

# СТАТЬИ

## I

### Традиционные крестьянские верования и обряды

В. С. Бузин

#### Традиционное животноводство и животноводческая обрядность Кенозерья

В конце 80-х - начале 90-х годов экспедиция кафедры этнографии и антропологии исторического факультета Санкт-Петербургского университета под руководством автора проводила сбор этнографического материала в Кенозерском национальном парке, расположенном на юго-западе Архангельской области. Одной из тем исследования было традиционное животноводство населения региона, ей и посвящена данная статья. Основное внимание в ней уделяется особенностям содержания и выпаса крупного рогатого скота, а также животноводческой, преимущественно пастушеской, обрядности. Интересные сведения по этой тематике были получены Н. Е. Мазаловой во время ее полевых исследований на Кенозере в 1991 году (Мазалова, 1995, с. 63-109), они также используются в данной работе.

Жители Кенозерья содержали обычные для русского традиционного животноводства виды скота - крупный рогатый скот (коров), лошадей, овец и свиней. Тип содержания домашних животных был стойлово-выгонным. Разные виды животных - коровы, лошади, овцы - выпасались отдельно, обособленное стадо ("табун") составляли телята. Колхозных и личных коров обычно пасли вместе, за своих животных хозяева платили пастухам особо. Один пастух пас стадо численностью в среднем 70 голов, если же оно было больше, то ему требовался помощник. Так, один из наших информаторов, имея в стаде около 100 коров, пользовался помощью жены. Оплата пастухов сначала была натуральной (в частности, указывалась цифра полпуда (20 фунтов) хлеба с головы за сезон), потом произошел переход к денежной оплате.

Пастух мог быть местным, но пасли и пришлые пастухи. Так, в д. Карпова одно время нанимался пастух из Конева, что находится на расстоянии примерно 60 км. Отсутствие своего пастуха объясняли тем, что "хороший человек в пастухи не пойдет, а плохого не надо". Но эта ситуация не была повсеместной. Во многих деревнях пастухами были "свои" односельчане, которые пасли здесь стадо не один год, хотя они

же могли наниматься и на сторону. Пастушеское отходничество широко известно на Русском Севере; причины, по которым пастух шел пасти скот в другую, иногда дальнюю деревню, могли быть разными. Немаловажную роль в этом, видимо, играл низкий статус этого занятия (Щепанская, 1986, с. 168), и пастух предпочитал работать на стороне, чтобы престиж его в своей деревне не падал окончательно. Пастухами были не только мужчины, но и женщины. Это объясняется тем, что летом, в сезон выпаса, основные крестьянские работы ложились на плечи мужчин, и при наличии своего хозяйства мужчина не мог заниматься трудом, требующим отлучки в течение всего светового дня.

Как и на остальной территории Русского Севера, начало выпаса скота в Кенозерье обычно приурочивалось к "Егорию Храброму", т.е. 6 мая (даты даются по новому стилю), если, конечно, уже появлялась трава (в противном случае первый выгон совершался символически). Заканчивали выпас, как правило, в начале октября, например "на Богослова" (9 октября), а в теплый год скот находился на подножном корму до середины этого месяца.

Пасли скот в лесу, использовать для этой цели открытые пространства было роскошью, поскольку они были заняты либо под пашню, либо под сенокос. Посевные площади сократились лишь в последнее время. Один из информаторов, показав на свободные от древесной растительности участки с хорошим травостоем, сказал, что "в прежние годы" они всегда были заняты под посевы. Пастбище в лесу иногда огораживалось "осеком" из поваленных друг на друга деревьев, но были случаи, когда животное проходило через него, и приходилось его разыскивать. Чтобы скот не уходил далеко, пастух разбрасывал по пастбищу лакомую для животных соль, этот прием был известен издавна (Максимов, 1994, с. 164). При выпасе скота могла использоваться собака. Вечером пастух собирал стадо, отбившихся животных он искал по звуку колокольцев, без которых в густой растительности северного леса животных не пасли. Профессия требовала от него навыков следопыта: ушедшую далеко скотину пастух искал "по жиру", то есть по следу на траве: он знал, что она зеленая, если животное прошло недавно, а при следе уже однодневном - вялая, пожелтевшая. Найденную корову пастух выгонял на дорогу, домой она шла уже сама.

Выпас домашних животных в лесу был рискованным делом, главным образом из-за возможности нападения хищников: волков и особенно медведей. Приходилось слышать утверждение, что по разным причинам потери животных бывали ежегодно. Однако один из наших информаторов утверждал, что за 15 лет выпаса у него пропал только один теленок. Пастухам приходилось рисковать собой, чтобы отбить скотину у напавшего на нее хищника. Так, однажды на медведя, вышедшего к стаду, пастух (женщина!) бросился "с матюгами". И это помогло - зверь убежал. Как известно, в народной среде распространено представление, что нецензурная брань оказывает отпугивающее воздействие на "нечистую силу". Медведь же в традиционных русских воззрениях был ее представителем, ибо считался помощником или олицетворением лешего (Славянская мифология, 1995, с. 256).

Как и в других местах Русского Севера, в окрестностях Кенозера рискованность выпаса скота в лесной чащобе способствовала существованию здесь довольно развитой пастушеской обрядности, кото-

рая носила название "Отпуска". "Отпуск" - синкретическое понятие, в которое входит и комплекс магических действий пастуха, и набор используемых при этом ритуальных предметов, и произносимые им заговоры, и обязанность для него следовать определенным нормам поведения. Обладание "отпуском" обозначалось словом "знание", поскольку он действительно был некой совокупностью знаний о магической действительности предписаний, вещей, слов. Первый раз "знание" кенозерский пастух "доставал" за вознаграждение у профессионального пастуха, который уже не пас скот по старости. Затем в начале каждого сезона выпаса он "брал отпуск", то есть начинал руководствоваться им. Если у пастуха "отпуска" не было, то магические действия совершал его "знающий" коллега, специально приглашенный для этой цели. После этого скот считался отпущенным "на попечение" потусторонних сил.

Взятие пастухом "отпуска" приурочивалось к первому выгону скота в Егорьев день. На Кенозере это называлось "давать отпускá", в других местах могли использоваться также названия "обход", "привада", "запас" и др. (Щепанская, 1986, с. 165). Скот загонялся в "огорód" (понятие не уточнено), а пастух ходил вокруг него (отсюда происходит название "обход") и "читал", то есть произносил заговор. В этот день для пастуха готовили специальный обед. Первый раз хозяева гнали скот со двора ветками вербы, хранимыми с Вербного воскресенья, передавая ему таким образом весеннюю живительную силу растений. Если подножного корма на Егория еще не было, то выгон скотины производился чисто символически - ее ненадолго выпускали за ворота, при этом хозяева приговаривали: "Благослови, Господи, на все лето красное".

Животноводческая обрядность Кенозерья содержала и христианские элементы: в д. Терехова на Егория водили коней вокруг часовни и священник кропил их святой водой, в д. Зехнова в день Иоанна Богослова (21 мая) у часовни, посвященной этому святому, собирали лошадей, приглашали "батьюшку", он святил воду в чаше у озера, нес ее наверх и там с пера птицы кропил лошадей.

Календарным праздником, связанным с животноводством, было также Вербное воскресенье, когда скотину хлестали освященной вербой со словами: "Расти да полови", а кур: "Сколько вербашек, столько яичек" (Мазалова, 1995, с. 80), то есть желали, чтобы куры несли столько же яиц, сколько почек на вербе.

Все эти традиции достаточно широко распространены во всем севернорусском регионе, как и еще одно явление - запреты на те или иные действия, которые ложились на пастуха, взявшего "отпуск", в период выпаса. На Кенозере он не должен был вступать в интимные отношения с женщинами, есть сорванными им самим горох и черную ягоду (а если другой сорвет, то можно), стричься и бриться, вредить медведю; если пастух ломал жердь, перелезая через изгородь, то должен был сразу поставить новую. Материалы Н. Е. Мазаловой дополняют этот список: ему запрещалось также рубить деревья и ломать ветки в лесу, собирать грибы, а также "терять кровь", то есть причинять вред животным и рыбам (Мазалова, 1995, с. 94).

Считалось, что нарушение запретов неминуемо приведет к наказанию пастуха: коровы будут плохо доиться, леший в образе медведя задерет скотину или уведет ее. Один из наших информаторов сетовал:

"Отпуск возьмешь - плохо, а без отпуска - как пасти?". Представления о неминимости наказания за нарушение запрета отразились в фольклорной традиции Кенозерья. В одной из быличек подпасок собирает ягоды в лесу, и в стаде пропадают две коровы. Пастух обращается к лешему с просьбой вернуть их, после чего пропавшие коровы выходят к подпаску, а гнавший их медведь плюет ему в лицо (Мазалова, 1995, с. 94).

Смысл пастушеских запретов проанализирован Т. Б. Щепанской, которая, в частности, выделила два их фактора - рациональный и магический. Некоторые из объясняемых ею запретов фигурировали и в пастушеской магии Кенозерья. Из рациональных это запрет на интимные отношения с женщинами: с чужими они вносили разлад в семью владельцев скота, с собственной женой - были накладны для крестьянских хозяйств, поскольку вместо одного рта приходилось бы кормить два. К этому же типу отнесено ею запрещение сбора ягод и другой пищи (в Кенозерье срывание гороха и собирание грибов и черной ягоды) - эти занятия отвлекали пастуха от обязанностей, тем более что он мог собирать их не для себя, а на продажу (Щепанская, 1986, с. 168-170). Не случайно среди этой пищи фигурирует горох: он растет на поле, и для сбора его пастух непременно должен был выйти из леса, то есть отлучиться от стада. Что же касается запрета на сбор именно черной ягоды, то возможно несколько вариантов объяснения (например, в связи с восприятием черного цвета как "отрицательного", или применение запрета как такового, без обоснования, для усиления его действенности).

Ряд других запретов, по мнению Т. Б. Щепанской, объясняется логикой иррационального. Один из них - на бритье и пострижение волос во время сезона выпаса скота: пастух - представитель мира природы, а не культуры, хаоса, а не упорядоченности, поэтому он должен уподобляться животному, которое не стрижется и не бреется (Щепанская, 1990, с. 30-34). Впрочем, этот запрет мог иметь и рациональный смысл: побрившего бороду и постриженного пастуха животные могли "не признать" и перестать слушаться (Щепанская, 1990, с. 32). С другой стороны, запрет пастуху вступать в интимные отношения с женщинами при всех его практических резонах мог иметь и магическое значение. Он хорошо вписывается в систему половых производственных табу, имеющих очень широкое распространение среди самых разных народов. По мнению Ю. И. Семенова, половые запреты на период ответственных хозяйственных действий сформировались еще в эпоху раннего палеолита и преследовали цель "обуздания зоологического индивидуализма". Как пережиток они сохранялись и в более позднее время, в том числе и в развитых обществах (Семенов, 1966, с. 282-294). Примечательно на связь этих запретов с видами деятельности, результат которых далеко не всегда определялся только усилиями человека: охотой, рыболовством, земледелием и т.п.; лесное пастушество было одним из них.

Видимо, иррациональный характер имели еще два предписания поведению пастуха в Кенозерье: не вредить медведю и сразу чинить сломанную изгородь. Первое объясняется представлениями о медведе как о воплощении лешего, "по договору" с пастухом охраняющим стадо в лесу. Примечательно утверждение информаторов о том, что пастух "пасет лесом", то есть благодаря помощи лешего. Женщина-пастух, защитившая коров от медведя, утверждала, что потом он сопровождал

стадо каждый день во время выпаса, о чем свидетельствовал лай ее собаки. Коров при этом он не "шевелил", то есть не трогал, не трогали скотину и волки, потому что, по убеждению пастуха, стадо было под охраной этого медведя-лешего.

Требование немедленной починки сломанной изгороди может объясняться особым семиотическим статусом деревенской ограды как маркера сакральной границы между миром культуры и миром природы. Пастух рассматривался в крестьянской среде как представитель "иного", природного, а не человеческого мира: в деревне он часто пришлый человек, большую часть суток проводит в лесу, активно общается с "нечистой силой". Произведенное им нарушение этой границы считалось таящим большую опасность, нежели то же действие, совершенное обычным человеком.

Возможно, однако, что это предписание является аналогом другого запрета - рубить деревья и ветки. Поскольку нарушение его должно повлечь гибель скотины, Е. Н. Мазалова объясняет этот запрет представлениями о зависимости здоровья животных от сохранности деревьев (Мазалова, 1995, с. 76). По мнению же Т. Б. Щепанской, данный запрет, объясняемый в народной среде как магический - пастух не должен посягать на владения лешего (это можно отнести к сбору ягод и грибов, пролитию "чужой" крови) - на самом деле имел сугубо рациональную подоплеку: пастух мог промышлять заготовкой для продажи веников и удилиц, плетением корзин (Щепанская, 1990, с. 30-31), а это опять же отвлекало его от выполнения прямых обязанностей, как и занятие рыболовством и охотой. Запрет проливать собственную кровь автор тоже объясняет практическими соображениями: этот запрет освобождал пастуха от обязанности вступать в схватку с хищником, напавшим на скотину (Щепанская, 1990, с. 33).

Егорьевский "обход", направленный на сохранность скота, дополнялся на Кенозере другими магическими действиями пастуха. Так, особым обрядом сопровождалось распускание скота по утрам на пастбище. Встав на "ростани" (место за границей деревни, где начиналась дорога) или на месте роспуска, кенозерский пастух скрещивал руки на груди и над хлебом произносил заговорную формулу, которой его научили "добрые люди". Заговоры различались у разных пастухов, но пастух мог знать и несколько заговорных формул. Приведем записанные нами тексты:

"Господи, благослови скотину-матушку  
На весь день Господен,  
Пожалейте, накормите,  
На путь правильный домой заворотите!"

"Святой Юрий-Егорий,  
Вылази на крутую гору.  
Золотую трубу возьми в правую руку,  
Позови своих хищных зверей,  
Обруби им лапы-лапúщи,  
Обруби им когти-когтúщи.  
Дай моей скотине в лес ход,  
А зверю-хищнику дальний отворот.  
Господи, благослови на весь день Господен!"

"Стану я, раба Божия Олёна, благословясь,  
Пойду, перекрестясь, из дверей в дверь,  
Из ворот в ворота.  
Выйду я в чистое поле,  
В чистом поле стоит избушка,  
В этой избушке живет старичок,  
У этого старичка тридевять коров,  
Тридевять волов.  
Они не ругались и не бодались,  
И друг за дружкой гонялись.  
Аминь моим словам, ключ и замок!"

Хлеб давали понюхать всем животным, каждому скармливали по куску и затем стадо распускали. Заговоры, судя по содержанию текстов, преследовали по крайней мере две цели. Во-первых, надо было, чтобы животные "друг за дружкой гонялись", то есть держались вместе, и тогда пастуху не приходилось искать каждое в отдельности, что непросто в лесных дебрях Русского Севера. Сила слова дополнялась магическим действием: понюхавшие и вкусившие от одного хлеба животные должны были держаться вместе. Второй целью заговора была защита скотины от "зверя-хищника", с этой же целью один из пастухов (наш информатор) помещал в ручей на сезон выпаса набор предметов: замок с ключом, нож и распятие (икону). По материалам Н. Е. Мазаловой, это называлось "класть отпуск", причем считалось, что если положить его в воду, то удои коров будут хорошими, а если в сухое место - плохими (Мазалова, 1995, с. 72). Использовался и другой (к сожалению, не уточненный) магический способ предотвратить нападение медведя на пасущихся животных, при котором хищник как бы не видел стада: заключался он во "взятии следа", это называлось также "украсть дорогу" (Мазалова, 1995, с. 95).

Совершение обряда сопровождало и поиски пропавшей во время выпаса скотины. Информаторами пропажа объяснялась тем, что лесовой уводит животных. Могли в таком случае пойти к колдуну, который либо говорил, где находится пропавшее животное, либо указывал срок, до которого надо ждать, и тогда оно придет само. Поиски животного, пропавшего во время выпаса, вменялись в обязанность пастуху. Он при этом наматывал на что-нибудь "золотинку" (золотую нитку), шел в лес на развилку дорог, там, наклонившись и глядя назад сквозь расставленные ноги, произносил:

"Царь лесовой, царица лесовая  
С малыми детками,  
Я вам покорюся и помолюся.  
Вы мою... (кликча животного) напоите, накормите,  
На путь правильный домой поворотите.  
Я вам принесла подарочек, не простой, золотой!"

После этого нитка бросалась через левое плечо. Таким образом лесовому как духу-хозяину местности приносилась через левое ("нечистое") плечо жертва для достижения желаемого результата. Промежутки между расставленными ногами (как и хомут, сквозное дупло дерева) в

архаическом сознании рассматривался как вход в потусторонний мир, представителями которого и были демонические существа - "нежити" (недаром символическое "перерождение" больного ребенка у русских производилось протаскиванием его между ногами роженицы).

О поисках пропавших животных, кроме упомянутой выше, была рассказана еще одна быличка. Однажды из леса не пришло несколько коров, и несколько дней их не могли найти. Пошли к пастуху, и тот предложил передать свое "знание" другому человеку, чтобы тот нашел животных. Однако этот человек отказался, и тогда пастух сам отправился в лес, где сразу нашел коров. После этого он пошел в баню, но как только начал мыться, появился старик, лохматый, с бородой ниже пояса, который схватил пастуха за волосы и вышвырнул из бани. При этом он сказал пастуху, чтобы тот "не говорил слишком много". Это, по словам рассказчика, был "байтник", то есть дух-хозяин бани. Перед нами один из типичных фольклорных сюжетов - нарушение табу и последующее за этим наказание. Проступок пастуха заключался в том, что он хотел передать "знание", которое должно иметь эзотерический характер, другому человеку.

На Кенозере были собраны некоторые сведения о болезнях скота и способах их лечения. Отметим, что не всегда возможно разделить последние на рациональные и магические.

Известны были такие болезни скота, как "нокоть" - животное начинало бить ногами, "витир" - у него вздувало живот (Мазалова, 1995, с. 96). Зимой из-за плохого кормления коровы могли "охробростеть" - у них начинала отставать от мяса кожа. Лечение состояло в том, что шилом кололи мышцы животного, а также поили его кровью, взятой из его хвоста. Частой болезнью скотины был понос. Для его лечения использовали разные растения. Одно из них информатор затруднился назвать, но указал его признаки: "с лопушиной и шишкой наверху". Использовали корень этого растения, который при разломе имеет белый цвет, но затем краснеет. Его настаивали на водке, при ее отсутствии - на кипятке, и давали пить животному. Кипятили также лист конского щавеля, местное название которого - "собачий дубút", причем этот настой давали от поноса не только животным, но и детям.

Еще одно заболевание заключалось в том, что корова переставала жевать жвачку; тогда ей завязывали на морде соломенный жгут, вымазанный дегтем, чтобы насильственно вызвать у нее процесс жевания. Трудно, однако, утверждать, что этот способ имел сугубо рациональный характер, поскольку на Кенозере деготь широко использовался в лечебной магии. Так, считалось, что конь вместе с сеном может съесть змею, и в таком случае предписывалось дать ему яйцо с дегтем - "чтобы ее на куски разорвало: дегтю да смолы боится"; дегтем также поили людей, больных "икотой" (Мазалова, 1995, с. 84, 89). По нашим материалам, собранным в Тамбовской области, травой с обочины дороги, обязательно испачканной дегтем, надо с фартука кормить корову, если она не идет домой. Деготь рассматривался как апотропейное средство, в то же время обладающее очистительными качествами, что объяснимо его физическими свойствами: черный, едкий, с резким запахом (недаром широко была распространена традиция мазать им ворота дома "опозоренной" девушки).

Магический характер других способов борьбы с болезнями домашней скотины сомнений не вызывает. В превентивных целях для защиты животных от болезней в хлеву закапывали кожу змеи, для предохранения их от змеиных укусов - голову медведя под порогом хлева. Заболевшую "ноктем" корову или лошадь лечили, проводя когтем рыси от головы к хвосту. Отелившуюся корову окуривали дымом подоженного можжевельника, а если скотину мучил домовый, затыкали за матицу рябиновую ветку (Мазалова, 1995, с. 80-81, 85, 95-96). Укушенное змеей животное лечили заговором, например:

"...у окиян святого моря стоит синий камень,  
Под этим камнем лежать две змеи змеиных,  
Серая и черная,  
Клюют и щиплют этот камень.  
Как этот камень не болит, не щемит, не кричит, не вопит,  
Так бы у моей рабы Божьей животинки... (кликча)  
Не болело, не щемило, не кричело  
Ни днем по солнцу, ни ночью по месяцу,  
Ни по утренней заре, ни по вечерней заре" (Мазалова, 1995, с. 84).

Во время массового падежа домашней скотины, который, например, в этой местности случился от чесотки "во время войны" (Великой Отечественной), заболевших животных закапывали стоя живьем. Существовало на Кенозере и другое магическое действие для предотвращения эпизоотии: под порогом хлева, тоже живым, закапывали новорожденного или молодого щенка (Мазалова, 1995, с. 98). Захоронение больного животного в стоячем положении или собаки для борьбы с эпизоотией известно и у других групп русского населения (Журавлев, 1994, с. 112).

Купля-продажа домашней скотины обязательно сопровождалась обрядностью, которая отражает представления о "воде" (то есть способности размножаться и продуктивности) животных в хозяйстве. Его можно приобрести в результате сделки, однако опасались и возможности потери "вода" (Журавлев, 1994, с. 57-58). Нами собраны были некоторые материалы по магическому обеспечению благополучия при покупке скота, в частности коровы. Считалось, что при несоблюдении предписаний купленное животное не пойдет с новым хозяином, не будет есть, давать молока, входить в хлев или выходить из него. Информаторы объясняли это тем, что прежние хозяева, огорченные вынужденной продажей своего животного, из зависти заговаривали его. Чтобы купленная корова шла сама, нельзя было идти впереди ее, но непременно гнать сзади, перед ней же никого не должно быть. При этом надо было приговаривать:

"Милая моя любимая коровушка... (кликча)  
У старого хозяина двор сгорел,  
Хоромина сгорела,  
Дорогу водой повымыло.  
Для тебя эта поставлена  
Новая высокая хлевинка,  
Широкая дворинка.

Хозяева у тебя... (имена, например, Николай да Марья)  
Тебя будут кормить, и поить, и ухаживать.  
Аминь моим словам".

Если корова все-таки не шла, то производился такой магический прием: веревку, которая была привязана к ее рогам, отвязывали, и завязывали другим концом. После этого трижды по солнцу, держась за конец веревки, обводили корову вокруг себя. Выпуская купленную корову в первый раз на улицу, произносили:

"Как хозяйюшка водила,  
Так и мне благословила".

Собранные на Кенозере материалы по животноводству и животноводческой обрядности дополняют наши представления о традиционной культуре населения Русского Севера. В перспективе они должны стать частью очерка по этнографии Кенозерского национального парка.

#### Л и т е р а т у р а

Журавлев, 1994 - Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.

Мазалова, 1995 - Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995.

Максимов, 1994 - Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Семенов, 1966 - Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.

Славянская мифология, 1995 - Славянская мифология: Энцикл. словарь / Науч. ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. И. Виноградова, С. М. Толстая. М., 1995.

Щепанская, 1986 - Щепанская Т. Б. "Знание" пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX - начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.

Щепанская, 1990 - Щепанская Т. Б. Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX - начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX - начала XX в. Вып. 1. М., 1990.

Н. В. Кузнецова

## **Черти в доме (опыт сравнительного анализа персонажей русской народной демонологии)**

Народные представления о нечистой силе, наполняющей пространство человеческого жилья, весьма обширны и многообразны; количество мифологических персонажей, связанных с домом, достаточно велико. Некоторые из них обнаруживают такое сильное сходство между собой, что можно говорить об их синонимичности. Иногда, напротив, один персонаж имеет столь разнородные характеристики, что мы наблюдаем отношения омонимии, когда одним и тем же именем наделяются различные в своей основе образы.

В русской этнографии и фольклористике делались попытки определенным образом обобщить представления о домашних духах (обо всех или же о каком-то отдельно взятом). Например, Н. А. Криничная рассматривает вопрос локализации домового в крестьянском жилище "в рамках сакрального хронотопа, определяемого пространственно-временными координатами, связанными с особо значимыми в обрядовом отношении частями избы и переходным ("пороговым") временем" (Криничная, 1995). Н. В. Ушаков характеризует соотношение мужских и женских образов русской демонологии, связанных со сферой "дом", и реалий русской крестьянской избы, главной задачей ставя выявление "совокупности домашних духов с названиями, производными от жилищной терминологии, в соответствии с реалиями региональных комплексов русского жилища" (Ушаков, 1999). Но эти работы носят по большей части описательный характер, они в основном посвящены обзору и систематизации фольклорных данных о духах-хозяевах человеческого жилья. К тому же для авторов статей наиболее важным и первостепенным оказывается этнографический аспект изучения домашних духов, объяснение их через интерьер, реалии крестьянской избы.

Наша цель несколько иная. Не ставя перед собой задачи охарактеризовать всю нечистую силу культурного пространства, мы попытаемся отчасти разобраться в существующей путанице имен и образов. Для этого мы рассмотрим и сравним несколько наиболее важных демонологических персонажей, связанных с домом, их функции и пространственно-временные характеристики. Причем в данном случае речь идет о тех представлениях, которые, по-видимому, были распространены в конце XIX - I половине XX в. в., так как основными материалами для статьи послужили экспедиционные записи (более 200 единиц) из фольклорного архива Академической гимназии СПбГУ (1996-1999 г.г.), а также тексты из сборников С. П. Зиновьева и О. А. Черепановой. Это есть рассказы, на основе которых мы делаем свои наблюдения и выводы, записаны от людей приблизительно 1900-1930-х годов рождения.

Анализируемый материал характеризует фольклорные традиции Северо-Западного региона (в основном Тихвинского и Бокситогорского

р-нов Ленинградской обл., Торопецкого, Андреапольского и др. северо-западных р-нов Тверской обл., Новгородской и Вологодской обл.), а также Восточной Сибири. Сопоставление материалов показывает, что представления крестьянского населения вышеперечисленных регионов о "домашней" нечисти в целом едины и различаются, в основном, удельным весом того или иного персонажа. Это позволяет нам делать некоторое обобщение, не оговаривая отнесенность текстов к локальной традиции в каждом конкретном случае.

Всю "домашнюю" нечисть можно условно разделить на три категории: собственно хозяева места, имеющие в своем названии привязку к сфере обитания (домовой, дворовой, банник, овижник и пр.), нечисть, на некоторый срок вторгающаяся в пространство дома по различным каналам, невольно или намеренно открываемым человеком, и "промежуточные", расплывчатые образы, по функциям, облику, локализации и т. д. сближающиеся с самыми разными мифологическими персонажами.

## ДОМОВОЙ

Центральным среди всех духов культурного пространства, а потому самым сложным, многогранным, вобравшем в себя множество изначально чуждых ему, по-видимому, черт, является домовый. Этот образ имеет пересечения практически со всеми мифологическими персонажами, так или иначе связанными с домом, а потому наделен самыми разнообразными функциями и способами проявления. Сложно однозначно определить "мыслительную основу" (по выражению В. Я. Проппа) образа домового. С. В. Максимов приводит следующую легенду о происхождении "хозяев" человеческого жилья: "Когда Господь, при сотворении мира, сбросил на землю всю непокорную и злую небесную силу, которая возгордилась и подняла мятеж против своего Создателя, на людские жилья тоже попадали нечистые духи" (Максимов, 1995, с. 269). Она восходит к представлению о том, что нечисть наполняет каждую точку, каждый уголок пространства, но в различных сферах обитания ей дается свое особое название.

Но возможен и иной взгляд на исконный характер образа домового: он воплощает сакральную атмосферу дома, это *genius loci*, постоянно охраняющий жизнь человека и его хозяйство. Существует и соответствующая этой версии легенда, согласно которой различные мифологические персонажи изначально возникли как цельные образы с конкретными названиями, то есть уже при сотворении они обладали особым комплексом характеристик и функций: "Бог ударил кремнем о камень - посыпались ангелы, архангелы, херувимы, серафимы. Черт ударил камень о камень - посыпались лешие, домовые, русалки, яги-бабы" (Даль, 1984, с. 348).

Таким образом, видно, что уже в самом подходе к рассмотрению образа домового возможны варианты, противопоставленные друг другу. Как мы покажем ниже, внутренне этот образ не менее противоречив, его характеристики весьма неоднозначны.

## ДОМОВОЙ-БОГ

Мы не можем вполне достоверно судить о том, каким был образ домового в языческие времена, но одним из результатов влияния хри-

стианства было то, что "древние языческие божества... превратились в демонические, бесовские силы" (Черепанова, 1996, с. 131). Поэтому после принятия христианства домовый становится нечистым духом, "бесом-хороμοжителем". Но ему присущи и "божественные" черты: видимо, образ домового изначально имел предпосылки для развития этой тенденции в его восприятии. В "Сборнике мифологических рассказов русского населения Восточной Сибири" С. П. Зиновьева встречаются рассказы о борьбе черта, пришедшего в дом за человеком, с "хозяином" (описываемым как "бела кака-то фигурятина, здорова"), у которого последний попросился переночевать (Зиновьев, 1987, № 107), и о "старичке с белой бородой", предупредившем и тем самым спасшем от черта женщину, хотевшую "в шутку" повеситься (Зиновьев, 1987, № 155). В обоих случаях подчеркивается антропоморфный и "светлый" облик домового<sup>1</sup>, противопоставляемого "темному" черту, как сила добра - силе зла. Заговоры-обращения к "хозяину" порой осмысливаются как настоящая молитва: "А как надо сделать, чтобы он помогал? (соб.) - А бог знает, ня знаю. Молиться, нябось" [1]. О. А. Черепанова приводит такой текст: "Милый хозяин и хозяйка, с малыми детушками, с дедушкой и бабушкой, с тетушкой и дядюшкой, примите мой дар во имя Отца и Сына и Святаго духа. Аминь" (Черепанова, 1996, с. 137). Среди записей последних лет попадаются высказывания, в которых "хозяин" дома напрямую сопоставляется с Богом или со святым: "Домовой - это бог тот же" [2]. Особенно показательны тексты, где происходит практически полное наложение образов, и от домового остается только название, так как они наиболее ярко отражают тенденцию к ассоциированию "хозяина" дома с "хозяином" универсума: "...Думаю, что недостойны мы явó видеть, домового. Недостойны. Великие грешники, конечно, мы все великие грешники. <...> Когда лихо, мы все вспоминаем Бога. И в каких-то степени он помогает нам. Либо так и домовый нам помогает" [3]. Записан рассказ о том, как женщина хотела идти в церковь, но раздумала, "ну, тут два домовых пришли, будто не домовых, а каких-то святых - весь дом разнесли, там всё чисто побрили" [4]. Широко распространены рассказы с аналогичным сюжетом, где в качестве "карателя" выступают "небесные силы": "В Миколу было грех боронить. А мужик один с девкой своей поехал. ...Отец-от ей и говорит: "Поборони, а я схожу вилы ссеку". Тут ей почудилось - какой-то светлый-светлый вышел и говорит: "Нельзя седня боронить, седня Микола - грех". А потом пропал. После долго ее лечили. И сейчас она все умом недовольна" (Зиновьев, 1987, № 440).

Таким образом, особенно по данным последних лет, налицо тенденция "обожествления" "хозяина" человеческого жилья. Помимо всего вышесказанного, он также не любит ругани в доме, ссор, вина, открывающих каналы для проникновения нечистой силы, превращающей "свое" пространство в "чужое": "А сейчас домовый дома не будет. Сейчас народ винный" [5]; "Вот где ругаются - это плохо очень" [6]; "Никто не позволяет себе выругаться их (домовых) именем" (Максимов, 1995,

---

<sup>1</sup> Он очень напоминает облик бога-старичка, странствующего по свету, да и в названиях этих мифологических персонажей есть определенное сходство: бог-старичок - домовый-дедушка.

с. 269). Даже когда "хозяин" наваливается во сне и душит, человек практически никогда не "матюгается", чтобы избавиться от него (что принято делать в сходной ситуации с чертом), а крестится, молится или спрашивает: "к худу" или "к добру". Наоборот, существует даже представление о том, что домового мат не берет: "Я его матом, все перебрал, да не берет ничто, давит" (Черепанова, 1996, № 89).

### **ДОВОМОЙ - ЧЕРТ**

С другой стороны, в образе домового прослеживается устойчивая связь с нечистым. На самом поверхностном уровне это выражается в многочисленных высказываниях о том, что домовый подобен черту ("На черта похож, домовый" [7]), в его возможности принимать зооморфный облик (в противоположность антропоморфичности домового - "бога"): змея, ласка, крыса, лягушка, кот или просто нечто мохнатое. Встречаются описания домового непосредственно в виде черта: "Ой, у него такое лицо, нос, вот так, как кверху, вот такой страшный, шаматые руки, шаматые. Как шашкó, прости Господи" [8]. Некоторые приписывают домовому активность только в отрицательных проявлениях. "Если он домовый хороший, значит, он ничего не делает, а если плохой, то мóжетъ" [9]. Случаи проклятия или ругани на "хозяина" также относятся к восприятию его прежде всего как черта.

В некоторых текстах непосредственно прослеживается амбивалентность образа домового: соединение светлого и темного начала, дьявольского хохота и действий матери, ухаживающей за ребенком: "Видит, кто-то вышел мохнатый - и такой верзила! Зыбку качает с ребенком. И хохочет, и хохочет! Лицо белое-белое, а сам весь чернуший. Вот так покачает зыбку и исчезнет, а ребенок не выпадает из зыбки" (Зиновьев, 1987, № 83). В другом случае воспроизводится достаточно традиционный вариант использования нечистой незащищенности человека, недостаточного ограждения себя от контакта с чертом: "Я читала молитву обéдешнюю. Не дочитала и заснула. И вот сразу ляжút. У меня вот тут, чувствую, ляжút, хохочет надо мной. <...> Я хотела встать: "Не, - говорит, - не встанешь", - про меня" [10]. Здесь дьявольское поведение домового можно сравнить с исполнением функций карающих "небесных сил".

### **ДОВОМОЙ - НАСЛАННЫЙ КОЛДУНОМ ЧЕРТ**

Домовой имеет связи с очень многими "нечистыми" мифологическими персонажами. Порой происходит почти полное слияние двух образов. Например, имеется свидетельство о том, что домовые бывают только у колдуна, так как они являются нечистой силой, а также рассказы о том, что колдун напускает домового в человеческое жилье, где тот хулиганит. В обоих случаях от домового остается лишь название, а по сути дела речь идет о "помощниках" колдуна и о чертях, которых он, по традиционным представлениям, напускает в дом другого человека.

Из всей нечисти с образом насланного черта образ домового пересекается, пожалуй, больше всего. Проявления рассерженного "хозяина" дома и напускаемого черта практически одинаковы, иногда функции одного переходят к другому, и наоборот. Например, в одном из рассказов черт говорит хозяину, где "деньги ляжáтъ", таким образом

утрачивая свою главную характеристику, отмеченную Э. В. Померанцевой<sup>2</sup>, а в другом говорится, что домовый был наслан колдуном, скидывал дрова, оборачивал квашню и др., то есть совершал "исконные" действия черта, хулиганящего в доме. Осмысление хулиганства нечисти в доме (наваливание во сне, сдергивание одеяла, прикосновения, шум и материализация в различных обликах, "выживание" человека из дома) как действий домового тоже, видимо, имеет в своей основе переход функций от черта к домовому. Но народное сознание в большинстве случаев достаточно четко отделяет эти два образа друг от друга. Чтобы понять, почему, при столь сильной тенденции к слиянию, грань между домовым и чертом не перестает осознаваться, надо рассмотреть их с точки зрения времени и пространства.

Что касается черта, напускаемого в дом колдуном, то здесь может создаваться весьма выразительный и специфический образ почти легендарного беса с четко очерченным характером, с которым человек вступает в различные взаимоотношения, общается, даже дерется. Но отношения со временем и пространством у этого черта двойственные. С одной стороны, он, так же, как и домовый, невидим и может подстеречь мучимого им человека в любую минуту, то есть не имеет формы и вполне владеет как временем, так и пространством, но, с другой стороны, не совсем самостоятелен в своих действиях: он не "хозяин" дома, а "подчиненный" колдуна. Роль последнего в данном случае заключается в ограничении черта различными рамками: прежде всего, функциональными (поэтому образ такого черта весьма яркий и цельный, он не "расползается", как образ домового) и временными (он прислан на определенный срок, в отличие от домового - непрременного и постоянного обитателя человеческого жилья). Эти ограничения, в свою очередь, задают новые характеристики черта: моменты активности (черт приходит в дом в 12 часов, причем на очень короткий срок: 5-10 минут), материальность, осязаемость (черт не просто проникает в дом, а лазает через верхник, в него можно попасть поленом, т. е. он как будто имеет объем, не имея формы), привязанность к определенному локусу ("У одного мужчины жил черт на печке" [11]). В справочнике М. Власовой имеется даже свидетельство о том, что черта "убить... можно лишь медной (серебряной) пуговицей (традиционный способ погубить колдуна - Н. К.)" (Власова, 1995, с. 356), то есть он приобретает абсолютную телесность.

А домовый - это прежде всего атмосфера, дух места. "...Если домовый, он так и называется - домовый, так он же должен беречь ото всего. И где-то какой-то уют создает..." [12]. Он осознается максимально "развернутым" во времени и пространстве: постоянным и вездесущим, "как бы наполняя и ограждая собой находящееся под его покровительством жилое пространство" (Криничная, 1995, с. 11-12). Спектр функций домового очень широк: народное сознание может приписать ему любое проявление сверхъестественного в доме. Очень часто говорят, что "хозяина" нельзя увидеть, то есть он не имеет рамок формы. Это отмечает и С. В. Максимов: "...Он сам и неуловим, и неуяз-

---

<sup>2</sup> "Черт всегда несет в себе зло, он никогда не выступает благодетелем, как иногда леший, водяной и особенно домовый" [Померанцева, 1975, с. 19].

вим. Редкий может похвалиться тем, что воочию видел домового. Кто скажет так, тот либо обманулся с перепугу и добродушно вводит других в заблуждение, либо намеренно лжет, чтобы похвастаться. Видеть домового нельзя: это не в силах человеческого глаза" (Максимов, 1995, с. 270). Поэтому у домового так много эпитетов, привязывающих его то к одному, то к другому "значимому" локусу в крестьянской избе (хлевник, голбешник, избной, подпечник, подпольник), указывающих на ту или иную форму его появления и функции (пастень, глумица, лизун, гнеток, навной) (Власова, 1995, с.125-126). Когда же домового каким-то образом материализуется (стучит, появляется в визуальном или осязаемом облике) - это предвестие несчастья. Показателен такой диалог между собирателем и информантом: "А он никогда не показывается? (соб.) - Нет, и не должен показываться. Ты не должна его видеть. - А если увидишь? (соб.) - Ну, это нехорошо. Когда домового увидишь в квартире - это к нехорошему" [13]. Формы его коммуникации с человеком могут быть разными, но в основном она "надвербальная": репликами являются определенные действия "хозяина" дома (например, не полюбит скотину - будет ее "гонять", запутывать гривы у лошадей и т. д.)<sup>3</sup>. В словесной форме иногда передаются предсказания домового, но они носят формульный характер: "к худу" или "к добру". На эту особенность указывает Т. А. Новичкова: "Говорит домового редко, сообщая о будущем звуками, шелестами, а если и речью, то похожей на шелест листьев или завывания ветра" (Новичкова, 1995, с. 133). Этим он, в частности, отличается от насланного черта, который может весьма активно и разнообразно общаться с обитателями дома - тоже признак его материальности, телесности.

Хотя и возможен вариант разговора домового с человеком "почеловечески" (т. е. не в случае предсказания), но и здесь речь "хозяина" обычно ограничивается одной-двумя фразами. Тенденция материализации и локализации домового, сближающая его с чертом, оказывается слабее тенденции расширения его образа и таким образом опять же "обожествления". Бог - это максимально развернутая во времени, пространстве и функциях субстанция, пронизывающая универсум. А домового - это пенат, такой же Бог в масштабах дома, представляющего из себя модель мира. Отсюда рождается сравнение: "Домовой - это Бог тот же, <...> а Бог - это воздух, все в воздухе делает" [14]. Отсюда же, возможно, происходит представление о душащем домовом-предсказателе. Душащий домового - это персонификация жара, морока, кошмара, но "божественная" функция "хозяина" дома привносит в этот кошмар пророческие черты, превращает его в предсказание судьбы, доли человека. Можно не согласиться с С. В. Максимовым, утверждающим, что "охотнее всего он (домовой) старается предупредить о несчастьях, чтобы умелые хозяева успевали приготовиться к встрече и отвлечь от себя напасть заблаговременно" (Максимов, 1995, с. 275). С момента предсказания "хозяина" судьбу уже обычно не изменить, и

---

<sup>3</sup> См.: Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей по фольклору памяти С. А. Токарева / Сост. В. Я. Петрухин. М., 1994. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 110-163.

именно на этом часто строится сюжет подобных рассказов. Как и незримый, повсюду сопровождающий человека ангел-хранитель, домовою является его "двойником", воплощает судьбу каждого человека и всякого домашнего животного. "На каждого хозяина, на каждой квартиры есть свой домовою. (А как он выглядит? - соб.) Ну, смотря у кого какой: есть мушшАна, есть женщина. Ссмотря у кого: есть старые, есть молодые. <...> Даже вот <...> какой-то скотный такой домовою есть такой, <...> смотря по семейному положению" [15]. Домовою - это постоянный обитатель человеческого жилья, и именно через оппозицию вечного/временного можно определить различие между домовым и чертом, напускаемым колдуном. Проявления того и другого нередко одинаковы, но реакция человека на них оказывается абсолютно разной, в зависимости от того, кому приписывают вредоносные действия. Если рассерженного домового-пената стараются задобрить и восстановить разрушенную гармонию существования, то черту либо пытаются ответить (например, запускают в него поленом), либо просто терпят его как неизбежное, но временное зло.

### **ДОМОВОЙ-ПРЕДОК**

По многим своим характеристикам домовою оказывается близок к покойникам-родителям, культ "хозяина" связан с культом предков. Эту связь усматривают многие исследователи. Д. К. Зеленин возводит народную обычай "греть поминки родителям" к культу домового-дедушки (см.: Зеленин, 1994). О. А. Черепанова сообщает: "В некоторых записях, сделанных в XIX веке, встречается редкое наименование домового словом "навпа", ...которое этимологически связано древнеславянским навъ, навье: "покойник, мертвец" (Черепанова, 1996, с. 120). Она считает, "что в своем генезисе домашний пенат - это мифологизированный предок-охранитель, в нем в образной форме воплощается идея рода, преемственности поколений, незыблемости домашнего очага" (Черепанова, 1996, с. 134-135). Одна из легенд о происхождении домового может служить подтверждением этой версии: "Домовые - предки рода, проклятые Богом на определенный срок, не принятые землей. Домовою обречен служить нескольким поколениям своих потомков, причем каждый раз со смертью хозяина он принимает образ покойного" (Звонков, 1889, с. 76-77). Примечательны два практически аналогичных рассказа о том, как потусторонние силы сообщают людям о наличии в доме спрятанных денег, причем в первом случае вестником оказывается домовою, а во втором - "мертвый дедушка". Но возможно, что черты предка-охранителя домовою приобрел позже, благодаря предпосылкам, заложенным в самом статусе "хозяина" дома. "Старшие" покойники<sup>4</sup>, предки, так же, как и домовою "хозяин", постоянно и незримо присутствуют в доме, заботятся о живых, охраняя свой род и судьбу человека, воплощают не только старое пространство, но и старое время, преждее "житье" (см. Ефимова, 1997, с. 103), являясь гарантом традиционной неизменности жизни.

---

<sup>4</sup> Представления об умерших, продолжающих свою жизнь в потустороннем пространстве дома, можно разделить на две категории, и удачной представляется терминология М. Власовой: "старшие" и "последние" покойники (Власова, 1995, с. 135).

Для домового последняя функция ярче всего обнаруживается при переходе семьи на новое жилье - неосвоенное пространство, куда "хозяина" зовут с собой как охраняющую и стабилизирующую силу. Здесь, кстати, возникает важная дилемма, заключающаяся в том, преобладает ли тенденция представления домового как принадлежности именно дома, потустороннее пространство которого он персонифицирует, или же семьи, рода, где он является "самым старшим и почетным лицом" (Афанасьев, 1994, с. 87). Среди рассказов о переходе в новый дом можно обнаружить варианты, содержащие и ту, и другую позицию.

Что касается второй точки зрения, то нагляднее всего ее иллюстрируют тексты о самовольном переселении "хозяина" вместе с семьей: "В новый дом надо все, чтобы и знать молитвы, надо и поп туда. Домового... Домовой сам придет" [16]. Действия домового здесь подчинены особой "сверхлогике", которая выше разумения людей: переселение его совершается независимо от обитателей дома, вне их контроля.

Есть и совершенно противоположные рассказы: например, о том, как после пожара "хозяин" продолжает жить на месте сгоревшего жилья, появляясь там в виде какого-нибудь животного, иногда обижается на людей, не позвавших его в новый дом, воеет, пугает. "Если при переходе из прежней рассыпавшейся избы во вновь отстроенную не сумеют переманить домового, то он не задумается остаться на старом пепелище среди трухи и развалин" (Новичкова, 1995, с. 149). То есть "хозяин" дома оказывается привязанным к "своему" пространству и отделиться от него может лишь при совершении людьми определенных обрядов.

Но полного разделения этих концепций нет и быть не может, потому что семья, по народным представлениям, неразрывно связана с местом своего обитания, они представляют своего рода единое целое, а домовый воплощает это самое целое, это пространство, вмещающее в себя прошлое, настоящее и будущее людей. Он постоянно присутствует в человеческом жилье, но поселяется там вслед за людьми, когда дом обретает гармонию, наполняется тем смыслом, который вкладывают в это понятие люди традиционной культуры: "Дом был забытый долго, не жили в доме. И потом, значит, приехали люди, поселились там, и он объявился где-то, лесовичок этот: ходил, а потом сюда в дом пришёл" [17]. Важно отметить, что переход "хозяина" на новое местожительство сопровождается максимальным "свертыванием" домового, часто локализацией в каком-либо предмете (старый лапоть с навозом, одеяло и пр.). А затем образ расширяется, заполняет собой все потустороннее пространство дома: возникает своего рода "оседлость" домового в человеческом жилье.

## **ДОВОМОВ - "ПОСЛЕДНИЙ" ПОКОЙНИК**

Связь "хозяина" дома с покойниками семьи двойственна.

Что касается "родителей", то сходство в отношении к ним и к домовому прослеживается по двум линиям: с одной стороны, и к тем, и к другим люди обращаются за помощью, покровительством, защитой, но, с другой стороны, по мере возможности стараются избегать непосредственного контакта с представителями "того" мира.

Также пересекается образ домового с образом "последнего" покойника - недавно умершего человека, не освободившегося еще от

своей телесной ипостаси, который в земном облике посещает живых, что почти всегда приводит к негативным последствиям. Как и в случае с домовым, он часто смешивается непосредственно с чертом, приходившим в дом, иногда о посещениях такого рода покойников прямо говорят, что это был нечистый, на которого нужно было "матюгаться" или избавляться от него другими способами: "Я матом говорю: иди ты на... - сразу на её [покойницу]. И с тех пор всё, не пошла. <...> И не пришла больше за ребенком. - Это не она была. <...> Чёрт ходил" [18]. "Так вот и не надо переживать, надо творить молитву и не думать. Человеку мертвому не прийти, это только черт, он людей соблазняет, принимает облик человека" (Черепанова, 1996, № 25).

В образе "последнего" покойника объединены две идеи, обуславливающие его связь как с чертом, так и с домовым-пенатом. С одной стороны, это уже не человек, это "дух", "душа", развернутая во времени и пространстве. В этом плане "последний" покойник приближается к "родителям" и "хозяину" дома. Зафиксированы даже случаи прямого "заимствования" функций от домового и предков недавно умершим человеком. Как правило, такое происходит, когда этот умерший одновременно является и старшим в семье, "родителем" (матерью, отцом, дедом). Например, в сборнике С. П. Зиновьева приводятся рассказы о том, как на сороковой день после смерти дедушка приходит в дом, осматривает хозяйство: "смотрит, как тут без него живут" (Зиновьев, 1987, № 387).

Но нельзя согласиться с утверждением О. А. Черепановой, что "любой умерший - уже "родитель", предок" (Черепанова, 1996, с. 120). В отличие от "родителей" и домового, "последний" покойник еще не утратил связи со своей земной оболочкой. Поэтому, как и черт, напущенный колдуном или по иным причинам посещающий дом, он обладает телесностью, он не живет в доме, а именно "ходит" туда. Покойник оказывается еще более "материален", чем черт: избавлением от него может служить не только молитва, крест, проклятие, но и забвение осинового кола (обычно использующееся против колдуна) - своего рода локализация мертвеца в его последнем прибежище - могиле. Обычно он пытается увести за собой живых из "этого" мира в "тот", так как еще помнит радость жизни на земле, не утратил окончательно связи с ней: "Они хотят ведь с собой увести, им ведь жалко, что остались, тоже ведь хочется" (Черепанова, 1996, № 9).

## **ДОВОМОЙ - ДУХИ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ПОСТРОЕК**

И домовою, и "родители"-предки, и черт, и покойник, и многие другие фольклорные персонажи являются носителями мифологического этического закона, они контролируют соблюдение человеком традиционных правил поведения и, каждый по-своему, наказывают за неисполнение их.

В этом плане интересно рассмотреть соотношение домового с прочими духами-хозяевами культурного пространства. Часто все они смешиваются, соединяются в единый образ покровителя всего крестьянского хозяйства. "В таких случаях мы имеем дело с неким суммарным персонажем, объединившем в своем лице едва ли не всех домашних духов: домового, дворового, хлевника, овинника, ригачника и, возмож-

но, других мифических существ, представления о которых уже утрачены русской традицией" (Криничная, 1995, с. 15). Но в ряде случаев наблюдается тенденция довольно четкого их разделения. Это касается, прежде всего, как раз контроля над выполнением традиционных норм поведения людей в доме, бане, овине и др. и кары за их нарушение, а также заговоров-обращений к хозяину места и еще, пожалуй, тех гаданий, которые проводятся в определенном помещении. В каждом из этих случаев необходим конкретный адресат обращения, карающее "лицо", ответственное за данное место и связанные с ним ритуалы.

Духи хозяйственных построек, как и домового, - постоянные обитатели бани, овина и пр., поэтому их задабривают и убажуют, а не изгоняют, как черта. Они персонафицируют пространство своей сферы обитания, а поскольку в каждом крестьянском хозяйстве есть собственная баня, овин, гумно, "малые" локальные духи оказываются связанными с конкретной семьей, предсказывают судьбу ее членов.

Они часто невидимы. М. Власова указывает на эту особенность всех домашних духов, говоря об овиннике: "...Как и другие духи-обитатели крестьянского подворья, он чаще слышим, чем видим". А если они появляются в зримом облике, то могут иметь как зооморфные, так и антропоморфные черты. Например, банник иногда описывается как "маленький старичок" под лавкой, "голова большая, борода зеленая" (Зиновьев, 1987, № 120), а иногда "превращается в собаку, кошку и белого зайца" (СД, 1995, с. 138). "Овинник может быть громадным черным котом "с глазами как угли"; он появляется в облике собаки; темен, лохмат, мохнат, оборачивается медведем. Однако чаще всего овинный - человек..." (Власова, 1995, с. 266).

Видеть или слышать их - обычно к несчастью, как и "хозяина" дома. И банник, и овинник, и другие "малые" духи места, как и домового, могут появляться в любую минуту в любой точке своего "жилища" или даже вне него, но иногда им приписывают конкретное место жительства и время появления. Правда, для этих духов проблема локализации в помещении не особенно актуальна, так как в сфере их обитания, в отличие от дома, не более 1-2 "маргинальных" зон, к которым обычно "прикрепляют" такого рода нечисть. В бане это каменка и полок ("У банника волосы растрепаны, за каменной сидит" (Власова, 1995, с. 45)), а в овине - нижняя часть строения, яма под сушилом (привязка к ней выражается в одном из названий "хозяина" овина: "подовинник" (Власова, 1995, с. 267)).

Кроме того, все нежилые строения, а также помещения в самом доме (подвал, чердак) в принципе представляют из себя пространство нечисти, в котором четкий образ духа-хозяина определенного места порой растворяется, часто заменяется общим понятием "черти". "В риге самые черти" [19]. "В древние времена, это мать говорила, мол, после двенадцати часов в баню нельзя ходить: там шантопики. Шантопики выскакивают с хвостом из-за каменки. <...> Шантопик набрасывается на человека" [20]. В любой момент в нежилых помещениях могут появляться или даже жить самые разнообразные нечистые силы: проклятые, мертвецы, русалки, шишига и различные виды чертей (анчутики, мурмули, курдутики, шантопики). В жилом же доме злые силы не являются постоянными и неизменными обитателями, человек стремится выселить их оттуда.

Поэтому в бане, овине, гумне так часты видения - нерегулярные, окказиональные появления какого-то нечистого духа в зримом облике (обычно не в виде "хозяина" дома). Рассказы о них могут варьироваться от простых сообщений до развернутых описаний, стремящихся к максимальной изобразительности. "Хотел попариться, к полку идти, а под полком там женщина появилась. До пояса раздета. <...> Когда он поглядел на её, у ней всё сияет такими звёздочками, огоньками: то затухнут, то разгорятся ясно. Да, ну и в это время он стал пугаться. Что-то не так. Когда поглядел на ноги - у ней лошадины копыта идут. А тут на руки поглядел - когти. Тогда он понял, что это нечистый дух пришел. Появился к ему. Явó приковало так, что ему ни рук, ни ног не стало, ни крикнуть, ничавó. У него отнялся язык в это время. Что б он задумаёт, что сделать, ямú никак не оторваться. Как на гвоздях прибитый. Вот он стал про себя молитву читать, тогда начала она ишшезать там. И вот когда она ишшезла, он тогда постепенно отошёл, пришёл в память, стал открывать дверь - не открыть. Тогда он с каменки взял камень, разбил доски - только тогда вышел" [21]. В облике подобных "привиждений" могут появляться и сами "хозяева", даже домовой: "По краешку [котла] хóдить этот домовый, или чорт. <...> А глаза какие кошачьи. <...> А хвостом, говорíть, всё бил вот туда в котёл: бац в водú, бац - только блэзги-то и шли" [22]. Этот домовый-черт весьма специфический: он, как и "женщина" в предыдущем примере, персонафицирует пространство нечисти. Можно сказать, что такие видения появляются в точках максимальной "концентрации" нечистого пространства, когда оно прорывается в "этот" мир и на какое-то время полностью овладевает им и человеком, оказавшимся поблизости в данный момент, устанавливает "здесь" свои законы. Человек лишается возможности активно действовать, он может быть лишь пассивным свидетелем происходящего (свободно только его сознание, и один из путей избавления от наваждения - прочесть молитву или выругаться). Часто пространство бани, овина, пустого дома само "затягивает" человека (широко распространены тексты о том, как "хозяин", покойник или просто черт зазывает человека в нежилое строение).

А сам "хозяин" места, благодаря свойствам "своего" пространства, приобретает черты гораздо более агрессивного, враждебного людям существа, чем домовой, способного убить человека при малейшем нарушении правил взаимодействия между "тем" и "этим" миром (случаи совсем немотивированного убийства человека духом места почти не встречаются). У духов хозяйственных построек практически нет "божественных" черт, присущих домовому, что во многом лишает их образы амбивалентности, приближает к "настоящим" чертам. "Духи-хозяева нежилых строений обладают теми же страшными и смертоносными свойствами, что и природные духи" (Ефимова, 1997, с. 123). Можно предположить, что тенденция растворения их среди прочей нечисти, населяющей баню, больше свойственна тем рассказам, где эти духи совершают какие-то вредоносные действия. В таких случаях рассказчик может вообще не называть субъект и строить повествование при помощи неопределенно-личных предложений: "...Схватили его, раздели, на полок утащили, а потом с полка стаскивать начали. Кто за ноги, кто за голову ташит. И душат, и мнут..." (Зиновьев, 1987, № 115). А тенденция более или менее четкого обозначения "хозяина" большей

частью прослеживается в тех рассказах, где духи хозяйственных построек выполняют полезные функции: охраняют свое пространство от чужаков, защищают человека, вверившегося их попечению, предсказывают будущее. Например, мужчина, заночевавший в бане, видит, как ночью "выходит в баню такой мужчина, ровно как подовинник, и говорит: "Эй, хозяин! На беседу звал, а сам ночлежников пускаешь, я вот его задущу!" Вдруг поднимается половица, и выходит хозяин, говоря: "Я его пустил, так я его и защищаю, не тронь его". И начали они бороться. <...> Вдруг хозяин (банник) и кричит мне: "Сними крест да хлещи его!" <...> Я послушался и начал хлестать, и вдруг оба пропали" (Власова, 1995, с. 49).

Несколько особняком среди "хозяев" нежилых строений стоит разве что дворовой. Он гораздо чаще, чем прочие духи, смешивается с домовым и, по-видимому, не составляет отдельного образа. С. В. Максимов отмечает это: "Когда "суседко" поселяется на вольном воздухе, например, на дворе, то и зовется уже "дворовым", но едва ли он представляет собою отдельного духа: это все тот же "хозяин", взявший в свои руки наблюдение за всем семейным добром. Его также не смешивают с живущими в банях баенными и банными, ...с поселившимися на гумнах овинными и т. п. ...Это все больше недоброхоты, злые духи..." (Максимов, 1995, с. 273).

Домовой и дворовой не всегда даже разводятся при обращениях к ним, в обрядах, им посвященных, функции одного часто переходят к другому и наоборот. Существует масса аналогичных рассказов о том, что "хозяин" заплетает гривы лошадям, ездит на них, во дворе оборачивается лаской, змеей, и в половине случаев он называется домовым, а в половине - дворовым. Есть даже высказывания, прямо указывающие на то, что эти два духа, по сути, представляют собой единое целое: "Домовой и дворовой - одно и то же", "Дворовой? Так это и есть домовый. Все одно, что тот, что другой" (Черепанова, 1996, №№ 72, 84).

Двор и хлев, наиболее близкие к дому, населенные домашними животными, не становятся нечистым и "чужим" пространством, как баня, овин, гумно.

Хозяйственные постройки, нежилые, не освященные присутствием икон ("баня-то хоромина погана, так там уж нету икон" (Черепанова, 1996, № 196)), кроме того, обладают специфическими особенностями - предпосылками для того, чтобы обрести статус пространства нечисти: "В риге самые черти. <...> Потому, что место пустое, тепло, печка-то стоплена. В риге да гумно - самое ихнее место, для чертей" [23]. А баня - "уж прямо-таки обиталище чертей" (Власова, 1995, с. 45), потому что там жарко, душно, пар: "А стариков, бывало, - баня-то у речки, - запаривали насмерть. Ну, значит, какой-то дьявол выходит, их запаривает веником. Поддаёт пару, значить, зашивает дверь, как гвоздям: яму не вАтти, он кричит, тот, а потом у явё язык отнимается, память теряется" [24]. Зброшенные или нежилые строения избирались для гаданий, обучению с помощью потусторонних сил игре на гармонии, колдовству, демонстрации колдуном своих чертей-помощников, - то есть для различных форм непосредственного контакта с нечистой силой.

Таким образом оказывается, что все постройки и помещения, не населенные людьми (баня, овин, хлев, подвал, чердак), представляют из себя участки антимира, пространство нечисти, противостоящее "сво-

ему" жилому пространству дома - мира. А духи-хозяева нежилых строений, персонифицирующие свою сферу обитания, противопоставлены домовому - атмосфере человеческого жилья.

"Хозяин" дома воплощает потустороннее пространство последнего, влияющее на человека как положительно, так и отрицательно, поэтому образ домового амбивалентен, содержит ряд оппозиций (черт - Бог, защита - вредительство и др.), аккумулирует все проявления сверхъестественного в доме и, следовательно, вбирает в себя черты самых разных мифологических персонажей, имеющих какое-то отношение к человеческому жилью.

## **ЧЕРТИ**

### **ЧЕРТИ-ПОМОЩНИКИ КОЛДУНА**

Жилой дом тоже может на время превращаться в пространство нечисти, что совершается посредством чертей, напускаемых колдуном. Эта нечисть, напоминающая чертей-помощников колдуна, существенно отличается от насылаемого черта, о котором шла речь выше. На особенностях нечистых помощников стоит остановиться подробнее.

Образ колдуна тесно связан с образом черта. Это два взаимопроникающих персонажа, и иногда понятие "черта" подменяется понятием "колдуна". Например, записан текст о споре бога и колдуна о том, кто из них сильнее: "И давай вот они: колдун делает, а бог молитвы читает, колдун делает, а бог молитвы читает. Тогда колдун и говорит: "Да, ты сильнее, ты меня победил" [25]. Это вариация известного сюжета борьбы бога и черта, имеющего библейские истоки, только здесь и тот, и другой как бы "очеловечиваются": первый превращается в колдуна (черта в человеческом обличье), а второй приобретает черты святого человека, спасающегося от дьявола молитвами (которые, собственно, и являются обращением к богу). Здесь понятие "черт" заменяется понятием "колдун". Более устойчив мотив подмены колдуна чертом - вплоть до того, что, выполнив особый обряд, "у колдунов удаётся заметить даже рога на голове" (Максимов, 1995, с. 338).

Все эти пересечения обусловлены связью колдуна с нечистой силой, помогающей ему в магии. Это сила совершенно особого рода. В противоположность напускаемому черту, образ которого может быть весьма выразительным, помощники колдуна абсолютно обезличены, неотделимы друг от друга, они всегда во множестве. Иногда они так и называются - "солдатики". О. А. Черепанова приводит текст, где они непосредственно описываются как отряд солдат: "У всех синие короткие штаны, красные рубашечки, стоят шеренгой, как маленькие девочки, пятьдесят-семьдесят сантиметров" (Черепанова, 1996, № 343).

Колдун крайне редко показывает посторонним своих чертей. Мотивировка такой демонстрации обычно одна, вполне определенная: разубеждение "неверующего" и приобщение его таким образом к характерному для традиционной картины мира представлению о наличии двух миров: земного и потустороннего, - постоянно контактирующих, перетекающих друг в друга. А колдун находится на границе этих миров - это является его постоянным состоянием и поэтому ставит выше обычных людей, дает ему "силу". Таким образом, показывая чертей-помощников, колдун, возможно, утверждает в сознании человека свой

особый статус, получает власть над ним. При этом кратковременное лицезрение "робят", сам факт которого обычно несомненен для зрителя, тем не менее может осмысляться как галлюцинирование, наваждение, морока, как видение того, чему была придана материальная оболочка лишь на момент "показа"<sup>5</sup>.

Демонстрация чертей происходит обычно в помещении (доме, бане). "Он сыну своему показал черта в бѣйне. Так тот явѣ хотел убить сразу. <...> Мишка говорит: "Бога нет". А батька и говорит: "Бог есть, и черт есть". А этот Мишка: "Раз есть бог и черт, покажи, - говорит, - мне черта". Он стопил бѣйню, пошел в бѣйню, Яфѣм, батька. "Приходи, - говорит, - в бѣйню". Он [сын] приходит, а он [черт] сидит с им [батькой] на лавке" [26]. Черты колдуна являются взору наблюдателя в визуальном облике на несколько секунд, ничего не говоря и обычно не совершая никаких действий - как картинка. "Я под стол заглянула: два мальчишечка в красненьких рубашках, чѣрным кушаком опоясавши. Ну, вот так. И вот сразу, говорит, потерялись. Ну-от как он показал мне их? Я вот этого не могу понять. Показал, потерялись" [27].

Коммуникация чужого человека с чертями-помощниками сводится к минимуму, в противоположность, например, насланному черту (он невидим, но активно взаимодействует с людьми). Демонстрацию этих чертей можно сравнить с "видениями" в бане, доме и пр., о которых шла речь выше. "Помощники" колдуна представляют собой, по сути, не отдельные фигуры, а некую однородную по своей природе силу, пространство нечисти, которое заполняет собой все реальное пространство, предоставляемое ей "патроном". Послушные его воле, черты могут в один момент свернуться до минимума и локализоваться. "Ой, Анюшка, ведь у меня двенадцать, в общем, чертенят, двенадцать. <...> Под веником сидят" [28]. А один из значимых признаков веника - "связанный, стянутый, скрученный, сближающий веник с узлом и перевяслом, предполагающий возможность развязывания, разрубания, разъединения" (СД, 1995, с. 308). Это, возможно, указание на способность колдовских чертей так же быстро разворачиваться до любых пределов.

Наиболее показателен случай, когда такого рода "свертывание-развертывание" происходит в доме колдуна. В данном случае внутреннее пространство дома становится тем самым "максимумом", до которого черты могут "развернуться". Когда они заполняют его целиком, дом превращается в пространство нечисти, подобное бане, овину и прочим нежилым помещениям, обладающее специфическими особенностями, отличающими его от пространства нормального жилья.

## НАСЛАННЫЙ ЧЕРТ И НАСЛАННЫЕ ЧЕРТИ

Но жильё обычных людей тоже может становиться нечистым пространством, когда человек, имеющий контакт с потусторонними силами, напускает туда чертей. Возможны два варианта этого магического действия.

---

<sup>5</sup> Это не единственный случай, когда при помощи морока, наваждения колдун демонстрирует свою силу: широко распространены рассказы о том как, например, он "поджигает" воз, "пролезает" сквозь бревно, но на самом деле это оказывается обманом.

Первый из них, рассматриваемый в связи с домовым, состоит в том, что колдун, не изменяя свойств пространства чужого дома, открывает канал для регулярного проникновения представителя "того" мира в "этот". Антимир воплощен во вполне определенном черте, имеющем собственный характер и особую манеру поведения. Контакты с этим чертом разнообразны и многоплановы, но они имеют четко установленные "хозяйным" временные, а иногда и пространственные пределы.

Второй вариант - это превращение пространства дома жертвы из "своего" в "чужое". В этом случае нечисть называется уже *чертями*, во множественном числе. Порой рассказчик не дает даже мотивировки такого превращения и не говорит о личности насланного: "Ну, жил один мужик, парень, еще он мальцом был, ну и вот, что сделался в избѣ, привидение какое-то. Вот как ни придет домой, л#гит, и начнѣть его то копѣльем, то об колѣньем, то полѣньем кидать. <...> Ну, а потом ушел, и с избы вон. <...> Вот уже не знаю, кто наслал ему, али сами пришли, черт-те знает. А это уже, это точный факт был" [29]. Здесь важен сам факт того, что "сделано", и теперь нужно "отделывать", возвращать "свое" пространство (потому что само по себе оно не вернется - нет временной ограниченности порчи) или уходить в другой дом. На этом обычно строятся рассказы о выживании людей из дома нечистой силой. "И вот, как спать они лягут, в этом доме-то ночью уж такой тарарам поднимается, будто ведра друг об дружку стучаются, переворачиваются. Гром, шум ужасный стоит, что спать невозможно. <...> Так ничего они сделать и не смогли. Жуть стала брать всех. Продали дом и уехали" (Зиновьев, 1987, № 125).

Но и эти черти не тождественны тем нечистым, которые помогают колдуну в магии. Граница между теми и другими довольно четкая. О. А. Черепанова приводит текст, где колдунья посылает одного из своих "маленьких" в дом людей, которым она до этого "коровушку искала", "чтобы проверить, все ли мы сделали как надо". Такой черт не похож на обычного насланного черта, это действительно один из помощников колдуна в визуальном облике: кратковременная молчаливая "картинка", видение. Не случайно он сравнивается с портретом: "Обернулся, смотрит, стоит парень, красивый, молодой, в костюме, в шляпе. Леня ему говорит: "Ой, откуль ты взялся!" Тот обернулся и пропал. ...Потом тот же парень к нам домой приходил. ...Опять молодой, красивый, как портрет. Стоит у двери молча, ничего не говорит, потом пропал" (Черепанова, 1996, № 344). Этот черт - "глаза" колдуна, следящие за выполнением его воли.

## **ЧЕРТИ В ДОМЕ КОЛДУНА**

Поведение чертей в жилище самого колдуна во многом аналогично действиям напущенных нечистых в доме другого человека. С. П. Зиновьев в своем "Указателе сюжетов-мотивов быличек и бывальщин" (Зиновьев, 1987, с. 305) даже предлагает сравнить сюжеты "приставания" чертей к обычному человеку и к "знающему" (В1 12б и В1 45б) (Зиновьев, 1987, с. 311-312). И в том, и в другом случае черти шумят, различными способами мучают хозяина дома, не дают ему спать, в доме "чудится". Но разница заключается в том, что между колдуном и его помощниками моделируются принципиально иные отношения, чем у обыкновенных людей с пришедшей извне нечистью.

Черти-помощники сами по себе представляют особое пространство нечисти, к которому "подключается" человек, становящийся колдуном. У каждого такого пространства может быть только один "хозяин". Да и насланных чертей часто "отделать" может только тот колдун, который "сделал": на обратную связь, управление чужими чертями неспособны не только обыкновенные люди, но и другие колдуны. "Спорили колдун с колдуном, кто больше знает. Того доспорились, одному стало нехорошо, <...> и побегли все черти. Он садится есть, он: "Дай мне сто грамм", - под столом, - "Дай мне каши". Он каши подаст: "Дай вот того". - "Нету того". Ох, лихонько, ох, бегаёт, бегаёт, эта самая, жёнка. Пришлось к этому Фаначу [второму колдуну] ходить, чтоб отделал" [30]. Человек не может "подключиться" к чертям-помощникам, если не произошло особого акта "передачи - принятия" владения ими. Например, С. П. Зиновьев приводит рассказ о том, как мужика мучили черти, видимо, доставшиеся по наследству от матери-колдовки, но не переданные ему специально - мужик ничего не мог с этим поделать и даже ходил "к деду" и пытался "отделать" (безуспешно) (см.: Зиновьев, 1987, № 166). Таким образом, "непосвященные" могут только терпеть мучения или пытаться избавиться от нечисти колдуна.

Сам колдун-хозяин способен отчасти управлять своими "подчиненными", потому что владеет их "языком", "приставания" чертей для него наполняются определенным смыслом - это требование "работы". Главные характеристики пространства нечисти - динамика (постоянное движение) и однородность. Колдун, понимая "язык" чертей, в то же время вынужден жить по законам этого пространства. Поневоле он тоже все время движется (черти "гоняют" колдуна). "Один, ну, с Ананьина (а раньше, знаешь, такие клали снопы - усóко, усóко <...>), говорит, вышел от сясстр1, а эта Дунька чисто голая и по этим ходит. <...> Её ж заставляли, её ж заставляли давать работу" [31]. Мучения колдуна - это проявление агрессивной динамики пространства нечисти, то есть постоянное явление - так воспринимает это и сам "хозяин", и его черти. Колдун существует одновременно в двух мирах: земном и потустороннем, в отличие от обыкновенных людей, для которых контакт с "тем" миром всегда имеет временные рамки. Только способность управления чертями-помощниками дает колдуну возможность на время "отключать" пространство нечисти от себя (посылать их на работу, заставить успокоиться на определенный период): "А это говорила нам тетя Катя Голубиха. Она тоже была колдунья. Она спала. <...> И пришли, это, черти. Спрашивают у этой тети Кати: "Дай работу!" <...> Она вот сказала: "Вот туда иди, вот в тую избу иди, и в тую хоромы ходи, и туда иди". Работы им дала, она1 пошла поколдовали, и она успокоилась" [32]. Колдун временно остается полностью в земном мире и отдыхает.

Но наступает момент, когда он должен остаться в нем не частично, а целиком - для того, чтобы умереть. Будучи связанным с нечистыми, он является живым человеком, наполовину принадлежащим потустороннему миру, где он черпает знания и волшебную силу. Чтобы преодолеть свою материальную оболочку, он должен целиком возвратиться в "этот" мир, стать обыкновенным человеком. Первый способ, как это сделать, - передача чертей другому человеку или на какой-то предмет (одежда, тапочки, пояс, свернутый платок и прочие личные вещи, а

также палочка, кусок сахару и др.), то есть "отключение" пространства нечисти от себя, совершаемое самим колдуном. При этом не должна прерываться цепочка преемственности: от старшего к младшему. В одном из текстов прямо говорится о запрете передавать чертей человеку старше себя. Часто колдун стремится передать "знания" маленькому ребенку (самому младшему в семье). "Хозяин" может также попытаться "обмануть" чертей: дать им какую-нибудь трудновыполнимую работу (например, поставить пять поваленных деревьев с вырезанными на них крестами), то есть "отключить" чертей от себя и во время выполнения ими работы умереть.

Но очень часто бывает, что в момент смерти колдуна пространство нечисти полностью завладевает колдуном, и последний не в силах больше им управлять (например, из-за паралича или просто очень тяжелого состояния): черти вселяются в тело хозяина, таскают его, швыряют, затягивают под печь, лестницу, диван, ввергают в другие "маргинальные" зоны дома. Тогда посторонние люди должны предпринять действия для облегчения смерти колдуна. Наиболее распространенный вариант - вынуть потолочину, снять конек, а иногда и целую крышу, "чтобы дать душе простор выйти вон из тела" (Максимов, 1995, с. 348). Видимо, этот обряд связан с восточнославянской традицией отворять двери, окна, царские врата в церкви при трудной смерти. "Открытие ворот (как и дверей, и окон) как способ освобождения души лежит в основе магических приемов облегчения агонии" (СД, 1995, с. 441). Дом колдуна представляет собой замкнутое пространство нечисти, удерживающее душу колдуна, а вынимание потолочины - это открытие канала для выхода души из этого пространства. В силу особого статуса колдуна, его связи с нечистыми, над ним не принято совершать традиционных обрядов, поэтому последние несколько видоизменяют.

Не всегда, однако, дом колдуна в полном объеме является пространством нечисти. Как уже было сказано выше, "хозяин" может в любой момент "свернуть" и "развернуть" его до любых пределов. Уровень "свернутости - развернутости" этого пространства во многом зависит от наличия фигуры постороннего человека, не подключенного к нему. Колдун оберегает "свой" мир, потому что чужой может нарушить по-своему гармоничные отношения "хозяина" и "подчиненных" в нем, что часто приводит к негативным последствиям (например, посторонние увидели чертей-помощников пастуха (которые имеют такую же природу, как и черти колдуна), после этого медведь задрал корову). Поэтому вторжение постороннего человека в дом колдуна приводит к моментальному "сворачиванию" пространства нечисти. Оно может быть неполным, если приход чужака совершается с ведома и разрешения колдуна (например, к нему приходят гости и слышат, как черти прыгают и стучат на чердаке, а их хозяин управляет ими из комнаты) или полным, если это происходит неожиданно (люди слышат, как колдунья разговаривает с чертями в доме; когда к ней стучатся, она загоняет всех чертей под печку и только тогда открывает). У колдуна есть еще один способ для отключения постороннего от пространства нечисти, которым он пользуется гораздо чаще, чем предыдущим: перевод последнего в "другое измерение". Человек видит мучения колдуна, но при этом его зрению открыто поведение лишь одной из контактирующих сторон, о действиях чертей он узнает только через действия колдуна.

"И вот он (колдун) лежит, а я, гыт, не слышу, как они просят работы-то. А он ревет:

- Но, каку вам, ребята, работу дать? Молотите солому-то!

<...> А они и начинают молотить. И он в потемках к имя сядет и разговариват. А потом спрашиват:

- Но, че, ребята, наработались? Но, бегите на покой и мне покою дайте.

Утром, гыт, встану - мякина одна, одна мякина! <...> А видеть, гыт, их никогда не видела" (Зиновьев, 1987, № 168).

Таким образом, у колдуна действительно существует какой-то обоюдный "договор" с нечистой силой. С одной стороны, он хозяин своих чертей, может повелевать ими и использовать по своему усмотрению, его возможности в глазах обыкновенного человека становятся почти неограниченными. Но, с другой стороны, черти тоже делают с колдуном, что хотят. Он вынужден жить по законам пространства нечисти, а перед смертью, если вовремя не отключится от него, поступает в полное распоряжение своих бывших помощников.

При этом мы видим, что все черти, подчиненные колдуну, не представляют из себя единого целого - это несколько различных по своим характеристикам образов. Что касается нечисти, которую колдун насылает в дом другого человека, то, во-первых, это может быть вполне конкретный черт, который приближается к сказочному бесу, общается с человеком "по-человечески", да и сам во многом на него похож. А во-вторых, черти могут представлять из себя однородную силу, пространство нечисти, превращающее жилое помещение в участок антимира.

Но часто очень сложно бывает определить саму грань между "чужой" нечистой силой, приходящей извне, и проявлениями собственно "домашнего" демона - домового, воплощающего "свое" для человека пространство жилья.

## **КИКИМОРА**

Все рассмотренные нами духи культурного пространства по-разному влияют друг на друга, но все равно каждый из них имеет устойчивый стержень, основу, на которую уже наслаиваются новые мотивы, и создается многогранный, порой амбивалентный образ. Этот стержень часто заключен в названии мифологического персонажа, сразу указывающем на какую-то его характерную особенность или приуроченность: локальную (домовой, дворовой, гуменник, банник), функциональную (колдун, черти-помощники, покойник).

Не имея такой привязки, образ становится максимально открытым для влияний, он вбирает в себя самые разные черты других мифологических персонажей, становясь собирательным. Пожалуй, наиболее яркий пример - это черт, многогранный образ народной мифологии, под именем которого часто объединяют множество исконно самостоятельных персонажей, делая его синонимом едва ли не всей национальной нечисти.

Но существует ряд образов, с которыми, хотя и в меньших масштабах, происходит, по сути, то же самое. Среди домашних духов таким персонажем можно считать кикимору. Многие исследователи называют этот образ неясным, расплывчатым. "Мифы о кикиморе принадле-

жат к наименее характерным, и народная фантазия... в данном случае не отлилась в определенную форму и не создала законченного образа" (Максимов, 1995 с. 297). Уже в самом двусложном имени ее заложена двойственность, многозначность образа, связывающая ее с различными персонажами народной демонологии.

### **КИКИМОРА - ДОМОВОЙ**

Подробнее следует остановиться на пересечениях кикиморы с домашними духами, гораздо более разнообразными, чем все прочие мифологические персонажи.

Самыми сложными представляются связи кикиморы с образом домового. Не всегда возможно напрямую сопоставить этих персонажей, потому что если поверья о домовом хозяине распространены практически по всей территории России, то представления о кикиморе существуют в основном только в северных регионах страны и в Сибири. При этом они могут вообще не пересекаться с верованиями о "хозяине" человеческого жилья.

С другой стороны, Д. К. Зеленин указывает на связь шишиморы с домовым через одно из "древнейших" имен последнего - марá: "Отсюда русские кикимора, маруха, как нередко называют злых домовых" (Зеленин, 1991, с. 412). В основном кикимора предстает как существо женского пола (хотя С. В. Максимов указывает, что "до сих пор не установились понятия, к какому полу принадлежит этот дух; ...большей частью его не относят ни к какому и считают среднего рода, межеумком" (Максимов, 1995, с. 295)). Поэтому в ряде случаев она может представлять из себя женскую ипостась домового. Но это представление противоречиво. Она может быть как "женой домового" (Максимов, 1995, с. 295), "хранительницей домового очага" (Новичкова, 1995, с. 214), так и его антиподом. ("Кикимора - антипод домового в жилище" (Зиновьев, 1987, с. 387)). Гамма отношений между образами домового и кикиморы может варьироваться от полного перехода функций или свойств первого к последней до полного противопоставления персонажей.

С одной стороны, мы видим типичные признаки домового-атмосферы - постоянного и невидимого обитателя человеческого жилья, не привязанного ни к какому конкретному локусу. Функции кикиморы также очень часто пересекаются с функциями домового: уход за скотом и мучение его - часто в наказание за нарушение традиционных правил поведения в доме; помощь по хозяйству, появление в визуальном облике (антропоморфном или зооморфном) или проявление себя другими способами к несчастью или (реже) к счастью. Она может также наваливаться, давить, и избавлением от нее служит ругань или молитва. Прядение - наиболее важная функция кикиморы - как и действия домового, ассоциируется с творением мира и судьбы человека.

Что же касается вредительства, то здесь все несколько сложнее. В отличие от домового, в образе которого светлые черты и полезные свойства преобладают, в кикиморе все-таки больше проявлено негативное начало. Чтобы понять, в чем же оно выражается и чем кардинально отличается от нечистой природы домового, нужно сопоставить ее с другими "домашними" демонологическими персонажами.

**КИКИМОРА - ПОКОЙНИК, НАСЛАННЫЙ ЧЕРТ, НАСЛАННЫЕ ЧЕРТИ**

По многим своим характеристикам кикимора сближается с такими персонажами низшей демонологии, как покойник, проклятый, а также оба вида нечистой силы - черт и черти, - напускаемой в дом колдуном. Наиболее показательно сравнение ее как раз с двумя последними образами, потому что очень часто кикимору именно насылают (колдуны или обиженные плотники).

В одних случаях кикимора очень напоминает напущенных чертей, превращающих дом в пространство нечисти, когда "посуда летит, все летит! Просто бросается! Хватятся - никого нету-ка... Избу-то ворочать стали, там ртуть лежит. Она и выфигуривала! Всякой ерунды..." (Зиновьев, 1987, № 132).

А в других вариантах она похожа на одиночного черта, действующего в "своем" для человека пространстве дома, когда создается вполне четко очерченный образ кикиморы (или даже двух), хулиганящей в доме и зачастую вступающей в тесный контакт с людьми: "Как-то узнавала, сколько чужих, сколько наших. Вот спросят: "Сколько чужестранных, из чужой деревни здесь?" Стукнет - точно!" (Зиновьев, 1987, № 135).

Собственно говоря, от сюжетов с обычными чертями отличается сюжеты с кикиморой только мотив куколки (щепки, ртути и пр.) как ее вместилища. Происходит материализация и локализация кикиморы в каком-то определенном предмете. Это очень напоминает мотив передачи колдуном своих чертей на пояс, сахар, одежду и др. или перенос домового в другой дом на одеяле, лапте и пр. Подчеркнем здесь момент отрыва потустороннего пространства от реального или от "хозяйина", то есть от канала, через который домовый или черти контактируют с "этим" миром. Кикимора же не связана с определенным пространством и не имеет определенного хозяина<sup>6</sup>.

Поэтому оказывается необходимым предмет, с помощью которого человек мог бы как-то управлять ею, "насылать", то есть привязывать к определенному локусу. Но ни временных, ни функциональных рамок он не может ей поставить, поэтому, в отличие от насланного черта, которого вообще не изгнать до окончания срока, или чертей, по поводу которых обращаются к колдуну-хозяину, и он неведомым никому образом "отключает" пространство нечисти, в случае с кикиморой необходимо уничтожить именно материальную, вещественную привязку ее к дому. Это может сделать любой человек, а превосходство "посвященного" заключается здесь только в знании причины "привыждений" и местонахождения "куколки". Последняя, по сути, и играет роль "хозяйина", задающего "условия" для действий кикиморы. Например, к кукле может быть прикреплена одежда, волосы человека, которого кикимора должна мучить; куколка танцует - и в это время кикимора создает в доме, куда она наслана, или вокруг человека, к которому "приставлена", пространство нечисти.

<sup>6</sup> Это предположение отчасти доказывают представления о происхождении кикимор: они "вырастают из "потерчат" - детей, "проклятых в утробе или родившихся неживыми" (Зиновьев, 1987, с. 387), или же это женщины и девушки, проклятые и унесенные в младенчестве чертями. То есть, оказывается, что кикимора - это преображенный человек, принадлежащий антимиру, как и покойник, и проклятый.

Поэтому обычно считается бесполезным задабривание кикиморы (например, когда она мучает скот или домашнюю птицу). В отличие от домового, ее действия очень часто могут быть немотивированными, так как в данном случае она изначально несет в себе зло, против которого нужна безусловная защита (как от черта) - икона или заменяющий ее "куриный бог" (Зеленин, 1991, с. 94). Большая агрессивность, по сравнению с домовым, обуславливает и то, что кикимора может убить человека (как и духи нежилых строений), задавить его до смерти во сне (чего никогда не сделает "хозяин" дома). Отсюда же, видимо, возникает тенденция ограничивать время ее пребывания в доме: "Одни говорят, ... что кикиморы шалят во все святки; другие дают им для проказ одну только ночь под Рождество Христово" (Максимов, 1995, с. 294).

Вообще, возможно сравнить образ кикиморы и образ черта как таковой, то есть в совокупности всех представлений о нем. В имени шишиморы уже заложена связь с чертом ("шиш", "шишко" - черт, нечистый дух), да и, по сути, они обладают многими сходными чертами. Это, во-первых, сильная расплывчатость, неясность, отсутствие четкого представления о функциях, а потому и о пространственно-временных характеристиках образа. И, как следствие, тенденция к максимальной собирательности.

Название кикиморы, как и название черта, лишено какой бы то ни было привязки, то есть того самого функционального стержня (С. В. Максимов не случайно отмечает, что "образ кикиморы, как жильца в избах, начал обезличиваться" (Максимов, 1995, с. 295)). С этим связано то, что ей (опять же, как и черту) могут приписывать самые разные места обитания, а поэтому и облик, функции: "...Кикиморой (шишиморой) может называться и лешачиха, и водяная русалка, и "водяная хозяйка", и дух, сходный с полудницей, охраняющей поля с огромной сковородой, и антропоморфная фигура, сжигаемая на масле-ницу, и лихорадка, и женщина-кликуша, и дух, вызывающий кликушество" (Власова, 1995, с. 176).

Следствием всего этого служит то, что "имя кикиморы, сделавшееся бранным словом, употребляется в самых разнообразных случаях и по самым разнообразным поводам" (Максимов, 1995, с. 297) - так же, как и имя черта.

При всей своей собирательности (а может быть, даже в силу нее) черт и кикимора имеют какие-то устойчивые внешние атрибуты, по которым они опознаются: у черта это рога, копыта, хвост, черная шерсть, у кикиморы - пряжа, веник. Характерно, что из наиболее популярных демонов именно они представлены на ряженье в Святки (часто - с указанными атрибутами)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> В статье Л. М. Ивлевой и М. Л. Лурье "Ряженный-демон, Ряженный в демона" упоминается об окрутнике-домовом, но, скорее всего, это персонаж какого-то местного репертуара - он не принадлежит к числу широко распространенных. (См.: Ивлева Л. М., Лурье М. Л. Ряженный-демон, ряженный в демона... // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. Вып. 1. Oakland, Berkeley Slavic Specialties, 1997. С. 78).

Что касается собственно дома, то кикимора пересекается практически со всеми основными духами, его населяющими: домовым (дворовым), духами хозяйственных построек, различными видами чертей, напускаемых в дом, а также с покойником.

Образ кикиморы - расплывчатый, неясный. Во-первых, он сам по себе внутренне противоречив: с одной стороны, кикимора предстает перед нами как вполне самостоятельный демонологический персонаж, не связанный ни временем, ни пространством, но, с другой стороны, она может локализоваться в предмете, выступающем не только вместилищем кикиморы, но и ее "хозяином" и задающим для нее "программу действий". А во-вторых, для кикиморы характерен тот тип отношений нечистой силы с человеком через пространство, который захватывает области самых разных мифологических персонажей и, прежде всего, таких важных демонологических образов, как домовая, черт, покойник. При этом образ кикиморы практически не имеет собственного функционального ядра, вокруг которого группировались бы все прочие характеристики.

Поэтому можно предположить, что образ кикиморы был почти целиком "поглощен" образом домового - в тех традициях, где оба они были представлены в крестьянской демонологии. Речь идет прежде всего об имени, а не о самом персонаже. С. П. Зиновьев также отмечает это: "Если о домовом, лешем, черте можно сказать, что они заметно не теряют своей популярности, как персонажи устных народных рассказов, то о баннике, кикиморе историй остается очень мало. О кикиморе вообще забыли, и в рассказах о том, как "чудится", чаще всего персонаж вообще не назван, а если и назван, то домовою" (Зиновьев, 1987, с. 399).

Представляется, что подобная тенденция наблюдается в трансформации образов многих мифологических персонажей. Какие-то из них практически полностью уходят в прошлое (опять же, это касается в основном имен, а не представлений). А другие, как правило, ключевые, центральные, наиболее "разработанные" образы народной мифологии (в данном случае - главные "хозяева" места) расширяются за счет них, приобретают все большую собирательность. Поэтому, видимо, и происходит постепенное объединение духов культурного пространства (прежде всего, обитающих непосредственно в человеческом жилье) в единый образ домового - воплощение атмосферы дома, его *genius loci*.

Рассмотрение и сопоставление мифологических персонажей, связанных с человеческим жильем, через их пространственные, временные и функциональные характеристики позволило нам достаточно ясно выявить сходства и различия образов, явления синонимии и омонимии в мифологических представлениях. Но не нужно пытаться увидеть в народной мифологии какую бы то ни было четкую систему персонажей и их функций. Проанализировав ряд демонологических образов, имеющих то или иное отношение к человеческому жилью: домового, "малых" локальных духов (дворового, банника, овинника)<sup>8</sup>, "старших" и "последних" покойников, а также черта и чертей, насланных в дом человека, чертей-помощников колдуна и кикиморы, можно говорить лишь о каких-то общих тенденциях и закономерностях, которые мы и попытались обнаружить.

<sup>8</sup> Исходя из весьма сходных свойств и характеристик этих персонажей, мы взяли их как единую систему.

Примечания

[1] Записали Е. Булатова, О. Иванова, Е. Кулешов, Н. Любимова в д. Гуляево Андреапольского р-на Тверской обл. от М. В. Строгановой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97081358).

[2] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030345).

[3] Записали В. Баранова, К. Маслинский, С. Переслени, А. Филиппова в д. Болотово Андреапольского р-на Тверской обл. от Н. А. Виноградовой, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97080804).

[4] Записали А. Кононенко, Е. Кулешов, Е. Лисицкая, М. Штыб в д. Манушкино Торопецкого р-на Тверской обл. от Л. И. Яковлевой, 1929 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97010638).

[5] Записали Е. Лисицкая, М. Лурье, Е. Сурядная в д. Торопаца Андреапольского р-на Тверской обл. от А. К. Журавлевой, 1918 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97080123).

[6] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030345).

[7] Записали Е. Данькова, Е. Кулешов в д. Новый Бор Речанского сельсовета Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Годянской, 1923 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96081608).

[8] Записали Н. Кузнецова, Е. Лисицкая, М. Лурье, Д. Эйдук в д. Хотилицы Андреапольского р-на Тверской обл. от П. Е. Новиковой, 1914 г.р., уроженки г. Риги (ФА АГ СПбГУ, № 98080257).

[9] Записали Е. Данькова, М. Лурье, К. Маслинский, Т. Круглякова в с. Пожня Торопецкого р-на Тверской обл. от В. П. Прокопьевой, 1914 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96081037).

[10] Записали А. Кононенко, Е. Кулешов, Е. Лисицкая, М. Штыб в д. Манушкино Торопецкого р-на Тверской обл. от Л. И. Яковлевой, 1929 г.р. (ФА АГ СПбГУ, №№ 97010637, 97010639).

[11] Записали Е. Лисицкая, М. Лурье, Е. Сурядная в д. Малахово Воскресенского сельсовета Андреапольского р-на Тверской обл. Сведения об исполнителе отсутствуют (ФА АГ СПбГУ, № 97080466).

[12] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030345).

[13] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030345).

[14] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030345).

[15] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030345).

[16] Записали Е. Данькова, Е. Кулешов в д. Новый Бор Речанского сельсовета Торопецкого р-на Тверской обл. от А. Н. Назаровой, 1927 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96081651).

[17] Записали Н. Кузнецова, М. Лурье, А. Филиппова в д. Жукопа (д. Молохово) Андреапольского р-на Тверской обл. от Ю. И. Лученковой, 1926 г.р., уроженки Трубчевского р-на Брянской обл., образование среднее техническое (ФА АГ СПбГУ, № 98081151).

[18] Записали М. Лурье, К. Маслинский в д. Пожня Торопецкого р-на Тверской обл. от Т. И. Чуркова, 1924 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96080634).

[19] Записали М. Лурье, К. Маслинский в д. Пожня Торопецкого р-на Тверской обл. от Т. И. Чуркова, 1924 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96080631).

[20] Записали М. Лурье, К. Маслинский в д. Пожня Торопецкого р-на Тверской обл. от Т. Ф. Балакиревой, 1931 г.р., (ФА АГ СПбГУ, № 96080618).

[21] Записали Е. Данькова, Е. Кулешов в д. Ананьино Речанского сельсовета Торопецкого р-на Тверской обл. от В. С. Толобаева, 1934 г.р., уроженца Псковской обл. (ФА АГ СПбГУ, № 96081438).

[22] Записали В. Баранова, А. Тарабукина в д. Рокочево Торопецкого р-на Тверской обл. от Л. И. Пихло, 1922 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96081304).

[23] Записали М. Лурье, К. Маслинский в д. Пожня Торопецкого р-на Тверской обл. от Т. И. Чуркова, 1924 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96080631).

[24] Записали Е. Данькова, Е. Кулешов в д. Ананьино Речанского сельсовета Торопецкого р-на Тверской обл. от В. С. Толобаева, 1934 г.р., уроженца Псковской обл. (ФА АГ СПбГУ, № 96081436).

[25] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030343).

[26] Записали К. Маслинский, С. Переслени, А. Филиппова в д. Верхний Аполец Андреапольского р-на Тверской обл. от А. М. Филипповой, 1924 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97080916).

[27] Записали О. Иванова, Н. Кузнецова, М. Лурье, В. Пономарева в д. Ваньково Исаковского сельсовета Тихвинского р-на Ленинградской обл. от А. В. Чуркиной, 1923 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98031252).

[28] Записали О. Иванова, Н. Кузнецова, М. Лурье, В. Пономарева в д. Ваньково Исаковского сельсовета Тихвинского р-на Ленинградской обл. от А. В. Чуркиной, 1923 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98031251).

[29] Записали М. Лурье, К. Маслинский в д. Малаши Торопецкого р-на Тверской обл. от А. И. Ивановой, 1924 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96080103).

[30] Записали Е. Данькова, М. Лурье, С. Переслени в д. Шерехово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. И. Хатковой, 1920 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97011349).

[31] Записали В. Баранова, А. Тарабукина в д. Козлово Торопецкого р-на Тверской обл. от Е. Т. Трофимовой, 1911 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96081346).

[32] Записали Е. Данькова, Е. Кулешов в д. Хворостьево Речанского сельсовета Торопецкого р-на Тверской обл. от Е. И. Тарасовой, 1913 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 96081418).

### Л и т е р а т у р а

Афанасьев, 1994 - Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 2. М., 1994.

Власова, 1995 - Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб.: Северо-Запад, 1995.

Даль, 1984 - Пословицы русского народа. Сборник В. И. Даля в 2 т. Т. 2. М., 1984.

Ефимова, 1997 - Ефимова Е. С. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. М.: Прометей, 1997.

Звонков, 1889 - Звонков А. Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 2. Цит. по: Новичкова, 1995.

Зеленин, 1991 - Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин, 1994 - Зеленин Д. К. Народный обычай "греть покойников" // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. М.: Индрик, 1994.

Зиновьев, 1987 - Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987.

Криничная, 1995 - Криничная Н. А. Домашний дух: пространственные и временные показатели (к вопросу об интерьерах крестьянского жилища в свете мифологических рассказов и поверий) // Фольклористика Карелии: Сб. науч. ст. Вып. 9 / Науч. ред. Н. А. Криничная и Э. С. Киуру. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, Институт языка, литературы и истории, 1995. С. 3-29.

Максимов, 1995 - Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск: Русич, 1995.

Новичкова, 1995 - Русский демонологический словарь / Сост. Т. А. Новичкова. СПб.: Петербургский писатель, 1995.

Померанцева, 1975 - Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.

СД, 1995 - Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 1 / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995.

Ушаков, 1999 - Ушаков Н. В. Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой "дом" (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России: Сб. МАЭ. Т. LVII / Сост. Л. С. Лаврентьева и Т. Б. Щепанская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 131-148

Черепанова, 1996 - Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О. А. Черепанова. СПб: СПбГУ, 1996.

С. Г. Леонтьева

## Нательный крест как предмет личного благочестия (к проблеме изучения народной религиозности)

Народное православие в последние десятилетия стало объектом пристального научного интереса<sup>1</sup>.

Очевидно, что первооткрыватели этой научной темы склонялись к наиболее полному этнографическому описанию материала, толчком к исследованию стали общие (зачастую ригористичные) суждения, сформированные под влиянием богословских, философских, идеологических и тому подобных концепций. Действительно, трудностей при изучении форм религиозности немало, основные из них исследователи уже наметили<sup>2</sup>. Уже в XIX веке этнографические источники дают возможность для обобщения материала, но границы подхода к его изучению долгое время оставались размытыми. Только в последние годы наметились попытки на основе хорошо разработанной методологии, склоняющейся в сторону интердисциплинарных исследований, не только описывать, но и анализировать феномены народной религиозности<sup>3</sup>.

Кроме принципа интердисциплинарности в подходе к анализу проявлений религиозности, актуальным и продуктивным может стать синхронический взгляд на этот материал, а уже потом построение целостной картины народного мирозерцания в диахронном плане (а не наоборот, как это зачастую делается в современных исследованиях).

Представляется, что изучаться должны не только те жанры, которые уже традиционно рассматриваются в системе религиозного фольклора (легенды, молитвы, духовные стихи, пересказы библейской истории и т. п.), но и аморфные, нестабильные фольклорные формы, в частности, всевозможный комментарий информантов, касающийся непосредственно повседневной религиозной жизни. Такой подход представлен, правда, на другом материале, в работах С. Е. Никитиной (см., напр.: Никитина, 1989), где намечена и еще одна продуктивная линия исследований: с точки зрения прагматики текста, его психолингвистических характеристик. Таким образом, "исследование народного речевого самосознания, направленного на культурные тексты, неминуе-

---

<sup>1</sup> См.: Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991; Громыко М. М. О народном благочестии у русских XIX в. // Православие и русская народная культура. Кн. 1. М., 1993. С. 149-180; Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // Живая Старина. 1994. № 3 и мн. др.

<sup>2</sup> См., напр.: Громыко М. М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Этнографическое обозрение. 1995. № 5; Панченко, 1998.

<sup>3</sup> См., напр.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

мо выводит нас в область народной этики, эстетики, философии, связывая лингвистическую проблематику с целым рядом культурологических вопросов" (Никитина, 1989, с. 40).

Тем самым акцент переносится на анализ повседневных форм религиозности, но не в обобщенном надличностном плане (например, попытки реконструировать институты паломничества, странничества, богомольства, черничества, вдовства и т. д.), что естественно представляет свою научную ценность, а с учетом индивидуального религиозного опыта, тем более что анализируется современный материал, позволяющий это сделать. Как отмечает А. А. Панченко, "понятие религиозности позволяет говорить о взаимных влияниях индивидуально-религиозного опыта и социально наследуемых культурных практик, подразумевая при этом, что культурные механизмы, обеспечивающие существование таких влияний, могут и должны быть предметом культурно-антропологических исследований" (Панченко, 1998, с. 12). Изложение повседневных форм религиозности на современном материале представляется релевантным основным стратегиям в изучении народного православия, поэтому в данной работе основное внимание будет уделено не генетическим корням благочестия, а анализу современных проявлений религиозности крестьян.

В нашем случае предметом освещения станет такая частная форма религиозной жизни, как личное благочестие, причем мы попытаемся представить его через предметный код, в частности, через комплекс семантико-поведенческих стереотипов, интерполирующих отношение человека к нательному кресту. Для уяснения принципиального содержания этой коммуникативной ситуации необходимо привлечь конкретный материал в его непосредственном бытовании (под последним мы понимаем не только общий социально-культурный контекст, но и аспекты релевантного социального контекста коммуникации).

В свете сформулированного подхода анализ собственно фольклорных форм, репрезентирующих представления о нательном кресте, предпочтительнее начать с освещения отношения к таинству крещения. В сознании современных крестьян крещение - естественный и необходимый акт приобщения человека к лону церкви. Вера без крещения оказывается функционально неполноценной, а главное - не является залогом спасения<sup>4</sup>. Личное спасение становится важнейшим стимулом для принятия крещения. Именно поэтому актуализируется оппозиция крещеный/некрещеный, в ее рамках описывается обязательность крещения. Некрещеному беды сулятся не только на земле, но и на том свете: "Его уж Бог не примет, ясно, что не примет. Матери горевать на том свете, отвечай, что ты делала" [1]. Мать, не крестившая своего ребенка, совершает тяжкий грех, который приравнивается зачастую к греху аборта. Тем более, что дети, погибшие от аборта, терпят муки на том свете и за то, что они неокрещены: "Это вот, кото-

---

<sup>4</sup> Здесь стоит ещё раз уточнить, что исследуемая социальная группа - это жители современной деревни, преимущественно пожилого возраста, т. к. представления других социально-возрастных категорий во многом отличны и являются предметом особого исследования.

рые аборт делают. И вот которые роженные, покрещенные, они там играют, и всё. А вот такие дети где-нибудь там в грязи или в воды брызгаются, плохо одетые такие вот, мученики" [2]. Уже в утробе у ребенка есть душа, а значит, возможность быть спасенным, мать же лишает его этой возможности, поэтому ищутся способы окрестить ребенка после смерти, например, закопав в могилу нательный крест. Внутренняя обеспокоенность, тоска присуща матерям, чьи дети некрещены: "У меня самой сын есть, он с 71 года во Ржеве живет, некрещеный, ну, конечно, все равно, вот мой сын, и глаз спортился - надо крестить. Вот как у меня пятеро крещены, а Коля некрещен, вот видишь" [3]. Семейное самосознание цельности осуществляется в границах общей крещености, верности единой стратегии, которая может заключаться и в следовании "антинорме": "мы сами некрещёные, и детей не крестили". Крещение (или его отсутствие) может стать "поводом" для общения родственников во снах. Рассказы о снах, в которых умерший родственник просит что-либо сделать для прекращения его мучений на том свете, могут содержать и просьбу креститься: "Ну вот, я тебе расскажу одно такое событие. Вот у меня, у моей невестки тетка. Приходит в церковь. И там приходила девица, уже в тридцать лет, крестилась. А у нее мать умерша. И она и когда крестилась, к ней, говорит, мы подошли и спросили: "Почему ты в таком-то возрасте крестишься?". А она и говорит... "Я, - говорит... - Это мне мама, - говорит, - соснилася и сказала, - говорит: "Дочушка, мне за тебя так грешно, что я тебе не окрестила с детства. А вот теперь, - говорит, - мне никакого проходу там нету. Меня, говорят, везде мучают и меня везде... как это как откидывают меня, везде, - говорит, - все. Я как одна, - говорит". И вот она решила тогда креститься сама. Ездил в церковь и крестилась сама" [4].

Церковное осуждение также оказывается значимым: "Некрещеные. Умрешь, уже батюшка не будет отпевать, к земле уже не предаст. У нас же ведь когда умрет, ведь надо отпеть его, вот я хоть сына отпевала и мужа отпевала, а если ты некрещеный, значит, священник не имеет право, у него уж такой закон, он уже не отпоет, вас к земле не предаст. И в церковь придешь, некрещеный уже совсем не то уже делает, как-то чувствуется. (А что не то? - соб.). Ну, уж не знаю, как-то так вот" [5]. Вообще, даже в ситуации свободной беседы о благочестивом образе жизни зачастую верующий человек не столько говорит о себе, сколько пытается воздействовать на "интересующегося", при этом, говоря о другом (формы второго лица: "умрешь", "ты некрещёный", "вас не предаст"), определяет именно своё место и одновременно свои задачи в дальнейшей коммуникации: либо, идентифицировав собирателя как крещёного, а значит "своего", строить общение в форме диалога, в противном случае - в форме авторитарного воздействия: "Обязательно носить крестик. А вы не носите? Что вы! В дороге, в пути - нет, надо крестик обязательно, миленький. Не обязательно, чтоб цепочка была, не каждый сейчас золотую цепку, откуда её золотую цепку?" [6]; "Я не знаю, носите крестики, я вас очень прошу, да, носите крестик. Смотрите, вот теперь шофера ездят; у всех, посмотришь, как вот, хоть Володя (у меня был сын), и дед был, Николай Михалыч, так ведь берутся же, смотришь, иконка кладена, значит что-то есть, есть, конечно, есть" [7]. Дальнейшая аргументация строится на основе лич-

ного религиозного опыта (например, рассказы о вознаграждении за соблюдение норм благочестивой жизни и наказании за обратное), в основе этой коммуникативной модели лежит "сужающая" точка зрения, а основной жанровой формой становится семейное предание. Другая риторическая тактика в подобной ситуации подчиняется "расширяющей" точке зрения, которая реализуется в текстах эсхатологического содержания. Мучения некрещеных на том свете обусловлены неприкаянностью, неопределенностью их земной жизни: "Которые Богу неверующие, оны вот тут носятся на земле, вот тут бури, ураганы, наводнения, бураны - все, что ни творится. Оны к Богу не идуць, ихние души мечутся и вредять народу. Оны на земле остаются" [8]. Осмысление посмертных мучений некрещеных душ происходит в русле эсхатологических ожиданий, всегда актуализирующихся в разговорах о необходимости крещения. Оппозиция крещеного "прошлого" и некрещеного "настоящего" является чрезвычайно значимой: "Видите, какая сейчас жизнь пошла, когда конец света Бог пошлёт, токо останутся люди, которые веруют в Господа Бога. И молятся" [9].

"Ранние времена", когда все верили, миновали, они осмысляются как давно прошедшие. Ближе и яснее ситуация отсутствия церковной жизни, обуславливающая необходимость определения своей позиции: "А у нас тогда не было крестов, мы и не знали, что кресты носят или не носят, у нас тако поколение было, говорят, ни в Бога, ни в черта не верили" [10]. Тем значимее для верующих оказывается их личная стойкость: "Крестик ношу. Иконочки вот у меня с Грузии, все я привезла, у нас все верующие, крещеные. Так что я Господа Бога очень верю, мне пускай голову отрубят, я знаю, что Божее все есть" [11]. Свою сопричастность информант моделирует через предметный ряд. Причина этого не только в простоте определения через вещи, но и в задачах коммуникации: необходимо наглядно и быстро себя определить: "<Я> промеж боженьков живу, так тут боженьки, тут боженьки поставлены. Везде. Молюсь...<...> Видишь, у меня крестик золотой. Вон - Спаситель (целует крестик - С. Л.), - Исус Христос, вишь, он распянутой-то, видишь? Вишь, распянутой-то, руки-то на эту доску растянуты <...>" [12]. Знаковость, семиотичность этих предметов, однако, не отменяет восприятие их как своих личных вещей: владелец достает их показывает, целует, т. е. совершает те самые действия, которые обычно следуют, например, при представлении матерью чужим людям своего сына (акцентируется "хорошесть", "красивость", "учёность" и т. д. ребенка, при этом подчеркивается, что все эти качества он унаследовал от родителей). И речь здесь не об антропоморфных чертах креста, а скорее о его коммуникативном потенциале: точно так же интеллигент представляет гостям дома свою библиотеку. Крест здесь становится связующей нитью между коммуникантами, текстом, который одновременно "читает" и сам владелец, и человек, с ним общающийся.

Образ врага-атеиста, препятствующего церковным формам религиозной жизни, представляется в обобщенном, неличном виде, описывается обычно в неопределенно-личных конструкциях: "Это все было тогда, когда веровали Богу, а нас-то ведь от этого отвергли, мы-то не веровали в Бога, нам не давали, нам не давали, нам слова "Бог" нельзя было сказать, вот как мы-то жили. Кто скажет: "О, Господи", - так ос-

меют, нельзя так говорить. Сейчас-то не то" [13]. Тем самым подчёркивается вынужденность общего безверия.

Своё место среди крещёных лишь изредка осознаётся в единстве с другими верующими: "Мы крещёные, так носим крестик всегда" [14], "Теперь-то уж и обязательно, теперь-то уже все и носим крест, теперь-то уже обязательно, а раньше-то попробуй-ка поноси крест - мы ж никто не носили, нельзя было, попробуй-ка при Советской власти крест, дак еще увязнут" [15]. Чаще встречаются формы первого лица единственного числа: "Я сама не умею, рада, но не умею веровать Богу" [16], - либо вопрос переадресовывается собирателю.

Безусловно, что социокультурный контекст не является достаточным для объяснения особенностей личного благочестия. Уже из приведенных примеров видно, как много значат условия, задачи, установки конкретной коммуникативной ситуации общения "верующего" и "интересующегося" (собирателя). Исследователь встает перед проблемой отделить нерелевантные для идентификации иллокутивной силы высказывания характеристики от значимых и определяющих.

Особая роль предметов личного благочестия (нательный крест, личные иконы, молитвенник, Библия и др.) объясняется не столько присутствием им символическим значением, сколько восприятием этих предметов как самоценных объектов для коммуникации. Так, нательный крест является не только символом искупительной жертвы, не только медиатором между миром повседневным и Богом, но в то же время становится для верующего адресатом общения, достаточным членом коммуникативного акта. Для носящего крест его значимость определяется не столько символической, сколько его ролью маркера личной сопричастности человека религиозному культу.

Не совсем обоснованным представляется утверждение А. Б. Островского о том, что в современных "тельниках" "символика, как правило, не вполне понятна верующим людям, которые их носят, отчего христианское мировосприятие делается менее отчетливым и менее осознанным" (Островский, 1993, с. 123). Символика креста не является определяющим фактором для ношения нательного креста. Отсутствие у современных крестьян всяких знаний об истоках почитания креста не отменяет потребности иметь собственный, личный крестик в качестве личного залога спасения, ведь "кресты спасают", как часто объясняют причину ношения крестика. А. Б. Островский считает, что функция оберега, присущая кресту, первенствует, а "с обеднением представлений обедняется и вера, и нательный крест - одно из главных средств связи человека с Богом - может оказаться в первую очередь оберегом" (Островский, 1993, с. 123). Обеднение веры исследователь связывает с уменьшением, а то и вовсе отсутствием сознательного подхода к вере. Но, по-видимому, личное религиозное переживание оказывается куда более значимым, нежели знание церковного учения о кресте. Ношение креста - залог личного спасения здесь и сейчас, а это немало в условиях общего безверия или инаковерия, какой видится современная жизнь благочестивому человеку. Тем более что чаемое исследователем "возрождение осознанной веры" через "знание всех функций, исторически отразившихся в конкретных символах" (Островский, 1993, с. 123), скорее всего утопия, хотя бы потому, что вера - категория не рациональная. Религиозность сама по себе не умирала, она лишь при-

нимала иные, адаптированные ко времени формы. Эти формы и должны стать предметом исследовательского интереса.

Общение с крестом начинается уже с самого момента определения: нужно или не нужно носить крест. Семантико-поведенческая модель формулируется следующим образом: "Так раз окрещенный - пусть носят крестик" [17]; "Крещеный - дак носи, тебе за это греха не будет" [18]. Надевание и ношение креста может осмыслиться и в фаталистическом ключе: "Если одел крестик, так и так его уж будешь носить" [19]. "Обреченность" крещеного ношению креста связана с попыткой утвердить онтологический смысл этого акта, поэтому и исторический комментарий направлен на поддержание идеи абсолютной заданности: "Крест носить обязательно надо. (Почему? - соб.). Ну, это уж положено, в раннее время положено так" [20]. Знакомое противопоставление давно прошедшего "раннего времени" и современности дополняется и новым смыслом: "Раньше как положено, все носили кресты, а сейчас вся моложа (т. е. не знающая веры молодежь - С. Л.) стали носить" [21]. Молодежь, носящая кресты, вообще воспринимается настороженно, искренность их веры ставится под сомнение: "<...> сейчас к тому идет, что надо крест носить. Видишь, что у мальчишек и то кресты, а делают, поди, знаешь что, худо" [22]. Обезличенные перформативные формулы - "к тому идет" - в соседстве с дейктическим знаком "сейчас" в ситуации общения транслируют идею последнего времени, наступающего уже сегодня и требующего от верующих максимальной готовности к личному ответу.

Крест носится постоянно<sup>5</sup>. Кроме привычного - носить на шее, допускается просто иметь его при себе: "<...> держи при себе где-нибудь, чтобы ты знала, где взять" [24]. Действия с крестом, его снятие и надевание могут становиться предметом высказывания, даже сюжетообразующим мотивом фольклорных форм, в частности, быличек. Этот мотив встречается, например, в сюжетах о проклятых (для возвращения проклятого человека нужно накинуть на него натуральный крест), в сюжетах о неудавшемся/удавшемся самоубийстве: "Давно дело, давно, давно. И рассказывает, это было очень давно. Одну женщину не любили: муж, свекор, муж даже бил ее. Ну, она мучалась, мучалась, ну, думает: "Пойду, повешаюсь", - взяла веревку, ушла в лес, сделала петлю и хотела только совать голову, а ей с лесу кто-то кричит: "Крест раздены!" И она сразу так испугалась, ушла и вот говорит: "Буду все терпеть, но вешаться не буду" [25]. Любопытен вариант былички, в котором внимание рассказчицы обращено не на момент самоубийства, а на необходимость постоянного ношения креста как единственной возможности спастись: "То он верует, то не верует. То оденет крест, то снимет крест. Надо было яму не одевать крест. А мы жили под Владимиром, а там церковей много, я в церкву ходила все. А сюды приехали... А он все снимет - оденет. Взяли его... а малец такой умный был ребенок, что таких не было. Такие говорят, сейчас не живуть -

---

<sup>5</sup> Можно снимать крест в бане. В современных интерпретациях акцентируется практическая сторона: "Я вчера в баню уходил, крестик снял, что в парилку нельзя зайти: цепочка - она нагревается, снимал, сегодня не одел" [23].

делать нечего. Не знали чего придумать: видать, что ня пьет, что придумать. "Мама, может пойти воровать? Все равно посодотью..". Как, как же нам тогда. <...> "Мамочка, за что меня убивают?" Неужели ни одного человека божьего-то нету, все как-то не верится, ну а потом. <...> И погиб. Крест то наденет: "Мишенька, надевай, сыночек, крест". То наденет, то снимет, то наденет, то снимет; так с крестом доигрался, а оны (черти - С. Л.) влезли внутрь яму и в лес его заперли, и там сам смерть принял. А так всего было: и машина, и мотоцикл, и еды полно, всего! Загнали и все в лес. Только кричал, а я не поняла сразу: "Мамочка, меня схватят! Мамочка, меня схватят!" - "Кто тебя может схватить?" "Его нечистая сила хватала, а я ня знала. А то к себе не подпускаю (постоянным ношением креста - С. Л.), а за няго и не подумала, что оны хватают за няго" [26].

Осуждается стремление "современных людей" использовать крест в качестве украшения (так, в частности, неудовольствие вызывают эстрадные певцы, праздно демонстрирующие кресты): "Не надо показывать. Некрасиво! И нехорошо. Не надо хвастовать, что, вот, я крест ношу" [27]. Крест должен быть спрятан под одеждой, тем более что ношение поверх одежды может привести к нежелательным последствиям для некрещеных людей: "Ну, может, он, еще кто некрещеный или там в Бога не верит, то если крест носишь навыпуск, окрещенный, то если увидит, может большой ожог получить - ожог может получить тот человек, который вообще не верит в Бога" [28].

Предпочтительнее носить крест на веревочке, ношение на цепочке иногда оценивается как греховное: "(А на цепочке можно крест носить? - соб.). Вот грех, наверное, вот есть такую тясму делают <...>. Надо чтоб против душеньки висел. У меня пониже еще. Вот душенька-то! (показывает на область сердца - С. Л.). Надо пониже чуть-чуть еще, прямо напротив, пониже можно" [29]. Определенная длина гайтана мотивируется необходимостью "соседства" крестика и души (ср.: "Крест потеряешь - значит потеряешь свою душу" [30]). Соблюдение перечисленных норм ношения креста гарантирует его полноценное функционирование.

Вообще, обретение или потеря креста тоже являются знаковыми моментами в общении с ним. Триада обретение-ношение-потеря принципиально не замкнута. Ситуация внезапного, случайного обретения креста, естественно, оказывается коммуникативно сложнее, нежели институциализованная форма получения креста (покупка в церкви). Известная амбивалентность в восприятии креста реализуется в двух взаимоисключающих вариантах реакции<sup>6</sup>: либо взять найденный крест, либо не взять его. Инициатива может исходить как от человека, так и от креста. В последнем случае скрытая речевая позиция креста интерпретируется адресатом (человеком): "(А если найдешь крест, его можно брать? - соб.). Вот он как, как он павши, посмотришь как - к ногам или головой, надо посмотреть; или какой стороной. (А это как? - соб.). Дак есть еще, если он так сам крест, Иисус Христос там нарисован-

---

<sup>6</sup> Любопытно, что в отношении других предметов личного благочестия такого противоречия не будет: икону, молитвенник, ладонку и т. п. нужно и должно поднимать/подбирать, и даже греховно этого не сделать.

ный, если к дороге, к песку пристанет, то нельзя брать, а если на этом, на верху, то можно взять, или если к ногам" [31]. Таким образом, крест провоцирует определенную реакцию<sup>7</sup>: следуя информативной "реплике" предмета, нашедший его выстраивает свое поведение. Здесь акциональное и вербальное реагирование связано непосредственно с полученным стимулом, в отличие от другого варианта общения, когда инициатива выбора у самого нашедшего. В этом случае вопрос "брать или не брать?" решается в зависимости от личностной пресуппозиции адресанта; и здесь уже можно, с известными допущениями, говорить о типологии адресантов. Информанты в достаточной степени воцерковленные, экспрессивно отвечают: "Да как же я не возьму креста!", "Крестик ведь не что-нибудь такое!" [32]. При этом даже просто утвердительные конструкции, пусть и достаточно нейтральные, не исключают следующих уточнений: "Да, возьму и понесу, что бы ни было..." Восприятие креста как доли (ср.: "У каждого свой крест") обуславливает и противоположную реакцию, которая характерна скорее для крестьян, менее занятых вопросами ортодоксальной веры: "Брать чужой крест нельзя - это понесёшь его крест: мучиться будешь" [33]. Любопытны варианты, в которых вне зависимости от того, счастливая доля или нет, утверждается, что чужой крест брать не надо: "А кто найдёт чужой крест - носить нельзя, это ты всё возьмёшь на себя" [34].

Крест воспринимается как предмет, самый тесным и непосредственным образом связанный с человеком, поэтому и его потеря трактуется тоже в значении потери доли, судьбы, что в данном контексте мыслится как потеря удачи, счастья в жизни: "Если крестик потеряешь - плохо, так уж потеряешь счастье" [35]; "Вот я очень много крестов теряла - может быть, жизнь такая, вот, худая, беспокойная. Я много теряла крестов" [36].

Обретение же потерявшегося креста интерпретируется как благодать, чудо: "<...> Потерял крест (внук - С. Л.), и всё. Потом вот купили ему и цепочку серебряную сделали, крест я хороший купила, сходила - и он опять и потерял через два года! Да! В прошлом году опять потерял, в позапрошлом. И нонче как-то Толик (муж - С. Л.) нашёл в огороде, в крапиву был потерян. И он вот, знашь, нашёл, принёс и говорит: "Ой, Бог есть!" А я думаю, крест как ни в чём..., как будто и под снегом не был, и всё как он у меня куплен, цепочка одет, всё полностью; в крапиве лежал. И я вот всё хотела к батюшке ийтить спросить, и он сразу тот крестик, Сашенька, перекрестись, ой: "Господи, помилуй тя, Господи", и всё, и он теперь вот так и яво носит, цепочку другую купили. Цепочка чего-то разошлась, и он в крапиве его потерял..." [37].

Обретение креста может истолковываться не только символически, но иметь значение, предписывающее и акциональную реакцию, которое требует расшифровки со стороны "потустороннего мира"

---

<sup>7</sup> Исследование архаических верований с точки зрения теории коммуникации представлено в работах Е. С. Новик (см., напр.: Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной ориентации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 110-164).

(объяснение получается через посредников ("божественных" людей) или непосредственно (сны, видения, которые воспринимаются визионерами как "тексты", интерпретирующие обретение): "Крест. Вот я один раз нашла крест, не один, а два. И вот мне приснился сон, и говорят во сне: "Ты нашла два креста Господних, один ты должна отдать человеку, который, ну, верует в Господа Бога", - и я так сделала. Один оставила себе, а другой отдала женщине и сказала: "Молиси и веруй этому кресту" [38]. Причем объяснение дальнейшей тактики действий может исходить и непосредственно от креста: "Возили, там разбирали дом один, ну сыну-то и приснилось, говорит, в том доме, где разбирали вот такой крест, вот крестик-то, он такой медный, ну и ему и приснилось. Она и рассказывала. "Ой, - говорит, - у меня Толя, возят, - говорит, - там бревна-то возят, дом разбирали, в Новинке-то, - и говорит, - ему и приснилось, что ты, - говорит, - иди-ка поищи меня. А он пришел, проснулся, матери говорит: "Мама, я видел сон, чего-то мы возили бревна", а, мне говорит: "Поищи, - говорит, - там, в дому, с улицы, в дому-то поищи-ка", - ну, дак, говорит : "Мама, не знаю чего поискать мне, - говорит, - приснилось во сне". Потом, он говорит: "Я походил-походил, поискал-поискал, по деревьям", - что там найдет, щели такие; ну и вот, на другу ночь опять ему снится. А баба-то Нюша говорит: "Толя, поищи, наверное, боженька-то какая-нибудь есть, в щелях-то, в углу, говорит, там деревянные дома так, щели-то большие". Ну, и вот он крест принес большой такой (показывает нательный крест средней величины. - С. Л.). И повесили, он и сейчас в избы, только она умерши, а дети летом приезжают, Катерина, говорит, вот он крест, у меня, говорит Толя, он искать-то стал, а он в щели втыкнутый он, разбирали дом-то и нашел" [39].

В других фольклорных формах, содержащих описание потери/обретения креста, естественным образом "срабатывают" жанровые механизмы: "А ты знаешь, доченька, что я расскажу-то. Говорим-то, что няверные есть. Выняла, заболела чаво-то и выняла этот крестик, повесила-то, это, душки железные-то есть у кровати, на бобыльки-то на эти. Выняла, наверное, не благословясь повесила, утром встала - крестика нет на этом, на бобылечке, нигде нету, половики вытрясла - нигде нету креста, загнала в эту щиль клинчик, где потерялся крестик у меня против постели, и говорю: "Беси, бесенятки, маленьки ребятка, поддержи - отдайте Авдотье, рабе Божей, отдайте крестик". Половики вытрясла, стала пахать метлой, метлой трясти пол и поперек как-то протянула, и такой кусочек оказался с этой дырочки вот этой веревочки, вот такой (показывает кусочек веревки на себе. - С. Л.). Господи, помилуй, крестик-то отдали мне, тяну-тяну, оттыль тяну - вытянула крестик. Вот благословясь-то, все надо благословясь положить, убралась: "Благослови, Господи, - легла, - спокойной ночи", а вот кладешь - не благословишь... Это у нас бабушка Дуня тут жила, умерла тоже, скажет: "Забей-ка клин - так найдешь". Она и научила-то. (Прямо в щель забить? - соб.). Прямо в щель, утащено так, куда оны утащили туды, няверные-то, няверная сила-то, сила закрыла крест мене. (Они утащили в подпол? - соб.). Да, и я вот клинчик-то забила, мене отдали - их вспомнила и все, Богу веруешь, и батюшка говорит: "Есть бесенята, и есть Святой Дух, - батюшка говорит, - есть Святой Дух" [40].

Потеря/обретение креста являются знаковыми моментами, требующими обязательной интерпретации со стороны вступившего в коммуникативный контакт. Семантическая "избыточность" креста обуславливает и, казалось бы, логические казусы (с потерей креста - теряешь и счастье, но с обретением чужого - счастья не находишь).

Как уже отмечалось, через крест человек не только осознаёт, определяет себя как члена православного мира, но одновременно крест служит посредником и в межличностном ориентировании на уровне конкретной коммуникативной ситуации (например, собиратель - информант, мать - ребенок и т. п.).

Подобные механизмы ориентации через крест мы видим и в сюжетах об узнавании по нему о судьбе человека: "Тут, знаете, ищут солдат. <...> Одна женщина описывает: поехала искать могилу сына во Псков, ну, как сына, ну там сказали, сообщили, что могила там. И она поехала искать, ну там прожила столько-те и не нашла могилы, значит, надо вернуться, ну еще пошла, еще поспрашивать..., что братская могила. Идет, гоорить, смотрит - женщина идет с ведрами, и смотрит - и вот крест... сына, значит, она знала, цыпочка приметная была - и крест сына. Она гоорит: "Миленькая, крест, нет, цыпочка у тебя моего сына". Знаете, ну как-то притащило ее. Она положила ведра и говорит: "Да, крест у меня дома. - А сын? - Сын похоронен в огороде". После немец-то, когда схватили, он был спрятан и жил у хороших людей. Она его похоронила в огороде, вот показала могилу и отдала память сынову, цепочку и крест матери. Вот, значит, что-то притягивает" [41]. Любопытна сама речевая формула: "что-то притягивает". Вообще, статистика речевых стереотипических выражений позволяет говорить о специфическом коммуникативном потенциале, присущем кресту в большей степени, чем другим предметам личного благочестия.

#### Примечания

[1] Записали С. Леонтьева, А. Складчикова, А. Филиппова в д. Кончик Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Е. Д. Ивановой, 1914 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98030768).

[2] Записали О. Иванова, С. Леонтьева в д. Потаракино Андреапольского р-на Тверской обл. от В. П. Федоровой, 1929 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97081981).

[3] Записали А. Исамагулова, Н. Кузнецова, М. Лурье, А. Филиппова в д. Жукопа Андреапольского р-на Тверской обл. от К. В. Ермаковой, 1928 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98081034).

[4] Записали С. Леонтьева, К. Маслинский, С. Переслени в д. Лудилово Торопецкого р-на Тверской обл. от М. А. Якуниной, 1932 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97030330).

[5] Записали О. Ермишкина, К. Маслинский в с. Алеховщина Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от М. Г. Тимофеевой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 99010489).

[6] Записали О. Ермишкина, К. Маслинский в с. Алеховщина Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от М. Г. Тимофеевой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 99010493).

[7] Записали О. Ермишкина, К. Маслинский в с. Алеховщина Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от М. Г. Тимофеевой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 990104А4).

[8] Записали О. Иванова, С. Леонтьева, А. Филиппова в д. Волок Андреапольского р-на Тверской обл. от М. Т. Смирновой, 1931 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98081806).

[9] Записали Ю. Блинов, М. Мальгина, Н. Родионов, И. Тукиянен в д. Плёсо Тихвинского р-на Ленинградской обл. от М. Н. Маковецкой, 1922 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 99032157).

[10] Записали М. Калашникова, С. Леонтьева, Е. Сурядная в д. Рахново Андреапольского р-на Тверской обл. от М. А. Захаровой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98081612).

[11] Записали Е. Князева, С. Леонтьева, Н. Любимова в п. Горный Хвойнинского р-на Новгородской обл. от Е. И. Елисеевой, 1922 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98082818).

[12] Записали С. Леонтьева, А. Складчикова, А. Филиппова в д. Кончик Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Е. Д. Ивановой, 1914 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98030739).

[13] Записали Е. Абашеева, С. Леонтьева, В. Пономарева в д. Николаевское Мошенского р-на Новгородской обл. от М. А. Козыревой, 1928 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98083080).

[14] Записали Е. Абашеева, С. Леонтьева, В. Пономарева в д. Ездуново Мошенского р-на Новгородской обл. от Е. Н. Егоровой, 1924 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98083206).

[15] Записали Е. Абашеева, С. Леонтьева, В. Пономарева в д. Николаевское Мошенского р-на Новгородской обл. от М. А. Козыревой, 1928 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98083082).

[16] Записали Н. Донская, С. Леонтьева, А. Филиппова в д. Тервеничи Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от Е. Ф. Ратниковой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 99032684).

[17] Записали Н. Донская, С. Леонтьева, А. Филиппова в д. Тервеничи Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от Р. А. Быковой, 1929 г.р. (ФА АГ СПбГУ, №99032680).

[18] Записали Е. Князева, С. Леонтьева, Н. Любимова в д. Красная горка Любытинского р-на Новгородской обл. от А. К. Егоровой, 1919 г.р. (ФА АГ СПбГУ, №98083067).

[19] Записали С. Леонтьева, А. Складчикова, А. Филиппова в д. Усть-Капша Тихвинского р-на Ленинградской обл. от М. И. Анташова, 1931 г.р. (ФА АГ СПбГУ, №98030147).

[20] Записали Е. Князева, С. Леонтьева, Н. Любимова в д. Каменка Любытинского р-на Новгородской обл. от А. С. Семеновы, 1909 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98082995).

[21] Записали Е. Князева, С. Леонтьева, Н. Любимова в д. Симони-ха Хвойнинского р-на Новгородской обл. от Л. С. Васильевой, 1934 г.р. (ФА АГ СПбГУ, №98082925).

[22] Записали Е. Князева, С. Леонтьева, Н. Любимова в д. Красная горка Любытинского р-на Новгородской обл. от А. К. Егоровой, 1919 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98083067).

[23] Записали К. Маслинский, О. Ермишкина в д. Сторожово Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от Н. А. Вихрова, 1937 г.р.

(ФА АГ СПбГУ, № 99010435).

[24] Записали Н. Донская, С. Леонтьева, А. Филиппова в д. Тервеничи Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от Е. Ф. Ратниковой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 99032698).

[25] Записали Е. Князева, С. Леонтьева, Н. Любимова в д. Каменка Любытинского р-на Новгородской обл. от А. С. Семеновой, 1909 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98082996).

[26] Записали М. Калашникова, С. Леонтьева, Е. Сурядная в д. Волк Андреапольского р-на Тверной обл. от М. Т. Смирновой, 1931 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97081765).

[27] Записали С. Леонтьева, И. Назарова, Е. Развозжаева в д. Гостеж Старорусского р-на Новгородской обл. от Е. И. Большаковой, 1940 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98111038).

[28] Записали М. Калашникова, С. Леонтьева, Е. Сурядная в д. Рахново Андреапольского р-на Тверской обл. от М. А. Захаровой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 97081670).

[29] Записали С. Леонтьева, А. Складчикова, А. Филиппова в д. Кончик Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Е. Д. Ивановой, 1914 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98030730).

[30] Записали Е. Абашеева, С. Леонтьева, В. Пономарева в д. Зинновка Мошенского р-на Новгородской обл. от К. Т. Тимофеевой, 1918 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98083327).

[31] Записали Н. Донская, С. Леонтьева, А. Филиппова в д. Тервеничи Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от А. И. Бойцевой, 1924 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 99032621).

[32] Записали С. Леонтьева, А. Складчикова, А. Филиппова в д. Кончик Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Е. Д. Ивановой, 1914 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98030740).

[33] Записали А. Исмагулова, Н. Кузнецова, М. Лурье, А. Филиппова в д. Жукопа Андреапольского р-на Тверской обл. от А. Д. Колутовой, 1926 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98081077).

[34] Записали Е. Абашеева, С. Леонтьева, В. Пономарева в д. Глазово Мошенского р-на Новгородской обл. от Е. В. Сусловой, 1928 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98083367).

[35] Записали Е. Князева, С. Леонтьева, Н. Любимова в д. Ворони-ха Хвойнинского р-на Новгородской обл. от Е. П. Алексеевой, 1911 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98082832).

[36] Записали С. Леонтьева, И. Назарова, Е. Развозжаева в д. Гостеж Старорусского р-на Новгородской обл. от Е. И. Большаковой, 1940 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98111039).

[37] Записали Е. Абашеева, С. Леонтьева, В. Пономарева в д. Глазово Мошенского р-на Новгородской обл. от Е. В. Сусловой, 1928 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98083365).

[38] Записали Ю. Блинов, М. Мальгина, Н. Родионов, И. Тукиянен в д. Плесо Тихвинского р-на Ленинградской обл. от М. Н. Маковецкой, 1922 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 99032127).

[39] Записали О. Иванова, Н. Кузнецова, М. Лурье, В. Пономарева в д. Ваньково Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Е. А. Трошковой, 1926 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98031303).

[40] Записали С. Леонтьева, А. Складчикова, А. Филиппова в д. Кончик Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Е. Д. Ивановой, 1914 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 98030740).

[41] Записали О. Ермишкина, К. Маслинский в с. Алеховщина Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. от М. Г. Тимофеевой, 1925 г.р. (ФА АГ СПбГУ, № 990104В3).

### Л и т е р а т у р а

Никитина, 1989 - Никитина С. Е. Языковое сознание и самосознание личности в народной культуре // Язык и личность. М., 1989. С. 34-40.

Островский, 1993 - Островский А. Б. Православные нагрудные кресты: символика и пластика // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 123-138.

Панченко, 1998 - Панченко А. А. Религиозные практики и антропология религиозности // Антропология религиозности (альманах "Канун". Вып. 4). СПб., 1998. С. 5-14.

А. Ф. Некрылова

## Святая Варвара в народной культуре

Великомученица Варвара не принадлежит к числу особо почитаемых христианских святых, однако мы вправе говорить о существовании ее культа у ряда народов Европы, в том числе у восточных славян.

В народную культуру образ святой Варвары проник из жития, которое было составлено после канонизации великомученицы и включило в себя, как отметил С. Аверинцев, элементы "агиографической легенды, изобилующей мифологическими мотивами" (Аверинцев, 1980, с. 215).

Согласно житию и легендам, Варвара была единственной дочерью богатого и знатного египетского язычника Диоскора, жившего в Гелиополе во времена "Максимилиана нечестивого" (конец третьего - начало четвертого столетий). Красота, целомудренность и богатство Варвары привлекали множество женихов, но она всем отказывала, ибо тайне от семьи стала христианкой. Помещенная отцом в высокую башню, она велела строителям пробить не два окна, как им было приказано, а три, что символизировало исповедание веры в Святую Троицу; в самой башне юная христианка низвергла установленных по велению отца идолов языческих богов. Диоскор сначала пытался убедить дочь отречься от своей веры и вернуться в лоно язычества, но Варвара отклонила все его доводы, предложения, угрозы. Разъяренный Диоскор отправил дочь в тюрьму, где ее подвергли жестоким пыткам и где она незримо для своих мучителей получила "утешение и подкрепление от явившегося ей Иисуса Христа и чудесно данного ей причастия" (Аверинцев, 1980, с. 215). В конце концов Варвару, продолжавшую настаивать на истинности христианского учения, приговорили к смерти, и Диоскор собственноручно отрубил дочери голову, за что тотчас был испелен молнией.

Идя на казнь, Варвара молилась, обращаясь к Господу: "'О Царь, услышь меня, рабу твою, и подай благодать твою всякому человеку, который будет вспоминать меня и мои страдания, да не приблизится к нему болезнь внезапная и смерть нечаянная да не похитит его". Во время этой молитвы послышался голос с неба, обещавший исполнение просимого"' (Калинский, 1877, с. 66)<sup>1</sup>.

Поэтому христиане почитают св. Варвару как спасительницу от внезапной гибели, от опасности умереть без покаяния и причащения, защитницей от тяжелых, мучительных страданий и болезней.

Святой Варваре посвящались храмы и часовни, приделы в церквях, ее образ запечатлен в иконах и на полотнах известных художни-

---

<sup>1</sup> См. также: Избранные жития святых. Январь - Декабрь. СПб., 1994. С. 409-414.

ков. Однако поклонение святой не ограничивалось рамками церковной культуры. Варвара заняла свое место и в культуре народной, с ее образом оказались связаны погодные приметы, некоторые обычаи, поверья, представления; имя ее встречается в заговорах, пословицах, лубочных картинках, торговых прибаутках; сложившийся в народном сознании образ святой Варвары служил мотивировкой различных запретов, выполнения определенных бытовых и обрядовых действий, утверждал правила поведения в определенные дни и в определенных ситуациях. Обращаясь к св. Варваре за помощью, одновременно боялись и уважали ее, строго отмечали день ее памяти и позволяя себе достаточно фамильярно отзываться о ней.

Понятно, что некоторые представления и обычаи были напрямую "провоцированы" житием св. Варвары и агиографическими легендами. Большая же часть их лишь ассоциативно связана с каноническим образом христианской мученицы или порождена совсем другими причинами, не лежащими в области христианской, церковной культуры.

О достаточно серьезном, глубоком почитании св. Варвары на Руси свидетельствуют культовые сооружения в ее честь. Назову знаменитую московскую церковь (1514 г.), давшую название улице (Варварка) и находящимся рядом с ней воротам (Варварские ворота); церкви в Ярославле (1668 г.) и Пскове (1618 г.). К середине XVIII в. относят архитекторы церковь св. Варвары в заонежской деревне Яндомозеро. Здесь же, в Заонежье, находилась и часовня св. Варвары (в деревне Часовенская). На Брянщине Варваринские церкви имелись в г. Мглин (вторая пол. XIX в.) и в селе Гапоново Севского района.

Церковь во имя великомученицы Варвары существовала в Петербурге в Фонтанном доме - дворце графов Шереметевых. Это была домовая церковь, построенная по проекту С. Чевакинского при участии В. Растрелли. В ней хранился образ св. Варвары, "писанный на яшме", и икона Тихвинской Божией Матери "с кольцом влкм. Варвары и подписание: "Сим образом благословила Мария Юрьевна Черкасская зятя своего Б. П. Шереметева"" (Шульц, 1994, с. 161).

В 1906 г. при училище имени императрицы Марии Федоровны и писчебумажной фабрике в Красном Селе под Петербургом была выстроена церковь во имя святых Константина Ярославского и влкм. Варвары (до настоящего времени не сохранилась) (см.: Шульц, 1994, с. 183).

Вблизи г. Опочка Псковской обл. в поселке Теревени находится деревянная церковь Воскресения (1776 г.), северный придел которой посвящен св. Варваре. Во Всесвятской церкви на Кладбище, воздвигнутой "на второй версте от Сольвычегодска, в бору из мелкой сосны", также имелся придел влкм. Варвары (см.: Попов, 1994, с. 156). День св. Варвары был храмовым праздником в вепском селе Ворозеро (Карелия) (см.: Винокурова, 1994, с. 36).

Русская иконография св. Варвары немногочисленна. Хорошо известны псковские иконы XIV в. "Параскева, Ульяна и Варвара" (хранится в Третьяковской галерее) и Деисус с Варварой и Параскевой (находится в Новгородском музее-заповеднике), также поясная икона XV в. "Варвара", вывезенная из Углича.

В XVIII-XIX вв. св. Варвара пользовалась вниманием мастеров народных гравированных картинок, предпочитавших изображать тех свя-

тых, кои "избавляют от разных бед и болезней" (Ровинский, 1900, т. 2, стлб. 383). Д. А. Ровинский приводит одну из таких картинок XVIII в., созданную мастером Софронием (Ровинский, 1900, т. 1, стлб. 70, 98). В 1853 г. металлографией Е. Яковлева была изготовлена духовная картинка "Св. Великомученица Варвара" (см.: Добровольская, 1998, с. 20-22).

Особо почитались частицы мощей св. Варвары. Они нередко вставлялись, наряду с другими святынями, в так называемые "осеняльные кресты" (Попов, 1994, сс. 83, 132, 149).

В недавно вышедшей статье В. Е. Добровольской сообщается о чрезвычайной популярности св. Варвары в Переславском районе Ярославской области, где до сих пор существует местная святыня - "Варварин ключ", известный более двухсот лет. Здесь записано большое количество фольклорных текстов - пересказов жития, повествований о чудесном Явлении иконы св. Варвары, о целебных свойствах воды из упомянутого источника, о возникновении самого ключа, о случаях, когда св. Варвара помогала страждущим, исцеляла больных и пр. На Варварин день в с. Купань, недалеко от которого находится источник, "была большая церковная служба, после которой все шли на родник за водой; в этот день она приравнивалась по своим качествам к Крещенской" (Добровольская, 1998, с. 21).

Строго говоря, трудно, а подчас и невозможно определить непосредственный источник тех или иных мотивов, представлений, суждений, которыми оказался окружен образ Варвары в народной культуре.

День великомученицы Варвары отмечается христианами 4 декабря, в России, по новому стилю, - 17 декабря.

Уже само время, закрепленное святыми за днем памяти этой святой, во многом определило бытовое крестьянское отношение к ней.

"На Варвару зима дорогу заварит (заварварит)"<sup>2</sup>, "Варвара мосты мостит" - утверждают распространенные поговорки. Действительно, с начала декабря устанавливается настоящая зима. По народным представлениям, именно с Варвары заметно усиливаются морозы. Не случайно в разных местах (преимущественно в северных и среднерусских губерниях) бытовало выражение "Трещит Варюха - береги нос да ухо!" И если Варвара "заваривает" зимнюю погоду, то последующие дни памяти св. Саввы (5/18 дек.) и Николы Чудотворца (6/19 дек.) продолжат и завершают начатое Варварой. "Варвара заварит, Савва засалит, Никола загвоздит", "Варвара мостит, Савва гвозди острит, Никола прибывает", "Варвара мостит, Савва вострит, а Никола гвоздит", "Варвара заварит, Савва заломит, Никола загвоздит", "Варвара заварит, Савва засалит, Никола закует". Эти и подобные им приговорки зафиксированы практически повсеместно в России. Близки им белорусские и украинские присловья: "Варвара заварыла, а Мыкола загвоздыла", "Варвары заvaraц, а Сава поправіц, а Мікола гвоздом заб'е, ужэ тогды зіма" (Толстая, 1984, с. 188), "Варвара снігом постелить, Сава загладит хур-

---

<sup>2</sup> Приводимые в статье пословицы и поговорки можно встретить во многих пословичных сборниках, в том числе и у В. И. Даля в сборнике "Пословицы русского народа" (любое издание) и в "Толковом словаре живого великорусского языка" (любое издание).

товиную, а Микола морозом придавить", "Варвара мосте, Сава гостре, а Микола гвозде", "Варвара заварить, а Микола поставить кола" (Воропай, 1991, с. 34), "Варочка постеле, Савва погладить, а Мыкола стукне" (Маркевич, 1991, с. 22).

Подчеркнутое народным календарем "содружество" Варвары, Саввы и Николы, выполняющих одну "работу", привело к тому, что в отдельных регионах этих святых стали воспринимать как находящихся в некотором родстве. Так, в Полесье "Саўка почитается как Варварин батько"<sup>3</sup>, в Албании св. Варвара иногда называется сестрой св. Николая (Иванова, 1973, с. 302), для немцев Рейнланда она - постоянная спутница Николая (Филимонова, 1973, с. 141). Среди населения западных российских губерний, по данным П. В. Шейна, существовало поверье, будто "Микола сам-третьей ходит по земле", т. е. вместе с Варварой и Саввой (см.: Шейн, 1902, с. 184).

Следует отметить, что народные метеорологи с днем св. Варвары связывали не только полное вступление зимы в свои права, но и маленькое, едва ошутимое увеличение светового дня: "Варюха ночи урвала - дни приточала", "Варвара ночи украдала, день приторочила", "Варвары ночи на куриный шаг украли". Правда, В. И. Даль резонно расценивал это как нетерпеливое ожидание, своего рода "подгонку" солнцеворота, который чаще приурочивали ко дню Спиридона (12/25 дек.), но который на самом деле имеет место лишь на Рождество - 25 декабря ст. ст.

Близость к большому годовому празднику - Николе Зимнему - предопределила восприятие Варвариного дня как начала праздничного периода, как время гульбы, праздности, не всегда оправданной, но очень желанной. Еще В. И. Даль зафиксировал в своем "Толковом словаре" глаголы "варварить" и "саввить", определив их через синонимы "кутить, гулять, пить". В подтверждение он привел распространенные народные выражения "Просавилась еси, проварварилась еси"<sup>4</sup> и "Лучше не саввить и не варварить, а пониколить" (Даль, 1935, с. 167).

Фразеологизмы "У него то Саввы, то Варвары", "Сегодня - Саввы, а завтра Варвары; просаввишься, проварваришься" получили статус поговорок и печатались во многих пословичных сборниках или превратились в ходячие языковые формулы, широко употребляемые русскими, белорусами, украинцами. Сошлюсь на полесские материалы, опубликованные С. М. Толстой: "Варварити - праздновать день св. Варвары", "Було ны варварыты й ны савиты, а трэба було кудильку совгаты", "Як баба не напрала, то кажэ, тре было ни савиты, ни варвариты, ни андроситы, тилько кудильку кундоситы" (Толстая, 1984, с. 188).

Наряду с такими полушутливыми выражениями, относящимися к тем, кто отлынивал от работы, начиная праздновать до законного срока - со дня св. Николая, существовали и серьезные запреты на некоторые виды деятельности, мотивированные требованиями отмечать Вар-

<sup>3</sup> С. М. Толстая относит это явление к "любопытным языковым фактам, смысл которых остается не вполне ясным" (Толстая, 1984, с. 182).

<sup>4</sup> Пояснение Даля к этому выражению: "Так приговаривая, мужик бил жену свою за праздники, от которых она осталась без рубахи" (Даль, 1935, с. 167).

варин день как нерабочее время, что вытекало из осмысления влкм. Варвары как покровительницы женских ремесел, строгой святой, называющей за непочтение к ней. Об этом подробнее чуть ниже.

Пока же следует отметить, что Никольщина, праздновавшаяся в течение нескольких дней, нередко начиналась как раз со дня св. Варвары. В "Материалах для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края", собранных и изданных П. В. Шейном, читаем: "Пред Николиным днем, а чаще всего в день великомученицы Варвары, служат Никольщину; тогда приносят в дома свои образа из церкви, служат молебны Пресвятой Богородице, Спасителю, Власию, Николаю Чудотворцу, освящают воду и вместе с тем служат панихиды по умершим родственникам" (Шейн, 1902, с. 184).

В Словении ко дню святой Варвары приурочено было детское колядование: "мальчики 12-14 лет группами по 2-4 человека ходили от дома к дому с пожеланиями счастья, за что их благодарили и давали им гостинцы - сладости, орехи, яблоки, мелкие деньги" (Кашуба, 1973, с. 237). Здесь же на Варвару соблюдался обычный встречи первого посетителя - полазника (Кашуба, 1973, с. 237), что свидетельствует о том, что в древности (по-видимому, в дохристианские времена) новогодний цикл праздников не ограничивался двумя неделями святок, начинаясь задолго до солнцеворота. Этим объясняется, в частности, приуроченность некоторых сугубо новогодних ритуалов к началу декабря, в том числе ко дню св. Варвары. К примеру, кое-где в Западной Болгарии в XIX в. и первом десятилетии XX века сохранялся обычай обхода дворов девушками-"варварками", которые у каждого дома "пели песни о здоровье и плодородии", за что их одаривали съестным (Колева, 1973, с. 267).

Связь с Никольщиной, и шире - с новогодней обрядностью, непременно включающей гадания о предстоящем годе, закладывающей, в определенном смысле, "программу" на следующий год, обусловила целый ряд магических действий, ритуалов, исполняемых в день св. Варвары и носящих ярко выраженный аграрный, продуцирующий характер. Там, где с Варвары начинали зимние обходы дворов, колядовщики, помимо исполнения традиционных благопожеланий, совершали действия, более относящиеся к поведению полазника. Так, в Югославии мальчики (*polazari*, *polazici*), войдя в дом, садились под стол или под лавку, вероятно, с целью изобразить цыплят и обеспечить тем самым наличие и здоровье домашней птицы (Кашуба, 1973, с. 237). С приходом полазника, первого человека, посетившего дом в день св. Варвары, население Юго-Восточной Болгарии связывало плодородие полей и приплод скота (Колева, 1973, с. 267). В некоторых местах Швейцарии 4 декабря "особенно усердно занимались гаданием: о будущем, о погоде, об урожае, о замужестве" (Листова, 1973, с. 181).

У западных и южных славян, частично на Украине и в Белоруссии, ко дню св. Варвары принято было готовить специальную обрядовую еду. На юге и юго-востоке Болгарии такой едой считался круглый хлеб, который окуривали ладаном с лемеха. "Хозяин разламывал хлеб пополам и символически нарекал одну половину посевами зерновых, а другую - скотом. Каждый съедал по куску, давали хлеб и животным" (Колева, 1973, с. 267). Болгарские хозяйки в этих местах вообще стремились в день св. Варвары встать как можно раньше: от этого зависело благополучие в течение всего года (Колева, 1973, с. 267).

В большинстве сербских и хорватских селений накануне или в день Варвары "варили обрядовое кушанье, сходное с тем, которое ели в сочельник, из зерен пшеницы, ячменя, ржи, кукурузы, гороха, бобов, сушеных слив, яблок, орехов и т. д". (Кашуба, 1973, с. 237). При этом внимательно следили за самим процессом варки: по тому, "с какой стороны кипение было сильнее, определяли, где начинать сев. Сваренную кашу оставляли в котле на ночь и по застывшей поверхности определяли, урожайным ли будет год. Трещины на поверхности варицы предвещали близкую смерть кого-либо из членов семьи" (Кашуба, 1973, с. 237). Такую кашеобразную еду давали отведать всем домочадцам и скоту, даже "мазали ею ворота, ярмо, телегу и другой сельскохозяйственный инвентарь, а также бросали ее на поля и в воду" (Кашуба, 1973, с. 237).

По воспоминаниям О. Воропая, в течение трех дней - на Варвару, Савву и Николу - украинцы "колись варили кутю та узвар - "щоб хліб родив та садовина рясніла!" " (Воропай, 1991, с. 34).

Сходные ритуалы, основанные на вере в то, что переходные, переломные моменты годового круга обладают вегетативной, жизненной силой, в большинстве русских областей приурочивались ко дню Спиридона-поворота (12/25 дек.). Там же, где их связывали с днем св. Варвары, отмечены особые варианты поговорок с Варварой, Саввой и Николой: "Варварица варит, Савица студит, Никола есть" (Кашуба, 1973, с. 237), "Варварица вари, а Савица лади, Николица куса" (Толстой, 1995, с. 331).

В северо-западной части южнославянской территории, спорадически в других районах славянского мира, а также во многих регионах Западной Европы был широко распространен обычай проращивания зерен злаков перед Рождеством, но, случалось, он выполнялся в день памяти святой Варвары (Толстой, 1995, с. 233). В какую-либо посудину клали немного зерен, заливали их водой или засыпали влажной землей, затем наблюдали за всходами, которые должны были зазеленеть к Рождеству, что являлось хорошим предзнаменованием (Кашуба, 1973, с. 238), сулило богатый урожай хлебов (Листова, 1973, с. 181; Гроздова, 1973, с. 71).

Столь же традиционным в Европе и России было использование веточек плодовых деревьев, чаще всего вишни.

Жители Словении, например, "срезали и ставили в воду вишневые веточки - по числу членов семьи, каждый запоминал свою, и если какая-либо веточка к Рождеству не распускалась, это было дурной приметой для того, кому она предназначалась" (Кашуба, 1973, с. 268).

Швейцарцы, посеяв в плошки овес и пшеницу, полагали, что появившиеся к Рождеству ростки дают надежду на хороший урожай хлеба, а расцветшие веточки вишни предсказывают благополучный год для всех членов семьи (Листова, 1973, с. 181). В Баварии, Швабии и Вестфалии срезанные на Варвару вишневые веточки ставили в воду, "чтобы вишня уродилась в следующем году" (Филимонова, 1973, с. 139); австрийцы гадали по ним о будущем урожае (Листова, 1973, с. 166). С той же целью веточки вишневого дерева или березы (называемые "ветками святой Варвары") использовали фламандцы и валлоны-католики (Гроздова, 1973, с. 71).

Вторая половина года, как убедительно показала Т. А. Бернштам, считалась в народе "женским временем" (Бернштам, 1995, с. 292). Не случайно в земледельческих и льноводческих регионах образы покровительниц женских занятий (полевых и домашних) и "бабьей доли" (замужество, беременность, роды, забота о детях и пр.) сконцентрированы в пределах от жатвы до святок. Это Успение и Рождество Богородицы (соответственно 15/28 авг. и 8/21 сент.), особенно отмечаются жницами; Покров (1/14 окт.), с которого бабы всерьез брались за прядение, наступала пора девичьих посиделок, сватовства; 5/18 октября отмечались "Харитины - первые холстины", 14/27 окт. - день Параскевы Пятницы - покровительницы пряж и невест, 28 окт./10 ноября - Ненила-льняница, 29 окт./11 ноября - Анастасия-овчарница; 24 ноября/7 дек., на Екатерину, гадали о женихах, 4/17 дек. - день св. Варвары, 9/22 дек. - зачатие св. Анны (день отмечался беременными женщинами), 22 дек./4 янв. - Анастасия-узурешительница (ей молятся при родах); наконец, 25 дек./7 янв. - Рождество Христово и 26 дек./8 янв. справляются "бабы каши" - праздник повивальных бабок и рожениц.

Понятно, что Варвара, находясь в таком окружении, не могла не принять на себя функции покровительницы женщин и женских работ. На специфику "варваринских" форм покровительства, бесспорно, оказало влияние житие святой.

Красавица-девушка, отказывающая земным женихам и называющая себя невестой Иисуса Христа, стала в глазах христиан символом идеальной невесты. Поэтому к ней обращались украинские парубки, желавшие иметь добрых жен (Маркевич, 1991, с. 20), а девушки-болгарки, колядующие в день св. Варвары, назывались по имени своей покровительницы "варварками" (Колева, 1973, с. 267). В Швейцарии этот день сопровождался гаданиями девиц на выданье о будущем, о замужестве (Листова, 1973, с. 181). Сибирский народный календарь именуется 4/17 дек. "Варварея-Мучильница". По сведениям А. Макаренко, эта дата "почитается женщинами, особенно "брюхатыми" (беременными). Молятся и обет дают "Варварее-Мучильнице" при трудных родах" (Макаренко, 1993, с. 125). На отождествление мучений Варвары и мук рожениц указывал и Г. И. Попов, собиравший материал по русской народной медицине (Попов, 1996, с. 442-443).

Итак, Варвара обычно воспринималась как покровительница женщин и их основных ремесел, занятий, прежде всего пряжи и прядения. И здесь не обошлось без сопоставления подробно описываемых житием и агиографическими легендами мучений св. Варвары со "страстями", претерпеваемыми льном, коноплей (мотивы эти нашли отражение в хороводных играх, загадках и других фольклорных жанрах), а также с женской страдой, будь то жатва или обработка льна, шерсти.

Чтобы св. Варвара не оставила своими милостями женщин-рукодельниц, последние особенно строго соблюдали в день памяти святой узаконенные традицией правила, касающиеся работ, связанных с нитью и тканью. Мотивируя запрет или необходимость какого-либо вида труда, ссылались на соответствующие мотивы жития, местного варианта легенды. "На Варвару нэ пряли, бо вона вэртёнами замучэна", - утверждали в Брестской области (Толстая, 1984, с. 188). Сходное поверье существовало у вепсов ("Варварушку веретеном убило"); опасаясь гнева святой, женщины в вепских селениях накануне праздника

"прятали веретена и веревки, чтобы "не увидеть их на Варвару, иначе змеи заползут в избу"" (Винокурова, 1994, с. 36). И. Ю. Винокурова, из книги которой приведена эта цитата, сообщает, что "подобные представления были распространены и у русского населения Заонежья" (Винокурова, 1994, с. 36).

Разъяснения по поводу нарушения правил, запретов и рассказы о том, что случилось с теми, кто отважился или вынужден был игнорировать их, во множестве записаны в Полесье. Беды и наказания, как правило, увязаны с прядением, вообще с женскими занятиями. На Волынщине в день Варвары "ни обдирали и миткою не мотали, бо то варовитэ свято [опасный праздник. - А. Н.]. Так зробица тоби, што и нэ учуеш, з якого боку - ци на ноги, ци на руки" (Толстая, 1984, с. 188). Уточнение того, что может случиться с руками или ногами, находим в записи из Житомирской области: "Колись на Варвары мать одного дитяти мички микала. Детям поробилось. Бог карал. Нога того дитяти завернена, топчан (ступня) криво стоить, пета завернена боком" (Толстая, 1984, с. 188). Судя по всему, на территории Житомирщины запрет на прядение и снование распространялся на все Пятницы ("заснуешь очи на том свете") и связывался опять-таки с почитанием Варвары (Толстой, 1995, с. 194).

В брестском селе Заболотье участникам Полесской экспедиции довелось услышать легенду о том, как одна умная женщина избежала наказания, обхитрив святую Варвару: "Если на Варвару после захода солнца прядешь, то Варвара принесэ сорок веретён, щоб напряла за одын вечер. Одна жанчина так на каждое веретено напряла по две нитки и выбросила Варвары во двор" (Толстая, 1984, с. 188).

По мнению словенцев, в Варварин день нельзя шить, иначе "куры не будут нестись" (Кашуба, 1973, с. 236). У украинцев же бытовало поверье, что Варвара, запрещая в свой день стирать, белить, месить глину, пряхть, благоволила к тем, кто занимался вышиванием. Убеждение это возникло вследствие домысливания мотивов жития: святая Варвара была "мудра на вышивання", она вышила ризы самому Христу и научила людей этому рукоделю. Оттого девушки-украинки, берясь за вышивку, крестились и шептали: "Свята Варвара золотими нитками Ісусові ризи шила і нас навчила" (Воропай, 1991, с. 34).

Житие святой дало повод к расширению в народных повествованиях ремесленной темы, к распространению покровительства Варвары не только на женские, но и на некоторые мужские занятия и профессии, прежде всего связанные с опасным трудом, чреватые несчастными случаями, мгновенной смертью.

Варваре - защитнице от внезапной гибели, смерти без причастия - поклонялись французские пожарники, моряки и каменщики (Покровская, 1973, с. 35), польские шахтеры (их традиционный праздник назывался *Barbarka, Barburka*) (Wielki Slownic, 1967, с. 52), югославские горняки (Кашуба, 1973, с. 236), немецкие артиллеристы (Филимонова, 1973, с. 141). В день св. Варвары не работали горняки сланцевских рудников в Эйфеле, а в других местах немецкие шахтеры, чтобы избежать смерти под землей, оставляли гореть свет в подземных выработках (Филимонова, 1973, с. 141).

В варианте народного жития, бытующем в Переславль-Залесской округе, есть эпизод, рассказывающий о том, что Варвара, спасаясь от

гонителя-отца, убегает в горы, и они разверзаются и скрывают ее. Мотив "сокрытия в горé", замечает В. Е. Добровольская, не свойственен православному житию святой, и не ясно, как он проник в устные рассказы крестьян Переславского уезда (Добровольская, 1998, с. 21). Возможно, в здешних вариантах он закрепился благодаря "сказочному" характеру, ведь официальное житие, став жанром устной народной прозы, закономерно должно было расширяться, обрывать сказочными мотивами, элементами быличек или переосмысливаться в том же направлении; вполне вероятно, что первоначально устные рассказы о святой не совпадали с версией, принятой житийной литературой, разрабатывая сказочные, легендарные, мистические мотивы, отвечающие народному взгляду на великомученицу и ее жизненный подвиг.

Кстати, эпизод сокрытия в горах, включенный в переславскую легенду о св. Варваре, был по-своему подготовлен по крайней мере двумя предшествующими моментами: описанием постройки каменной башни, куда была заточена Варвара, и эпизодом с пастухами, один из которых не выдал Варвару, а другой, указавший разгневанному отцу, в какую сторону побежала девушка, мгновенно окаменел. Каменная местность, горы - типичное "иное" пространство, ассоциировавшееся в русском крестьянском сознании с "неверными", далекими странами, или с обетованной землей где-то на краю света (ср. Сорочинские горы былин, гору Афон духовных стихов и легенд, тридевятое "за горами, за долами" царство сказок, хрустальный дворец на каменной скале, где Кашей прятал похищенную царевну, и т. д.).

Если продолжать тему спасения людей от смерти без покаяния и причастия (одну из наиболее стабильных тем жития св. Варвары), то не приходится удивляться тому, что образ Варвары в русском фольклоре оказался связан с рыболовством; это повлияло на распространение представления о способности Варвары управлять и противостоять стихийным силам природы и в какой-то мере укрепило веру в присутий Варваре дар избавлять от опасных болезней или насыпать их в наказание за какой-либо проступок, неуважение к святой и пр.

В знаменитом собрании Майкова есть текст, представляющий собой заговор на рыбную ловлю. В длинном перечне святых упомянуты "мученицы Христовы Екатерина и Варвара", которые "держат ладан и кадило... для обкуривания льняных сетей и всяких разных... ловушек" (Майков, 1994, с. 137-138, № 321).

Можно предположить, что Варвара оказалась включенной в этот заговор не только из-за того, что рыболовство сопряжено с опасностью умереть внезапно, но и потому, что ей нередко приписывается какая-то таинственная связь с водой. Уже упоминалось о Варваринском ключе в Переславском районе Ярославской обл., вода которого "от всех болезней помогает. Вот спортит кто - умоешь; вот ко вдове змей нечистый слетает - отчитаешь и умоешь; вот скотинка разродится - от всего поможет. Вода Варварина святая" (Добровольская, 1998, с. 21). И еще об этом же ключе: "Вот придешь к Варварину ключу, умоешься и новым полотенцем, неиспользованным, вытрешься. Полотенчико на веточку повесишь, помолишься и пойдешь. А болезнь твоя на полотенчике останется. Варварина вода ее смоет" (Добровольская, 1998, с. 21).

Имя Варвары в русском заговоре от золотухи носит одна из трех рек ("первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея"), кото-

рые протекают в сакральном (заговорном) пространстве, обмывают там "пенья, коренья, белые каменя, и круты берега, и желты пески" (все локусы "инога" мира, наделенные магической силой) и потому могут избавить обращающегося к ним человека от болезни (Майков, 1994, с. 42, № 95).

Напомню, что в северо-западных областях России в день влкм. Варвары принято было освящать воду и служить панихиды по умершим родственникам (Шейн, 1902, с. 184). Болгары, живущие во Фракии, придерживались обычая раздавать обрядовое кушанье, сваренное ко дню Варвары, в память об ушедших из жизни (Колева, 1973, с. 268). Румыны для предохранения детей от прыщей на лице умывали их в дни Варвары и Саввы "той водой, в которой мыли иконы" (Салманович, 1973, с. 286). Полагая, что обрядовая еда, сваренная к Варварину дню, обладает сильными защитно-магическими свойствами, жители некоторых сел Черногории соблюдали особые обряды принесения воды для приготовления такой "варицы" и совершали специальный ритуал кормления этой едой источников, из которых брали воду для варицы (Кашуба, 1973, с. 237).

Из приведенных примеров видно, что Варвара, имеющая отношение к воде и через нее к миру предков, наделялась способностями управлять болезнями, выступать в качестве целительницы.

Действительно, повсюду, где зафиксирован развитый культ св. Варвары, встречаются сведения об обращении к ней в надежде избавиться от болезней и частые упоминания о том, что Варвара, рассердившись, может наслать любую болезнь.

Русские заговоры "от всех болезней", построенные на перечислении имен святых, почти обязательно включали в такой список Варвару, упоминая ее рядом с образами Божьей Матери и Параскевы<sup>5</sup>.

И. П. Калинин, описывая славянские поверья и обычаи дня св. Варвары, вспоминает о житии великомученицы, напечатанном при акафисте, составленном киевским митрополитом Иосафом Кроковским, где рассказывается о якобы имевшем место в XVII в. случае, воспринятом как чудо святой Варвары. "В Киеве господствовала повсеместно сильная повальная болезнь, но благодаря заступничеству святой Варвары обитель Михайловская, где почивают ее мощи, не видела ни одного мертвеца в своих стенах" (Калинский, 1877, с. 66).

Южноевропейские материалы дают достаточное количество примеров поклонения Варваре как защитнице от разного рода напастей и болезней. Женщины Болгарии, приготовив из злаковых и бобовых зерен специальное блюдо - "варвару", - раздавали его "по соседям", "чтобы умиловить болезнь" (Колева, 1973, с. 267). Варвара предстает целительницей и в глазах румын. Называя 4 и 5 декабря "прыщавыми (конопатыми) днями", они соблюдали правило, согласно которому женщинам, особенно тем, кто имел прыщавых или конопатых детей, запрещалось в эти дни выполнять любую работу (Салманович, 1973, с. 285-286). Связывая конопатость с перенесенной оспой, румыны, по-

---

<sup>5</sup> См., напр.: Вятский фольклор: Заговорное искусство. Котельнич, 1994. С. 87. № 527; Молитвы и заклинания в круге жизни / Сост. К. Шумов. Пермь, 1997. С. 315. № 538; С. 239. № 398.

добно другим европейским народам, персонифицировали Оспу и, желая умиловить ее, в дни Варвары и Саввы оставляли для нее еду на столе. Мужчины здесь, остерегаясь оспы, на Савву и Варвару не ловили рыбы (Салманович, 1973, с. 286). Известен и болгарский обычай давать детям "варвару" (подслащенное медом обрядовое кушанье) с той же целью - предохранить их от оспы (Колева, 1973, с. 267). Греки прямо называют св. Варвару "защитницей детей от оспы" и отмечают день ее памяти как значительный праздник (Иванова, 1973, с. 309).

Широко распространенной является вера в способность Варвары ограждать от бед и болезней не только людей, но и скот. Так, в русском пастушеском заговоре, направленном на то, чтобы уберечь скотину от хищных зверей, болезней и порчи, среди других святых упоминается и Варвара (Майков, 1994, с. 119, № 285). В Полесье были убеждены, что несоблюдение праздника св. Варвары одинаково грозит бедой и людям, и скотине (Толстая, 1984, с. 188). Южные славяне в обязательном порядке давали домашним животным "варицу" и/или воду, в которую брошена была часть этой еды. Иногда, приступая к обрядовой трапезе, приговаривали, что едят ее для благополучия людей, роста посевов и здоровья скотины.

Любопытно, как на перекрестье представлений о Варваре - покровительнице женских занятий, скота, защитнице от болезней и подалельнице плодородия - возникает тема домашней птицы. Для варваринских текстов весьма характерно упоминание кур и цыплят.

В "Молитве о благополучии скота", записанной от русских крестьян Яунлатгальского уезда Латвии, за каждым из названных святых закреплена функция заботы о конкретных животных. Молитва эта настолько хороша и показательна, что невозможно отказать в удовольствии привести ее полностью:

Трудничкам - рабам Христовым  
Попаси вам, Господи Бог!  
Фрол-то ваших лошадок,  
Власий ваших коровок,  
Настасья ваших овечек,  
Василий свинок,  
Никитий ваших гусят,  
Сергий ваших утят,  
Варвара ваших курят.  
Святой Егорий в поле сам он отпуская,  
А в дом принимая.  
От зверя ли бегучева,  
От твари ползучева,  
От лихова человека,  
От ненавистова глаза  
Помилуй, Господи!

(Фридрих, 1936, с. 458-459, № 639).

У болгар и народов Югославии известны следующие поверья и обычаи: словенцы считали, что нарушение запрета шить в день св. Варвары приведет к тому, что куры перестанут нестись, если же их испугать в полночь на Варвару, то они весь год будут нестись хорошо (Кашуба,

1973, с. 236, 237); когда ползником 4 декабря оказывалась женщина, болгары называли ее "наседкой" и требовали, чтобы она непременно посидела у огня - этим обеспечивалось хорошее размножение кур и преобладание цыплят-курочек; в некоторых местах Болгарии на расвете Варварина дня "хозяйка дома делала на дворе круг из веревки, клала внутрь его обрядовое кушанье и кормила им кур - чтобы они не бегали по чужим дворам и хорошо неслись" (Колева, 1973, с. 267-268).

В контексте подобных обычаев и представлений дополнительным смыслом наполняются и такие сибирские поговорки, относящиеся ко дню св. Варвары, как "Саввы-Варвары ночи урвали, кур воровали, под печку клали" (Болонев, 1978, с. 103); "Варвары ночи на куриный шаг урвали" (Макаренко, 1993, с. 125).

Заканчивая статью, хочется обратить внимание на еще одну существенную черту культа св. Варвары, а именно на роль народной этимологии в формировании и закреплении многих представлений, мотивов, обычаев, соотнесенных народной традицией с днем памяти этой святой.

"Варвара" переводится с греческого как "иноземка". Наделение племен, народов, не принадлежащих греко-римской цивилизации и находящихся на периферии или вне Римской империи, одним названием - варвары - с вкладываемым в это слово понятием грубости, примитивности, некультурности, наивности, привело к тому, что во всех европейских языках именно это значение и оказалось закрепленным за словом "варвар", оттеснив первоначальное достаточно нейтральное значение "иноземец", "чужестранец".

Варвара, героиня христианской агиографии, сполна вобрала в свой образ те смыслы, которые до настоящего времени вкладываются в понятие "варварство".

Пожалуй, слишком прозрачная этимология имени святой предопределила характеристику ее как суровой, строгой на расправу, тесно связанной с болезнями, смертью, мучениями, с пряжей - "нитью жизни".

Не случайно именно с Варварой связываются сильные морозы, что в свою очередь послужило толчком к созданию глагола "варварить", "заварварить" и наделению слов "варить", "заварить", "варка" в сочетании с именем святой значением "сделать что-то очень основательно, круто изменить" ("К Варварину дню зима дорогу заварит"). Производный от Варвары глагол "варварить", "проварварить" обозначал не просто "праздновать", но праздновать лихо, без удержу, пренебрегая правилами хорошего тона и разумными пределами.

Ничем не мотивированная вечная строгость Варвары получила насмешливую, несколько язвительную оценку в широко распространенной поговорке "Бабушка Варвара на мир три года серчала, с тем и умерла, что мир не узнал".

Л и т е р а т у р а

Аверинцев, 1980 - Аверинцев С. С. Варвара // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 1. М., 1980. С. 215.

Бернштам, 1995 - Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 208-317.

Болонев - Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья: (Вторая половина XIX - начало XX века). Новосибирск, 1978.

Винокурова, 1994 - Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX - начало XX вв.). СПб., 1994.

Воропай, 1991 - Воропай Олекса. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Т. 1-2. Т. 1. Мюнхен, 1958 (репр. изд.: Киев, 1991).

Гроздова, 1973 - Гроздова И. Н. Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 68-79.

Даль, 1935 - Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1. М., 1935.

Добровольская, 1998 - Добровольская В. Е. Рассказы о святой Варваре в Переславском районе // Живая Старина. 1998. № 4. С. 20-22.

Иванова, 1973 - Иванова Ю. В. Албанцы. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 299-329.

Калинский, 1877 - Калинский И. П. Церковно-народный месящеслов на Руси. СПб., 1877.

Кашуба, 1973 - Кашуба М. С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 235-265.

Колева, 1973 - Колева Т. А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 266-283.

Листова, 1973 - Листова Н. М. Австрийцы. Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 162-190.

Майков, 1994 - Майков Л. Н. Великорусские заклинания. СПб., 1994.

Макаренко, 1993 - Макаренко А. А. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.

Маркевич, 1991 - Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860 (репр. изд.: Киев, 1991).

Покровская, 1973 - Покровская Л. В. Французы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 33-52.

Попов, 1994 - Попов В. Сольвычегодская старина // Сольвычегодская старина. Материалы и исследования к 500-летию г. Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994.

Попов, 1996 - Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 277-470.

Ровинский, 1900 - Ровинский Д. А. Русские народные картинки. В 2 т. СПб., 1900.

Салманович, 1973 - Салманович М. Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 284-298.

Толстая, 1984 - Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (А-Г) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.

Толстой, 1995 - Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Филимонова, 1973 - Филимонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 139-161.

Фридрих, 1936 - Фридрих И. Д. Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда. Кн. 1. Рига, 1936.

Шейн, 1902 - Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. В 3 т. Т. 3. СПб., 1902.

Шульц, 1994 - Шульц С., мл. Храмы Санкт-Петербурга. История и современность. СПб., 1994.

Wielki slownik, 1967 - Wielki slownik polsko-rosyjski. Warszawa - Москва, 1967.