного кошмара — от зморы или стригоня (см. Вампир), которые душат ночью человека (зап. Галиция).

По одному из рецептов приворотной магии, парень должен был воткнуть себе под ноготь безымянного П. (ср. пол. *serdeczny palec* 'безымянный палец') косточку в виде вилки, взятую от летучей мыши. В результате он получал способность приворожить любую девушку, лишь дотронувшись до нее этим П. (пол., Гура СЖ:608). Если муж изменял жене, чтобы привязать его к себе, она должна была отыскать корень мифической травы *суматримы*, растереть его мизинцем и дать пить неверному супругу (рус.). В пол. свадебной песне заяц кусает девушку за мизинец, что означает потерю девственности.

Разъединение соединенных П. рук или ног являлось способом символически разъединить что-либо: если ребенок долго не начинал ходить, ему связывали П. на ногах красной ниткой, а затем нитку разрубали, символически освобождая «пути», связывающие ребенка (болг.); в детских играх существовал способ «разорвать» радугу — для этого двое сцеплялись мизинцами, а затем с силой разъединяли их, что служило способом остановить дождь, предвестницей которого считалась радуга (полес.). Соединение П. служило способом символического **завязывания, запирания**: чтобы отучить собаку пачкать в неположенном месте, два человека, стоя в этом месте, сцепляли мизинцы и трясли ими, чем лишали собаку возможности справить там нужду (ю.-укр.). В детских играх сцепление П. служило способом преодоления ссоры и примирения: для этого желающие помириться сцеплялись мизинцами друг с другом (в.-слав.).

В повседневном этикете существует запрет показывать на кого-либо П. — этот жест истолковывается как **невежливый** и неуважительный по отношению к тому, на кого показывают. Этот запрет распространяется также на объекты, имеющие важное хозяйственное или сакральное значение: **запрещалось** показывать пальцем на месяц (полес.), на солнце (о.-слав.), считать звезды, поскольку если при этом человек случайно укажет на «свою» звезду, определяющую его жизнь, он тут же умрет (пол., ZWAK 1878/2:128); нельзя считать овец, указывая на них пальцем, иначе их съест волк (карпато-укр.).

Болезни П. типа костоеды, согласно рус. поверьям, вызывает мифическое существо *волосень*, происходящее из конского

волоса, упавшего в воду. *Волосень* проникает в тело человека, вызывает нарывы, гнойные раны, заболевания ногтей и может «отъесть» П. Для излечения болезни старались выгнать это существо из тела, для чего большую руку или ногу опускали в воду с теплым шелоком, прикладывали к ране коровий навоз, теплый творог, лук и др. Считалось, что П., пораненный во время молодого месяца, долго не заживет (полсс.).

Согласно приметам, длина П. мужчины указывала на рост его будущей жены — если П. длинные, жена будет маленькая, и наоборот (ю.-рус.). Чтобы из П. не было нарывов, на заговенье нельзя шить (в.-укр.).

По укр. легенде, на шкуре трески остались белые пятна — следы пальцев св. Петра, который взял эту рыбу в руки, чтобы вынуть из ее рта монету для уплаты подати (Гура СЖ:754).

Лит.: ЖС 1905/1—2:550, 1916/2—3:047; Крип.РНМП 2000:20,154,224; СБФ-84:33; ТрКОИМК 1920/15:49,269; ЭО 1906/3-4:219; КА; ПА: Бор.ВВ:42; КСК 1999/4:19; Bieg.LLP:68,72,74,327; Fisch.ZP:218; Lor.Kasz.:93; МААЕ 1896/1:121; 1905/7:10,17; ZWAK:1878:128,131.

Е. Е. Левкиевская

ПАЛКА — орудие битья, отгона и устрашения; атрибут участников ритуальных обходов (колядующих, **полазника, кукеров** и др.) и других обрядов, а также некоторых демонов; аналогична жезлу, посоху, дубинке, пруту, ветке, ряду предметов хозяйственной утвари (кочерге, ухвату, помелу, лопате, кнуту); выступает как мужской атрибут и фаллический символ. Используется также для оповещения, передачи информации, в том числе сакральной; служит древком, на котором укрепляются ритуальные символы, чучела, факелы и т. п. См. также Бить, Нередко магические свойства П. зависят от ее «происхождения»: породы дерева, предшествующих употреблений и пр.

Символикой плодородия наделяется П. в свадебном обряде: у вост. славян молодым в брачную ночь в постель (или под нее) подкладывали палки, дрова, пеньки, коряги, поленья — столько, сколько молодые хотели иметь детей. П. выступает и как часть сна-

ряжения свадебных чинов: в Полесье с помощью П. с тремя «рожками» и звоночками дружка созывает гостей, следит за порядком церемоний, дает знак к сбору подарков для молодых, стуча палкой в дверь, в потолок и т. п. П. используется как древко свадебного знамени: к ней прикрепляется платок, сорочка и пр. (укр.-полес.); на ней несут часть приданого невесты (брест. столин.), на П. насаживаются или навешиваются подарки (киев.). На Волини свадебный «староста» привязывал к П. тряпку или кусок сала, макал в сажу и обмазывал присутствующих. Обожженная П., с которой шли сватать невесту, называлась *сватов кий*: ее прятали в сарае и считали приносящей удачу при сборе утиных яиц (ПА). В с.-рус. селах палками и жердями преграждают путь идущему за невестой жениху — устраивают *загороды*, требуя выкуп.

В погребальном обряде П. часто служила меркой: после захоронения умершего ее, как правило, оставляли на могиле; такую П. никому не разрешалось трогать. На место погребения самоубийц по обычаю каждому прохожему следовало бросить палку, ветку или камень (о.-слав.). У кашубов П. служила средством сообщения пчелам о смерти хозяина: при смерти одного из пасечников другой стучал палочкой по ульям и три раза говорил: «Пчелки, ваш хозяин умер», чтобы пчелы не улетели на другое место (Kolb.DW 39:384).

В календарных обрядах П. служит атрибутом ряженных и исполнителей ритуалов изгнания нечистой силы, болезней, «гадов», насекомых и пр.; основной частью устройства обрядовых реалий (костра, чучела, пугала и др.). В ю.-вост. Сербии ряженные на святки размахивали в доме палками и дубинками, имитируя борьбу с нечистой силой и «прогоняя» ее изо всех углов на весь следующий год. Участники масленичного шествия «куренты» в Словении носили П. *jezevko* с прикрепленной на конце шкуркой ежа. В Гевгелии (Македония) дети, колядующие на Рождество, забрасывали использованные при ритуальном обходе палочки подальше от своих домов, чтобы там не было блох; хозяин, обнаруживший такую П. у себя во дворе или на крыше, брал ее с помощью тряпки и выбрасывал как можно дальше. Средством угрозы и устрашения служит П. в ритуалах изгнания вредоносных сил и дру-

гой «нечисти», совершаемых у юж. славян в весенние праздники (*Благовещение*, Сорок мучеников и т. д.): участники обхода села



Пастушеская палка *kociuba* с резным навершием в виде головы старика в шляпе. Ломжинское воев., Польша

машут палками (часто прутьями лесного ореха) и кричат: «Убегайте, змеи и ящерицы...» (болг.). Мотив устрашения с помощью П. присутствует и в сопровождающих действие словесных формулах: «Бягайте, змии, гущери и поганий, че баба Марта иде с железния топуз и железната патерничка и където удари, син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши, идет баба Марта с железной палкой и железной клюкой, и где ударит, синий сок пускает!] (Род.:101). В **весенне-летний** период, когда исполняются обряды изгнания активизирующихся в это время демонов, их участники вооружались П., косами, кнутами и с криками: «Гони русалок!» бросались на ряженных в русалок девушек, бродивших по улицам в течение всей Русальной недели, выгоняя их за границы села (рязан., Зел. ОРМ²:251); с палками преследовали перодеутю в ведьму женщину (ПА, гомел.); выносили за село чучело ведьмы, сделанное на Ивана Купалу, и били его там палками (ПА, брест.). В др.-рус. «Повести временных лет» (начало XII в.) описывается низвержение идола Перуна, которого князь Владимир велел бить жезлами перед крещением Руси (988 г.).

П. служит средством установления контакта со сверхъестественным миром: в Полесье на святки, приготовив угощение, хозяева стучат П. по воротам, по углу дома или по дереву в саду, приглашая Мороза на ужин.

П. может приобретать фаллическую символику: болгарские «кукеры», севернорусские «веретельники» с П. в руках и (или) с П., зажатой между ног, преследуют женщин, имитируя соитие. Продуцирующая роль П. прослуживается и в действиях **полазника**, который палкой ворошит угли в очаге, высекая искры из «бадняка» и произнося благопожелания; и в жестах **сурвакарей**, которые дотрагиваются до людей, скота и построек, сообщая им плодovitость. С мужской символикой связаны форма и названия рождественских хлебцев, испеченных в виде палочек и предназначенных мальчикам, юношам: *кижак* ('дубина'), *батиница* (от *батина* 'палка'), *буздован* ('булава, палица') (серб. воеводин.). В полес. селах в день Сорока мучеников парням следовало поломать или перебросить через крышу дома сорок П., чтобы собрать 40 утиных яиц или поймать 40 уток.

П. — основная часть устройства ритуального костра и уничтожаемого чучела (Смерти, Марены, ведьмы и т. д.). С помощью П. объекты уничтожения поднимаются вверх, и тем самым они выставляются (или вывешиваются) на всеобщее обозрение (см. **Вывешивать**). Так, в в.-луж. селах изготовленное из соломы и тряпок чучело Смерти насаживали на высокий шест, и окружающие бросали в него палки и камни: считалось, что сбросивший «Смерть» с жерди обязательно останется жив в течение года. П. также служила для устройства жатвенной «бороды» — к П. прикрепляли три последних колоска и цветы (киев.); святочного украшения «звезда», с которым совершали обходы колядующие (полес.), и др. обрядовых символов.

В **оказиональных** обрядах П. использовали с теми же целями изгнания или устрашения. В случае эпизоотии болгары изгоняли болезнь из села, совершая обход с палками и ружьями, громко ругая болезнь; при этом они разбрасывали в домах одежду, пряжу, тыкали палками в солому и кричали: «Камо те, черно, ебах те у бучавата глава, от дека си дошла да си идеш: камо воловците шо да правиме сега!» [Куда ты, дочь, е... тебя в косматую голову, откуда пришла, туда и иди: к волам, которых сейчас зарежем!] (Люб.БЕ:43–44). Полесские колдуны отгоняли от села градоносную тучу, делая палкой кресты в воздухе. Во время засухи женщины колотили палками воду в колодце и голосили, призывая утопленника вылезти из воды (полес.); подвешивали на П. медведку или лягушку (полес.). Для отгона хищных птиц размахивали палками в сторону леса с привязанными к ним убитыми коршунами и воронами и распевали соответствующие песни (укр. подол.); пойманную ворону привязывали к вбитой в землю П., и палач ее обезглавливал (пол. гданьск.); вешали убитую сороку на П. рядом с хозяйственными постройками, чтобы эта птица не хватала куриные яйца (бел. брест.), и т. д.

П. — традиционное средство защиты от демонов в случае встречи с ними и нападения их на человека (ср. оружие культурных героев и богатырей — палица, булава, дубинка). Распространенный сюжет в.-слав. быличек: избивение палкой оборотней — животных и предметов (лягушки, свиньи, колыса), оказывающихся впоследствии женщинами (ведьмами) с переломленными спиной,

носом или с П., торчащей изо рта и задницы, и т. п. При встрече с нечистой силой П. бросают в сторону неясных или опасных видений, после чего они исчезают, а на П. может остаться кровь (см. **Вихрь**). По брянским поверьям, при встрече с русалкой следует бить П. по ее тени, чтобы русалка исчезла. Украинцы кладут П. в гроб умершей повитухе, чтобы на том свете она отбивалась от душ усопших детей, мстящих за помощь при рождении для горестей земной жизни; в вост. Сербии положенная в гроб мертвому П. должна быть непременно из лещины.

В ряде случаев П. служит оберегом, особенно в действиях втыкания в землю, прокалывания ею вредоносных предметов к пр., (см. **Втыкать, Кол**). При этом чаще использовались специальные породы дерева: лещина, верба (*о.-слав.*), осина, ольха, бук (*в.-слав.*), боярышник, тис (*ю.-слав.*). Так, на Украине в канун Ивана Купалы в воротах затыкали осиновою палочку, чтобы во двор не вошла ведьма; через осиновою или вербовую П. смотрели в церкви на собравшихся, чтобы распознать колдунов и ведьм, которые казались тогда стоящими вверх ногами (подол.); у балканских славян прут боярышника, подложенный у двери, окна, служил защитой от вампира. Вербовые П., прутья и ветки повсеместно использовались при выгоне скота в поле: ими гнали скот, подкладывали под порог хлева, оставляли под кустом на пастбище и т. д. Для охраны жилища от крыс трижды крестили освященной водой кусок расщепленной дубовой ветки или палки (пол. *краков.*). Считалось, что с помощью П. можно отвлечь несчастье, грозившее после встречи с зайцем: для этого разламывали П. и бросали один конец туда, откуда выскочил заяц, а другой — туда, куда он побежал (Аф. ПВ 1:642). С П. в руках хозяин трижды обходит поле, зажмурившись и раздевшись догола (чернигое.), или с приговорами (житомир.), чтобы птицы не клевали просо, пшеницу. С той же целью оставляли в поле П., которую приняли в лесу за змею (ровен., житомир., гомел.). П. может замешать иные сходные по облику предметы, например, веретено: болгары кладут палочку и клочок шерсти (хлопка) ласке, кроту, чтобы они занялись прядением и не принесли вреда людям. Чтобы корова исправно ходила домой, при ее покупке берут со двора бывшего хозяина палочку и всаживают ее

в стенку хлева, троекратно повторяя: «Вот тебе, коровушка, товарищ!» (новгород., Журав.ДС:72).

Через П. могут передаваться свойства тех предметов, с которыми она находилась в контакте, что используется в магии. От бесплодия женщине могла помочь П., повешенная на сливовое дерево (серб.); для благополучия и «вода» домашних животных их следовало погонять П., застрявшей на грушевом дереве (житомир. *радомышл.*); чтобы плодились свиньи, к ним в загон подкладывали П., выкопанную из муравейника (брест. *столин.*). Широко известен в Полесье обычай погонять корову для успешной случки палкой, застрявшей (иногда — перезимовавшей) в грушевом, реже яблоневом, дереве, а также палкой, через которую корова переступила.

Особые свойства приписывались украденной или отобранной П. Так, приносящими счастье, удачу при ловле уток или сборе утиных яиц считались украденные П. или посох старика (волын.). У словаков Лишова для исцеления заболевшей коровы следовало молча отнять у нищего П. и ударить ею животное по ногам, а затем без слов вернуть П. владельцу. Сербь считали, что ребенок сможет начать ходить, если его перевести через П., отобранную у слепого.

П. могла быть средством передачи болезни другому человеку: для этого на П., предпочтительно осиновою, делали столько зарубок, сколько у человека бородавок, их кровью мазали зарубки и бросали П. на дороге или перекрестке, чтобы у поднявшего П. появились бородавки, а больной выздоровел (полес.).

Магическими свойствами наделялась П., которой удалось разнять змею (ужа) и лягушку (редко — птицу, рыбу) в момент, когда змея собиралась проглотить животное (*о.-слав.*): считалось, что такая П. становится волшебной (пол. Татры и Подгалье); ею отвращают тучи (бел., укр., пол.), грозу, пургу, буран (гомел.), усмиряют драку (бел.), гасят пожар (укр.); если взять такую П. с собой на суд, то выиграешь дело (словац., морав.); ее используют при заговорах болезни (серб., босн.); ударяют сю роженицу для облегчения родов и корову при отеле (босн., серб., черногор.); супругов, чтобы их разлучить (укр.-карпат.); обладатель такой П. будет иметь успех в купле и продаже

(э.-укр.), избежит военной службы и станет начальником (чернигов.) и т. д. На Украине сходные свойства приписываются П., которой разогнали спаривающихся змей, ужа и гадюку, а также борющихся змей, ящериц (закарпат.); ею можно отвести тучи (укр.); способствовать свадьбе парня и девушки, если прикоснуться к ним такой П. (ПА, вольн.), или, наоборот, разлучить их (закарпат.).

В магических действиях используется также П., бывшая в контакте со змеей в иных ситуациях. В ровнском Полесье полагали, что тучу можно отвести палкой, которой разогнали змей, собравшихся вместе на **Воздвижение**; у русинов Буковины — палкой, через которую переползет змея, а потом ею же будет убита (Гура СЖ:333). Особая мощь приписывалась П., которой убили змею перед днем св. Войцеха (23.IV, пол.) или днем св. Георгия (серб., хорв.): ею закрещивали и отгоняли тучи, затыкали в поле от града (пол. келец.); ударили влюбленных, чтобы разлучить их (пол. келец., новосондец.); в такую палку вставляли змеиную кожу и гнали ею скот на продажу (серб.); охраняли поле от воробьев, трижды обходя его с этой П. и затыкая ее в жите (хорв.).

П. — **распространенный атрибут различных демонов**: дьявола, ведьмы, колдуна, персонифицированных болезней и пр. По поверьям южных славян, у демонических существ П. обычно черного, красного или белого цвета. С помощью П. ведьмы и колдуны наводят порчу, отбирают молоко у коров («молоко течет у них из палки» — пол. гурал; «молоко бежит по киёчку» — ПА, житомир.), превращают людей в животных, передают свои знания и силу другому человеку и т. д. Верхом на березовых палках (костылях, прутьях, граблях, вениках, кочергах, ухватах и т. п.) ведьмы слетаются на свой шабаш. По полесским представлениям, ведьмы и домовые могут обернуться палкой либо, дурача человека, в П. обращают средство его мнимого передвижения по воздуху (коня и пр.). Рассерженный дух места (домовой, леший) бьет человека невидимой П., наказывая за неправильное поведение в его владениях (в.-слав.). В сказках и быличках человек, отнявший у нечистой силы волшебную П., становится непобедимым.

Наличие П. у демона часто связывается с его хромотой (см. Хромой), одноногие и

хромые представители нечистой силы нош П.: черт, болг. «караконджул», персонифицированные демоны болезни (у балк. славян — чума, оспа). У вост. славян лихорадки нередко представляются как старухи с П., которыми они стучат по ночам в окна домов и пристаю к тем, кто на их стук откликнется (в.-слав.).

Посох, П. — атрибут святых, а также, по древним свидетельствам, — слав. идолов (например, в виде старца с посохом, которым он извлекает из могил останки умерших, — Месу.FHRS:96) и культурных героев (ср. имя легендарного основателя Киева — *Кий*). По сербским верованиям, св. Савва своим посохом превращал города в озера, оживлял мертвых, возвращал слепым зрение, устранял бесплодие у женщин и т. д. У балк. славян св. Никола (покровитель воды) и св. Тодор (покровитель коней) представляются как старцы с посохами, с помощью которых они наказывают не соблюдающих запреты на работу и сексуальные отношения в дни их праздников, отчего люди тяжело заболевают и умирают. Болгары полагают, что св. Варвара, воображаемая как хромая старушка с П., бьет этой П. детей, и они заболевают корью, оспой.

Лит.: Аф.ПВ 3:330,456,497,694—695; Зел. ОРМ²:228,251; Гура СЖ:96,260,265,332—334,360,510,544,551; ПА; Бен.ЗБФ:46; БМ:253; Марин.НВ:388; Бор.ПВП 2:247—248; Радев. НБЈС:23,95,151; СМР²:473—474; Чажк.СД 3:107—108,163—164; Lud 1905/11:381; РТРР 7:130,149,171; Сєrv.ТЗL:115; Нєrv.РZL:193.

А. А. Плотникова

«ПАЛЬМА» — связка веток, специально украшенная, освященная в церкви в Вербное воскресенье и используемая в магических целях: охраняет от стихийных бедствий, пожара, злых сил; продуцирует урожай, плодovitость скота, помогает здоровью. Как таковая «П.» известна славянам-католикам: зап. славянам, хорватам и словенцам; у вост. славян вместо «П.» в церкви освящали обычные ветки вербы, а у православных юж. славян освящение веток в Вербное воскресенье и их вторичное использование мало распространено. Обычай исполняется в память о въезде Иисуса Христа в Иерусалим, когда

встречающие в знак приветствия бросали ему под ноги оливковые ветви.

Среди освящаемых в Вербное воскресенье растений, из которых делали «П.», чаще всего встречаются: верба (о.-слав.), клокочка (кустарник с шипами), липа, лещина (зап.-славяне), маслина (хорваты), кизил (словенцы), а также лавр, ель, терновник, ясень, липа, черешня, герань и др. Для «П.» брали особенно длинные прутья (иногда до 4—5 м, 3—10 м в длину у поляков Подгалья, чехов Силезии, у словенцев), вербные ветки с сережками, с маленькими листочками и др. Ветки предварительно ставили в воду, чтобы почки на них распустились, а затем связывали в пучки и украшали: добавляли в них барвинок, ветки хвойных пород, цветы, перевязывали цветными (красными) ленточками, соломенными перевязками, верхушку украшали большим цветком, сделанным из лент, и т. п. В горах и предгорьях Польши «П.» делали пастухи из тростника и веток вербы. Порой «П.» были настолько тяжелыми, что лишь двое парней могли на плечах донести такую «П.» до церкви. Из-за высоты их иногда не могли внести в костел, они стояли снаружи, где священник их и освящал. «П.» освящали столько, сколько окон в доме, чтобы при грозе в каждом окне стояла «П.» (Подлясье). При освящении «П.» могли иметь значение оппозиции «мужской—женский», «женатый—холостой»: «П.» несла в церковь холостая молодежь и дети, реже девушки, в то время как на севере Подлясья это делали обычно хозяева и хозяйки. «П.», освящаемые людьми разного пола, отличались убранством: мужчины освящали «goře» (неукрашенные) ветки, а женщины — «ubrane» (украшенные барвинком, черникой), спорадически наоборот (Подлясье).

Названия «П.» разнообразны: *palmy* (пол.), *palms* (хорв.), *ulika* (хорв.), *kočičky*, *kočanky*, *kořátka*, *kočátka*, *barušky*, *bahníř*, *bahnátka* (чеш.), *pužíčky*, *bahnátka* (словац.), *svetna butara*, *butarica*, *beganica* (словен.), *штутка* (покут., буковин., закарпат.), *бечка* (гуцул.), *лоза* (карпат., з.-укр.), *мицька* (закарпат.) и др. Названия «П.» и растений, ветки которых освящались в этот день, послужили основой для ряда хрономимов, ср. в.-серб. *Врбица* 'Лазарева суббота, когда относят в церковь на ночь ветки вербы', в.-слав. *Вербное воскресенье*, *Вербница*, болг. *Врбница*, з.-укр. *Лозова неділя*, буковин.

Шуткова неділя, гуцул. *Бечкова неділя*, хорв. *Uličnica* (*uljika* 'маслина'), пол. *Palmywa niedziela* 'Вербное воскресенье', ю.-чеш. *Beránková neděle* (*berany* 'освященные ветки лещины').

«П.» и освященные в Вербное воскресенье ветки широко использовали в магических целях.

У вост. славян, а также в сопредельных им в.-пол. областях в помощь «П.» осуществлялось ритуальное битье людей и скота, происходившее обычно сразу по возвращении из церкви с освященной вербой. Обычно хозяйки били своих домашних, чаще всего детей; встретившиеся на улице били друг друга; девушки и парни обходили дома и били домочадцев и т. п. В сопровождении битья приговорах людей заклинали быть здоровыми, «как вода», и богатыми, «как земля», расти, «как верба»; сообщали о наступлении Пасхи; коровам, ударяя их ветками, желали давать много молока (пол., р. Раба). В Закарпатье матери ударяли своих дочек, чтобы скорее вышли замуж. В Белостокском воев. парни в преддверии пасхальных игр *palmowali*, т. е. хлестали, девушек; в окр. *Жешова* парни делали из освященных веток метлы и бились ими; изредка посещали кладбища и слегка хлестали могилы своих близких, а даже сопровождали это приговорами, опуская в них пожелания здоровья.

«П.» и ветки относили в поля и виноградники, хлестали ими по углам поля и втыкали в землю от града, засухи и полевых вредителей (бел., пол., чеш., хорв.); хранили на дереве около дома до Страстного четверга, когда «П.» разбирали и кусочки разносили по полям (словен.); втыкали освященные ветки в посевы, чтобы хлеб был высоким (бел., чеш.), а колосья такими большими, как «П.» (в.-пол.); чтобы хорошо удались овощи (словен.); из освященных веток «пальмы» делали крестики, которые относили в поле и кропили с их помощью поля святой водой (морав.), втыкали по углам поля, чтобы уберечь посевы от сорняков и сглаза (чеш.), делали из них колечки, которые помещали в поля и в виноградники (хорв.). См. **Ветка**.

Освященные ветки и «П.» использовали при первом выгоне скота: старались ударить каждое животное, чтобы охранить коров и лошадей от болезни и порчи (о.-слав.), чтобы они были здоровы

(з.-укр., пол., болг.), чтобы скот не разбегался и держался вместе (з.-укр.), для чего «П.» следовало держать верхушкой вниз (в.-пол.). «П.» клали под порог при выгоне коровы из хлева (пол., полес.). В Словении (Прекмурье) пастух следил за тем, чтобы в первый день не потерять прут из «П.», иначе может потерять и скотину.

«П.» и освященным веткам придавали значение оберега: держали дома за образами, часто в течение всего года (в.- и з.-слав.), делили «П.» на кусочки по числу хозяйственных строений и помещали на каждом по куску «П.» (пол.); клали в хлев от ведьм (пол.); вплетали кусочки «П.» в невод, чтобы уберечь его от порчи (пол.), жгли перед входом в дом и заставляли переступить через этот огонь всех, кто в тот день приходил в дом, чтобы навестить роженницу с ребенком (хорв.), бросали в колодец, чтобы вода была чистой и хорошей (чеш.); обметали скот от болезней и ставили в хлеву (пол.); втыкали на огороде от кротов и червей (болг.), на чердаке, в сарае от вредных насекомых (с.-в.-пол.); с освященной «П.» трижды обходили вокруг дома, ударяя три раза по каждому углу дома, чтобы не было мух, блох и прочей нечисти (в.-пол.); от грозы помещали над входом в дом, на кровлю, втыкали за матицу в доме и за стреху в хлеву (укр. карпат., з.-слав., болг.), клали на окна дома (закарпат., пол.), на пороге (далматинская Полица), зажженную «П.» выбрасывали во двор (хорв.), при приближении градовой тучи жгли в печи (укр. карпат., пол., словац.), хранили на дереве во дворе, чтобы «П.» «отворачивала градовую тучу» (словен.).

«П.» придавалось продуцирующее значение: к «П.» парни привязывали пастушеские бичи, чтобы «велся» скот (ю.-морав., Ждяр); ими били об пол в церкви во время освящения, чтобы «год был плодородным» и «пшеница лучше уродилась» (словен.); их клали на плодовые деревья (словен.), ударяли неплодоносящие деревья (ю.-малопол.), чтобы они лучше уродили; кормили ими скот, чтобы был тучен (чеш.), клали в посевное зерно (рус., пол., словац.), запахивали в первый пласт земли при первой пахоте (ю.-пол.), во время сева (словац., ю.-пол.); чтобы зерно, с осени оставляемое для посева, сохранилось в течение зимы, его пересыпали в специальную посуду через ве-

нок, сделанный из веток освященной «П.» (хорв.). «П.» связывали повойником, что было много детей (морав.).

Из других форм использования «П.» характерны обычаи: носить их на кладби и втыкать в могилы (болг., закарпат., хо. полес.), класть вместе с пасхальными яйцами на могилы близких, что облегчало душам возврат на землю (словац., Новоград, Гов. давать вместо свечи в руки умирающего; класть в гроб (пол.), носить на могилу умирающих родителей, чтобы развеселить их (з. карпат.); разводил с помощью «П.» огонь в печи в Страстную субботу (пол. посыпать головы пеплом от сожженной «П.» в Пепельную среду (словац.); класть кусочки «П.» в пасхальные хлебы или кидать в печь при выпечке «пасхи» (укр. карпат. словен.); чтобы увидеть/распознать ведьм, стоять в хлеву в Страстную пятницу с освященной «П.» в руках (чеш.); гадать по «П.» как по венкам: утонет в реке или в колодеце — умрешь, и наоборот (пол., чеш.); ставить в воду и загадывать: распустится 1 Пасхе — к счастью (пол.).

Остатки «П.», не использованные в течение года, сжигали в печи перед следующим Вербным воскресеньем (пол.), когда разводили огонь для пасхального хлеба (словен.), а пепел рассыпали на огороде; во время сожжения «П.» и веток на печи не готовили и не кипятили белья (укр., бел.).

«П.» использовали в народной медицине: окуривали их дымом скот и людей от уроков и других болезней (болг., пол., в.-слав.), носили на спине от болей в пояснице, мыли глаза водой, в которую были заранее положены освященные ветки (болг.), терли глаза пушистыми почками вербы и клочки, чтобы они не болели (морав.), глотали их при болях в горле (чеш., словац.), от лихорадки (чеш.), при глазных болезнях (морав.).

Лит.: ЭО 1814/3-4:124; ЭК:143-145; Лог. ПМРЗ:39; Никиф.ППП:24,102,178,215; Шлюб. ФМВ:69-70; ПА; КА; Шух.Г 4:228; ХС6 8: 258; СХИФО 1893/5/1:93; ZWAK 1887/11: 162; Drab.OP; Kar.OZD:51-54; Karw.KLZD: 194; KLW:56; Kolb.DW 9:132; 28:83; NR:270; Stelm.ROP:151; Świąt.LN:104; SNKK:219; Bal. DP:251-253; Bart.ML:34-35,199,226; ČL 1895/ 4:326; Hor.283, 287; Húsek HMS:263,271; Olej. L'T:117; 205; Per.RMHP:47-53; Václ.VO:67; Vanč.KOJS:30,45; Vyč.RSS:126; Zibr. VCh:

238,239; ГЕМБ 1975/38:184; NU 1966/4:195, 201,204; 1967-1968/5-6:479-480,509; 1971/8:228-229; 1974-1975/11-12:403,428; СЕЗБ 1958/73:112; ZNŽO 1905/10:1.44,47; 1957/39:55; Kur.PLS 1:119-121,127-130,175; 2:13; Доб.: 328; Зах.К:222; ИССФ 1948/8-9:217.

Т.А. Агапкина, В.В. Усачева

ПАНСПЕРМИЯ (от греч. πάν 'все', σπέρμα 'семя') — обрядовое блюдо из разных видов зерен, а также фруктов, орехов и пр., наделенное символикой плодородия и изобилия (см. Зерно, Бобы, Горох, Кутья), ср. макед. мешан берикет 'каша из пшена и пшеницы', полес. зборник 'пирог с запеченными зернами разных сортов'. Славянам известны разные виды П.: вареву, или каша, смесь сырых зерен и плодов; собранные вместе части различных кушаний. П. — обязательное блюдо ритуальной трапезы в некоторые календарные праздники; в качестве дара, жертвы предкам, диким животным, мифическим существам (см. Кормление ритуальное) П. выставляют, разбрасывают (см. Осыпание); пускают по воде, по ветру (см. Пускание по воде), сжигают и др. Комплекс обрядов и обычаев с П. наиболее полно представлен у южных славян.

П. как блюдо из сваренных вместе различных злаков, часто с добавлением бобовых, а также фруктов и орехов, у юж. славян готовится в праздники зимнего периода и прежде всего — в день св. Варвары (ю.-слав.), откуда наиболее известное название этого блюда — с.-х. варица, черногор., в.-босн. вара, в.-серб. пирот. вврвара 'варица' и 'собранное для варицы зерно' (ср. выражение мешано као вврвара [смешанное, как зерно «варвара»]), болг. варвара, а также в Сочельник, в день св. Игната, на Богоявление, в день Сорока мучеников (серб., макед., черногор., хорв.); в дни св. Андрея, св. Анны (болг.). Приготовление П. призвано способствовать урожаю полей, плодovitости скота и всего живого в доме (ср. серб. обрядовый приговор: «Вара вари варице, да се рађају варице, и бијеле јагњице, и ћетићи и јунчићи [Варвара варит варицу, чтобы рождались козы, и белые овечки, и детки, и бычки] (СМР²:77).

В вост. Сербии и зап. Болгарии зерно для «варицы» собирают участницы обрядо-

вого обхода — девочки, они несут корзинки и просят по три зерна от каждого дома; если у хозяйки нет дочери, которая бы участвовала в обходе, она сама берет для своей «варицы» понемногу зерен из корзинки у каждой пришедшей девочки. На черногорском побережье для «вары» использовали самые разные семена (чечевицу, пшеницу, рожь и т. д.), потому что «таков обычай», в этой каше должно быть хотя бы одно зерно от каждой культуры. Во время приготовления «варицы» соблюдается ритуальная тишина (в.-серб. княжев.), запрещается в это время дуть на огонь (ю.-герцеговин.), все наблюдают, с какой стороны закипает каша — считается, что в той стороне следует сеять хлеб, чтобы был хороший урожай в следующем году (серб.). На черногорском побережье закипание каши со стороны моря предвещает богатый улов рыбы (roditće тоге [уродит море]), со стороны поля — урожай хлеба («уродит поле»). Нередко «варицу» едят в холодном виде в следующие дни св. Саввы или св. Николая, ср. соответствующие приговоры типа: Варица вари, Савица лады, Николица куса [Варварушка варит, Саввушка остужает, Ни́колушка ест] (Бег. ЖСГ:82); образовавшиеся на поверхности оставленной каши густоты и накипь означают богатство, а трещины и дырочки — смерть, «могилы» (черногор., Бока Которска).

Приготовленной «варицы» должен отвечать каждый домочадец, особенно — пожилые и бездетные женщины (серб.), при этом каждый говорит: «Сколько зерен, столько хлебных мер» (черногор.); первые ее ложки дают детям, чтобы они не заболели оспой (воеводин.). В болг. селах кашу варвара, приготовленную из разных зерен и подслащенную медом, раздают детям и соседям, чтобы прогнать или задобрить «бабу Шарку» (оспу). От сваренной в день св. Андрея П. все едоки понемногу бросали в камин с пожеланием высоких посевов; ее раздавали также соседям «для здоровья» или, наоборот, соблюдали запрет выносить из дома, «чтобы не вынести плодородие» (болг.). В Пиринском крае на св. Анну варят вместе зерна кукурузы и ржи и угощают друг друга, чтобы летом посевы росли так же, как прибывает день. В Велесе с целью «поднять» урожай варили пшеницу с кукурузой на св. Игнатия. В Куманово в день св. Варвары каждый перед выходом на работу должен

был отведать П. (*мешан берикёт*), чтобы засуха не погубила урожай в течение года. В Боке Которской «варицу» рассыпали в доме, приговаривая: «Оволико људи, волова, бродова, коња, улишта, пила, коша, да се плоди плод и род!» [Вот столько людей, волов, лодок, коней, ульев, домашней птицы, корзин с кукурузой, чтобы плодился плод и род!] (СМР²:77). «Варицу» также бросали на виноградные лозы, масличные и фруктовые деревья (черногор.), клали на ульи, обмазывали ею шею волам, кормили скот (серб.), рассыпали там, где солят траву для скота (ю.-герцеговин.). Сербь верхний слой «варицы» дают курам или кормят его кур в кругу из веревки в дни, когда едят се сами, а также на св. Игната («куриное Рождество»). Часть «варицы» оставляют до Сочельника, ставят тарелку под стол или под обрядовый каравай, а на Рождество съедают (воеводин.).

Известны обычаи ритуального хождения к воде с «варицей»: так, у сербов Краины (Корбеница) в день св. Николы девушки бросали «варицу» в ближайший источник со словами: «Ово рибици у води» [Это рыбке в воде]; затем — около воды, говоря: «Ово црвкву у земљи» [Это червячку в земле], а потом рассыпали кашу по дороге, «отдавая» ее птичке, которая должна попросить Бога, чтобы он дал урожай пшеницы, после чего танцевали у воды хоровод и расходились по домам, унося с собой «чистую» воду (Бег. ЖСГ:82). В Голии (ю.-зап. Сербия) часть «варицы» носили к источнику и сыпали в воду со словами: «Сколько воды в реке, столько молока у моего скота» (соб. зап.).

Кашей типа «варицы» задабривают также диких животных, преимущественно медведя. В Габровском крае для медведя в день св. Андрея варили котел с кукурузой, куда добавляли боб, чечевицу, пшеницу, ячмень, овес и все, что сеяли, «чтобы рождалось и наливалось»; блюдо бросали в камин, «отдавая» медведю, чтобы он не трогал скот и людей (Молл. ТБОГ:103). Аналогично поступали в зап. Болгарии и вост. Сербии, нередко приготавливая блюдо «для медведя» как П.

Многие действия с «варицей» указывают на ее значение в культуре мертвых. Так, в селах Сремэ ее окуривали ладаном и затем раздавали ближайшим соседям «для душ умерших» или первую тарелку относили на

кладбище. В других местах Воеводины существовал запрет на приготовление П., в доме появилась молодая невестка, а же если кто-то умер в прошедшем г. См. также Задушки, **Задушници**.

У вост. славян аналогичную семаг имеет кутья, приготавливаемая в рождвенские праздники и поминальные дни вареной пшеницы с медом и маком или зерен разных злаков с добавлением боб. Чтобы «все богато уродило», в рождвенскую кутью добавляли или сыпали свежее просо, ячмень, овес, рожь, пшено (укр.-лес.); верхний слой кутьи затем скармливали курам, чтобы хорошо неслись (жители Украины на всю ночь оставляли в рождвенской кутье ложку, ожидая прихода умших родственников; белорусы приглашали на нее покойных «дедов»). Каша с разными фруктами и ягодами приготавливалась у вост. славян и в магических целях; например, срыв такую П. на Рождество, ее ели, зачпывая первые три ложки с закрытыми глазами, чтобы воробы не клевали ячменя (Гибрест. малорит.). На Гомельщине ритуальным блюдом при начале молотбы служила крутая каша из разных круп: считалось, что она магически воздействует на урожай будущего года.

Помимо варева из различных злаков широко известно изготовление пирогов каравасв, куда запекают различные семена и зерна или же сыплют их сверху (см. Хл **рождвенский**). Нередко по насыпанному сверху на обрядовый хлеб зернам дают об урожай, наблюдая, образовались ли в этих местах утолщения, возвышения и пшеница (ю.-слав.). В Гомельской обл. на первой неделе Великого поста готовили пирог *збѣник*, в который запекали различные зерна: мак, гречку, просо, рожь, овес, пшеницу (то, что сеют весной), «чтобы урожай был хороший»; эти пироги в виде бороны, серг высушивали, а затем брали их с собой в поле при первом севе и на зажинки, где и оставляли (ПА). По пирогу *крестовик* (с зернами пшеницы, ржи, ячменя, овса), выпекаемом в среду на четвертой неделе поста, гадают об урожай: если какое-либо зерно окажется наверху, то считается, что уродится именно этот злак (харьков. купян.). В Восточной Словакии и на *Гуцульщине* для повышения урожая при замешивании теста для рождвенских хлебов в него добавляли зерна все:

высеваемых злаков, кукурузы, льна, конопля, фасоли. Словенцы рождественский хлеб *božič* выпекали из муки всех видов зерновых культур.

Сырое смешанное зерно, в том числе вместе с сушеными фруктами, овощами, орехами, чаще всего оставляли или разбрасывали в сакральных местах (в доме, во дворе, вокруг хозяйственных построек, на перекрестке, по дороге, у источника, у дерева, на мусорной куче, на кладке дров и т. д.) с целью умиловить злых духов, а кроме того — обезопасить и приумножить свое хозяйство. Всем славянам известны ритуалы осыпания П. молодых, гостей на свадьбе ради изобилия и плодovitости в новой семье. Смешанное зерно, сухофрукты, орехи с аналогичными целями рассыпали по рождественской соломе, по углам дома; осыпали ими **полазника** (ю.-слав.). Словаки разбрасывали по соломе под скатертью на рождественском столе по несколько зерен каждой высеваемой культуры.

У юж. славян (словен., хорв., босн., серб. воеводин.) для повышения урожая в следующем году на рождественский стол выставляли посуду с разными сортами злаков и бобов. Например, в зап. Хорватии в миску клали пшеницу, рожь, кукурузу и горох вместе с монетами разного достоинства. В Среме вечером в Сочельник сосуд для мерки зерна наполняли пшеницей, овсом и кукурузой, сверху ставили рождественский каравай с тремя свечками, а вокруг рассыпали яблоки, орехи, головки чеснока. В Словении на рождественский стол рядом с караваем клали кучку разного зерна, которое потом отдавали курам; делали также рождественское украшение *božič* из самого разного зерна, собранного в кучу, на которую клали хомут и хозяйственные орудия труда. В Восточной Словакии было принято выставлять на стол миску с проросшим к Рождеству ячменем, в которую сыпали разные виды зерен.

В поминальном обряде смесь разных зерен и семян могла быть выставлена рядом с телом покойного в доме (серб.) или положена ему в гроб (словац.). Болгары пересыпали через пальцы покойного зерна, муку, крошки, соль и пр. продукты и клали их затем в корм скоту, чтобы сохранить «счастье умершего» в доме. У поляков из дома, где умер человек, выносили понемногу зерен каждого сорта и бросали в поле, иначе злаки

не дали бы всходов (пичков.). С той же целью в Хелмском воев. при выносе из дома гроба с телом хозяина или хозяйки на гроб бросали горсть разных зерен. П. такого типа одаривают сирот и нищих (ю.-слав.).

П. в виде объединенных вместе различных блюд в наиболее известном виде представляет собой общую трапезу по случаю какого-л. календарного, семейного или хозяйственного праздника с целью благотворно повлиять на изобилие в семье (роде, селе) или «накормить» и задобрить умерших ее членов и т. д. Семантика смешения разных видов пищи может актуализироваться особо, например, в пастушеских обрядах во время «смешивания» (объединения) разного поголовья скота: после этой работы на св. Игната у чабанов Боки Которской было принято устраивать общий стол, на который выставлялись принесенные каждым из них блюда, т. е. устраивалась настоящая *вара*, как в день св. Варвары (Влах.НБОК:349).

Поминальные трапезы часто составляются по типу П.: считается, что на столе должно быть понемногу от каждого вида фруктов, овощей — «от всего, что родит земля для пищи» (в.-серб.). Сербы полагают, что каждый покойный имеет на «том свете» свою трапезу, а на ней — только то, что ему «для души» дано людьми на земле, поэтому его трапеза на «том свете» будет полнее, если здесь ему подадут как можно больше видов пищи. При этом нельзя исключать ни одно блюдо, ни один плод, чтобы ни одно желание предка не осталось неудовлетворенным.

В культе почитания мертвых у славян распространено составление П. либо из остатков всех блюд, либо из первых ложек пищи с каждой тарелки на трапезе (календарной или поминальной). «Для душ умерших» по три ложки от каждого рождественского кушанья откладывали в пустую тарелку поляки Добжинской земли и **Куяв**. В Полесье для «дедов» в поминальные годовые праздники откладывали по три ложки каждого блюда и оставляли на ночь, «коб и оны покушали» (ПА, брест.).

Сербы Боснии П. такого типа предназначали волку: на Рождество от каждого кушанья откладывали понемногу и оставляли на перекрестке (или на куче мусора) «ужин волку» со словами: «Ето, вуче, вечерај код мене, и немој више никада» [Вот, волк, ужинай]

най <сейчас> у меня, а больше — никогда] (Пећо // СЕЗб 1925/32:377).

Лит.: Чаяк.СД 2:172-182, 5:125,135,280; КОО 4:174,182,208; СМР²:77-78; Сумц.ССО:184; ЕБ:95; Баб.О:66; Бер.ЖСГ:82; Бос.ГОСВ:27-28; Миш.ЖОП:141-142; ГЕМС 1960/1:349; ZNŽO 1896/1:239, 1905/10:156-157; Kur.PLS² 2:315,317-318; Fisch.ZP:132,253; Karw.KLZD:179; Horv.RZL:66,73-74.

А. А. Плотникова

ПАНТЕЛЕЙМОН — в восточнохристианской традиции святой великомученик, целитель (ум. в 305 г.); день памяти — 27.VII/9.VIII. Согласно житию, П. проповедовал христианство в годы правления императора Максимилиана, за что и был подвергнут мучениям: его жгли огнем, бросали на съедение диким зверям, сажали в бочку с гвоздями и т. п. Претерпев все муки, П. погиб под ударами ножей, при этом из его тела вместо крови потекло молоко, а сухое дерево, к которому был привязан П., зазеленело.

Житие святого послужило основой для народного почитания П. как целителя-бессребреника (ср. рус. урал. *исцелители Пантелеймоны* (Вост.ТКУ 1:86), см. Кузьма и Демьян). Своим покровителем св. П. считают лекари, знахари (в.-слав., ю.-слав.), костоправы (болг.). На Руси знахарки служили молебны св. П. и собирали в его день лекарственные травы.

Повсеместно день св. П. признается «тяжелым» и «опасным» днем (ср. болг. название *Църна Паталея*; народная этимология связывает имя святого с *пата* 'страдать, болеть'). Беременные женщины не выполняют никакой работы, чтобы не родить детей с физическими изъянами (болг.); матери соблюдают запрет на работу, чтобы не повредить здоровью детей (болг.); накануне соблюдают семидневный пост, а в день св. П. не замешивают квасной хлеб, готовят только пресные лепешки — *погачи* (сербы Лесковацкой Моравы). Целители и знахари, из боязни быть наказанными святым, также соблюдали запрет на работу в этот день (болг., окр. Плевны). В окр. Белградчика (с.-зап. Болгария) в день св. П. устраивалось изгнание ритуальное из села опасных болезней (чумы, оспы, дифтерита): несколь-

ко цыганок, сопровождаемые местными жителями, несли столик с угощением на «чужое угодьбе», а потом там же вывешивали сумку с пресным хлебом и «непечатой» водой на дерево (Поп.БНК:74; ЕПНДК 2000/6:58).

В Страндже (вост. Болгария) больные в день св. П. собирали росу с листьев смоковниц и пили ее за здравие. В Белоруссии, на Могилевщине, св. П. считался исцелителем головной боли. В рус. заговорах к П. обращаются за помощью от зубной боли, нарывов, опухолей, от грыжи, от лихорадки, сглаза и порчи, от родимчика.

П. связан с грозами и небесным огнем, а день св. П. (27.VII/9.VIII) замыкает ряд «грозовых» праздников: Ильин день (20.VII/2.VIII), день свв. Бориса и Глеба (24.VII/6.VIII); в некоторых районах Белоруссии и на великорус. территории «паликопом», «паликопой», «паликопной» называют период от дня свв. Бориса и Глеба до дня св. П.; см. Июль. На Украине день св. П. называли *грізне свято*, *громовий день*, у русских в Курской губ. — *строгий праздник*. Народная этимология сближала имя *Пантелеймон* (рус. *Палей*, *Паликол*, укр. *Палій*, *Палій Зажнівний*, бел. *Палікапа*, *Палікапы*) со словами *палить*, *копна* (ср. также *гуцул.* название дня св. П. — *копца*). На этом основаны запреты на работу в поле: у нарушившего запрет молния спалит дом или хлеб. Украинцы считали, что в день св. П. можно только ходить на толоку к священнику. В Подолии св. П. почитался как защитник от **молнии**.

Сербы и македонцы также почитают св. П. как одного из «огненных» святых и считают его младшим братом св. Ильи. Болгары в день св. П. тушат во всех домах огонь, а вечером трением добывают «божий» или «святой» огонь и разносят его по домам (см. Огонь «живой»). Сербы в Герже зажигали «живой» огонь в канун дня св. П.

В вост. Сербии (Болевац) *Пантелија Путник* считается покровителем ветров (в т. ч. попутного ветра; ср. в болг. традиции: св. П. — *Панталей пътник* — считается покровителем путешественников). В серб. жнивной песне говорится: «Не рази громом, громовник Илья! Не рази вихрем, св. Пантелеймон!» (Аф.ПВ 1:481). Согласно болг. поверьям в Страндже и Родопах, св. П. может вызывать бури, дожди и

наводнения; ср. болг. название праздника *Воден Пантелей*. В этот день женщины раздают хлеб в честь св. П. для защиты от бурь и града.

В разных областях Сербии день св. П. отмечается как семейно-родовой праздник (см. «Слава»).

Приметы: со дня св. П. птицы начинают готовиться к отлету в теплые страны (болг.), улетают аисты и ласточки (болг.); змеи и ящерицы уходят на зимовье (ю.-болг.). В окр. Старой Загоры верят, что в свой день П. надевает козух в преддверии зимних бурь, ветров и снега.

Лит.: Аф.ПВ 1:479–481, 2:19–20; Кал.ЦНМ: 153; Усп.ФР:31–32; Юд.ОРЗ:98; Чуб.МВ 2:45; Лов.БНК²:156; Поп.БНК²:73–74; Марин.НВ: 96,260,512; БМ:301; Попов Р. За светите лецителите по българските земи // ЕПНДК 2000/ 6:54–70.

О. В. Белова

ПАПОРОТНИК — растение, по народным поверьям, цветущее или созревающее один раз в году, обычно в купальскую ночь (см. Иван Купала). Рассказы о караулении и добывании цветка или семени П. известны в фольклоре большинства европейских народов (см.: АГН D965.14; С401.5; КОО 3: 26,50,73–74,111,126,146,155).

В слав. фольклоре известно два основных сюжета о добывании П.: «добывание чудесного предмета» и «случайная находка простака». Первый состоит в следующем: в купальскую (реже — рождественскую) ночь человек специально отправляется в лес, чтобы добыть П.; для этого он забирается в самую глубь леса; найдя растение, он караулит момент цветения; ближе к полуночи вокруг растения собирается нечистая сила, которая пытается напугать человека и заставить его отступить; точно в полночь расцветает необыкновенный цветок; человек хватается за цветок (семя), разрезает ладонь и закладывает его в ладонь (под шапку, держит на лбу); на обратном пути нечистая сила пытается отобрать цветок у человека. Перед человеком, сохранившим цветок П., открываются безграничные возможности.

Второй сюжет: в купальскую ночь человек случайно попадает в лес, чаще всего для

того, чтобы отыскать волов/лошадей, потерявшихся или украденных накануне; бродя по лесу в полночь, он натывается на расцветший папоротник (появляется цветок, из которого мгновенно созревает и опадает семя), цветок которого случайно попадает ему в обувь (лапоть, носок); в этот момент человеку открываются тайны: он узнает, где находятся пропавшие животные, начинает понимать язык растений и животных и т. д.; однако по дороге цветок так же случайно выпадает у него из обуви (цветок путем обмана отбирают черти, барин и др.), и человек теряет обретенные знания.

В мифологических рассказах часто упоминается о том, что в ночь цветения П. случается страшная гроза. В украинском Полесье ночь цветения папоротника называли «воробьиной ночью», когда случалась единственная в году страшная гроза; ср.: «У рябину нич грим гримэ, блискаўка блискае и папороть цвэтэ» (ПА, житомир.). Аналогичные мотивы известны в пол. и рус. фольклоре.

Былички рассказывают также об огненной или световой природе цветка П. В рязан. быличке П. «сияет, как точно на стебельке в огне уголек лежит». По Владимир. поверьям, появляющиеся в Иванову ночь огоньки на болотах и есть «цвет папура».

П. обладает некоторыми свойствами, передающимися человеку. Цветок (или семя) П. помогает отыскать клады. П. наделяет человека особым зрением, позволяющим увидеть то, что находится под землей, т. е. раскрывает перед ним земные недра, ср. укр. примету; «Як найде в ніч на Купала цвіт папоротини, то увидить скарби під землею». Близко к этому о.-слав. предание о том, что цветок П. отпирает все замки. По словен. поверьям, если в купальскую ночь вырвать из земли П. с корнем, то на конце корня найдешь золотой перстень.

Общим местом быличек о П. стали слова о том, что человек, доставший чудесный цветок, «будет все знать». По бел. поверьям, П. раскрывает человеку прошлое и будущее, показывает, какой вред и кому причинили ведьмы и как можно исправить ими содеянное; по сибирским — дает возможность увидеть цветение земли и воды в купальскую ночь; П. дает человеку возможность понять, о чем говорят животные

(словен., хорв., в.-слав.) и растения: «У ту ночь найти из папоротника цвет — будешь знать, шо собаки брѣшуть, будешь всѣ зилья чуть, шо гомонят» (ПА, житомир.).

П. предоставляет возможность стать знахарем или ведьмой (СБФ 1978: 138; ЗК:292, бел.), переманивать урожай с чужой полосы на свою (нижегород.). Гудулы верили, что цвет папоротника — от черта. В Поволжье на Купалу с помощью П. знали с бесами. Взяв в руки цветок П., очерчивали вокруг себя пальцем на земле круг по солнцу и говорили: «бес в круг, а Бог из круга».

У юж. славян легенды о цветущем П. известны лишь на самом западе и юго-западе балканославянского ареала, у сербов-границар, в Черногории, Герцеговине, Далмации, Лике, Хорватском Загорье, Словении. Сербы-границары рассказывали, что папоротник за одну ночь отцветает и созревает, а его зерно падает на землю. Человек, сумевший завладеть этим зернышком (когда оно попало ему в чулок), неожиданно узнал обо всем, что делается на свете. Случайная потеря П. приводит к мгновенной утрате чудесного дара. Жители адриатического побережья Далмации (Буковица) считали, что человек, ухвативший в ивановскую ночь семя П., сможет понять язык животных и растений, открыть любой замок, и каждая трава сама расскажет ему о том, какие болезни она лечит.

Человек, владеющий цветком или семенем П., становится невидимым. Ср. костром. быличку: «Один нищий как-то в лесу ночевал (и как раз на Ивана Купалу было). Он шел-шел, заплутал да и заснул. Заснул прямо в папоротнике. Ночью папоротник расцвел, и нищему цветы попали прямо в лапти. Опали в лапти ему — он и сделался невидимкой. Он утром проснулся, из леса вышел и пошел в деревню просить. Зашел в первую избу просить, а они как закричат и бежать из избы. Его-то не видят! А он не знает» (ВФМ:71).

При добывании цветка П. актуализируется демоническая сфера: черти, ведьмы и другая нечисть преследуют человека, караулящего цветок П. В быличке, записанной у украинцев Закарпатья, говорится о том, как человек, решивший добыть цветок П., должен в течение целого года делать большую корзину из осиновых

прутьев. Изготовив ее, он в ночь на Ивана идет на границу между селами, садит на землю, накрывается сверху такой корной (служащей ему надежным оберегом нечистой силы) и ждет, когда расцветет. К полуночи на это место стягивается вся чистая сила, оборачивается в разных живых и пытается напасть на человека. Когда же наконец зацветет П., человек разрезает себе ладонь и вкладывает в ранку цветок. После того как ранка зарастет, рука через века одним прикосновением может открыть любой замок: «он кладет эту руку на замок и ему замок открывается» (КА). По мнению жителей Боки Которской (Далмация) семя П. собирают прежде всего *стухе*, *итице* и другие нечистые духи, которые в это время цветка теряют свою силу. Черногорцы окр. Бара считали, что П. в ивановскую ночь стерегут вилы, и если человек хочет сорвать цветок, то он должен усесться папоротниках перед полуночью и все время размахивать в воздухе ятаганом, чтобы вилы и вештицы не смогли к нему приблизиться.

В быличках о добывании П. моделируется образ «того света» (небытия). П. цветет в канун Иванова дня, в полночь, т. е. в типично «демоническое» время; весь круг П. происходит настоящий шабаш, куда собирается вся нечисть; чтобы добыть цветок П., надо отказаться от атрибутов чуждого века и христианина (по бел. свидетельствам, стерегущий цветок человек должен раздеться догола); по пол. поверьям, цветок дается руки лишь *стригам* и зморам, стережет его злой дух и терновый куст; по украинским — получить цветок могут только инородцы или иноверцы. Ср. также рус. урал. название П. *колдуний цветок*.

Еще один устойчивый мотив быличек о папоротнике — то, что он цветет в глубине леса, там, «где не слышно петушиного крика» (в.-слав.). Этот мотив связывает П. с потусторонним миром и демонической сферой, ср. поверье: «Если хочешь заниматься чародейством, надо идти в лес на Ивана Купало далеко за село, чтоб не было слышно пивней, когда они поют... И если папороть расцветет и ухватишь... потом любую вещь себе можно подумать и сделать. Но всё — худое» (ПА, ровен.).

С другой стороны, цветок П. часто бывает доступен лишь людям праведным и

добыть его можно с помощью атрибутов христианского культа или вещей, изготовленных с соблюдением правил ритуальной чистоты, ср. урал. название П. *святая папора*. Подойти к чудесному цветку может только тот, кто подготовил себя длительным постом и молитвой. По поверьям жителей Попова Поля (Герцеговина), чтобы получить семя П., человек должен окружить растение бороздой и посыпать ее освященной в церкви солью. Словенцы считали, что собрать семена П. можно только на скатерть, изготовленную невинной семилетней девочкой и расстеленную под П.

П. использовался в обрядности весенне-летнего цикла. На западе белорусского Полесья пучки крапивы, папоротника и других растений вставляли в горшок, который вкапывали в землю у купальского костра (или вместо него), а горшок разбивали. На Карпатах (преимущественно у гуцулов) был известен обычай *бити папороть*: сложив сорванный и принесенный из леса папоротник в большие кучи, его сжигали, били палками или забрасывали камнями, в том числе и потому, что папоротник считался «чертовым» растением.

Лит.: Агап.МОСК (по указ.); НП:317; ЗК: 221,223,285,292; ЕЗ 1898/5:168; СБФ-89:241; ППП:393; РДС:232; БВКЗ:154; Маяк 1843/8:25; Аф.ПВ 2:380-382; Ром.БС 8:208; ПА; КА; Kolb.DW 54:281; Шух.Г 4:260-261; PBL 2, № Т 3100; Карв.КЛЗД:204; Stelm.РОР:168; LSE 1980/22:109; NR:273; Pоs.ZO:245; Gavaz. GD:104; ZNŽO 1896/1:101; 1902/7/2:288; Kel. BPSL:255-257; Kur.PIS 2:110; Бег.ЖСГ:154; СЕЗБ 1952/65:261; Чајк.РВБ:306.

Т.А. Агапкина

ПАРАСКЕВА ПЯТНИЦА – в народной традиции православных славян мифологизированный образ, основанный на персонализации пятницы как дня недели и культе святой Параскевы (греч. Παράσκεινῃ 'пятница'). В христианской агиографии под этим именем известно несколько разных святых, из коих в народном календаре и верованиях сохраняется память о двух Параскевах: св. великомученице Параскеве, именуемой Пятницей, казненной во времена Диоклетиана (кон. III – нач. IV в.) за привержен-

ность христианству (память 28.X/10.XI), и преподобной Параскевы, прославившейся своей святостью и подвигами в XI в. (память 14/27.X), называемой Тырновская, Сербская, Болгарская, Молдавская (по месту пребывания ее мощей, несколько раз перенесившихся). Формированию культа П. П. способствовало широкое распространение у славян апокрифического сказания о двенадцати «главных» пятницах, когда требуется строгий пост; каждая пятница года так или иначе ассоциировалась с образом П. П. Ритуальное наполнение всех этих праздников обусловлено мифологическим образом П. П. и приписываемыми ей свойствами и способностями.

На П. П. были перенесены некоторые существенные признаки и функции главного женского божества славянского пантеона – Мокоши (см. Боги): связь с женскими работами (особенно прядением и шитьем), с браком и деторождением, с земной влагой. В своих «женских» функциях П. П. соотносится с Богородицей (ср. полес. «У п'ятницю не можна прасти, кажут, взр'єтєна утыкаюца в Божу Матєрь», ПА), а также с Неделяй (св. Петка – мать или сестра св. Недели, ю.-слав.) и св. Анастасией. По верованиям македонцев из Мариово, св. Петка – главная заступница людей перед Богом, защищающая их от засухи, мора, неурожая, грома и прочих напастей. В Древней Руси П. П. почиталась покровительницей торговли, поэтому храмы в ее честь строились на торговых площадях, а на перекрестках дорог возводились часовни, называемые *пятницами*, т. к. она считалась спутником странствующих. *Пятницами* назывались и деревянные резные изображения св. Параскевы и св. Николая, культы которых часто сопрягались друг с другом. Иконы св. Параскевы особо почитались и украшались полотенцами, лентами, травами, бусами.

Облик П. П. в народных представлениях далек от ее канонической иконографии, где она изображается строгой, аскетического вида женщиной в красном омофоре. Народное воображение наделяет ее демоническими чертами: высокий рост, длинные распущенные волосы, большие груди, которые она закидывает за спину, и др., что сближает ее с женскими мифологическими персонажами типа Доли, Смерти, русалки. Ср. запись в «Духовном регламенте» (первая четверть

XVIII в.): «в Малой России, в полку Стародубском, в день уреченный праздничный водят жонку простовласую под именем Пятницы, а водят в ходе церковном и при церкви честь оной отдает народ с дары и со упованием некоей пользы» (Усп.ФР:135). В быличках П. П. прядет оставленную хозяйкой недопряденную кудель (подобно домовому, **кикиморе**, маре), наказывает женщину, осмелившуюся вопреки запрету заниматься прядением, мотанием ниток, шитьем: путает нитки, может содрать кожу с нарушительницы, парализовать пальцы, бросить в окно сорок веретен с приказанием напрясть их до утра и т. п. П. П. контролирует также соблюдение других пятничных запретов: является к женщине, которая в пятницу золила белье, грозя сварить ее так же, как она кипятила белье; женщина спасается, воскликнув: «Ой, Пятница, осияньца гора горит!», после чего Пятница убегает с криком: «Там мої діти згорьат!» [Да там мои дети сгорят!] (МУРЕ 1900/3:34). Женщина, которая расчесывала волосы в пятницу, не может рассчитывать на помощь П. П. при родах, так как та ей скажет: «Постой, расчесуюсь столько раз, сколько ты расчесывалась, приберусь и тогда к тебе на помощь приду» (укр., УНВ:376). В быличках и духовных стихах Пятница жалуется, что ее не почитают, не соблюдая запретов по пятницам, — колот ее веретенами, прядут ее волосы, засоряют ей глаза кострой. По поверьям, на иконах П. П. изображена с торчащими из груди спицами или веретенами (ср. образ Богоматери Семистрельной). Зооморфный облик П. П. известен в Болгарии: св. Петка предстает перед женщиной, нарушающей пятничные запреты, в виде змеи (з.-болг.); кое-где почитается мужской персонаж св. Петко, которого представляют в виде волка, а день П. П. считается началом **волчьих дней** и женских ритуалов «**Кокоша черква**» [Куриная служба], в которых приносятся в жертву черные курицы (БМ:264).

У русских П. П. — **покровительница браков**, ей молились девушки о хорошем женихе: ставили свечи перед иконой св. Параскевы со словами: «Пятница-Парасковья, пошли жениха **поскорее**». В день памяти П. П., как и на Покров, устраивали смотр невест. Согласно одному из народных житий П. П., она при жизни была повитухой; однажды она приняла роды у проклятой

женщины, несмотря на запрет черта; в отместку черт возбудил против нее ненависть правителя, и П. П. была казнена. Ср. ю.-рус. обычай в день св. Параскевы лепить из глины фигурки детей (Вес.ОРХЛ 1877:244).

В рус. традиции П. П. считалась **целительницей болезней**, особенно происходящих от колдовства. Страдающие кликушеством для избавления от беса ставили свечи перед образом П. П.; рукописные молитвы, обращенные к П. П., больные привязывали к голове или носили на груди и в качестве амулетов; отвар из цветов, украшавших икону П. П., давали пить безнадежным больным. Начиная жатву, обращались к П. П. с просьбой о благополучном окончании жатвы и защите от колдунов (Аф.ПВ 1:240–241).

Русские называли П. П. «**земляной и водяной матушкой**» (Макс.СС 15:87), приписывая ей власть над водой и источниками. Ср. многочисленные предания об иконах П. П., явленных в источнике, ручье или колоде, после чего такой источник получал чудодейственную силу исцелять больных. Рядом с ними устанавливались часовни, кресты, иконы П. П. К таким местам в день св. Параскевы, на Ильинскую пятницу и некоторые другие праздники устраивались крестные ходы, там служились молебны. Больные приносили туда свои «заветы» ~ жертвоприношения святой: монеты, ленты, рубахи, платки, полотенца или овечью шерсть и нитки, бросая их в воду или оставляя рядом со словами: «Матушке Пятнице на передничек!» (РП:369).

В народном календаре вост. славян св. Параскеве Пятнице посвящено два дня, при этом у русских больше известен день 14/27.X, на Украине и в Белоруссии — 28.X/10.XI, в Полесье отмечаются оба праздника. Часто они называются одинаково: рус. *Параскева, Парасковья*, полес. *Параски, Параскимжа, Пятинка, Перши Пятенки, Тарновка, Терновка* (два последних названия относятся только к 14/27.X); укр. *Параскеви-П'ятниці, Параски*, бел. *Параскі, Параскева П'яцэнка, Параскімка, Параскоўя* и т. п. Главным содержанием этих праздников является соблюдение запретов на «женские» работы, а также жертвоприношения, хождения к источникам, молебны. На Украине в XIX в. сохранялся обычай ритуального кормления П. П.: накануне дня

св. Параскевы и в ночь на Страстную пятницу хозяйки застилали стол и ставили на него *канун* (разведенный мед), а в остальное время на ночь с четверга на пятницу оставляли на столе хлеб-соль, кашу и ложку для **Пятницы** (УНВ:377).

У юж. славян повсеместно празднуется день **14/27.X**: болг. *Петковден*, св. *Петка*, *Петки*, *Пейчинден*, макед. *Петковден*, серб. *Петковица*, *Петковача*, *Света Параскева*, *Света Петка*, *Пејчиндан* и т. п. В некоторых регионах Сербии и Боснии празднуют также день **26.VII/8.VIII**, называемый *Петка Трновска*, *Петка Трновача*, *Трнова Петка*, *Млада Петка*, *Петка Водоноша*. В Болгарии (Фракия) св. Петке посвящают пятницу после Пасхи (*Лятна св. Петка*, *Пресвета Петка*, *Петка Балъклия*), а в Сербии (Пожега) — пятницу перед днем св. Евдокии (1/14.III).

День св. Параскевы (**14/27.X**) у юж. славян — значительный праздник, отмеченный не только запретами на «женские» работы. Это один из праздников (наряду с днем св. *Димитрия*), которыми завершается цикл летних и осенних хозяйственных работ; к нему часто приурочен расчет с наемными рабочими и заключение договоров на следующий сезон. В болгарских селах в этот день принято производить случку домашнего скота (*овча свадба*, *коч курбан*), во время которой женщины воздерживаются от любой работы ради благополучия приплода; особенно остерегаются заниматься шитьем и вязанием, чтобы у ягнят и телят при рождении пуповина не обвилась вокруг тела. С этого дня начинаются чествования *семейно-родовых* покровителей (болг. *светец*, серб. «*слава*»); начинаются молодежные гулянья и хороводы, смотри невест. У сербов *Петковица* посвящалась главным образом скоту: ради здоровья и благополучия овец, коз и др. животных и их приплода воздерживались от работы, пекли специальный хлеб (в.-серб.), пускали баранов к овцам и козлов к козам, веря, что от случки в этот день родится женское потомство (Нед.ГОС:182). Македонцы (Радовиш) считали этот день праздником овчаров, для них готовили угощение и с ними рассчитывались за летнюю работу. В области Мариово, где культ св. *Петки* был особенно сильным, *посвященный* ей день праздновали прежде всего женщины, тогда как мужчинам разрешалось рубить дрова, копать и

делать другую работу, запрещалось только пахать.

Летний праздник *Петка Трновска* (**26.VII/8.VIII**) считается у сербов опасным днем: за нарушение запретов на работу, по поверьям, П. П. могла сжечь (или поразить громом) сено, стога хлеба, дома, наслать болезни рук, глаз и др. Особое значение придают этому дню женщины, празднуют его ради здоровья, благополучия детей, приносят в церковь специально испеченный хлеб, причащаются после недельного поста.

См. также **Пятница**, **Неделя**.

Лит.: Святая великомученица Параскева / Сост. Ю. Евдокимова. М., 1999; ЖС 1903/3:363-364; Милорадович В. П. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице // УНВ: 375-382; Аф.ПВ 1:231-242; Краин.ПКБ:77; Макс.СС 17:219-227; 18:236-243; МНМ 2:357; РП:364-373; СМ2:400; Сумд.СО:59; Усп.ФР: 134-137; ПА; Памятная книжка Смоленской губернии на 1859 г. Смоленск, 1859:131; Вълчина о в а Г. «Знеполски похвали». Локална религија и идентичност в Западна Българија. София, 1999: 52-66; Кит.МНП:175-176.

Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая

ПАРЕНЬ — лицо мужского пола с подросткового возраста до вступления в брак. В отличие от *девушки*, физиологические признаки взросления мальчика редко дают повод к семейным ритуалам. Ср., однако, рязанский обычай приглашать девушку-соседку с тем, чтобы она провела мокрой веткой по пушку над губой у мальчика-подростка. В Тульской губ. появление вторичных половых признаков называлось *болезнью*, лечить которую приглашали девушку-знахарку. Трижды объезжая (*опахивая*) П. верхом на помете, она произносила: «Здравствуй, добрый молодец! Тебе, молодцу, ус да борода, а мне честь и красота» (Берн.МОЖ:249).

У украинцев началом взрослой жизни становилось первое бритье бороды. По этому случаю отец П. ставил угощение и сыну, и бробрю. Во многих районах Украины усы П. мог носить, только вступив в «громаду» (молодежную группу; см. ниже). Другим признаком половой зрелости П. считался обильный волосяной покров на животе: если волосы на животе от груди до лобка

сомкнутся, значит, П. готов для отцовства («дорожка к теще прорастет» — Заонежье). Переход мальчика в группу П. мог также отмечаться ритуалом инициационного характера. Им могло стать посвящение в «конюхи»: при первом участии мальчика в ночном взрослый П. брал новичка за член и обводил его вокруг костра (чернигов.).

Вступление в молодежную группу могло происходить постепенно, растягиваясь на довольно долгий период. Так, первый выход в поле подростка (13—15 лет) у сербов назывался «крещением», но лишь по прошествии сезона он считался взрослым (Лесковацкая Моравы). У словаков подобное «крещение», приуроченное к жатве, предполагало присутствие наставника — П., участвовавшего в жатве уже не в первый раз, с которым новичок кумился. У поляков трудовое посвящение в косцы, ремесленники, рыбаки называлось *frycowiny*: мужчины показывали новичку «волку» (*fryc*), как затачивать косу, косить. Инициация могла предполагать и физические испытания: новичка хлестали по лицу крапивой, по телу соломой, били ножнами, так чтобы на теле оставались занозы-«печати». Инициация завершалась тем, что на П. надевали новую рубашку. Посвящение в подростки в трудовых артелях могло включать и трудные задачи: например, на мурманских промыслах поморы заставляли мальчишек самих добывать себе пропитание, подменивали пойманную ими рыбу камнями и пр.

У поляков изменение во внешности П. включало и комический ритуал «пострижения» оселками для наточки кос и «бритья» деревяшкой. Ритуал посвящения заканчивался совместной выпивкой и угощением (*wkup*), после чего старший из косцов во всеуслышание объявлял о событии с возвышения (сруба колодца, крыши дома). Удачно пройденное испытание давало новичку новые права: он получал мужскую порцию пищи, мог вести себя как П. — посещать вечеринки, ухаживать за девушками и т. д.

Там, где трудовое посвящение отсутствовало, вступление в старшую возрастную группу проходило через физические испытания: так, в ю.-вост. Моравии начиная с 14 лет подростки имели право покинуть свое место в передней части храма и переместиться в глубину храма к П. Но в течение однодневных воскресений они подвергались истязаниям: старшие П. дергали их за волосы,

шипали, кололи булавками. В районе Злива они могли приходиться на танцы, но посреди вечера П. прогоняли их сквозь строй, обрушивая на них град ударов. Чтобы попасть в группу П. (чеш. *chasy*), подросток должен был проявить выносливость (как можно дольше простоять на одной ноге), силу, например, поднимая тяжести или поборов старшего П. Доказательством успешно пройденного испытания мог служить символический трофей, например перо со шляпы противника: чем больше их на шляпе у П., тем больше у него побед над другими П. (Моравская Словакия, Южная Словакия). Не прошедшего испытания подростка кидали в воду.

Переход в группу взрослых П. мог проходить и более мирным путем. Основными критериями для вступления служил возраст: примерно с 16 лет П. мог стать членом такой группы (укр. *громада*), однако при условии, что старший брат ее уже покинул, женившись или уйдя в армию. Иногда требовалось согласие отца. Вожак представлял нового члена другим участникам, в виде приветствия устраивали «коронование»: новичка подбрасывали, пели ему особую песню, а затем он угощал своих новых товарищей. Участвующий в громаде П. может самостоятельно выбирать себе невесту, замещать отца на сходах; как полноправного взрослого члена за проступки его наказывает не родитель, а община (укр.). У словаков сходный обряд приема назывался «молодецким крещением» (*mládenecký krst*) и приурочивался к важному календарному празднику (после Рождества, Нового года, в конце Масленой недели, на Пасху, Троицу; на предпасхальной, «дружебной» неделе в средние века у чехов). У каждого посвящаемого был свой крестный отец из старших П., который объяснял правила поведения и провожал новичка на первое свидание в дом к девушке. В центр Словакии посвящение включало также и физическое насилие: новичков толкали друг на друга, выдергивали из-под них скамейки, раскачивали за руки и за ноги, а затем швыряли на землю и т. п. У болгар Баната, когда парень в первый раз приходил на посиделки (*седянка*), его толкали на бревно или сажали на треножник.

В других случаях превращение в П. сводилось прежде всего к смене одежды, ношению специфических атрибутов. У сербов, когда у П. появлялся пушок над губой и он

начинал чувствовать себя мужчиной, он шел в лес, срезал кизилевый побег, обматывал его красной шерстью и, отправляясь на танцы (*хоро*), носил его наподобие сабли на боку; этот фаллический предмет носит характерное название *момчаник* (от *момче* 'парень') (*Копачник*, *Левач*, *Темнич*). В Черногории П. начинал подпоясываться поясом, когда у него пробивались усы. Часто такая перемена приурочивалась к важной календарной дате: так, на Пасху П. украшают шляпу кружевами (болгары *Баната*).

Молодежные группы были в разной степени структурированы, однако практически всегда во главе группы стоял вожак (укр. *береза*, *вайда*, *кайфа*, словац. *starek*, *hlavny*, *prvy parobok*). Некоторые группы функционировали в течение всего года, другие только во время основных праздничных циклов. Кроме устройства праздников и вечеринок, группы П. занимались чисткой колодез, покосами, уборкой костела (словац.). Одной из функций такой группы была защита девушек от домогательств П. из других кварталов или селений. Внутри таких групп царил дух товарищества: участники называли друг друга братьями (укр.), для закрепления уз дружбы прибегали к обрядам *побратимства*, при котором пили или слизывали языком кровь друг друга (полес., серб.).

Для П., а затем и молодых мужчин характерен особый тип поведения, который можно определить как молодецкую удалость: демонстрация мужественности в виде состязаний в силе, ловкости, выносливости и т. п., открытых единоборств, иногда принимающих и более ритуализированные формы, например масленичные кулачные бои, взятие снежного городка и т. п. (см. Драка, Масленица).

За П. в определенные даты календарного цикла признавалось право на бесчинства, которые воспринимались окружающими как своеобразная матримониальная стратегия, поскольку век жизни П. (укр. *парубоцтво*, серб. *момаштво*) осмыслялся как этап, предшествующий браку, ср. в.-слав. обозначение П. — *жених*. С этой же установкой связаны и иные формы ритуального поведения П. Например, на св. Екатерину они гадали о будущей семейной жизни (укр., пол.) и постились, чтобы найти хорошую невесту. Внутри семьи действовали те же правила заключения брачных союзов, что и для деву-

шек: братья женятся по старшинству. Если это правило нарушается, то пострадавший старший брат называется *подевец* (болг., окр. *Казанлыка*). Когда П. долго не удается жениться, считают, что причина кроется в невыполнении соответствующих ритуалов, например, в отсутствии на родинах обязательного пирога-*повойницы*. Чтобы исправить положение, разыгрывается ситуация родов: П. укладывается в постель с матерью, посторонняя женщина приносит *повойницу* с соответствующими пожеланиями (*Косово Поле*).

Расставание с холостой жизнью происходит на свадьбе: на мальчишнике или позднее, уже перед первой брачной ночью, когда парня шуточно ударяют рукой или шапкой, точно «изгоняя его из холостяков» (*Метохия*, сев. *Банат*).

Лит.: Боржковский В. Парубоцтво как особая группа в малорусском сельском обществе // КС 1887/8:765-776; Ястребов В. Н. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // КС 1896/10:110-128; Берн.МОЖ; Берн.МПО; МСб; Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // СБФ-89:162-173; СЕЭБ 1907/7:178; Треб.ПДСК:224-225; Телб.БББ: 218-219.

Г. И. Кабакова

ПАСТБИЩЕ — место выпаса скота в летнее время (в лесу, на лугу, в поле либо на безлесном пространстве в горах), где совершаются ритуально-магические действия, направленные на благополучие стада или отары овец в течение сезона выпаса. Наибольшее число ритуалов на П. приурочено к первому **выгону** скота. К ним относятся обходы стада пастухом, закапывание, разбрасывание, вывешивание и выкладывание на П. предметов-оберегов и предметов, символизирующих целостность стада, тучность животных (замок, нож, топор, хлеб, яйцо, ветки и пр.). В районах горного овцеводства, где чабаны уходят с отарой в горы на весь сезон выпаса, объектом магической защиты являются также все летние постройки на П., см. Овцеводство.

Для достижения основной цели выпаса — накормить скот, чтобы он на П. наедался,

был тучным, — в первый день выгона пастух и хозяева носят с собой хлеб, который сдят на П. и дают скоту (полес., пол.). В Бескидах с этой же целью пастух должен был как можно быстрее встать на свежий коровий навоз на П. и съесть хлеб или лепешку, которую ему дала с собой хозяйка. У лемков было принято брать первый раз на П. вареное яйцо, чтобы коровы поправлялись и стали «круглыми, как яйцо». По полес. представлениям, нельзя снова в понедельник, иначе «бўдэ товар сноваты, ходыты, не паствица» [Скот будет без пользы бродить по П.] (ПА, брест. столин.). Широко известны заговоры и заклинания, с которыми провожали корову на П., чтобы она как следует паслась, например: «Иди, скатина, у чыста поле, / Травичьку зьядай / И расичьку спивай, / В свае хазяйства / малака прибавляй» (ПА, гомел. ветков.).

Большое число ритуалов и магических действий относится к защите П. и пребывающего на нем скота от диких зверей, колдовства, порчи, болезни. Часто предпринимался комплекс мер для оберега границ П. от любых опасностей. Так, в Вологодской губ. пастухи перед выпасом сначала совершали «отпуск» скота, обходя стадо и читая специальный заговор; при этом они брали серу из уха каждого животного, которую закатывали в воск, ключ с замком, землю с могилы и горсть насыпи с муравейника у перекрестка дорог, прогоняли животных между всеми этими предметами, а затем закапывали их в землю на П. до конца выпаса. При обращении за помощью к святым, например, «к Егорию», просили поставить «до самой небы изгородку, штобы было не переползти, не перешагнуть через нее» (новгород., Ремизов 1985:39); в других рус. деревнях пастух, выгнав стадо в поле, обходил его три раза с иконой св. Георгия, чтобы святой охранял животных от диких зверей и укуса змей (ярослав. переслав.-залес.). В пол. Татрах и Подгалье для «упрочения» границ П. пастух перед восходом солнца молился и вбивал по краям своих владений очищенные от коры молодые елки с оставленными зелеными верхушками; рисовал границу своего П. ножом, «специальной» веткой или освященным мелом; делал обход П. с костью от трупа самоубийцы и три раза произносил: «Это мое, и ничто этой границы не нарушит» (РТПР 7:176). На Рус. Се-

вере границы лесной поскотины могли определяться звуками пастушеских инструментов: на расстоянии слышимости звуковых сигналов животные были под защитой пастуха, и хищники не имели возможности приблизиться к стаду.

Функция охраны П. могла приписываться определенным предметам-оберегам. В Гомельской обл. на П. оставляли в кустах вербовый прут, которым первый раз весной погоняли корову, и говорили: «Хай Госпад' пасе короуку»; клали тут же хлеб со словами «Хай хлеб пасе короуку» и добавляли: «Вербийню, паси мою короуку, штоб Госпад' даў благополучно» (ПА, житкович.). Когда на П. во время выпаса ели хлеб, то крошки раскидывали вокруг и говорили: «Мурашэчки, мурашэчки, позбирайте крбшэчки, а воуку - хворобу, штоб нэ йил худобу» (ПА, лельчиц.). В э.-рус. и бел. областях полагали, что скот от волка охраняет первое яйцо от черной курицы, обнесенное вокруг П. и оставленное там. С той же целью пастух носил с собой весь первый день на П. замок, «чтобы замкнуть зубы медведю и волку» (бел.), яйцо (бел., пол., Татры и Подгалье). Серб. пастухи связывали на П. (или возле дома) узлом цепь, чтобы связать пасть волку. Поляки Новосондецкого воев. для отгона волков вывешивали убитого волка на краю П. Волку задавали символический вопрос, какое животное он облюбовал, затем резали первую попавшуюся овцу и в качестве жертвы хищнику бросали на П. ее ноги и голову (рус.).

Для защиты П. от чар, колдовства и разных несчастий его поливали освященной водой (пол.), закапывали при входе в высокогорное П. (на его границах или перед хижиной чабана) магические травы, яйцо или скорлупу от съеденных на П. вареных яиц, украденного гуся, угли, которыми окуривали стадо (словац.). П. должны были также охранять: спрятанный в лесу или на поскотине «отпуск» пастуха (с.-рус.), найденная по пути на выпас и спрятанная за очагом подкова (пол. Татры), «деревянный», «живой» огонь, горящий на П. в колибе у чабана весь сезон выпаса (карпат.), см. Огонь «живой»,

В ритуально-магических действиях по охране П. ярко выражена семантика огораживания и объединения стада в одно целое. Чтобы животные не разбежались, держались вместе, перед началом выпаса пастух

связывал вместе двух цыплят, а затем с этой веревкой обегал голым в полночь границы своего П. (словац.); жена пастуха обходила выгнанное первый раз на П. стадо с хлебом в руках (в.-словац.); хозяйева втыкали вербовую ветку в поле, где пасся скот (рязан.) или сжигали ее там (ленинград.), бросали а стадо (с.-рус.); оставляли все ветки на П. там, где указывал пастух (с.-рус.); пастух ломал вербу, которой выгнал коров в поле, на столько частей, сколько у него животных, и бросал на П. (бел. могилев.); обкатывал по земле вареным яйцом приведенное на П. стадо (пол., Новы Сонч) и т. д. На Рус. Севере, желая приучить телку ходить в стадо на П., хозяйка выламывала прутик из первого куста на П. и тут же снова вставляла его в куст, после чего шла домой, не оборачиваясь. Выгнав скот на П., хозяйева не должны были оглядываться назад, чтобы животные регулярно возвращались в свой загон, хлев. В конце сезона выпаса совершались ритуалы, отлучающие животное от П.: на Рус. Севере произносили специальные заговоры, чтобы корову «с поскотины доставать», скармливали скоту дожинальную «бороду» и пр.

В случае повального мора скота на месте выпаса добывали «живой» огонь и проводили обряд очищения скота (ю.-слав.), причём эффективность ритуалов усиливалась, если удавалось совершить обряд на чужом П. (болг. родоп.), обносили лучину с добытым «живым» огнем вокруг П., прогоняли скот через сооруженные перед поскотиной земляные ворота (вологод.), вешали обыденное полотно на ворота поскотины (сибир.), на месте выпаса закапывали живую собаку пастуха вместе с павшим скотом (владимир.).

На П. проводились коллективные обряды календарно-хозяйственного цикла. Многие из них были связаны с пастушеством: чествование пастухов в начале и в конце выгона, сопровождавшееся угощением собравшихся, песнями, танцами; игры и состязания пастухов; одаривание их (на Рус. Севере, например, продукты и деньги пастуху следовало положить на землю на П.). В Словении весенний обряд Зеленый Юрий совершался с выходом на П. В Подолии на П. исполнялся обряд *гонити шуляка* с целью защиты домашней птицы от хищных птиц. Иногда вредных насекомых изгоняли на П., заворачивая их в тряпочку и

бросая вслед идущему на выпас стаду (житомир.).

П. считалось местом появления демонологических персонажей, вредивших скоту (ведьмы, колдуны, леший) либо приносивших ему пользу, например, леший мог пасти коров в лесу вместо пастуха по договору (с.-рус.), уж пас корову на П. (полес. чернигов.). Чтобы отобрать у коров или овец молоко, ведьма, колдун появлялись на П. в облике животных (белого кота, собаки и пр.) или заранее подстерегали коров на П. или по пути на выпас, особенно в канун праздника Ивана Купалы (в.-слав.), дня св. Георгия (ю.-слав.). Если коровы не ходили на поскотину, на Рус. Севере задабривали леших: осталяли для них под кустом на П. хлеб, три яйца, деньги, стопку водки (архангел. каргоп.).

Лит.: Плотникова // СБФ-95:108–110; Мороз // ВЭС:232–258; Кол.ГЮС:56,57,59,60–61,92; Журав.ДС:112,115,121,132; Зел.ВЭ:87,89–90; Гура СЖ:76,144,148,149,428,513,543–544; ПА; Заб.РН:96; Ремизов 1985:13,29,31,39; См.ККХ:58; ЗК:142,174,182–183; Крач.БЗРС:91,103; Никиф.ППП:178; Волк.ЭОУН:464,616; Клиим.УР 3:336; КС 1903/82:35; ГЕМБ 1931/6:55; Миј.ОЛТ:106; Kot.SP:71; Kub.ChTL:51; РТПР 7:175–176,187; Bedn.DKSL:91,97; Hal.PS:t06; Ног.103.

А. А. Плотникова

ПАСТУХ, овчар, чабан (ю.-слав. *пастир*, *чобан*) — главный персонаж в обрядах и верованиях, связанных с защитой, сохранностью скота, особенно во время летнего выпаса. Считается причастным к тайнам общения с животным и растительным миром, посредником между людьми и «тем светом». П. выполняет целый ряд обрядовых действий, обеспечивающих благополучие стада. В некоторых славянских регионах П. пользуется особым почитанием: на Рус. Севере его считают колдуном, имеющим связь с лешим и другими потусторонними силами; на Карпатах главный П. (*bača*) выполняет функции местного знахаря, целителя, а кроме того — и колдуна, отбирающего молоко у овец из чужого стада.

Действия П. во время летнего выпаса. Множество обрядовых действий совер-

шастся П. (иногда вместе с хозяевами) при первом выгоне скота в поле. Чтобы прогнать нечистую силу, «зло», П. громко хлопали бичами, свистели, звонили в колокольчики, играли на трубе, дудке и т. п. (Карпаты, Горегронье в Словакии). В Карпатах главный П. вел стадо на пастбище окольными путями, **закапывал** на окраине села цепь с замком или веревку, на которой спускали в могилу покойника (чтобы не разбегались овцы), рисовал пастушеским топориком крест на земле, чертил ножом поперек дороги границу, которую не смеют пересечь духи, бросал на мост горсть соли, натирал овцам копыта чесноком и т. д. По прибытии на место выпаса гуцульский П. всаживал топор в пастушью хижину слева от двери, добывал огонь трением сухих поленьев, подкладывал тлеющую головешку у входа в загон, кропил стадо святой водой. Зажженный овчаром огонь должен был гореть в течение всего сезона выпаса: погасший огонь свидетельствовал о том, что П. злой или неумелый. У вост. славян пастух обходил скот с хлебом, солью, яйцами или ячницей, свечой, топором, замком и ключом и т. д. В день выгона П. обливали водой, чтобы он не задремал на пастбище и не был ленивым (пол.), чтобы коровы давали много молока (морав., словац.).

У всех славян важное значение имели предметы-обереги, которые П. клал себе в сумку при выгоне скота. Так, П. носил с собой в поле яйцо, ковригу хлеба или хлеб в виде креста, освященную соль, свечу, различные «магические» травы, освященный мел, угольки, камешки-кремни, а у юж. славян — пули, использованные при стрельбе в момент отправления на пастбище. В Гомельской обл. хозяева в сумку П. клали специально испеченный хлеб (с зернами ржи, пшеницы, ячменя, овса, проса), свечу и икону: П. три раза обходил с этой сумкой стадо, «каб карóвы ат стада ни адбýлись» (с. Новинки, ПЭС:108). Носимые пастухом предметы должны были способствовать не только сохранности стада или отары, но и плодотворности животных. Например, в польских Татрах и Подгалье полагали, что скот будет «вестись», если П. сумеет сохранить яйцо, которое носит в сумке весь первый день выпаса.

Магическая защитная сила приписывалась необходимым орудиям труда П.:

кнуту (бичу), посоху П. (см. Палка), а также и пастушеским музыкальным инструментам: рожку, дудке, свистку, трубе, на Карпатах — трембите. Так, на Рус. Севере П. своей игрой на музыкальном инструменте во время обхода стада «заигрывал» или «закрывал пасть зверю», а также «подавал сигнал» лешему гнать коров из леса. В Хорватии, чтобы прогнать злые силы, пастухи перед выгоном скота в полс обходили село, трубя в *trubaljke, trube, trobenie*. В области Бела Краина (Словения) П. совершали такие обходы вплоть до праздника Успения Богородицы (15.VIII). «Знающий» П. умел собирать стадо, не давал ему расхотиться в лес, для чего использовал не только специальные наигрыши на музыкальных инструментах, но и «тайные» средства: плел кнут из собранных от каждого дома пучков льна (владимир.); закатывал шерсть от всех животных стада в воск и прикреплял к посоху или плети (вологод.); втыкал посреди выгона посох, на который вешал свою одежду, и рассыпал вокруг соль (ярослав.); мазал посох медвежьим жиром и очерчивал им поскотину (ярослав., Новгород.) и пр.

П. отводилась важная роль в очистительных обрядах, совершаемых во время падежа скота: он добывал «живой» огонь для костра, прогонял стадо через костер или «сквозь землю», т. е. вырытый в земле ров. У балканских славян чабаны (одни или вместе с хозяевами) выполняли целый ряд ритуальных и магических действий во время дровяного доения овец (см. Доение **ритуальное**).

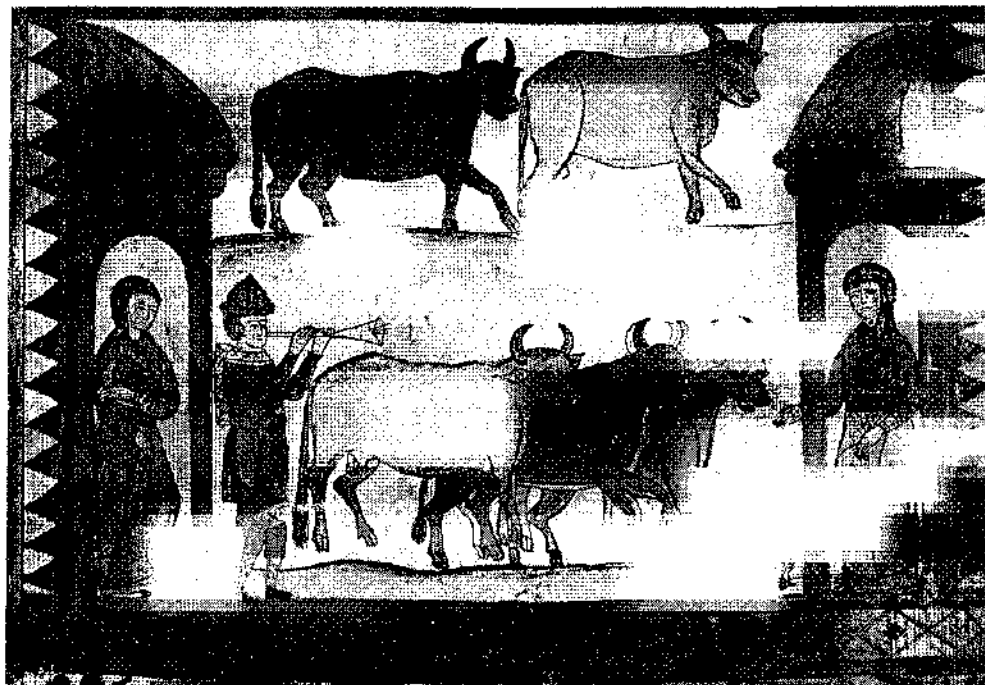
Связь П. с потусторонними силами. На Рус. Севере П. вступает в особые отношения с лешим, чтобы тот помогал ему пасти стадо: считается, что в этом случае П. удастся сохранить стадо, не растерять животных, защитить от диких зверей и от самого лешего. П. заключает с лешим договор, по которому «дает» ему лучшую корову (первую или последнюю вышедшую из огороженного круга в стадо) и обязуется соблюдать ряд запретов (не собирать лесных ягод и грибов, не отгонять комаров и мух, не разорять муравейники и т. д.), за что леший обеспечивает ему сохранность стада. Скрепляет договор, П. произносит заговор (отпуск, слова, *список*), обходит вокруг стада с замком и ключом, бросает запертый замок в лес, закапывает бумагу с написанным заговором в укромном месте, где оставляет

его до конца выпаса скота, и т. д. В некоторых русских и полесских селах П. все лето не стрижется, не имеет половых отношений, не берет с собой в поле нож и пр. — на Рус. Севере зтот свод правил поведения П. в течение выпаса входит в договор с лешим, составляя часть «отпуска». Считается, что хозяин леса наказывает П., нарушившего уговор: убивает его; «хлестает», входя ветром и бурей в дом; прячет от людских глаз («закрывает») корову; в последнем случае «открыть» животное может П., договорившись с лешим (или «знающая», ясновидящая старушка).

В безлесных местах пастухи «договаривались» с *полевыми* хозяином и хозяйкой — *царем и царицей* (ярослав. пошехон.), напр., обращаясь к ним с просьбой-заклинанием: «Полевой хозяин-батюшка, полевая хозяйка-матушка..., Призрите, напоите, сохраните и на свой двор пригоните» (твер., МТК:195). Демоническими помощниками П. считались также мелкие бесы, рыжие чертенята (ленинград. тихвин.), маленькие человечки в красных поясах или колпачках (архангел.) и

другая нечистая сила, являвшаяся также в облике лесных зверей — лисы, зайчика и пр. (вологод., ярослав. пошехон.). Верили, что П. мог напустить на чужое стадо медведя или сам обернуться медведем, чтобы задрать коров и навредить другому П. (олонец., МТК:11–12).

Колдовские свойства приписываются П. на Карпатах — в Польше, Словакии, Чехии, где он лечит магическими способами людей, овец, у которых «стриги» или другие овчары отнимают молоко; наводит или отводит порчу; считается ясновидящим; способен разговаривать с духами, узнавать их мысли, превращать негодных ему людей в камни и т. д. Так, в польских Татрах и Подгалье важную роль в магических действиях овчара играл его специальный топорик (*ciuraga, ciuriga*): если П. засаживал его в ель, то из нее текло молоко; если — в уголи, то тем самым вызывал к себе другого овчара; при волнении и бляении овец овчар втыкал топорик в землю и пропускал над ним отару, после чего овцы успокаивались. У словаков Замагурья овчар должен был подтвердить



Фрагмент росписи прялки. «Стадо». Боредская роспись. Начало XX в. Архангельская губ., пристань Борок, д. Скобели. Сергиево-Посадский гос. историко-художественный музей-заповедник, № 3315д

свой статус, отобрав у другого овчара молоко: в противном случае он лишался права быть овчаром. Предполагается, что сверхъестественные способности овчаров передаются из поколения в поколение. В ряде словацких областей овчары воспринимались как полудемоны, способные противостоять «стригам», вызывать их к себе, заставлять признаваться и каяться в совершении злокозненных действий с овцами. У балканских славян магическая сила овчара связывается с представлениями о рождении его от змея и обычной женщины.

Обычай **чествования** П. распространен у всех славян. Помимо регулярной платы натурой, П. одаривали в день выгона скота и по окончании выпаса осенью; в Брестской обл. такое угощение называлось соответственно *запасне* и *допасне*, на Черниговщине — *выгонщина* (при начале выпаса) и *дяковщина* (от *дяковать* 'благодарить'; по завершении выпаса). Кроме того, пастухов чествовали: на Пасху, в Юрьев день, на Троицу, на Вознесение (ю.-слав.), в Петров день (ю.-слав., полес., рус., карпат.), Ильин день (рус.). Пастухов одаривали яйцами, пирогами, маслом, домашним сыром, салом и пр. В качестве угощения им обычно жарили яичницу или давали продукты для ее приготовления. У русских чествование пастухов называлось *мирская яичница*. На Смоленщине приготовление пастухами и подпасками яичницы превращалось в сложный обряд, цель которого состояла в том, чтобы **зверь не увидел, не коснулся скотинок**, чтобы «у зверя не разомкнулись зубы» и т. д. Иногда пастухи сами ходили по хатам и собирали подарки (словен., хорв., рус.), но чаще П. стоял у околицы села и принимал пироги, лепешки, деньги и холсты. У словенцев, хорватов, черногорцев и сербов на Адриатике и в примыкающих к ней областях пастухами особо отмечался праздник Вознесения; в этот день хозяева дарили чабанам обрядовый хлеб (черногор.), лепешки *спасовъаче* (от серб. *Спасов дан* 'Вознесение'), которые чабаны окропляли молоком, чтобы овцы были здоровыми и давали молоко (в.-герцеговин.). На черногорском побережье чабаны рано утром на Вознесение, взяв угощение, отправлялись на холм за селом, где пировали и проводили время в играх, развлечениях, гаданиях: воткнув в землю высокую ветку бука, они наблюдали,

куда склонится ее верхушка, полагая, что там будет лучший урожай. В высокогорных областях Словакии при первом выгоне скота или на св. Яна главным пастухом устраивалось «угощение на пастбище», «валашский пир» (*valašská hostina*), в котором участвовали все селяне (или родственники П. оно заканчивалось музыкой, традиционными песнями и плясками. У бойков (э.-укр. в большом пастушеском празднике на Петров день принимали участие все мужчины села: за селом устраивали земляной стол с угощением, где выставляли украшенными венками шест.

Окончание летнего сезона выпаса скота также отмечено чествованием П., часто совпадающим с каким-либо осенним календарным праздником, например, на Рус. Севере — с праздником Покрова (14.X), в Полесье — с днем св. Михаила (21.XI).

Весенне-летние пастушеские игры и состязания известны главным образом западным славянам; нередко эти ритуалы включались в состав **Королевских обрядов** (у словенцев могли быть связаны с обрядовым обходом Зеленый Юрий). Победителем состязания становился тот, кто первым пригнал на пастбище скот; у поляков и чехов он получал звание «короля». П., пригнавший скот последним, наделялся обидными прозвищами (пол. *miollarz*, чеш. *lenoc*, *hovnívar*) и подвергался осмеянию: например, в Куявах он должен был ходить весь день с привязанной сзади метлой, а вечером — танцевать с ней в кабаке. У зап. славян известны также конные и пешие соревнования с шестом: П., доскакавший или добежавший до установленного на холме шеста, становился победителем («королем», «глашатаем»), последнего же нарекали «шутом» (пол., чеш.-морав.). В Чехии и Моравии, где после состязания устраивались шуточные шествия пастухов, пригнавшие первыми скот П. составляли «свет пастухов» (*rohúnská rada*), который от своего лица высказывал публичную «оценку» каждой семье перед всей сельской общиной.

П. как лицо **сакральное**, наделяемое сверхъестественными способностями, выполняет различные ритуальные функции в течение всего **обрядового календарного** года. У западных славян и на Карпатах широко распространены обходы П. на святки, во время которых они играют на музыкальных инструментах, шелкают кнутами,

исполняют поздравительные песни, за что получают от хозяев угощение. На Рождество в украинских Карпатах и Словакии пастухи разносили по домам прутья, которыми следовало весной выгонять скот. В ряде чешских и словацких областей пастухи ходили по домам, раздавали накануне выпаса березовые или хвойные прутья и высказывали благопожелания, за что получали от хозяев деньги и угощение. Часто хозяева стегали пастухов полученными от них же прутьями, а пастухи должны были высоко подпрыгивать, чтобы скот был резвым и здоровым (или чтобы конопля была высокой). В Сербии и Черногории чабан выполнял важные ритуальные функции на Рождество: в качестве **полавника** (первого посетителя дома) он приходил рано утром к хозяевам скота, высказывал благопожелания, разгребая в очаге угли, за что хозяева его щедро одаривали. В ю.-слав. областях для П. выпекали специальный праздничный хлеб (преимущественно на святки, Пасху, день св. Георгия), называемый **чобански колач**, **овчарица**, **чобаница** (серб.), **чобанска пита**, **овчарник**, **овчарница** (болг.) и пр. Среди лепных украшений и рисунков на больших обрядовых караваях фигура чабана занимает одно из центральных мест (балк.-слав.).

В Словении и с.-зап. Хорватии на пастухов возлагались обязанности устраивать большой сельский костер на Пасху. В Сербии и Боснии пастухи возжигали костры и факелы в день св. Петра: с факелами в руках они преследовали сельских женщин, вымогая угощение, устраивали ритуальные состязания и драки, а затем затыкали факелы в поле, в углах помещений для скота и хозяйственных строений.

П. в фольклоре выступает в образе покровителя, защитника, чудесного помощника, проводника. В русских сказках Иван-царевич нередко основные подвиги совершает в облике пастуха. В македонских сказках П. берет на воспитание брошенных (царских) детей, меняется одеждой с персонажами, выполняющими трудные задания, спасает главного героя и пр. В балканском фольклоре П. часто выступает как противник змея (змеи) или как его ипостась; наиболее распространен мотив сражения П. со змеем за стадо. Музыкальные инструменты П. выступают в фольклорных текстах как чудесные предметы: с их помощью П. заставляет

плясать окружающих, собирает вокруг себя «вил», «самовил», «самодив», летающих на звуки его свирели. В текстах ю.-слав. заговоров П. уничтожают, истребляют болезнь («хватают», «вяжут», «режут», «съедают», «гонят» и т. д.).

Лит.: Цивьян Т. В. Движение и Путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999:205–281; Плотникова // СБФ-95:108–141; Плотникова А. А. Магия звука в славянской скотоводческой обрядности // МЗМ:73–84; Плотникова А. А. Угощение пастуха: география полесской обрядовой терминологии // Український діалектологічний збірник. Кн. 3. Київ, 1997:335–340; Дурасов Г. П. Обряды, связанные с домашним скотоводством в Каргополье, в конце XIX–XX в. // Культура Русского Севера. Л., 1988:99–107; Дурасов Г. П. Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополья в XIX — начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989:265–282; Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // ВСЭС:232–258; Мороз А. Б. Пастушеская обрядность в восприятии пастуха и крестьянской общины // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2:42–52; Финченко А. Е. Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — начала XX в.) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992:88–89; Щепанская Т. Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XX — начала XX в.) // РСев-86:165–171; Зел.ВЭ; ПА; Агап.МОСК:451-464; МТК:10–16,194–196; РТРР 7:115,117-118,167-171,175-179,180,187; Дун.РЗО:146,242; Грап.ЭГМ:110-111; Кол.ГЮС; Мбд.VUOS 2:218,222.

А. А. Плотникова

ПАСХА (в.-слав. *Пасха*, *Паска*, *Великден*, пол. *Wielkanoc*, словац. *Veľká noc*, чеш. *Velikopose*, с.-х. *Великден*, *Ускрс*, болг. *Великден*, макед. *Вазам*, *Вузам*, словен. *Vizet*) — христианский праздник Воскресения Христова, в мифологии и обрядности которого актуализируются сюжеты и мотивы, характерные для народного календаря весны и начала лета (поминальные, метеорологические, аграрно-хозяйственные и мн. др.).

Большое место в народных пасхальных праздниках занимают мотивы воскрешения, обновления и процветания, связанные с мировоззренческим концептом этого главного христианского праздника. П. — самый значительный и важный весенний праздник в календаре вост. и зап. славян, тогда как у юж. славян таковым является Юрьев день. Традиционно П. праздновалась три дня; однако пасхальные мотивы широко представлены в мифологии и обрядности всей Светлой, предшествующей ей Страстной (когда совершались приготовления к празднику, см. Чистый четверг) и следующей за ней Фоминой неделей.

В народной традиции основные этапы церковного празднования П. стали источником многочисленных магических действий, запретов и толкований, поверий и мифологических рассказов.

Важнейшим требованием праздничного поведения было бодрствование во время пасхальной ночи. У русских известен запрет спать в пасхальную ночь, а также обыкновение купать или обливать водой тех, кто проспал всюнощную. На Украине и в Белоруссии считалось, что в пасхальную ночь нельзя спать, иначе проспавший весь год, проведешь его в полусонном состоянии, дети будут страдать от бессонницы и т. п. Бодрствование во время всюнощной обеспечивало человеку бодрость и подвижность на предстоящий год, что связано с общей побудительной семантикой концепта «воскресения». На западе Полесья, в Польше, Словении и др. запрет спать во время всюнощной мотивировался угрозой неурожая: верили, что у хозяина, заснувшего/лежащего в пасхальную ночь, полягут рожь, пшеница и лен, поля зарастут сорняками и т. д. См. Бдение.

П., благодаря присутствующей в ее мифологии идее начала и обновления, воспринималась как праздник, определяющий жизнь человека и семьи на грядущий год. К П. были приурочены гадания о судьбе, связанные с концептом доли, ср. представление о том, что в пасхальную ночь «Бог счастье делит»; обычаи делить между прихожанами и домашними один пасхальный хлеб, одно яйцо, тем самым «выделяя» каждому его долю. Чтобы узнать свою долю, загадывали о судьбе по пасхальным хлебам. Сажая в печь хлеб (словац. и

укр. «паску», рус. *кулич*), хозяйка называла по имени того члена семьи, кому он предвещал, и по тому, насколько хлеб удавался, судили о судьбе человека в грядущем годе. Если хлеб трескался или плохо поднимался, ожидали смерти, если был высоким и пыльным — надеялись на удачу, ср.: «На Еликденъ загадывають, яка у кого доля. Ес паска не пойдєз [не поднимется], знач доля плоха» (ПА, житомир.).

На Страстной, пасхальной или Фоминой неделях у вост. и юж. славян совершали поминования предков, основанные на представлении о «Пасхе мертвых», с гласно которому в канун П. Господь открывает рай и ад (знаком чего являются открытия в церкви царские врата) и выпускает «того света» души умерших, чтобы они могли посетить свои дома и отметить свою Г. С этим у вост. и юж. славян связано поверие о том, что в течение всей пасхальной недели (либо в период от П. до Вознесения) Христос ходит по земле и каждый умерший в это время человек попадает прямо в рай (см. в ст. *Задущиницы*, *Нави*, *Радуница* Страстная неделя). Поминование умерших на Страстной и Светлой неделях противоречило церковному канону (как несовместимое с радостью по поводу Воскресения Христа) и сохранило статус сугубо народного обычая.

В мифологии и обрядности праздник, значительное место отводилось скромной пасхальной пище, особым пасхальным блюдам и разговлению после Великого поста. Для вост. и зап. славян характерны символическое представление Е. П. в образе скромной и обильной пищи, во время Великого поста находящейся где-то далеко или высоко, а затем возвращающейся на землю, ср. в полес. приговорах, сопровождавших ритуальное хлестание в Вербное воскресенье: «Верба бьет, не я бью, за тыждень Великденъ, недалечко красное яичко»; в рус. загадках, где П. загадывается через реалии, связанные с пищей: «Стоит амбар на семи столбах, как этот амбар обвалится, так весь мир возрадуется» [с разгадкой: семь недель поста и П.] (Митр.Э, № 5143).

Пасхальная еда подчинялась определенному распорядку: она предполагала обильный завтрак и обед, но при этом очень скромный ужин или даже

отказ от него (в знак уважения к празднику); вне этих приемов пищи есть было нельзя. Во время разговления соблюдалась строгая очередность приема *заранее освященных* блюд. Первой пищей могли быть яйцо или его часть, кусок пасхального хлеба или мяса, остатки масленичных блюд, кусочек *освященного* хрена, листья освященной оливковой ветви, почки кизила и др. Одной из основных форм пасхальной трапезы было разделение продукта между всеми членами *семьи* (и социума), также восходящее к *концепту* доли. Раздел пищи/доли был *важным* фрагментом пасхального завтрака: в *волинском* Полесье, например, хозяин (старший в семье) по утрам в течение трех дней П. разрезал освященное яйцо на части по числу членов семьи (это называлось «делиться *яйчком*»).

Пища была проводником *мировоззренческих* установок праздника. Поскольку П. ассоциировалась с *процветанием* и активизацией жизни во *всех* сферах, пасхальный завтрак подразумевал не столько большое количество пищи, сколько разнообразие блюд и видов пищи, каждое из которых надо было попробовать. Поляки варили суп, в который клали *понемногу* от всех пасхальных блюд (колбас, ветчины, яиц, хрена и мн. др.). Иногда части всех этих блюд, включая разные виды пасхальных хлебов, просто *смешивали*, и домохозяйцы ели эту смесь из общей миски (ср. *Панспермия*), ср. также обычай оставлять стол накрытым в течение всей Светлой недели, чтобы обеспечить сытую жизнь в течение *целого* года.

В мифологии П. соотносилась с *событиями* священной истории, с мотивами предательства Иуды, Тайной вечери, распятия Христа, его смерти и воскресения. Как отражение этих эпизодов жизни и страданий Иисуса Христа трактуется в *слав. фольклоре* и апокрифических текстах происхождение обычая красить яйца на П., выпекать «барашка», печь калачи в форме «тернового венца», освящать пять яиц по числу ран Христа, есть рыбу в Страстной четверг, есть корни хрена (напоминающие гвозди, *которыми* Иисус был прибит к кресту) и др.

Магические свойства приписывались пасхальной пище и по завершении праздника: с яйцом пасхальным обходили загоревшееся

строение или кидали его в огонь, надеясь, что *яйцо* поможет остановить пожар; искали заблудившуюся скотину, *оглаживали* им корову при *первом* весеннем выгоне, *закапывали* в поле, чтобы у льна головки были величиной с яйцо; кости пасхального поросенка также *закапывали* в посевы, чтобы уберечь их от града, *клали* их в посевное зерно, чтобы обеспечить урожай, и др. См. **Остатки, Хлеб** пасхальный.

П. считалась сугубо семейным праздником, когда семья должна *была* собраться вместе, что было залогом целостности на весь предстоящий год. У словенцев вся семья непременно собиралась за пасхальным завтраком; если же кто-нибудь из членов семьи не мог присутствовать дома в тот момент, ему пеняли за это целый год. Чтобы обезопасить дом от чужих, на П. ворота двора, а также отдельные постройки (например, хлев) *тщательно запирали*. У поляков в окр. *Калиша* удаление от дома в первый день П. и хождение а гости (особенно не к родственникам) также считалось большим грехом. У болгар вост. Родоп перспектива целостности семьи в *предстоящем* году оценивалась по тому, сохранились ли целыми все яйца, вложенные в пасхальный каравай. Если яйцо лопалось, это считали знаком будущих потерь среди членов семьи.

Пасхальные праздники пронизаны мотивами обновления всех сторон жизни. На П. обновлялась одежда: как говорили сербы, каждый человек должен был надеть новую одежду, *неки* мое *налетак*. У болгар девушки в течение трех праздничных *дней* должны были появляться в новой «перемене», ср. *в.-слав.* запрет носить на П. старые вещи, *перешивать* себе что-нибудь из старого или просто прикасаться к нему. Обновление затрагивало и иные стороны «*вещного*» быта. У русских отмечен обычай убирать на П. с кнота старые образа и уставлять его новыми иконами или обновлять *имеющиеся* в доме иконы, *прикупая* к ним одну новую.

У поляков и кашубов, чехов и словаков, хорватов и словенцев обязательной *предпасхальной* процедурой было *обновление* *огня* в домашнем очаге. Новый огонь *высекали* в церкви во время службы в Страстную субботу. Новый огонь приносили домой с помощью свечей, *древесного* гриба, *освя-*

ценных в Вербное воскресенье веток; разжигали с их помощью огонь в очаге и уже на новом огне готовили пасхальные блюда; несли кусочки освященной огнем древесины на поле и в хозяйственные постройки.

Темой воскресения Христа мотивированы совершаемые на П. магические обряды, провоцирующие плодородие. На П. символически зарубали и трясли неплодоносящие деревья, обвязывали их соломой и обмазывали тестом, «будили». В Словении скот и домашнюю птицу «будили» в канун П.; гуцулы стучали в ульи или слегка двигали их на П.: «Ци ти, матко, спиш, ци чуеш?.. Уставай, бо Сус Христос воскрес!» (Шух.Г 4:237). См. Будить.

В мифологии П., как и других крупных праздников, присутствовали мотивы чудес. Встречаются рассказы о том, что на П. в течение некоторого времени солнце недвижимо пребывает на небе. В Полесье считалось, что поэтому П. и называется «Великдень», т. е. 'большой, длинный день'. С П. связан и сюжет об игре солнца: на П. оно радуется, что отвечает христианскому концепту П. (радости по поводу Воскресения Христа), или «скачет, как барашек» (пол.) (ср. мотив Христа-агнца). Протестанты пол. Поморья верили, что в пасхальную ночь вода становится кровавой или превращается в вино. На П. «открыто небо», поэтому словенцы Нижней Краины верили, что человек, влезший пасхальной ночью на леса для сушки сена или на дерево, услышит все, что может случиться в этом году. По мнению русинов Бессарабии, небо открыто ночью на П. Поэтому люди выходят из домов и стоят на улице, веря, что, увидев открытое небо, будут счастливы всю жизнь и попадут в рай. Среди других чудес пасхальной ночи: возможность добыть корону или рожки змеиного царя, которые приносят удачу; услышать звон колоколов, некогда ушедших под воду; увидеть золотую утку, несущую золотые яйца, добыть другие чудесные предметы.

В пасхальном цикле слав. календаря традиционно сильны мотивы начала, связанные с представлением о том, что в этот праздник можно было магическими средствами обеспечить себе успех на весь предстоящий год. У вост. и зап. славян, словенцев и хорватов были популярны приметы о том, что человек, первым вернув-

шийся (пешим и конным) домой после пасхальной службы (с освященной пасхальной пищей), будет удачлив в течение года: зяин первым закончит пахоту, сев и жатка девушки первой выйдут замуж, у хозяина будет больше молока и масла, у коней будут самые лучшие кони; человека будут ожидать счастье и везение во всем. Пасхальная служба считалась благоприятным моментом для магических действий ради успеха в делах и промыслах. Чтобы иметь успех в охоте, охотники в юж. Польше и у гуцулов на П. стреляли в солнце или во время пасхальной службы стреляли в направлении церкви или в статую Христа, что осмыслилось как продажа души черту (пол.). Чтобы обеспечить успех в игре, вместо «Воскресения Христова» на возглас священника в пасхальную ночь отвечали: «Три туза да и зырная!» (ЭО 1901/4:33, вологод.). В ночь приобретения инклюза (неразменного рубля) на Украине в пасхальную ночь на возглас священника «Христос воскрес» человек отвечал: «А в мене грошы е», «А в мене кабовансь е», «Анталюз маю» (Чуб. ТЭС 3:23); жители Полтавщины для удачного разведения голубей говорили в пасхальную ночь: «У меня голуби есть».

Пасха как главный христианский праздник мыслился несомненно связанным с демоническим началом. О потере демонами своей силы в пасхальную ночь говорят многочисленные поверья и былички. Русские считали, что во время всенощной и в первый день П. в церкви можно услышать, как под землей ведьмы и нечистые духи стонут и вопят по случаю Воскресения Христова. С П. связан также и известный сюжет о дьяволе (сатане, Люцифере), посаженном Богом в аду или в подземелье на цепь и в течение всего года грызущем эту цепь в надежде освободиться, но каждый раз терпящем поражение в канун П. Рассказывали, что совсем уже истончившаяся к Страстной пятнице цепь ежегодно восстанавливается в момент, когда священник возглашает «Христос воскрес» (пол., гуцул.). Ср. далматин. поверье, согласно которому вся земля стоит на столбе, прикованном к ней цепью дьяволом: если бы священник на П. не произносил слов «Kristos voskres», дьявол бы мог изгрызть столб, земля осела бы и настал бы Страшный суд.

На П. у человека появлялась возможность распознать, увидеть нечистую силу во время пасхальной заутрени. Для этого надо было под П. затопить печь дровами, еженедельно откладываемыми в течение семи недель Великого поста (в.-слав.); приметить, которая из женщин во время крестного хода обошла костел лишь один раз, тогда как надо сделать это трижды (пол.); увидеть из алтарной части костела, у кого из женщин на голове подойник (чеш., пол.); трижды перебросить через церковь ярмо черного вола, и тогда все ведьмы повиснут на шее у священника (далматин.) и др., см. в ст. Распознавание. На П., поднявшись на чердак или на колокольню со свечой, горящей еще с заутрени, можно было увидеть **домового**, похристосоваться с ним и оставить ему яйцо для разговления.

Одна из важных тем пасхальной обрядности и мифологии — метеорологическая: обычаи, верования и запреты, касающиеся предупреждения засухи, града и непогоды. В Полесье и в ю.-рус. регионах среду по П. и всю пасхальную неделю называли «сухими» и в это время воздерживались от полевых работ, не городили, не копали землю из опасения засухи. Ее профилактике были посвящены пасхальные обливания и ритуальная чистка колодцев, также совершаемая на Светлой неделе. Чтобы избежать града, на П. фракийские болгары не водили «скачено хор» (хоровод с подскоками), а только «сляднo хор» (плавный хоровод); у вост. славян воздерживались от работы в т. н. градовые дни, отмечаемые в среду после П.

Среди пасхальных ритуалов выделяются костры, обрядовые обходы дворов, а также «хождения в жито».

Преимущественно у зап. славян, словенцев и хорватов, а также на сопредельных территориях существовала традиция разжигания пасхальных костров. Их жгли в пасхальную ночь и в ночь на пасхальный понедельник; вокруг них собирались люди после службы, веселились, коротая ночи, стреляли и др. Костер, разведенный в эту ночь, служит знаком того, что пора собираться в церковь на службу (жешов.); иногда он напоминал о том костре, который, согласно польским поверьям, жгли апостолы во дворе Пилата, ожидая освобождения Хри-

ста. У вост. славян костры накануне П. жгли у церквей, на улицах и на кладбищах, сюда сносили старые кресты и вещи, украденные у евреев. Костры разжигали, чтобы «побужать» или «поднять» Христа (брест.), в знак того, как апостолы, «чекаючи Христа, сиділи біля вогню и грілись» (укр.); в честь дежурства апостолов около Христа (волын.); чтобы заслужить отпущение грехов, которое давалось тому, кто принесет в пасхальный костер большую вязанку хвороста (пол.); чтобы при свете огня увидеть, как открывается небо, и попросить у Бога исполнить свое заветное желание (карпат.). В Словении и Хорватии, у сербов Воеводины в Страстную субботу около церквей, а также часто во дворах своих домов разжигали костры: в них освящали «новый» огонь, который так же, как и у зап. славян, разносили по домам. Кострам могли придавать форму, отвечающую христианской тематике праздника, форму креста, дароносицы, начальных букв имени Господа (*IHS*). Тема праздника присутствовала и в других моментах, касающихся костров: так, в Словении этот костер часто называли по-особому — *vuzetnice, vūženice* от *Vuzet* 'Пасха'; там же парни, бегая по селу с факелами, заженными от пасхального костра, кричали, что они «Христа ищут».

Пасхальная и следующая за ней Фомина неделя были временем массовых обходов дворов. У вост. славян в течение всей Светлой недели, начиная с первого дня П., священники в сопровождении причта и благочестивых прихожан обходили с иконами все дома в селе и служили там пасхальные молебны, за что получали вознаграждение. С вечера воскресенья по домам ходили группы мужчин (*волочечников* — в Белоруссии, *христованников* — на юго-западе и западе России) и поздравляли хозяев с праздником. Они исполняли под окнами специальные песни, в которых помимо обычных величальных образов, отражающих богатство крестьянского двора, перечислялись основные годовые праздники традиционного аграрно-хозяйственного календаря крестьянина (см. **Волочечный обряд**, **Волочечные песни**). У поляков на Пасху мужчины и парни обходили дома с живым или деревянным петухом (*z kogutkiem, z kurkiem*) как символом воскресшего Христа. В обходах принимали участие парни, достигшие брачного возраста. Они обходили все дома, где жили девушки

на выданье, присматривая себе невест. Иногда на Пасху село обходили с соломенным чучелом Смерти, на смену которому в село якобы входил Христос. Погужане при этом пели: «Szła śmierteczka z miasta, pan Jezus do miasta...» [Шла Смертушка из города, а Иисус в город...] (Kolb.DW 44:91).

На П, совершались «хождения в жито» — обходы полей с целью осмотра посевов и отправления там молебнов (см. «Хождение в жито»). В них широко использовались пасхальные атрибуты и символика. У русских в таких обходах участвовали священнослужители: после того как «богосноscopy» — крестьяне и/или священник с причтом — обходили село с иконой на 2-й или 3-й день П., крестьяне обычно просили священника отслужить мирской молебен об урожае с водосвятием, по окончании которого женщины просили священника или дьячка поваляться на земле, чтобы «снопы были тяжелыми», «посевы тучными» и т. д.; если священнослужители отказывались это сделать, их валили на землю и катали насильно. Для крестьян важен был сам факт катания священников по земле, поэтому, если молебен был в селе, священника, прямо в облачении, катали здесь же, около церкви, часовни или посреди села. Эти пасхальные обходы часто преследовали цель не только освятить посевы, но и предотвратить засуху, защитить поля от града и т. п. У зап. славян во время выходов в поле на П. широко использовались древесина и ветки, обожженные в пасхальных кострах. Повсеместным для зап. славян является обычай кропить поля святой водой; втыкать в поля сделанные из освященных в Вербное воскресенье веток вербы и клобочки крестики. Широкое распространение получил обычай втыкать в землю крестики, сделанные из веток или кусков дерева, специально обожженных в огне или костре около костелов. У словаков, моравян и чехов было обыкновение катать по полям пасхальные хлебы и яйца — для того чтобы обеспечить хороший урожай. У словенцев на П. процессии отправлялись в поля и виноградники прямо от церкви; в Каринтии они поднимались на три ближайших к селу вершины, где «božerotniki» [Божьи путники] молились и кропили посевы святой водой.

Разнообразными были формы праздничного досуга. Среди них основное место у всех славян занимали игры с кра-

шеными яйцами и прежде всего — катание яиц по земас или со специальных лотков (см. Катать), а также «битки» — битые крашеными яйцами. У вост. славян в течение всей пасхальной недели любой человек мог подняться на колокольню и звонить в колокола; этому звону нередко приписывался магический смысл. Важное место на П. занимали качели, а также хороводы, имеющие аграрно-хозяйственную и любовно-брачную тематику (в последних обычно назывались будущие супружеские пары и величались молодожены, поженившиеся в течение последнего года). Обязательными на П. были взаимные посещения близких родственников. У зап. славян в начале праздничной недели совершались массовые молодежные обливания (см. «Обливанный» понедельник).

Лит.: Агап.МОСК (по указ.).

Т. А. Агапкина

ПАУК — насекомое, наделяемое космологической символикой, родственное гадам и соединяющее в себе противоречивые, часто противоположные мифологические характеристики.

Доминирующей является оценка П. как животного поганого, нечистого, которое следует истреблять. В легендах П. выступает противником Божьей Матери: П, в воздухе обволок се своей паутиной (гуду.), укусил в грудь (далматин.), растрепал платье (з.-малопол.) или задумал прясть тоньше, чем она (з.-малопол., в.-силез.). В другой, в.-пол. легенде в П. Бог превратил ткача, решившего затянуть своей пряжей весь свет. Согласно болг. легенде, в П. был обращен и повешен в воздухе взбунтовавшийся ангел.

Распространено убеждение, что П. как существо, противостоящее Божьему началу, следует убивать. Убиение П., как и змеи, сулит человеку прощение грехов (рус., пол., хорв.). Сербы Алексинацкого Поморавья мотивируют необходимость убивать П. тем, что он первым выедает глаза мертвецу.

Как и другие гады, П. считается ядовитым: можно отравиться, съев П. (пол. жешов., подляс.), один из супругов может

уморить другого, подложив ему в еду большого П.-крестовика (луж.). Ядовит также укус П. Македонцы Скопской Котлины лечатся от его укуса, подражая П., сидящему на колышущейся паутине: сорок человек один за другим должны покачать пострадавшего на веревке. В Болгарии укусы П. мажут медом, вынутым из ульев в день св. Проккопия (8/21.VII).

С гадами П. роднит и функция домашнего покровителя. Так, в житомирском Полесье П., живущего в доме, называют, как и домового ужа, *хозяином*, не трогают и не выбрасывают его, считая, что он приносит в дом богатство и благополучие. По пол. представлениям, П.-крестовик сулит счастье в доме (катовиц.); П. благотворно влияют на скот, поэтому в хлеву убивать их запрещено, иначе скот будет сохнуть (в.-пол.).

С гадами П. связывает также его роль в обрядах вызывания дождя: обычаем убивать П. во время засухи известен у украинцев Хмельницкой обл.

Представления о П. как почитаемом существе нашли отражение в легендах: П. утихомирил муху, мешавшую спать младенцу Иисусу (пол.), спас от врагов Богородицу (ю.-слав.) или царя Соломона (бел.), засновав паутиной вход в пещеру, в которой они укрывались. Нередки и запреты убивать П.: это расценивается как грех (пол. жешов.) или чревато потерей собственного счастья (луж.).

В Полесье запрет убивать П. мотивируют демиургической ролью П.: тем, что он «свит сновау» (волын.) или снует паутину, «як Бог небо» (ровен.). Такая роль П., основанная на космологическом осмыслении идеи плетения и тканья как творения, подкрепляется мировой или небесной символикой, заключенной в терминологии соломенного рождественского украшения, которое подвешивают к потолку. В одних слав. регионах его называют П. (бел. *навук*, пол. *rajak*), в других — миром (пол. *świat*) или раем (чеш. *muší raj*). Ту же символику имеет паук из украшенных нитей на свадьбе, которые протягивают по потолку из центра к углам избы (рус. москов.) (см. «Паук»). Согласно болгар. легенде, Бог создал П., когда сотворил небо, землю и человека, но П. стал делать из своих сетей второе небо, став причиной людских грехов, так как его сети ли-

шали людей возможности видеть истину (тырговишт.).

П. выступает медиатором между землей и небом. В бел. и укр. легендах П., взбираясь по паутине на небо, относит к Богу брошенные людьми хлебные крошки, чтобы Бог убедился, что люди не берегут дар Божий, и не давал им богатых урожаев (могилев., гроднен., волын.). Согласно пол. легенде, П. спускается по своей паутине с неба на землю, а по возвращении сообщает на ухо обо всем увиденном на земле краковскому чернокнижнику Твардовскому, продавшему душу дьяволу и унесенному чертями на луну.

Чтобы П. не причинил никакого зла, македонцы Скопской Котлины в день св. Павла (по созвучию с названием П.), 29.VI, не занимаются никакой работой. Св. Павел выступает охранителем от укусов П. и змей в заговоре, который в Далмации читают перед отправлением в лес.

П. используется в любовной магии. У лужичан девушка должна выдавить яйца П. на шею своего избранника, чтобы он был привязан к ней, как П., сидящий на яйцах. У сербов девушка перед сном бросает П. в моток пряжи и говорит: «Пауче, ти се пењеш високо и по земљи, потражи мога суђеника, па га доведи мени на сан» [Паук, ты высоко вверх забирасься и по земле ходишь, поищи моего суженого и приведи его ко мне во сне] (Бор.ПВП 2:244).

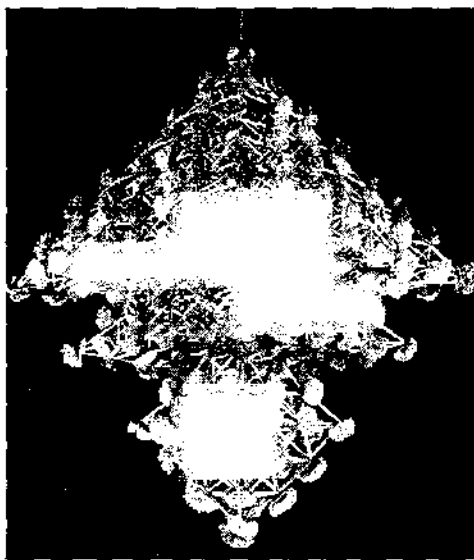
В народной медицине раздавленным П. натирают опухоли (малопол.), больному лихорадкой вешают на шею скорлупу грецкого ореха с П. внутри (укр. полтав.).

По приметам, П. предвещает счастье и удачу тому, кто его увидит (далматин.), когда он спускается на человека сверху (пол.) или с головы (укр.). Часто П. предвещает приход гостей (пол.), в частности когда он спускается перед глазами (болг.), над головой (укр.), с головы или шапки (серб.). П. предвещает известие или письмо (рус.), спускающийся вниз — известие (пол.), ползающий по человеку — приход гостей, известие (укр.) или получение подарка (пол.); спускающийся на пороге — покойника (рус.); увиденный после полуночи — смерть родственника, а до полудня — счастье (бел.), спускающийся вниз после полудня — радость на третий день (пол.); черный П. — неприятность, а белый — счастье (болг.).

Лит.: Гура СЖ:504–509; Ел.СЗК:201,264; Даль ПРН:948; ЖС, 1906/2:138,139; Ром.БС 4:169; ЭБ:371; СУС 967; Ziemia 1912/3/35:573; СБФ 1986:25; Was.ТРЕ:190; Kaindl Н:105; ПА; ZWAK 1877/1:106, 1887/11:50, 1890/14:130; Lud 1896/2/2:156,161, 1905/11/4:399, 1906/12/1:64, 1909/15/4:338; Kolb.DW 32:323; 42:319, 46:490; Stomma L. Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986:221; ArchMEK I/151 II/1210:1, I/1554 II/1249:52; Schul.WV:124; Veck.WSMAG:474; Марин.ЖС 1:180; Телб.БББ:185; Ркс 286:102; Фил.СК: 402,500; Бор.ПВП 2:141,242–244; ZNŽO 1896/1:277.

А. В. Гура

«ПАУК» — элемент внутреннего убранства дома, изготавливаемый на зимние праздники или, реже, на свадьбу. Основным материалом служит солома, нанизываемая на нитки или конский волос, а также цветная бумага, лоскутки, изредка картофель, желуди, фасоль, перья, тростник. Формы «П.» разнообразны: как правило, это сложные объемные структуры (сферы, пирамиды и иные многогранники), состоящие в свою очередь из геометрических фигур: треугольников, квадратов, шестиугольников, шестигранников,



Украшение «паук». Жешовское воев., Польша. 1950 г.

звезд, кружков, шаров и т. п. К таким конструкциям могли добавлять и украшения в виде птиц, цветов, домиков, крашенных яиц прикрепляли к «П.» и облатки. «П.» подвешивали в доме к потолочной балке или в красном углу перед иконами. Названия украшения отсылают к сходным деталям убранства дома: полес. *фонарчик, лихтарик, люстра, абажур*, серб. *luster*, болгар. *кандила, полилей*, другим предметам быта: полес. *терамок, кошук, зонтик, выночок*, с.-рус. *бобочка* (т. е. игрушка), пол. *koronka*; к представителям животного мира: полес. *соломьяна пташка, голуб, курица*. У вост. славян и у поляков в названиях чаще всего упоминается паук (ср. также полес. *паук лятае, колядный паук, паучье красна*), поскольку «паук свет основал» (полес.), у чехов — мухи (*mušič tanec* или *mušič raj*). Связь соломенного украшения с «моделью» мира отражена и в пол. названии «паука» *świat*.

«Воссоздание мира» происходит в двух главных «переходных» ситуациях: при смене годового цикла и в момент рождения новой семьи. Изготовление «П.» на свадьбе характерно для Подмосквья: здесь «П.» подвешивался в центре потолка, а отходящие от него четыре нити были выведены на стену к выходной двери, что должно было символизировать четыре дороги невесты: «из дому, в церковь, из церкви, в дом» (жениха) (ООФМ:164–165). При отъезде невесты поезжане срывали «П.» и обматывали им лошадей, на которых свадебный поезд ехал в церковь; если они не делали этого, считалось, что девушки долго не выйдут замуж.

В других слав. традициях «П.» изготавливался зимой, в Филиппов пост. На Украине этим занимались девушки тайне от парней на св. Игната (20.XII). Вывешивали «П.» на Рождество или Новый год, что должно было принести счастье в дом (бел.). В редких рассказах, которые толкуют смысл «П.», предпринимается попытка соотнести его с соответствующим эпизодом Нового Завета: «Христос на соломе спал, — на соломе родился-то, во хлеве; дак пусть походят волхвы да поищут все тут Иисуса Христа, там вот звёздочки [лоскутки]. Пусть вот ходят, да ёни его ищут, уж его не найдут, Святой Дух его спасет» (архангел., ЖС 1996/2:58). Украшение осознавалось как один из важных декоративных элементов новогоднего

цикла и могло выступать как аналог рождественской елки (см. Деревце обрядовое), ср. малопол. термины *podlasy, podlaznik, podlaznica* (полазник), которые могут относиться также и к елке. Этим конструкциям могли приписываться и «практические» функции: так, «мушій рай» был, как и подобает раю, сладким, поскольку его обмазывали медом или поливали подслащенной водой; при этом объясняли, что мухи, привлеченные запахом сладкого, не будут докучать в доме грудным младенцам.

Лит.: Огородник М. «Павук» приносит висть // Народне мистецтво 1997/1:54; ЖС 1996/2:58; Гура СЖ:506; ООФМ 164-165, 177; СБЯ-77:49; Mosz.KLS:955-957; Váci.VO; Българско народно изкуство. София, 1969.

Г. И. Кабакова

ПАУТИНА — паучья сеть, символически соотносящаяся с плетеным, тканым изделием или пряжей, а также наделяемая космологической символикой, защитными, лечебными и вредоносными функциями. Тесно связана с мотивом бабьего лета.

Символическая связь П. с плетением, тканьем и прядением реализуется в языковых наименованиях изготовления П. (плести, *сновать, ткать, прядь*), а также в плетеных и крученых изделиях (сет, сито, пряжа, веревка и т. п.) как языковых метафорах и культурных символах П. Ср., например, рус. загадку о П.: «Висит сито, не руками свито» (Садов.ЗРН:181). В поверьях и народной магии П. символически коррелирует с сетью. Так, рыбаки бел.-литов. пограничья для лучшего улова обматывают сеть П., (чтобы рыбы ловились в сеть так же, как насекомые в П.). Вербка имитирует П. в лечебной практике македонцев: на ней качают человека, пострадавшего от паучьего укуса (скоп.). Идея прядения, плетения и тканья, лежащая в основе представления об изготовлении П., символически осмысливается как творение вселенских масштабов, возникшее нерукотворным путем. Отсюда демиургическая роль паука и космологическая символика самой П.

В легендах и поверьях П. выступает в качестве субстанции, соединяющей мир земной и небесный. В бел. и укр.

легендах П. служит пауку средством связи между людьми и Богом. В в.-пол. легенде некий ткач решил затянуть пряжей весь свет: Бог порвал ее ветром и спалил молнией, а ткача превратил в паука. Мотив П., соединяющей землю и небо, присутствует в поверье сербов Воеводины: если бы не было ветра, этого великого дара Божьего, то от неба до земли протянулась бы П. и люди не видели бы, куда идти, — ударялись бы то о дерево, то о стену, то друг о друга. Ср. болг. легенду: Бог создал ветер, чтобы рвать П., из которой паук создавал второе небо и которая мешала людям видеть истину, вводя их во грех (тырговишт.).

Как и сети, П. приписываются защитные функции. Так, у сербов Хомоля, чтобы обезопасить роженицу от нечистой силы, ее окуривают П., взятой из трех одиноких пустых домов. Для предохранения от порчи и сглаза рыболовной сети рыбаки окуривают ее П. (бел.-литов. пограничье). Защитную функцию П. выполняет и в бел. легенде о царе Соломоне, спасшемся от врагов благодаря П., сплетенной перед входом в пещеру.

На защитных свойствах П. основано отчасти и употребление ее в качестве лечебного средства. Так, в Черниговской губ. больному лихорадкой дают съесть комочки хлебного мякиша, смешанного с П. В Польше П., собранной в церкви, лечат эпилепсию (калиш.). В Полесье П. прикладывают на пуп больному аппендицитом, чтобы он не умер «з завою» (брест.); окуривают ею маленького ребенка, обычно от испуга (ровен.). Украинцы Покутья больному куриной слепотой окуривают П., взятой из-под печи, куда не проникает солнечный свет. Поляки Западных Бескид лечат с помощью П. детскую бессонницу. Один человек собирает палкой П. изо всех углов хаты, а другой спрашивает при обшаривании каждого угла: «Чего ты там ищешь?» — «Сна Яся (имя ребенка)», — отвечает тот, кто собирает П. (ArchMEK I/1415 II/1110:3). Набрав П., кладут ее в колыбель под голову ребенку.

Вредоносные свойства П. связаны с представлением о ядовитости паука, как и большинства других насекомых и гадюк. В Сербии, когда овца начинает пухнуть, говорят, что она съела П. Тогда один пастух встает около головы больной овцы, а другой

возле хвоста. Стоящий у хвоста трижды слегка проводит ножом по хребту овцы и говорит: «Мой, мой!» — «Что моешь?» — спрашивает другой пастух. — «Паутину». — «Вымой ее, чтобы ее не было». — «Вымыл ее, и ее нет» (Бор.ПВП 2:243).

С П. связаны некоторые приметы. В Герцеговине считают, что, если пауки плетут в доме много П., дом опустеет: все его обитатели умрут или выселятся из него. В Воронежской губ. существует примета, что человек будет богат, если осенью к нему прицепится летающая П.

Лит.: Гура СЖ:504–509; ЖС 1906/2:139; СУС 967; Знат.РМWR:8,9; Танский И. Село Локотки (Глуховского уезда) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. Чернигов, 1866/1:200; ПА; Lud 1896/2/2:161, 1899/5/2:179, 1905/11/4:401, 1907/13/2, 3:218; Kolb.DW 46:469,473, 53:385; ArchMEK I/1415 II/1110:3; Ркс 286:102; Фил.СК:505; Бор.ПВП 1:68, 2:243,244.

А. В. Гура

ПАХАРЬ — в славянской традиции культурный герой. Согласно широко распространенному фольклорному сюжету, П. вытеснил из земли первобытных великанов, воплощение необузданных сил природы. В этимологических мифах о происхождении Змиевых валов (древних укреплений в Среднем Поднепровье) и рек П. действует вместе с другим культурным героем — кузнецом. По укр. преданию, Бог послал на землю чудовищного змея, который требовал человеческих жертв. Когда пришел черед царевича, тот бежал от змея, читая молитву, и спасся в кузнице, где свв. Борис и Глеб ковали для людей первый плуг. Змей языком высадил дверь кузницы, но святые ухватили его за язык раскаленными щипцами и запрягли в плуг. Они провели плугом борозду, которую и называют Змиевым валом. Связь Бориса и Глеба с пахотой и хлебом определяется календарными сроками их чествования — 2 мая ст. ст. («Борис и Глеб засевают хлеб») и 24 июля («Борис и Глеб — поспел хлеб») — Аф.ПВ 3:637). Другой вариант того же предания — о Кузьме-Демьяне, Божьем Ковале, который заставляет змея пропахать землю до самого Черного моря: там пахарь дает змею

напиться, и тот, выпив полморя, распадается на части — превращается в мелких змея (ЕВ 8:3–51; 10:197–238). Ср. также связь магического **опахивания** с двумя персонажами (близнецами культом) у юж. славян: пахали близнецы, сошник также ковали близнецы (БМ:138).

У болгар первым пахарем считался св. Симеон: на его день (1.IX) приходилась первая осенняя запашка. У русских Георгий, Николай (Микула, Николай) почитались как покровители земледелия и, в частности, пахоты (Усл.ФР:52–54), Семен (или Стефан) Рапопашец (в русской традиции) и Иеремия (Еремей Запрягальник или Запашник) — специально как покровители ранней (27.IV/10.V) и поздней (1/14.V) весенней запашки (у вост. славян начало весенней и окончание озимой пахоты — 1/14.IX — приходилось на **Семенов** день — КГ:179–183,334–335). Согласно чешской поговорке, «Св. Матей бросает плуги с поднебесья»: день св. Матфея (24.II) считается последним днем зимы (КОО 3:222).

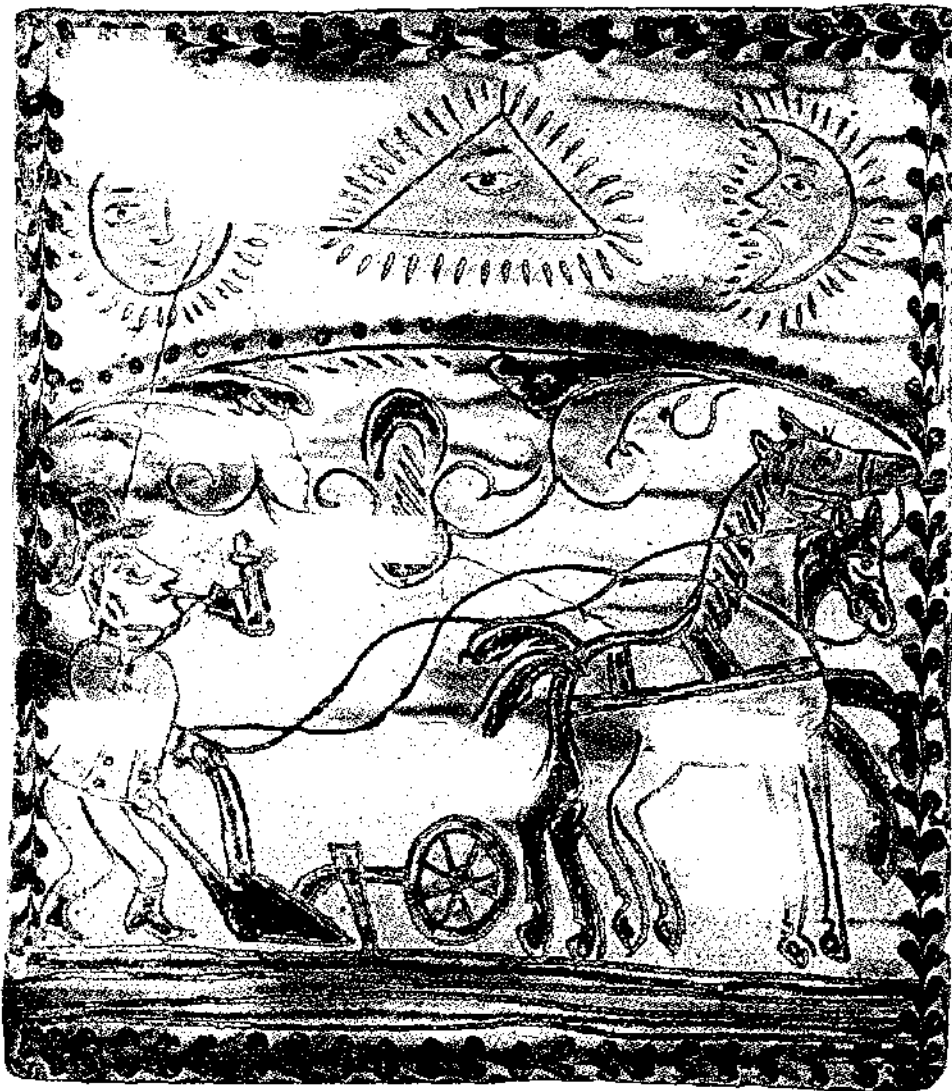
В слав. легендах, восходящих к апокрифическому «Слову об Адаме и Еве», первый П. — Адам (Ева — первая пряха). Бог дал Адаму плуг, чтобы он в поте лица добывал себе хлеб. По болг. апокрифу, Адам запряг волов и стал пахать, но дьявол не дал ему возделывать землю, объявив, что земля принадлежит ему, и потребовал расписку, которой Адам отдавал бы себя во власть дьявола. Адам перехитрил сатану, вручив ему расписку о том, что он и дети его будут принадлежать Владыке земли, имея в виду Бога. В болг. легенде «О крестном древе» (X в.) сам Иисус вспахал ниву на пути в Вифлеем. Ст.-слав. апокриф «Как Христос плугом орал» известен в списках отреченных книг с первой четверти XIV в. Ср. укр. колядки, где сам Бог пашет золотым плугом на золотых волах, св. Петр (или Павел) их погоняет, а Богородица приносит в поле пахарям еду. Те же мотивы воспроизводят в.-слав. заговоры, произносимые при сборе целебных трав: «Святой отец праведный Абрам все поле орал, Симеон Зилот сажил, Илья поливал, Господь помогал. Небо — отец, а земля — мать. Благослови, Господи, эту траву рвать» (воронеж.; Майк.ВЗ, № 253; ср. Милор.ЖЛК // КС 1903/1–2:40) (см. о брачной символике пахоты в ст. Земля).

Космогоническая символика П. сохраняется в слав. наименованиях созвездий: болгары называют Ралом созвездие Ориона — пахаря, идущего за ралом с упряжкой волов, преследует волк (СД 1:120).

В слав. эпической традиции П. оказывается главным героем. В рус. былинном эпосе П. Микула Селянинович (воплощение Николая) сильнее князя-волхва; согласно чеш. раннеисторической традиции (Козьма Пращский, XII в.), пахаря Пшемысла избирают

князем после чудесного знака — в его руках начинает зеленеть сухая ветвь, которой он погнал волов (ср. Аф.ПВ 1:558—559). В сербской юнацкой песне Марко Краевич пашет «султанские дороги»: турки требуют, чтобы герой не распахивал дороги, Марко же велит туркам не топтать его пашню; подняв плуг вместе с волами, Марко избивает турок.

В календарных обрядах (на масленицу) П. оказывается центральной фигурой



О. Бахметюк (1820—1882). «Пахарь». Изразец. 22,5х20 см.

Музей этнографии и художественных промыслов Академии наук Украины (Львов), № 46486

(«царь» у **кукеров**, ряженые **ога́и** и **Курент** у словенцев, *voráčki* у чехов), выполняющей обряд ритуальной пахоты и др. продуцирующие обряды (травестиизм, ритуальный сев, катание по земле); особые ритуалы сопровождали выборы первого пахаря у русских, проводившиеся на Пасхальной неделе; см. в ст. **Пахота**.

См. также **Земледелие**.

Лит.: Потеб.ОМП; Потеб.СМ:383-384; Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998; Агап.МОСК:176-183; КСК 5:29-38,120-126 (там лит.); Niew.OS.

В. Я. Петрухин

ПАХОТА — начальный этап полевых работ, насыщенный ритуально-магическими действиями, направленными на обеспечение плодородия и защиту посевов от стихийных бедствий и вредоносных сил. Подобно первому выгону скота на пастбище, зачину свадьбы (приготовление хлеба) и другим обрядам, связанным с ситуацией и магией начала, П. определяет успех всего земледельческого цикла и урожай возделываемых культур. В символическом отношении П. представляет собой преобразование неосвоенного пространства ~ земли — в освоенное, культурное пространство — поле, пашню.

В цикле полевых работ первая пахота редко отделялась во времени от сева, поэтому обряды, связанные с началом аграрного цикла, как правило, составляли единый ритуальный комплекс. См. **Сев**.

Время П. различно в разных славянских традициях. Начало П., как правило, было фиксировано и соотносилось с календарем, праздниками, лунными фазами, днями недели, суточным циклом, представлениями о «хорошем» и «плохом» времени.

У вост. славян начинали П. после Благовещения (25.III) в ближайший к полнолунию «счастливым» день. Избегали пахать на молодом месяце, чтобы на стеблях не росли лишние побеги. Следили за тем, чтобы первая П. не пришлась на тот день недели, на который пришлось Благовещение (реже Сретение) в данном году. В некоторых областях России пахать начинали в Страстной четверг, 1 апреля, 1 мая (ср. рус.

Еремея запрягальника или ярёмника); если же погода не позволяла начать П. в этот день, то символически пахали сохой землей, которой был засыпан потолок дома (Зем. ВЭ:54). Чтобы избежать дурного глаза встреч со злыми людьми и быть перш в поле, выезжали пахать ранним утром (в.-слав., серб.), либо вечером, чтобы после этого не делать никакой другой работы (бе лорусы Виленской губ.).

У болгар осенний сев и П. являлись основными в производстве зерновых, поэтому большей частью первая запашка проходила в сентябре—октябре. Выбор первого дня мог варьировать в пределах указанного сезона, но предпочитали начинать П. в понедельник, среду или четверг. В некоторых областях избегали пахать в четверг, считая, что работа, начатая в этот день, не будет иметь успеха (се *зачевърта*), и в пятницу, поскольку жито будет «спекаться» (се *спичало* — обл. Русе). В пятницу не пахал тот, у кого случалась гибель скота (с. Крива Круша, обл. Новой Загоры). Вторник считался «плохим» днем (см. Дни добрые и злые), суббота — днем мертвых, поэтому в эти дни не начинали и не завершали никакой работу. Сербы и поляки избегали пахать в понедельник, считавшийся «плохим» днем, иначе урожай был бы плохим, а в хозяйстве не было бы удачи (пол.); в Лесковацкой Мораве и польском Поморье — в пятницу. В Покутье не пахали в среду, а в Хомолье, наоборот, старались начать П. в среду, т. к. считали, что любая работа, начатая в этот день, будет успешной (Гружа).

Нередко приурочивали П. к полнолунию (болг.) или к растущему месяцу (серб.), а также к определенному церковному празднику: дню св. Симеона (1.IX), Воздвижению (Кръстовден 14.IX) (болг.), дню Св. Трифона (обл. Перника), дню св. Кирилла (14/27.II — серб.), дню св. Йозефа (19.III — пол.), который считался первым весенним праздником, а первая П. как бы «открывала» землю после зимнего сна. В Полесье широко известен запрет на работы, связанные с землей, в т. н. «сухие» дни (четверг или среда на троицкой неделе). Нарушение этих запретов грозило засухой и гибелью урожая («само посохнет» — ПА).

В некоторых областях Болгарии первую П. проводили в период между двумя праздниками: днем св. Богородицы (15.VIII) и

«Малой Богородицей» (8.IX) в соответствии с днями недели и фазой луны. Словенцы избегали пахать в день свв. Филиппа и Якоба (1.V), а поляки в день св. Марка (24.IV), т. к. считали, что этот святой покровительствует волам, и если не почитать этот день, их постигнет несчастье (Мазовше).

В ср.-зап. Болгарии день св. Симеона Столпника праздновали как день начала П. (ср. название святого *св. Симеон първио брач* - обл. Софии), а в Сербии, в Лесковац, как профессиональный праздник пахарей (*брачка слава*), чествуя хлебом, вином и едой хозяев отдельных родов по очереди. После освящения трапезы мужчины говорили: «Пусть поможет наш праздник глубоко пахать, высоко жать» (Нед.ГОС:175).

В день первой П. соблюдался ряд запретов: ничего не выносили из дома, особенно домашнюю утварь (Лесковацкая Моравя). Запрещалось одалживать или продавать

что-либо из дома, чтобы не лишиться удачи; особенно берегли огонь, т. к. считалось, что у того, кто его отдаст из дома, хлеб не уродится.

В Польше во время выпекания хлеба пахари воздерживались от запашки поля и сева. Сербы избегали пахать на полный желудок; в некоторых областях запрещалось носить еду на пашню вообще или запреты касались отдельных продуктов: яиц, чеснока (Лесковацкая Моравя).

Во время П. не пускали цыганок в дом, не прикасались к навозу, не пряли черную шерсть, не ставили на стол сосуды с черным (в саже) дном, чтобы посевы не были нечистыми и не почернели (серб.). В Белоруссии избегали начинать П. на волах черного или желтоватого цвета, опасаясь, что дождь уничтожит посевы или умрет кто-либо в семье. Там же перед началом П. запрещалось забивать в землю колья — это озна-



Фрагмент росписи «набирухи» со сценой пахоты. Пермогорская роспись. Середина XIX в. Архангельская губ., пристань Пермогорье. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), № 1703-15

чало бы «забить» землю, и посеянные семена могли не взойти (Могилевская губ.). В Польше избегали пахать конем, на котором везли еврея-покойника, в противном случае поле не дало бы всходов.

Одно из основных требований этого дня — ритуальная чистота главного персонажа — пахаря, поскольку его качества могли «перейти» на семя и урожай. С этим связан распространенный запрет иметь накануне сношения с женой; иногда половое воздержание соблюдалось весь первый день П. (серб.). Женщинам, считавшимся «нечистыми» вообще и особенно в период менструации, запрещалось не только участие в обряде, но и контакты с мужчиной — ритуальным лицом, особенно сексуальные (о.-слав.). Им нельзя было проходить под воловьей упряжкой, переходить дорогу волам и пр. (серб.). Хозяйка, одетая во все чистое, готовила в ночь накануне П. хлеб, который давала пахарю еще теплым; если у хозяйки были в это время месячные, хлеб пекла соседка (болг.).

Запрещалось участвовать в П. лицам с «дурным глазом» и тем, у кого «несчастливая» рука, а также левшам (см. Правый — левый), иначе это могло отразиться на росте посевов (серб.). Отправляясь в поле, избегали любых встреч с людьми, опасаясь, что их намерения могли быть плохими. Если на пути попадался «опасный» человек, пахарь возвращался домой (серб., Попово). Он не отвечал на приветствия и молчал, идя на пашню (серб.) или во время П., чтобы птицы не склевали семена или черви не испортили их (болг.). Сохраняла молчание и жена пахаря по пути на поле и обратно (болг.). В Польше, России, Боснии, Герцеговине считали, что первый человек, вспахавший поле в селе, должен был быть уважаемым и достойным, поскольку его качества «переносились» на все сельские уголья. В компетенции сельской общины у русских были и аграрные обряды: «нарекание», т. е. избрание, назначение и благословение первого пахаря на начало П. (Переславль-Залесский).

С первой П. связано множество магических действий, призванных отогнать злые силы от людей, скота и полей, а также способствовать будущему плодородию.

Накануне П. молились перед иконами (в.-слав.), мылись в бане, надевали чистую

одежду (рус.). Запрещалось пахать в старой, изношенной, нечистой одежде (о.-слав.), для случая покупали новую; особенно это касалось рубахи, которая должна была быть непременно белой (о.-слав.). В Болгарии пахарь был одет в праздничный костюм и нередко начинал работу с непокрытой головой (обл. Перника).

При первой П. выпекали специальные пресные лепешки для пахаря и волов: хозяйка выносила во двор хлеб в сите, «чтобы все были сыты», а каждому волу надевала по одному каравайчику на рога, «чтобы год был плодородным» (болг.). Пахарь брал с собой сосуд с водой, фляжку вина и ритуальную пищу: дрожжевой хлеб *нива*, вареную курицу, а в постные дни красный сладкий перец, фаршированный фасолью, чтобы зерно родилось красным, т. с. спелым (обл. Монтана), Лепешку, вино и запеченного петуха брали с собой на поле сербы Фрушкой горы и Срма.

В зап. Полесье, когда хозяин шел пахать, ему давали с собой в платочке печенье, приготовленное к Благовещению, имитировавшее некоторые сельскохозяйственные орудия (борона, плуг) и имевшее обобщающее наименование *заорач*. Специальное обрядовое печенье в форме креста, выпекаемое в Средополье, также использовали во время запашки. Его засушивали, брали в поле, где крошили в борозду, съедали сами пахари или отдавали волам (коням). «Кресты» клали на землю, чтобы «поле родило», был хороший урожай (полес.).

Животных иногда кормили ячменем, которым невеста осыпала присутствующих на свадьбе после снятия фаты (ю.-з.-болг.). Хозяева украшали волов и телеги душистой геранью (*здравец*), закрепляя букеты справа, или базиликом, чтобы, подобно его белому и чистому цвету, было бы белым и чистым зерно (с.-зап. Болгария, ср. Белый цвет), а жены трижды обходили вокруг них и окуривали ладаном «для здоровья и благополучия» (обл. Перника).

У лужичан обливали водой пахаря, выезжавшего пахать под посев льна. Словенцы перед отправлением в поле трижды окропляли освященной водой плуг, телегу, коней и пахаря или скот (в.-слав.). В Словакии то же делали женщины, встречая пахаря и его коня, вернувшихся домой после П., для того чтобы овес был хорошим. Перед пер-

вым выездом на поле тягловому скоту давали съесть сена, которое лежало в доме на Рождество, хлебный крестик, испеченный в середине Великого поста, или первый хлеб из нового урожая прошлого года (полес.). Словаки клали под ноги коням угли, цепь и замок, поляки окуривали коня освященной в Вербное воскресенье «пальмой», болгары сыпали вокруг телеги пепел и угли. В Срстской Жупе пахарь брал по пути на перекрестке горсть земли и перебрасывал ее через волов, говоря: «Пусть земле будет тяжело, а вам — легко». В Черногории хозяин брал землю из-под копыт вола или бросал над ними свой пояс, или заставлял животных переступить через пояс, постеленный на поле. В Крайне, Боснии и др. местах разбивали яйцо о голову вола. У сербов (окр. Лужицы и Нишавы) во время первой пахоты кололи петуха, кровью которого окропляли жито для сева.

Повсеместно у славянских народов при первой П. целовали землю, катали по земле яйцо (чаще пасхальное), а затем закапывали его в первую борозду или отдавали нищему; втыкали на поле рождественскую зелень, веточки освященной перед Пасхой вербы, закапывали остатки пасхи (словац.) или подвинупалки, которой погоняют волов (серб.), кусок кулича — как оберег от града и всякого зла (в.-слав., словац.); бросали в первую борозду кусок освященного на Пасху хлеба (Подгале), свежей лепешки *подбраздионица*, чтобы поле лучше родило (серб.), поливали хлеб вином (болг.); закапывали кости пасхального поросенка (полес.); голову убитого петуха (серб.), кости и перья курицы, принесенной в жертву (болг.); воск от праздничной свечи (серб. *крена свећа*), рождественскую пищу (мясо, хлеб — серб.), головку лука и вино (банатские геры); брали с собой испеченный на Крестопоклонной неделе хлебный «крестик», сретенскую свечу (полес.).

При первой запашке обычно проводили лишь 3—4 борозды, обозначая начало П. В Болгарии, чтобы обеспечить будущий урожай, по окончании П. пахарь разламывал обрядовый хлеб над бороздой, чтобы крошки упали в нее, и съедал лепешку. В горных районах с.-зап. Болгарии хлеб делили на 4 части: первую бросали к солнцу, вторую закапывали в борозду, третью скармливали волам, а четвертую съедал сам пахарь. Кара-

вайчики, снятые с рогов волов, давали съесть животным или бросали в землю в начале или конце первой борозды. Верили, что принесенную еду нельзя возвращать домой, чтобы не навредить урожаю (*да не се повърне беретата*), поэтому ее остатки зарывали в поле (с.-в.-болг.). Чтобы не «забрать» плодородие поля, по возвращении домой с П. хозяин снимал обувь, собирал прилепившуюся землю и относил ее обратно (болг.).

Земле из первой борозды приписывались очистительные свойства: ею посыпали в доме, чтобы не водились насекомые, причем земля, принесенная тайком от пахаря, усиливала свои свойства (белорусы Виленской губ.). В Восточной Словакии земель, принесенной с первой П., пахарь делал крест над копытом вола или коня, чтобы он был таким же здоровым и свежим, как эта земля.

Чтобы уничтожить чертополох на полях, перед П. мазали плуг жиром пасхальной ветчины (пол.). В Полесье втыкали на поле топор, чтобы жито зародилось.

У словенцев Штирии за день до начала пахоты гадали об успехе дела. В среду на Средопостной неделе устраивали *praznik otke* (*ot(i)ka* 'отвал, лопатка у плуга'): пахарь выходил на поле еще до рассвета и, когда солнце показывалось над горизонтом, бросал ему навстречу лопатку от плуга, а затем втыкал ее в землю в том месте, куда она упала. Вечером пахарь вновь приходил на поле и смотрел, не появилась ли на лопатке ржавчина. Если лопатка была чистая, это считалось предвестием урожая. Ее несли домой, украшали плющом и прилаживали к плугу. На следующий день в ямку на том месте, где лежала лопатка, втыкали освященную ветку, чтобы нива хорошо родила. Начинали П. украшенным плющом лемехом.

В с.-зап. Сербии (р-н Поцерини) во время первой П. совершали магию против града. Когда хозяйка несла пахарям обед, она брала с собой пирожок, приготовленный из того же теста, что и рождественская чесница, и сохранявшийся до весны. Первый заметивший хозяйку на поле должен был крикнуть: «Стој, непеш дале!» [Остановись, дальше нельзя!]. На том месте, где она остановилась, пахари сажались обедать и съедали по кусочку пирожка, а остаток возвращали домой. Летом при приближении градовой тучи его выносили на двор и кри-

чали, останавливая град: «Стој, нећеш даље!» (СБФ-81:89).

В р-не Чачака ребенок приносил пахарю на поле кукурузную лепешку, одну половину которой клал в землю, а другой махал в сторону облака, говоря: «Стој! Назад!» Эту часть сохраняли до следующей П., после чего хлеб давали животным.

Лит.: СМЕР:188-189; КОО 2:208,211,241; Зел.ВЭ:54-56; ЭССД 1:451; СБФ-81:84; ПА; Bedn.DKSL:91; NO 1963/5:266; Nov.SLK:42; Band.TTKS:277-278,281; EL'KS 1:20; Поп.СБ: 117; Пир.:407; Ян.БОХ:41; Ник.ПН:21-25,61-63; Нед.ГОС:13,92,159,175,186,230,246; Ч е м и ш а и с к а М. Народни вярвания и съпътстващи ги обичаи и практики, свързани със земеделието // Регионални проучвания на българския фолклор. Том 4. Северозападна България: общности, традиции, идентичност. София, 2002:126-129; Лысенко О. В. Ритуалы аграрного цикла в белорусской этнокультурной традиции XIX-XX вв. (структура, функции, семантика), АКД. СПб., 2002; Niew.OS:208,209,245,252,253; СБФ-95:39; Mbd.VUOS:206; Тульцева Л. А. Социально-нравственные аспекты земледельческой обрядности // Русские народные традиции и современность. М., 1995:288; СД 2:318-319; КСК 2000/5:29-38;127-130.

Е. С. Узнёва

ПАХОТА РИТУАЛЬНАЯ - действие, символически изображающее пахоту, имевшее целью воздействовать на плодородие земли, вызвать дождь и имевшее также апотропеический характер.

П. р. известна в обрядовой практике хорватов, словенцев, чехов и болгар. Как правило, она была приурочена к весеннему новолетию (масленице) и включалась в комплекс карнавалов шествий ряженных.

У хорватов (Славония и Междумурье) и словенцев (Штирия, Доленско, Нотраньско и др.) среди масленичных ряженных выделялась группа «пахарей» (3-8 человек). С плугом и бороной они обходили село, заходили во дворы, где мужчины проводили борозду, а женщины символически сеяли в нее пепел, мякину или песок, за что получали съестные дары. Плуг волокли воли, лошади или сами ряженные, изображающие лошадей.

Продуцирующий характер П. р. ярко выражен в словенском обряде. В роли пахаря выступал традиционный масленичный ряженный «Курент», который был одет в вывернутый кожух и косматую шапку, которой приписывалась магическая сила, обвешанковыми колокольчиками. Курент вел плуг и носил с собой палку с набитой на конце ежовой кожей, которой он подгонял «коней» и оборонялся от дразнивших его детей. «Коней» изображали ряженные парии (*oráci*), увешанные по поясу звоночками и запряженные в настоящий или сделанный из дерева плуг. «Орачи» с пением кружились по двору, проводя деревянным плугом, на котором была укреплена сосенка или березка (символ вегетации), неглубокие борозды в снегу. «Курент» сыпал в борозду мякину, изображающую семена. Иногда на том же плуге с пением катали молодоженов. Хозяйка выносила ряженым колбасу или яйца, веря, что если не одарить их, «Курент» может навести порчу на скотину, покатавшись по земле в ее дворе (Птуйское Поле).

В словенском Приморье парни начинали обход ранним утром, шелкая бичами и произнося благопожелания перед каждым домом. Во главе процессии шел, трубя в рог, «пастух» (*baroučín*), за ним четыре «коня» (*rúse*) волокли тележку с навозом, покрытую полотном, в которой, скорчившись, сидел музыкант. Идущий за плугом «пахарь» (*plužar*) время от времени падал на землю и кувыркался (см. Кататься, **кувыркаться**). В Костаневице в масленичный вторник «орачи» тащили плуг по улицам, а «плаужар» время от времени снимал с крюка веревку, за которую они тянули плуг, и вся цепочка падала на землю. В Добреполях «пахали» деревянной клюкой или перевернутой бороной, ряженный «бабой» сеял мякину, другой заравнивал борозды граблями. В обл. Горне-го озера пахали настоящим плугом на настоящих конях, а ряженные, одетые в женскую одежду, сеяли в проведенную борозду опилки. У хорватов в Пепельную среду могли проводить борозду и вокруг села или двора, что указывает на апотропеический характер П. р. В Отоке (Славония) женщины в черных одеждах тащили по улицам плуг, «чтобы запахнуть грешные масленичные следы» (Агап.МОСК:178).

У болгар П. р. входила в состав кукерских игр на Сырной (масленичной) неделе

(см. **Кукеры**). В ю.-вост. Болгарии (**Айтоско** и **Карнобатско**) после обхода села глава кукеров «царь» пахал землю ралом, сеял ячмень или овес, благословляя: «Най-малкото жито да бъде като мене. От едно да станс хилядо!» [Пусть будет самое маленькое зерно величиной с меня. Из одного будет тысяча!] (Марин, ИП-1:513). Иногда в конце сева ряженые внезапно нападали на «царя» и «убивали» его. Затем «царь» воскресал и начиналось бурное веселье. В обрядах из Силистренско, Тутраканско и Русенско (с.-вост. Болгария), где главным действующим лицом была «майка» (мать), она впрягала двух кукеров в плуг и пахала определенное место, засеивая его житом и боронуя. Идея вызывания плодородия в кукерской «пахоте» выражена разными средствами и многократно редуцирована в различных действиях, символах, персонажах.

У зап. славян П. р. сохранилась, по описаниям XIX в., в более редуцированной форме. Позже П. р. заменяется здесь обходами с благопожеланиями урожая и богатства, а потом просто сбором денег.

У чехов обряд *vořáček*, или *vořáčky*, известен лишь в зап. и юж. Чехии, хотя термин фиксируется также в Моравии. «Ворачками» иногда называлось все масленичное гулянье с ряжеными, среди которых мог быть и погонщик с плугом, который тащила молодежь. Тогда с фривольными шутками они пахали снег или грязь перед трактором или за селом. Ряженые танцевали, играли, шутили, заглядывали в печь, крали пончики, а хозяйка одаривала их продуктами или зерном. В зап. Чехии (окр. **Домажлиц**) термином «ворачки» называли последние три дня масленицы. В это время ряженые «ворачи» обходили село с музыкой и собирали деньги для музыкантов: парни тянули за собой плуг, а девушки «сеяли» песок. В р-не **Крумлэва** (ю.-чеш.) обход с плугом совершался в масленичное воскресенье. В процессии ряженых несколько молодых людей впрягались в старый плуг, а «масопуст» пахал и перед каждым домом колядовал. После обряда плуг разламывали на части, причем «пахарь» оказывался «раненым», и его отвозили в трактир.

П. р. первоначально исполнялась женщинами или девушками, позже в роли «пахарей» стали выступать парни, ряженые в женские одежды. В одном источнике XIX в.

сообщается о том, что «весной три женщины, раздевшись донага, ночью тащили, запряженные, через село на поле плуги, рала и возы» (чеш. — *Suml.SP:39*). По свидетельству 1579 г., «в день Попельца [первый день Великого поста] удивительно, что во многих местах делается: девушек, которые весь год ходили на танцы, парни собирают и в плуг вместо коней впрягают, с дударем, который, дуя в пишалку, на плуге сидит, и к реке или к озеру плуг тот ташат» (чеш. — *Zibrt VCh:147*). Ср. «Колодка».

«Ворачками» называли также обход ряженых колядников в период весеннего сева, накануне дня св. Григория (12.III), отчего они назывались «григорьевскими»: *vořáčky řehořské*. Собственно пахоты не было, а целью обхода было повлиять на будущий урожай с помощью танцев с хозяйкой и благопожеланий (**Клатовско**, ю.-зап. Чехия). В обл. **Ходова** (с.-зап. Чехия) «ворачками» называли деньги и другие дары, которые за две-три недели до масленицы ряженые парни собирали у девушек, обходя дворы и танцуя с хозяйкой. Позже «ворачками» стали называть просто танцы с музыкой в трактире, где парни собирали с девушек деньги для оплаты музыки. В Моравии термин *vořáčky* обозначает масленичную забаву в последний день перед Великим постом, где девушки платили парням за танец, а те угощали их водкой (обл. **Горацко**). Так же, *vořáčka*, называлось масленичное колядование, во время которого собирали зерно или деньги «на музыку» (окр. **Забржега**).

Определенная связь между П. р. и любовными отношениями прослеживается в чеш. песне, которую парни пели при исполнении обряда *vořáčky* в масленичный вторник: «*Voráči, voráči! Pojeď domů. Já ešte nezvorál, nepojedu. Ešte mám vorati tu cestičku, keďú sem hušlapal pro Hančičku* [Пахарь, пахарь! Езжай домой. Я еще не вспахал, не поеду. Еще надо мне вспахать ту дорожку, которую я протоптал к Анечке] (окр. **Домажлиц** — *Zibrt VCh:144*). Параллелью к этой песне служит зафиксированный в Полесье (с. **Картушино** Брянской обл.) обычай перепыхивать улицу перед домом девушки-невесты, совершаемый парнями.

В Полесье (компактный ареал в бассейне Днепра, нижнего течения Припяти и области между нижней Припятью и **Горынью**) известен архаический ритуал символического

пахания или боронования высохшего русла реки, пруда; источника или места около него; дороги, перекрестка, улицы; поля и сельских угодий, который совершался во время засухи, чтобы вызвать дождь. Обычно пахали старые женщины, вдовы или девушки и даже девочки, что обусловлено требованием ритуальной чистоты исполнителя; значительно реже — мужчины или мальчики. В большинстве случаев впрягались в плуг и пахали, тянули его за собой, реже бороновали, сеяли мак или жито, копали, рыли ямки в сухом русле реки или на дороге, раскапывали источники в русле реки. Ритуальное действие повторялось трижды, обход совершался по солнцу, крест-накрест и т. п. После пахания женщин обливали водой, поливали водой вспаханное место, прогоняли по вспаханной дороге скот, в некоторых селах исполнители должны были раздеться догола или снять верхние юбки.

В Полесье также зафиксирован ритуал пахания дороги с целью выследить ведьму: в купальскую ночь молодежь впрягалась в плуги и перепахивала улицу перед воротами дворов (житомир.).

Обряд пахания реки засвидетельствован также в центральной Белоруссии, в Брянской и Гродненской обл., на юго-западе Смоленской обл.

Специфическим вариантом П. р. является ритуал **опахивания** села ради защиты от эпидемий, эпизоотии, неблагоприятных природных явлений.

Лит.: Валенцова М. М. Ритуальная пахота у славян // КСК 2000/5:29–38; Толстая С. М. Паханье реки, дороги // СБФ-86:18–22; Аф. ПВ 1:565–569; Агап. МОСК:176–182,230; СМ 2:345; Kolb.DW 3:93; EL'KS 1:283; Žal.ČV:100; Zibr VCh:139,145,147,190; Jind.Ch:51; ČL 1895/4:298; Per.RMHP:39; Bart.ML:32; КОО 2:247–248,278; Марин.ИП 1:515; Kur.PLS 1:29–30, 49,51,56; Gavaz.GD:16–17.

М. М. Валенцова

ПЕЛЕНКИ — первое одевание ребенка, характерный атрибут **младенца**, ср. его обозначения: рус. диал. *пеленишный*, болг. *пеленаче*, *пеленак* и др. Контакт П. с телом ребенка обуславливает особое внимание, уделяемое изготовлению П. и правилам обра-

щения с ними, а также ритуалу пеленания. Считается, что через П. новорожденном; могут передаться болезни и навредить демоны. С другой стороны, П. выступают за местителем самого ребенка в ритуалах лечения от бессонницы, плача, слеза и др.

Изготовление П. Невеста должна иметь П. в своем приданом, однако повсеместно распространен запрет беременной шить П. для будущего ребенка (иначе он не будет жить): «Прежде ребенка не дерь пеленки» (с.-рус. ВСЭС:270). П. готовят свекровь или мать. Повитуха всегда носит с собой П. наряду с другими предметами для принятия родов (на похоронах ей в гроб кладут П. — полес.).

О. шьют из ветоши на живую нитку, из фартука **матери**, из одежды того домо-чадца, у которого самый хороший характер. Для повседневных П. берут материал любого цвета, кроме черного. В П. с черной полосой пеленают только умершего крещенного ребенка. В Болгарии известен запрет рвать материал на П., нужно его резать, чтобы ребенок во сне не разговаривал. Не разрешается шить П. из порток отца — ребенок будет спотыкаться. Болгары не изготавливают П. во вторник, пятницу и воскресенье.

Для обряда крещения младенца шьют П. из новой ткани, их вышивают и украшают. Нарядные П. для крещения и причащения дополнялись вышитым наголовничком (на-лобничком — Масл.НОВО:105). В церкви крестная мать держит П. и свивальник, которые таким образом «освящаются» (бел.).

В момент появления ребенка на свет П. чаще всего не используются. Бабка, обмыв младенца, заворачивает его в рубашку отца, чтобы тот любил своего ребенка или чтобы младенец был спокойным, как отец (с.-рус.). Иногда учитывают пол новорожденного: если родилась девочка, берут рубашку матери, а если мальчик — рубашку отца, или, наоборот, употребляют старую одежду лиц противоположного пола или того, чей характер лучше (укр.). Применяется вместо П. одежда самого пожилого человека в семье, тряпки, изношенная ветошь — для здоровья и долголетия; шкура ягненка, чтобы дитя было тихим и кротким (ю.-слав.), и др.

Ритуал **пеленания**. Первый раз (см. **Первый-последний**) пеленают на земле (серб.), нередко над ситом или в решете, затем ребенка подносят к очагу. В течение

9 дней пеленает повитуха, приговаривая: «Одну душу Бог простил, другую зародил» (вологод.), и кладет крестное знамение, а также сплевывает направо и налево. Полагают, что если ребенок, когда его пеленают, кричит, он будет сердитым (укр.).

Во время пеленания стараются «исправить» тело ребенка: вытягивают ноги, выпрямляют руки, плотно прижимая их к телу (о.-слав.). Украинцы считали, что нужно пеленать туго до восьми месяцев, чтобы ребенок вырос высоким и стройным. Запеленав ребенка, мать плюет на него — от сглаза. Пеленать следует к себе, а не от себя, чтобы привить ребенку любовь к родителям. Девочек стараются пеленать дольше, чтобы у них позднее начались месячные (бел.).

После рождения, когда ожидается приход демонов судьбы (см. **Судженицы**), младенца пеленают особым способом ~ оставляют ему свободной правую руку (ю.-слав.). На крестинах бабка освобождает ребенку ноги, чтобы он скорее начал ходить (рус.).

Существуют строгие правила обращения с П. После рождения в течение 40 дней (6 недель) П. не стирают и не сушат на улице, их не показывают посторонним. До 40 дней П. вообще не выносят из дома, особенно вечером (о.-слав.), потому что ходят духи болезней и *самодивы* (болг.). Стирать П. можно только утром, при этом нельзя использовать пральник, чтобы ребенок впоследствии не боялся грома и молний (полес.). Мокрые П. развешивают на ветках с зелеными листьями (о.-слав.). Повсеместно запрещается оставлять П. после захода солнца на дворе — т. к. демоны могут насладиться плачем ребенка (о.-слав.), или же он вообще лишится сна (макед., полес.), будет трусливым (серб.). Если П. забыли внести в дом на ночь, то перед употреблением их обязательно держат и вытрясают над огнем, окуривают. Нельзя сушить П. на ткацком станке, чтобы не было заразных болезней (болг.), на очаге (сна не будет), на ветру — ребенка «унесет потом куда-нибудь» (луж.) или он заболеет, окажется слабоумным (пол. силез.). П. не должны оказываться в тени (серб. торлаки), их нельзя ронять на землю — у ребенка появится сыпь (з.-болг.).

Не разрешается оставлять расстеленные П. даже во время купания: для защиты от демонов мать кладет на них нож или кусок

дерева (серб.). Мать не должна садиться на П. ребенка, чтобы его кожа была чистой. Запрещается трясти П. — иначе младенец не будет спать. Ночью П. вешают в доме на вилы (полес.). Если П. обгорят, их выбрасывают, иначе запеленатый в них ребенок умрет (болг.). Детские П. используются исключительно для пеленания.

Белизна П. — цель многих ритуалов. Когда впервые выносят ребенка на улицу, мукой посыпают ему лоб и кладут в П. яйцо, чтобы его одежда отстирывалась добела. После очистительной молитвы мать с ребенком отправляется к своей матери, та кладет в П. яйцо, с которым потом моют ребенка; в этой же воде стирают П. «для белизны одежды и кожи младенца» (о.-слав.).

В П. кладут разные обереги от демонов и сглаза. От нечистой силы используют *вражко колено* — кость от задавленного волками вампира (болг.), пришивают к П. мешочек, в который кладут три пшеничных зерна, три щепотки соли, помет аиста, травы, волосы, остриженные на затылке новорожденного, — от *вештиц* (серб.). Сама П. служит оберегом: она всегда должна лежать рядом с младенцем (пол.).

Для здоровья в П. младенца зашивают отпавшую пуповину (серб.). В этих же целях болгары используют кусок ритуального хлеба, оставшегося после празднования *родин*, чехи — чеснок, хлеб, хлебные крошки. Для сна в П. ребенка кладут по нитке от своей одежды все гости, присутствовавшие на родине. Белорусы, когда несут ребенка крестить, зашивают ему в П. хлеб и соль — от сглаза и чтобы он всю жизнь был сытым. У поляков крестная мать незаметно засовывает в П. серебряную монету, чтобы крестник жил счастливо и богато.

П. — обязательный подарок для новорожденного на родине и крестинах (о.-слав.). Крестная мать должна принести крестнику тканую пеленку из белой и красной пряжи (болг. пирин.), ср. укр. диал. *крижмы* — «пеленки и крестильная рубашка» (Фасм. 2:376), рус. крестильное, *крещальное* — «пеленка, рубашка для крещения» (СРНГ 15:228).

С в и в а л ь н и к (рус. *пеленишник*; укр. *сповивач*; болг. *повой*, *поюв* и др.) — ленту, полосу ткани (или шнура) — используют для стягивания П., иногда крест-накрест. *Поясом-сповивачем* красного цвета на Волыни перевязывали ребенка поверх П., «чтобы

у него была прямая спина, чтобы ручки и ножки были прямые». Свивальник должна сплести свекровь, если это сделает мать — то младенец в утробе задохнется, запутается в пуповине. У болгар для мальчиков свивальник делают белый с синим, а для девочек — белый с красным. Шерсть берется от белой овцы, ягнвившейся в первый раз ягненок мужского пола. Свивальник не бывает черным, о несчастливом человеке болгары говорят, что «у него был свивальник **черного цвета**» (Ркс.:103; Пир.:231). Стараются не делать свивальник слишком длинным, чтобы дети впоследствии женились вовремя и недалеко от дома (болг.). По поверьям, чем длиннее свивальник, тем длиннее будет у ребенка жизнь (рус.); если при крещении конец свивальника свесился, ребенок будет долго мочиться в постель (бел.).

В народной медицине П. и свивальник служат предметами, которые применяются для лечения больного («испорченного», испуганного) ребенка. Так, «чтобы разнести плач», выносят П. или свивальник к пастухам, к стаду, кладут к животным, когда их рано утром гонят на пастбище. Скотина перешагивает через него на дороге, затем, не стирая, им пеленают ребенка. П. плачущего по ночам младенца дают при выгоне овец чабану, вечером он ее возвращает (ю.-слав.). Если ребенок плачет по ночам, в его П. завязывают пряник и выбрасывают се в окно (бел.). На Кубани на П. принимают больного ребенка в обряде купли-продажи в случае его тяжелой болезни.

Магические действия с П. совершают женщины, у которых подряд рождаются дочери. Если мать девочек украдет П. новорожденного мальчика, тогда у нее родится сын (серб.). Верят также, что если обгоревшими пеленками ударить ребенка, он приобретет способность видеть вампиров (болг. пирин.). В Македонии женщина, у которой «не держатся» (т. е. умирают) дети, зашивает в П. камешек. Если в семье дети умирали, заранее изготовленную П. хранили в алтаре до рождения ребенка или из первой П. выжившего ребенка шили рубашечку, в которую впоследствии принимали других младенцев (макед., болг.). Первую использованную П. полагаются бросить в реку, стоя при этом на трех камнях, для того чтобы ребенок развивался быстрее (болг.).

П. упоминаются в словесных формулах для остановки града, ср.: «Здесь девица семи лет родила семь внебрачных детей. Их пеленками наше поле оградила, их пеленками наше поле перекрыла» (Драгачево, Тол. ЗСЯ 5:63). В заговорах на здоровье рассказывается, что сама Богородица «Пеленой Господней» облакает новорожденного (в.-слав., Майк. ВЗ:31).

Детские П. имеют много общего с пеленами для погребения (*гробные пелены* «плащаница для погребения» Даль 3:28), покрывами и тканями для церкви, а также платком. Структура ткани П. такая же, как и у старинных пелен, употреблявшихся на свадьбе и при погребении (болг.); ср. и рус, диал. *пеленать* 'обвязывать тело покойника тесьмой' (СРНГ 1990/25:327).

П. вешают на крест (на могилы, в память об умершем), на иконы в доме, в часовне.

Лит.: РР:14,16,33,41,52,56; Масл.НОВО:103-104; Листова Т. А. Ребенок в русской семье. Рождение, крещение. Вторая половина XIX-XX в. // ООР:45; Лог.СОЗ:41; Влас.РС:27; ТРМ:29,97,102; ВСЭС:96; Никиф.ППП; УНПН 2:619; Радзіны:111,114,257,120,167; РСев-2001:619; Укр.:311; Фасм. 2:376; Каб. АЖТ:97-99; Пир.:243-245; Лов.:354-355; Странджа:265; Плов.:215-216; Род.:126-127; Кап.:173; Ркс.:102,108,123,153,196; Ястр.ОТС:460; Раден.НБЈС:120; Ђор.Д:139; Треб.ПДСК²:45,89,96; Вукановић Т. П. Деца колевка у балканских народа. Врање, 1979:130-131; Sim. КГ:39.

И. А. Седакова

ПЕНИЕ — форма ритуального поведения, наделяемая маркирующими, продуцирующими, апотропеическими, кодифицирующими и иными функциями и регламентируемая целой системой запретов и рекомендаций. Ср. Голос, Звук.

П. маркирует границы календарных циклов: смена сезонов отмечается изменением звуковысотных и слогоритмических параметров календарного пения (колядки — масленичные — весенние заклички — троицкие и купальские — летние — жививные и т. п.). Переход от одних сезонных песен к другим может сопровождаться символическими похоронами первых. На Гомель-

щине в день Вознесения, когда весна сменялась летом, женщины делали куколку, олицетворяющую весеннюю песню, брали ее с собой в поле, распевая по дороге весенние песни, а в поле закапывали куколку в землю и прощались с весенними песнями: «Песня мая маленькая, / Схаваю цябе к налсцый... У-у! / К налецяйку, / Ой к такой пары к Ушэсцый... У-у!»; после чего возвращались домой с пением летних песен (Барт.ПВЦ: 113-115).

П. отмечает и границы суточного цикла. В рус. похоронном обряде плачи могут звучать только в светлое, дневное время (от восхода до заката солнца), тогда как духовные стихи, в ряде рус. традиций являющиеся неотъемлемой частью музыкального кода похорон, исполняются преимущественно во время ночных бдений над покойным. В Белоруссии и э.-рус. областях некоторые календарные песни (масленичные, весенние заклички) поются всегда вечером, на закате солнца, тем самым маркируя границу между светлым и темным временем суток.

Пением в традиционной культуре обозначаются и пространственные границы. В вологодской свадьбе особое значение имел выход невесты с подругами из избы на улицу, где она прощалась с девичьей волей. Преодоление порога избы как границы между внутренним пространством родного дома и внешним, «чужим» пространством улицы отмечалось повышением регистра, а иногда и сменой темпа звучания групповой причити, исполняемой девушками (Ефименкова Б. Севернорусская причеть. М., 1980:86).

Пение сопровождало многие обряды, создавая их особое звуковое пространство, их звуковой фон. На юго-западе Македонии, у мяяков, во время воскресенских обходов «крестоношей» при выносе крестов из церкви все собравшиеся пели хором, в унисон и во весь голос специальные песни; во время пения происходило ритуальное «опоясывание храма», создание вокруг него своеобразного звукового «пояса защиты» (см. в ст. Опоясывание). При совершении обрядов сакральное пространство очерчивалось и контролировалось в зоне распространения поющего голоса. С этим связаны использование в обрядовом пении антифонных звучаний, когда поющие располагаются

в разных точках пространства, выбор мест для пения — на возвышенностях, рядом с водой или опушкой леса (что обусловлено акустическими особенностями ландшафта) с целью как можно большего пространственного охвата.

П. выступает одним из важнейших маркеров социальной структуры традиционного сообщества. Это выражается в закреплении определенных частей песенного репертуара за половозрастными группами. Так, исполнительницами весенних закличек у вост. славян являются в основном девушки, жатвенных песен — замужние женщины, посевальных песен (см. Осыпание) — дети, преимущественно мальчики, и т. п. Иногда разный социальный статус поющих находит отражение в музыкальной фактуре: в Поволжье троицкие песни замужние женщины поют «толстыми» голосами, а девушки — «тонкими». Такая двухъярусность фактуры, связанная с различным социальным положением исполнителей, характерна и для некоторых певческих традиций Рус. Севера.

При помощи пения фиксируются изменения в социальном статусе и физическом состоянии человека. Ср. характерное для русской свадьбы прекращение причитаний невесты и переход к собственно свадебным песням на втором этапе обряда как знак окончательного расставания невесты с девичеством и ее готовности к вступлению в брак. Свадебное пение отмечает не только различные этапы свадьбы, но также символически соотносится со статусом невесты (честная/нечестная). В Пермском крае после брачной ночи девушки поют невесте «по чести»: если она «нечестная», то поют мало песен, если «честная», то «воют по-хорошему». Свадебное пение в обряде похорон-свадьбы указывает, наряду с другими атрибутами, на свадебную составляющую обряда и на статус умершего. На Смоленщине статус покойного подчеркивается пением особых духовных стихов, предназначенных для умерших в молодом возрасте, «не своей» смертью (утопленников, удушенных), матерей, у которых остались дети-сироты, и т. п. Пением может закрепляться социальное положение лица, которому адресована песня, ср. известные у вост. славян колядки, адресованные незамужней девушке, парню, солдату, вдове, женатой паре

и т. п., а также свадебные величальные песни вдове, холостому парню, женатому мужчине и пр.

Пение как таковое требует определенной зрелости и мастерства во владении голосом. Поэтому способностью петь наделяются только люди, находящиеся в детородном возрасте. Остальные возрастные группы по определению умением петь не владеют, выражая себя через голос в других формах, представляющих собой разную степень приближения к пению. Так, для детей характерна речитативная манера интонирования, девушки, еще не способные петь по-настоящему, «кричат» песни и т. д.

Продуцирующие функции пения, провоцирующего пробуждение природы вообще и растительности в частности, особенно заметны в цикле весенних обрядов. В Полесье на Благовещение девушки собирались утром группами, каждая на своем хуторе или на своей улице, и затем начинали петь веснянки, стараясь сделать это раньше других групп. Верили, что в том конце села, где раньше раздастся пение, будет лучше урожай, сыграют больше свадеб, а гроза и бури, напротив, обойдут эти места стороной. В Скопской Котлине считалось, что та из девушек, которая раньше других запоет утром в Юрьев день, будет удачливее других в течение года. На Псковщине и в других с.-в.-рус. областях во время масленичного катания с гор родители просили детей громко петь, чтобы лен лучше родился. С этой же целью в укр. Полесье пели хороводные песни, а в Брянской обл. духовские песни — «чтобы лён долгим был». Ср. также русскую поговорку: «Пой пуше, чтобы жито росло гуще!» Пов.-слав. представлениям, степень продуцирующего воздействия пения на культурные растения была пропорциональна его громкости.

Оплодотворяющей силой обладало, по видимому, и «опевание» поля и посева, т. е. пение вблизи засеянного поля или там, откуда оно достигало полей. Его магическое воздействие на урожай зависело не от содержания песен, а от самого звучащего голоса. Правила исполнения обрядовых песен были весьма строгими. У хорватов и словенцев девушки *ladarice*, обходящие села в период от Юрьева до Иванова дня, не имели права во время пения прерываться или просто переводить дыхание. Если они

все же ошибались и сбивались, то хозяйка, рядом с домом которой девушки находились, имела право выгнать их метлой и ославить по всему селу, поскольку ошибка поющих могла привести к внезапной смерти одного из домочадцев, а также к прекращению роста посевов. «Опевание» полей было известно всем слав. народам и совершалось в любой крупный календарный праздник. В Словакии «*sprevanie Juga*» (пенис юрьевских песен) всегда происходило на возвышенных местах, чтобы голоса поющих разносились как можно дальше, потому что везде, где их слышно, будет хороший урожай. У болгар Фракии в день Сорока мучеников девушки выходили на поле и в трех местах играли хоро и пели по три песни, «чтобы везде было плодородие» (Вак. БЕТЬ:425). Пением можно было воздействовать также на плодovitость домашних животных и людей. Так, в Брянской обл. пели колядные песни, «чтобы свиньи велись», а в гомельском Полесье — «чтобы пчелы водились». В ю.-зап. Македонии на Троицу во время пения «*краљиц*» у домов молодые женщины брали себе на колени ребенка, чтобы в доме все прибывало и плодилось (дети, скот и др.).

Большое значение придавалось положительному воздействию обрядового пения в социализирующих ритуалах. У поляков над Рабой в рождественские праздники родители просили колядников обязательно «опеть детей», т. е. спеть колядки всем детям в доме, чтобы они лучше росли и хорошо вели себя. Внимательно следили и за тем, чтобы не остались «неопетыми» девушки на выданье, что могло неблагоприятно сказаться на их судьбе. Костромичи считали, что, если в Фомино воскресенье никто не придет «окликать» молодоженов (т. е. не сплет положенных вьюнишных песен, см. **Вьюнишник**), молодая непременно оглохнет. Такое же важное значение придавалось «опеванию» всех девушек, достигших брачного возраста, в ю.-слав. лазарских обходах.

Пению в народной культуре присуща и социальнo-регулирующая функция. Она связана с утверждением морально-этических ценностей и традиционных норм поведения через публичное поругание не соблюдающих эти нормы и одобрение в песенной форме тех, кто им следует. Песни-кореня за нарушение правил обрядового

поведения у вост. славян чаще всего встречаются во время ритуальных обходов дворов на святки, Пасху и Купалу, если хозяева не одарили обходчиков. На Смоленщине зафиксирован обычай величать хозяев песнями, если они соглашались пустить молодежь справить святочную вечеринку, или корить их в случае отказа. Поруганию песнями могли подвергаться также жницы, отстающие от других во время жатвы, хозяйки, вовремя не прополовшие лен, опоздавшие к сбору участники обряда и т. д. Широкое распространение у русских получили масленичные песни, в которых осуждаются достигшие брачного возраста, но не вступившие в брак парни и девушки, а также песни-величания молодоженов. У вост. славян известны песни, побуждающие молодежь к вступлению в брак. Как правило, их исполнителями являются замужние женщины, «припевающие» девушку к парню. Пение служит также средством установления взаимоотношений между различными половозрастными или локальными группами. Так, у вост. славян известны песенные перебранки парней и девушек, а также жителей соседних деревень, происходившие в весенний период (см. **Весна**, Масленица).

Среди функций обрядового пения особо выделяется собственно ритуальная (т. е. редупликация обряда с помощью вербального и музыкального текста).

Апотропеическая функция пения. В словен. Штирии девушки-*ladarice* в период от Юрьева дня до Купалы пели по ночам на полях — «охраняли поля» от ведьм. В з.-рус. областях молодежь накануне Купалы вблизи поля зажигала колесо от телеги с целью оберега посевов от ведьм. При этом девушки пели: «Выйди, ведьма, с жита вон, а ня выйдешь, то сожжём!» У банатских герцов «кравцям», обходящим село в троичный период, приписывалась функция «облачар» (т. е. фактически **облакопротогонников**), песнями и играми отвращающих от своего села непогоду и град. В ночь на праздник Сорока мучеников в Михайловградском окр. Болгарии парни и девушки на высоком холме за селом разжигали костры и пели специальные песни как можно громче, поскольку считалось, что там, где слышны голоса, летом не будет града. Белорусы полагали, что пением жатвенных песен в поле можно было отогнать грозу. У болгар Видинского окр.

в день Сорока мучеников перед восходом солнца парни и девушки разжигали в лесу костер, перепрыгивали через него, водили хороводы и пели песни для того, чтобы летом змеи не кусали их.

Апотропеическая функция пения очевидна в обычае «пропевать» болезнь. На Гродненщине, например, лихорадку и куриную слепоту можно было «отпеть», если забраться куда-нибудь повыше и громко пропеть: «*Kukariekul! ja śpiewaju, chto to czuje, niechaj maје*» [Кукареку! Я пою, кто это слышит, тот пусть и имеет (болезнь)] (Fed. LB 1:392,406). Ср. тот же мотив в бел. заговоре от «огника» (воспаления): «*Потуль ты тут быў, пакуль я цябе заспеу. Я цябе заспяваю, і выбіваю, і высыкаю...*» (Зам., № 731).

Прогностическая функция пения проявляет себя в обрядах гадания под песни, ср. **Подблюдные песни**.

В слав. традиции пение и поющий голос наделялись магической силой. С одной стороны, энергетическая ценность поющего голоса ассоциировалась с жизненной силой, потому пение расценивалась как способ передать объекту эту жизненную силу. На Витебщине при сборе лекарственных трав в купальскую ночь женщины должны были **петь**, ибо в противном случае травы не имели бы целебной и магической силы. Сербь в Леваче считали, что после смерти одного из домочадцев смерть угрожает всей семье; чтобы этого не случилось, по возвращении с похорон надо было громко запеть. У сербов в Ресаве, когда кто-нибудь из односельчан построит новый дом, к нему приходят парни и девушки; они пьют, едят, веселятся и поют и играют хоро, чтобы дом всегда пел и в нем было весело. Поляки над Рабой верили: чтобы ребенок вырос веселым и жизнерадостным, все присутствовавшие в костеле на крещении должны по дороге домой громко и весело петь. С другой стороны, с помощью пения считалось возможным навести порчу. На Украине после брачной ночи, если невеста оказывалась «честной», можно было громко петь, если же «нечестной», то петь не разрешалось. Рассказывали, как однажды мать «нечестной» невесты уговорила свою дочь громко запеть вопреки предостережениям родителей жениха, которые обещали взять на свою семью ответственность за «нечестность» невесты. **Невеста**

упрямилась, не хотела петь, но мать «задумала на корову» и сама первой запела свадебную песню. Честь, свою и дочери, она спасла, но вскоре в хозяйстве пала коро́ва (ZWAK 1880/4:68). В пол. Поморье, у кашубов и Мазуров, был известен обычай «петь на чью-либо гибель» (*sp'evacpsalmě na złodzeja, usp'evackogo* 'желать кому-либо зла'). Для этого замысливший зло человек должен был не мыться, не бриться, не есть, не пить, сидеть дома и, обратившись лицом в направлении дома своего врага, петь или молиться, как делает ксендз во время похорон. Считалось, что такое действие приведет к смерти врага (Sychta SGK 4:208).

Народное пение было строго регламентировано. Запреты ограничивали прежде всего время пения и в меньшей степени касались исполнителей и мест. Строго соблюдался порядок исполнения календарных песен, а его нарушение трактовалось как частный случай «неправильного» поведения, поэтому и наказание за него возлагалось обычно на конкретного человека. У капаццев девушки не пели лазарских песен после субботы св. Лазаря, иначе у тех, кто сделал бы это, появились бы чирьи. В Поволжье петровское заговенье было последним днем, когда можно было исполнять весенние песни, иначе завшивеешь (ТА, д. 1369, л. 24). По болг. поверьям, если до дня св. Игнатия начать петь колядные песни, на людей нападёт короста. На Вологодчине исполнение святочных песен помимо святок считалось грехом.

Более серьезными по своим последствиям были нарушения, касающиеся начала исполнения песен, отмечающих переход к новому сезону. В Полесье верили, что весеннее пение раньше положенного срока (т. е. до Благовещения) могло отрицательно сказаться на вегетативных процессах и помешать всходу культурных растений. На Житомирщине считалось, что если веснянки запеть до Благовещения, то наступит холод, пойдет снег и град поубьет посевы.

В в.-слав. календаре есть немало запретов, связанных с вегетацией культурных растений. Обычно петь запрещали до пахоты либо в период, когда начинается пахота и сев, ср. бел.: «Если во время сева льна услышишь пение человека или птицы, то лён не уродится» (Шейн МИБЯ 1/2:349). Во Владимирской губ. песен не пели до са-

мого начала пахоты, чтобы был хороший урожай хлеба. В юж. губерниях России таи не пели до запашки, а пение вблизи почиталось грехом, ср. аналогичные запреты на любые интенсивные действия вблизи п; ни во время (или до) начала полевых работ из боязни повредить земле (уже обремененной семенем, готовящейся его принять и просто еще погруженной в зимний сон]

Сознательное нарушение календарной регламентации обрядов пения могло иметь магический смысл и практиковаться, например, для «обмана» болни. На Гомельщине, если в селе начиналась эпидемия кори или оспы, надо было петь песни иного календарного цикла (например на Троицу петь колядки) (ПА). Магическими, в т. ч. апотропеическими, функциями наделялась известная на рус.-бел. пограничье «борона» — форма магического пения, когда собравшиеся пели одновременно песни, принадлежащие разным календарным циклам; создаваемый при этом какофонический эффект, а главное — нарушение позиций всех норм обрядового пения рассматривалось как надежное средство для отгоняния ведьм, градовых туч или для вызывания дождя (ср. использование в апотропеических целях мотива «чуда», или антиповедения, как способ отвести от дома ходячего покойника или отвернуть от села градовую тучу, см. Чудо).

Пение могло расцениваться как действие опасное для слушающих, особенно в случаях их ущербности, слабости, близости к границе жизни и смерти. У вост. славян старались не петь весной «на голый лес» (т. е. до тех пор, пока лес не покрылся листвою), чтобы не спровоцировать голод и неурожай. Македонцы, сербы и болгары считали, что пение лазарок, услышанное хозяевами натошак, привело бы к их истощению или могло неблагоприятно повлиять на урожай.

Запрет петь — частный случай требования соблюдать тишину: при доении коровы, чтобы не лишиться ее молока; в присутствии беременной, чтобы не напугать ее и не повредить ребенку; вблизи места, где сидит на яйцах наседка, чтобы вылупившиеся цыплята не пищали.

Общими были запреты на исполнение светских песен во время поста (даже девушкам на посиделках можно было петь только «божественное»: псалмы, духовные песни),

а также в период траура: в доме, где кто-нибудь умер, не пели от года до трех. Ср. также запрет на пение в течение этого же срока для близких родственников умершего, известный вост. славянам. У белорусов в случае смерти соседа также не следовало петь и веселиться, иначе бы у поющего пропал голос или он накликал бы беду на свою семью (ср. ассоциацию петь/причитать по умершему). Остерегались петь и в поминальные дни, чтобы не навредить душам, а также не навлечь на себя их гнев. Мотив «ис-пения» присутствует в слав. заговорах как характеристика «того света», куда изгоняют болезни, ср.: «Ідзі, дзе красны дзеўкі песні ня співаюць, дзе сабакі ня брэшучь, дзе пяхух ня пяхуць» (бел.). С другой стороны, у русских достаточно широко распространены обычаи поминовения умерших пением песен. Так, в Тульской обл. собравшиеся на Троицу женщины после завивания венков и бросания их в реку останавливаются у домов умерших певцов и поминают каждую исполнением ее любимой песни.

Бытовые ограничения запрещают пение в храмовые праздники, пока в церкви идет служба; по воскресеньям до обеда; по пятницам (в день смерти Иисуса Христа); во время грозы (чтобы черт, убегающий от преследующего его Бога, не смог залететь человеку в рот); в переломные моменты суточного цикла (в полдень, в полночь, после петушиного крика и др.), когда активизировалась нечистая сила. Так, у болгар девушки не пели по ночам, опасаясь, что ведьмы, которые ходят в это время, могут отобрать у них голос. У русских запрещалось петь поодиночке девушке и старухе; любому человеку после соборования; в течение шести недель после принятия Святых тайн. Девушка, имеющая привычку петь во время еды, согласно пол. примете, выйдет замуж за глупца.

Ограничения пения по месту касались кладбища (из уважения к умершим), леса (из боязни навлечь на себя гнев лешего, накликающего черта или встретить волка), воды (чтобы не разгневать водяного и не быть утопленным), а также бани (чтобы банник не напугал). В некоторых случаях запреты на пение в определенных местах были связаны со временем. Так, в Гомельской обл. до Благовещения не разрешалось петь весенние заклички громко и на открытом воздухе. До этого дня их пели тихо и в доме.

Воздержание от пения могло иметь и магический смысл. На Гродненщине считалось, что если девушка найдет соловьиное гнездо, то она должна выпить найденные в нем яйца и не петь в течение целой недели, после чего голос у нее будет, как у соловья.

Символика пения в приметах и магии. Пение (заунывное, грустное и церковное) и звуки, его напоминающие, символически соотносились со смертью и похоронами. По мнению духоборцев, пение псалмов во время похорон помогало душе вырваться из своей телесной оболочки и вознестись, ибо именно на пении ангелы поднимают душу к Богу (ППО:131). Та же символика смерти присуща пению в приметах. Если в доме жалобно «запел» самовар — будет покойник; если старуху потянуло на песни — скоро умрет; если девушка много поет — пропоет долю, будет всю жизнь голосить, напоет мужа пьяницу; перед болезнью женщина слышит, как поет домовая; напевать тихонько себе под нос — к неудачному дню и т. п.

Напротив, веселое пение, а иногда и просто пение ассоциировались со свадьбой. На Подтавщине при закладке дома будущий его хозяин оставался ночевать на выбранном месте и прислушивался к звукам: плач предвещал беду, а пение — удачную жизнь в новом доме. У словенцев в одну из ночей от Рождества до Трех королей надо было влезть на плодовое дерево, к которому привиты ветки трех других плодовых деревьев, и по услышанным звукам узнать будущее: Б той стороне, где слышны будут музыка и пение, следует ожидать свадьбы. У русских, если домового замечают за пением и плясками, жди свадьбы.

Представление о магической силе пения, очевидная связь народного пения с языческими по своей природе обрядами и «богомерзкими» песнями, а также характерная для др.-рус. книжности трактовка народной музыки и пения как бесовства были причиной их осуждения в древнерусских поучениях против язычества; вопросы, связанные с пением, народными играми и танцами, входили в списки грехов и исповедальных вопросов, ср.: «Песни скверны не поешь ли и не слушаешь ли...», «Согреших слушая многжды песней бесовских в сладость...», «Согреших в смехе безмерном и до слез и в песнях мирских и в гуслах,

и в смыках, и R сопелех, и в дудках...» (Древнерусская певческая культура и книжность. Л., 1990:127–129). Связь пения с бесовством и антиповсдением заметна в тех слав. заговорах, где болезни заманивают в «иной», полный удовольствий мир, ср.: «Залатніка угавараю, на сіня мора адпрауляю... Там спяванне, гулянне, з'яданне» (Зам., № 782); «Таму песни пеят, таму оро играат...» (СБНУ 1894/11:87, макед.).

Пение — характерная черта поведения мифологических персонажей, прежде всего женских. У вост. славян на Русальной неделе поют русалки, заманивая своими песнями людей в глубь чаши; унылым пением обнаруживает себя луж. **полудница**; пол. **богинка** пением заманивает к себе музыкантов, а также беременных и рожениц, которых мучает; поет в.-серб. «шумская майка», которая заманивает в лес парней; в з.-слав. мифологии поют морские девушки, водяные королевны, фараонки; пением от обычных детей отличается подмыш; у русских — домовый и кикимора; у юж. славян — **караконджулы**, в то время как **вилы** и самодивы предпочитают пению музыку и игры; чудесное пение приписывается у хорватов домовому змее, а у болгар — духу-обогачителю, выведенному из особого яйца. Спецификой обладает и пение людей, изображающих мифологических персонажей. Например, в Костромской обл. колядовщики поют под окнами неестественно низкими голосами. В Поволжье и Карелии зафиксированы т. н. «переговоры», представляющие собой одновременное и монохронное пропевание разных словесных текстов группой ряженных людей. В результате такого пения образуется звуковой хаос, подчеркивающий иномирную, демонологическую природу ряженных.

Лит.: Агапкина Т. А. Звуковой образ времени и ритуала (на материале славянской весенней обрядности) // МЗМ:17–50 (там лит.); Агап. ЭСКП; Миненок Е. Поверья о пении // Народное творчество 1993/9:19–20; Виноградова Л. Н. Звуковой портрет нечистой силы // Вин.НД:129–133 (там лит.); Енгватова М. А. Музыкальные переговоры в контексте ритуальной культуры **Закамья** // ТезГР; Паш.КЦВС; Добровольская // Слав. традиционная культура и современный мир. М., 2002/4:112–123; ГЕМБ 1926/1:99–108; Зел.ОРМ:

222; Зел.ОРАГО 1:338; ЭО 1901/4:101; Лоб ДПЗ:52; ВК:141; ПЗП:237,261; ТРМ:38; МЗМ:320–324; Мор.Слеп.ПК:38; УНВ:171; Никиф.ППП:88,99,168; Ром.МЭГ:79; Fed.LB 1:108–109; Stelm.ROP:191; Świąt.LN:554,566; SN 1971/19/3:447; Kur.PLS 4:174; NU 1967–1968/5–6:470; Бер.ЖСГ:209; Миц.ОЛТ:88; ГЕМБ 1928/3:32; Миц.ННГ:75.

Т. А. Агапкина, О. А. Пашина

ПЕПЕЛ — субстанция, на которую переносятся свойства сожженных предметов, как и свойства огня, очага (ср. Уголь, **Головня**); символ смерти и одновременно — зарождения новой жизни (ср. выражения типа *восстать / возродиться из пепла*); уподобляется пыли, праху, **земле**, в том числе по признаку множественности составляющих его элементов (аналогично песку, зерну и пр.). Особая сила приписывается П. от праздничных огней, костров и сжигаемых в них обрядовых предметов. В католической традиции с обрядовым использованием П. связано название церковного праздника — Пепельной среды на первой неделе Великого поста: пол. *Popielec*, чеш. *Popelění středa*, морав. *Popelová středa*, словац. *Popoľná streda*, словен. *Peplnica* и т. п. (ср. соответствующий церковный обычай рисовать на лбу прихожан крестик пеплом в знак того, что «человек из праха родился и в прах обратится»).

П. домашнего очага, печи выступает как символ самого дома, что выражается в ритуалах приобщения к дому новых его обитателей, домашних животных и др. Так, служанка или невеста, входя в новый дом, кланялись очагу и посыпали свои ноги П. (чеш.); купленной домашней птице (пол., словац.), а также кошке, собаке (словац.) хозяйка бросала П. на лапы, чтобы животные держались при доме; П. от сожженных голубиных перьев раскидывали в голубятне, чтобы птицы не разлетались (пол. помор.). Пеплом из очага посыпали ноги уходящему в армию парню (пол.), давно не посещавшему дом гостю (пол. жешов.). У кашубов с П. связано обозначение домового — *popielec* 'дух, пребывающий в пепле под очагом'.

Считалось, что П. способствует плодородию полей, плодovitости домашних животных и птицы, предохраняет урожай от вредных насекомых; оберегает

приплод от болезней, хищников и пр. в славонских селах Хорватии посевное зерно посыпали пеплом и кропили водой. В Полесье П. добавляли к семенам льна или посыпали пеплом поле, чтобы лен вырос «долгим» (ПА, киев., брест.), при этом верили, что наиболее эффективен П. от купальского, пасхального костров (ПА, гомел.); «рождественский» П. рассыпали по полю, саду (ПА, чернягов., житомир.). П. подбрасывали на грядки с луком, капустой, защищая урожай от засыхания и вредных насекомых. Чтобы предохранить капусту от червей, гряды осыпали пеплом, собранным из печи в Чистый четверг (тамбов.), накануне Крещения (брест.). Для сохранения урожая на полях, в садах и огородах использовались П., угли и головешки купальского костра (словен., чеш.). Чехи также выбирали из печи П. перед восходом солнца в Пепельную среду и хранили его до Великой пятницы, когда им обсыпали деревья против гусениц. Поляки пеплом, оставшимся от Пепельной среды, осыпали все культурные растения, охраняя урожай от болезней и вредных насекомых. У балканских славян в праздник св. Трифона П. подсыпали под виноградные лозы (макед.); смешивали «рождественский» П. с толчеными грецкими орехами, разбавляли в вине и поливали им корни со словами: «Колко сáжди по коми́ня, колко орехи по дървѣта, толко грóзгье по лозѣта» [Сколько золы в печи, сколько орехов на деревьях, столько винограда на лозах] (с.-з.-болг., Марин.ИП 2:117). В Галиции первое куриное яйцо клали в решето и посыпали сверху П., желая, «чтобы курица снесла столько яиц, сколько пепла» (ZWAK 1881/6:166). Чтобы куры несли больше яиц, курятники осыпали П., собранным из печи в Чистый четверг (курск.). Ср. также мотив родоп. пастушеской песни о сгоревшей девушке, пеплом которой кормят овец, чтобы рождались ягнята женского пола.

Сходные свойства приписываются П. от сожженных обрядовых предметов. Оставшийся от **бадняка** П. в качестве профилактического средства подмешивают в корм крупному рогатому скоту (серб.) и домашней птице (серб., болг.); обсыпают им дом от вредных насекомых (серб. воеводин.); разбрасывают его по полям, садам и виноградникам с целью получения богатого урожая (болг., макед.); хранят в специальной посуде

до весны и затем рассыпают среди плодоносящих деревьев, добавляют в семена, к рассаде, оставляют у «стожера» на гумне, присыпают раны и пр. Пеплом от дров, на которых выпекался рождественский хлеб «чесница», посыпают шелковичных червей, «чтобы их было столько, сколько праха в пепле» (СМР²:462); добавляют в течение года в корм скоту «для здоровья» (серб.); хранят, чтобы использовать для отгона градоносной тучи в качестве угощения утопленникам и висельникам — предводителям тучи (з.-серб.). П. сожженных пасхальных **«пальм»** и остатков пищи добавляли к семенам, чтобы защитить посевы от вредителей и обеспечить большой урожай (пол. добжин.). П. сожженных костей запеченного на Юрьев день животного высыпали на поле от сорняков или смешивали с мукой и давали домашней птице (бел., пол.); полагали также, что П. от костей пасхального жаркого защищает посевы от сорняков (брест.). В продуцирующих целях закапывали в землю или разбрасывали по полям П. соломенной куклы, сделанной из последнего снопа при окончании жатвы (болг.), уничтоженного масленичного чучела и т. п. У словенцев П. от одежды масленичного ряженого, сожженной в прошлогоднюю Пепельную среду, участники обхода подсыпали к порогу каждого дома, «чтобы земля уродила» (Kur.PLS² 1:65).

Мотив зарождения жизни из П. характеризует многочисленные этиологические легенды и поверья о появлении мелких насекомых: вшей (пол., серб., хорв.), блох (карпато-укр., ю.-рус.), мошек, комаров, мух (укр.). По с.-рус. легенде, из развеянного П. побежденного и сожженного змея зарождаются на земле змеи. Сказочные сюжеты связывают рождение богатырей со съеденным их матерями П. от чудесных предметов (ср. также название праздника по случаю рождения ребенка у поляков на Куявах — *ropieliny*).

В похоронной обрядности П. чаще всего служит знаком траура, что восходит к языческим ритуалам трупосожжения с последующим сохранением праха умерших в специальных урнах. У сербов до сих пор встречается обычай посыпать пеплом сожженного пучка соломы могилы умерших; у украинцев — пеплом сожженной в церкви бумаги (ПА, вольн.). У русских для очищения от губительного влияния смерти на

людей, которые несли мертвеца, сыпали П. Ср. рус. *посыпать голову пеплом* 'переживать об умершем'.

Представлениями о «нечистоте» П. (ср. Мусор) обусловлены запреты ходить по П., наступать на него, а также поверья о пребывании злых духов в местах, где просыпали П. (серб.). Ср. также мотивы использования П. нечистой силой в качестве пищи: например, словац. *богьянка* печет из него блины. С помощью П. обнаруживали присутствие демонов, нечистой силы, а также душ умерших вблизи человека. Приступая к постройке дома, на выбранном месте рассыпали на ночь П. и при нахождении утром каких-либо следов человека или животного считали место «нечистым» и дом не строили (макед., ю.-серб.). Чтобы определить, действительно ли ходит в дом по ночам покойник, вампир, посыпали П. двор (укр. Чернигов.) или ступеньки на чердак (ю.-в.-серб.). Для того чтобы обнаружить проникающую через замочную скважину «мору», П. посыпали место перед дверью: «мора» должна будет очищать от П. оставленные ею собственные внутренности и задержится до утра (чеш., словац.). Считается, что в дни календарных праздников, посвященных поминовению умерших, можно увидеть на рассыпанном заранее П. следы пришедших предков (рус., словен.).

П. служил предметом ритуальных забав участников бесчинств и шуток на свадьбе и во время календарных праздников, см. также *Сажа*. В Полесье на свадьбе складывали в ступу одежду и, посыпав сверху П., толкли пестом (ПА, ровен.); развеивали П. с крыши дома молодого на свадебный поезд (ПА, брест.). У поляков дружка приветствовал молодую у дома жениха, предлагая ей съесть ложку П.; самому дружке при делении каравая подставляли миску с П. для мытья рук. Ради благополучия молодых разбивали горшок с П. о повозку невесты, при переходе преграды на пути свадебного поезда и т. д. (пол.). В день св. Андрея девушки в обрядовой игре «кусать коржа» пачкали П. выпеченные коржи (ПА, ровен.), в канун Нового года — замазывали П. с глиной окна в домах парней (пол. мазовец.) и пр.

Подобные действия с П. в ознаменование начала Великого поста носили обязательный характер в день Пепельной среды у католиков: например, поляки осыпали П.

каждого проходящего в корчму, поскольку в этот день предписывалось воздержаться от алкоголя (великопол.); вешали сито с П. над порогом каждого дома, чтобы напомнить о посте каждому посетителю (калиш.); парни и девушки бросали друг другу под ног горшки с П. (мазовец.) и т. д.

Вместе с П., развеванным по ветру и згоняли болезни, вредных насекомых пр. «ясчисть». Так, у вост. славян распространены способы выведения тараканов, блох и др. вместе с П. от сожженного в весенне-летние праздники мусора: П. выносил на дорогу, перекресток, на крышу соседнего дома, скотный двор и т. д. В бел. Полесье чтобы вывести тараканов, хозяйка сдувала в открытое окно П. с только что выпеченного хлеба (ПА, гомел.). С дымом или ветром изгоняли различные болезни, бросая ил, оставляя на открытом месте П. из домашнего очага или от сожженной одежды больного, льняных волокон, которыми измеряли больного (бел., укр.). Например, если ребенок испугался, то брали из печи П. и просеивали через решето на заслонку: «вѣтер раздѣе и усю балѣзнь унясѣ» (ПА, гомел.)

Широко известно использование П. в лечебной магии. Больному дают съесть или выпить П. с водой, водкой; купают человека в воде с П.; прикладывают П. к телу и пр. Так, больного эпилепсией измеряли ниткой, которую затем сжигали и давали выпить П. с водой во время припадков (чеш.); парализованного сажали в корыто и тащили по П. очага, на следующий день находили на П. след животного или человека, собирали «след», т. е. пепел, в стакан с водой и трижды поили больного (серб.). Для облегчения родов беременные женщины жевали П., молотый кофе и «мягкую» землю (в.-герцеговин.). При болезни горла следовало выпить П. сожженного на кладбище в Великую пятницу миссионерского креста (пол. варм.). Больных от испуга поили пеплом от сожженного старого решета (ПА, Житомир.) или купали в воде с П. от сжигания соломы, собранной до восхода солнца с четырех углов крыши (волын.). *Попел колядний*, т. е. сохранившийся после рождественских праздников, использовался от лишая — им натирали больное место на теле (ПА, гомел.). П. от сожженных животных или частей их тела также применялся в лечебно-магических целях: например, П. змси или

ящерицы добавляли в питье больным рахитом (болг.); пеплом ежа присыпали язвы, раны, гнойники (герцеговин.). П. различного происхождения подсыпали также в корм больному скоту.

П. как средство оберега использовался в целях защиты от злых сил, порчи, болезней, нежелательных природных явлений. Считается, что с помощью П. можно распознать и прогнать ведьму (полес., в.-пол.), прекратить посещения ходячего покойника, например, бросив через порог три раза П. из печи (брест.), и т. д. На Житомирщине пеплом от купальского костра посыпали дорогу на выгон, чтобы корова ведьмы не могла переступить через него; поляки П. сожженной змеи, пойманной перед Благовещением, сыпали в огонь, чтобы ведьма покрылась прыщами и дала обещание не причинять вреда коровам. В селах Дрэгачева и на Мачве (зап. Сербия) пепел (например, тот, в котором пекли «чесницу») бросали в сторону приближающейся тучи, чтобы гонящие ее злые силы (дьяволы, «ветрогони», нечестивые, души умерших) временно ослепли от попавшего в глаза П. и обошли село; в соответствующих отгонных формулах содержится угроза выжечь им глаза П. (Тол.ЭСЯ/2:61,83). При отгоне «коровьей смерти» ей угрожают: «Мы тебя сожжем огнем, кочергой загребем, помелом заметем и попелом забьем» (орлов., пензен., Журав.ДС:108,142). Известно разбрасывание, распыление или закапывание П. от найденных и сожженных предметов порчи: например, поляки полагали, что найденный под порогом палец покойника следовало сжечь и П. рассыпать на меже (Татры); П. от костей и волос умершего, ставших причиной порчи, болезни, — закопать на кладбище (хелм.). П. от залама закапывали на меже (укр.-полес.).

Широко распространено осыпание пеплом дома, построек с целью оберега от вредоносных сил (ср. Мак, Просо). В Нижегородской губ. для защиты от сибирской язвы улицы посыпали П. специально сожженной собаки. Болгары разбрасывали во дворе вокруг дома П. из очага на святки (*поган пепел*), чтобы обезопасить дом от злых духов (КПО:21); при выезде на пахоту или сев сыпали П. из очага и горячие угольки вокруг повозки; в Бабин день (8.1) бросали П. на колени детям и заставляли их лиз-

нуть его, чтобы на них не напали болезни *бабици* (Марин.ИП 1:485). На Волыни горсть П. хозяйка бросала на основу в случае, если во время снования в дом войдет посторонний, «шоб спир був» [чтобы спорилось дело] (ПА).

С целью наведения порчи используется П. различных вредоносных предметов (например, частей тела покойника, стружек при изготовлении гроба, одежды больного и т. п.), а также П. купальского костра. Его подкладывают под порог дома, рассыпают по хлеву, по двору людей, которым наносится порча. В бел. Полесье ведьма, раздевшись догола, собирает П. купальского костра и разбрасывает его в хлеву соседей, после чего у коровы пропадает молоко (брест.). Осыпание человека пеплом вредоносных предметов приводит к болезни, несчастьям. Считалось, что с помощью П. сожженной жабы можно нанести вред людям, скотине; если, например, девушка посыплет такой П. на парня, то сделает его безобразным (пол. Татры). Полагают также, что девушка может изуродовать соперницу, осыпав ее пеплом от кости умершего. Таким же пеплом разъединяют любящих, рассыпая его между ними (пол.).

К осыпанию П. прибегают и в других случаях. Так, в приворотной магии объект ворожбы осыпают пеплом высушенной и сожженной лягушки (пол. живец.), летучей мыши (пол. келец.). При отправлении на ярмарку продаваемый скот осыпают П., чтобы покупатели так же осыпали его деньгами (пол. тарнов., жшов.; укр. галиц.). Чехи полагают, что охота будет удачной, если к пороху и дробу добавить П. от сожженных сердец трех воронов и трех кротов. Для того чтобы посадить пчелиный рой на землю или вернуть его на место, бросают перед ним землю, песок, пепел, призывая опуститься вниз (серб.). П. от осинового гнезда словаки подсыпали в Сочельник в пищу псу, чтобы он был злым.

Различными свойствами П. мотивированы запреты выгребать его по праздникам из печи, наступать на него, использовать при стирке белья. П. не выносили из печи на Пасху, в Великую субботу, на святки (укр.-полес.), по пятницам (рус.); белье не солили во дворе до Благовещения (ПА, гомсл.). Не сжигали старый веник, чтобы П. от него не попал при стирке в воду, иначе

будет чесаться тело (ПА, киев.). У болгар существовал запрет выбрасывать на двор угли и пепел на святки и в **волчьи** дни, иначе их съест волчица и принесет выводок волчат. По полсс. поверьям, наступивший на П. или сажу заболеет куриной слепотой (ПА, брест.).

Всем славянам известны гадания с П.: по следам и знакам на нем (о.-слав.); по его количеству при образовании на тлеющих углях (большой слой пепла предвещал урожай — преимущественно у юж. славян); по доносящимся из округи звукам после магического «рассевания» П. в бане (с.-рус.) и др. По свидетельству Саксона Грамматика (XII в.), слав. женщины наобум чертили по П. в очаге линии, а затем считали их: при четном числе ожидали счастье, удачу, и наоборот. В зап. Словении (Прекмурье, Лютомер) в ночь под Рождество делали кучки из взятого в печи П. и, вернувшись из церкви, рассматривали образовавшиеся на П. формы: крест знаменовал смерть, венец — свадьбу и т. п. В пол. Силезии по кучкам П. утром на Рождество гадали об урожае: преобладание «белого» П. в кучке, обозначающей какую-либо овощную культуру, предвещало ее урожай. В Галиции за ужином в Сочельник поджигали зерна разных культур, образование П. на зерне служило знаком урожая соответствующей культуры. У юж. славян подобным образом было принято гадать об урожае разных культур, оставив тлеть угли (например, на лемехе) в праздники (на святки, на Сорок мучеников, в день св. Трифона и т. д.). Девичьи гадания также предполагают наблюдение за знаками на П., его количеством на оставленных на ночь вещах (например, башмаках — рус.). В Каргопольском р-не известно святочное гадание с П. (*сеять зóлу*) в бане: девушка разбира- сывала П. со словами: «Гóлю, пóлю рóсу...» и слушала, откуда донесется лай собаки, полагая, что с той же стороны придут к ней сваты. У болгар Странджи известно девичье гадание, называемое *пéпелница* и состоящее в тайной запашке двора с помощью украденных у парня рала и лемеха с последующим выпеканием лепешки *пéпелница* (из П., муки и соли, украденных в доме, где не было умерших, или в доме первых хозяев) — во время ее замешивания девушка проговаривает имя любимого, чтобы «замесить» его в хлеб, затем катит лепешку и по

способу ее падения (на верхнюю или нижнюю корку) гадает о предстоящем замужестве.

Лит.: S h a d u g a J. Popiół. Hasło do «Słownik stereotypów i symboli ludowych» // Etnoling 1995/7:81–96; Аф.ПВ 1:231, 2:13,32,33,37,94 118,157,185, 3:76,523,693,715,735,737,769,787 Гура СЖ:58,135,261,276,282,316,356,368,381 419,429,437,675; РР:43,69; Тол.ЗСЯ/2:61,83 Журав.ДС:108,142; Зел.ИТ 1:224; Зел.ОРМ² 108; Никиф.ППП:37,108; ПА; ZWAK 1881/6 146,166; БМ:254; КПО:21; Марин.ИП 1:117. 421,481,485, 2:101,117; Марин.НВ:357; Бан.ЗВР: 82,220; СМР²:83,462; Трoј.ЖО:46,49; Mifi- évić // NU 1967–1968/5–6:468–469; Kur. PLS² 1:65,74–75, 2:94,367; Вал.КД:30–31,478; EŁKS 2:93,292.

А. А. Плотникова

ПЕПЕЛЬНАЯ СРЕДА — чеш. *Popelčná, Smetná, Ostatková středa, Černá, Bláznová tředa, Popelec*, словац. *Popolná, Popolcová, Popoľečná, Krivá, Škaredá, Suchá středa, Popolec*, пол. *Popelec, Środa Wstępna, Sucha środa*, пол. диал. *dzień czarownic*, словен. *Pepelnica*, хорв. *Pepelnica, Čista srijeda* — у славян-католиков среда на первой неделе Великого поста, считающаяся его началом и называемая «пепельной, сорной, последней, черной, сумасшедшей, кривой, безобразной, сухой, вступительной» средой, а также «ведьминным днем». Нередко в этот день еще продолжались масленичные игры и развлечения. Благодаря такому пограничному положению П. с. считалась опасным и несчастливым днем, требовала соблюдения запретов на работу и др. действия. Запрещалось прясть, иначе лен и конопля не вырастут, а нитка, полученная в этот день, принесет несчастье тому, кто ее носит в своей одежде; не позволяли шить, подковывать коней, подкладывать яйца под наседку, чтобы цыплята и гусята не вылупились «кривыми» и уродливыми (словац.). С семантикой «кривизны» соотносится обычай красть друг у друга вещи из дома, а потом в корчме продавать их владельцам (пол.). У словенцев не шили, веря, что иначе куры не будут нестись (окр. Лютомера).

В Словении в Прскмурье хозяйка должна была встать в П. с. первой, чтобы на-

мочить «бсндиктовой» водой, в которой она варила свиную голову на масленицу, ступни всех домашних, что служило оберегом от ядовитых укусов и ран летом, а также и от всяких несчастий; после этого домочадцы могли встать с постели. Потом хозяйка кропила этой водой весь дом и постройки, В Белой Крайне мазали помоями, оставшимися после масленицы, руки и ноги мальчикам, чтобы их не кусали змеи. То же делали и со скотом. В Адлешичах помоями от масленичного вторника кропили перед восходом на П. с. огород, чтобы кроты не рыли землю, а все хозяйство вместе с домом обегали с косой, по которой стучали палкой, — чтобы лиса не таскала кур.

Предписывались действия с продукцией семантикой: следовало готовить и есть длинную лапшу, чтобы колосья были высокими, большие пироги — чтобы свиньи были толстыми (словац.). Во многих местах женщины сходились и пили «за высокий лен», «на лен и коноплю», при этом они танцевали и подскакивали как можно выше, чтобы так же высоко росли лен и конопля, перепрыгивали через лавку (чеш., словац., пол.), тянули за волосы ту, у которой волосы были самые длинные (ср.-словац., Верхний Грон). В Хорватии (особенно в Междумурье) дети обходили село, останавливаясь перед каждым домом, и пели: «Tu ga len, tu za len, za li dugi len. Fašnik se je oženil, Pepelnicu zaručil. Tu za len, tu za len, za debelu repu. Tu za len, tu za len, za Eo masno zelje [Это за лен, за лен, за длинный лен. Фашник (масленица) женился, Пепельную среду взял в жены. Это за лен, за лен, за большую репу, это за лен, за лен, за сочную капусту]» (Gavaz.GD:21—22), при этом дети высоко подпрыгивали, чтобы так высоко вырос лен.

В Хорватии (в Междумурье) в П. с. дети совершали обходы села с благопожеланиями и колядовали. В с.-вост. части Хорватии и в Боснии было в обычае принимать в П. с. первого посетителя (*kvocanje*, *prepnica*, *premlica*, *квочка*), но, в отличие от зимнего ритуала «полазник», приветствовалась девочка; она молча садилась на приготовленный для нее стул, получала от хозяйки яйца или деньги и вскоре уходила; таким образом магически обеспечивали разведение домашней птицы, ее яйценоскость и хорошее высидывание птенцов.

В П. с. доедали скоромное и мыли посуду от жира и масленичной пищи. У словаков перед восходом солнца выбирали из печи золу и хранили до Страстной пятницы, когда этим пеплом обсыпали деревья от гусениц. У словенцев сушили остатки масленичной еды и использовали их только на Пасху, добавляя в еду, или же съедали их в четверг, оставляя П. с. для строгого поста. В Чехии и Моравии в трактирах начинали подавать постное блюдо из намоченного и поджаренного гороха — «пучалку», причем иногда ее сильно солили и перчили, чтобы больше пива и водки было выпито (Всетин, с.-морав.).

Название П. с. связано с тем, что у католиков в этот день благословляли в церкви пепел, священник мазал им лоб прихожан (чертил пеплом крест) в знак того, что начинается пост. У словаков Верхнего Грона в этот день женщины мазались сажей, парни мазали сажей девушек. У поляков над входом в корчму или в дом вешали сито с пеплом и обсыпали им всех входящих, посыпали также друг друга и дома. У поляков пеплом из мешочка, привязанного на палке, обсыпал девушек ряженный «старик», который приходил в ночь на П. с. в корчму, где происходило гуляние и танцевальный обряд «подкозедок»; «старик» тряс своим мешочком над девушками, которые не вышли замуж в этом году и которых не «выкупили» заинтересованные парни (ленчиц., куяв., кааиш., познан.). У курпей в избу заезжал «запуст» на деревянном коне, скакал по дому и обсыпал всех пеплом (пол.). На севере Великопольши после проводов масленицы — «срубания головы» скрипачу (изображалось сбиванием шапок, надстывших одна на другую на его голову) — все посыпали себя пеплом или золой. В окр. Радома молодежь, обходящая дома с куклой «бахус», представлявшей масленицу, грозила забрать незамужних девушек с собой, и если обходчикам не давали выкуп, они мазали девиц сажей.

У юж. славян пеплом посыпали смена, поля, дома и другие постройки, считая, что он поможет от пожара, грозы, вредителей. В словенской Зильской долине во время звона церковных колоколов на утреннюю мессу хозяйка закапывала под порог дома пепел и угли из печи, чтобы предохранить дом от пожара.

В П. с. устраивались игры с символической оканчивающей, уничтожения — убийство, сжигание, потопление, похороны персонализированной масленицы-карнавала (изображаемой в виде чучела или ряженого) или символизирующих масленичное веселье музыкальных инструментов или самих музыкантов. В Польше в П. с. судили и обезглавливали куклу Менсопуста (краков., мазур.), топили или жгли соломенное чучело смерти, которое всю неделю возили по улицам (люблин., келец.), при этом прыгая через огонь (мазур.).

В Западной Чехии «хоронили Масопуста» ряженые («трубочисты», «черти», «козы», «священник», «могильщик» и др.), которые шли процессией по селу, неся на навозных носилках соломенное чучело. Иногда впереди несли завернутые в черное покрывало скрипку и др. музыкальные инструменты. Голосили «плакальщицы». Процессия направлялась за село, к реке, или во двор одного из домов, где у навозной кучи начинался суд над «Масопустом». После суда чучело топили в реке или зарывали в навоз (Ходско, з.-чеш.). В других местах в Чехии соломенное чучело зарывали в снег. Есть сведения, что раньше символически хоронили живого мужчину, которого клали на носилки и покрывали белой простыней (Václ.VO:162).

У чехов и словаков расставание с масленицей, с музыкой и весельем на 7 недель поста символизировали «похороны контрабаса» (чеш. *pochovali basu, barbotu*, словац. *pochovávame basy*). Контрабас кропили пивом — разлучались с ним до Пасхи (с. Рыбаны, з.-словац.), накрывали его покрывалом и произносили шутливые стихи, например: «Вчера еще я держал тебя за колени, а теперь ты совсем околела, вчера я держал тебя за грудь, а теперь вокруг тебя уже горят свечи...» (Раецкая долина, ср.-словац. — ZSNM 1970/64:157). В Чехии и Моравии обряд совершался в ночь со вторника на среду и представлял собой вариант «похорон Бахуса», или «Масопуста», т. е. Масленицы. В окрестностях Рожнова (с.-морав.) контрабас накрывали скатертью, ряженный священником «кадил» его из пустого кувшина и смешил людей своей «проповедью», «плакальщик» оплакивал умершего.

У поляков в Мазовии образ Масленицы слился с фигурой музыканта: в П. с.

(*Popielec*) девушки впрягались в сани и везли скрипача по селу, потом доставляли его в корчму, где прощание с масленицей и музыкой было инсценировано как «сжигание» и «повешение» музыканта (поджигали соломенные перевязки, которыми он был обкручен, накидывали на шею соломенную жгут).

У словенцев в П. с. уничтожали чучело Масленицы (*Pusta*) или Курента: чучело одевали в старую мужскую одежду, несколько разыгрывались его «похороны»: чучело несли на носилках, изображая похоронную процессию, «кадили», звонили в колокольчики; иногда их сопровождали ряженные священником и певчим. После обхода села чучело уничтожали, поджигая и бросая с моста в реку или закапывая в землю.

В П. с. продолжались и масленичные игры эротического характера, в которых участвовали ряженые: например, парни ходили с «кузнецом» «подковывать» девушек и молодых женщин, то есть разувать их и портили, рвали обувь, иногда задирали при этом юбки (Средняя и Восточная Словакия); девушки платили парням «бритые» во время которого «мылили» пойманного парня льдом, скребли «бритвой»-щепкой, а если он вырывался, то били его палками (в.-словац.). В Замагурье (север Восточной Словакии) «брили» мужчин замужние женщины. В Моравской Словакии (в.-морав.) женщины-участницы этой забавы назывались *romejdlice* (поскольку они ходили *po tejpě* т. е. с мылом). На деньги, полученные за «бритые», они устраивали вечеринку в трактире. Чешские женщины ходили с горшком разведенного мыла и щеточкой «чистить мужчин», последние же, если не хотели быть вымазанными, откупались.

У хорватов на П. с. приходилась пахотная ритуальная, причем прокладывали борозды во дворе, вокруг двора, посреди и вониз села, таскали плуг по улицам, иногда с домом за ним тащили и борону. Обычно пахали женщины или ряженые женщины-парни. Обряд проводился с целью оберечь. В Отоке (Славония) женщины в черной одежде впрягались в плуг и пахали как бы по улице, «чтобы запахнуть грешные масленичные следы».

Продолжались также обходы ряженых. В Моравии П. с. — «безобразная, гадкая, уродливая» (*Škaredá streda*) — была от

чена процессиями ряженных, которые ходили «с дрожжами», «с медведем», «с масками», а вечером молодежь устраивала угощение в корчме с водкой и калачами. Одним из развлечений парней было возить девушку на саях до тех пор, пока она не откупится. Если же им не удавалось схватить саму девушку, они делали соломенное чучело и возили по селу его, насмехаясь над той, которую оно представляло, а потом бросали куклу в пруд (окр. Вельких Мезиржичей).

В Чехии, Моравии и прилегающих словацких областях в П. с. часто ходил ряженный *hřebeňář*, обвязанный соломенными перевязками и призывавший: «Staré baby na hřebeň, mladé ženy na rožeň!» [Старые бабы — на гребень (кочергу), молодые — на вертел!], за что женщины обливают его водой (Влаховице и Банов — Zíbrt VCh:112). В р-не Брода (морав.) он «едет» на огребле и кричит: «Na hřebeň! Staré baby kolozubé, na hřebeň!» [На гребень! Старые беззубые бабы, на гребень!], а женщины обливают его водой (Bart.ML:32). В в.-чеш. обходах «гржебенаржей» молодые мужчины, ряженные в старье и обкрученные соломенными перевязками, ходили по селу, вызывали женщин под окно и оскорбляли их как можно более гадко, выкрикивая в конце: «Гей, гей, на гребень!» Женщины обливали их водой, а потом в трактире поджигали на них солому, отчего ряженные скакали и валялись по земле (окр. Евичка — Zíbrt VCh:113).

К П. с. были приурочены обряды наказания молодежи брачного возраста, не вступившей в брак во время масленицы. У поляков, словаков, словенцев и хорватов это была «колодка», связанная с влочением бревна девушками и парнями, с последующим выкупом; позже обычай трансформировался в привешивание им на спину деревянных куколок, селедочных голов, костей, кусочков дерева и т. п. Обряд мог исполняться и на масленицу.

У хорватов и словенцев популярной формой осуждения безбрачия были соломенные куклы, выставляемые на крыши домов, укрепляемые на растущих поблизости деревьях, прислоняемые к дверям или подвешенные на окна: для девушек *Pust, Ded, tož* (словен.), для парней — *baba, nevesta* (словен.), *Pepeľnica* (хорв.). В Нижней Крайне «Пуста» приносили к дому девуш-

ки и здесь «хоронили» в снегу или сжигали.

В Польше в качестве наказания двусушек, не вступивших в брак, парни в ночь на П. с. разбивали о стены их домов горшки с «журом» (кислой похлебкой), с пеплом или с навозом; замазывали окна их домов известью или краской; ряженные произносили обидные или фривольные стихи во время обходов их дворов (краков.), били в их домах посуду, мазали девушек сажеей и бесчинствовали (радом.); ряженные «дедом» и «бабой» обходили в П. с. дома и били не женившихся и не вышедших замуж соломенными кнутами (окр. Кельц). В Хорватии (Междумурье) вблизи домов, где живут старые девы и холостяки, клали на ворота или столбы старую проросшую репу. В Словении наказывали провинившихся тем, что в П. с. снимали двери или ворота в их домах и заставляли парней и девушек волочить их на себе. Подлежали осуждению также вдовы: в Подгалье (пол.) их запрягали в сани или телегу, на которой сидел «бахус», и заставляли их везти его в корчму; там брали с них выкуп.

Вступившие в брак также платили, но уже «вступное», за вхождение в общество замужних женщин. Обычно женщины привозили молодух в корчму на саях, и те ставили угощение и выпивку (познак.). Молодые мужчины давали выкуп за брак замужним женщинам.

В некоторых местах вечером в среду в трактире прощались с выпивкой и едой — «полоскали рот» (*vyplakovalisi ústa*) (в.-словац.). Но еще с утра мужчины пили водку, чтобы целое лето не кусали комары и мухи (чеш., Градецко), или, возвращаясь из костела, заходили в трактир выпить — *spláchnout popelce* (смыть пепел) (морав., Гана — Zíbrt VCh:148). Ср. в.-слав. *Полоскозуб*, полес. *Пополокыны* и под.

У православных Великий пост начинается с понедельника, и среда у них уже не отмечена, но у сербов выделяется терминологически *Пепельная среда* (иначе *Чистая среда*) на первой неделе Великого поста.

Лит.: КОО 2:204–207,252; Агап.МОСК: 178,204–206,208,210,209–223,238,379,587; Пер.РМНР:43; Вук.РСС:90; Jind.Ch.:52; Zíbrt VCh:144–145,147; Вал.КД:471–472,474,478,536,679–680,742,739,749–750,773; CSIV:243; Kulda NPO:323; Žal.ČV:101; Vyhi.RH:28; Bedn.

DKSL:76; Norv.RZL:145,149; Gavaz.GD 1:17-22; Kur.PLS 1:46,57; Mõd.VUOS 2:198-202.

М. М. Валенцова

ПЕПЕРУДА — см. Додола.

ПЕРВЫЙ–ПОСЛЕДНИЙ — семантическая оппозиция, связанная с понятиями времени, счета и порядка, оценки. Первый символически означает «начальный», «новый», «лучший», «главный», «важный», «счастливый», а последний — «конечный», «завершающий», «худший», «несчастливый». Эта оппозиция близка к противопоставлениям *начало–конец* и *новый–старый* и соотносится с космогоническими представлениями, инициацией, магией первого дня, мантическими и апотропеическими действиями. Категории «первый» и «последний» оформляют цикличность календаря и сезонность сельскохозяйственных работ, придавая им характер замкнутого круга. В строительстве, ткачестве и др. ремеслах первый и последний, аналогично началу и концу, способствуют передаче идеи целостности, завершенности. Особую роль эта оппозиция играет в интерпретации жизненного цикла человека.

Члены оппозиции неравнозначны: «первый» явно доминирует, он служит стержнем обрядовых комплексов, организует пространство, время, ритуальное поведение. Роль признака «последний» меньше, хотя и его семиотическая и мифологическая нагрузка велика. В одних случаях последний соединяется с первым в одно целое, обеспечивая цикличность, или замыкает начатое первым. В других ситуациях категория последнего означает бескомпромиссную завершенность: *возвращение к первому*, повтор нежелательны и опасны (обрядность похоронного цикла и др.).

Последний нередко вообще не маркируется: так, релевантны только первая встреча, первый посетитель (см. *Полазник*), первый прилет птиц и др. Противопоставление первого последнему не всегда актуально, эти признаки могут выступать как самостоятельные, *непарные*, семантически не соотносимые друг с другом.

Первые события, явления (в отличие от последних) часто терминологизируются: *първич*

‘первое угощение’ (болг.), *первак* ‘первый рой, улетевший из улья; первый стой; деготь первого выделения’ (укр.), *ветка, первячка* — ‘животное, первый давшее приплод’ (рус. дон.); *първосцінка же* (бел.), *първескиня* ‘то же; женщина, дившая в первый раз’ (болг.), ср. и ю.-с имена *Прван* (серб.), *Първан* (болг.) и Последнее (за исключением *последак* ‘последний ребенок в семье’ — болг.) истзается преимущественно в метафоричес терминологии и фразеологии смерти, коны (последний *путь*, *последнее «прост идр.*).

Первый и последний в календаре Важное значение имеют первые дни болы праздников — Рождества, Пасхи, Трои 1 марта, а также начало постов (особе Великого), их хрононимы включают и порковые числительные (*Перва/ПершКуп Перва/Перша Коляда, Перва/Перша Пчиста* (полес.), *Первый Спас* и др.). К э датам и их канунам приурочивались мнс численные ритуальные акты продуциру щего и апотропеического характера (выпе караваев, обильные угощения, символичес пахота и молотьба; обереги от нечистой си. болезней и пр.). В это время сакрализуе¹ все первое: посетитель, действия, еда, пр меты, первый звон колоколов и др.

Первая и последняя недели **Велик** поста отмечены многочисленными зап тами, поверьями, приметами и наполне ритуальными действиями, в первый де Великого поста строго следили за соблю нием запретов — запрещали работать, ос бенно прясть — чтобы собака не забол бешенством, чтобы змея не укусила (че нигов.), чтобы черви не заводились в сы (гомел.). Умершего в первые дни пос хоронили не на кладбище, а у мельниц (болг.).

Последний день любого месяца счита несчастливым для появления на свет пото ства. У юж. славян существует много пов рий о последних днях марта, связывающ погоду этих дней с настроением мифолог ческого персонажа — бабы Марты.

Особой обрядностью отмечены первы и последний дни периода **Волчьих дне** святок и др. Отрезки календарного времен начинались встречей в первый день персо нифицированного праздника и его изгнани ем (сжиганием, уничтожением, потоплением

в последний день (см. Масленица). С точки зрения первого и последнего оцениваются в народных представлениях дни недели (суббота как день последний ассоциируется со смертью).

В природных циклах, смене сезонов акцентировалось первое (первый гром, град, лед, снег, иней). При первом громе рекомендовали умываться, кататься по земле, хвататься за спину, тереться о дерево (полес.); грызть железо, чтобы не болели зубы, поднимать с земли тяжелые предметы, тряссти плодовые деревья — чтобы их сила и плодородие перешли на человека (словен.), стучать камнем себе по голове, чтобы весь год голова не болела (болг., в.-словац.), ворошить руками семена льна, предназначенные для посева (бел. витеб.). Первые градины полагалось раскусывать, проглатывать, собирать: верили, что не будут болеть зубы, глаза, голова, руки, ноги, спина, не будет кашля; если помазать градинами бородавку, она сойдет, и т. п. Первый лед бросали во все стороны, чтобы в доме не водились насекомые. Замечали, в какой день выпал первый снег, и в этот же день недели начинали сев (полес. гомел.). Увидевший в первый раз новый месяц должен поприветствовать его и попросить у него здоровья и богатства (словац., полес., пол.); не следовало смотреть после этого кому-либо в лицо — тот мог покрыться сыпью (болг.). Верили, что, увидев в первый раз новый месяц, можно заговаривать бородавки, зубную или головную боль и т. п.

Символический смысл имели первые встречи с появляющимися весной птицами и животными. При виде первого аиста следовало покататься по земле, чтобы спина не болела (ПА, вольт., Речица, Щедрогор); потрясти деньгами в кармане (ПА, киев., Копачи). При первом куковании кукушки словенцы целовали землю, чтобы не болели зубы (Бела Крайна), полешуки трясли деньгами в кармане, чтобы разбогатеть (ПА, киев., Копачи). При виде первой ласточки пытались вывести веснушки: терли лицо песком или умывались водой (ПА, вольт., Щедрогор, Любязь), закрывали лицо руками (ПА, брест., Радчицк). Поляки в р-не Хелма верили, что если весной первую лягушку услышишь в скоромный день, то будет достаток молока и молочных продуктов, а если в постный — то будет много меда.

Оппозиция «первый—последний» маркирует также начало и конец всех земледельческих работ: пахоты, сева, жатвы, молотбы, помола и первой выпечки хлеба из новой муки.

При первой пахоте тягловому скоту давали съест ритуальные хлебцы, испеченные на Крестопоклонной неделе, или кусочек пасхального кулича, на поле устраивались обильные трапезы (полес., укр., болг.); волов украшали цветами и лентами (болг.). Засевали освященным зерном из первого или последнего прошлогоднего снопа. На первые сжатые колосья зажинавшая женщина клала хлеб и свежий сыр (бел.), хлеб, воду и цветы (полес.), жница ела, сидя на первом сжатом снопе или положив на него пишу (бел.). При первом помоле нового зерна болгары обязательно пользовались выстиранным мешком, насыпали зерно не в воскресенье и не в праздник, чтобы не пустел амбар (ловеч.). Последние действия земледельцев носили характер развернутых обрядов (см. «Борода») или отдельных ритуальных актов.

В животноводстве отмечался первый выгон скота: под порог подкладывали предметы-обереги (серп, нож, ниты), завязывали на рога или на хвост корове красные нити, вбивали в рог иголку и т. п. (полес.); щедро одаривали пастуха.

При первом отеле коровы завязывали ей на рога тряпицу, оторванную от зачиального конца полотна (рус. *костром.*). Окотившийся скот (особенно в первый раз) оберегали от глаза, нечистой силы и духов болезней. Животные, родившиеся первыми, избирались для приготовления праздничных обрядовых блюд на праздниках (см. Юрьев день, Курбан, «Слава»).

В строительстве после укладки первого венца дома дарили плотникам по платку, а в щель бревен клали деньги, хлеб и соль (ПА, киев., Копачи), жито и монеты (АА, архангел., Тихмаиыга). Завершение работ отмечалось одариванием работников и их ответными благопожеланиями, которые мастер выкрикивал, стоя на крыше (болг.).

Первые действия в новом доме (см. Новоселье) считались опасными: верили, что тот, кто первым вступит в дом, первым и умрет. Перед первой ночевкой в новом доме не мылись и спали в той самой одежде, в какой были в старом доме, запрещалось подметать дом (полес.). Первый огонь в доме разво-

дила самая старшая женщина (болг.). Первый человек, умерший в новом доме, считался домовым (рус., словац., чеш.), ср.: первый покойник, похороненный на кладбище, становился, по поверьям, его «хозяином» (в.-слав.).

Первый—последний в родинной обрядности: все первое в развитии младенца окружено приметам, гаданиями, магическими действиями и запретами. Болгары полагали, что ребенок будет похож на того, на кого посмотрела беременная, почувствовав первое шевеление плода. По первому крику новорожденного судили о его здоровье и характере. Первое кормление, купание (см. Купание младенца), пеленание (см. Пеленки), одевание (см. Одежда), **опоясывание**, появление и выпадение первых зубов (см. Зубы), первые шаги, первая стрижка — все это регламентировалось по времени, месту и сопровождающим актам. Последнее кормление грудью считалось важным этапом во взрослении ребенка у всех славян. Оно должно было стать действительно окончательным, повторное прикладывание к груди запрещалось, т. к. верили, что такой ребенок будет обладать дурным глазом (о.-слав.).

Первые месячные у девочки служили поводом для ритуального оформления ее перехода в статус девушки-невесты, означали утрату «чистоты», а последние месячные для женщины — возвращение статуса «чистой».

Символическое значение придавалось первой работе подростка: спряденную девочкой ниточку, сплетенные мальчиком лапти, сделанный гребень и т. п. сжигали, нить бросали в мусор — «сороці на гніздо» или затыкали в платок, который потом дарили **сватам** выросшей девушки (в.-слав.). Первую связанную или сотканную дочерью вещь отец закапывал в борозду или выбрасывал в реку (болг.). В Полесье первую пряжу девочки рекомендовали смотать в клубочек и носить в кармане неделю от сглаза, а по прошествии этого времени бросить клубок в печь (гомел.). Первой спряденной девочкой ниткой обводили три раза по избе, а на окна клали свиной помет, «чтобы девочка всегда была удачливой» (в.-словац.).

В свадебной обрядности многие действия были направлены на то, чтобы первый брак стал единственным и послед-

ним. В контексте «первый—последний» в дебном цикле выделяются ритуалы пения невесты с домом и родителями, совместные действия молодых при входе в дом жениха и первая брачная Маркированы также первые действия, совершаемые молодой женой: первое поение источника после свадьбы, возле которого она оставляла пирог и деньги (бел.), р. пала зерно, кланялась на все четыре стороны (болг.); первая дойка невестой в доме мужа, подметание, топка печи, дение кудсла и др. У юж. славян обрядным моментом социализации молодой женой было первое обращение к свекрови и свекру, вые слова и действия после ритуального чанья.

Первый—последний в похоронной обрядности. Чувствуя приближение смерти, человек заявлял, его поле уже созрело и он видит после, колос (полес.). Верили, что следующим у тот, на кого взглянет умирающий при последнем вздохе (с.-рус.). По пути к кбищу во многих с.-рус. областях совершался обряд *первой встречи*, когда одаривали человека, который попался на пути похоронной процессии. Известны гадания о СМІ по первому встречному на похоронах: бирая встреча предвещает скорую смерть в спол встреченного предвещает, кто умрет следующим — мужчина или женщина (с. лен.). На поминках умершим предназначались: первый блин (рус. смолен.), к первой буханки (словац.).

Магическими функциями наделяли лица: первый встречный, первый увидевший что-либо новое и др. Так, широко распространена практика обращения к первому встречному с просьбой окрестить слаб здоровьем ребенка. Важная роль отводилась первому встречному по дороге на кресты (его угощали хлебом, одаривали (о.-слав.) если же казалось, что он опасный человек, его зажимали взятой с собой сечу). Особое значение приписывались первому и последнему в семье ребенку (см. Ребенок первый и последний).

Тот, кто первым увидел новорожденного, должен был подарить ребенку несколько монет, чтобы тот не плакал, или «поплевать от сглаза» (болг., в.-словац.). Тот, кто первым заметил появившийся у младенца зуполучал вознаграждение от родителей р

бенка. Первый узнавший о том, что в доме рождает женщина, должен был вымыть руки и этой водой опрыскать роженицу (болг.). В Полесье верили, что первый увидевший приступ эпилепсии сможет помочь больному, если совершит «лечебные» действия (см. Падучая). Первый, кто заметит, что корова мочится кровью, должен прикрыть это место шапкой (мужчина) или платком (женщина) (словац.).

С представлениями об уязвимости первого связаны правила обращения с урожаем, первыми продуктами и пр. Строго следили за тем, чтобы ведьма не забрала первые колосья, первое молоко от коровы и т. п., так как это грозило потерей всего урожая или молока. Верили, что, если взвесить первый удой молока, ведьма не сможет отобрать его; если хозяин первым сварит и съест незрелые колосья, ведьма не сможет отобрать урожай. Пастухи при первой дойке овец бросали в огонь пахучие растения для отгона злых сил (ср.-словац.). В мешки с первым зерном клали топор (болг.).

Первые продукты никому не одалживали. Так, первый хлеб при каждом печении отмечали ямкой и не выносили из дому, ели же его последним; считали, что если его украдут, то семью постигнет несчастье. Зерно из первого и последнего снопов не давали в займы, чтобы «спор» не перешел к соседу (болг. пловдив.).

Иногда первые продукты уничтожали, раздавали или приносили в жертву (Богу, святым, предкам, духам болезней, мифологическим и хтоническим персонажам). Первые сезонные плоды — черешня, вишня, яблоки, виноград и продукты (например, мед) — считались поминальной пищей, их раздавали соседям, носили на кладбище и освящали в церкви (ср. *Яблочный Спас*, *Медовый Спас*, см. Успение Богородицы). Запреты употреблять в пищу первые фрукты до определенных календарных дат (Иванова дня, **Вознесения**, **Видова дня** и др.) распространялись в основном на женщин, у которых умирали дети: считалось, что на «том свете» младенцам не дадут вкусить этих плодов.

Первое яйцо молодой курицы выбрасывали (с.- и ю.-словац.), первого теленка продавали (з.-слав.) (у вост. славян, наоборот, запрещалось их продавать), первого цыпленка или гусенка отдавали собаке или дарили (з.-словац.), первую пойманную рыбу от-

пускали в воду (рус.). В Олонецкой губ. первый отделившийся рой пчел топили в реке в жертву водяному, надеясь на его помощь в разведении пчел. Первое молоко выливали в реку (болг.). Зерном из первого снопа закармливали кур, им обсыпали ток — чтобы мыши не портили скирд (укр. лубен.). Первый и последний убранные снопы не молотили, оставляя «для мышей» (чеш.). Первым испеченным из новой муки хлебом хозяйка угощала соседок (пол.) или его пускали по воде, сжигали, жертвовали в церковь, раздавали нищим, бросали собаке (полес.). Первое сбитое масло раздавали нищим, первый стакан нового вина выливали на землю (з.-словац.). Первый кусок кушанья «сыро», приготовленного из первого молока отелившейся коровы, давали корове (рус. вологод.).

Распространено жертвование первых кусков праздничных караваев (рождественского, юрьевского и др.) Богу, Богородице, умершим. Эти куски весь год хранили за иконами и использовали в лечебных целях.

Первым и последним объектам, животным и субстанциям приписывались магические свойства. Чехи верили, что из первого яйца молодой черной курицы можно вывести демона; русские полагали, что с помощью такого яйца можно распознать колдунов во время Светлой заутрени (новгород.). Яйцо, первым опущенное в краску перед Пасхой (*чувар*), обладало способностью отгонять град; его сохраняли до Юрьева дня, когда клали на ночь в воду, утром этой водой умывались, а яйцо относили в виноградник и оставляли там в качестве оберега (серб.). Первую всплывшую при варке фасоль сохраняли и использовали в качестве лекарства (Воеводина). Воду от первой сваренной крапивы выливали на улицу, изгоняя таким образом блох (болг.); воду, оставшуюся в последний день жатвы, берегли, чтобы «выпарить» клопов (полес.). Считалось, что будет хороший улов, если, поймав первую в новом году рыбу, ударить ее три раза травинкой и отпустить, наказав ей привести сюда всю родню (полес.). Убитую первого марта змею (или просто первую убитую змею, гадюку) хранили — ей приписывалась способность наделять небывалой силой (болг.) или излечивать от лихорадки того, кто повесит высушенную голову гада на шею (рус.).

Первые и последние продукты и предметы использовались как обереги и амулеты. В Полесье первую булочку — *початочок* — давали корове, чтобы се «не спокнула никакая ведьма» (ПА, житомир., Вышевичи). На Украине горбушку от первой испеченной буханки опускали в колодезь, а потом скармливали корове, чтобы остановить убывание у нее молока. Первой водой из нового колодца кропили скот, чтобы сохранить его от ведьм (чеш., морав.), Первый блин, испеченный в Сочельник, давали овцам — от мора (рус.). В Полесье с первым пирожком и первой ложкой кутьи, приготовленными на Коляды (святки), обходили вокруг дома. Первый кусок пасхального кулича вместе с солью привязывали на рог корове от сглаза при первом выгоне (полес.). Теленка кормили соломой из последнего снопа, чтобы скот не голодал зимой (в.-слав.).

Первый—последний в народной медицине. На Волыни кожные болезни лечили размятой на ладони земляникой, которую увидели в первый раз, но еще не пробовали; лихорадку — завязыванием на шнурке стольких узелков, сколько гусей больной насчитал, увидев их весной в первый раз. Первой водой из свежевыкопанного колодца мыли детей от плача и испуга (рус. архангел.), ее пили для здоровья (карпат.), бездетные женщины — для того, чтобы забеременеть. Первая спряденная девочкой нить использовалась для лечения скота. Последний недоденный умершим кусок хлеба (*понуца*) считался целебным (болг., Гсров 4:173).

К первому (реже к последнему) дню сезона, праздничного цикла, к первому (последнему) событию (первым шагам ребенка, последнему кормлению младенца грудным молоком), к первому увиденному или услышанному в этом году (прилету аиста, кукованию кукушки) обычно приурочены **гадания**. Нередко они совершаются с первым блином, первым куском каравая и строятся на интерпретации первого звука, слова, предмета, прикосновения, движения и пр. Позиция последней в ряду девушек, желавших узнать свою судьбу, отмечалась особенно: ей запрещалось спускаться в подпол, где нечистая сила могла ее «задавить» (рус. сургут.).

Первенство, стремление быть первым, лучшим важно для ряда обрядовых ситуаций. Верили, что тот, кто быстрее всех

прибежит домой из церкви после освящения на Пасху, кто закончит гжатву, кто первым наберет воды после щенского водосвятия и даст скоту, кто опережать всех в работе в течение всего у того будет лучше вестись скот (Вол). В троицких «королевских» обрядах I быстрый Б скачках на конях, самый м в стрельбе получал звание «короля» — мого главного среди парней» (э.-слав.). девушка первой раздаст хлебцы в дет рока мучеников, она первой выйдет з (болг.). Считалось, что там, где на Г девушки первыми запоют «весну», они т рее выйдут замуж или в их стороне Н(дет грозы и града (ПА, гомел., Стодол). В Болгарии беременной рекомендова приходиться первой на службу в церь чтобы ее ребенок не был в жизни пос ним (неудачником). Чтобы первенство в семье, молодая должна съесть первый € на «тещиных блинах» (рус. вологод.). £ медельцы старались начать работу на св поле пораньше, быть первыми, иначе, ве ли они, опередивший их в севе или пах «забрал» бы часть урожая. Проснувши последними на Троицу подвергались осм нию, их забрасывали крапивой (словен).

Нередко лица, первыми сообщавшие I вость — о полове, имени младенца, о прибу жении к дому свадебного поезда и т. п. поощрялись дарами или угощениями (с **Оповещение**).

Лит.: Зел.ВЭ:100, 356; Зел.ИТ (по указ. Аф.ПВ (по указ.); Байб.РТК:125,146–14 Байб.ЖОВС:112–113; БВКЭ:137,141; Гура СГ (по указ.); Агап.МОСК (по указ.); Влас.НЗ 135–136; РДС:71,107,120,145,184; Влас.РС:37: 389,391; Сед.О.КД.:27; Ел.СЭК:224; Даль з 30–32,336; СРДГ 1976/2:223; ППК:192–225 ЖС 1997/2; Журав.ДС (по указ.); Вин.НД 328–348; Каб.АЖТ (по указ.); Масл.НОВО: 25–26,66,95; РСев-2001:664,667,681; ПА; КА; СБФ 1984:124; Толстая // СБФ 1986:214–227; Плотникова // СБФ1995:108–141; МЭМ: 105–122,240–244; КДЯК:166–184,213–279, 284–305; МСб.:36,108,144–146; ДОО:145; РР: 56,88,89; СМЭС 2:67,82; Никиф.ППП:32,110–111; Гриич,з:107,147,363; УНВ:284; Укр:258; Кол.ГЮС:19,70; Лулева // БЕ 1998/1–2:79–94; Макс.ННКС:71; Геров 4:173; Марин.ИП; Кап.:226,217; Странджа:220,222,253; Лов.:91; Ркс, 6,96,100,227,301,302,304,328,333; КПО:8;

Мнн.ЖСС; Бос.ГОСВ:104; Мэд.ЛМС:133; Mod. VUOS:334; ЕКЗ 1995/1:53; Arch.EAS; CCL 1892/5:500; Cibulová T. Ludové demonologické a kozmologické predstavy na Kysuciach // Národopisné informácie, с. 1, RieĎnica — Harvelka. II (Výskum zátopovej oblasti na Kysuciach). Bratislava, 1984:40-54; ČSIV 3:558; EL'KS 2:96, 291; Gavaz.GD:20-21; Kolb.DW1964/33/1:141; Rizner L.V. Magické recepty hospodárske / Slovenské pohľady. 1895/2:379; Soch.SZSR:208; Švorc P, Štrba. Košice, 1979:102; Vajn.:205.

М. М. Валенцова, И. А. Седакова

ПЕРЕВОРАЧИВАНИЕ ПРЕДМЕТОВ — в магической практике один из видов действия наоборот, совершаемый в охранительных, *останавливающих* или вредоносных целях, реализуемый через оппозиции «верх—низ» и «передний—задний».

В апотропеической магии П. П. служит для отвращения опасности, в частности смерти, болезней, сглаза, нечистой силы. В похоронном обряде предметы переворачивали, чтобы «отвернуть» смерть и воспрепятствовать *возвращению* покойника с «того света»: сразу после кончины человека все зеркала, корыта и ведра в доме переворачивались верхом вниз и ими не пользовались до конца похорон (серб., Шумадия), переворачивали посуду, из которой омывали покойника (с.-зап. Сербия), после выноса покойника из дома переворачивали стол, лавки, стулья, на которых он лежал (рус., серб., хорв., пол.), а также миску, в которой несли за гробом горящие угли (с.-рус., полсс.), или горшок, в котором несли святую воду для окропления могилы (полес.), оставляя эту посуду на могиле вверх дном. Для этой же цели переворачивали телегу или сани, на которых покойника везли на кладбище (рус., серб., пол.). Посуду переворачивали, чтобы отвести от дома вампира (серб.), а в словац. Татрах это делали накануне дня св. Люциии (13.XII), чтобы преградить Люциии доступ к дому. Ср. обычай ставить около дверей метлу вверх ногами как способ отгона нечистой силы, в частности моры (чеш.). Согласно серб. быличке, женщина перевернула в доме все предметы вверх ногами, чтобы ее умерший муж не смог проникнуть в дом. У русских сани, на которых покойника везли на кладбище, оставляли повернутыми оглоб-

лями в сторону кладбища, чтобы покойник не возвратился домой.

На укр. Карпатах, чтобы придать охранительные свойства воде, которой накануне праздника св. Андрея окропляли хозяйственные постройки, сосуд с этой водой несли, повернув горловиной назад (Шух.Г 4:269). На Украине, чтобы защититься от чумы, предписывалось при остановке на ночлег возы *оборачивать* передом назад. Чтобы избавиться от *зморы*, перед сном ставили ботинки носами к двери, чтобы змора подумала, что человек вышел (пол. мазур.).

П. П. сверху вниз совершалось для «отворачивания» сглаза: на Рус. Севере молодых одевали к венчанию, поставив их на перевернутой сковородке (АА, архангел., Тихманьга). На укр. Карпатах для защиты от вихря из дома выносили сковороду вверх дном. Чтобы воробьи не клевали пшеницы в новом сарае, при его строительстве столбы, приготовленные для его углов, закапывали в землю кверху корнем (укр.), словаки ставили столбы для амбара или другого строения корнем вверх, чтобы отвести от постройки гром. При строительстве дома первый *положенный* венец следовало повернуть в другую сторону, чтобы отвернуть от этого дома чары (укр. вольн.), а одну из балок на крыше переворачивали нижним концом вверх, чтобы в дом не заползали змеи (бел.). Сербь при приближении градовой тучи переворачивали на рале (пахотном орудии) сошник в обратную сторону и этим «отворачивали» и отгоняли назад тучу (Драгачево). В Полесье для этого выносили на двор хлебную лопату и клали ее «выворотом кверху» [т. е. вверх широкой стороной, на которую кладут хлеб] и говорили: «Отверни, Господи, хмару на чужу сторону...» (ПА, гомел., Стодоличи). В зап. Хорватии для этой же цели крестьяне переворачивали телегу вверх колесами.

В ряде случаев П. П. имело *останавливающую семантику*. Если в семье часто умирали мужчины, чтобы прекратить *вымирание рода*, после выноса из дома очередного покойника входные двери снимали с петель и переворачивали (черногор.); а в случае смерти детей, особенно при эпидемии, на могилах оставляли их перевернутые люльки (серб.). Для прекращения падежа скота павшее животное закапывали под воротами дома вверх ногами (рус.). При обезвреживании залама знахарь сначала вырывал его,

а потом в это место втыкал три осиновых дерева корнями вверх, чтобы прекратить вредоносное воздействие залама; для выведения с поля сорняков на Преображение вырывали один сорняк, освящали его в церкви, а потом сажали корнем вверх (в.-полес.). У русских, чтобы колдун не мог выйти из дома, переворачивали веник вверх ногами.

П. П. сверху вниз использовалось в медицинской магии для остановки болезни. При лечении сухотки у ребенка его просовывали через дужки двух ведер и под столом, а потом ведра и стол переворачивали (пол.); для излечения рахита ставили стул и два ведра, ребенка просовывали под дужкой одного из ведер, а затем стул и ведра переворачивали (пол., мазур.).

Отгонную и останавливающую семантику имеет о.-слав. обычай разрывать могилу и переворачивать покойника (в одних случаях — лицом вниз, в других — класть головой в ту сторону, где были ноги), если было подозрение, что он стал или может стать вампиром (см. Ведьма, Колдун, **Двоедушники**).

У вост. славян и на укр. Карпатах считали, что если спящую ведьму перевернуть головой в ту сторону, где были ноги, то она не сможет проснуться, пока ее не перевернут назад, поскольку во время сна ее душа выходит из тела и блуждает по земле, а по возвращении, если тело перевернуто, не может найти дорогу назад. Если тело ведьмы не перевернуть, она умрет (КА, ивано-франков., Головы). Умершего колдуна выносили из дома вперед не ногами, как обычного покойника, а головой (рус. вологод.). Скотину, павшую на дворе, вывозили из усадьбы, положив ее на телегу задом вперед, а головой назад (в.-слав.).

Переворачивание человека головой в сторону, где были ноги, практиковалось в лечебной и охранительной магии. Детскую бессонницу лечили тем, что ребенка поворачивали в колыбели ногами к изголовью и надевали вывернутую наизнанку рубашку рукавами на ноги (бел.).

П. П. моделировало возвращение к желаемому правильному состоянию, к норме. Если в деже плохо удавался хлеб, ее следовало перевернуть вверх дном (полес.). В Полесье при проходах парня в армию кочергу, вилы или ухват переворачивали острием вверх, чтобы

он благополучно вернулся, в этой же ситуации иногда переворачивали стол, а ико. в доме — лицом к стене (ПА, гомел., Т неж). В зап. Галиции, чтобы парня не взял в армию, в день сборов в рекруты в до. переворачивали стол вверх ногами и втыкали нож в одну из ножек, что должно было усилить и закрепить желаемый результат (МААЕ 1905/7:19).

Однако вне исполнения ритуала переворачивания, т. е. ненормальное, положение предметов воспринималось как отклонение от нормы, способное привести к нежелательному результату, поэтому запрещалось переворачивать хлеб верхней коркой вниз; иначе в доме кто-нибудь умрет (рус.) или хозяйство «перевернется», т. е. пойдет и убыль (пол.). Ср., в частности, запрет ставить ухват кверху рогами в доме, где есть девушка на выданье, поскольку поставленный таким образом «ухват будзя атпират ат вас хлопца» (ПА, гомел., Золотуха). Если, вставая из-за стола, кто-нибудь клал ложку вогнутой стороной вверх, в этом доме не будут вестись дети (зап. Галиция), а если маленький ребенок после еды переворачивал миску, это сулило ему несчастную долю или нищету (серб., Шумадия).

Во вредоносной магии П. П. сверху вниз было способом наведения порчи. Для отмщения обидчику или для наказания вора в церкви ставили и зажигали свечу нижним концом вверх (рус., укр., серб.), считая, что пока горит свеча, обидчик будет испытывать страшные мучения. У русских такая свеча называлась «забидящая», а у сербов — «клетвена свећа».

Одновременно положение верхом вниз осмысливается как демоническое, связанное с потусторонним миром. В поминальные дни ложки на столе переворачивали выпуклой частью вверх, чтобы ими могли воспользоваться души предков, пришедшие на ужин (полес.), иногда в этой ситуации переворачивали скатерть и пироги (полес. ровен.). Согласно з.-укр. поверьям, в ночь на Юрьев день ведьмы оскверняют придорожные кресты, забираясь на них вверх ногами, а чтобы стать чаровником, нужно в полночь влезть на придорожный крест задом вверх. В некоторых слав. ареалах верили, что вампир в могиле лежит лицом вниз. Если всю Пасхальную неделю зажигать одну и ту же свечку, потом подвесить ее вниз фитилем

на яблоне и зажечь снова на следующую Пасху, то при ее свете все колдуны в церкви покажутся стоящими вверх ногами (рус.). Полагали также, что у колдуна в зрачках люди отражаются вверх ногами (рус.).

При гаданиях положение жребия низом **вверх** свидетельствовало об отклонении от нормы и толковалось негативно: при выборе места для постройки дома из-за паузы на землю спускали три хлеба — если все три падали верхней коркой вверх, то место было хорошим, если наоборот — то плохим (рус.). Мать рекрута запекала в хлебе нательный крест сына и смотрела, как он запекается: если лицевой стороной к верхней корке хлеба — сына не возьмут в солдаты, если наоборот, то возьмут (рус. олонец.). На Новый год в доме от стола к порогу катили круглый хлеб и смотрели, какой стороной он упадет: если верхней коркой вверх — в хозяйстве все будет нормально, если наоборот — в семье кто-нибудь умрет (зап. Галиция). Ср. с.-рус. гадание на новоселье: хозяин вносил в дом петуха вверх ногами, положив его себе на голову. Если петух закукарекает, значит, жизнь в новом доме будет хорошей.

Лит.: Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // ПО: 119-127; см. также лит. к ст. Наоборот.

Е. Е. Левкиевская

ПЕРЕДАЧА ПРЕДМЕТОВ - действие, наделяемое магическим значением, вид контакта, регулируемый специальными запретами и предписаниями относительно его способов, времени, места, объекта и участников. Ритуализованный характер П. П. обусловлен широко распространенным представлением о том, что вместе с предметом можно передать благополучие, удачу, «спор», силу и т. п. или наслать несчастье, болезнь, раздор и т. п.

Предметы, имеющие **выскую** (сакральную) ценность (**семена**, соль, первый сжатый снопок, иглоку, серп, хлеб, веревку, за которую водят скот, ткацкий инвентарь), запрещалось передавать непосредственно из рук в руки, «голой» рукой — их передавали, обернув руку полкой одежды, платком, надев рукавицу или поставив (положив) предмет

на землю, на стол, откуда затем адресат брал его.

Запрещалось передавать предметы в опасные временные периоды (ночью, на закате, в большие праздники). Особые правила соблюдались для П. П. в ритуализированных ситуациях (**купля-продажа**, обряды лечения, передача на «**тот свет**»).

Особые способы П. П. нередко связаны с определенными лицами и персонажами (пастух, беременная, невеста, ряженые, колядники) и практикуются для предотвращения сглаза, порчи, других несчастий, которые можно передать из рук в руки.

Предметные ограничения передачи. Семена не передавали из рук в руки, а клали на землю, чтобы зерно «не пошло за руками», особенно, если рука дающего «тяжелая». Скотину не передают покупателю из рук в руки, а отпускают, снимая с рогов веревку, чтобы она шла **сама**, при этом продавец должен подумать: «Не я тебе даю, пусть тебе Бог дает», а затем отдать новому хозяину и веревку (**КА**, закарпат., Синсвир). Соль за столом не подают просящему в руки, а ставят солонку перед ним (бел. витеб.). Серп по время жнивы никогда не давали из рук в руки, а клали на землю и брали с земли (болг., укр., бел.): опасались «недоброй» руки, считая, что принятый из рук злого человека серп покалечит при работе (**волын.**). Белорусы считали, что иная передача серпа подразумевает злой умысел.

Запреты на передачу ткацкого инвентаря также связаны с боязнью сглазить работу через переданное орудие труда. Запрещалось давать бердо, **ниты** после захода солнца, ночью, переносить инструмент через реку, через границу села, давать их «голыми», то есть необернутыми, непокрытыми (в крайнем случае обвязывали их нитками) (полес.).

Запреты на П. П. включали также **протранственные** ограничения. Повсеместно запрещалась П. П. через покойника или через ребенка. Если над телом покойника по неосторожности передать из рук в руки какой-либо предмет (еду, цветы), то такой покойник станет **заложным** (ю.-слав.), вампиром (серб., болгар., макед.), то есть будет «ходить» после похорон. Белорусы на Витебщине верили, что если через колыбель передать что-либо съестное, то ребенок будет прожорливым; если перебросить вещи или одежду, он будет «варовитым»;

и даже если качающий будет переговариваться с кем-нибудь через колыбель, ребенок будет болтливым.

Для П. П. на «тот свет» используются сакральные локусы (например, церковь, куда жертвуются еда, вещи, предназначенные для душ умерших), пограничные локусы (окно, чердак, крыша), куда помещаются предназначенные для покойников предметы. Широко известен обычай класть еду (особенно первый блин, хлеб) на окно (в.-слав.) или подвешивать ее к крыше (курск.), относить еду (коливо, хлебцы, яйца и др. пасхальные кушанья) на кладбище и класть на могилу, крошить ее на могилу, закапывать в могилу или подвешивать к кресту (в.- и ю.-слав.), поливать могилу вином (болг., серб.), пускать специальные хлебы по воде (болг., Разградско). Передача поминальной еды душам умерших происходит в основном в годовые поминальные праздники (масленица, Пасха, Фомино воскресенье, Радуница, Троица, Дмитровская суббота и др.) или на поминки после смерти.

Повсеместно у славян используется возможность передать предмет, который забыли положить в гроб умершему, на «тот свет» со следующим покойником, вкладывая нужную вещь в его гроб. Аналогично происходила П. П. с «того света» на этот: веревку, на которой опускали гроб в могилу и которая как бы побывала на «том свете», сначала бросали на землю и волокли ногой несколько метров по земле, после чего кто-либо из домашних ее поднимал и забирал с собой (макед.). Земля выступает здесь как очищающая субстанция.

Персонажные ограничения. С передачей на «тот свет» смыкается одаривание ряженных, трактуемых как иномирные персонажи: нередко угощение для них клали на окно, подавали быстро и осторожно через полуприкрытую дверь так, чтобы ряженные не успели коснуться руки дающего или испачкать ее сажей (чеш., морав.).

В народной традиции запрещалось брать и давать что-либо из рук в руки пастуху во время выпаса скота, то есть после совершения им оберегающего магического обхода стада (в Полесье и на Рус. Севере). Даже оплату ему в это время клали на землю (Рус. Север). Беременной не разрешалось ни передавать, ни принимать предметы через огонь, иначе ребенок будет красть, и особенно те

предметы, которые давала или брала через огонь его мать (бел. витеб.).

Во время свадебного пира жених не давал невесте свой подарок — башмаки, которые невеста тут же обувала — через с (бел. витеб.). Вероятно, с той же целью избежать прямого контакта из рук в руки новобрачные обменивались кольцами, полая их в стакан с вином; этому действию приписывалось значение оберега (в.-слав.).

Перекалывание чего-либо из одной руки в другую также трактуется отрицательно, например, на Волини верили, что если с одной руки пересыплет зерно из одной руки в другую, то взойдет другое растение, чаще всего сорняк.

Лит.: Виногр.НД:77; Агап.МОСК:45-46,261,269,287; Истоки русской культуры. М., 1991: 116; ПА; КА; Никиф.ППП:5,24,57,89,100; Glog.ONB:162,163; ЖС 1998/1:55; 2001/3:173; ПП:173.

М. М. Валенцо

ПЕРЕЖИН, прожин — известный у русских (реже — у белорусов) термин, обозначающий способ магического отбирания урожая с чужого поля. П. представлял собой: выжатую во ржи узкую полоску («заметную тропинку»), которая тянется по диагонали с одного края поля на другой; дорожки шириной в палец, которые пересекают поле крест-накрест; иногда это срезанные колосья вокруг поля; нечетное число сжатых кругов («величиной с блюдце») узкая тропочка, по которой через каждые два шага срезана горсть колосьев на поларшина от земли («и солома будто прятана»).

Считалось, что П. делают «знающие» люди (колдуны, колдуньи, ведьмы, знахарки, называемые: *перезжинщик*, *порчельник*, *перезжинщица*, *перезжинница*, *прожинщица*), либо мифические существа (*леший*, *полевой нечистый дух*), отнимающие урожай в пользу «знающих» людей. По костромским верованиям, колдуны *перестригают* посевы ржи крест-накрест. В Варнинском у. Костромской губ. таких «перезжинщиков» называли *стрига* (от глагола стричь): «В каждом селении существует своя стрига. Она является в представлении народа в виде женщины

В полночь на Иванов день стрига, одевшись во все белое, уходит в поле стричь колосья на чужих полосах и отнимает их у других. Поймать ее бывает очень трудно, ввиду ее способности превращаться в животных и птиц» (Влас.РС:491).

В результате П. урожай ржи переносится с чужого поля в закрома колдунов и ведьм, т. е. П. делается для того, чтобы «вынуть спорину» с чужих полевых и перенести ее в свой амбар. Колдунья, сумевшая сделать тайком П., получает половину зерна с «пережатого» участка: «А пережин-то делается, чтобы богато было в амбаре (у пережинщика)», «чтобы хлеб не переводился» (Ефимова:59).

Типичными способами П. являются следующие: ведьма с ножницами в руках ходит ночью среди хлебов, состригая лучшие колоски; одетая во все белое (либо полностью обнаженная) женщина сжинает серпом колосья (сколько захватит рука), двигаясь с одного угла поля до другого; колдуны делают П., «вися в воздухе вниз головой». По с.-рус. представлениям, посева рядом: П. обычно бывают не **вытоптаны**, колосья не помяты, следов на земле не видно, поэтому говорили, что нечистая сила держит колдуна за ноги, и он срезает колосья. В Буйском р-не Костромской обл. рассказывали, что *колдунья-пережинщица* перекусывала стебли ржи зубами, при этом она ходит вверх ногами на руках или на голове: «Колдуньи в Иванов день пережин делали крестом. Они кверху ногами идут, а зубами перекусывают. Колдуньи-то не видели, а пережин-то был» (Ефимова:59). *Спорыньёвщики* объезжают верхом на кочерге чужое поле, собирая колосья, затем подвязывают их в своем амбаре над сусеком, и из них весь год «течет рожь» (владимир.); колдун «уносит спорынью» с хлебной нивы, обойдя ее с серпом и срезая по нескольку колосьев в разных местах (вологод.); после П. зерно само «ползет» с поля во время общей жатвы в амбар колдуна (новгород.); делая *прожин* или *прорез*, колдун стоит ногами на двух иконах, как на лыжах, и продвигается во ржи, оставляя узкую дорожку (ярослав.). Согласно калужским поверьям, колдунья привязывает к левой ноге крохотный серп и идет с ним через поле, сжиная стебли ржи. По массовым рус. свидетельствам, П. бывает исключительно во ржи, но не в других злаковых посевах.

Считалось, что П. можно сдать один раз в год: в ночь накануне Ивана Купалы; во время цветения ржи (или ее созревания); перед началом жатвы. Во Владимирской губ. рассказывали, что в период вызревания ржи колдунья начинает беспокоить нечистая сила, вынуждая ее отправиться на пережин. «Баба в одной рубахе, как бы на помеле, с распущенными волосами несется по полю, хватая серпом рожь под самым колосом и всегда это делает поперек поля или с угла на угол» (Влас.РС:68). В Московской губ. (Можайский у.) очень популярными были поверья, что ровно в полдень или в полночь на Аграфену Купальницу (23.VI) через рожь пролетает *ведьма-прожинщица*, которая сжинает по три колоска или делает «заломы», связывая колосья в узел (см. Залом).

Выходя сдать П., «знающие» люди переворачивали в доме все иконы вверх ногами и открывали настежь двери своего амбара, чтобы чужое зерно «текло в их сусеки». Считалось, что в амбаре пережинщика зерна не лежат обычным образом, а стоят торчком. По верованиям жителей Подмосковья, мельник мог опознать того, кто делал П.: он видел, что привезенное для помола зерно «стоит в мешках торчком». Заметив П., хозяин поля звал священника; тот шел по П. с крестом и кропил по сторонам святой водой; если этого не сделать, то урожайность зерна уменьшится вдвое.

Чтобы распознать среди односельчан пережинщиков, крестьяне Владимирской губ. за неделю до начала жатвы, договорившись между собой, сжинали каждый на своем участке по горсти первых колосьев, сносили их в одно место и зажигали костер, считая, что у охотника до чужого урожая от этого погорит в поле весь хлеб. Другим способом наказания виновников П. был следующий: собираются односельчане, и каждый сжинает несколько стеблей ржи (всего собирают не менее трех и не более девяти снопов); их бросают в поле на гниение; когда «пережинщик» съест столько хлеба, сколько можно вымолотить из брошенных снопов, он умрет голодной смертью (калуж.). Если удавалось собрать с земли оброненные пережатые колоски, то их следовало варить в горшке в домашней печи, пока не прибежит виновница П. и не покается в содеянном (костром.).

Сходные поверья об отбирании урожая способом П. (без термина «пережин») из-

вестны в болгарской мифологии. В ночь накануне Иванова дня (*Еньовден*) женщина-ведьма (*магьосница*) сжинает крест-накрест колосья в чужом злаковом поле, приговаривая время от времени: «Свети Яно, къде си? Знаеш ли, защо сам дошла? Да ми дадеш берекето на таа нива» [Святой Ян, где ты? Знаешь, зачем я пришла? Чтобы ты дал мне урожай с этой нивы] (Пир.:450). По другим болг. верованиям, *обиране на житата* («отбирание жита») происходит следующим образом: в ночь на Ивана Купалу ведьмы (*обирачки, житомамници, вражалици*) обходят в обнаженном виде вокруг чужого поля, затем останавливаются и кричат: «Дядо Еньо, знаеш ли, за какво съм дошла?» [Дед Ян, знаешь ли, зачем я пришла?], после чего все колосья пригибаются к земле, а торчать остаются самые сильные, называемые «царь-колос». Ведьма срезает их и переносит на свое поле (Ган.Е:71). В окрестностях Самокова (зап. Болгария) рассказывали, что ведьма, отбирая урожай злаков, откусывала зубами колосья по углам чужого поля и произносила заговор: «Доброе утро, нива, с Ивановым днем тебя! Пусть жито хозяйина этого поля перейдет ко мне!» После этого она срезала несколько колосьев и относила их в свои посевы (Агап.МОСК:401). В Ловечском крае (сев. Болгария) отбирающая урожай зерна ведьма называется *кроснояздица* («ездящая на кросне»): раздевшись догола, она едет верхом на кросне вокруг чужого поля, срывает в трех местах по одному колосу и уносит их к себе домой (Лов.:282).

Лит.: Терновская О. А. Пережины в Костромском крае (по материалам анкеты «Культ и народное сельское хозяйство» 1922–1923 гг.) // СБФ:84:117–129; Ефимова Е. С. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. М., 1997:58–64; Зел.ВЭ:73; Макс.СС:18:144–146; Влас.РС:68–69,247,388,422,429; БВКЗ:129; Ел.СЗК:220–221; ФСК:214; Крач.БЗРС:143; Агап.МОСК:401–403; Марин.НВ:505; Арн.СБОЛ 1:259–260; Пир.:450; Ган.Е:71.

Л. И. Виноградова

ПЕРЕКРЕСТОК — место пересечения дорог, считающееся в народной культуре «нечистым» и опасным. В слав. названиях П. закреплена семантика «креста» (рус. диал.

кресты, з.-полес. *крыжова дорога*, сермакед. *раскрсница*, в.-серб. *раскрсеје*, бо. *крѣстопѣт*, чеш. *křížovatka*, словен. *križiš křížotje*), «расхождения, разнонаправленно движения» (рус. *распутье*, с.-рус. *росстан* бел. диал. *ростыньки, разыхудные лорги*, укр. диал. *ростань, росстани, расх, ные дороги, расхидна дорога*, пол.-карпа *rozstajne drozyska*). П. осмысливается как оди из границ вне пространства села, средоточие злых демонических сил, связующее звет с потусторонним светом, т. е. как доку через посредство которого осуществляются контакты с мифологическими персонажам] наведение порчи, избавление от болезни ил последствий колдовства, удаление демони опасных предметов, а также «нечисти» в це лом (мусора, насекомых и т. п.), ср. **Вода Кладбище**. Иногда различают типы П. пересечение границ трех угодий (в.-серб. *троемеђа*), где главным образом осуществля ется лечение; старый, заброшенный П., свя **занный с мором** или **Марон**, **морой** (в.-серб. *моропутина*), куда выбрасываются наибо лес опасные вещи, например, бывшие в со прикосновении с покойным; П., где прохо дит большое количество людей, **разносящи** в разные стороны все, с чем они соприкаса ются на П. В магических действиях на П. его семантика часто усиливается с помощью символов дополнительного «перекрещивания»: выбирают П. рядом с разветвлением реки, ставят **кресты** на П., кладут предметы крест-накрест и т. д. Символика близкого ему по мифологическому значению распутья (развилки дорог) актуализируется преимуще ственно в магических действиях разведе ния, выпроваживания, изгнания и т. п.

На пути обрядовых процессий или отдельных лиц П. часто выполняет функцию **границы**, где осуществляются действия-обереги, приносятся жертвы потусторонним силам. По дороге в церковь на крещение ребенка кума (или кум) на каждом П. бросает хлеб с солью (пол., бел.), уголек из печи или прутья **веника** (брест.), крошки хлеба (гомел.), глину и соль (витеб.), узелок с угольком и печной глиной через правое плечо, не оборачиваясь (рус.). В случае, если в семье умирают дети, отец ребенка припла шает в кумовья первых встреченных на П. (бел.); у юж. славян самого ребенка остав ляют на П., чтобы его нашел случайный прохожий (см. **Крестные родители**). Следуя

на венчание, в Полесье на П. сыпят сушеные плоды дикой груши или оставляют горбушку хлеба с солью; у юж. славян невеста бросает на П. деньги; знаменосец крестит знаменем каждый П., охраняя процессию от вештиц. Болг. ведьма («магьосница») может подложить на П. на пути новобрачных красную нитку, цепь с замком, воск, отчего они становятся «завязаны» и не имеют счастья в семейной жизни. В комплексе хозяйственной обрядности П. имеет важное значение при первом выгоне скота: главный чабан рисует крест на П., когда там проходит отара овец, «чтобы прогнать зло» (пол.-карпат.); пастух закапывает на П. охраняющий стадо заговор («отпуск» — с.-рус.) и т. д. Купивший корову разбивает на первом П. своего пути взятый у прежнего хозяина горшок, чтобы корова забыла прежнее жилище (нижегород.). Во время эпидемий и мора скота на П. в качестве защитного средства устанавливали кресты (укр., бел.), вбивали осиновые кольца (нижегород.), при опаживании села там ударяли топорами (рязан.), выкрикивали угрозы в адрес невидимой болезни (тамбов.). В ритуалах, направленных против засухи, на П. разбивали украденный горшок (полес.), кропили П. освященной водой во время обхода села при исполнении обряда вызывания дождя *покръсти* (болг.). Верили, что П. не смеют пересечь демоны (черти, ходячие покойники, оборотни), стремящиеся в село или преследующие человека: крест лишает их ориентации, и они бесследно исчезают (в.-слав., ю.-слав.).

Особую роль играет П. в погребальной обрядности: у древних славян на П. совершалось погребение покойных (Зсл.ИТ 1:268); реликты этого ритуала сохраняются в обычае хоронить умерших неестественной смертью (висельников, утопленников), некрещеных младенцев и «опасных» покойников (ведьм, колдунов) на П. (о.-слав.); см. *Могилы*. По пути на кладбище похоронная процессия останавливается на каждом П., где на землю опускают носилки или гроб, священник совершает молебен, поливает и окурирует П.; сменяются носильщики покойного, участники бросают монеты, оставляют хлебец — просфору (серб., болг.). В некоторых местах на Рязанщине поминальная трапеза после панихиды в доме совершалась на первом П., где родственники, положив три земных поклона, ели блины и раздавали их

собравшимся. Считается, что появление ходячих покойников, русалок и др. демонов на П. связано с захоронением там «заложных покойников», поэтому на П. можно увидеть качающихся на ветвях русалок-«мавок» (галиц.), выходящую из могилы ведьму, которая оборачивается зверем и пожирает путников (чеш.). По укр. поверьям Подолии, некрещеных детей следует хоронить на П. потому, что там проходит много людей, каждый из которых, услышав голос умершего младенца, старается символически окрестить его и дать ему имя.

На П. приносились жертвоприношения в случае смерти, болезни, а также с целью задобрить демонических персонажей, диких зверей и птиц. В ю.-вост. Сербии после двух смертей подряд в одной семье на П. режут домашнюю птицу или поросенка «за третью голову», т. е. чтобы уберечь третьего человека: голова жертвы должна упасть на землю, тогда все остальные в доме останутся живы (Petr.MR:58). Люди, получившие увечья или заболевшие в лесу, в горах, оставляют на П. троп пищу «настоятельно места» с просьбой взять дар и вернуть здоровье (рус.), приносят туда три или пять булочек, мед, зерно и другое угощение для «самодив» (болг.). На П. кладут хлеб или яйцо, разрезанное на 77 кусочков, чтобы задобрить лихорадку или 77 сестер-лихорадок (полес., болг.). В Семики там оставляют медовые соты для русалок (бел.); в случае пропажи скота — яйца лешему (с.-рус.); желая добыть денег — черную курицу черту (словен.). У балканских славян на П. выносили рождественский или новогодний ужин волку. Чтобы новорожденный теленок не околел, у него срезали с разных частей тела шерсть и бросали ее на П. наотмашь через левое плечо со словами: «Сороки и вороны, вот вам с моего двора пестрака на обед, а не просите больше с моего двора вовек» (с.-рус., Журав.ДС:40). Оставив любое подношение на П., следовало возвращаться домой не оглядываясь (о.-слав.).

У вост. славян широко известен обычай ставить обетные кресты и часовни на П. В Черниговской губ. кресты на распутьях ставили для того, чтобы дети не умирали; вешали на эти кресты на икону обыденное полотно, вытканное семью вдовами за ночь. Обыденное полотно вывешивали на крест на П. также в случае повального мора скота,

при засухе, с целью прервать безбрачие (полес.).

В редких случаях связанная с П. семантика 'скрещивания' реализуется как позитивно воздействующая на плодоношение, «в о д», завязь, ср. **Кругить(ся)**. Дополнительной мотивацией выступает значение множества людей или животных, проходящих через П. У юж. славян и в Полесье известно выбрасывание пустоцвета огурцов до восхода солнца на П., «штоб зэвязвалис гурки» (ПА, гомел.), «шо як худоба ходить, шоб так ужэ и огурóчки родили» (ПА, киев.). В ю.-вост. Сербии (р-н Сврлига) пустоцвет огурцов бросали на П. до восхода солнца со словами: «Како там народ што иде тако краставице да врзују» [Как ходит там народ, так пусть огурцы завязываются] (Petг. MR:55). Поляки Вармии и Мазур бросают на развилке дорог черенки ошипанных гусиных перьев, чтобы хорошо велись гуси. Чехи в канун первого мая украшают корову ветками, покрывают чистой простыней и выводят в поле на П., где совершают молитву и расстилают простыню на росистой траве, затем покрывают корову и дома выжимают росу из ткани, имитируя доение коровы; добытую росу подмешивают в пойло корове, полагая, что животные в течение года будут здоровы и дадут много молока.

Наиболее распространенным является выбрасывание на П. негодных, опасных и вредных объектов, удаление их из «своего» в «чужое» пространство. В ю.-вост. Сербии на П. выбрасывали все предметы, связанные с пребыванием покойного в доме, включая выметенный сор и веник. Все предметы, употреблявшиеся при обмывании умершего — солому, мыло, мочалку, — до сих пор носят вслед за похоронной процессией и сжигают на перекрестках — «крестах» (смолен., псков.; ППО:54). На П. изгоняли из села нечистую силу: например, на Ивана Купалу делали чучело ведьмы и жгли его на П. со словами заговора (ПА, брест.), увидев лягушку-оборотня вблизи коровы, калечили ее и выносили на лопате на П. (житомир.), при появлении в селе вампира пекли хлеб, брали вино и ракию и выносили на П., говоря при этом: «Сюда тебе идти, а к нам больше не приходи» (макед., Врж.НДМ: 100). Так же поступали и с предметами, которые как-либо связаны с нечистой силой: выносили на П. яблоки, сорванные вихрем

в облике красного парня (полес. водын сжигали там колесо, с помощью которого определяли колдуна в селе (орлов.). По полес. представлениям, «усяко лихо на перхресток выносица», в том числе предмет порчи («завитки», наговоренные яйца, клочки шерсти, клочья волос), которые сжигают закапывают или выбрасывают на П. Чтобы избавиться от наведенной на дом порчи на П. жгли взятую из дома соль со словами: «Све што се ово на Моју кућу лоше рад раскреница да раскрсне, сол нек испуца [Все плохое, что на мой дом насылается, перекресток пусть 'раскрестит' (разнесет), сол пусть растрескается] (в.-серб., Petг. MR:56) На развилку дорог выносят мусор, чтобы защитить дом и поля от гадов, вредных насекомых и пр. (пол. краков., полес.). В Полесье поступали таким же образом: на П. выносили или ташили на нитке посаженных в тряпку, лапоть, коробку одного или нескольких клопов, тараканов и пр. Устраивали на П. «похороны таракана»: вырывали ямку и в «гробике» (лапте) опускали туда таракана, возвращались с П., с песнями и танцами, как со свадьбы (ПА, брян.).

Широко известны магические способы лечения болезней путем изгнания их на П., причем «оздоровляющие» процедуры могли проводиться прямо на П. У всех славян избавление от болезни осуществлялось через выбрасывание, сжигание, разрубание, закапывание на П. предметов, символизирующих болезнь: одежды больного (прежде всего — рубашки); пеленок ребенка; срезанного с волос колтуна; нитки с завязанными по числу бородавок (чирьев, нарывов) узлами или палочки с соответствующим числом зарубок; яйца, хлеба (или хлебных шариков), которыми катали по больным частям тела; пряжи и др. вещей, с помощью которых измеряли больного. Например, в Боснии и Герцеговине больной ложился на П., а знахарка измеряла его прутот лещины и свечой, сделанной из воска умерших пчел, после чего втыкала над головой прут и зажженную свечу — тогда больной должен был встать и бежать домой без оглядки. На П. выливали воду после купания больного (о.-слав.). Эффект излечения нередко был связан с «разнесением» болезни «на все четыре стороны». Так, в Кратово (с.-вост. Македония) воду, в которой купали больного ребенка, выливали на П. со словами: «Да се болесо

на (Стояна) разнесе на све четири стране» [Пусть болезнь (Стояна) разнесется на все четыре стороны] (Раден.НБЈС:98). В витебской Белоруссии, если не могли определить болезнь ребенка, то оставляли на столбе на П. пепел так, чтобы на него падал лунный свет, а ветер мог его разносить: если через три дня ветер развеет пепел, дитя освободится от неведомой болезни (Никиф. ППП:37). У русских целебными считаются ладанки, с которыми люди выходят на перекресток 28 апреля, на Евсея, чтобы их обвевал теплый весенний ветер.

На П. оставляли вещи больного (или другие вредоносные предметы), чтобы передать болезнь другому человеку, нашедшему какой-либо предмет на П., поднявшему с земли или задевшему ногой, одеждой и т. д. При лечении эпилепсии больного во время припадка накрывают красным фартуком, который затем в пятницу до восхода солнца бросают на П.: тот, кто его подберет и будет носить, заболит эпилепсией, а больной выздоровеет (серб.). Заболевание переносится на постороннего и в том случае, если он прошел по П. после выливания воды от купания больного или после выбрасывания туда иных отходов («Кто первым наступит, на того и перейдет [болезнь]»; ПА, чернигов.). Опасными считались также предметы, оставленные на П. ведьмами и колдунами, например, для передачи знаний другому человеку перед своей смертью (с.-рус.), с целью наведения порчи и т. д. Поэтому для перехода П. прохожему предписывалось перекреститься и плюнуть в левую сторону (серб.), надеть что-нибудь наизнанку (ю.-в.-серб.). Кроме того, стараются, чтобы после прохождения похоронной процессии или рано утром в опасные праздники первыми П. миновали собака, кошка — любое животное или птица, которые и примут на себя болезнь, смерть, порчу и т. п.

Попадая на П., люди соблюдали ряд запретов: не следовало поднимать с земли вещи на П. (о.-слав.), в том числе — деньги (з.-серб.); стоять на П., особенно беременной женщине, иначе будут тяжелыми роды (полес.); оставлять там ребенка, а также мочиться, спать — чтобы не заболеть (балк.-слав.).

Позитивными магическими свойствами, по поверьям, обладают земля, песок, взя-

тые с П., которые используются как обереги или как средства избавления от болезни, тяжелого состояния при родах. Чтобы оградить скот от издевательств домового, животных обливают освященной водой, а хлев обсыпают песком «з растанцоу» (ПА, гомел. мазыр.). При выгоне стада на пастбище в числе предметов-оберегов берут горсть земли с муравейника, расположенного рядом с П. (вологод.). Для обеспечения легких родов («да би се лако раскрстиле») беременные женщины пьют воду с землей, взятой с П. (в.-серб., ц.-серб., Ъап.ЗВР:220).

У всех славян П. считается местом пребывания нечистой силы, демонов. По поверьям, здесь появляются демоны-души умерших предков, собираются на шабаша ведьмы, колдуны, черти. На П. являются прохожим видения, демоны, которые заводят путников на бездорожье (в.-слав., ю.-слав.); в полночь на березовых ветках там «колышутся» русалки (ПА, гомел.), пугают мифические существа в облике «столба», человека в белых одеждах, овцы и т. п. (полес.), околдовывают человека, останавливают тягловый скот ночные демоны-привидения *омаја*, *осења* (ю.-серб., Нишский край). П. осмысляется как локус, где происходят сезонные сборища ведьм, чертей, леших; на П. имеет обыкновение «танцевать» вихрь (в.-слав., з.-слав.). У юж. славян П. — место сбора самовил (в.-серб.), вештиц (серб.), самодив, выющихся там в облике вихря (болг.); словенцы в Халозах полагают, что на П. ведьма — *сортница* — налаживает отношения с чертом.

П. выступает как место контакта с потусторонним миром, где можно получить чудесные знания, приобрести необыкновенные свойства и способности. В с.-рус. областях верили, что на П. можно узнать о пропавшем в лесу скоте: с этой целью следует «взять, что там лежит», например, клубок змей (вологод.), расколоть на П. сосенку и пролезть через нее (архангел. пинеж.), в поисках пропавшей коровы обратиться к первому встреченному на П. животному — куда выведет собака или лягушка, там корова (архангел. каргопол.). Чтобы занять крепких коней, магическими способами добиваются появления на П. «злого» — черта, с которым вступают в контакт (пол. Поморье); на П. свистом вызывают «худича» (черта), который в обмен на сваренную в

полночь курицу начинает метать на П, деньги (словен., Мурско Поле). У балканских славян для получения свойств ясновидения, способности быть невидимым или для нахождения клада, а также косточки, открывающей любой замок, на П. в полночь, сохраняя молчание, варили черного кота, реже — ворону (серб., макед.).

На П. осуществлялись «страшные» святочные гадания, Б которых знаки о будущем (главным образом — звуки) исходили от нечистой силы (рус.). Чтобы оградить себя от ее нежелательного воздействия, стоя или сидя на П., следовало «очертиться» кочергой, ножом и пр. (с.-рус.). В Брянской обл. на П. девушки гадали на святки о замужестве, о жизни и смерти, вынося туда мусор от семечек. У белорусов на П. на Новый год гадали, «посевая» конопляное семя в полночь, «гукая Доло» («Доля, гу!») и прислушиваясь к звукам (ПА, гомел. мозыр.).

Различные магические действия — отбирание молока, урожая, насылание и отведение порчи, любовная магия — осуществляются на П. В Полесье ведьма в купальскую ночь выкатывала на П. дежу и со словами заклинания отнимала у заранее намеченной коровы молоко. В макед. селах в ночь на св. Георгия две ведьмы на П., раздевшись догола, вертели и терлись друг о друга, проговаривая магические формулы, переманивающие к ним молоко от чабанов и урожай от пахарей. У юж. славян и на Карпатах ведьмы и колдуны оставляют на П. различные предметы (палки, прутья, хлеб, яйца и пр.), с помощью которых отбирают молоко у проходящего там стада или отары овец. Для наведения порчи на П. «расстреливали» изображение человека, которому хотели нанести вред (пол.); относили на П. «след» (землю) из-под правой ноги человека со словами о невозможности возвращения «оттуда» (житомир.); убивали на П. петуха, символически оставляя там и голову намеченной жертвы; рассматривали идущих по П. через камень с дыркой (серб.). Отводя порчу, на П. наказывали колдуна, ведьму, сжигая, уничтожая в этом месте предметы, связанные с ними или их символизирующие (о.-слав.). Чтобы приворожить девушку, на П. рядом с развилкой реки разводили костер из сложенных крест-накрест палочек, сжигали летучую мышь и ее пеплом осыпали девушку (краков.). У сербов девушка рано

утром выходит на П. и крутится раза на пятке со словами: «Я кру пятке, чтобы быть у парней на уме» (I 379). Желая освободиться от нас любовных чар, парень относит на П. рубашку с хлебом и солью (ю.-в.-с

Лит.: Плотникова А. А. Перекрест распутье в народной культуре Полесья 2002/4:4-6; Јосифовић С. Раскривљеном и модерном веровању // ПКЈИФ 12:52-64; Petr.MR; Аф.ПВ 1:42,112,234 776, 3:492,523,577,799; Mosz.KLS:205,27 375-376,454,476-477; Зел.ИТ 1:236,27 268,297; Зел.ОРМ²:51,142,154,236,312; СЖ:375,676; ППО:26,54; Череп.МРРС: 62,76,79,96; ПА; ПЭС:112,114,115,145; Н ППП:17,20,37,51; Бан.ЗВР:73,220; Раден.І 85,98,118,193-194; Раден.ССНМ:123; 1999:78-79; СМР²:379; Врж.НДМ:100 БМ:185-186; Георг.БНМ:88,112,117,119 Раж.СДЖ:29,76; РТРР 7:177,178; Stelm.І 169,171,175,241.

А. А. Плотни

ПЕРЕПЕЛКА — птица с ярко женской символикой, сближающая ее с тетеркой и куропаткой; тесно связана в народной традиции с темой жатвы.

В качестве женского символа образ П. у вост. славян и поляков соответствует образам тетерки у вост. славян и куропатки у юж. славян. Имеются случаи языкового сближения этих птиц: ср. архагел. *тетѣра* 'куропатка' и вологод. *тетері* 'перепелка' (ОЛА 1:153,152). В в.-слав. св. дебных и лирических песнях П. символизирует девушку, невесту, молодуху, например «Что не ястреб совыкался с перепелушкою, солюбился молодец с красной девушкою (воронеж., Зел.ОРАГО 1:385). Родственники невесты в конце свадьбы навещают молодую и поют: «Десь наша перепілочка, / Що з нами їла й пила, / Від нас полинула» (винниц., Вес. 2:421). В песнях П. нередко противопоставлена птицам, воплощающим мужскую символику: соколу, ястребу, орлу, воробью, соловью, селезню. Например: «Я к табе, Гануля, сакалом прылячу, / Я к табе, Якушка, перапелачкай» (витеб., Вяс.п. 1: 505). Особо выделяется пара П. и коро- стель. С отсутствием четко выраженного

языкового противопоставления самца и самки П. (даже в языках, имеющих различие названий по грамматическому роду, как рус. *перепелка* и *перепел*, женская форма названия выступает чаще как видовое название независимо от пола) согласуются и некоторые представления об этой птице. Так, по пол. поверью, П. не живет в паре с самцом, отчего ее прозвали *przeskoczka* (люблин.). Мотив П. — одинокой матери присутствует в карпатоукр. песне: П. сетует, что у нее нет «хозяина», на которого она может оставить своих детей. Девичью символику П. демонстрирует пол. игра «*przepróreczka*», в которой парень ловит девушку под пение песни о ловле П., убежавшей в просо (мазовец., серадз.). Та же песня исполняется на свадьбе, когда спрятавшуюся невесту выводят из чулана — гонят «перепелку» (радом.). Участники з.-укр. пасхальной игры «в перепіаки» — девушки. Женская символика присутствует и в бел. весенней хороводной игре «перепелачка».

В бел. свадебных песнях пересекаются образы П. и тетерки в качестве общего символа девушки и невесты: в разных вариантах одних и тех же песенных сюжетов фигурирует и та, и другая птица. Тетерка символически олицетворяет невесту в с.-рус. свадебном обряде. Жениху вручают невесту со словами: «Вот тебе титсрка нещипленая и нетиребленная, а сам тебе, а от людей береги» (олоиец., Зел.ОРАГО 2:906). Образ невесты-тетерки встречается и в с.-рус. свадебных песнях. На Черниговщине встречают невесту песней: «Привезли да тетерочку, не вчера, да теперечки» (Вес. 1:385). В Волынской обл. брат невесты делает *тэтэру* из вареника, перьев и палочек и прячет ее в жбан, который родственники невесты на следующий день после свадьбы ищут и разбивают — *шукать и ловлять тэтэру*. В Новгородской губ. «тетерой» называется игра с любовными мотивами и поцелуями.

Женская символика П. и тетерки находит соответствие в ю.-слав. образе куропатки. Куропаткой болгары называют красивую, опрятную, ловкую и проворную девушку: «*вакла яребица*» [черноокая куропатка]. С ней девушку сравнивают и в народных песнях: «Петрано моме, летна яребица» [Петрана, девица, летучая куропатка] (Марин. НВ:103), «Мори девойко ярембице, не пей

рано в зората» [Эй, девушка-куропатка, не пой рано на заре] (Геров 5:618). В макед. свадебной песне куропатка (невеста) просит пахаря спрятать ее в борозде от турок (свадебной процессии жсниха), которые гонятся за ней. Перья куропатки болг. девушки используют в качестве украшения — «китки». У вост. славян такая символика для куропатки почти не характерна (ср., однако, рус. *куропатка* ~ название проворной женщины невысокого роста, Даль 2:224).

П. и тетерку сближают также приметы, связанные с первым криком этих птиц весной. Ср.: сколько раз весной прокричит П., столько рублей будет стоить «кеда» (100 кг) кукурузы (укр.-карпат.); сколько остановок сделает токующий весной тетерев, столько злотых будет стоить четверик ржи (вятб.).

Особая тема в представлениях о П. связана с хлебной нивой и жатвой. По поверью, поле, на котором много П., не будет бить град (з.-укр.). Согласно пол. приметам, если к дню св. Войцеха (23.IV) колосья пшеницы в поле скрывают П., будет урожай на пшеницу (мазовец.). После этой даты, когда П. уже может укрыться в колосьях, крик ее слышен особенно часто, а после жатвы она перестает подавать голос (люблин.). В Полесье П. начинает петь ко времени созревания ржи (гомел.) или к началу жатвы (волын.); сколько раз перед жатвой П. прокричит «Пидь палоть!», столько пудов хлеба будет в копне (брян.); по числу ее криков «Пуд подом!» определяют, во сколько раз подорожает хлеб (житомир.). Крик П. чаще всего словесно имитируется как призыв отправиться в поле жать или полоть (чеш., пол., укр., бел., рус.). В в.-слав. и отчасти з.-слав. жатвенных песнях П. тоже нередко характеризуются женской символикой: перепелками в них выступают дочки или невестки, которых хозяйка отправляет в поле жать (рус., бел.), либо П. — сама хозяйка поля, закончившая жатву (укр., бел.). С молодой жницей связывается происхождение П. в некоторых болг. легендах.

Однако, помимо антропоморфной символики П., в жатвенном обряде присутствует и календарно-обрядовая символика этой птицы. Процесс жатвы может осмыслиться как преследование и ловля П., которая скрывается в хлебных колосьях. В бел.-полес. песне жницы хотят окружить

П., чтобы не выпустить ее с поля. В словац. песне, когда заканчивается жатва, П. беспокоится, что ей с птенцами уже негде скрыться. Дожиная поле, жницы в песне спрашивают П., где она теперь будет прятаться (укр., в.-пол.). В жатвенной песне из бел. Полесья жницы, дожав поле, в конце концов ловят П. (гомел.). Западнее, в Гродненской губ., *перепелицей* называли пожинальную «бороду», пучок последних колосьев, который жницы оставляют несжатым, перевязывают лентой и украшают цветами. При этом они говорят, что в этом месте «изловили перепелицу». В Брестском у. той же губернии «бороду» притаптывали к земле и пели: «Ой выдены, перепелко, / Бо уже у нас жита только! / Як не будеш вылетати, / Будем в поле зимовати!» (Зел. ВЭ:68). Еще западнее, в пол. Мазовше, наименование «бороды» перепелкой (*prze-piórka*) становится особенно распространенным. Очевиднее становится и предназначение этого ритуального предмета для П. Для нее же иногда оставляют в этом месте и хлеб. В Понареве из части колосьев «пшенички» плетут дожиночный венок и в песне прощаются с П.

В других вариантах этой дожиночной песни к П. обращаются не со словами прощания, а с просьбой остаться (пол., укр.) или, наоборот, улетать (пол.). Эти мотивы несут в себе символическое значение перехода к новому календарному сезону: окончание жатвы знаменует наступление осени и предстоящее зимовье П. При этом в ряде поверий и фольклорных текстов П. выступает как перелетная птица. Например,

в полес. дожиночной песне П. отвечает жницам, призывающим ее улетать: «Не буду вылятати, буду тут зимавати!» (брест., Жн.п.: 408). Поверье о П., зимующей в поле под мсжой, отмечено в вост. Польше. Мотив зимовья П. в колодце встречается в бел. дожиночных, осенних, детских песнях (гроднен., минск.), а также в малопол. поверье (тарнобжег.). Представление о П., зимующих на дне реки, известно и в волин. Полесье. Мотив зимовья в воде объединяет П. с ласточкой.

Лит.: Гура СЖ:716-725; Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973: 37,38,136,142,157; Русские свадебные песни Сибири / Сост. Р. П. Потанина. Новосибирск, 1979:128,296; Меткое слово. Песни. Сказки. Дореволюционный фольклор Прикамья / Собрал В. Н. Серебренников. Пермь, 1964:173; Колл. ЛРС:36,52,197; Чердынская свадьба / Записал и составил И. Зырянов. Пермь, 1969:230; Добр. СЭС 2:95; ЖС 1892/2:167; Вяс.п. 1:180,505, 2:537, 5:142-143,198-200; ЭБ:396; Жн.п.: 408,409,414,501-504; Никиф.ППП:191; Зел. ОРАГО 1:439; Зел.ВЭ:68; ДзФ:345; Вос.п.: 197-198; Вес. 2:370,421; Schnaid.LP 13:29,113; ZWAK 1881/5:156, 1884/9:294, 1887/11:44, 1890/14:209; ПА; Kolb.DW 2:252, 17:142,143, 20:233, 42:351, 55:376; Wisła 1889-3:433; КОО 2:214, 3:180-181; Lud 1896/2/2:162, 1903/9/1:66; Bart.ND:76; Вак.ЕБ:419; Зах.ККр:65; Марин.НВ:103; Веркович С. И. Народни песни на македонските българи. София, 1966/1:333; ZNŽO 1896/1:6.

А. В. Гура

СПИСОК СТАТЕЙ 3-го ТОМА

Круг
Крутить, вертеть
Крыша
Кувада
Кудель
Кузнец
Кузьма и Демьян
Кукеры
Кукиш
Кукла
Кукуруза
Кукушка
Кулик
Культовые места
Кумление
Куница
Купальские песни
Купание
Купание младенца
Курбан
Куриная слепота
Куриный бог
Курица
«Куст»
Кутья

Лавка
Ладан
Лазарки
Ламя
Лапти
Ласка
Ласточка
Лебедь
Легенды
Лен
Лента
Лес
Лестница
Лето
Летучая мышь
Леший
44*

Лещина
Липа
Лисица
Лихорадка
Лицо
Лодка
Ложка
Ломать
Лопата хлебная
Лук
Луна
Лунное время
Лунные пятна
Любовная магия
Люция
Лягушка

Мавка
Май
Мак
Мальчик
Мамуна
Мара
Марена
Мария Огненная
Марк
Март
Мартеница
Мартин
Маска
Масленица
Масть
Матица
Мать
Мед
Медведка
Медведь
Медицина народная
Мельник
Мельница
Мерка
Мертвых культ

- Мести
 Месяцы
 Месячные
 Металлы
 Метеорология народная
 Мировое дерево
Михаил
 Младенец
 Млечный путь
 Могила
 Можжевелник
 Молитва
 Молния
 Молодой—старый
 Молодые
 Молоко
 Молотьба
 Молчание
 Мор
 Море
 Морковь
 Мороз
 Мост
 Мотовило
 Моча
 Мужской—женский
 Мужчина
 Музыка народная
 Музыкальные инструменты
 Музыкант
 Мука
 "Муравьи
 Мусор
 Муха
 Мытье
 «Мышинные дни»
 Мышь
 Мята
- Нави
 Навоз
 Нагота
 Надгробие
 Назад
 Наоборот
 Народы
 Насекомые
 Натощак
 Начало—конец
 Небо
 Невеста
 Невидимый
 Неделя
- Нестинарство
 Никола вешний
 Никола зимний
 Николай св.
 Нит
 Нить
 Нищий
 Новоселье
 Новый—старый
 Новый год
 Нога
 Ногти
 Нож
 Ножницы
 Нос
 Ночницы
 Ноябрь
- Обвязывать деревья
 Обвязывать предметы
 Береги
Обет
Обжинки
 Облакопругонники
 «Обливанный» понедельник
 Обливать
Обман
 Обмен
Обмирание
 Обмывание покойника
 Оборотничество
 Обручение
 Обувь
Обходить
 Обходные обряды
 Обыденные предметы
Овес
 Овин
 Овод
 Овоши
Овсень
Овца
 Овцеводство
 Огни блуждающие
 Огонь
 Огонь «живой»
 Огораживать
 Одежда
 «Одномесячники», «Однoднeвники»
Окно
Октябрь
Окуривание
 Олень

- Ольха
Омела
Опахивание
Оповещение
Опоясывание
Оппозиции семантические
Орел
Орех грецкий
Орехи
Орион
Оса
Освящение
Осел
Осень
Осина
Основа
Оспа
Останавливать
Остатки
Осыпание
Отбирание молока
Отел
Отец
Открытый — закрытый
Отходы
Охотник
Очаг
Очистительные обряды
- Падучая
Палец
Палка
«Пальма»
Панспермия
Пантелеймон
Папоротник
Параскева Пятница
Парень
Пастбище
Пастух
Пасха
Паук
«Паук»
Паутина
Пахарь
Пахота
Пахота ритуальная
Пеленки
Пение
Пепел
Пепельная среда
Первый — последний
Переворачивание предметов
Передача предметов
Пережин
Перекресток
Перепелка