



ПОЛЕССКО-КАРПАТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ
В ОБЛАСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
И ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ.

3. ПРЕДМЕТНЫЕ, АКЦИОНАЛЬНЫЕ И ВЕРБАЛЬНЫЕ ОБЕРЕГИ

© 2020 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

* Inv36@yandex.ru

** smtolstaya@yandex.ru

Статья написана в рамках проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанного грантом РНФ (№17–18–01373).

Первая часть настоящего исследования (Славяноведение. 2018. № 6) была посвящена таким способам защиты от нечистой силы, которые считались эффективными в ситуации непосредственного контакта человека с носителями зла. Во второй части (Славяноведение. 2019. № 6) рассматривались полесские и карпатские свидетельства о магических способах распознавания мифологических персонажей. В настоящей статье (третьей части исследования) анализируются формы превентивной охранительной магии, т.е. такие обереги, которые направлены на предотвращение потенциального, еще не реализованного зла. Эта апотропейная семантика прослеживается на уровне предметных, акциональных и вербальных форм. Выявление полесско-карпатских сходжений в области низшей мифологии позволяет установить узловые зоны контактов славян между собой и с иноязычными соседями.

Part One of the study (Slavyanovedenie. 2018. No. 6) deals with such methods of protection from evil spirits, which were considered effective in cases in a situation of direct contact of a person with carriers of evil. Part Two (Slavyanovedenie. 2019. No. 6) scrutinised Polesian and Carpathian evidence of magic methods for detecting mythological personalities. The present article (Part Three) analyses forms of preventive protective magic, such as amulets aimed at prevention of potential, not yet actual evil. This apotropaic semantics is traced at the level of subject, actional and verbal forms. Identification of convergence between Polesie and the Carpathians in the sphere of lower mythology let fix contact zones between the Slavs and of the Slavs with foreign-speaking neighbours.

Ключевые слова: славянская мифология, этнолингвистика, народная демонология, магия, обереги, Полесье, Карпаты.

Keywords: Slavic mythology, ethnolinguistics, folk demonology, magic, amulets, Polesie, the Carpathians.

DOI: 10.31857/S0869544X0012091-3

Поскольку целью оберега является защита от опасности, а основными носителями опасности считаются в традиционной культуре (кроме стихийных бедствий и вредоносных животных) персонажи нечистой силы, в том числе духи болезней, а также люди с «дурным» глазом и возвращающиеся с того света «нечистые» покойники, — наиболее подходящим объектом для изучения апотропейной магии можно признать народную демонологию. Среди почти безграничного многообразия славянских оберегов наибольшая их часть сосредоточена в сфере низшей мифологии и направлена, прежде всего, на защиту от болезнетворных духов и таких мифологических персонажей, которые считаются наиболее вредоносными. Практически отсутствуют способы защиты от волколака (который осмысливается либо как жертва колдовства, либо как человек, наделенный от рождения свойствами оборотничества). В редких случаях использовались обереги от домашних духов-опекунов, в том числе от домашнего ужа (присутствие которых в жилом пространстве оценивается позитивно). Что касается персонажей типа духа-обогаителя, т.е. специально выращенного для себя мифического помощника по хозяйству, то по отношению к ним чаще применялись не обереги в прямом смысле этого слова, а отгонные средства в случае, если такой домашний «слуга» становился неуправляемым и вредоносным. Сравнительно мало оберегов от духов-«хозяев» природных локусов (водяного, лешего, полевика), поскольку человек осознает, что сам вторгается в «чужое», не принадлежащее ему, пространство и вынужден регулировать взаимоотношения с «хозяевами» путем соблюдения особых правил поведения. Значительно чаще фиксируются средства превентивной защиты от встреч с женскими сезонными духами — русалками, полудницей, мавками и т.п. Но самыми многочисленными во всех этнокультурных традициях оказываются разнообразные обереги от сглаза и порчи, посылаемой «знающими» людьми; от духов болезней; а также от чертей (в том числе принявших вид вихря) и «нечистых» покойников. В настоящей статье рассматриваются примеры наиболее характерных для Полесья и Карпат оберегов, совпадающих по набору ритуальных действий, предметов и сопутствующих вербальных формул.

Надо признать, что большая часть полесских и сходных с ними карпатских апотропеев носит универсальный для славянской культуры характер и имеет весьма широкую географию распространения, например: общеизвестное использование предметов с христианской символикой или освященных в церкви; жгучих, сильно пахнущих, колющих растений; острых, режущих металлических орудий труда; печных атрибутов; совершение действий с «обратной» символикой (выворачивание одежды наизнанку, переворачивание предметов вверх дном и т.п.). Однако объединяющим признаком для полесских и карпатских оберегов является наличие в них хорошо сохранившейся мотивировочной части, объясняющей смысл ритуала, либо — что особенно ценно — архаических вербальных формул, исчезнувших в идентичных вариантах оберегов других региональных традиций.

Именно такая ситуация характерна для чрезвычайно популярного в Полесье и довольно широко известного на Карпатах обычая рассыпать семена освященного дикого мака (либо зерен льна, ржи, пшеницы), трактуемого как оберег от нечистой силы. Само по себе магическое действие рассыпания мака в апотропейных целях зафиксировано почти у всех славян, но наиболее значимо оно в украинско-белорусской, южнорусской и западнславянской ритуальной практике. В Полесье этот вид оберега (особенно часто применяемый против «ходячего» покойника, черта и ведьмы) известен повсеместно и признается одним из самых частотных [1. С. 169–172; 2. Т. 2. С. 377–385; Т. 4. С. 664–666]. Для подобного апотропейного акта использовался дикий

(«самосейный») белый мак, головки которого содержат множество чрезвычайно мелких семян; его полесские народные названия: *самосейный мак, дыкый, слипый, глухий, мак-ведун, мак-ведюк*; карпатоукраинские: *мак-тріскавець, сліпий мак, мак-падинець, мак-самосівка* и др. Коробочки созревшего мака освящали в день Макового (1/14.VIII) и хранили до подходящего случая.

Для мифологической символики маковых зерен у восточных славян значимыми являются следующие признаки: 1) множественность маковых семян и связь их с зерном вообще (что актуализирует семантику плодородия, изобилия); 2) принадлежность к числу освященных в церкви предметов и веществ (что ставит мак в один ряд со святой водой, освященными травами, скорлупой пасхальных яиц и т.п.); 3) множественность мелких сыпучих крупинок и их принципиальная неисчислимость (что служит базой для порождения мотива: «невозможность собрать или пересчитать рассыпанный мак»). В меньшей степени у восточных славян проявляется семантика, связанная с наркотическими свойствами мака. Любой из этих признаков мог быть положен в основу народной мотивировки ритуальных действий с маковыми зернами. Ср., например, украинское полесское поверье: для того, чтобы забеременеть, женщины проглатывали семена жита или мака (ПА, Ковчин Куликовского р-на Черниговской обл.). Мотивировкой обычая обсыпать могилу только что похороненного покойника «святым маком» (для предотвращения его хождения) служил аргумент: «Вон нэ можэ подыйты, бо мак святой» (брест.) [2. Т. 2. С. 305. № 92]; «Ёму кладут свясчонэе, то он нэ пійдэ» (ровен.) [1. С. 165]. В одном из гомельских свидетельств женщина просит соседку дать ей что-нибудь «свѣчанэе», чтобы обсыпать невестку, которую пугает по ночам домовик, и ссылается на молву: «Надо, казалы, абсыпаць свѣчаным — солью, маком, зерном» (ПА, Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.).

Но из всех выше названных признаков мака абсолютно преобладающим оказывается в Полесье и на Карпатах множественность и неисчислимость маковых зерен, образующие надежный барьер между носителем опасности и охраняемым субъектом или объектом. В Полесском архиве хранится около трехсот текстов с этим мотивом, в основном в виде мотивировок, поясняющих обычай обсыпания маком, и лишь незначительная их часть сопровождается стереотипным приговором: «Як ведьма мак не атбере, так ат маей кароўкі малака никто не атбере!» (гомел.) [2. Т. 1. С. 167. № 624]; «Як ведьма цэй мак збере, тоді ў моей коровы молоко забере!» (житомир.) [2. Т. 1. С. 170. № 650]; «Хто сёй ведюк-мак изберэ, той от моёй коровки спор [т.е. жирность молока] забере!» (ровен.) [2. Т. 1. С. 170. № 649]. Более пространные комментарии по поводу действий рассыпания мака содержатся в мотивировочной части сообщений на эту тему. Ср., например, следующие полесские данные: «У труну [гроб] к ведьмару мак святой сыплюць вокруг него. Ек будэ личыць [считать] яго кожную ноч и недоличэ, бо як пивень заспывае, то ён всё кидает и спавць ложыцца. Вот ён и не ходы ноччу, бо весь час мак личыць» (брест.) [2. Т. 2. С. 378. № 305]; «Пока пазбирае [покойник] той мак, дак развиднэе, дак не пуйде в хату» (гомел.) [2. Т. 2. С. 380. № 320]; «В гроб мак кладут, шоб вин не ходиў. Як яму трэба ити, надо мак пересчитать, а вин мелкий. Пока вин считае, дак и півны заспывають, и вже вин не мае час уйти» (волын.) [1. С. 165. № 111]; «Якшчо вин [покойник] пошчитае, то можэ иты, якшчо ни — то нэ можно. Такий закон» (волын.) [2. Т. 2. С. 381. № 324].

Близко сходная ситуация отмечается в карпатоукраинской народной культуре, где мотив пересчета маковых зерен выступает в качестве оберега как

в мотивировках ритуала, так и в текстах магических приговоров. Например, при похоронах «нечистого» покойника *мак-тріскавець* «сипали від порога до дороги, аби вмерлий не ходив, бо поки він позбирає, то когут запіє» (Ивано-Франковская обл.) [3. С. 110]. Этим же способом пытались защитить коров от ведьм: «Сиют маком, обсивае, як корова бигае. Як утэлит тэля, так тэж обсивають. Мак такий, слепый. Він сам ся плóдит. Обсуют маком, щоб молоко босоркáня [ведьма] нэ одбирала. Як мак нэ вызобралы, так и молоко» (КА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл). В похоронных обычаях украинцев польского Подлясья обсыпание маком умершего мотивировалось следующим образом: «мак насипали в труну, бо вірили, що мрець буде зайнятий рахуванням зерен і не лякатиме живих» [4. С. 168].

Эта же логическая схема («как невозможно собрать зерна мака, так невозможно отобрать молоко») лежит в основе большинства карпатских приговорных формул. Ср.: «Як тот мак не годен ни́хто позбрати, аби од нас ни́хто молоко не муг одобрать» (украинцы Восточной Словакии) [5. С. 200]; «Тогди бись зібрав хосинець [пользу, прибыль], як визбираєш мачок-падинець!» [3. С. 133]; «Оби не вставав із могили [покойник], треба аби хтось із рідних посипав на могилі біля хреста мак-самосівку і казати: “Маєш роботу (назвати ім’я дводушника). Як сий мак не мош узбирати, так бис не мав моци ходити межи людьми”» (закарпат.) [6. С. 130].

Последняя реплика «Вот тебе работа!» позволяет уточнить основную прагматику осыпания маком и соответствующего приговора: поставленная перед носителем опасности трудновыполнимая задача имеет целью занять его каким-нибудь делом на весь опасный ночной период, когда он имеет право ходить по земле. П.Г. Богатыреву удалось записать похожую мотивировку в окрестностях Нижнего Синевира, где мак рассевали для того, чтобы умерший колдун *маў роботу збирати, аби ся займал* (т.е. чтобы был занят) [7. С. 271]. Та же целевая установка сформулирована в полесском приговоре: «Свэтылы мак у цэркве, вэчэром сыпали по двору и говорили: “От тэбэ работа на всю ноч”» (брест.) [1. С. 170. № 175].

Стремление занять умершего трудным делом, чтобы он не выходил из могилы, можно обнаружить в любопытном карпатоукраинском обычае класть в гроб «нечистому» покойнику газеты на иностранных языках, чтобы он до самого утра мучился, пытаясь разобрать непонятные слова; ср.: при похоронах человека, подозреваемого в вампиризме, в гроб ему клали «іншомовну газету: німецьку, євреську, мадярську [...], щоб це все насамперед перечитав і потім вийшов з домовини [із могили], щоб тоді повернувся з потойбічного світу, коли це все зуміє прочитати» [5. С. 116]. Так же поступали при похоронах ведьмы: «У домовину клали сторінки із книг на іноземній мові [...] при цьому казали: “Прийдеш, як це прочитаєш!”» (украинцы Марамурошского р-на Румынии) [6. С. 149]. А в Полесье этот же прием использовался для обезвреживания *домовика*, если тот мучил коней по ночам: «Вроді, кажуть, домовик коням гриви путає і гонить. [Чтобы этого не было], найбільш бумаги вішають, газети, щоб він там читав» (ровен.) [8. С. 70]. Подобные вербальные клише прямо соотносятся с апотропейными заговорами, включающими многообразные по содержанию «формулы невозможного»; см. подробнее [9. С. 138; 10. С. 171–183].

В качестве надежного апотропея часто выступают в Полесье и на Карпатах ритуалы, включающие так называемые *о б р а т н ы е д е й с т в и я*, т.е. такие, которые совершаются в магических целях и предусматривают замену привычного (правильного) вектора движений на противоположный (неправильный):

хождение задом наперед, переворачивание предметов сверху вниз, выворачивание одежды наизнанку, произнесение текста от конца к началу, движение в левую сторону, против солнца и т.п. У славян в большинстве случаев они применялись для предотвращения опасности в экстремальных ситуациях: во время похорон или в поминальные дни; при необходимости отогнать от себя злых духов, избавиться от болезни; при обезвреживании порчи или во время ночных гаданий вне дома и т.д. [11. С. 119–128; 12. С. 364–367].

Именно Полесье и украинские Карпаты оказываются двумя архаическими регионами, где зафиксировано наибольшее число суеверных рассказов о том, что пришельцев с того света можно отогнать сообщениями о неправильном поведении людей [13. С. 187–205]. Например, для прекращения хождений умершего живые сородичи должны были удивить его надетой на себя одеждой, вывернутой наизнанку; сообщали, что собираются идти на свадьбу брата и сестры; демонстративно мыли лавку неправильным способом: от двух концов к середине, вместо однонаправленного движения. Все это делалось для того, чтобы на вопрос удивленного ночного гостя, «разве это правильно?», он бы услышал от живых фразу, призванную прекратить эти опасные визиты: «А правильно ли ты делаешь, что ходишь?». Одна из таких быличек была записана в Гомельской области: к вдовцу, оставшемуся с маленьким ребенком, стала ходить его умершая жена; люди посоветовали ему перед очередным ее приходом сесть на пороге и надевать лапти «другим боком — пяткой ўперод, а передом назад». Пришедшая говорит: «Неправильно ты лапти адееш». А муж в ответ: «А правильно ли ты [делаешь], што ходиш после своей смерти?» — после чего хождения прекратились [2. Т. 2. С. 297. № 62]. Аналогичным способом жена отваживает умершего мужа в быличке, записанной в Дрогобычском повете Львовской губернии: она надевает всю свою одежду наизнанку; пришедший говорит, что еще не видел такого, чтобы так носили одежду; а жена в свою очередь заявляет, что еще такого не видела, чтобы умерший приходил к живым [14. С. 127–128. № 218].

В Полесье при приближении вихря (осознаваемого как ипостась черта) люди спешили перевязать в обратную сторону завязки на лаптях, чтобы он их миновал (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.). От сглаза и порчи надевали маленьким детям рубашечку навыворот (ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.). Широко известно у полешуков (как и у всех славян) поверье, что заблудившиеся в лесу люди должны были вывернуть на себе какую-нибудь часть одежды. Этим же способом защищались от сглаза: «Суседка, я бачыла, выварнула куфайку навуварат и бегае туда-суда. Ета вбираюцца, штоб ніхто не зглазіў» (гомел.) [2. Т. 3. С. 107. № 359]. Чтобы корова не брыкалась во время доения (что было свидетельством колдовской порчи), хозяйке рекомендовалось «косы заплести навыворот» (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.). Защититься от черта можно было, как считалось, прочитав молитву «Отче наш» туда и обратно. «Але кажуть, як “Отче наш” наоборот чытають, то і Бога [икону] наоборот ставлять, ногамы ўверх» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.). В похоронной обрядности жителей Ровенской обл. принято было, пока покойник лежал в доме, класть хлеб верхней коркой вниз (что запрещалось в другое время); стелить скатерть на столе изнаночной стороной кверху; женщины носили фартуки и головные платки навыворот [15. С. 95–96].

Еще в более многообразных формах бытуют обратные действия в карпатоукраинской апотропейной магии. В Закарпатье считалось, что ведьма не сможет

проникнуть в дом, если дверь будет завязана ниткой, спряденной в левую сторону [9. С. 126]. В некоторых селах Бойковщины сразу после похорон «нечистого» покойника окна и двери дома переворачивали обратной стороной, «щоби мрець не впізнав своєї оселі» [3. С. 112]. Таким же способом пряха — нарушительница запрета прясть в среду пыталась отогнать грозящую наказанием персонифицированную Среду. Соседи подсказали женщине, что надо перевернуть двери сверху вниз. Среда удивленно спросила «Кто тебе это на-советовал?» — и исчезла (Ивано-Франковская губ.) [16. С. 12]. В комплексе карпатских похоронных обрядов широко распространен был обычай переворачивания домашней посуды и утвари с мотивировкой, «чтобы умерший не возвращался».

Среди множества подобных «обратных» действий (большая часть которых характеризуется широкой сферой бытования) в карпатской традиции зафиксированы уникальные или редко встречаемые варианты. Вот один из них. В рождественско-новогодний период (Коляды) люди старались запастись чудесным пеплом, способным защитить дом и двор от проникновения в них ведьм. Он назывался *відвернутий попіл* и готовился следующим образом: за неделю до Рождества хозяйка ежедневно топила печь и не выбрасывала золу, а сгребала ее на ночь, как обычно, в правую сторону печи; а после Рождества вплоть до Нового года, этот же пепел «отворачивала» в левую сторону. В результате получался «отворотный пепел», которым в дальнейшем обсыпали порог хлева для защиты скота от «знающих» людей (Ивано-Франковская обл.) [8. С. 218].

Второй пример интересен тем, что имеет явные переклички с южнославянским похоронным обычаем водить «смертный хоровод», двигаясь против солнца. У украинцев Восточной Словакии зафиксирован ритуал, исполняемый домочадцами сразу после выноса тела из хаты: они вставали вокруг стола, брались за руки и двигались по кругу в направлении против солнца. Это делалось для того, чтобы умерший не возвращался [5. С. 109].

В вербальных приговорах, сопровождавших «обратные» действия, или в мотивировках и терминологии обряда нередко отражается механизм формирования их отгонной семантики на языковой основе; ср. полесский приговор при надевании юбки наизнанку: «Коб мои вороги отвернулися од меня!» (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.); карпат.: после похорон телегу, на которой отвозили гроб, оставляли во дворе в перевернутом виде, «щоби на обійстю відвернуло ся зле, а повернуло ся всьо добре» [17. С. 206].

Рассмотрим еще одну группу текстов, которые могут быть признаны полеско-карпатской спецификой, так как не характерны для других региональных традиций. Речь идет об особых речевых клише, рифмованных куплетах или приговорах, которые якобы произносят (поют) демонические существа. Эти стереотипные формулы сами по себе не обладают апотропейной функцией, но они содержат ценную информацию о том, какие виды растений — оберегов — не позволяют злым духам приблизиться к человеку. Один из вариантов подобных приговоров был уже рассмотрен нами в первой части настоящего исследования [18. С. 20—24]. Там речь шла о полесских и карпатских быличках с сюжетом «черт-жених», где злой дух высказывает сожаление, что не может приблизиться к полюбившейся девушке, имеющей при себе растения-обереги: «Кабы не рута и не то́я, была бы деўка мо́я!»

В настоящей статье хотелось бы еще раз вернуться к этим вербальным клише, которые, однако, произносятся не чертом-любовником, а демоническими

женщинами — нявками, мавками, русалками, «повитрулями», а также духами болезней (чумой, холерой). Соответственно любовная интрига здесь заменяется типичной для народной демонологии ситуацией, когда злые духи преследуют людей, а те стараются найти способ защиты от них. Сутью этих высказываний — если они приписываются сезонным духам троицко-купальского периода (нявкам, русалкам) — является выражение досады на то, что они не смогли навредить человеку, имеющему при себе некий растительный оберег. Например, по гуцульским поверьям, *нявки* (души умерших некрещеных детей) бегали на Троицу по полям и пели: «Йик би ни лук-чеснок, ни одилен-зіле, мати синка породила, ми би его взыли!» [19. С. 201]. В Верховинском районе Ивано-Франковской области похожий приговор произносили загубленные матерями дети, сожалеющие, что не могут похитить у людей и «съесть» их новорожденного ребенка: «Якби не лук, цісок, не оделен-зілле, ми, мамка синка породила, ми би його і з'їли» [20. С. 104]. Более двадцати вариантов таких клишированных формул удалось собрать в Закарпатской области украинскому этнографу В.В. Королю [6. С. 259–260]. Считалось, что их исполняли женские мифические существа, происхождение которых связано с душами преждевременно умерших молодых людей или некрещеных младенцев, — *мавки, нявки, лісниці, повітрулі*. В современных формах бытования этих текстов отчетливо видно, что рифмы в них подбирались в соответствии с диалектными названиями трав-оберегов. Ср.: «Якби не лук тай не роман-зілле, та не було би у селови [в селе] ніколи весілля [свадьбы]»; «Якби не лук-часник тай не тота тója, то не одна легініна [парень] була мója»; «Аби не був цісок тай тим'ян, не один би був муї Іван» [6. С. 259–260].

Как видно из этих текстов, лук и чеснок выступают в качестве самых популярных апотропеев. О чесноке жители Закарпатья говорили, что это их главный защитник от нечистой силы. Ему приписывается фраза, якобы адресованная человеку: «Нэ дэры ня до живого, — буду тя сохрани́ти од вшиткого злого!» (КА, Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл.). Имелось в виду, что не следует обдирать всю шелуху с головки чеснока, тогда он будет охранять людей от всего плохого. При упоминании чеснока в самых разных контекстах информанты часто припоминали широко известную формулу: «Як бы не чеснок, иванделево зилье, мамка бы не робила сынови весілля» (КА, Богдан Раховского р-на Закарпатской обл.).

Полесские варианты этой формулы приписывались русалкам, которые преследуют людей на Русальной (Троицкой) неделе словами-угрозами: «Якби мені не часник, полин та холодна м'ята, тут би була тобі хата!» [6. С. 131]. В аналогичном тексте, записанном в Черниговской области, отражается поверье, что на Троицкой неделе люди должны были носить при себе лук, чеснок и полынь, ибо в это время бегают русалки и приговаривают: «Як бы тэбэ нэ полинь, я б тэбэ задавила. Як бы тэбэ нэ часнок, я б тэбэ за часок [т.е. расправилась бы с тобой за короткое время]. Як бы тэбэ нэ цибуля, я б тэбэ не забула» [2. Т. 2. С. 659. № 730]. Для полесской традиции полынь, наряду с луком и чесноком, служила основным средством защиты от русалок. По сообщениям жителей Житомирской области, на Русальной неделе все, выходившие в поле или лес, брали с собой полынь: «Як будто би русалка зустрéне и стане питати: “Що твоя мати варила?” А мы ёй отвечаем: “Хрэн да полинь, плюнь да покинй”. Такэ трэба отвечать, тогда ужэ не будет тэбэ трогать» (ПА, Вышевичи Радомышльський р-н).

Что же касается аналогичных приговоров, исполняемых духами болезней, то они могли приобретать в разных сюжетных ситуациях разные смысловые оттенки. Во-первых, формульный текст произносился как выражение досады по поводу того, что не удалось навредить людям. Так, украинцы Восточной Словакии рассказывали: при эпидемии холеры, когда люди научились пить отвар из растений *терлич* (*Valeriana officinalis*) и *диндява* (*Gentiana lutea*), они слышали по ночам, как сокрушается Холера: «"Йойойой! Кабы не туй терліч, не тута діндява, та бы была вшытка моя молоджава" (т.е. вся молодежь была бы моя). Бо коллера хотіла лем молодых людей брати, а на старші вже не дуже са так лакомила» [5. С. 276]. Во-вторых, подобные приговоры выступали в ситуации, когда сами духи болезней сообщали человеку ценную информацию о целебных травах-апотропеях в награду за оказанную им услугу. Когда одна баба выполнила просьбу Холеры перенести ее на другой берег реки, та раскрыла ей тайну, как можно избавиться от болезни: «Кебы не тот терлич, не тота тэн-дява, вшытка бы вымерла тота молодява» [5. С. 285]. В-третьих, человеку иногда удавалось подслушать разговор духов болезней между собой. В этом случае речитативные формулы немного видоизменялись, например, Чума пела: «Кебы люде знали, шо од мору пити — термеч, діндяву варити, чай пити ай частком са мастити» (Если б люди знали, что от мора пить — *термеч*, *диндяву* варить, чай пить и чесноком натираться) [5. С. 294].

Рассмотренный круг полесско-карпатских клишированных формул свидетельствует о том, насколько высоко ценились среди людей традиционной культуры знания об апотропейных свойствах растений.

Еще одним ярким примером полесско-карпатских корреспонденций в области защитных действий и клишированных формул могут служить ритуальные предписания, касающиеся умерших некрещеными детей, которые со временем могли превращаться в опасных демонов. И в Полесье, и на Карпатах средством защиты от них считалось их символическое крещение и наделение именем: слышав ночью на кладбище или в поле, на дороге плач ребенка, следовало сказать: «Если ты мальчик, будь Адамом, если девочка, будь Евой» (иногда могли давать другие имена: Иван и Мария, Иван и Анна и др.), при этом необходимо было бросить такому ребенку что-нибудь из одежды или просто лоскут материи, тряпку, холстину [2. Т. 2. С. 239–249]. Этот комплекс представлений и ритуальных действий объединяет Полесье не только с Карпатами, но и с некоторыми областями Западной Славии [21. С. 245–249]. При этом бросание полотна в карпатских и западнославянских традициях носит более обязательный характер и часто становится доминантой ритуала (что может быть связано с католическим обрядом крещения: крестные родители дарят младенцу полотно — *крижму*), тогда как в полесских свидетельствах нередко это действие упоминается эпизодически и иногда вне связи с обрядом крещения (а просто как одаривание несчастного существа), доминантой же чаще всего является сам акт крещения и наречения именем, тем более что он совершается не только как отклик на плач ребенка, но и при виде падающей звезды, в которой, по поверьям, заключена душа умершего некрещеного младенца. Вот некоторые полесские свидетельства из Житомирской обл.: «(Проходя мимо кладбища, можно услышать детский плач. Это плачет ребенок, умерший некрещеным). Трэба ему имя дать. "Як хлопэць, то я тэбэ назову Одам, а як девочка — Евою". Можэ тряпка яка е, яка шматка, — трэба туды ужэ кинуть» [2. Т. 2. С. 249. № 104]; «Як плачэ — маты в ночь розорвэ на могилке хустку, да и скаже, як оно зовэцца — Адам чи Ева. Но и пэрэстане» [2. Т. 2. С. 248. № 97]. У украинцев Восточной Словакии сохраняются очень близкие к полесским обычаи: «Хто чул на полю *ксту*, *ксту*, *ксту* кричати та же требало руціти зо себе даяку

шмату, а повісти так: «То крижмо, а кед ес хлопец — най ти буде мено Адам, а кед ес дівча — най ти буде мено Єва»» (Кто слышал в поле крик *креста, креста, креста*, нужно было бросить какую-нибудь свою одежду (тряпку) и сказать так: «Это крижмо, и если ты мальчик, пусть тебе будет имя Адам, а если ты девочка — пусть тебе будет имя Ева») [5. С. 271]. По поверьям гуцулов, «діти-стратчата до півночі просять крижми, кусня полотна на сорочину. Якщо ніхто не дасть крижми чи не покладе хреста на таку дитину, то вона ставала через 12 років нечистою силою, зокрема нявкою чи бісицею» [22. С. 169].

Говоря о предметных, акциональных и вербальных средствах, используемых человеком для защиты от нечистой силы, необходимо отдавать себе отчет в том, что не только эти специальные обереги, к которым прибегают в ситуации реальной угрозы или превентивно, но в определенном смысле и вся организация жизни человека традиционной культуры была подчинена этой цели. Речь идет о соблюдении предписаний и запретов в повседневном обиходе ради того, чтобы не навлечь на себя или все сообщество стихийных бедствий, болезней, разного рода несчастий, которые приписывались злокозненным действиям демонических персонажей. Само соблюдение этих запретов, касавшихся определенных моментов или отрезков времени, некоторых опасных мест (границы, межи, леса, болота, реки и т.п.), отдельных лиц, пограничных состояний в жизни человека и т.п. [23. С. 269–273], служило оберегом от нечистой силы. Специально о карпатских запретах см. [24. С. 256–277; 25. С. 238–255]. Широко известен, например, запрет отзываться на чей-то непонятный зов, так как это открывало путь демонам к похищению человека или наведению порчи на него [26. С. 513; 3. С. 394]. Столь же опасными считались проклятия в виде отсылок человека (особенно ребенка) к черту, лешему и другой нечисти, потому что эти проклятия могли осуществиться (известны многочисленные рассказы о подобных случаях) [27. С. 286–294].

В Полесье и на Карпатах особенно опасными считались некоторые хозяйственные и повседневные работы, такие как прядение, тканье, стирка, побелка дома, если они совершались в неурочное время (ночью, в праздники, в определенные дни недели) или без соблюдения предписанных правил. Во всех подобных случаях запреты мотивировались страхом перед наказаниями со стороны вредоносных духов. Опасно было оставлять на ночь недопряденную кудель или неоконченную основу, держать на виду в доме ткацкий инвентарь в дни больших праздников (Рождество, Благовещение, Пасху, Юрьев день и др.): приходил черт, нечистый, ведьма, домовик, русалка, покойник, некто, Пречистая, персонифицированные Пятница, Варвара, Неделя, Ночь и т.п. Они работали на оставленных орудиях всю ночь стучали ими, ломали их, забрасывали на печь или на чердак, перепутывали пряжу, гадили на кудель, пугали, звали по имени спящих хозяев, насылали болезни на людей и скотину и др. Если же необходимо было оставить недоделанную работу на ночь или на праздник, то ткацкий станок запирали замком, прялку и кудель прикрывали тканью, отрывали нитку от кудели, связывали веретена шнурком и т.п. [2. Т. 3. С. 601–690].

К разряду запретов-оберегов относятся и языковые табу, т.е. избегание прямого названия нечистой силы, употребление заместительных номинаций, местоимений, эвфемизмов, потому что произнесение имени или «плохого» слова могло вызвать появление демона. В Полесье для обозначения черта использовались разнообразные замены: *нехороший, недобрый, нечистый, неприятель, не свой дух, черный дух, злой, лихой, вредный, поганый, изверг, враг*, местоимения, эпитеты и т.п. [2. Т. 4. С. 470–471]. В карпатской традиции

табуироваться могли в свою очередь и эти эвфемизмы, и тогда для номинации черта использовались более сложные конструкции, в том числе прямо указывающие на табу: *той, що не вільно нагадувати*. По свидетельству А. Онищука, имя черта нельзя было упоминать в доме при малых детях, ночью, при выполнении тяжелой работы, и даже местоимение «он» старались в разговоре не употреблять, поскольку и оно уже имело значение «черт» [28. С. 64]. И в Полесье, и на Карпатах распространены «описательные» номинации, мотивированные характерными локусами или действиями черта: *тэй, що лозами трясэ; той, що летает* и т.п.; *той, що свищэ* и т.п. (о чем уже была речь в нашей первой статье [18]). Наряду с ними существовал целый ряд эвфемистических выражений, включающих прямое заклинание (проклятье) опасного демона: *вин, пропав би; тот, шчез би; тот, пошов би туды, де люде не ходят; тот, ни мав би моце; тот, не снівся би; тот, нек би му; вин, пропав би, закаменник; вун, голова би му всхла* и т.п., или же формулы, призывающие на помощь высшие силы: *той, Дух світий з нами; бий го, божя сила* и т.п. [22. С. 64–69].

В трех статьях этого цикла мы старались сосредоточиться в основном на архаических формах народной традиции, объединяющих Полесье с карпатским регионом. Приведенные факты и свидетельства служили лишь иллюстрацией общего тезиса о культурной архаике этих двух регионов. Однако для полноценного сопоставления двух традиций на общеславянском фоне необходимо более системное рассмотрение не только изолированных форм и явлений, но и некоторых более общих характеристик, которые с неизбежностью покажут значительные различия, в том числе и в отношении системы мифологических персонажей, их характеристик и связанных с ними мотивов и поверий. Эти различия обусловлены не только собственной этнокультурной историей каждого региона, но и разными ареальными притяжениями и связями с другими славянскими традициями. Уже говорилось о том, что Полесье относительно замкнуто в границах восточного славянства (если не считать продолжающего его польского Подлясья), тогда как карпатский регион, находящийся в самом центре Славии, имеет тесные связи, с одной стороны, с соседними западнославянскими культурными зонами (особенно польской), а с другой — с южнославянскими традициями, не считая его восточнославянских (украинских) связей.

Когда речь идет о народной демонологии, то уже сам состав мифологических персонажей обнаруживает значительные различия между полесской и карпатской традициями. Например, в Полесье очень слабо представлены такие характерные для карпатского региона персонажи, как управляющие тучами и осадками *хмарник* (*гонихмарник, градивник*), *чернокнижник* [22. С. 90, 183], как подброшенный человеку вместо похищенного ребенка *подменыш* (*відміна, обмінник*) [29. С. 142–155; 2. Т. 4. С. 706–710], как персонифицированные *Страх, Блуд, Холера* [14], и некоторые другие. И наоборот, такой персонаж, как *русалка*, столь ярко очерченный и столь богато представленный в мифологии, обрядности и фольклоре Полесья [2. Т. 2. С. 466–698], в очень малой степени известен на Карпатах (скорее как образ книжного происхождения). Весьма различны и характеристики полесских и карпатских *русалок*: первые связаны в основном с пространством житного поля и отчасти леса, в меньшей степени с водной стихией, вторые — прежде всего с водами. Многие черты и функции, приписываемые полесским русалкам (в том числе внешние: длинные распущенные волосы или огромные груди, которые она забрасывает за спину, и др.) в карпатской традиции распределены между другими персонажами

(перелесница, дика баба, богиня, ежибаба, стрига и др.), а такой характерной функции полесской русалки, как заманивание людей и щекотание, у карпатской русалки как будто вообще не отмечено.

То же можно сказать о *волколаке*, т.е. о человеке, обращенном в волка с помощью колдовства. В Полесье этот образ разработан весьма детально — из быличек можно узнать и о том, кто может стать волколаком, и о способах превращения человека в волка, и об обратном превращении волколака в человека, и о пребывании человека в волчьем облике, и многое другое [2. Т. 1. С. 478–558]. В карпатской же традиции этот персонаж обрисован очень скупо, хотя слово *вовкун*, *вовкулак*, известно довольно широко [22. С. 72–76; 5. С. 76–78, 273–275]. В закарпатском селе Синевир в 90-е годы прошлого века записан подробный рассказ о волколаке (*вовкуне*): муж и жена косили и сгребали сено, муж время от времени отлучался и уходил в лес, а когда он возвращался и жена спрашивала его, где он был, он отвечал, что ходил «по делам». На третий день во время отлучки мужа к сенокосу пришел из лесу волк и напал на женщину, порвал на ней одежду, но ей удалось его отогнать вилами. А потом женщина увидела у спящего мужа между зубами застрявшую красную нитку от ее одежды и поняла, что ее муж *вовкун* [30. С. 485–488]. Ср. близкий по сюжету рассказ из гомельского села: «Один чоловик робиўся волком тоже. Пошоў сено гребти з невесткой. Згребли сено. Она злезла на стог. А он кидае сено на стог. А он пошоў поўруч (?) рубить, штоб стога завершить. И иде [обратно] ужэ волком. А она не знала, што и рубить — волк! Той волк иде и на стог гляда. А та невестка не признала, да грабли взяла да в око ему. Дак ён и побег у лес. Да иде уже без волка [т.е. в виде человека] и кажэ: “Я воко пошиб!” Они пришли додому да свекрухе всё рассказвал, што он волком лез. А она рассказвала, што он волком робицца» [2. Т. 1. С. 549. № 177].

Более системные сопоставления полесской и карпатской демонологии станут возможны лишь на базе полных систематизированных описаний народной демонологии обоих регионов, учитывающих все стороны мифологической традиции (терминологию, ритуальные действия, обереги, фольклор) и охватывающих всех персонажей во всех их проявлениях и характеристиках. Если для Полесья такой компендиум современных записей недавно появился [2], то для карпатской традиции создать подобную сводку материалов еще только предстоит, для чего накоплен богатый материал как в работах собирателей прошлого и позапрошлого веков, так и в современных исследованиях отдельных местных традиций или отдельных аспектов народной традиции. Поскольку в целом народная демонология как область традиционной культуры славян оказалась одной из наиболее изученных и наиболее оснащенных эмпирическими данными, представляется вполне реальной и постановка в обозримом будущем более общей задачи — создания общеславянского однотипно препарированного и систематизированного свода славянской народной демонологии с перспективой дальнейших типологических, ареальных и генетических сопоставлений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Толстая С.М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
2. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2012; Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2016; Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2019; Т. 4. Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи.

3. *Войтович Н.М.* Народна демонологія Бойківщини. Львів: Сполом, 2015.
4. *Буйських Ю.С.* «Колись русалки по землі ходили...» Жіночі образи української міфології. Харків, 2018.
5. *Вархол Н.* Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017.
6. *Король В.В.* Народна демонологія гуцулів Закарпаття. Дисс. канд. філол. н. Ужгород; Львів, 2019.
7. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
8. *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків, 2016.
9. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
10. *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
11. *Толстой Н.И.* Перевооруживание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
12. *Левкиевская Е.Е.* Наоборот // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
13. *Виноградова Л.Н.* Сообщение об абсурдных событиях как способ отгона нечистой силы // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 7 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2018.
14. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.
15. *Плотникова А.А.* Семантика «наоборот» в языке славянской похоронной обрядности // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н.И. Толстого. М., 2013.
16. *Онищук А.* Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записав в с. Зелениці Надвірнянського пов. Антін Онищук // Матеріали до української етнології. Львів, 1912. Т. 15.
17. *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31, 32.
18. *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.
19. *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Т. 5.
20. *Буйських Ю.С.* Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності // Народна творчість та етнографія. 2014. № 1.
21. *Плотникова А.А.* Полесье как архаическая зона Славии: этнолингвистический аспект // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2013.
22. *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
23. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запреты // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
24. *Дзендзелевский И.А.* Запреты в практике карпатских овцеводов // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
25. *Чеховский И.* Демонологічні вірування і народний календар українців карпатського регіону. Чернівці, 2001.
26. *Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е.* Голос // Славянские древности. Этимологический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
27. *Виноградова Л.Н., Седакова И.А.* Проклятие // Славянские древности. Этимологический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
28. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2.
29. *Виноградова Л.Н.* Славянские версии сюжета о ребенке-подменыше // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
30. *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.

Сокращения

- КА — Карпатский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.