



ПОЛЕССКО-КАРПАТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ. 2. СПОСОБЫ РАСПОЗНАНИЯ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ

© 2019 г. Л.Н. Виноградова^{1*}, С.М. Толстая^{2**}

¹Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН

²Академик РАН, зав. отделом Института славяноведения РАН

*E-mail: lnv36@yandex.ru

**E-mail: smtolstaya@yandex.ru

Статья написана в рамках работы над проектом

*«Славянские архаические ареалы в пространстве Европы: этнолингвистические исследования»,
поддержанным грантом РНФ (№ 17-18-01373)*

Первая часть статьи опубликована в журнале «Славяноведение» 2018, № 6 и посвящена способам защиты от нечистой силы. В настоящей, второй части рассматриваются полесские и карпатские свидетельства о магических способах распознавания двух главных персонажей славянской низшей мифологии – черта и ведьмы. Из всего обширного материала, относящегося к этой теме, выбраны несколько наименее изученных сюжетов: распознавание черта по признаку его звериных (конских, птичьих) ног, по отсутствию у него спины, по его невнятной речи; распознавание ведьмы путем калечения животных, в которых она превращается, с помощью огня и воды (костра, кипячения в воде цеделки с иглками и т.п.), с применением специальных магических предметов (бороны, особого осинового стульчика и др.), путем преграждения пути ведьме или ее корове. Изучение полесско-карпатских языковых и культурных сходжений и различий может пролить дополнительный свет на генетические и культурные связи этих двух архаических восточнославянских регионов.

Part One of the article was published in the journal «Slavyanovedenie», no 6, 2018 and devoted to the methods of protection from devilry. Part Two deals with Polessian and Carpathian evidence concerning magic methods of detection of two major characters of the Slavic lower mythology – devil and witch. Out of the comprehensive material related to the topic, authors selected some less explored plots: recognition of devil by his bestial (horse, or bird) legs, by the absence of his back, or by his slurred speech. Recognition of a witch is possible by mutilating the animals in which she transforms, using fire and water (a fire, boiling a filter with needles, etc.), using special magic items (harrows, special aspen stools, etc.), by blocking the way of the witch or her cow. Studying the Polessian-Carpathian linguistic and cultural similarities and differences can shed more light on the genetic and cultural ties of these two archaic East-Slavic regions.

Ключевые слова: ареалогия, этнолингвистика, славянская мифология, этнокультурные сходжения, народная демонология, Полесье, Карпаты.

Статья представляет собой вторую часть исследования, посвященного сопоставлению полесских и карпатских данных в области народной демонологии. В первой его части [1] был предложен сравнительно-типологический анализ зафиксированных в Полесье и на Карпатах верований, магических приемов и фольклорных текстов, объединенных мотивом «Магическая защита от нечистой силы». В настоящей публикации продолжается сопоставление языковых и культурных полесско-карпатских архаизмов, относящихся к способам распознавания персонажей нечистой силы. В данной статье рассматриваются свидетельства о распознавании двух центральных персонажей народной демонологии — черта и ведьмы.

1. Способы распознавания черта

Один из наиболее популярных сюжетов в восточнославянской мифологии представлен в быличках о чёрте, принявшем человеческий вид, и его распознавании по необычным ногам — зооморфным или с аномальными признаками — непомерно длинными, кривыми, толстыми, тонкими, покрытыми шерстью, беспятыми или с пятками, повернутыми вперед, и т.п. Согласно полесским поверьям, при всех своих почти безграничных способностях к оборотничеству, нечистому духу не удастся изменить вид своих ног, выдающих его демоническую природу: «Той нечыстый усяким можэ быть. Чоловиком скидаецца, тольки ноги не можэ зробить [человеческими]» — они остаются либо заросшими шерстью, либо с копытами (ПА, Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл.). Если же *лукавый* являлся людям в виде лошади, то у нее якобы одна передняя нога была лошадиная, а вторая — человекья (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). На этой особенности — невозможности для нечистого духа изменить вид своих ног — построены широко известные у восточных славян рассказы на тему: «в пришедших на гулянку парнях девушки распознают чертей по хвосту или по копытам на ногах»; см. восточнославянские варианты в указателях демонологических мотивов [2. С. 180, пункт 25; 3. С. 312, пункт VI–25; 4. С. 476, пункт 25].

Как известно, антропоморфная фигура с рогами, хвостом и копытами на ногах — это почти обязательный (начиная с XVI–XVII вв.) визуальный маркер дьявола, перешедший в русскую иконографию из византийской и западноевропейской религиозной традиции. Эти же признаки внешности выступают как минимальный набор для опознания чёрта в народной демонологии. Однако обращает на себя внимание тот любопытный факт, что в полесской и карпатоукраинской демонологии этот персонаж нередко изображается как человекоподобное существо на п т и ч ь и х н о г а х, — что не характерно для других восточнославянских поверий о чёрте. Ср. следующие полесские данные: «По болоту пан ходить у костюми, при шляпи, папиросу курить, красны сапоги на йому, на куриных ногах с пазюрами [с коготками]» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.); «Таки франт ў капелюше и с тросточкой, несёт шо-то ў жмене. И гусячьи ў его ноги» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.); «... Дид глянул — а ў него, у пана, одна нога киньский копыт, а другая — курячья нога» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.); злой дух выглядит как человек, «але буськови [т.е. аистовы] у его ноги» (ровен.). Черти могли обернуться женщинами, но у них оставались ноги, как у аиста (ПА, Спорово Березовского р-на Брестской обл.).

В быличках о «хождениях» умершего мужа к своей жене одним из самых частотных оказывается мотив «под видом покойника в его теле ходит чёрт». Соответственно, для распознавания ночного пришельца рекомендовалось рассыпать по полу песок или пепел, чтобы по оставленным на песке следам определить, кто именно ходит; отпечатки птичьих лап свидетельствовали о визитах чёрта: «... посып пэском в дому, — побачыш, хто до тэбэ ходыць. И от, то булы ноги пэўнячыы, пэтуховыы. Ёроди пэтух, ёроди нэчыста сыла то ходыла. То нэ муж, а чорт» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.) [5. С. 311–312 № 114]. В другом варианте, записанном в этом же селе, на сыром песке отпечатались «кўрачы лапы, след кўрачы был» [5. С. 312 № 115]. Как следствие таких визитов случалось, что женщина рожала чертёнка с необычными ногами: «... А то не муж быў, а быў злыи. Вот вона и народила ту дитинку от него. Чи то были [у новорожденного] кїнськи копытэ, чи буснёвыы [аистовы] ноги» (ПА, Щедрогог Ратновского р-на Волынской обл.).

В с. Латаши Народицкого р-на Житомирской обл. украинскими этнографами была записана быличка о том, как собравшиеся на супрядки девушки пытались зазвать к себе парней, окликаая их через печную трубу; пришли красивые парни, стали ухаживать за девушками; одна из них уронила наперсток и нагнулась подобрать его: «... нагнуласа — гі-і-і! Курачїе ноги у хлопцув. То та мовчечки, никому не сказала, да давай утїкат» [6. С. 15]. В этом же тексте упоминаются черти—помощники ведьмы, которые имеют вид красивых молодых парней, одетых как солдаты, «а ноги — курачїи» [6. С. 15].

Аналогичные представления о чёрте на птичьих ногах (петушиных, куриных, аистиных, индюшачьих) находим в карпатоукраинских мифологических рассказах [7. С. 15 № 22, С. 36 № 62]; и точно так же по следам на рассыпанном пепле (по отпечаткам «маленьких лапок с коготками») люди узнают о ночных визитах злого духа [8. С. 130 № 343]. Практика сеять муку сквозь сито по столу или по подоконникам для определения, приходили ли в дом умершие родственники в поминальные дни, сохраняла свою актуальность в Закарпатье еще в послевоенные годы: «если имеются следы мыши, считают, что душа нечистая, а если следы птицы — чистая; когда же нет никаких следов, душа не приходила» [9. С. 81]. Н.М. Гальковский упоминает о подобном обычае у древних славян [10. С. 202].

Во многих рассказах о чёрте этому персонажу приписывается функция влезать в тело умершего человека и ходить в его личине, поэтому людям приходилось использовать самые разные способы для распознавания злого духа либо умершего родственника. В закарпатском селе Синевир (Межгорский р-н) была записана быличка на тему «умерший муж посещает свою жену». Чтобы проверить, ходит ли это муж, женщина предлагает ночному пришельцу помыть ноги и незаметно подливает в таз святую воду; как только он опустил в эту воду свои ноги, — они тут же превратились в гусиные лапы. И это было неопровержимым доказательством прихода в дом чёрта [11. С. 490]. В другом карпатоукраинском (тернопольском) рассказе девушка, оставшаяся на вечеринке без кавалера, высказала отчаянное пожелание, чтобы к ней явился хотя бы «упырь на куриных ногах», т.е. черт: «Всі мают хлопці, а я ни маю. А до мене коби хоць мирїлий прийшов с курячими ногами» [12. С. 82 № 754].

Можно предположить, что стереотип чёрта на птичьих ногах является отражением карпатских представлений об особой категории персонажей нечистой силы, происхождение которых связывается с душами умерших некрещеных детей (либо недоношенных зародышей и выкидышей), которые, как считалось, летают по ночам в виде птиц и просят прохожих, чтобы те окрестили их, т.е. дали имя. Этот акт имянаречения давал бы надежду не допущенным на тот свет душам

обрести свое постоянное место в раю. Если же в течение семи лет бесприютно блуждающий умерший младенец так и не дожидается такого символического крещения, то у него якобы отрастают к у р н ы е л а п ы, и из него образуется сначала «пй-дийявола», а затем и полноценный злой дух. Ср. карпатское тернопольское свидетельство: те из «страччят» (зародышей, вытравленных забеременевшими девками), которые пока что имеют «ноги хрисьтъйнськi» (т.е. ноги обычного человека), они еще не очень опасны и лишь пугают людей; но через семь лет те из них, у кого уже сформировались «кўричi ноги», из таких душ получаются черти [7. С. 203 № 324]. По свидетельству П.Г. Богатырева, если женщина родила мертвого ребенка и его похоронили, не окрестив, то он у жителей Закарпатья (р-н Прислопа) считается чѐртом [13. С. 249]. Аналогично в Пинском Полесье: «Коли помрѣ нѣхрищеное дитя и ему им'я нѣ дадутъ, — его надо перѣхрѣстити ѱмѣрлого. Самы люди перѣхрѣшчают, и [надо] назвать Евою чы Адамом. Если не перѣхрѣстят, то воно стане злым духом» (ПА, Кончицы Пинского р-на Брестской обл.). Допустимо в связи с этим предположить, что карпатские поверья о птичьем облике духов, которые произошли из некрещеных детей и которые якобы становились по прошествии семи лет «полудьяволами», наложили свой отпечаток на представления о чѐрте на птичьих ногах. Важно при этом отметить, что полесские данные о такой ипостаси чѐрта зафиксированы в юго-западных областях Полесья: Брестской, Волынской, Ровенской и Житомирской, т.е. в таком регионе, который по целому ряду признаков демонстрирует карпато-полесские схождения в области народной культуры.

Кроме того, птичьи признаки внешности полесского и карпатоукраинского персонажа поддерживаются представлениями о том, что «домашнего чѐрта-слугу» (т.е. духа-обогапителя) «знающие» люди могли вывести себе сами из яйца черной курицы или из особого «петушиного яйца»; см. подробнее об этом: [14. С. 147–150]. Одна из ипостасей такого персонажа в Старосамборском районе Львовской области — «чорне курятко» [15. С. 38]. В чешской мифологии дух-обогапитель (*skřítěk*) выглядит как мальчик на куриных ножках («chlapeček s kuřecíma pažkami» — [16. S. 194]. В западноевропейских и западославянских гравюрах и книжных иллюстрациях XV–XVI вв. популярным становится образ черта в виде человека в городской одежде, в сюртуке и шляпе, но на птичьих ногах (см. иллюстрации, выбранные из старопечатных немецких и чешских источников, опубликованные в исследовании чешского автора [17. С. 37, 48, 71, 89, 125]. Таким образом, специфической особенностью облика чѐрта в юго-западном Полесье и на Карпатах (а также в западославянских верованиях) является антропоморфная фигура на птичьих ногах, что выпадает из стереотипных представлений о чѐрте с рогами и копытами, известных в остальных восточнославянских традициях.

Еще один отличительный признак, по которому можно было распознать нечистую силу, — отсутствие кожного покрова на спине, в результате чего сзади видны все внутренние органы. Этот признак приписывается как в Полесье, так и на Карпатах некоторым мифологическим персонажам — чѐрту и женским мифическим существам типа «мавок», «нявок», «лесных паненок» и др. Например, в двух черниговских вариантах таких поверий сообщается, что спереди чѐрт выглядит как человек, «а завернуўся задом — обыкновенное тело, только усѣ видно ѱнутренне» (ПА, Плехов Черниговского р-на и обл.). Ср. аналогичное свидетельство из Городнянского р-на Черниговской обл.: «[Черт] выглядаў мужчынаю таким, як салдат. Ис пераду — салдат у кузиках [с пуговицами], а ззаду кишки висять. Ёсѣ тѣ требухи висять. А с перѣду таки герой сядить, а задам павернеца — все гола» [18. С. 124]. В одном волынском тексте внешность чѐрта характеризуется как «человек без спины» (ПА, Березичи Любешовского р-на).

В карпатоукраинской мифологии этот признак лишь в единичных случаях относится к чёрту; ср. сообщение об этом персонаже: «він (черт) може зробиться чоловіком, тіки заду кишки висять» [19. С. 42].

Значительно чаще отсутствие спины приписывается карпатоукраинским демоническим женщинам, происхождение которых связано с безвременно умершими незамужними девушками; ср.: «Мавки – се такі бісиці, що зпереду йик чильдина, а ззаду – видко їх утробу» [20. С. 138]; «Навка – така жона, шо спереду дуже файна, а ззаду плеч нема» [20. С. 138]; «Нявки віглядають з переду йик дівка, а ззаду отверто тіло и витко з неї калюхи» [21. С. 200–201]; «Няўки – се чудово гарні хлопці й дівчата, яке лиш тим ріжнять ся від чоловіка, шо тулів їх від сторони плечий цілком отвартий...» [22. С. 56]; «Лисове жинке – то чортове жинке. Спэрэди дуже гарна була, а ззади кишке по зэмлі вэзлисе...» [23. С. 258]. Подобная телесная аномалия входит в состав признаков, определяемых как «покойницкие»: худоба, костлявость, бледный цвет лица, скелетообразная фигура, холодное тело, разрушение кожного покрова и т.п. Они встречаются в характеристиках персонифицированной смерти, духов болезней, упырей и некоторых других персонажей.

Этот мотив – отсутствие плоти на спине (или на животе) мифологического персонажа за пределами Полесья и Карпат фиксируется сравнительно редко. Известны два украинских свидетельства. Одно приводится без указания места записи: «Вихор виглядає як чоловік: чорний, у шерсті, з крилами, на ногах і руках великі кігті, з хвостом. Живота не має, через що видні в нім тельбухи» [24. С. 159]. Второе записано в Екатеринославской губ. (ныне Днепропетровская обл.) и относится к образу мифического змея-любовника: «... спереди овсим чоловік, а повернеться задом – кышки волочатьця» [25. С. 9]. Кроме того, поверья о чёрте, у которого «нет спины», встречаются на Русском Севере и в Восточной Сибири, где в целом ряде быличек сообщается, что у чёрта вместо спины доска или корыто и что он старается спрятать это от людей, чтобы его не распознали [26. С. 246–247 № 213, 252 № 218; 27. С. 165 № 121, 176–177 № 146, 191 № 170].

Глубокая архаика подобных сообщений подтверждается тем фактом, что упоминание о «бесах без спины» встречается в западноевропейских источниках еще в трудах римского епископа Григория Великого (VI в.). Он писал, что принявшего человеческого вид беса нельзя видеть сзади, так как у него нет спины, и, стараясь скрыть это, он всегда удаляется от людей, пятясь назад [28. С. 93].

Распознать потустороннего гостя можно было также по его *н е п р а в и л ь н о й* (нечеловеческой) речи. В Полесском архиве хранятся три варианта быличек о том, как заночевавший в лесу человек жарит сало на костре; на свет огня приходит из леса некто и, подражая человеку, начинает жарить на углях жабу; при этом он приговаривает: «Ты печешь, и я пеку» (или: «Ты ешь, и я ем»); распознав в пришельце нечистую силу, человек обжигает его горячим салом. Два из них записаны в Волынской и Житомирской областях, а третий – в с. Присно Ветковского р-на Гомельской обл. В последнем варианте человек распознает в пришедшей женщине русалку, которая *гавбрэ картавым словом*, т.е. произносит характерную реплику, коверкая слова: «Ты пекó, и я пекó» [5. С. 672 № 804]. Еще три аналогичных текста зафиксированы украинскими этнографами (тоже на Волыни и Житомирщине), и во всех них мифический пришелец говорит «не по-человечески»: «Ти їси, і я ем!», «Ти пéку, і я пéку!», «Ти пекімé, і є пекімé!» [6. С. 11–12]. В карпатоукраинской традиции обнаружить похожие рассказы пока не удалось, но поскольку этот сюжет зафиксирован среди русских староверов румынской Добруджи и известен на Балканах [29. С. 33], можно предположить, что еще будут

обнаружены его карпатские варианты. Если сравнить болгарские былички на этот сюжет (в них действует «караконджул»), то обращают на себя внимание поразительные текстуальные совпадения вплоть до деталей (например, указания на искаженную манеру говорения мифического существа). Ср. содержание одной из таких болгарских быличек: парень бьется об заклад, что не побоится в «нечистое» время ночью пойти на полонину, поджарить там мясо и принести в село; развел костер, жарит на вертеле мясо; к костру приходит караконджул, ловит тут же жабу, насаживает ее на прут и печет на огне, приговаривая: «Чичо пече, и ние печем (Дядя печет, и мы печем)». Парень бьет караконджула раскаленным рожном и убегает [30. С. 97–98]. Подобные схождения на уровне текста могут свидетельствовать о тесных этногенетических связях в прошлом между Полесьем, Карпатами и Балканами.

2. Способы распознавания ведьмы

Данные на эту тему, содержащиеся в Полесском архиве Института славяноведения РАН, опубликованы в отдельном томе серии «Народная демонология Полесья» [31]. Столь же полно систематизированного материала по карпатскому региону, к сожалению, не существует, хотя вообще самые разнообразные карпатские поверья о ведьме и способах ее распознавания зафиксированы во многих фольклорных и этнографических источниках, что позволяет соотнести полесские и карпатские свидетельства по многим параметрам и рассмотреть соответствующие схождения и различия в общеславянской перспективе, которая в общих чертах обрисована в работе [31. С. 175–239].

Комплекс поверий и магических приемов, касающихся распознавания ведьмы, во всех славянских традициях имеет определенную календарную приуроченность – как правило, к канунам самых крупных праздников весенне-летнего цикла, когда, по народным поверьям, ведьмы особенно активны в своих вредоносных действиях по отношению к людям (прежде всего в отбирании молока у коров). Но уже в этом отношении полесская и карпатская традиции заметно различаются: если в Полесье главным временем разгула нечистой силы и соответственно магических приемов защиты от ведьм и распознавания женщин-ведьм является канун Иванова дня (Ивана Купалы, называемого *Ведьминым*, *Ведёмским* и т.п.), то в карпатской традиции таким главным праздником считается Юрьев день (весенний Юрий), ср. [32; 33. С. 127]. К числу отличий могут относиться и «жанровые» расхождения: в Полесье известны поверья о полетах ведьм на шабаш (мотив, широко известный в европейском фольклоре), но они часто ограничиваются констатацией самого факта таких полетов, тогда как на Карпатах этот мотив разработан гораздо подробнее и представлен большим числом текстов (с детальными описанием изготовления специальных снадобий и мазей, способов полетов и транспортных средств, плясок и бесчинств на Лысой горе и т.п.) [33. С. 112–125].

Из всего обширного корпуса свидетельств о способах распознавании ведьмы далее будут рассмотрены лишь несколько наиболее ярких полесско-карпатских параллелей.

- Калечение животных, в которых обращается ведьма

Одним из главных свойств женщины-ведьмы у восточных славян считается ее способность к оборотничеству, т.е. к превращению в животное (лягушку, ужа, кошку, собаку, свинью, курицу, коня и т.п.) или в предметы (колесо, клубок ниток, сито, палку и т.п.). На этом поверье основана магия распознавания, состоящая в том, что подстерегающий ведьму или неожиданно встретившийся с ней

человек калечит животное, в котором он подозревает ведьму-оборотня, вследствие чего женщина-ведьма, обернувшаяся этим животным, на следующий день появляется с поврежденной ногой, рукой, головой, глазом и т.п. Рассказы на эту тему широко распространены в Полесье, известны они и на Карпатах. В с. Спорово Брестской обл. записан такой типичный рассказ: «На Купалу то вжэ видьма пэрэходыть, прыходыть вона в хлив, жабою прыходыть гэта видьма, то одын чоловик взяв тако вылкамы пробыв лапку юй, то тая баба кульгае (хромает). А вжэ знов одын був чоловик – око выколов туй жабы, то баба слипая ходыла» [34. С. 135–136]; «Кожного ранку корова видоєна. А раз прийшли – кіт з хліва виходив, то господар подрубав йому ноги. А тоді дивляця – а в жінки руки по-одрубувані. А то вона ходила доіти. Відьма» (Волынская обл.) [6. С. 215]; более полный полесский материал на эту тему см. [31. С. 179–205]. Карпатский вариант этого сюжета приведен, например, в собрании В. Гнатюка: «То йиден господар тут ў Пужниках, Хашчеўський, маў шчось три корові. Али він на Юри рано ўстаў і ўзяў сокиру і йшоў собі ци до лыса, ци дроў ўрубати. Дивит сьи, а з йиго стайны вибігайи сука. Той тогда туту сокиру за неў кинуў тай скальчыіў йи ногу, тай собі пішоў, а сука поскакала ў сило [...]. Пару день слухайут, а то йих сусыда, Карпіньска, скальчына дужи на руку. По тым вони дыйшли, шчо то ни була сука, тьлькы тота сусыда, котра сьи доўший чис на руку гойіла» (У одного хозяина тут в Пужниках, Хашевского, было будто бы три коровы. И он на Юрия рано встал и взял топор и пошел в лес, может, нарубить дров. Смотрит, а из его хлева выбегает сука. Тогда он кинул в нее своим топором и поранил ей ногу, и пошел себе, а сука побежала в село [...]). Через несколько дней они слышат, что их соседка Карпинская сильно поранила руку. Тогда они догадались, что это была не сука, а эта самая соседка, которая еще долго лечила руку» [7. С. 183–184 № 297]. Ср. еще гуцульский рассказ: «Була одна удова. На Юрі спала собі она у хакі на припічку, а мала тилета у сінех [...]. И она далі – злазит из припічка, иде до сіней дивит сї – а там меже телетами білий пес. А она того пса хап! и завела у хату. Засьвітили у хакі, дивет сї, а то ни пес уже, але жінка – гола цалом... И пізнали, шо то такі из цего сила жінка. А она сї так просит и каже: Будеш, каже, мала смитани и молока, кілко меш хокіти, лиш кобис, каже, ни казала, шо я у тебе була...И тота і пустила» (Была одна вдова. На Юрия спала она в хате на припечке, а в сенях у нее были телята [...]). И вот она слезает с печи, идет в сени и видит – среди телят белый пес. И она этого пса хап! и втащила в хату. Зажгли огонь в хате, и она видит, что это уже не пес, а женщина, совсем голая. И она просит ее простить и говорит: у тебя будет сметаны и молока сколько хочешь, только ты не говори, что я у тебя была... И она отпустила ее) [22. С. 128].

К редким для Полесья, но, по-видимому, более распространенным на Карпатах относится сюжет «человек подковывает ведьму, обратившуюся в лошадь». В полесских материалах представлен всего один текст на этот сюжет (из с. Кишин Олевского р-на Житомирской обл.): «Одни чують: у том хливе доють корову. А у тую пору (на Всеношную) доить ништо не можэ! Оны зайшли у хлив – конь стоить. Вони взяли коня и кажуть: “Давайте коня подкуём!” Взяли и подкували. Через ночь старушка на печи з подковами на руках» [31. С. 199 № 812]. Карпатский рассказ под названием «Подкованная ведьма» опубликовал тот же В. Гнатюк (приводим в кратком пересказе): «Один пастух пас коров и в ночь на Юрия увидел, что среди коров появилась кобыла. По приказу пана он подковал эту кобылу на все четыре ноги, и кобыла пошла в село. На следующий день пастух приходит домой на обед и замечает, что его соседки нигде не видно. И вечером ее не было, и на следующий день. Тогда он спросил у соседа, где же кума. А та с печи говорит

ему: ”А зачем ты меня в ту ночь подковал?” И попросила, чтобы ее расковали, для чего она снова обратится в кобылу, и ее отведут к кузнецу» [7. С. 185 № 300].

• Привлечение ведьмы путем причинения ей боли

По поверьям, ведьму можно распознать, если причинить ей боль специальными магическими действиями, в частности, кипячением цедилки (полотном, через которое процеживают молоко), в которую должны быть воткнуты девять иголок с отломанными ушками. Это действие якобы вызывает у ведьмы сильную боль, и она обязательно должна прийти с просьбой прекратить ее мучения и обещанием больше не отнимать молоко у коров. Один из типичных полесских рассказов на эту тему, относящийся к обычаям купальской ночи, был записан в с. Спорово Березовского р-на Брестской обл.: «Бало (бывало), большие, кавалеры, диўкы протороў натычут з голок поламаных и кажуть – от, будэ видьма до их иты, то воны усю нуч палять, вжэ воны гаворать – як його вжэ варытымэш, то вона мусыть прыты [...]; у такую каструльку рыбы накладуть да вложать тамэки дэвьять протороў з голок шо шыюць, вушка поодламавають, ну й это вжэ тоды в той цыдилок шо цыдыць молоко вжэ його тычуть и воно вжэ варыцца там, а вона йдэ на той огонь и знают, хто видьма, и вжэ коб вона и ны хотила, то як варать, вона мусово (обязательно) прыдэ вжэ» [34. С. 132–133]). В с. Дяковици Житковичского р-на Гомельской обл. тоже пользовались подобным приемом: «Ложаць огонь у буданах (шалашах), збираюць цадзилки, што молоко цедзюць, и у цадзилки ўтыкаюць иголки. Но ўжэ не трэба ни с ким гаворици. И кидаюць в чугун с кипячоной водою. И хто молоко тягне, вона доўжна прыцци. Приходзи, стукае, грымае, штоб пустили, а як не пусти, не обзовецца, то каже, лопне. Вона скидаецца даже жабою, штоб пролезть. Если тэй жабе отсеки сокирою лапу, то ў тэй бабы руки не будзе» [31. С. 224–225 № 932].

А вот аналогичное карпатское свидетельство: «Твоя корова зіпсована від йидной чиріўниці, али йа тибє поучу, шчо майиш зробити. Возьми кусинь полотна сирого і деўить шпильок і рано аби жінка ў горньити варила, а ти абис сьи скриў на обісьтьу і абис пильнуваў чиріўниці, бо коли буде кипіти полотно йі (sic) шпильками, то вона мусит прийти на твоей обісьтьи и конечно шчось мусит узьити. Отжиж той господар тойи ўсьо учиниў» (Твоя корова испорчена одной ведьмой, но я тебя научу, что надо сделать. Возьми кусок сурового полотна и девять иголок, и утром пусть жена кипятит в горшке воду, а ты спрячься во дворе и карауль ведьм, потому что она, когда будет кипеть полотно с иголками, должна прийти на твою усадьбу и обязательно должна что-то взять. Вот этот хозяин так и сделал) [7. С. 190 № 311].

Этот сюжет отчасти перекликается с широко известными европейскими представлениями и средневековыми практиками испытания огнем и водой для распознавания и наказания ведьм. На Западной Украине подобные явления охоты на ведьм также имели место, хотя и гораздо в меньшей степени, чем в Европе; свидетельства о некоторых из них приводятся в работе В. Гнатюка «Сжигание и потопление ведьм» [35]; о карпатской традиции испытания огнем и водой см. также [20. С. 60–61; 33. С. 155–160]. В Полесье далеким отголоском этих представлений можно считать обычай разжигать в ночь накануне Ивана Купалы костер и в этом костре «палить ведьму» – сбивать в огонь укрепленную на шесте конскую голову, называемую ведьмой [34. С. 133]; а также обычай разжигать огонь в печи во время пасхальной всенощной поленьями, которые специально откладывались по одному каждое воскресенье Великого поста, – тогда ведьма прибежит что-нибудь просить или явится под каким-нибудь другим предлогом [31. С. 228–229].

- Возможность увидеть ведьму на церковной службе

По широко распространенным у восточных и западных славян представлениям увидеть (распознать) в обычной женщине ведьму можно лишь при соблюдении определенных условий, которые касаются времени, места, личности наблюдателя, а также требуют применения специальных магических предметов, сообщающих смотрящему свойство сверхвидения. Наиболее известный сюжет, в котором фигурируют несколько из названных условий, — это рассказ о том, как можно распознать ведьму в церкви (сакральное место) во время Всенощной службы на Пасху или на Рождество (сакральное время). Эти рассказы в Полесье и на Карпатах во многом схожи и различаются лишь деталями, касающимися в основном магических предметов, используемых для распознавания (например, по полесским поверьям для этого надо держать во рту сыр, а по карпатским — чеснок; по полесским рекомендуется с этой целью растапливать печь специально откладывавшимися на протяжении Великого поста поленьями, а по карпатским — принести в церковь специальный стульчик, изготовлявшийся на протяжении Великого поста, и т.п.)

В Брестской обл. (с. Онисковичи Кобринского р-на) записано следующее предписание для желающего распознать ведьм: «Ужэ Запускы жывуть, ужэ пист заўтра будэ, и ужэ тую вэчэру йимо — то трэба сыра покынута за зубамы и носыты яго аж до Ёсюнычли. На Ёсюнычлю идэш [в церковь] и того сыра бярэш, и там побачыш, котора ведьма. У тое ведьмы ... дойницы будуть на голове. Можэ там штук и з дэсять будэ ў цэрквы стоять» [31. С. 212 № 873]. Аналогичный карпатский вариант этого сюжета, записанный совсем недавно (2015 г.) в Ивано-Франковской обл., отличается от полесского некоторыми деталями: «На світій вечір кладут на сків (на стол) чеснок, три головки. А кажут, на Великдень покласти в кошик посвітити, і тоди той чісок з кошика, коли посвітив ксьондз паску, взети з кошика той собі зубок під язик, і всіх відьмів будеш видіти на Великдень. Кажуть, шо їх на Великдень найбільше видко» [6. С. 206].

В карпатском регионе, как и в соседних западнославянских областях, более популярно было распознавание ведьмы с помощью специального магического стульчика, который сооружали с соблюдением особых строгих правил на протяжении всего Великого поста и на Пасху приносили в церковь: «Йак можна чаріўницю пізнати? Йак си на вилики пушчини робит пироги, перший собі пиріг назначити, най сьи зварит. Йак си зварит, поставити го на боўдур най засхне і того дньа зачити собі осиковий столець робити. І так чириз виликий піст шчо дньа хоць раз коло него коўтнути, шчоби го на виликдинь закінчити. На виликдень рано на службу божу ўзыти той столець і так сховати, шчоби го ныхто ни видьў. І прийти до съвитой божниці, стати собі на той столец, а пиріг ў писок. Буде видьў ўсі чиріўницьі. Кажда чаріўницьі буде мати скопец і цьдилко на голові» (Как можно распознать ведьму? Когда на заговенье перед Великим постом пекутся пироги, надо выбрать первый пирог и приготовить. Когда он будет готов, поставит его повыше, чтобы он высох и в этот день начать делать стульчик из осины. И так весь Великий пост каждый день хотя бы по разу по нему ударить, чтобы к Пасхе его закончить. На Пасху утром пойти на службу и взять этот стульчик, но так спрятать, чтобы его никто не видел. Подойти к алтарю и стать на стульчик, а пирог в рот. Тогда увидишь всех ведьм. У каждой на голове будет подойник и цедилка) [7. С. 178 № 286]. В Закарпатье такой стульчик назывался «стольчик на вѣдьмы»: «Той стольчик мае быти з 9 або 12 родов дерева и чиниться его от роздва до великодня так, чтобы рано его на великдень докончити. Береся его тогды из собою до церкви и коли поп спѣвае “Рожество твое...”», тогди треба

стату на него и роздивитися. Буде видно всѣ вѣдмы в церкви, бо в каждой будут рога на головь. Вѣдмы сердито будут на него оглядаться. Коли он буде вертати, мусить сыпати за собою маком, бо як бы зловили его, то роздерли бы его на куски, такѣ онѣ злѣ за то» (Этот стульчик должен быть сделан из 9 или 12 пород дерева и делаться от Рождества до Пасхи так, чтобы утром на Пасху он был готов. Тогда надо взять его с собой в церковь и когда поп пропоет “Рождество твое...”, нужно встать на него и оглядеться. Будут видны все ведьмы в церкви, потому что у каждой будут рога на голове. Ведьмы будут сердито на него оглядываться. А когда он будет возвращаться, он должен сыпать за собой мак, иначе они поймали бы его и разорвали на части, так они злятся за это) [36. С. 224–225].

В закарпатском с. Туря-Бистра тоже изготовляли магический стульчик: «На святой вечѣр почати робити столець и кожного дня по раз утесати в той столець за цѣлый рок и лише слѣдуючого рока на святой вечѣр доготовити той столець. Коли идея на всеночну, то взятти з собою той столець, зерно кукурузы, яке выпало з под млинского камѣня нерозземлене и спечене в хлѣбови, то та особа побачить також тых, що суть босорканями» (В Сочельник начать делать стульчик и каждый день в течение года по одному разу ударять топором по этому стульчику и только на следующий год в Сочельник доделать этот стульчик. Когда пойдешь на всеночную, надо взять с собой этот стульчик, зерно кукурузы, которое выпало из-под мельничного камня неразмолотым и было запечено в хлебе, тогда этот человек увидит тех, кто является босорканями) [37. С. 23]. Там же магическим предметом, с помощью которого можно было распознать ведьму, служила поварешка, которой в Сочельник размешивали рождественские блюда: «Бабы, щобы спознати, колько чаровницѣ мають в селѣ, то приготоулену страву на св. вечер помѣшають новою деревляною ложкою. Из тою ложкою пойдуть бабы в 12 годин вночи до церкви и там увидять своих чаровницѣ» [37. С. 21].

На пасхальной службе ведьм узнают также по тому, что на возглас священника «Христос воскрес!» они отвечают не «Воистину воскрес!», а «Я в полі роблю» или «Я гриби беру!», «Я сіно роблю» и т.п. [6. С. 207] или «У меня сыр за щекою есть», «У меня масло есть!», «У меня рыба е», «У меня дичь е», «У меня грошэй нема» [31. С. 212–213] и т.п.

• Преграждение пути

По полесским представлениям распознать ведьму, занимающуюся отбиранием молока, можно было по поведению ее коровы [31. С. 215–222]. Для этого в ночь на Ивана Купалу разбрасывали на дороге, по которой идет стадо, стебли, семя или цветы конопли (крапиву, самосейный мак, муравьев, песок с могилы, костру, пепел и т.п.) или же протягивали поперек дороги нитку (конопляную, льняную, спряденную в Чистый Четверг, на Юрия, под Новый год или в другой праздник), перепаживали дорогу, веря, что корова ведьмы не сможет перейти дорогу, будет рычать и поворачивать назад [38. С. 221]. На Гомельщине, в с. Стодольчи: «На Купайло до сонца нарвуць плоскуней-конопель, вупрадуць нитку у ночи, пэрэпнуць улицу рано до сонца, корова ведьмина прибегае до дому, не будзе пастиць, ужэ бежыць рыкаючы» [34. С. 137]. Тот же обычай засвидетельствован на Житомирщине (с. Кишин Олевского р-на): «Протягають конопляну нитку и конопляну кашку (цветы конопли) пересыпае дорогу вечером, як худоба иде з леса. У трох местах чы у чэтырох местах. И тая корова, котора понимае (т.е. корова ведьмы), через тыю нитку не поиде. И начинае с товаром бушевать, бицца, не хочэ ийти. И уже знають, чья та корова, хто цэ робить (занимается колдовством). Трэба, шоб до тых ниток и до тэй кашки хто-то приговорил» [31. С. 221 № 917].

Подобные действия могли вызывать и другие последствия, а именно порчу молока у коровы ведьмы: «(На Юрья) обсыпали дороги коноплима, дэ статок ходить, до сходу сонця. То посыпали симьем, шоб ее (ведьмина) корова пэрэшла чэрэз то семье. То у ее коровы будуть у молоковы чэрвякы. Сеють скрызъ по дорози» (Ветлы Любешовского р-на Вольнской обл.) [31. С. 220 № 913].

В карпатском регионе подобные обычаи как будто не засвидетельствованы, однако те же самые растительные, предметные и акциональные обереги широко используются в качестве апотропеев, применяемых в наиболее «опасные» календарные дни (Сочельник, Юрий, Троица, Иван Купала и др.) для защиты от ведьм [33. С. 220–223]. В Ивано-Франковской обл. до наших дней сохраняется память об обычае осыпать усадьбу освященным маком (запись 2015 г.): «Колис казали, шо були відьми, то на Світиий вечір маком свіченим посипати поріг, бо кажут, як відьма пройде, то до стайні не зайде, доків той мак свічений не візбирає, а вона його й не візбирає. Се таке проговорели» (Когда-то говорили, что были ведьмы, и в Сочельник надо посыпать освященным маком порог, так как говорят, что если ведьма пройдет, то в хлев не зайдет, пока не соберет весь мак, а она его и не соберет. Так говорили) [6. С. 218]. Там же был обычай посыпать порог хлева освященной солью или пеплом: «То колись казали, шо як вигоняти худобину, то треба солю чи попелом посипати, шоб відьма шось погане не зробила» [6. С. 218]. Полесский ритуал пахания дороги и рассыпания растений-оберегов и семян находит параллель в карпатских приемах защиты от ведьмы с помощью орудий пахоты и сева (символизирующих соответствующие действия); известно, что борона, рало и другие предметы использовались как для распознавания ведьмы: сквозь зубья бороны, по поверьям, можно увидеть ведьму, выдаивающую корову [31. С. 231–232], так и для защиты от нее: на Буковине в канун Юрьева дня закладывали бороной зубьями кверху вход в хлев, чтобы «не відберали відьми манну» (чтобы ведьмы не отбирали спор) [33. С. 224].

Рассмотренные выше примеры полесско-карпатских корреспонденций в сфере народной мифологии (которые ни в коем случае не исчерпывают данной темы) в целом подтверждают представление о том, что эти два региона составляют на общеславянском и европейском фоне во многих отношениях единый культурный ареал, характеризующийся общим корпусом мотивов, поверий и основанных на них магических действий. Однако имеющиеся между ними различия, которые касаются конкретного воплощения этих общих мотивов, указывают на разные линии притяжения данных регионов к другим культурным ареалам и разные «жанровые» оформления одних и тех же мифологических представлений в слове и в магическом действии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 1. Магическая защита от нечистой силы // Славяноведение. 2018. № 6.
2. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
3. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
4. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Хромова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
5. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
6. *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків, 2016.

7. *Гнатюк В.* Знадобы до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.
8. *Гнатюк В.* Знадобы до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
9. *Симоненко И.* Быт населения Закарпатской обл. (По материалам экспедиции 1945–1947 гг.) // Советская этнография. 1948. № 1.
10. *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.; Харьков, 1913, 1916. Т. 1, 2.
11. *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синеvir // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.
12. *Гнатюк В.* Знадобы до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.
13. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
14. *Левкиевская Е.Е.* Дух-обогадатель // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
15. *Войтович Н.* Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015.
16. *Luffer J.* Katalog českých demonologických pověstí. Praha, 2014.
17. *Francek J.* Čarodějnické příběhy. Praha, 2005.
18. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
19. *Драгоманов М.* Малорусскія народныя преданія и расказы. Київ, 1876.
20. *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
21. *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Львів, 1908. Т. 5.
22. *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2.
23. *Левкиевская Е.Е.* Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
24. *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Львів, 2000.
25. *Манжура И.И.* Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях. Харьков, 1890.
26. Былички и бывальщины. Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
27. *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
28. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
29. *Плотникова А.А.* Восточнославянские мифологические персонажи в народной традиции староверов румынской Добруджи // Славяноведение. 2017. № 6.
30. Невидими ношні гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.
31. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
32. *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // Studia Mythologica Slavica. Т. 1. Ljubljana, 1998. [То же: Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. М., 2010].
33. *Чеховський І.* Демонологічні вірування і народний календар українців карпатського регіону. Чернівці, 2001.
34. *Толстая С.М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
35. *Гнатюк В.* Купане і палене відьм у Галичині // МУРЕ. Львів, 1912. Т. 15.
36. *Потушняк Ф.* Ворожки осійських босоркань / Ушорив И. Петривций. Осій, 2011.
37. Подкарпатська Русь. 1930. Рочник VII. Число 1–2.
38. *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.

Сокращения

ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.