

Александр Б. Страхов

Культ хлеба
у ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Опыт этнолингвистического исследования

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch
den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen,
insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages
unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH
Aleksandr B. Strachov - 9783954791736
Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 03:33:22AM
via free access

SLAVISTISCHE BEITRÄGE

BEGRÜNDET VON

ALOIS SCHMAUS

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH KUNSTMANN

PETER REHDER · JOSEF SCHRENK

REDAKTION

PETER REHDER

Band 275

**Bayerische
Staatsbibliothek
München**

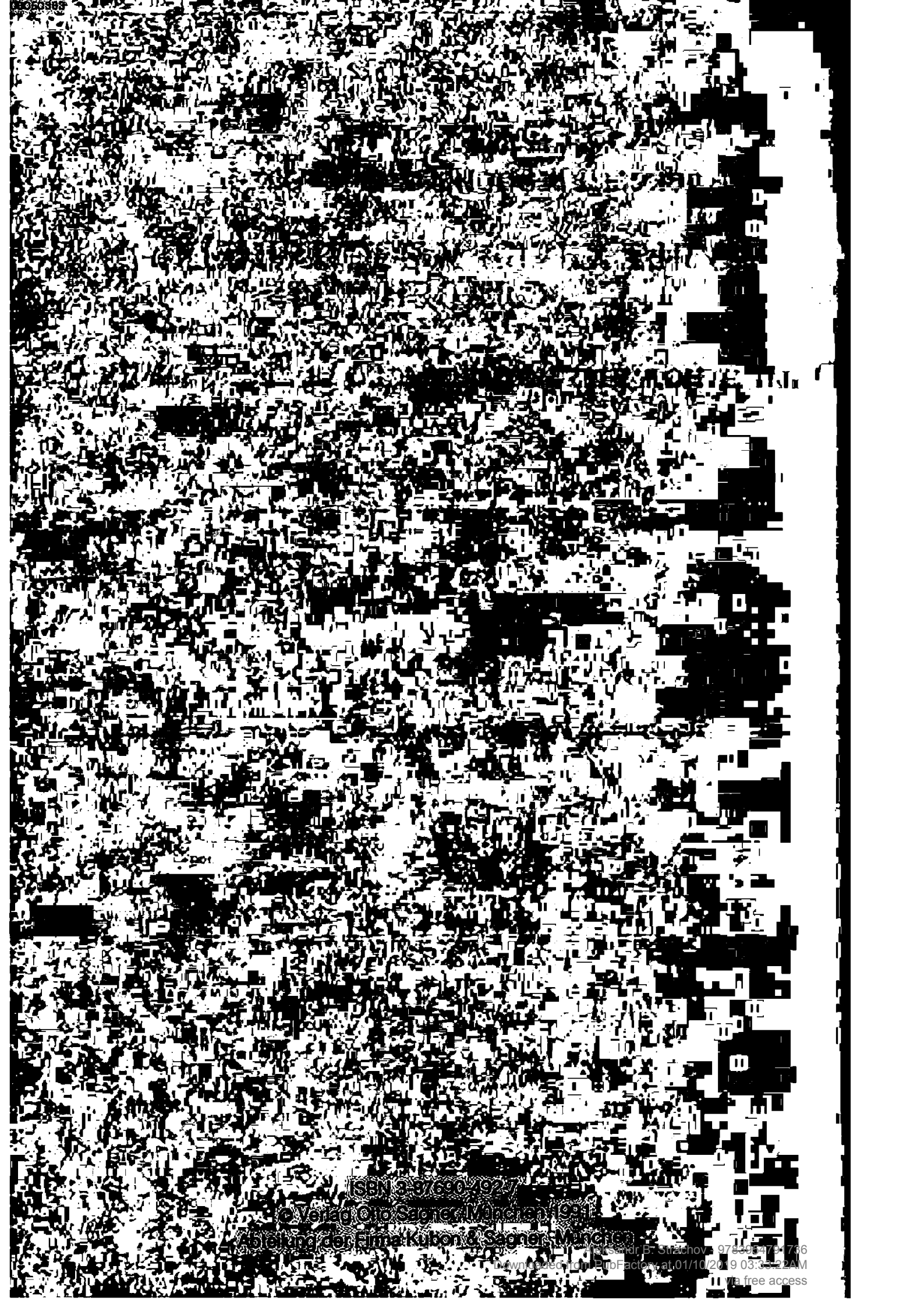
VERLAG OTTO SAGNER
MÜNCHEN

Александр Борисович Страхов
КУЛЬТ ХЛЕБА У ВОСТОЧНЫХ
СЛАВЯН

Опыт этнолингвистического исследования



VERLAG OTTO SAGNER · MÜNCHEN
1991



SB 2366 07

Verlag Sagner München 1991

Abteilung der Firma Kubon & Sagner München

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	1
ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ФУНКЦИИ И ТЕРМИНОЛОГИЯ БЫТОВОГО И ОБЯДОВОГО ПЕЧЕНЬЯ И НЕКОТОРЫХ РИТУАЛИ- ЗИРОВАННЫХ АСПЕКТОВ ЕГО ПРОИЗВОДСТВА И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ.....	7
Раздел 1. Взаимодействие "техничко-трудовой" и обрядовой систем мотивации в номинации некоторых видов славянского печенья	7
Раздел 2. Запреты и рекомендации, касающиеся процесса выпекания хлеба.....	19
§ 1. "Житие и страдания" хлеба.....	19
§ 2. Правила общего характера.....	20
§ 3. Правила сажания хлеба в печь.....	23
§ 4. Правила, действующие во время пребывания хлеба в печи.....	30
§ 5. Правила вынимания хлеба из печи.....	32
§ 6. "Обыденный" хлеб.....	37
Раздел 3. Запреты и рекомендации, касающиеся раздела хлеба.....	40
§ 1. Стол и хлеб.....	40
§ 2. Правила разрезания хлеба.....	41
§ 3. Преломление хлеба.....	44
Раздел 4. Запреты и рекомендации, касающиеся поедания хлеба.....	48
§ 1. Правила поедания хлеба. Отношение к хлебным крошкам.....	48
§ 2. Представление о боге как хлебодавце и распределителе Доли.....	51
§ 3. Хлеб - воплощение Доли - в обрядах и быте.....	54
§ 4. Целостность и непочатость хлеба- Доли в гаданиях и обрядах.....	58
§ 5. Представление о куске хлеба как воплощении Доли и его отражение в лексике и фразеологии.....	60
§ 6. Семантика, функции и терминология первого отрезанного куска.....	67
§ 7. Сакральная маркированность последнего куска. Заяц и хлеб.....	72
§ 8. Запреты и акции, связанные с опасностью отчуждения от дома благополучия.....	74
Раздел 5. О некоторых типах святочных девичьих гаданий, прогнозирующих Долю.....	81
§ 1. Гадания с первым испеченным блином.....	81
§ 2. <i>Сочень</i> и <i>сочельник</i>	85
§ 3. Элементы святочного обращения с кутьей (кашей).....	91

ГЛАВА II. ФУНКЦИИ, СИМВОЛИКА И ТЕРМИНОЛОГИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ВЕСЕННЕГО КАЛЕНДАР- НОГО И ОБРЯДОВОГО ПЕЧЕНЬЯ.....	95
Раздел 1. Печенье, выпекаемое в день 40 мучеников (жаворонки и др.).....	98
Раздел 2. Терминология и функции средопостного печенья.....	120
Раздел 3. Полесское благовещенское печенье в виде аиста и его ноги.....	133
Раздел 4. Вознесенское печенье в историческом и ареальном аспектах.....	142
§ 1. Поминальные и вознесенские <i>лестницы</i>	142
§ 2. Вознесенские <i>боговы (божьи, Христовы) онучи</i> в их соотношении с функцией обуви в похоронно-поминальных ритуалах.....	152
ПРИЛОЖЕНИЕ.....	155
Раздел 1. Примечания, дополнения, экскурсии к Главе I.....	155
Раздел II. Примечания, дополнения, экскурсии к Главе II.....	164
Раздел 3. Карты и комментарии к ним.....	169
Раздел 4. Программа-вопросник "Народное отношение к хлебу".....	174
ВЫВОДЫ.....	177
БИБЛИОГРАФИЯ.....	181
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ.....	211
СПИСОК СОБИРАТЕЛЕЙ.....	212
СПИСОК СОКРАЩЕННЫХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ.....	213
СПИСОК СОКРАЩЕННЫХ НАЗВАНИЙ ЯЗЫКОВ И ДИАЛЕКТОВ.....	220
ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	223
КАРТЫ.....	241

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, предлагаемая вниманию читателей, является первой монографической попыткой осмысления с позиций этнолингвистики восточно-славянского фольклорно-мифологического и языкового материала, связанного единой темой - культом хлеба. Обширность этой темы, использование ее мотивов и терминов в различных комплексах обрядов и верований предоставили мне возможность попутно высказать свое мнение о разных, частных и достаточно общих проблемах восточнославянских и общеславянских верований и обрядовой и внеобрядовой прагматики, иногда, на первый взгляд, с центральной темой тесно не связанных. Эта особенность, как представляется, выделяет мою работу из совокупности этнолингвистических трудов, выполняемых в СССР обычно в рамках диссертационных исследований под эгидой так называемой школы Н.И. Толстого. Основными методологическими принципами этого направления являются: а) строго синхронный подход; б) отторжение изучаемого явления от широкого языкового и обрядового контекста, так сказать, "стерилизация объекта"; в) установка на методы внутренней реконструкции и г) подчеркнутый отказ от более или менее широковещательных выводов и обобщений, рассматриваемых всегда как преждевременные.

В то же время я старался избежать крайностей, свойственных другому направлению - мифологам московско-тартусской семиотической школы. Сдерживая фонтанирование фантазии, я внушал себе мысль о необходимости быть корректным по отношению к славянскому этнолингвистическому материалу и не навязывать ему жестких "кабинетных" схем, как правило, заёмных и чуждых.

Многим обязанный тому и другому направлениям московской науки, я домогался методологической "золотой середины". Поиск своего, отличного от общепринятых, угла зрения на славянскую этнолингвистику, ее объект и способы его постижения, во многом и определили превратности судеб этой книги и ее автора.

Я благодарен сотрудникам Университета г. Констанц Ларисе Оккерт, д-ру Себастьяну Кемпгену, Маркусу Хубеншмиду и Галине Шульте за большую, истинно творческую работу по набору и адекватному воспроизведению текста книги, весьма непростого в языковом и графическом отношении.

Я глубоко признателен проф. Вернеру Лефельдту (Университет г. Констанц) - редактору и инициатору этой публикации, чья многотрудная плодотворная деятельность на ниве организации и координации исследований по русистике и славистике на Западе и Востоке претендует на то, чтобы стать замечательной главой в истории этих наук.

В нашей совместной работе над этой публикацией мои германские коллеги и я - каждый по-своему - руководствовались не утратившим актуальности заветом П. Шафарика, высказанным им в письме к О.М. Бодянскому от 20 марта 1839 г.: "Не меньшая честь чужое хорошее сберечь, нежели собрать новое, и у кого богатое собрание, тот не может сам записать всякую песню из уст народа, но должен собирать во едино по частям собранное иными".

И я, "собирая во едино собранное иными", сердечно благодарен всем участникам Полесских экспедиций, чьими материалами я пользовался. С особой признательностью я хотел бы упомянуть моих многолетних коллег и друзей И.А. Морозова (Москва) и М.И. Серебряную (Нью-Йорк). Их бескорыстное участие в моих делах и интересах, несомненно, обогатило эту книгу.

Я также благодарю проф. Игоря Шевченко, Harvard Ukrainian Research Institute и его директора проф. Джорджа Грабовича за участие в финансировании публикации.

Март 1991 г., Бостон

Александр Борисович Страхов

ВВЕДЕНИЕ

Одной из актуальных задач современной славистики является активизация научных поисков в области этногенеза и реконструкции древнейшего состояния культуры славян.

Культурология (см. *La cultura* 1978, 5) выделяет в культуре четыре фундаментальных элемента: "язык", "обычай" (включая и поведенческие нормы), "технику труда" и "ценности". Последний элемент является наиболее конститутивным и фундаментальным в культуре. Сферу ценностей – "народную мудрость" каждой культуры – составляют специфические, свойственные данному этносу, оценки действий, обычаев, техники и т.д., которые принимаются как критерии, нормы, идеалы ('жизнь', 'добро', 'мир' и проч.). Это - метааспект культуры, обуславливающий взаимосвязь ее фундаментальных элементов.

Некоторые феномены культуры отличает ярко выраженное переплетение в них всех фундаментальных культурных элементов (*resp.* аспектов), что делает их заманчивым объектом культурно-исторического исследования, целью которого может быть реконструкция древних взаимосвязей и тенденций к взаимопроникновению составляющих элементов культуры.

Предметом настоящего исследования является славянское хлебное печенье как феномен народной духовной культуры, взятый в фокусе пересечения и взаимной корреспонденции перечисленных выше культурных аспектов: терминологического, ритуального и поведенческого, ценностного и технического (последнего в гораздо меньшей степени). Аспект техники и технологии производства выпечного хлеба в полном объеме не может быть изучен методами этнолингвистики и является прерогативой других наук и других методов. Особо внимательного изучения достоин, на наш взгляд, синтезирующий, ценностный аспект - народное отношение к хлебу, т.к. хлеб в народной иерархии ценностей занимает исключительно высокое место, становясь синонимом "жизни", "благополучия", "богатства". Настоящая работа не исчерпывает предмет подобного исследования. Страдая неизбежной неполнотой, она касается лишь тенденций в функционировании и восприятии хлебных изделий в системе славянской (преимущественно, духовной) культуры.

В литературе, посвященной славянским древностям, встречается немало работ, повествующих о хлебе, его видах и терминологии. Так, хлебу уделялось определенное место в исследованиях по народной пище Украины (Маркевич 1860; Левченко 1875; Артюх 1977), украинских Карпат (Заклинский 1918; Онищук 1918; Чичула 1918; Яворский 1918; Гонтарь 1976), Югославии (Грђић-Бјелокосић 1908; Грбић 1925; Тановић 1925). Работ, посвященных обрядовому пе-

ченью, существенно больше, и, как правило, они более информативны. Ср. исследования, выполненные на восточно-славянском материале: Данковская 1909, 1909а, 1925; Кигицина 1927; Шереметьева 1929; Поликарпов 1909; Ящуржинский 1893; Смусин 1974; Артюх 1976; Харузина 1914; Гура 1977; Ястребов 1897; Красовская 1976; - на южнославянском: Милетич 1931, 1931а; Милутиновић 1971; Кулишић 1953; Янева 1981; Вакарелски 1960; Георгиева 1975; Петров 1969; Калчић 1973; Ценкуловски 1978. Большой материал по болгарскому обрядовому печеню имеется в книге Д. Маринова (Маринов 1914). В работах, посвященных южнославянскому обрядовому печеню, акцент сделан на описании святочных хлебов, что отвечает положению дел в самой народной традиции южных славян, где испечение хлеба к святкам превалирует. Западнославянскому обрядовому печеню посвящены работы: Markuš 1972, Maciejewska-Pauković 1966; Szukiewicz, Wojarska 1913. Некоторые работы оказались для нас недоступными.

Работа Н. Ф. Сумцова (Сумцов 1885), изданная около ста лет назад, остается чуть ли не единственным трудом в этой области, претендующим на общеславянский охват материала и некоторые обобщения. Однако она безнадежно устарела в методологическом отношении, особенно в плане подачи и интерпретации материала.

Интересным событием последних лет в изучении славянского печеня явилась книга А. и К. Кубяк (Kubiak 1981). Авторы выбрали в качестве объекта своего исследования польские запреты, приметы и рекомендации, регулирующие обращение с бытовым хлебом еженедельной выпечки. Книге мешает популяризаторский характер, выраженный, в частности, в отсутствии четкого отсылочного библиографического аппарата, а также легковесность и поспешность многих толкований. Тем не менее, книгу можно считать определенной удачей авторов, главным образом потому, что в отличие от многих упомянутых выше частных описательных работ, концентрирующих внимание на обрядовом (и чаще всего: на календарном обрядовом) печеню, А. и К. Кубяк большую часть книги посвятили весьма перспективной, на наш взгляд, области бытовых правил и суеверий.

Сфера быта, сфера обыденного, ежедневного, включает в себя наиболее архаические, менее всего подверженные изменениям и влияниям, консервативные пласты терминологического, технического, обрядово-поведенческого и ценностного элементов культуры, пласты, лежащие значительно глубже тех, которые воплощаются в деятельности и словесности окказиональной, отправляемой от случая к случаю, и, тем более, - календарной в архитектонике культуры

народа. Ценностные, технические (трудовые) и поведенческие представления, манифестируемые вербально (и/или акционально, и/или ментально), лежащие в основе ритуализированных правил обыденного обращения с пищей, утварью, одеждой, жилищем, стихиями, животными, растениями, живыми и мертвыми сородичами и чужаками составляют тот акциональный, вербальный и мировоззренческий текст, который усваивает и перерабатывает согласно своим потребностям деятельность и словесность окказиональная, чтобы затем в виде перекombинированных текстовых фрагментов, зачастую утративших древнюю мотивацию и получающих новую, передать его деятельности и словесности календарной, которая достраивает на этой основе свой инновационный текст.

Изучение базовых представлений весьма перспективно, на наш взгляд, как основа будущих исследований по этнолингвистической хронологии.

Работы, посвященные различным аспектам изучения славянского печенья, смогли послужить источником нашего исследования лишь отчасти. Материал (особенно это касается восточнославянского материала) был почерпнут нами, в основном, из исследований более общего характера, касающихся быта, верований и обрядов славян, а также из региональных словарей. В работе использованы также полевые материалы, собранные автором и его коллегами в составе Полесской этнолингвистической экспедиции в 1975-1983 гг. В приложении приводится программа "Народное отношение к хлебу" (1978 г.), составленная автором. Сбор материала в Полесье производился по этой программе и вне ее. В 1979 г. по этой программе материал собирался среди русского старожильческого населения Северо-Казахстанской обл. студенческой экспедицией под рук. М. Мухлынина.

Работа состоит из двух глав и "Приложения", в котором помещены примечания, дополнения, экскурсы, карты, список сокращений и библиография.

В главе I нам представлялось полезным излагать материал и свои соображения о функциях и терминологии славянских хлебных изделий в той стадийной последовательности, в которой совершается превращение сырой массы теста во вкушаемый за столом кусок хлеба, следуя в этом отношении за так называемыми "операционными" текстами и книгой С. В. Максимова "Куль хлеба" (М., 1982), правда, опустив несколько важных стадий, предшествующих операциям с тестом.

Композиция главы II, в которой изложены наблюдения над календарным обрядовым печеньем, также подчинена той же последовательности, которая существует в восточнославянском народно-христианском календаре. Отсылки назад и забеги вперед, совершаемые порою, вызваны трудностями избранного нами жанра, жанра этнолингвистического комментария, а апелляции к матери-

алам, помещенным в "Приложении" вызваны соображениями объема и относительной стройности изложения.

Полевые (белорусско-украинские) иллюстративные записи приводятся в принятой в Полесских экспедициях весьма упрощенной системе транскрипции, использующей русскую графику. Литера *г* передает фрикативное [ɣ].

ГЛАВА I. ФУНКЦИИ И ТЕРМИНОЛОГИЯ БЫТОВОГО И ОБРЯДОВОГО СЛАВЯНСКОГО ПЕЧЕНЬЯ И НЕКОТОРЫХ РИТУАЛИЗИРОВАННЫХ АСПЕКТОВ ЕГО ПРОИЗВОДСТВА И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ

Раздел 1. Взаимодействие "техничко-трудовой" и обрядовой систем мотиваций в номинации некоторых видов славянского печенья

Среди славянских глаголов, обозначающих энергичные действия, производимые над тестом, выделяются общеславянским характером бытования и продуктивностью глаголы **gybatī: *gъbatī: *gъbnōti*. Ср. в "Мертвых душах" Гоголя: "...хорошо бы загнуть пирог пресный с яйцом, у меня его славно загибают..." Ср.: "Ты бы баба кулебяку хошь загнула для праздника-ту..." ("Нулин. Вят."); "пирогги гнуть" ("Брон. Москов."); "калачи гнут из теста. Кто пирогги гнет..." ("Вожгал. Киров." - СРНГ 12, 199; 6, 251). Ср.: с.-х. *гѣбати* 'сгибать, делать складки', 'затевать пирог', н.-луж. *gibaś se* 'подниматься о тесте' (ЭССЯ 7, 216) н.-луж. *khlěb so hiba* 'das Brot gährt' (Kral 1931, 102), в.-луж. *čěsto so hiba* 'тесто подходит' (Трофимович 1974, 337).

Производные от **gybatī* и его дериватов особенно многочисленны в русских диалектах: *гѣбаница, гѣбанец* 'род кренделя' (СРНГ 6, 167), солякамск. *зѣгѣбни* (Старцева 1962, 70), волог. *загѣбѣнька*, вят. *загѣбка* (Зеленин 1903, 55), чухлом. и варнав. (костром.) *загѣбѣня, загѣбыш, сгѣбѣнь, сгѣбушка* 'полукруглые закрытые пироги' (Китицина 1927, 95), холмогор., арханг., каргоп., волог., новгор., пск., тверск., вят., рост., костром., смолен., ворон., иркут. *сгѣбѣнь* 'пирог с начинкой или без' (Грандилевский 1907, 266; Подвысоцкий 1885, 155; Светлов 1892, 163; Опыт, 200; Волоцкий 1902, 82), волог. *сгѣбник*, тверск. *бгѣбѣнь* (Опыт, 137, 200).

К производным от **gybanъ, gъbanъ* глагола **gybatī: *gъbatī* относятся и с.-х. *гѣбаница*, болг. *гѣбаница* 'слоеный пирог с творогом, сыром, выпекание которого часто приурочено к Рождеству' (< **gybanica*) и близкое по функции и значению болг. *бѣаница* (< **gъbanica*) (см.: ЭССЯ 7, 216; БЕР I, 31). Продолжения слав. **gybatī* и их дериваты в сочетании с лексемой *коровай* (< **korvajъ*) образуют устойчивое обрядово-терминологическое словосочетание **gybatī*

korvajь, которое, по данным свадебного фольклора ("коровайных" песен), имеет весьма широкое распространение в Белоруссии и значительно меньшее на Украине. Этому словосочетанию противопоставлено аналогичное по функции и сфере принадлежности словосочетание **bъgati korvajь*. Этот фразеологизм распространен, в основном, на Украине с заходом на Гомельщину и Гродненщину (карта и список источников приведены в *Приложении: 3.1*). Метатетические отношения **bъg-/*gъb-*, по мнению ЭССЯ 3, 115, могут восходить еще к индоевропейскому состоянию (**bheug(h)-:*gheubh-*), а не ограничиваться только периодом развития украинского языка, как обычно считают. Во всяком случае, применительно к обозначениям действий над хлебным тестом корневая метатеза **bъg-:gъb-* может быть датирована праславянским состоянием (ср. словен. (толминск.) *bgánca* 'печеное изделие из теста'. Цит. по: ЭССЯ 7, 187). Значение фразеологизма **gybati: *bъgati (*korvajь)* выясняется из синонимических конструкций: *коровай качаты* (Телеханы Пинск. - Довнар-Запольский 1895, 25), *караваю качати* (Гомельск. Могилевск. - Романов VIII, 455), *korowaj miejści* (Дяковичи Мозырк. - Moszyński 1928, 201), *каравай замясить* (Городец Рогачевск.), *каравай месити* (Городец Быховск. - Романов VIII, 474, 487). Употребительны в аналогичных конструкциях также глаголы: *учыніць, расчыніць, учыняці, начаці, ізробяць, замішаты* (Шейн 1874, 340; Чубинский IV, 218; ЛБВ, 95-96; ВП II, 48-49) и т.д. Несмотря на очевидные семантические вариации в каждом конкретном тексте значение **gybati (bъgati) korvajь* остается в рамках техники энергичного обращения с тестяной массой: 'месить', 'лепить', 'заворачивать', 'украшать', хотя в каждой локальной традиции возможно и весьма вероятно возникновение различных "народно-этимологических", акциональных и иных инновационных ассоциаций, стимулируемых специфической "закрытой" обрядовой системой мотиваций.

Так, синонимичный приведенным выше фразеологизм *коровай вити* (Перемышль - Чубинский IV, 218) генетически связан с "техническим" глаголом *вить (*viti)* (ср. его внеобрядовые производные: русск. *вьюшка*, блр. *заві́вэнікі* (СРНГ 4, 302; МДСГ, 138), но, будучи включен в систему свадебных номинаций, получает дополнительные семантические обертоны. Ср. **viti*, чьи продолжения обозначают в белорусской и украинской свадьбах процесс изготовления и украшения обрядового деревца: *вити вильця, віть елец, завивать вельцы, вить венки* (ср. западнослав. названия деревца: польск. *wianek, wieniec*, чеш. *vělec*, словц. *veľec*¹, производные от **viti*), ср. в сербской свадебной песне (об изготовлении свадебного знамени = варианта деревца): "И

¹ Цит. по: Гура 1983, 200; ср.: Романюк 1983, 77-78.

вију му свилены барјаци" (Караџић I, 55). Возможные переосмысления "технического" глагола **viti* как одно из оснований инновационного сближения образов каравая и свадебного деревца, сближения, в котором порою безосновательно усматривают глубокую арханку (см.: Иванов, Топоров 1974, 253-254), иллюстрируют украинская и белорусские "коровайные" песни: "Выйся, короваю, Ещѣ вышшій вид гаю, Як душейка по раю, А рибойка по Дунаю" (Чубинский IV, 247); "Вітай, вітай, свету караваяю..."; "Вітай, караваяю, із божага дару..." (ВП II, 180).

К укр. *коровай вити* ср. болгарские рождественские хлебы, которые хозяйка дарят колядующим: *вит-превит кравай* (Маринов 1914, 283, 284, 286, 289, 291), *плетен кравай* и *преплетен кравай* (ib., 287, 289), *превятьк* (ib., 277). Витье и плетение теста отразилось на внутренней форме названий хлебов, широко распространенных по Великороссии. Ср. вологод. *витушка* - 'особенный род калача, с витого из нескольких ремешков сладкого теста и запеченного кольцеобразно'. У казаков Урала для изготовления пшеничной *витушки* "раскатывают из теста три длинных "веревки" и плетут из них подобие косы. Затем, если витушка выйдет коротка, то концы ее "засучиваются и соединяются вместе, получается витушка круглая". *Витушка* 'калач, булка, крендель' приведено в СРНГ (4, 302) с пометами: "Костром, Новг., Сев.-Двин., Перм., Твер., Моск., Ворон., Калуж., Курск., Саратов., Тул., Дон., Южн., Иссык-Кульск., Южн.-Сиб., Сиб., Новосиб., Енис., Тобол."

К названиям и функции приведенных выше болгарских рождественских хлебов любопытную параллель представляет арханг. *витушки* - "мелкие калачики, раздаваемые христославцам, а также бросаемые на улице народу свадебниками" (СРНГ 4, 302). В Каргоп. Олонецк. *витушки* - угощение в канун Нового года - "крендели, имеющие вид цифры "8" или вид спирали, сплюснутой в одну плоскость" (Куликовский 1889, 113). К форме *витушек* ср.: "Витушки пресны, в осьмеркам и делают" Вожгал. Кировск." (СРНГ 4, 302). Форма "восьмерки", видимо, очень древняя.

В Ломско (Болгария) сходные по функции и форме хлебы назывались *кофръги* (мн.), *кофръг* (ед.ч.). В северо-западной Болгарии на "Малка Коледа" (24.XII) в каждом доме замешивали от 40 до 100 "колачета", называемые еще и *кофръги* (ед.ч. *кофръг* или *кофрриг*), - по числу домов, принадлежащих одному роду, - "влакѣ". Колядующие дети и подростки мужского пола - *кофръженци* - ходили по домам. Каждый *кофръженяк* нес прут (*кофръжалка*), на который нанизывал полученные хлебцы (Маринов 1914, 277; 1984, 98-99). Те же термины: *ковриг* - *ковриженци* - *коврижалка* отмечены и Н. Геровым (Героу II, 380). Мнение Ст. Младенова и А.С. Львова (Младенов 1941, 244;

Львов 1968, 153-158) о тюркском происхождении болгарского (форма *ковригъ* в "Хронике Амартола" - болгаризм) слова следует отвергнуть ввиду широко распространенного по русским диалектам слова *коврёга*, *коври́га* в значении 'каравай ржаного хлеба', 'большой ломоть хлеба' (см. СРНГ 14, 32-33). На русском Севере *коври́гой* называли праздничный, пасхальный и свадебный хлеб (СРНГ 14, 33; Гура 1977, 145-146), ср.: *коври́га свадебная* (арх. - Подвысоцкий 1885, 67), новгор. *коври́жка* 'большой круглый пряник с узорами и выемками по краям. Ими дарит жених невесту, посажан, родственников и всех, кто присутствует на свадьбе' (Доп. - I, 82). Есть указания и на бытование в русских диалектах формы *ковриг* : *ковригъ* в Псковской летописи под 1422 г. (Сл РЯ XI-XVII, 7, 214); форма *sóvarig* 'a great bñne loafe' в записи Р. Джемса, для которой Б.А. Ларин напрасно реконструировал "правильную" форму *коврига* (см.: Джемс, 139); наконец, датско-норв. *kavring* 'сухарь' (см.: Фасмер II, 272), источником которого могло быть псковско-новгородское или севернорусское слово. Извитые формы болгарских обрядовых хлебов подсказывают этимологическое решение (у Фасмера II, 272 этимология квалифицирована как неясная). Русск. *ковриг(-а)*, болг. *ковриг* восходят к слав. **ko-vь-ig(-ь/-a)*, где **ko-* приставка местоименного происхождения (о ней см.: Schütz 1965, 323-329; ЭССЯ 12, 5, 13, 14, 18, 19, 26, 27), а корень - **вь-* 'вертеть, гнуть, кривить, ковырять'. Ср. костром. *ковёрить* 'ломать, изгибать, мять': "Зачем так коверишь хлеб-то? Режь хорошенько" (СРНГ 14, 29). Ср. в вологодской загадке о пироге, изображающей технику обращения с сырым тестом: "Два коверня, да два заверня, да двадцать вылупков" (Митрофанова 1968, 127). Формы в род.п. ед.ч. *коверня* и *заверня* в отношении корня двусмысленны, т.е. возможны *ковер(т)ня* и *завер(т)ня* (им.п.: **ковертень* и **завертень*); но более вероятны: **коверень* и **заверень* (ср. новгород. *верать* 'совать, вкладывать, прятать, копаться', *вереть*, *завереть* 'запереть').

В сербохорватских диалектах находим названия обрядовых хлебов, продолжающих русско-болгарскую префиксальную и семасиологическую изоглоссу (а, возможно, и корневую, если рассматривать слав. корни **вьгз-* и **вьг-* не как самостоятельные, а как тот же **вь-* с соответствующими расширителями, ввиду близости их значений, связанных с кривыми, круговыми движениями). Ср. *ковржан* - 'S-образный калач, с которым хозяин рано до восхода идет за бадняком. Калач ставится перед деревом, которое надо срубить. Его съедают тогда, когда срубят бадняк' (восток Алексинацкого Поморавья). В некоторых местах его не съедают а, возвращаясь домой, сквозь этот калач смотрят на село (Антонијевић 1971, 168). В Босанской Краине на Новый год совершают магическое ворошение зерна. На гумно выносят полый внутри "колач", называемый

ковртањ (< **ko-vyrt-anjъ*), который месится на Божич из того же теста, что и чесница. *Ковртањ* натывается сверху на "стожер"², вокруг которого настилается "божичная" солома (Костић 1964, 77-78). Не исключено, что с.-х. названия представляют собой субстантивированные страдат. прич. прош. вр.: *ковржан* (< **ko-vyrt-janъ*) от глагола типа **kovyrtati*/**kovyrtiti* (ср.: ЭССЯ 12, 19), *ковртањ* - от глагола **kovyrtati*/**kovyrtěti* (ср.: с.-х. *ковртати* 'долбить, ковырять; шелушить', русск. диал. *ковёртить* 'ломать', - СРНГ 14, 30). В плане применения глагольного корня **vyrt-* к операциям над тестом и хлебом любопытны русск. диал. (томск.) *извернуть* 'завернуть тесто' (СРНГ 12, 103), смоленск. *отвернуть*: "Тетя, отверни мне кусок ковярги" (СРНГ 14, 34), полесск. *завернуть*: "Мáци дл'а дзиц'áци завёрне калачá" (Вешторг 1968, 379).

С явлением дополнительной обрядовой семантической мотивации мы сталкиваемся также при анализе некоторых свадебных хлебных наименований, производных от глагола *вертеть*. Ср. внеобрядовые номинации: брянск. *вертун* 'сладкий пирог из тонко раскатанного теста, начиненный малиной, вишнями и др.', онежск. *вёрченый колоб*, онежск., арханг. *вёрченые шаньги*, *вёрченая наливка*, рязан. *вывертушки* (Расторгуев 1973, 63; СРНГ 4, 171; 5, 253; АОС 3, 142). В этих лексемах легко видеть производные от презентной основы глагола *вертеть*, обозначающего круговые энергичные действия над (с) тестом. Ср. также: костром. *вёрченое тесто* 'старинное печенье на масленицу' (СРНГ 4, 171), калужск. *вертушки* 'украшения из теста на свадебном хлебе - "роще"' (Шереметьева 1929, 217), брянск. *верч* 'пшеничный хлеб, особо приготовленный и украшенный; был необходимым яством на предсвадебной пирушке в доме жениха накануне венчания' (Расторгуев 1973, 63). Под именем *вёрчык* в брянск. говорах известна также великопостная небольшая витая баранка, посыпанная солью (ib., 49). В свадебном обряде с. Ослянка Мстиславск. *верч* - это лозовый обруч, запеченный в тесте³; он нанизан на пояс, которым дружка в доме жениха после возвращения из церкви должен опоясать невесту. Невеста не дается, девушки хватают *верч* и ломают его (Романов VIII, 502).

В Борисполе Переяславск. Полтав. *верч* пекли в пятницу накануне свадьбы вместе с короваем. Утром после брачной ночи пели:

"Положили, положили (дочку. - А.С.)

² К натыванию *ковртањ*'а на стожер ср. выше о пруте, на который нанизывали *ковриг*'и у болгар. Ср. также обвивание и облепление тестом, а потом втыкание *вилыца* в свадебный хлеб. В этих моментах свадебного и календарных святочных обрядов можно усмотреть известный параллелизм.

³ Ср. блр. диал. *верч* 'скрутак лыка ці лозовой кары (у выглядзе "васьмёркі")' (ТС I, 115); 'низка лыка, лазы': "Верч у выглядзе "васьмёркі" (СБГ I, 300).

На новой кровати
 Що хотіли, те й робили
 Чужому дитяті:
 Хто хотів, той *вертів*,
 А кому *верчено*, той *терпів*" (Чубинский IV, 577)

В гомельской свадебной песне замечателен двойной семантический план у глагола *вертеть* - технический и обрядово-эротический:

"Что мы хотели, то мы *свертели*
 С теста паленицу, с девки молодицу" (Радченко 1888, 85).

Эротические семантические обертоны глаголов, называющих кривое или круговое движение, в мире свадьбы актуализуются⁴. Ср. специфические значения у глагола *крутить* и его производных в лексике и фразеологии свадьбы (см.: СРНГ 15, 327, 335; ср. особенно: костром. *круті́льний пирог (хлеб)*, яросл. *круті́льное вино* - *іб.*, 326), а также в бытовой речи: *(за)крутить любовь, вертеть хвостом* и проч.

Таким образом, название хлеба *верч* в сфере свадебной терминологии и акциональности ассоциируется с глаголом *вертеть* не только и не столько как с обозначением технической операции, сколько как с метафорой производительного акта.

Ряд глаголов, описывающих кручение, витье, плетение, верчение теста и его полос, указывают на явную вторичность этой части "хлебной" терминологии и самих действий по отношению к такой древней сфере как плетение и витье, прядение и ткачество. Это особенно хорошо заметно на примере восточнославянских продолжений (и их производных) славянских глаголов **sъkati*, **sukati*, **sykati* 'крутить, скручивать, сучить' → 'катать, валять (нередко: тесто)'. Ср. новгор. , тамб. , нижегор. *скать* 'о пряже; навивать для тканья' и олон. 'о тесте; раскатывать в сочень' (Опыт, 204); арханг. *высыкáть*, олон. *вы́скать*, рязан., тамб. *рызсы́кать* 'раскатывать тесто скалкой' (СРНГ 6, 36; Опыт, 188). Ср. производные: с.-х. *засучак* 'свёрток, свиток (напр., из теста), (Мичатек, 160), новг., олон. *скáнец* 'сочень, тонкий блин' (Опыт, 204).

Эта зависимость хлебных терминов от терминов прядения и ткачества иногда бывает не столь явственной и прямой, и выяснение ее требует внимательного лексико-этимологического анализа.

Среди немногочисленных славянских опосредованных продолжений и.-е.

⁴ Ср.: "Як молода погана, співають: "Під сосною спала, Шишка в п... впала, Крутив-крутив, ни викрутив, Довбав-довбав, ни видовбав, Як усадив кишку, То в и й н у в ш и ш к у ..." (Шумск Житомирск. - Кравченко 1914, 169). К последнему мотиву ср.: печенье коровяиных *шишек* на свадьбу, и украинно-полесск. *верч* 'весільна шишка' (Лисенко 1961, 41).

**цег-р-* 'вращать, вертеть, плести' выделяются своей загадочностью полесск. (Любецк. Чернигов.) *варапáник* 'хлеб, выпеченный из смешанной недоброкачественной, обычно разных сортов муки' (Лисенко 1974, 39; 1961, 20) и *воропáй*, *варапáй* - эпитет коровая в коровайных песнях (этимологические версии см.: Потебня 1880, 165-166; Никольский 1956, 186-187; Фасмер I, 300, 354; Иванов, Топоров 1974, 248-249; Топоров I, 110-111; II, 115-117; ЭСБМ II, 161; Меркулова 1979, 97-101; 1983, 161). Первое из этих слов в формальном отношении является производным от субстантивир. причаст. **воропань*: (ср.: *Воропань*, *Воропановъ*, наряду с *Воропай*, *Воропаевъ* - популярные прозвища и отчества на Руси XV-XVII вв. Примеры см.: Селищев 1968, 122; Меркулова 1979, 98-99). Для блр. *воропáй* в качестве формального источника обычно предполагалось *вороп* (ср. др. - русск. *пустити на воропь* 'начать стремительное наступление' (Ипат. лет. под 1157 г. Цит. по: Сл РЯ XI-XVII, 3, 34). Однако *воропáй* своим ауслаутом более напоминает, на наш взгляд, отглагольные производные с экспрессивной, часто пейоративной окраской: *нагонáй*, *раздолбáй* и пр. (ср. также популярные в охотничьей кинонимии: *Ругáй*, *Карáй* и т.д.). В свою очередь, базовое (для сущ. *варапáник*) причаст. **воропáнь* представляется образованием с суфф. *-(а)нь* от слабо зафиксированного восточнослав. глагола **воропати* (ср. блр. диал. (витеб.) *ворóпачь* 'неакуратно складывать в кучу' (цит. по: Меркулова 1983, 161). Инославянские и неславянские связи этого глагола требуют специального обсуждения. И.-е. **цег-р-*, видимо, довольно рано получило значения, связанные с прядением и ткачеством: ср. лтш. *verpi* 'прясть', *vārpsta* 'вал; веретено'; лит. *veĩpti* 'прясть'; *veĩptas* 'веретено'; др.-шв. *verpa* 'бросать; навивать основу ткани'. Редкие схожие формы, встречающиеся в славянских языках, по-видимому, имеют разное отношение к индоевропейскому этимону. Так, с.-х. *вр̑полити се* 'ерзать, вертеться, беспокоиться' (как и польск. *prawropić (na kogo)* с явно вторичным значением: 'сердиться') непосредственно восходят к и.-е. **цег-р-* 'вращать, вертеть'. Со значением и.-е. **цег-р-* 'плести' связано с.-х. *вр̑пца* 'веревка' (подобно др.-шв. *værple* м., *værpla* ж. 'бечевка, веревка'). Польск. и словинско-кашуб. *vawp*, *varp* 'толстое грубое полотно, шерстяная ткань домашней работы и пр.' (Lorentz III, 809, 876; Sychta VI, 54), видимо, являются достаточно старыми, может быть, общелехитскими, заимствованиями из германских языков (ср. др.-исл. *varp*, др.-в.-н. *warf* 'основа ткани', др.-шв. *verpa* 'навивать основу'). На базе заимствованного из германского названия грубой домотканной ткани в лехитских языках были образованы глаголы с весьма любопытным развитием значений в двух направлениях: 1) 'ткать *varp*' → 'делать плохо, кое-как, особенно: шить; халтурить' (ср. словинско-кашуб. *vārpac*, *vawpac*; *vārpās*, *varpac* (Sychta VI, 55; Lorentz III, 809, 876; Lorentz SW II,

1261-1262); 2) 'ткать' → 'спешить, подвигаться, быстро приближаться' (ib., ср. русск. *сновать*: 'навивать основу' → 'быстро беспорядочно двигаться'; польск. *warpać się* 'таскаться, бродяжничать'). К первой модели: 'ткать грубую домо-тканную ткань' → 'делать кое-как, халтурить' ср. в параллель формы, относящиеся к гнезду слав. **ryti*:- польск. *pari* 'грубое полотно' → *partacz* 'бракодел, халтурщик', с.-х. *pr̄ten* 'холщовый' → 'скверный, дурной'; русск. *портъ* 'грубое полотно' → *пóртить* (слово без этимологии, ср.: Фасмер III, 334). Блр. диал. *ворóпаць* 'неаккуратно складывать в кучу' и **воропáнь* (откуда и чернигов. название хлеба из смешанной недоброкачественной муки - *варапáник*) связано именно с этой семантической моделью, причем глагол, очевидно, заимствован из польских диалектов.

Со схожим глаголом, развивающим вторую семантическую модель, связаны др.-русс. *воропъ* 'стремительное нападение, налет' (ср. русск. отглаг.: *налёт, бросок* и т.д.) и, наконец, белорусск. *воропáй, варапáй, верапáй* в свадебных песнях.

"Пытаўся каравай у перапечы:

- А куды сцежка да клеці?

- А ты, каравай-варапай,

Часта у клеці бываешь,

Сцежкі-дарожкі пытаешь:

Вазьмі палку, папірайся,

Сам сцежкі у клетку дабівайся" (ВП II, 156; ср.: "*воропай*" - Носович 1873, 193). С формой *варапай*: "... А ты караваю (вар.: короваю) *варапаю* ..." совершенно аналогичный текст записан в Виленск. и Борисовск. Минск. (ЭС III, 247; Шейн I, 79; с пометой: "Побереж. Скуплин" см.: Kolberg 52, 228-229). Песни этого типа без упоминания слова *воропай* см.: ВП II, № 372-378; Kolberg 52, 213. Это слово в функции эпитета дружки и свахи с явно пейоративной окраской упоминается в двух вариантах белорусской "корильной" песни, исполняемой при дележе коровай: "*Дружка-варапаю, А дай нам караваю. А не дае караваю, Мы ж твайго каня украдзем ...* (без места фиксации. - ВП II, 193-194); "*Сватка-варапаю* и т.д." - ЛБВ, 374: Молодеч. Минск.). Ср. украинскую песню, быть может, связанную со свадебным "корильным" фольклором: "*Чоловіче-воропаяу, де ж я тебе поховаю?..*" - Гринченко I, 255). Последние примеры мало что дают для уяснения смысла слова *воропай*, между тем содержание "коровайной" песни несет все-таки кое-какую информацию. "Коровай" спрашивает дорогу в клеть. "Перепечь" упрекает его, предлагает ему, взяв посошок, самому найти дорогу. Таким образом, речь идет о п е р е м е щ е н и и в

пространстве, о движении. Не исключено, что, называя "коровай" воропаем "перепечь" упрекает его в торопливости, поспешности и - как производное отсюда - в бестолковости. Ср. блр. (вилейск.) "Варапай - чалавек, які кідаецца, зрабя быстра - і не так як трэба. Ляціць, як варапай, не глядзіць, што ўваліцца, ударыцца, тараплівы, бесталковы чалавек" (СБГ I, 283). Подобные этому контексты могли подсказать Носовичу неточное толкование этого слова: 'слепец' (Носович 1870, 162).

Таким образом, незафиксированный восточнославян. глагол *воропати 'спешить, торопиться', имеющий источник в польских диалектах, стал базой для производства существительных: др.-русск. *воропъ* и блр. *воропай*. Не исключено, что речь идет о старых арготизмах (ср.: русск. *шить* → *ошиваться* → *шваль, шушваль, шить* → *пришить* ('убить')); использование портняжной терминологии как метафоры разбойничьего ремесла в фольклоре и проч.).

В западнославянских языках и диалектах в значении 'раскатывать тесто' иногда используются продолжения слав. **kuliti*/**kuljati* 'катать, валять': польск. (хелминск.-добжинск.) *okulać* 'выкатить тесто': "*tu ku okulać; wykulnińc často na stulńicy.*" (Дульск - Maciejewski 1969, 142); *kulać* 'делать буханки хлеба для печения': "*kuloj se ty xleby*" (силезск. - Pluta 1973, 75), чешск. *kuliti těsto* 'катать тесто' (PSYČ II, 441). В н.-луж. зафиксировано сущ. *kulowask* (димин. от *kulowac*) в значении 'круглый хлеб, пасхальный хлеб, крендель' (Шпреевальд) - образование от глагола *kulowaś* 'катать' (Mucke I, 741).

Глагол *катать* в значениях, связанных с выделкой хлеба, довольно редко фиксировался в русских диалектах. Ср. тюменск. *катать булки* 'делать булки', калужск., мурманск. *катать хлеб* 'месить хлеб' (СРНГ 13, 124, 125); костромск. *выкатывать* 'раскатывать тесто', пермск. *выкатка* 'разделявание теста' (СРНГ 5, 288). Однако, судя по широкому распространению существительных, образованных от глагола **katati*, обозначающих разные виды печенья, редкая фиксация этих значений у глагола не отвечает действительному положению вещей в русских диалектах. Ср.: вят. *катыш* 'колобок', соликамск. *катышки* 'слобные колобки, которые подавались к чаю', ворон. *катушка, катушки* 'вид печенья, лепешки' (СРНГ 13, 135; Старцева 1962, 70); *катёлка, катёлка* 'баранка' (с пометами: "Обоянск. Курск., Ворон., Калуж., Тул., Орл., Ряз., Моск."), 'крендель' ("Тул., Ряз., Волог."); *кательник* 'свадебный большой квадратный коровай из пшеничной муки' ("Дорогоб. Смол." - СРНГ 13, 127).

Схожее по наименованиям печенье пекли во время Великого поста: "*Катушки* на Вербную пекли, это лепешки такие круглые" (москов. - СРНГ 13, 135). Обрядовые номинации печенья получали дополнительную мотивацию

(путем установления народно-этимологической связи с глаголом **kotiti II (se)* 'рождать, приносить приплод'. Так, в Перемышльск. Калужск. пекли *катóчки* или *бобкй* - круглые маленькие шарики из пресного ржаного теста с закатанными в них "вербачками" (1-2 штуки). Их дают скотине в день выпечки (на "Сороки" - в д. Поляна и Горки, на Вербное воскресенье - в д. Варварёнки и Кузьмёнки), причем овцам по два, чтобы не ходили холостыми, а *котили* по паре, а коровам и кобыле по одному (Шереметьева 1929, 226). *Катышки* - небольшие шарики из теста - пекли в Обоянск. Курск. на Благовещение и давали овцам в предохранение от болезней (ЭС V, 106). Скармливание их овцам имело целью (по звуковому подобию) магическую стимуляцию *окота*, ср. *кóтная* 'сугная (об овце)' с пометами: "Курск., Орл., Тул., Калуж., Ворон., Дон., Брян., Саратов., Кубан., Ставроп., Краснодар., Смол., Моск., Великолук., Ленинг., Ср.-Урал., Новосиб., Кемер., Том." (СРНГ 15, 108).

Известный интерес представляет слово *котóк* 'цветок вербы': "Вербовые шишечки *каткй* называются" ("Йычевск. Лит. ССР"-СРНГ 15, 110). Это редкий пример диффузии обрядовой лексики во внеобрядовую (ср. ниже во главе II блр. *хрэстки, хрэститься*). Комментарием к пересечению в этом слове двух ассоциативных рядов, связанных с двумя омонимичными глаголами **kotiti I* 'катить' и **kotiti II (se)* 'приносить приплод', служит описание Л. Китициной скармливания *барашков* овцам в Костромск.: "*Барашки* - шарики знаменуют собой *барашки вербы* и пекутся в честь въезда Христа в Иерусалим. В с. Коптееве Буйск. в *барашки* засучивают цветочные почки вербы - *барашки*, а в с. Пушкине Костром. у. "*бараны*" сажают на противень так, чтобы они напоминали собой расположение *барашков* на вербе; в каждый хлебец втыкают веточку вербы с *барашком*. Говорят, что в Вербное воскресенье *барашки* (*овцы*) *имениники*. Чтобы они были здоровы, плодились, ходили домой, их кормят в этот день *барашками*" (Китицина 1927, 99). Исследовательница отмечает, что в некоторых местах Костромск. *барашков* делали на Благовещение, в Великий Четверг, Егорьев день, на Алексея Божия человека и на Николу Вешнего.

Таким образом, слово *котóк* = "вербовая шишечка", в народном сознании, надо думать, ассоциируется с *окотом* овец, стимулируемым магическими приемами, в которых в качестве важных атрибутов используются цветки вербы.

Выкатка хлеба, в свою очередь, может восприниматься не только и не столько как техническое действие, но непосредственно ассоциироваться с омонимичными ему актами календарной и окказиональной продуцирующей обрядности, в которых катание, валяние (нередко на поле) предметов и людей (см.: Зеленин 1927, 1-10; Терновская 1979, 112-123) выступали в качестве мета-

фор производительного акта. Эти ассоциации становятся особенно актуальными тогда, когда фоном для "технического" катания хлеба становится катание хлеба - магическая операция, воздействующая на урожайность.

23.IV. в Седлецк. и Гродненск. домохозяева катают *коровай* по озими, молятся на коленях: "*Щобы Бўдг вродїв збўдже - жїто и пшеницю*" (Бессараба 1903, 186; Романов 1911, 63; Афанасьев I, 706). В р-не Белостока катали по озими хлеб величиной с шапку, начиненный творогом, со словами: "*Boże daj taki kolosoczek, jak toj pirożoczek*" (Kolberg 52, 102). В Люблинск. (Холмщина) пшеничный калач катали возле начала каждой засеянной полосы (Ткач 1911, 12). В православных селах Бельск., покатав, *korowaj* съедали (Maciejewska-Pauković 1966, 126). В Играче и Невольне (Словакия) в день св. Марка, чтобы бог дал добрый урожай, втыкают в ниву ветки вербы, держа в руке *trváň*, который после молитвы катают по полю (Bednárík 1943, 98) и оставляют на поле. В Болгарии 9.III. в каждом доме пекли круглый хлеб, который назывался *кравайче*. Дети брали по одному *кравайче* и шли на гору. С горы пускали хлеб катиться вниз, и, где он останавливался, там вырезали ямку в земле, а потом и в хлебе. Кусок хлеба клали в землю, а землю из выкопанной ямки в хлеб. Земля эта употреблялась для лечения, а на месте, где похоронен хлеб, думали, вырастет лекарственная трава (цит. по: Сумцов 1885, 128). Первый колач (*zápravka* или *pirkovu chlieb*), испеченный на Щедрый вечер, вечером поворачивают 3 раза. Если хлеб упадет ровно, будет хороший урожай (Завада - Bednárík 1943, 81). Похожим образом гадают на *крачуне* в Закарпатье: его обмакивают в воду, приносят домой и катят по полу: если *крачун* упадет на нижнюю корку, год будет хороший, если на верхнюю, кто-нибудь умрет (Воловое, Нижний Синевир, Ужок - Богатырев 1971, 205). У гуцулов хозяин брал хлеб - *Wasyl* и ведро и в полночь на Новый год шел к реке и 3 раза макал хлеб в воду, говоря: "*Ne kupaje sie chlieb u wodi, aże ja w zdorowli i syli*". Набирая воду в ведро, он говорил: "*ne беру ja wodu, aże mołoko, mid i wuno*". Входит в хату и кидает хлеб 3 раза по полу - от порога до стола. Если хлеб перевернется верхней коркой вниз, то кто-то умрет в этом году. Потом хозяин ударяет хлебом каждого из домочадцев по голове со словами: "*abyście taki buty wełyczni, jak sej Wasyl wełyczny*" и проч. (Schneider 1899, 213). Во Враньском Поморавье утром на Божич до восхода солнца домохозяева идут в поле. Там, воткнув в ниву крест из обгорелого бадняка, катают по ней *колач* 3 раза с востока на запад, чтобы в этом направлении валились снопы в жатву. После этого хозяин режет хлеб и оделяет всех присутствующих (Николић 1974, 98). В Прислопе (Закарпатье) узнают о количестве возов сена и зерна, что должны собрать, по тому, сколько

оборотов делает *кращун*, катаясь по земле. В Вышнем Быстром, чтобы быть богатым, бросают *кращун* от двери так, чтобы он попал под стол или докатился до стола (Богатырев 1971, 205-206). В Новгороде при вселении в новый дом хозяин пускает хлеб по полу, и, если хлеб покатится в передний угол, это означает благополучие хозяина, а если - к печи, то - богатство хозяйки (Богословский 1865, 288). В Словакии общепринято для новобрачной катать *kolač* при входе в дом - от двери к печи. В рукописи русского "христороубца" XVIII в. читаем: "... и в новоселие идетъ съ кошкою черною и съ курою чернымъ, и растворитъ квашню, и хлебы три покатытъ и како ляжетъ на земли" (Bednárík 1943, 56; Афанасьев П, 119). В Вестеницах (Словакия) на свадьбе колачем крутят на столе. На Курпях (Польша) на свадьбе разыгрывалось *kulanie chleba*: сваха вела за руку молодую вокруг стола, катая при этом по столу буханку хлеба. *Kulanie* хлеба производилось с верой, что хлеб и богатство будут всегда катиться за нею (Цит. по: Kubiak 1981, 81). В костромск. свадьбе, когда молодых кладут на "подклет", коровой скатывают "по горбу" невесты: "если верхней коркой вниз ляжет - родит девку, нижней - парня" (Смирнов 1927, 45)⁵.

⁵ Кельтские параллели к мотиву скатывания хлеба и гадания по нему см. Приложение: 1.1.

Раздел 2. Запреты и рекомендации, касающиеся процесса выпекания хлеба

§ 1. "Житие и страдания" хлеба

В культуре хлеба отражены черты культа растительного "умирающего" (или, по уточнению В.Я. Проппа, - "убиваемого") и "воскресающего" божества. С этой мифологемой связано функционирование так называемых "операционных текстов", повествующих о последовательных стадиях обработки культурных растений (примеры и о них см.: Виноградова 1978, 17-18; Цивьян 1977, 305-308; 1984, 96-115; Свешникова, Цивьян 1973, 204-205; Толстые 1983, 15). Процесс обработки хлеба метафорически изображается как жизненный путь, исполненный мучений, заканчивающийся смертью в огне печи и зубах едока. Текстовые манифестации часто окрашены влиянием житийной литературы, и языческое растительное божество получает ореол христианского мученика. Ср. выразительный набор загадок о хлебе из Прикамья: "1) Голова на столе, туловище на дворе, нога в поле; 2) В земле мнут, полкой бьют, ногами топчут, камнями трут, все бьют. За то все губят, что все его любят; 3) Меня бьют, колотят, режут. А я все молчу да всем добром плачу; 4) Бьют меня палками, жмут меня камнями, держат меня в огненной пещере, режут меня ножами...; 5) Меня вяжут, бьют, посылают в воду и огонь, режут ножами, кусают зубами; 6) Режут меня, вяжут меня, бьют нещадно, колесуют меня. Пройду огонь и воду, и конец мой - огонь и зубы" (Серебрянников 1964, 69-70).

В ряде сказок, записанных в Подолии и на Карпатах, хлеб рассказом о своих мучениях отгоняет черта, пришедшего за запроданным (Бараг и др. 1979, № - 812***), в белорусской сказке - упряя (Federowski I, 72-73), в полесской - русалку (Kubiak 1981, 111). Ср. украинские хлебные "операционные" тексты, произносящиеся от "бешыхи" (рожни - А.С.), заговоры, где к манифестации каждой операции прилагается т. наз. "сквозной симпатический эпитет" - "пуст(ой)": "...пусто учинялы, пусто мисылы, пусто й качалы; в пусту пичь сажалы; пуста пичь пекла, и пусто выбиралы и той хлиб пойидалы и сю бешыху пожыралы" (Лубенск. Полтав. - Ветухов 1905, 264). Аллюзии на "вину" человека перед хлебом, "бб егб ногами топчуть, ф пэч сажajúть ..." приходилось встречать в Полесье (Дроздынъ Рокитнов. Ровен. А.С. 1978). В с. Никольском Старобельск. Харьков. народ верил, что "хлиб живый, покы ёго покосять, повозять, помолотять и помелють, а як спечуть, так тоди вже вин мертвый" (Калашниковы 1894, 274). Ср. образ "вареников-мучеников" в ритуализированном приговоре на утренней трапезе 1-го января у великорусов сл. Ново-Николаевка Ку-

пянк. Харьков.: "Отец взял вареник да и говорит: "Вареники-мученики, сыром вам бока набивали, маслом очи заливали, в чавуне кипели, за нас грешных муку терпели" (Иванов 1907, 70).

Взгляд на хлеб как на антропоморфное растительное божество, находящее свою смерть в печи, соединяется с некоторыми специфическими чертами культа печи в восточнославянских верованиях, восходящими к культу предков и представлениям об ином мире (подробнее см. Приложение: 1.2.).

Атмосфера сакральности, окружающая выпекание хлеба и контакт с печью, а тем самым и с загробным миром, стимулирует появление целого ряда запретов, касающихся времени, места, человека, непосредственно контактирующего с хлебом и печью (хозяйки, женщины), и регламентаций, контролирующих поведение всех домашних в этот отрезок времени.

Анализ запретов и рекомендаций показывает, что процесс выпекания хлеба славянами членится на несколько стадий: посадка хлеба в печь, пребывание хлеба в печи, вынимание хлеба из печи.

§ 2. Правила общего характера

Среди правил общего характера можно выделить запреты календарно-временные и ритуально-физиологические, касающиеся женщин, пекущих хлеб. Если первые говорят о серьезности акта печения хлеба, о его включенности в некие общие метеоролого-космические процессы, то вторые, с их требованием "чистоты", приближающимся к ритуальному, свидетельствуют об обрядовом, культовом характере бытового акта выпечки хлеба. Так, на исповеди в числе важнейших грехов женщинами перечислялись и такие: "неумытыми руками хлеб брала, без молитвы его творила и в печь сажала" (Николаевское-Борнуки Городищенск. Пенз. - Росницкий 1904, 34). Месить и трогать хлеб грязными руками запрещалось у болгар (Седакова 1984, 152). По верованиям Забужья, женщина не может ни убить, ни взять в руки мышь, а то неудастся хлеб (Kubiak 1981, 217).

Хлеб не может печь "нечистая" женщина: во время месячных очищений (Белоруссия, Словакия, Кашубия) или после полового общения с мужем (Белоруссия), иначе хлеб не удастся (Шейн III, 335; Sychta II, 256). В Ровенском Полесье этот запрет с печения хлеба был перенесен на квашенье капусты и вообще консервирование чего-либо: хозяйка *нечиста́* была и квашение не выйдет (Глинное Рокитновск. Ровен. О.И. 1978). В том же селе запрет на печение после родов действует в течение 12 дней, ибо в это время "*стайть гроб открытый*", не

мать, так *"де^нтіна умре"*. Ср. более продолжительный запрет с той же мотивацией в с. Албазино Сквородинск. Амурск.: "женщине сорок дней открыта гробница после родов" (СРГП, 195). Напомним, что по православным установлениям женщина может только через 40 дней после родов переступить порог церкви, где над ней читается очистительная молитва⁶. Ср. также: *"... после родов то когда то не давали печ, покуда не станет совсем чистая"* (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.).

Иную мотивировку можно предположить для запрета, в котором физиологический момент сочетается с временным. Трудные роды предвещает беременной печение в воскресенье хлеба *"с самого жытного борошна, - треба з яким мишати"* (Екатеринослав. - Гринченко 1896, 24). Ср. обычай всю рождественскую неделю печь хлеб из непросеянной муки, *"щоб жыто родыло"* (Выбли Чернигов. - Гринченко 1901, 77). Можно предположить, что рекомендуемая, в одном случае, смешанная, в другом - непросеянная мука выступает как варианты панспермии (ср. другой вариант панспермии: результат общественной "ссыпчины"), использование которой в обрядах должно было обеспечить плодородие (ср. также: приготовление смешанных зерновых и бобовых каш на Рождество, застилание стола различными видами соломы, и самое предельное разнообразие блюд на рождественском столе у славян и других народов Европы).

Ряд временных запретов на печение хлеба объясняется с позиций имитативной магии и мотивирован опорой на "народную этимологию" (*печь хлеб* → *печь* 'палить (о солнце)' *печя* 'изжога' и т.д.).

Запрещается печение хлеба в воскресенье (Араповка Купянск. Харьк.), *"а то бог в поли хлиб запече"* (Иванов 1907, 9). Иногда запрет распространяется на все праздники вообще, иначе солнце *"повыпáливае пблэ"* (Глинное Ракитнов. Ровен. О.И. 1978 г.). Но чаще он локализуется на главных календарных праздниках: *"Хто будэ пэкти хлеб"* на Б л а г о в е щ е н ь е , пасхальный *"тіждень, на рожество, - поўтэкае вси на пблн^с"* (там же). *"На Юрья нэ пэчуть, шоп рбсу нэ запэкаць ... и на Благовэсчэнье..."* (Левковичи Овручск. Житомир. А.С. 1981 г.). *"До Ллйи нельзя картбшки жарить, печ, блинбў печ, ничбго - бб засуха будеть. Пэсле Ллйи - мбжно"* (Олгуш Малоритск. Брест. А.С. 1977 г.). В Полесье этот запрет чаще всего приурочен к Благовещенью, чтобы не *"запечь дождя"* (см.: Толстые 1978, 115-116). В Малешковичах Мозырск. Минск. не пекли *"во время Коляд хлеба и до Щедреца - блинов, чтобы не пек-*

⁶ 40 дней после родов женщина считалась нечистой и у исламизированных народов. К восточнославянским вариантам 12:40 дней (когда "гробница открыта") ср. представление о том, что после смерти душа еще 12 дней остается в хате (Стодоличы Лельчицк. Гомел. - Седякова 1983, 256, 260), существующее на фоне общепринятого срока - 40 дней.

ла печей (изжога)" (Шейн I, 43). В Польше за неделю до Пальмового (Вербного) Воскресенья хозяйки не пекли хлеб из опасения, чтобы хлебы, выпеченные потом в течении года, не плесневели. В некоторых районах традиционным днем выпечки хлеба была Великая Пятница, в других наоборот - в этот день запрещалось печь что-либо. В случае нарушения запрета кем-нибудь из женщин - деревне угрожала долгая засуха. Предотвратить ее могло только погружение в пруд дежи этой хозяйки. На Сане эту дежу кидают в реку на Рождество. Иногда надо было украсть ворота с того двора, где пекли хлеб, и кинуть в воду (Kubiak 1981, 37).

Жители Екатеринослав. не пекли хлеба в п я т н и ц у , "щоб дитей не спыкты" (Ястребов 1894, 5). Пятница - день, связанный с почитанием св. Параскевы-Пятницы и запретами на сугубо женские работы: пряденье, тканье (см.: Трубицына 1983, 60; Павлова 1985), и запрет на печение хлеба есть следствие распространения запрета с ткацких на другие работы (ср. Приложение: 1.3.).

Аналогичным образом можно объяснить появление у украинцев Бессарабии (Ставучаны) запрета печь хлеб в п о н е д е л ь н и к - появятся тараканы (Несторовский 1905, 97). В понедельник в Украинском и Белорусском Полесье обычно запрещают сновать, т.к. в этот день "паук сноваў світ" (А.С. 1975 г., 1981 г.).

Интересно употребление с о л и - обычного оберега (от сглаза, порчи и пр.) для отведения кары за печение хлеба в неположенный день. В Мценск. Орл. (Калинников 1916, 048) и по многим деревням Курск. (Резанова 1911, 199) считают, что если т е с т о п о с о л и т ь , тогда греха не будет печь его и в праздник: "Я посолила хлебушка - Бог простит!" (Ивня Обоянск.). К истолкованию присоединения соли к хлебу в целях оберега ср. кашуб.: "Ze na stole xleb i sól, tam přistapu ni md ból" (Sychta V, 121). Присоединение соли-оберега к хлебу (ср. обычай подносить хлеб-соль) создает образ полной достаточной жизни: к "божьему дару", хлебу, воплощению Доли и богатства (ср. ниже: Раздел 4), добавляется и некая гарантия неприкосновенности хлеба и того, что он символизирует. Ср.: "Одна соль худо (просыпать ее - беда), а соль с хлебом не попустит врага сотворить зло на честной крестьянской свадьбе" (Максимов 1982, 29). "Под стол, на котором лежит покойник, положить кусок хлеба с солью, - в этом году никто из семьи не умрет" (Острогжск. - Яковлев 1905, 154); кашуб. "Sole i xleba, vice he třeba; xleb i sól strojò stòl" (Sychta V, 121); смоленск. "Німа хлеба, німа соли; - Німа щастья, німа доли" (Добровольский 1914, 961); "... кто отказывается от хлеба-соли, тот отвергает от себя счастье" (Пинежск. Арханг. - Ефименко 1877, 184); ср. пермск. выражение: "не слушай

хлеб-соль", употребляемое во время трапезы, когда по необходимости произносятся слова, неприличные за столом (Доп.-II, 326) и белорусск.: *"Не за хлебам памянута!"* (Выслоўі, 187), близкое пермскому по охранительной функции.

§ 3. Правила сажания хлеба в печь

Основные запреты и рекомендации, действующие во время посадки хлеба в печь, могут быть поняты и оценены только при осознании всей важности этой акции для семьи, для будущей судьбы. - *"Як хліб не вда́сться, то й жыццё не вда́сться ..."* (Щедрогор Ратновск. Волын. И.М. 1980 г.). В пов. Дамбровском посадка хлеба проходила в молчании, иначе хлеб распадётся (Kubiak 1981, 218). Ритуальная атмосфера этого акта напоминает атмосферу погребального обряда. Белорусы считали, что "дуновение ветра, стук дверей, громкий говор раздражают хлеб во время посадки его в печь, - и он потрескается" (Никифоровский 1897, 96). *"Когдато очень давно как пекли хлебы то клали хлеб на лопату и несли в печ. И тогда закрывали окна и двери чтоб никто не стучал ни окнами ни дверями. Говорили как таки хлеб спечоща котори так тихо всадица до печи, то таки хлеб счастливы и приносить здорове тем, хто его кушае"* (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.). *"Нэ мо́жэ й́ці, - бо хлэп сажáю ... Нэ мо́жно двэры открывáть ... На гóлу пичь нэ мо́жно й́ти ... Кто вы́горнэ жар (а тут кто-то) и войдэ́ у хáту, ешчэ́ хлэ́ба нэ ўсади́ў"* (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). *"Як хліп ўса́жываюць у пэч, то трэ́ба (чтоб) нікто́ у хáти нэ заходьў ... Ему́ нэ мо́жно егó (хлеб. - А.С.) беспокóбить..."* (Топоровцы Городенковск. Ивано-Франк. А.С. 1978 г.). *"Як выгриба́ты жар и сажáты хлэп, шоп нікто́ не шоў на гóлу пич"* (Мокраны Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). На Туровщине запрещается выход из дома в этот момент: *"Не йдзі с хаты на голу печ"* (ТС IV,48).

Правила повседневные действенны и для выпекания праздничного календарного хлеба: *"Як эберáеся сажáты паскы́, то ніко́го не пуска́й у хáту, а то порэпаюцца"* (Кабанье Купянск. Харьков - Марусов 1893, 419).

Главную опасность, как думается, представляет не вошедший (чужой, могущий сглазить и т.п.), а сама открытая в момент посадки дверь дома. Механизм умозаключений здесь, видимо, такой: печь со снятой заслонкой по законам имитативной магии может быть уподоблена дому с открытой дверью, и, так как печь в этот момент "голая", пустая, то и дом может опустеть. Значение (символическое) может получать и направление движения: хлеб на лопате как бы выставляют во вне дома. Правильность нашей реконструкции, как кажется,

подтверждает запрет выходить кому бы то ни было из избы во время печения хлеба, запрет общевосточнославянский (см.: Зеленин 1929, 83). Архангельские великорусы в это время "не ходят дверями для сохранения своего семейства" (Ефименко 1877, 184).

Несколько иначе может быть истолкован запрет отправляться в путь, не заставив заслонкой печь. По мнению белорусов, "открытая печь служит предвещением того, что путника поразят в пути разные несчастья" (Шейн III, 344). "Закрыва́ют печь пёрэт дорóгой, виля́чник (= кочергу. - А.С.) перэстаўля́ють" (Дроздынь Рокитновск. Ровен. А.С. 1978 г.). Здесь актуализируются представления о печи как о входе в загробный мир и о смерти как путешествии, уходе (ср.: русск. *отходить, собираться в дорогу, (проводить) в последний путь*; укр. *бути на божій, остáнній дорóзі* 'быть при смерти'; болг. *е на пътя, пътува* 'умирает'; др.-инд. *mañā-patha* 'долгий путь (о смерти)' и т.д.). В Воронежск. в день отъезда не мели в доме пол, "а то отъезжающий не возвратится назад" (Селиванов 1886, 103). Это представление вообще очень широко распространено среди великорусов.

Альтернативой возвращения была смерть. "Пашóл кану́н, да в вóду кану́л"; или "Ево за смертью посылать", - говорили про невозвращающегося посланца терские казаки Моздокского полка (Караулов 1900, 115). Когда в Воронежск. кого-то ждут к обеду, или к ужину, а тот долго не идет, то стучат в тарелки или "выкликают его в трубу с бранью" (Селиванов 1886, 107). Этот пример тем более красноречив, что в тех же местах было принято трижды выкликать имя покойника в открытую печную трубу в момент, когда его кладут под иконы. Делается это для того, чтобы не бояться покойника (ib., 106). Отправление и сборы в дорогу (в "чужой" мир) обставлялись оберегами-актами, функция которых была в помощи путнику вернуться. Так, великорусы крестились на иконы, целовали печь, садились на лавку в молчании перед выходом из дома. Путника должен был сопровождать хлеб - символ очага и дома, оберег в дороге.

"Без хлѣба не му́жна нікуды і́ці, бо бу́дзе нешча́сьце" (Слуцк. - Сержпутоўскі 1930, 77); "Хлеб ў дорóгу бері́, от хлѣба спасе́ ... хлеб оборо́на чело́века ..." (Глинное Рокитнов. Ровен. О.И. 1978 г.). "дорóгу нельзя бес хлѣба ..." (Дроздынь Рокитнов. А.С. 1978 г.). "Як уночы́ йдэш, трэ́ба хлѣб бра́ты, з хлѣбом нічо́го нэ наляка́е" (Щедрогор Ратнов. Волын. И.М. 1980 г.). Ср. русск. диал. названия хлебов, внутренняя форма которых связана с 'дорогой': владим., псковск., твер. *дорóжник* (СРНГ 8, 136); арханг., олонец., иркут., нижегор. *подорóжники* (Подвысоцкий 1885, 127; Мальницкий 1894, 220; Опыт, 164); вят., новгор. *попу́тники* 'съестные припасы, приготовленные для дороги:

хлебы, пироги, ватрушки и пр.' (Опыт, 171).

Любопытна локальная инверсия семасиологической модели: 'дорога' → 'хлеб, взятый в дорогу'. В Новгород. у. сами приготовления к пути назывались *сдобами*: "Сдобы-то твои скоро кончились?" (Соловьев 1904, 51).

Весьма показательно, что макед. фразеологизм *ходенье с хлеб*, который в Охриде обозначал обычай совместной трапезы родичей с отправляющимся на чужбину или вернувшимся оттуда, своим происхождением обязан поминальным обрядам. В том же Охриде, Кукуше, Струге и других местах Македонии *ходенье с хлеб* - это обычай приходить с *погачей* и двумя-тремя видами кушаний к семье умершего в течение 40 дней с целью утешения (Шапкарев I, 595, 542).

Путника славяне собирали в дорогу, как мертвеца, а мертвеца, как путника. В Пиринском крае (Падеш, Дыбрава) *пътнина* - хлеб, который месится сразу после смерти и раздается еще теплым, чтобы покойному "была *пътнина* для души". В с. Долен *пътнильк* месится в день погребения. Его несут перед гробом и, теплый, раздают перед воротами дома (Георгиева 1980, 417). На воде, предназначенной для обмывания покойника в Добрудже замешивали хлебец *пътнина*, *пътница* (Бабул, Зафирово). В других местах Добруджи хлебы *пътнина*, *пътничка* предназначались могильщикам или раздавались присутствующим во время самого погребения (Добруджа, 291). Ср. также с.-х. диал. (Великий Извор) *пътнина* 'пресный хлеб для мертвеца, помещаемый в специальную торбу' (Калчић 1973, 91).

Таким образом, заставить заслонкой устье печи в цитированном выше веровании, видимо, означало закрыть для путника ход в иной мир.

В качестве апотропейческой акции при посадке хлеба в печь наиболее популярно творение креста. Следует, впрочем, заметить, что крест присутствует на самых разных стадиях подготовки хлеба к печению и, непосредственно, в процессе его поедания. В Никольском Старобельск. Харьк., когда просеивают муку, то перед началом работы ее всегда крестят, а по окончании проводят по ней пальцем правой руки крест ... Когда сажают хлеб в печь, на первой "паянице" сверху проводят такой же крест пальцем правой руки (Калашниковы 1894, 273). Замесивши тесто, делают на тесте крест в Витебской губ. (Шейн III, 67) и Малоритск. Брест. (А.С. 1977 г.). В Речицком Полесье знак креста на тесте в деже хозяйка чертит ребром правой ладони (со стороны мизинца), "*szlob nieczystaja siła nie paszkódziła*" (Pietkiewicz 1938, 169). В Крупово Дубровицк. Ровен. хозяйка должна "зробить крестá пáльцэм на тйсте, як кóнчыла мисйть ...". Крестят также хлеб при посадке его в печь (А.С. 1978 г.).

В окрестностях Тыкоцына хозяйки проминали в тесте дыры до дна дежи,

дули в них, а затем загладивши тесто сверху, проводили поверху крест. Вообще, в Польше крест рисовали на поверхности теста в деже ладонью и проминали четыре ямки по четырем углам (Kubiak 1981, 15). Крест рисовали ладонью также при посадке в печь первого хлеба. Иногда, держа хлеб на лопате, крест творили в воздухе правой рукой. В Тыкоцыне верили, что в одном углу духовки сидит ангел, а в другом черт, и, если не сотворить крест, то дьявол ударит ангела по лицу (Kubiak 1981, 16). У кашубов, сажая хлеб в печь, крестят печь. Рассказывают, что одна хозяйка пекла хлеб и забыла перекрестить печь. Когда она захотела вынуть хлеб, то его в печи не оказалось (Suchta П, 34). В Сварищевичах Дубровицк. Ровен. (О.И. 1978 г.) крест наносится на хлеб непосредственно перед посадкой его в печь, причем рисуют его на первом хлебе из вылепленной партии (о семантике первенства см. ниже: Раздел 3, § 3; Раздел 5, § 4-5). В Перемышльск. Калуж., загладив первую ковригу, закрещивают ее и делают на ней пальцем *хрестик*, который виден потом на испеченном хлебе (Шереметьева 1929, 218); "... *тэсте хрэстимо ... пэршого пирога пэрэхрэстимо ...*" (Берестье Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). На Витебщине первую сделанную булку с крестом едят всегда *последней* (после всех съеденных булок того же печения), чтобы хлеб был "спорее" (Шейн III, 337). На Карпатах хозяйка не только крестит (в воздухе) и отмечает крестом *первый* бохонец, но и сбоку делает углубление в хлебе мизинцем правой руки, тихо говоря: "*Би си красний, вдав хліб мині*". Первый бохонец никому не дают, т.к. на нем знак, "*шко зробила газдине, ек всажувала*". Крест делается на хлебе, чтоб хлеб "*не скріс пукав, лиш на тім хрескі*" (Голубович 1918, 50). Таким образом, отпечатавшийся на буханке крест должен уберечь хлеб от глубоких вертикальных трещин, грозивших семье несчастьем (см. ниже: Раздел 4, § 4). В Надрабском крае хозяйка, сажая хлеб в печь, должна была сотворить крестное знамение над первой буханкой, лежащей на лопате, и сказать: "*W Imie Ojca i Syna i Duchy świętego. Amen!*", чтобы хлеб удался (Świątek 1893, 558).

В Новороссийском крае, стараясь узнать, сбудется ли задуманное, сажали хлеб в печь, обвив его накрест шелковой ниткой. Если нитка сгорит - не сбудется, если не сгорит - сбудется (Яковлев 1905, 158).

Крест, сделанный из двух положенных накрест щепочек, клали на лопату под капустные листья в Мошенке Городнянск. Чернигов. (О.С. 1980 г.). Сажая хлеб в печь, на лопату клали сухие дубовые листья или *капұсьниці*, т.е. капустные листья, чтобы нижняя корка была румяной и гладкой (Глинное Рокитнов. Ровен. О.И. 1978 г.). Ср. названия хлебных изделий типа севернорусск. *листовійк*, *листовуха* 'лепешки, испеченные на капустных листьях' (Подвысоцкий 1885, 83; СРНГ 17, 67), *налистівник* 'ячный круглый пирог на капустном ли-

сте' (Шайтанов 1895, 393), *налісник* 'каравашка, испеченная на листе чемерицы' (Грандилевский 1907, 204); блр. диал. *налисник, налісьнік* 'тонкие блины' (Янкоўски 1960, 88; Вешторт 1968, 391); польск. *naleśnik* 'блинчик' и проч.

В Чернигов. большим сухоткой рекомендовали "есть хлеб, испеченный на дубовом листе и взятый непременно из трех хат" (Гринченко 1895, 28). Дубовыми листьями застилают лопату под хлеб в Дяковичах и в Сторожовцах Житкович. Гомел. (Moszyński 1928, 76; ТС II, 268). На Волыни запрещают печь на дубовых листьях, подобранных непосредственно под дубом: "*кажуть, що там гадюкы лазють, не треба печыть хлеба на таком, не чыстая. Нельзя такие йисти. Если з дерева сорвати, то можно. Змея водяца под дубом*" (Щедрогор Ратнов. Волын. М.П. 1979 г.).

Чтобы хлеб в печи подымался, в момент подачи хлеба в печь у кашубов Мстишевицы принято подымать вверх корыто, в котором печется хлеб (Suchta IV, 244). У восточных славян в этой операции обычно участвует хлебная лопата. Подав на лопате хлеб в печь, лопату поднимают вверх: "*як пёршу бұлку хліба сажэють, поставлять у пич и подійнуть ...*" (Щедрогор. И.М. 1980 г.). Делают это, чтобы "*хлеб рис*" в печи. Поднимают лопату снизу вверх до нависшей стенки над отверстием печи (Сварицевичи Дубровецк. Ровен. О.И. 1978 г.). С той же целью в Глинном Рокитнов. Ровен., посадив хлеб в печь, лопату советовали поставить перед печью вертикально ручкой вниз, лопастью вверх (О.И. 1978 г.). На свадьбе, "*як коровай пэчуть, то подымajúть лопáту у гóру, шоп коровай възлыкий рос*" (Дроздынь Рокитнов. Ровен. А.С. 1978 г.). В Сагунах Острогжск. Воронеж., когда посадят коровай в печь, стучат 3 раза в потолок лопатой (Яковлев 1894, 110). Польские хозяйки ударяли (1 раз) лопатой в потолок, со словами: "*rośnij chlebuś wysoko*" (Kubiak 1981, 16), причем делалось это не на свадьбу, а после посадки в печь бытового хлеба. Подъем лопаты вверх стимулирует рост хлеба (ср. подскоки, подбрасывание вверх предметов, принятые у самых различных народов с этой целью, особенно во время сева). Действия с хлебной лопатой, которые могут быть истолкованы как противоположные магическим имитативным приемам стимуляции роста, оцениваются отрицательно. Так, поляки запрещают согнувшись подходить под лопату в момент посадки хлеба (надо думать, что запрет обращен к детям. - А.С.), а то хлеб не удастся (Czyżewicz 1907, 329). Кара за нарушение запрета может быть направлена на рост самого нарушившего: "*Як сажеюць у пѣч хлѣб, та дзѣцям не мѹджна пралазіць под лапатаю, бо яны не будуць расыці*" (Слуцк. - Сержпутоўскі 1930, 118). К тем же последствиям могло привести, по мнению жителей окрестностей Тыкоцына, переступание через лопату перед посадкой хлеба в печь: хлеб мог не вырасти (Kubiak 1981, 127). К параллелизму: *рост хлеба / рост ребенка* ср. русское по-

верье, по которому, если переступить через ребенка, он не будет расти. В Тыкоцыне запрещали пролезать под лопатой в момент посадки хлеба в печь под угрозой утраты волос (Kubiak 1981, 127) (см.: Приложение: 1.4.).

Напротив, *"як сціцця доўго, то вонá (= диты́на) сидіць пот прыпечком, а мать хлєп сажáеть чэ́рэз е́е го́лову"* (Хильчицы Житковичск. Гомельск. А.С. 1983 г.). Видимо, способ лечения основан на том, что 'влаге, моче' противопоставляется лопата как агент стихии 'огня' (ср. ниже аналогичную функцию хлебной лопаты в метеорологической магии). У кашубов Ямна, Пархова и Суленчина, поляков Радлова падение хлеба с лопаты пророчит несчастье (Sychta III, 25; Kubiak 1981, 136). Хлебная лопата, вследствие постоянного контакта с хлебом и печью, а через нее, возможно, с иным миром, получает особые охранительные свойства, часто используемые славянами в магии. Так, на свадьбе лопатой *хрэ́стят* стены, чтобы оберечь будущую жизнь молодых (Глинное Рокитновск. Ровен. О.И. 1978 г.), благословляют молодых лопатой (Дроздынъ того же р-на и обл. А.С. 1978 г.). В грозу или град, перед ненастьем, хлебную лопату клали на порог дома лопастью вперед (наружу), чтобы не побил посе́вы на поле. Если идет *"вєлі́ка хма́ра"*, ее *"выкида́ют"* на двор *"бокóм хлє́бным вниз"* (Глинное. О.И. 1978 г.). (Другие примеры см. Приложение: 1.5., а также в работах: Толстые 1979, 115-116; 1982, 54-61).

В этих работах Н.И. и С.М. Толстые последовательно проводят мысль, что охранительные акты метеорологической магии осуществляются в рамках оппозиции *о г о н ь / в о д а*, и хлебная лопата, как и другие предметы, связанные с печением хлеба, является агентом *о г н я*, а потому и действенна в борьбе с дождем и градом, т.е. небесной *в о д о й*.

Впрочем, некоторые полесские примеры, быть может свидетельствуют о расширении охранительных функций хлеба и хлебной лопаты вплоть до противопоставления их как агентов *з е м н о г о 'огня'* *н е б е с н о м у 'огню'*. Ср.: *"Хліп (на перекресток) кла́ли от грóма ...: Хма́ра идэ́, полóжать на крыжэвúю дорóгу, шоп ворóчалося ўсэ́ (= чтоб туча уходила)*. Ср. также: *"Кругóм хáты (,подожженной молнией, надо) хлї́бом несты́"* (Мокраны Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). Незатронутое еще огнем строение могли охранить следующим образом: *"Як пожа́р, выно́сят хлэ́п, на столе́ полóжать, хлє́бную лопáту, шоп пожа́р ми́ну́л"* (Берестье Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). Здесь, видимо, агенты *с в о е - г о 'огня'* противопоставлены *ч у ж о м у 'огню'*.

Хлебная лопата используется и в других видах апотропеической, а также в лечебной магии. В Пекселах Касимов. Рязан. на 2-й день Крещенья пекут из теста фигурки домашних животных и кресты и дают их с кормом скотине между утреней и обедней. Хозяин в это время обходит вокруг скотины с хлебной

лопатой от дурного глаза (Мансуров I, 14). *"Як жывіт больіть, ййё трукь, у дытыны сўхотти пикўть: поса́дять дыты́ну на лопáту, прыйму́ть, по́тим у пич (сўхотти) кы́нуть"* (Щедрогор Ратновск. Волын. И.М. 1981 г.).

В Новоржевск. Витебск. для лечения *впирей* - болезненных капризов у детей - посадив в печь первый хлеб, сажают ребенка на порог, секут его венником, а потом, посадив на хлебную лопату, на время выбрасывают его за дверь (Зеленин I, 141). Последнее действие, подобно более распространенному ритуалу продажи хворого ребенка через окно, явно имеет целью временное возвращение больного ребенка в иной мир, т.е. относится к обрядам "второго рождения". Семантика "второго рождения" ярко проявляется в сибирском лечебном магическом акте *"перепекания ребенка"*, когда больного "собачьей старостью" (= рахитом) сажают на кухонную лопату, доносят до печного чела и "пронимают" (вар.: "протягивают") через калач, состряпанный для этой цели (Виноградов 1915, 373; ср.: Неклепаев 1900, 25). Более сложные способы лечения "собачьей старости" или "сухотки", центральной акцией которых, впрочем, остается продевание больного сквозь большой кольцеобразный калач, отмечены у семейских Бурятин, на Полтавщине и в Словакии (см.: Воскобойников 1930, 82-83; Зеленин III, 1115-1116; Chorvathová 1984, 165).

Крайне негативно относятся жители Харьковщины и Екатеринославщины к повторному сажанию в печь хлеба, даже если он недопеченный, *"глевкый"*. Сделавший это будет дважды умирать (Гринченко 1896, 25; Алферова 1898, 23; Ястребов 1894, 61). В Восточной Польше верили, что тот, кто, вынуд раньше времени хлеб из печи, посадит его обратно, обрекает души родичей на двойные муки (Kubiak 1981, 129). Примеры негативного отношения к повтору одного и того же действия у славян см. *Приложение: 1.6.*

Приговоры употребляются при посадке хлеба в печь достаточно редко, быть может, потому, что обращение с хлебом часто происходит в атмосфере ритуального молчания и сосредоточенности. Ср.: *"Матушка печка, укрась своих детушек"* (Кадниковск. Вологод. - Бурцев 1902, 69). Крестьянки из Центральной Польши, подав хлеб в печь, осеняли его крестом и троекратно восклицали: *"Rośnij, chlebie, jak słońce na niebie"* (Kubiak 1981, 107).

§4. Правила, действующие во время пребывания хлеба в печи

Правил и запретов, относящихся непосредственно к процессу печения хлеба, и их мотивов мы частично касались выше. Некоторые из них совпадают с рекомендациями, действующими во время посадки хлеба в печь.

Во время печения хлеба запрещается браниться, стучать (Восточное и Западное Белорусское Полесье. А.С. 1977-1983 гг.). "Вот печешь сдобное к Пасхе, в доме должно быть все тихо, мирно, а то сдобное может быть не пышное и плохо дается" (Пресновка Северо-Казахстанск. С.С., Г.Т. 1979 г.).

В Бессарабии (у болгар) при выпечке особого вида лепешки (*мълчан хлеб*) всем в доме запрещалось произносить слово "хлеб". Упоминание хлеба, согласно народным представлениям, могло испортить пекущуюся лепешку и сделать ее непригодной для еды (цит. по: Седакова 1984, 159).

Великорусы запрещали садиться на печь во время печения в ней хлеба, - хлеб неудачен будет (Кавелин 1850, 10), видимо, полагая, что человек может "нагнести" поднимающийся хлеб. В Польше хозяйка все это время старалась не садиться, чтобы хлеб не опал (Kubiak 1981, 16). Рост хлеба в печи мог, в свою очередь, повлиять на человека. В Повенецк. Олонец., когда хлеба в печи, не велят стоять у печки спиной, чтобы не вырос горб (Зеленин II, 923).

Печенье нового хлеба (из новой, намеленной после жатвы и обмолота муки) обставлялось некоторыми предосторожностями: в Мценск. Орл. можно было печь только ситники, иначе хлеб не будет родиться (Калинников 1916, 048), в с. Бахмутовка Старобельск. Харьков., чтобы хлеб вышел хороший, первую хлебину перекрещивают крест на крест (Коломейцева 1895, 426). Давние русские переселенцы Казахстана "с нового хлеба" пекли хлеб в виде креста: "когда его ешь, то обязательно креститься надо" (Кладбинка Пресновск. С.С. и Г.Т. 1979 г.). Хлеб из новой муки - п е р в ы й хлеб в этом году, и поэтому от него зависит судьба всех последующих выпечек и урожая этого года. Такой хлеб наделен особой сакральностью и может быть предназначен (или посвящен) богу, мертвым родичам, домашнему скоту⁷. В Мценск. Орл. хлеба, испеченные "из новой муки", в Ильин день приносили в церковь и клали перед образом св. Ильи (Апостольский 1877, 139). В Спасс-Деменск. Калуж. "новый хлеб" молотили и

⁷ Ср. в хеттской культурной традиции: "В соответствии с хеттской ритуальной практикой в жертву приносили преимущественно первинки: первое зерно, первоиспеченный хлеб, перворожденного ягненка или другое животное. В некоторых ритуалах подчеркивается также, что в жертву приносили ритуально чистую овцу (т.е. еще не покрытую) или ритуально чистого быка" (Ардзинба 1982, 66). Здесь сакральная семантика п е р в о г о перекликается с семантикой н е п о ч а т о с т и (ср. ниже).

пекли так же "на Илью", но, освятив ковригу в церкви, несли ее в поле: "на росстанях" разрезали ее пополам и половину хлеба оставляли "колдунье" (т.е. русалке), а другую половину несли домой (Шереметьева 1929, 221). В Архангельской губ. из первого вымолота "пекут хлебцы и кладут по нескольку на божницы и в клетки, где есть в засеках хлеб" (Сумцов 1885, 86). В сл. Райгородка Старобельск. Харьков. во время печения хлеба из новины вспоминались все умершие родственники (Коробова 1895, 393) (ср. ниже посвящение первых блинов и хлебов). В Лесковацкой Мораве "скоту оставляли немного теста первого хлеба из "нового" жита. Когда хлеб испекут, первый ломоть дают свиньям, а потом по куску всем домашним (Ђорђевић 1958, 549).

Великорусский запрет: пока хлеб печется в печи, не мети в избе, - *спорину* (вар.: *спорынью*) выметешь (Кавелин 1850, 10; Бурцев 1902, 178) возвращает нас к аналогичным апотропеям погребального обряда (ср.: Барсов 1872, 303; Зеленин III, 1179).

Заглядывая в печь, чтобы посмотреть на пекущийся хлеб, хозяйки Надрабья обязательно чмокают губами, чтобы хлеб не опадал, не оседал и не поднимался чересчур (Świątek 1893, 558).

Изменения формы хлеба, его положения в печи служат иногда основанием для прогнозов. Мена мест в оппозиции: *в е р х / н и з* (переворачивание) в магических приемах и гаданиях различных функций (ср. мотив *п е р е в о р а ч и в а н и я* в метеорологической магии: Толстые 1981, 50-51, 79; 1982, 63; Страхов 1984, 97) часто оценивалась в самых разных культурно-этнических традициях как предпосылка к радикальной мене глобальной (погодной, жизненной и проч.) ситуации. В толковании приметы семейскими Бурятск. АССР: "Если перевернуть в печке ковригу хлеба - гости будут" (Воскобойников 1930, 82) использован весьма "мягкий" из возможных вариантов. "Жесткий" вариант толкования приметы встречаем в Полесье: "*Скáжем, хлeп, да перэвэрнецца бұлка ў пэчы, - плóхо, помрэ ў хáце сeмьянiн*" (Лутовье Житкович. Гомельск. А. С. 1983 г.).

В рамках столь же универсальной оппозиции *в н у т р е н н и й / в н е ш н и й* (с положительным акцентом на "внутренний") может быть понято великорусское гадание: наблюдают, куда наклонятся хлебы "головами" (верхушками); если *в н у т р ь* печи - это предвещает прибыль, а если к устью - убыток (Афанасьев 1983, 178). Ср. в Полесье: "*Як хлеб пекúть, то як скулдú* (т. е. нарост из теста) *вiпрe у кутóк* (т. е. внутрь печи), *то у хáту прiбыль; як на двор - умрe хтось*" (Мощенко Городнянск. Чернигов. О.С., С.Т. 1980 г.)⁸. Полесская

⁸ Ср. замечание А.К. Байбурина о том, что в приметах, относящихся к строительству или функционированию восточнославянского жилища, "направление движения (во внутрь или

альтернатива более "жесткая" и, быть может, несет следы бóльшей древности.

К отождествлению выпекаемого хлеба и урожая, достатка, ср.: Если хлеб сгорел в печи во время печения - *"бѣдно будэты врѣме"* (Дроздынь Рокитнов. Ровен. А.С. 1978 г.).

§ 5. Правила вынимания хлеба из печи

Запреты и рекомендации, относящиеся к этому акту, хорошо иллюстрируют элементы культа печи, затронутые выше (ср. также: *Приложение: 1.2.*). Например, в окрестностях Ланьцута считают, "если кто-нибудь входит в дом в момент, когда вынимают хлеб из печи, будет мало счастья" (Kubiak 1981, 136).

В Белорусск. Полесье иногда без объяснения мотивов рекомендуют, вынув хлеб из печи, обязательно кинуть в печь одно или несколько поленьев (Гомельск. б. Могилев. - Шейн III, 337; Мокраны Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). Ср.: *"Полѣно адно кiне, шоп не пустá печ ..."* (Хильчицы Житкович. Гомел. А.С. 1983 г.).

В Польпе (см.: Kubiak 1981, 173-174) и на Украине встречаются интересные мотивировки этого обычая. Кладут одно *"полiно"* в длину, иначе *"не будэ на том свiте бѣрви"* (Глинное Рокитнов. Ровен. О.И. 1978 г.); *"як умрѣ, так на том свѣтэ нѣмá бѣрвины, нѣмá куда пѣрэйтi, чѣрээ рѣчку, шоп нѣ замочыцца"* (Дроздынь Рокитнов. А.С. 1978 г.); *"полѣнцэ"* надо положить *"шоб на том свiте булá бервá чѣрээ канáву"* с кипящей смолой (Сварицевичи Дубровицк. Ровен. О.И. 1978 г.); *"як умрѣш, бох дорбгу даѣ ... на том свiте бѣрвá будэ"* или *"кладка"*, - мосток через кипящую смолу (ib., id.); *"... шо нѣбуты кинь, а гбллойн пѣчi нѣ мбжна (оставлять) ... На тóму свiти по тóму полiновi вилáзят из пѣкла"* (Щедрогор Ратнов. Волын. И.М. 1979 г.); *"... вытопляецца печь, жар выгбртують и зрáзу накiдають дроў. Шб-то по мбстику итгi ... (на том свете хозяйке)"* (Залишаны Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.); *"як вуйметь хлѣп, нáдо полѣно (положить в печь); як нѣмá полѣна, вiлки (= кочергу. - А.С.) полбжати, а тó на том свѣте пѣрэхбдiть пѣкло, ў смолу шоп не упáл ..."* (Дроздынь Рокитнов. А.С. 1978 г.); *"двi полѣннѣ, шоп на том свѣте, як умрѣш, будэ клáтка - пѣрэхбдiть ..."* (Берестье Дубровицк. А.С. 1978 г.). В Веркиевке Нежинск. рекомендовали кинуть *"ломаку дров"* именно *"на те мiсце, де вуйн (хлеб. - А.С.) седив, и чым товща, то краше: скориш загатыш пекло, идучы в рай"* (Гринченко 1901, 30). Ср.: *"трѣба шоб у пичi булá водá та дровына, - водá от во вне) расценивается прямо противоположно (в дом - положительно; из дома - отрицательно)"* (Байбурин 1983, 213).

пужарю, а на дровыни прыйдецьця перелазаты через пекло у рай" (Кабанье Купянск. Харьк. - Марусов 1893, 418). В том же Купянск. этот обычай связывали с грядущим Страшным судом и виной человека перед хлебом (ср. выше: Раздел 2, § 1): "ведь хлеб - живое существо: он все чувствует, но терпит и молчит, хотя и не всегда молчит. За то, что хозяйка печет хлебы, заставляет его страдать, терпеть жар, она сама должна будет на том свете проползти голым животом по раскаленному чериню (поду печи)"; если же положить полено, то ползти придется по дровам (Иванов 1897, 43).

Из этих текстов, между прочим, явствует, что ад и рай, по некоторым верованиям, находятся в пространстве на одной горизонтальной плоскости и непосредственно соседствуют друг с другом так, что прежде, чем попасть в рай, надо перейти по узкому мостику через ад; а также то, что входом в "иной", дифференцированный на рай и ад, мир служит устье печи (ср. материалы, помещенные в *Приложении: 1.2.*). К пониманию печи как модели или аналогу "пекла" ср. белорусскую рекомендацию: вынув хлеб из печи, надо быстро облить его холодной водой, чтобы в пекле для душ не жалели воды (Federowski I, 379). Жители д. Постола Житкович. Гомельск. объясняли необходимость положить дрова в опустевшую печь тем, "што мёртвые душы астываюць" (А.С. 1983 г.).

Случайно оставшийся в печи хлеб, пирог или корж, который з а б ы л и вынуть, наделяется особыми свойствами з а б в е н и я , появление которых у хлеба можно объяснить народным этимологизированием лишь отчасти, и которые более связаны с длительным пребыванием хлеба в печи (ср. манипуляции с печью в целях забвения усопшего и их аналоги. См. *Приложение: 1.2.*). Свойства, полученные хлебом в печи, отражены в терминологии:

"... Забудецца хлєп ф пэчэй, тó, хто умрэць ф сьмьй (едят этот хлеб), шоп забывáлы" (Мацки Овруч. Житомир. А.С. 1981 г.); "хто умрэ, хто забўцца не мбжэ, хлеб тот ест ...". Если "чоловiк" умер у "жбнки", - она ест "забўтны хлєб" (Глинное Рокитнов. Ровен. О.И. 1978 г.); "... забўтны хлєб едэ, то забуваэцца ... Кáжут, як умрэ людýна, и плачут по ёй" (Вознич Овруч. М.С. 1981 г.); "забўтны хлєп... - шо такэ умрэ, ты нэ мбжэш забўть, (или) любиш дэўку крэпко .., то дають забўтны хлєп" (Левковичи Овруч. А.С. 1981 г.); "забутькó дають дитýне (когда отлучают ребенка от груди. - А.С.) и старым (в случае чьей-либо смерти. - А.С.), шоп забўўся скорыйшэ, нэ пэрэжывáў" (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978).

В качестве агента иного мира такой хлеб использовался против мора и рекрутчины. Болезни и беды нередко отводятся при помощи предметов, связанных с покойником, смертью, с соответствующими обрядами.

"Забытнѣй хлѣп ѣтѣй хавáють, ёсли хóдитѣ балѣзнь якáя-та; атрѣзáють ак-рáйчык ѣтаега хлѣба, сóли немнóшка у трáпачку завъязывають и вѣшають на шóлку (= воротный столб. - А.С.). Як ў пѣрвыѣ рас пачуѣш: вот хóдитѣ балѣзнь, так штóп прашлá балѣзнь на худóбу, на детѣѣ ..." (Адамовка Речицк. Гомел. А.С. 1982 г.). Для лечения использовали забóтнѣй хлѣп в Рясно Емельчинск. Житомир. (М.П. 1981 г.). В Поповке Старобельск. Харьк. забудѣк употребляли при поносе (Кобелев 1898, 120). Белорусы верили, что "коли только рекрут возмья (такой хлеб. - А.С.), то того рекрута нигде не примут ў маскале и вон останеца дома, як геты хлеб остаўса у пэче" (Шейн Ш, 297).

Напротив, в Веркиевке Нежинск. такой хлеб не советовали есть, - "заблудишь, а як хочеш повернуть його на корысть соби - обойди з ним до схид сонця трычи просо, чы конопля - птиця не нападе" (Гринченко 1900, 77). Здесь явно видны следы народного этимологизирования: "забудешь" → "заблудишь".

Вкушение "забытнóго" хлеба, хлеба забвения, в полесских верованиях можно сравнить с ритуальной пищей забвения в древнегреческой мифологии. Так, лотофаги дают спутникам Одиссея съесть сладкого лотоса, и те утрачивают желание вернуться на родину (Од. IX. 92-97), Аид дает отведать Персефоне гранатовое яблоко и пр. (см.: Пропп 1946, 53 и сл.). Если в цитированных греческих примерах вкушение пищи, по словам П.А. Гринцера, приобщает вкушающего к сонму мертвых (Гринцер 1974, 237), заставляет забыть этот мир, то в полесских верованиях наоборот, хлеб помогает живым забыть мертвеца. В создании этой инновации помимо роли печи (см. выше) отразилось представление о хлебе как об обереге.

Если забытая в печи буханка, по верованиям полешуков, наделялась от печи свойствами и функциями оберега, то невынутая из печи целая партия хлебов, по мнению поляков Живецкого пов., грозила виновнику несчастьем (Gonet 1898, 370; ср. также: Kubiak 1981, 173), видимо, вследствие проявленного неуважения к хлебу. По той же причине жители Воронежск. считали, что хлеб, забытый в печи, - к разоренью (Селиванов 1886, 106).

В Никольском Старобел. Харьк., вынимая из печи хлеб и пробуя, выпекся ли он или нет, советовали стучать не "по спѣдци, ато ёму больно" (ср. выше: Раздел 2, § 1), а по верхушке (Калашниковы 1894, 273-274). Здесь оппозиция в е р х / н и з читается как в н е ш н е е / в н у т р е н н е е .

В Полесье настойчиво советуют, вынув хлеб из печи, закрыть печь заслонкой, иначе, когда хозяйка умрет, ее рот будет "раззýвлен" (Глинное Ракитнов., Сварицевичи Дубровицк. Ровен. О.И. 1978 г.; Щедрогор Ратнов. Волын. И.М. 1980 г.). Отождествление печи и женщины (ср.: бойковск. *здóхла бáба 'печь'* (в загадке), кашуб. *'pec sà rozvalił, pec je na rozvaleńim* 'о женщине, рожаящей

или собирающейся родить' (Онышкевич 1966, 63; Sychta IV, 244) имеет реальную, "производственную" базу, а изоморфность рта и входа в печь подкреплена фоном - переносом названий частей человеческой головы на различные части печи в славянской строительной терминологии: ср. русск. *устье, нёбо, челюсть, чело* и т.д.

Прочная связь печи с загробным миром в сознании славян превращает каждый акт печения хлеба в контакт с тем миром. Ср. польское поверье: "Кто тянется в печь рукой к хлебу, которого уже нет в печи, тот тянется к смерти" (Kubiak 1981, 173).

Белорусское выражение, которым матери успокаивают детей: "*Придзе, придзе дзед, нам (табе) пирог спечець*" (Ляцкий 1892, 27) свидетельствует о том, что умершие родичи как бы участвуют в выпечке хлеба, за что благодарные живые сородичи приглашают мертвых первыми на трапезу.

Во время печения хлеба в селах юго-восточной Моравии отрывали кусок теста от первой раскатанной буханки и бросали в огонь, говоря при этом, что это отдается "душечкам" (Цит. по: Виноградова, 1981, 40 прим. 5).

Вынувши из печи ржаной хлеб, верхушку его мочат водой, "*шоб помыналысь гришни родычи на тим свети и шоб Бог дав им хлиба и воды*" (Никольское Старобельск. Харьк. губ. - Калашниковы 1894, 274). Думается, первичная функция смачивания верха хлеба - в стимуляции процесса паробразования для душ умерших: так, по верованиям жителей Купянск. Харьк., души прилетают к окнам в те дни, когда благочестивые хозяйки кладут на них куски *первого* вынутого из печи хлеба, пирога, прилетают для того, чтобы *ковтать пару*, идущую из горячего хлеба или пирога. Для удобства хозяйка открывает даже зимнюю окно настолько, чтобы пар от хлеба мог выходить из хаты. Если в семействе был утопленник, то куски горячего хлеба кладут для души его над кадушкой с водою (Иванов 1909, 9). Ср.: "*як виймеш хлиб с печи так разломы хлибня й покоты на викни, шоб парувало: тиею парою души годуються*" (Гринченко 1896, 25. Ср.: Chorvathová 1984, 178).

Следует подчеркнуть, что это делается не в поминальные дни, а - в пределе - всякий раз, когда пекут хлеб. Подобная информация имеется и о печении блинов. Блины, как известно, обычный компонент окказиональной и календарной поминальной трапезы. И если, например, в Зарайск. Рязан. перед погребением, выпекая блины для поминовения, *первый блин* кладут в головы покойника (РЕВ 1889, № 11, 497), то в Касимовск. Рязан. при *каждом* рядо *вом* печении блинов, наливая на сковородку *первый блин*, призывают всех покойных родственников есть блины (Мансуров I, 47).

Подчеркнем, что покойным посвящается *п е р в ы й* испеченный хлеб или

блин. П е р в ы й - это не только сакрально выделенный (ср., к примеру, центральную роль *первенца* у болгар в обрядах "Боенец", "Лазар", "Еньо", на свадьбе, при крещенье и пр. (Маринов 1914, 155). По сакральной синекдохе п е р в ы й изоморфен всему ряду однородных явлений, в котором он первенствует, а будучи выделен в качестве части некоторого целого - изоморфен или равен всему ц е л о м у⁹. Иными словами: приглашение умерших родичей к вкушению первого хлеба или блина означает приглашение принять участие в поедании всей выпеченной партии хлебов и блинов. (С семантикой и функцией *первого, части, целого* мы еще неоднократно столкнемся в последующем изложении материала).

Обыкновенно посвящать хлебные "первинки" предкам перешло в календарный ритуал: в Восточной Словакии считалось, что перед рождественским ужином следовало бросить в печь ломоть от первой буханки хлеба "для деда" (Feglová 1976, 97). В Великороссии набожные женщины первый масленичный блин едят за упокой усопших (Терещенко II, 329). В Тамбовск. такой блин кладут на слуховое окошко для душ родительских (Снегирев I, 120). В Калужск. суббота перед масленицей отмечалась как родительская, и первый блин клали на божницу - "родителям" (Калуж.), при этом мазали его медом (Жиздрин.), маслом и посыпали сахаром (Козельск.). В других местах первый блин несли на погост и клали на могилу (Шереметева 1932, 101).

В силу вышеизложенного, неудивительно, что буханка, ранее других вынутая из печи, наделяется повышенной сакральностью и потому может участвовать в актах любовной и лечебной магии (Николаевское Старобел. Харьк.). Девушки обмывают ее водой, которой, молясь, потом обмывают икону, а затем обмываются сами. Делается это, чтобы понравиться любимому. В другом случае буханку вынимают еще сыроватой, поднимают верхнюю корку, берут горячее тесто, скатывают из него "трычи по девять" комочков и катают ими по спине больного корчами (Калашниковы 1894, 357, 190).

⁹ Ср. высказывания В.Н. Топорова: "... кажется оправданным предположить, что 1 означает как правило (в архаических текстах. - А.С.), не столько первый элемент ряда в современном понимании структуры числового ряда, сколько целостность, главной чертой которой выступает нерасчлененность" (Топоров 1980, 18-19; "... лишь со временем идея начала, первого члена ряда, стала преобладающей" (ib., 20). Нам же представляется, что восприятие 1 как первого элемента ряда и идеи целого и целостности не противоречат друг другу, если принять во внимание свойственный архаическому сознанию изоморфизм первого (а реже: и последнего) - целому. Нерасчлененность целостности - это в гаданиях и ритуалах ее, целостности, непочатость (реже: неисчерпаемость).

§ 6. "Обыденный" хлеб

История материальной и духовной культуры восточных (литературу см. ниже) и южных славян (см.: Георгиева 1980, 475; Радева 1980, 479; Маринов 1914, 559) знает понятие особых реалий, производство которых, представляющее в повседневности серию последовательных трудоемких операций, нередко занимающих длительное время, в сакральных целях отворачивания бедствия (мора, засухи, войны) совершалось от начала до конца в пределах дня или ночи. Эти реалии - первоначально тканые (полотенце, холст, одежда) - вешались на кресты или жертвовались в храм, откуда возникла впоследствии традиция изготавливать описанным образом кресты и храмы (см.: Зеленин 1911, 1-15; Перфецкий 1915, 036-037). Производство такого рода реалий само по себе представляло некий охранительный обряд, или, как показано в нашей работе (см. Страхов 1985), предметно-действенное, сгущенное воплощение "операционного" вербального текста (о нем см. выше: § 1). Впоследствии такая реалия на правах рядового обрядового атрибута стала включаться в другие акциональные охранительные комплексы: обряды опахивания, "второго рождения", очищения (примеры см.: Журавлев 1977, 228-229; 1978, 86-88; Зеленин 1911; Гура и др. 1983, 130-131).

Сакрально-маркированным в производстве таких реалий было совмещение начального и конечного действий в одном и том же временном промежутке - дне. Отсюда и название этой реалии - *обыденный* 'сделанный, законченный в тот же день (что и начатый)' от наречия *обыдѣнь* < **о(б)-и-днь* (ср. русск.-цслав. *онднь* 'в тот же день'). Наречие *обыдѣнь* вопреки утвердившимся в науке версиям (см.: Фасмер III, 111; Преображенский I, 633; ЭСБМ I, 65; Журавлев 1983, 82) представляло собой предложно-местоименно-именную конструкцию, где *о-* приставка предложного происхождения, управляемая винит. пад. (ср. *о полдень, о полночь, о ту пору, об эту пору*), *-и* < **јь* - указат. местоим. в именит. пад., выступающее обычно в сочетании с частицей *же* (< **že*) и участвующее в образовании наречий типа др. русск. *ежедень, ежедень*, русск. диал. *ожидѣн* 'каждый день, постоянно' (см.: ЭССЯ 8, 204). Восточнослав. *обы-днь* было своего рода живым разговорным эквивалентом русск.-цслав. *онднь* (подробнее см.: Страхов 1985).

В Черниговском Полесье отмечены случаи выпекания и использования в сакрально-магических целях *обыденного* хлеба: *о б ы д ѣ н н ы й х л и б . ђ т х л и б* (обыкновенный. - А.С.) *зачиняется на вѣчор, а зѣвтра пѣчѣтсѣ, а цѣ - такий - от: укиняется* (так! - А.С.) *оцѣ зранку и в одѣн дѣнь пѣчѣ, нѣ начуѣ...* ". *Обыденный* хлеб применяется лишь в одном случае, когда надо превратить *вовкулака* (т.е. оборотня) в человека. Для этого необходимо выйти с этим хле-

бом в час ночи "на пороуг и 3 разы поклыкать ёгб на имение" (хутор Крывка близь с. Днепровского Чернигов.). Кликанье вовкулака с порога дома с хлебом напоминает рождественское приглашение волка на вечернюю трапезу. В самом с. Днепровское обыденным хлебом лечили от бешенства: "... сабака бесылысь, свынэй рвалы, карову, людыну, ти тэж бисылыся. Дак ат цёго такэе хто-сь са-вйтував: а б и д э н н ы й х л и б зробыть (сёгóдни зутра учынять: солыть нэ надо), а тодй нысуьт и зризюе вэрхню кóрку, дае зашэптатъ якй-есь малйтвы, тай хлиб и худоби усей и людям дае" (И.М. 1980 г.).

В Минск. губ. кормящим матерям, страдающим недостаточной лактацией, советовали есть (обязательно: сидя на пороге) *abydziennyj piroch*, т.е., как поясняют авторы, - "булку, испеченную из смеси различных видов муки" (Kubiak 1981, 146). Рекомендация есть сидя на пороге, при том, что в обычных ситуациях у восточных славян это запрещалось, наводит на мысль, что и акцент на смешанном характере муки имеет какое-то внебытовое значение и, быть может, связан с "обыденными" обрядами. Некоторые основания для установления этой связи как будто есть.

В Белоруссии и на Украине зафиксирован обычай коллективной "ссыпчины" льна или сбора уже готовых ниток при изготовлении "обыденного" полотна. Ср. "лён по разным хатам збиралы ... Та - жменьку, та - жменьку" (Рясно Емельчинск. Житомир. М.П. 1981 г.).

Запись М.С. (Дяковичи Житкович. Гомел. 1983 г.) свидетельствует о том, что параллельно изготовлению "обыденного" пологна могло (как инновация) производиться и печение хлеба. Характер сбора муки на этот хлеб явно указывает на то, что сбор муки заменил сбор льна на полотно (по "жмени") и уже вытеснил его из данной локальной традиции: "Празьник такой бы. За день пражу прали, аснуют и выткуть. Жэньщины сабираюца: эта сироты, и малодые, и старые. За день - гупка (= 5-6 метров. - А.С.). На разыход дарог вешали, на крест. Абйдуць по сбнцу три разá и пели божэсьвенные пэсьни, а потóm вешають на крест" (так делали в д. Бринюй (в местном произношении. - А.С.) Петриковск.). "И там людэй не пабили (во время войны. - А.С.), а у нас ётого не дэлаюць. Там полотно старикй несли, жэньщины старые, сабирали муку, сиротá бежыть, три жмэньки хвátить, самá, тóлько три жмэни, у неё кáйстра" (т.е. сумка. Сбор муки, - по пояснению собирателя, - происходил так: Хозяйки выносят муку и стоят у своих домов. Сирота (видимо, девочка-подросток) бежит по улице, подбегает к каждой и своей рукой берет по 3 горсти муки в сумку. - А.С.) "и хлеп пекли и (на полотенце несли) - старик, а жэньщина, тóжэ старая, неслá полотно. Занесé, обмáтывае крест балышый (на перекрестке)."

Думается, что обыденный хлеб в ряде традиций мог вытеснить обыден-

ное полотно, т.к. производство первого несравненно легче, не требует коллективных усилий. Причем, замена эта могла идти двумя путями. В первом случае сохранялось название и, как память о когда-то коллективном обряде изготовления полотна, традиция собирать, а позднее - просто смешивать разную муку, во втором случае операции по изготовлению хлеба были ограничены рамками дня и совершались индивидуально.

Изготовление "обыденного" хлеба известно и русским. Ср. в подмосковных говорах: *обыдѣнное тѣсто* 'тесто, из которого пекут в тот же день, в какой оно поставлено'; *обыдѣнник* 'лепешка из ржаного или овсяного "обыденного" теста' (Иванова 1969, 303); в рязанских: "Вот таб'ѣ бапкѣ как'ѣх л'ип'бшѣк нѣп'аклѣ - а б ы д' ѣ н н ы х . . . Йѣх (т.е. обычные. - А.С.) нѣдыт' зѣт'авѣт' нѣ нач', а йѣт'и ѣтрѣм - вот ы а б ы д' ѣ н н ы й и "; "Тѣн'цы - ѣтъ тѣнк'и ... тѣнкай бл'ин, пр'ѣснай, а б ы д' ѣ н ѣ ш н а й ... пр'ам ѣтрам зѣт'ираиш ы станѣв'иш ... А бл'ин, ѣтъ нѣ нѣч' ... саткѣ палѣжыш ѣл'и драж'ж'ѣц" (ССРНГ, 360). Быть может, испечение хлеба, производимое в тот же день, что и его заквашивание, имело обрядовое значение и у русских. Ср. использование *одновыденного пива* "для наговоров" (его ставят в печь и вынимают из печи в один и тот же день) (Тороповское Котельническ. Вятск. - Зеленин I, 411) и *обыденной сметаны* в лечебной магии жителями Иркутск.: "Лечат одинаково, что *шипцы* (= занозы. -А.С.), что бородавки, то и цыпки: надо "*обыдѣнну сметану*"; в неё прибавляют до-синя ^{в. т. н. о. с.} купоросу, размешивают и намазывают - два раза в день, утром и вечером" (Виноградов 1915, 23). Следует отметить маркированность начала и конца ("утром и вечером") дневного лечения, изоморфного совмещению начальной и конечной операций в одном дне при изготовлении "обыденного" продукта.

Раздел 3. Запреты и рекомендации, касающиеся раздела хлеба

§ 1. Стол и хлеб

Трапеза славянина - это священнодействие. Локусом этого каждодневно отправляемого обряда является стол. "Стол - ладонь Христова" (г. Архангельск - Богатырев 1916, 67); стол - "божья благодать" ("Шольск. Вологод." - СРНГ 3, 63). "Не бей стола, стол божья ладонь" ("Онежск. Арханг." - *ib.*), "... богова ладонь" ("Череповецк. Вологод."). На него запрещали садиться (*ib.*); аналогично - у кашубов (Sychta V, 167) и на юге Польши, где подчеркивали: "Стол - для хлеба" (Kubiak 1981, 168).

Сакрализует стол положенный на него хлеб. "Хлеб на стол, так и стол - престол; хлеба ни куска, так стол - та же доска" (Подрадье Пинежск. Арханг. - Сими́на 1981, 101). На стол и шапку положить грешно (Ровенск. Волын. - Зеленин I, 308). Детей никогда не кладут на стол, потому что там кладут "bożie telo" и хлеб; стол был бы этим осквернен (Рецница, Гарвелка - Chogvathová 1984, 149). Македонцы Охрида почитали за грех, если на столе не лежит хлеб (Спространов 1898, 67). У болгар, когда поднимают софру, все крестятся. В Тырновско, Габрове и Казанлыке считали, что в этот момент на софре (столе) обязательно должен лежать хлеб (Маринов 1914, 124-126). Стол постоянно застелен и на нем лежит хлеб (Локотки Глуховск. Чернигов. - Танский 1866. 161; Ровен. Волын. - Зеленин I, 308; Сергачск. Нижегород. - Зеленин II, 810).

При переселении в новый дом сначала переносятся образа, потом стол с краюшкой хлеба на нем (Королевск. вол. Витебск. - Шейн III, 335). "Пит пра́вой (рукой) нэсу́ть хлeп ў нoвую хату, постаўля́ли на столе́, ўно́сяць вэ́счы и жыву́ць" (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). При разделе имущества "отходить" стараются перед рассветом, на новолуние; прежде всего несут с собою хлеб и кладут на столе (Кобринск. Гродненск. - Зеленин I, 447).

Строго регламентировано положение хлеба на поверхности стола. Кашубы, поляки Андрёхова и Надрабского края, македонцы Велеса, белорусы Городца Рогачевск. считали грехом класть булку хлеба верхней коркой вниз (Sychta I, 37; Gonet 1896, 333; Świątek 1893, 556; Ецов 1900, 235; Романов 1912, 315). Поляки Хелмска полагали, что это означает неуважение *dla daru bożego* и сулит ссору в доме (Kubiak 1981, 213). Старые москвичи поясняют, что это влечет смерть в доме, т.е. переворачивание хлеба влечет за собой радикальное *п е р е в о р а ч и в а н и е* того благополучия, которое воплощено в лежащем на столе хлебе. При падении хлеба со стола замечали: "коврига падает на нижнюю корку (счастье),

верхнюю (бедность и болезни), если покатится к двери дома (скорая смерть)" (Русский Пимбур Керенск. Пенз. - Зеленин II, 981-982). Эти представления и приметы вошли в окказиональные обряды. В Словакии переворачивание стола и хлеба на нем (первым посаженного в печь) использовалось для отведения пожара (Bednárík 1943, 105). В России приметы о положении лежащего хлеба легли в основу строительных гаданий.

В Великороссии спускали 3 хлеба из-за пазухи. Если 2 хлеба из трех оказывались на земле исподом кверху, то дом не ставили (Сумцов 1885, 88). В Забайкалье так же гадали по трем *коlobberкам* (небольшим булочкам), выбрасывая их из мешка (Логиновский 1904, 19). В Бужарове Воскресенск., когда сруб нового дома сложен и положены балки, хозяин приносит пирог (белый хлеб) или ржаной хлеб и привязывает его на веревке к матице; плотник перерубает веревку топором, хлеб падает вниз, если упадет и станет ровно - жить будет хорошо, если же нижней коркой вверх - плохо (Радченко 1929, 129). На схожих принципах основаны гадания по крачуну (см. выше: Раздел 1) и по горбушкам на свадьбе (см. ниже: Раздел 4, § 6-7).

§2. Правила разрезания хлеба

В ряде локальных традиций специально подчеркивалось, что стол должен был быть убран так, чтобы на столе было все готово для последующего раздела и вкушения хлеба.

Белорусы полагали, что "на столе всегда нужно держать хлеб, соль и нож и накрывать их" (Романов 1912, 313). В Слуцком Полесье число предметов на столе сокращено до двух: *"калa хлeба на сталe заўжды павiнен лежаць нож, кaтoрым толькi крoяць хлeб, тагды ў хаце будзе лад"* (Сержпутоўскі 1930, 80). Резать хлеб можно было только этим ножом, сакральность с хлеба переходила на нож, он тоже становился культовым предметом. Ср.: *"Сerpом не мoжна крoяць хлeба, бо той серп будзе рьeзаць рyкi (ib., 69); кашубы говорят: "Koti Pan Bóg daje chleb, temu daje ji noż" (Sychta II, 34). В Обоянск. Курск., напротив, неубранный на ночь со стола нож был свидетельством не порядка в доме: "Ня ставляй ножик на ночь на столе - грех!" - Домовой ночью берет со стола забытый нож: "... да тах-та ножиком: дзы-ынь! дзы-ынь! А потом - кык шварсня ножик назем!" (Машкин 1902, 107).*

Бытовой процесс кроения хлеба выглядит как ритуал.

"Хозяин садится на почетное место, берет хлеб, если он непчатый, то крестит его трижды ножом и режет на большие и широкие ломти и раскладывает

по столу по числу членов семейства" (Новгород. губ. - Богословский 1865, 12).

На Витебщине, начиная булку хлеба, нужно было сделать на ней ножом крест, или перекреститься самому (Шейн III, 337). "*Перш, чым крбіць хліб, трэба ягб перахрысьціць нажом, каб будг благаславіў заўжды міець хліб*" (Слуцк. - Сержпугоўскі 1930, 78). Проводят знак креста ножом на буханке и в Речицком Полесье (Pietkiewicz 1938, 169). В Вороблевичах Дрогобыч. знак креста ножом делают "зі споду" хлеба (Чичула 1918, 29). В Брестском Полесье (Мокраны Малорит.) приходилось слышать, что крест на хлебе творится рукой, и ни в коем случае не ножом (А.С. 1977 г.). Видимо, в этом локусе нож исключен из числа сакральных предметов. Ср. свидетельство, из которого неясно, чем - рукой или ножом - клали крест: "*Когда то как начинали резать хлеб то всегда делали крест. А на тесте то и сейчас делаем крест*" (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.).

В Южной Руси перед разрезанием буханки надо было сделать на ней ножом крестообразную насечку со словами: "*Panie, błogosław*". Парням или девушкам это было делать запрещено, потому что они еще никого не крестили, т.е. не были крестными родителями (цит. по: Kubiak 1981, 129).

В Центральной Польше над хлебом перед его кроением творится знак креста для отогнания чар. Однако чаще крест проводится ножом, на исподней стороне хлеба (Kubiak 1981, 129).

"Каравай хлеба начинай резать с *головы* (с края, который несколько повысился), - поучают жители Русского Севера (Бурцев 1902, II, 179). "С головы", т.е. с переднего края, с начала, чтобы разом не закончить серию отрезаемых кусков. В Городце Рогачевск. запрещают начинать резать хлеб снизу (ср. выше: положение ковриги на столе. - А.С.); прокалывать хлеб, чтобы потом его резать, - грех (Романов 1912, 315), т.е. опять-таки надо начинать резать с края, а не с середины.

Белорусы Витебщины и Слуцщины по тому, как режется хлеб, заключали о будущем урожае: если хлебный мякиш пристаёт к ножу, будет хороший урожай, если нет - жди неурожая (Шейн 1874, 496; Шейн 1873, 726; Сержпугоўскі 1930, 81). Гадание, видимо, основано на том, легко ли о т д е л я е т с я хлеб от ножа; легкое отделение символизирует убыток, прилипающий к ножу мякиш - прибыль. Этот мякиш некоторые советуют есть, чтобы *pieczajka nie piekła* 'чтобы не мучила изжога' (Federowski I, 405).

Если хлеб выпадает из рук, когда его начинают резать, значит хлеб подешевеет (Городец Рогачев. - Романов 1912, 315). Эта примета вряд ли основана на аналогиях нового времени типа: падение хлеба (из рук) → "падение" цен на хлеб. Скорее за этой приметой стоят запреты бросать хлеб, давать ему упасть, ре-

комендации насчет обращения с упавшей крошкой и проч. (см. ниже), свидетельствующие об огромной ценности хлеба. Лишь ожидаемое удешевление хлеба позволит человеку его уронить.

Хлеб обычно режут по направлению к себе (на столе, а чаще на весу, прижимая его левой рукой к груди). Резание хлеба *от себя*, по мнению жителей Херсонщины, является верной приметой того, что режущий - вор (Ястребов 1894, 60). Основанием для такой идентификации могло послужить, с одной стороны, народное восприятие вора и воровства как деятельности нечистой, связанной с нечистой силой и колдовством, а с другой стороны, элементы антиповедения, свойственные вора и разбойникам и порою сознательно ими культивируемые (см. *Приложение: 1.7.*).

Выпавший из рук нож при разделе хлеба сулил несчастье, по верованиям жителей Слуцкого Полесья (Сержпудоўскі 1930, 80).

В Польше, когда молодой человек (вар.: девушка) режет хлеб неровно, ему говорят, что не быть ему хорошим хозяином (вар.: хозяйкой) (Kubiak 1981, 136; Świętek 1893, 567).

В Слуцк. Минск. считали: *"Як ат бѡхана атры́эжуць акра́яць, та не мо́ужна бѡхан тым бѡкам варѡчаць да сыцены, бо ат тагѡ гаспадарá б́удуць гѡсыці й людзі атварѡчвацца"* (Сержпудоўскі 1930, 77). Примета основана не столько на имитативной магии и "народной" этимологии ("*варочаць*" → "*атварочвацца*"), сколько на том, что хлеб, повернутый к стене боком, от которого отрезают, означает конец дележа хлеба. На долю гостя уже ничего не достанется.

Ритуальный характер раздела хлеба особенно явственно вскрывается в письм. сообщ. (Р.Ч. 1977 г.) из Центрального Полесья: *"...брали боханку и шли на двор становились где зашло солнце и перекрестивши начинали резать. Ломтик отрежет хозяин и возвращается в хату"* (Хоромск Столинск. Брест.). Видимо, эта операция проделывалась столько раз, сколько членов семьи надо было наделить долей хлеба. Следует обратить внимание на то, что хозяин выходил из хаты в о д в о р и вставал "где зашло солнце", т.е. обращался лицом к з а п а д у (см. экскурс в *Приложении (1.8.)*, где показывается, что наделение домашних хлебом в этом ритуале производилось как бы от лица умерших предков).

§ 3. Преломление хлеба

Изредка попадаются свидетельства, специально настаивающие на резании хлеба ножом, а его ломание связывающие с неким пренебрежением к хлебу. "Хлеб ломать ломком - не жить домком" (Саратов. - Минх 1882, 313). "Грих хлип ломаты, трэба егó ножом украиваты" (Осовая Малоритск. Брест. А.С. 1977 г.). "Цыэлы хліеб не мбжна ламаць рукамі, а трээ ягб перахрысыць і крбіць нажом, бо будг пакарае й застаўиць без хліеба" (Слуцк. - Сержпутоўскі 1930, 80). Между тем, материал показывает, что нередко встречающийся в свидетельствах акцент на преломлении и отказ от резания хлеба ножом имеет сакральный характер и входит как обязательный элемент в ряде местных традиций в похоронный и поминальный ритуалы (частный и календарный). "Як у хати хто умре, (...) треба напекты хлиба, п о л а м а т ь и покласты на викна, щоб ишла пара, бо се страва дле душечки мертвого" (Выбли Чернигов. - Гринченко 1901, 29); "... ламають, колы чоловік умрэ: пичуть свіжий хлиб - дітям давали (хто увойдэ) ... спичэ паляныцю (после того, как в доме кто-то умер. - И.М.), р а з л о м ы т ь паляныцю, на стол накладэ, шоп пара, шо идэ з хліба хваталы, - прыходять жэ люды, гукajúть йих ..." (Днепровское Чернигов. И.М. 1980 г.). "На кладбишчэ буханки лбмлять, як на кладбишчэ мертвецá нэсуть, то малым дітям лбмлять, раздэляють хлип" (Мацки Овручск. Житомир. А.С. 1981 г.); "На соробвины ламають (а не режут) хлип" (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). В с. Красная Буда и Поповка Гомельск. у. "на поминальном обеде или "чарачках" обязательно подается горячий пшеничный хлеб - паленицы, который не разрезывается ножом, а р а з л а м ы в а е т с я на куски руками, чтобы из него свободно выходил горячий пар. Делается это для того, чтобы душа умершего этим паром подкрепилась при предстоящем путешествии на тот свет" (Романов VIII, 526) "... На диды ламлють хлип. Диды - на Крэштчэние ... "Христос-бог ломал и нам давал ..." (Залишаны Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). Нередко отмечается, что преломляется (рвется) хлеб (пирог, блин), первым вынутый из печи или снятый со сковороды. В д. Студенки и Вишов Могилев. на дяды первый блин рвут на части и кладут на окна "для дядов" (Шейн III, 609). В Синявской вол. Слуцк. Минск. на деды, справляемые 3 раза в году, "трапеза завершается блинами и первый, снятый со сковороды, горячий блин р а з р ы в а ю т на столько кусков, сколько в хате окон, на каждое из которых кладут по куску" (Шейн I, 605).

Преломление хлебов включено и в календарную обрядовую практику. "На Кбляды хлип нэ рíжуть, а ламлють. Пэрэт Кблядой вэчэром бэрúть блину 3 штúки на рушныкэ, рукамі ламлють и дають скотú" (Залишаны Дубровицк.

Ровен. А.С. 1978 г.). Не режут, а ломают хлеб на Благовещение жители Оршанск. у. (Романов 1912, 312). На Ровенщине в этот день испеченный хлеб только ломают. Пекут *"пампушки, як булочки з овоса, потапци"* (т.е. коржи). Их делают из пресного теста, не солят (Глиненное Рокитнов. Ровен. О.И. 1978 г.). В Сварищевичах Дубровиц. запрещают резать хлеб на Пасху, замечая, что вообще *"з ножом не рблять"* в праздники. Иногда уточняют: *"рэж, тілько не порэзвай"* (т.е. нельзя резать хлеб на мелкие кусочки, лучше поломать) (О.И. 1978 г.). *"Когда-то наши деды и прадеды даже в эти праздники (имеются в виду: 40 Мучеников, "Вербная Ниделя" и "Паска". - А.С.) хлеба не резали а ломили, картошку не чистили ..."* (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.).

Запрет резать хлеб и даже вовсе брать нож в руки, действовавший в Купянск. Харьк. (Иванов 1907, 174) в день Усекновения главы Иоанна Крестителя, перенесен с более известных и шире распространенных запретов резать в этот день (29.VIII.) круглые овощи, напоминающие своей формой голову (ср. украинское название этого дня: *"Головосік"*). Запрет вызван влиянием либо библейского предания, либо просто церковного названия праздника.

Рекомендацию *ломать, а не резать* хлеб в отношении этих действий к культу мертвых, следует сравнить с требованием не резать, а *р а з д и р а т ь* руками полотно или "покривец" для покойного, зафиксированным в Выбли Чернигов. и районе Свислочи в Волковысск. пов. (Гринченко 1901, 28; Fischer 1921, 105). В с. Телебукино Касимов. Рязан. так поступают, чтобы, как объясняют, - *"не зарезать другого члена семьи"* (Мансуров II, 18). В Добрудже полотно, на котором опускали гроб, раздирает кто-либо из близких покойного непосредственно после опускания гроба в могилу и раздает его землекопам (Добруджа, 294). В Пиринском крае покров для мертвеца из небеленого льняного полотна не режется, а рассекается камнем, пережигается огнем свечи или раздирается руками. Существует поверье о том, что тот, кто режет покров, ножом *"перерезает жизнь живых"* (ПК, 413).

Думается, оппозиция *ломать/резать и раздирать/резать* суть частные реализации общей оппозиции *природа/культура*, весьма актуальной в ритуалах различных традиций и этносов, причем акцент на *природе*, возврат к ней, сакрализация ее в ритуале, - явление обычное. Ср. сакрально маркированной отказ от стола в обычае ужинать в сочельник на полу на соломе (Алексинацкое Поморавье), покрытой мешковиной (Шумадия) (цит. по: Толстой 1984, 8, 26).

Применительно к обрядовой пище оппозиция *природа/культура* порою принимает вид противопоставленности *сырой* пищи *пище в вареной* (см. труды К. Леви-Стросса), и в этом смысле показательно, что на частных

и календарных (в канун Троицы) поминках в Ровенск. Волын. хлеб обязательно был недопечен, сырой (Зеленин I, 277, 312); ср. также противопоставленность поминального пресного хлеба хлебу кислому.

Известны запреты резать и обычный неритуальный хлеб. Ср. макед. (Охрид): *"Нефела да се реже погача с нож"* (Спространов 1898, 66).

Русские переселенцы Кладбинки Пресновск. Северо-Казахстан. утверждали: *"Ломай ломком, будешь жить домком"* (С.С. и Г.Т. 1979 г.) "Хлеб предпочтительнее *рушить* (ломать, трогать), ибо *"Христос ломал и нам давал"*, - Брянск. (Тиханов 1904, 78). Это свидетельство бросает свет на частое употребление глагола *рушить* по отношению к хлебу (и мясу), явно противопоставленного глаголу *резать*. Ср. русск. диал. *рушить*: 'резать хлеб' (семипалатинск. - Потанин 1864, 41), 'тж' (вологод. - Белоруссов 1887, 95); 'резать хлеб или другое кушанье' (пермск. - Александров 1895, 206); 'резать съестное (хлеб, мясо)' (вят., костр., нижегор., олон., пенз., псков., тамб., яросл. - Опыт, 194); 'резать говядину' (ростов. - Волоцкий 1902, 80); *рушаты*: 'резать съестное (хлеб, мясо)' (новгор., пермск. - Опыт, 194); 'резать на части пирог, хлеб или кулебяку' (холмогор. - Грандилевский 1907, 262). Быть может, оппозиция *рушить* / (*резать*) есть вербальное выражение акциональной оппозиции *п р е л о м л я т ь* / *р е з а т ь*. В Тобольском крае, например, употребление глагола *резать* в применении к хлебу "считается неприличным", здесь говорят: *рушить хлеб* (Зеленин 1930, 16).

Нередко требуется ломать хлеб, *п е р в ы м* вынутый из печи (Купянск. Харьк. - Иванов 1897, 41) *"Колы тильки одну буханку высунуть, (то) тилький хлиб нэ годыться ножэм ризаты, трэба ложкою поламаты* (ручкой ложки протыкают хлеб, а потом переламывают на краю стола) (Щедрогор Ратновск. Волын. И.М. 1980 г.). По белорусскому верованию, так делают, иначе будущий хлеб до 7 раз не удастся (Federowski I, 379).

Запрет резать первый вынутый хлеб иногда связывают с судьбой остальной выпекаемой партии: "Когда хлеб делят - его обычно режут, но если в печи еще есть хлеб, то (вынутый хлеб. - А.С.) можно только ломать, *"покуля з пичи хлеба не выбереш"* (Глинное Рокитнов. Ровен. О.И. 1978 г.). Судьба оставшейся в печи партии хлебов может уточняться, и тогда запрет резать хлеб получает объяснение. "Когда один хлеб вынут из печи раньше прочих и разрежут, то все остальные хлеба через то испортятся" (Русский Север - Бурцев 1902, II, 178). "... *Бог храны ризать ножом выпечены* (хлебы. - А.С.), *а ламны рукамы, як ничего бильше йсты, а то отой, що в печи, буде глызвяый*", т.е. 'клейкий, вязкий' (Веркиевка Нежинск. Чернигов. - Гринченко 1901, 30).

Естественно, такое "объяснение" не может удовлетворить.

Мотивация этого запрета, на наш взгляд, связана с тем, что хлеб вынутый

из печи раньше остальных - отмечено ли это в описаниях или нет - п е р в ы й из всей выпекаемой партии. П е р в ы й - по сакральной синекдохе - изоморфен всему ряду однородных явлений, а будучи выделен как часть некоторого целого, изоморфен или равен целому, олицетворяет его. Отсюда - маркированность п е р в о г о и популярность его в ритуалах и представлениях самых разных культурных традиций.

В нашем случае нетронутый ножом первый хлеб (блин) олицетворяет "целостность" и "непочатость" всей выпекаемой партии. Почав это целое неправильным образом, согрешивший расстраивает "целостность" целого, а это может иметь катастрофические последствия для общего благополучия людей. Остается неясным, почему правильным в обращении с первым испеченным хлебным изделием является разламывание его руками. Разгадка - в специфической функции первого хлеба. Первый хлеб или блин предназначался усопшим. Связь печи с загробным миром, представление о ней как о входе в тот "иной" мир, общая зависимость благополучия живых от благорасположения мертвых сородичей в верованиях - превращали к а ж д ы й а к т печения хлеба в контакт с умершими родичами, которые как бы участвовали в выпечке хлеба (см. выше); и которым теперь принадлежало право его *почать*. Почать же хлеб следовало "природным", "дедовским" способом, - не прибегая к орудиям, т. е. п о л о м а т ь .

Таким образом, преломление бытового хлеба - это дань предкам, не жертва, но акт, реставрирующий практику обращения с архаическим хлебом, хлебом п р е д к о в: пресным, сухим и твердым, грубого помола, либо тонким и вязким типа грузинского лаваша (отсюда и *блины* как обязательная принадлежность восточнославянской поминальной трапезы). Акт преломления хлеба принадлежит сфере ежедневного поведения, сфере консервативного традиционного быта, и эта его черта сакрализовалась, перейдя в поминальный, а оттуда в календарные ритуалы (см. Страхов 1985б, 78-79).

Раздел 4. Запреты и рекомендации, касающиеся поедания хлеба

§ 1. Правила поедания хлеба. Отношение к хлебным крошкам

"На хлеб селянин смотрит как на предмет культа: во время еды его крестят, когда уронят хлеб, - поднимают и целуют, на хлебе клянутся. Крошить хлеб не смеют, как и потом топтать ногами крошки и выбрасывать в мусор" (Маринов 1914, 51). Болгарские проклятия и клятвы: "Да го убие хляб в главата"; "да ме убие тоя хляб" говорят о высоком престиже хлеба, ср. параллельные конструкции: "Да ме убие господ; да ме убие храм божи" (Петев 1904, 5, 6).

"Хлэп трэба поважэть, наэстиса, дай полежэть, а хлэба нэ забрасывать никуда ..." (Дроздынь Рокитновск. Ровен. А. С. 1978 г.) "Так как хлеб - дар божий, то его нельзя бросать, крошить на землю, отзывать или говорить о нем дурно - все это считается грехом" (Мещовск. Калуж. - СРНГ 7, 272). "Gdy kromka upadnie na ziemię należy dar Boży podnieść i pocałować" (Подкарпатье - Magiera 1900, 55). В Ровенск. Волин. считали даже, что грешно, поднимая крошки, их не поцеловать. Если же рассыплется много крох, то ищущий их должен уронить слезу, чтобы не плакать на том свете (Зеленин I, 308). По верованиям поляков, паук собирает крошки и приносит богу, а бог тотчас уменьшает урожай (Kubiak 1981, 112).

Представление о том, что хлеб - божий дар и соответствующий фразеологизм со значением 'хлеб' относятся к обще- и праславянскому фонду. *božьjь darъ/*darъ božьjь: ст. чешск. *Boží dar*, словц. диал. *boží dar*, польск. *dar boży*, кашуб. *Boží dar*, блр. диал. *божы дар*, укр. *дар божий*, словен. *dr boži*, русск. диал. (сарат., печор.) *дар божий*, калуж. *божий дар* 'хлеб' (SP II, 346-347; Sychta I, 51; СРНГ 7, 272; 3, 63).

"В нас и сейчас хлеба не бросают и крошки на землю не сметають, и не жгут их в печи, и не оставляют на столе недоеденные куски. В нас и сейчас это очень соблюдают. А как хлеб нечаянно упадет то его перекрестять и поцелуют и попросят прощения. Говорять что хлеб это дар Божий и его очень хрять и шануют" (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.). К запрету жечь крошки в печи ср. кашубскую рекомендацию: "... благоговейно поднять и *vložec do ognia*, ибо грех - не только ронять хлеб на землю, но и не поднять его с земли" (Sychta III, 300). Аналогично - у болгар (Седакова 1984, 152). Смысл этих рекомендаций - в возвращении п о с л е д н е й частицы хлеба в испекшую его печь, в поддержании непрерывности его производства, неисчерпаемости хлеба и достатка. По-

ляки крошки аккуратно сметают и либо сжигают, либо отдают скоту (Kubiak 1981, 112). П.В. Шейн приводил широко распространенную, по его словам, в Белоруссии легенду о том, как один человек во время еды нечаянно уронил крошку. Испугался он, стал ее искать. В это время загорелось его гумно, но он спокойно продолжал искать крошку. Нашел, извинился перед хлебом и с благоговением съел его. Тут же мгновенно потухло гумно (Шейн III, 336). Культ печеного хлеба и почитание огня пересекаются. В ряде обрядов хлеб выступает как агент стихии огня. Поэтому пожар вспыхивает из-за греховного неуважения хлебу (= огню) и утихает, умиротворенный оказанным хлебной крошке почтением.

Русские переселенцы Кладбинки и Пресновки Сев.-Казахстан. (С.С. и Г.Т. 1979 г.) полагают, что если хлеб лежит на земле, надо сказать: "Господи, помилуй, господи, прости!", поплевать 3 раза на крошки и сказать: "Грех-то какой!" Или: если упала крошка, произносят: "Господи благослави!" и отдают ее животным или птицам, но только не выбрасывают.

"Дякуй Богу за дар божый, - за хлэп! - коды едять, тады говорять ... Як кінэш, то тó дух святый. Хлэп, ёто егó дўх. Он нас дэржыць на свэ́тэ. Як упадэ́ случайно, и поцэлўемо тры раскы́, [говоря:] "Нэ я́ывайся, па́пка! А па́пка - ёто отэц (и у вас вэць тák?) (Крупово Дубровиц. Ровен А.С. 1978 г.). "Як кінэ (ребенок. - А.С.) хлэп, быётъ за тэ: "Дар божый нэ кйда́й!" (Берестье Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). "Хлеп на́ пол не кидай, а то боженька ўшко атрэжэ́т", - угрожали детям в Сухашинах Селижаровск. Калинин. (А.С. 1985 г.).

Если хлеб выпадет из рук, в Охриде (Македония) советовали: "его надо поднять и три раза поцеловать, иначе о с л е п н е ш ь". Наказание слепотой грозило также тому, кто брал хлеб немытыми руками, а по мнению жителей Велеса, тому, кто наступал на крошки хлеба (Спространов 1898, 63, 69; Читкушев 1892, 125). Ср. болгарские проклятия: "Да ми хване хлябът очите!" ("Чтоб у меня хлеб глаза вырвал" - Геров V, 502). "Дано та укьори хлябът дету ядеш!" ("Чтоб тебя ослепил тот хлеб, что ты ешь!"). "Дано те ослепи леба" (Цит. по: Седакова 1984, 152). Наказание слепотой в македонских верованиях - это, видимо, ослабленный вариант наказания с м е р т ь ю (ср. блр. *заслепiць вóчы* 'умереть', русск. *жму́рик*, *жмуру́к* 'покойник' и пр.).

По верованиям жителей польского Подкарпатья (пов. Мысленицкий) наступать на крошки и кидать хлеб - великий грех (Magiera 1900, 55). У болгар Тырнова, если кто случайно наступит на хлеб, нужно поднять его, поцеловать и положить в такое место, где уже никто не может на него наступить (Гъбюв 1900, 223). "Упадет со стола на пол крошечка хлеба - набожные старушки Ур-

жумск. Вятск. долго ее разыскивают "для спасения души" (Магницкий 1883, 8).

В Глинном Рокитнов. Ровен. человек, уронивший крошку, считал себя виноватым. Ее надо поднять и поцеловать (тем самым попросив у нее прощения), *"да прáмо у рот"*. Некоторые подбирают крошку в платок и выбрасывают птицам, говоря: *"Пташэчкй, подбирай крошэчкй! Кому дна, кому дьвэ, штоб не було грехá мнэ!"* В Сварицевичах Дубровиц. Ровен., если оставались от еды крошки, давали их птицам со словами: *"Пташечкй, пойдже с крышэчкй хлйба, шчб не дойсте, то до ббга донесйте"* (О.И. 1978 г.). Когда обедают в поле, высыпают крошки хлеба "на пáшу", говоря: *"Ббжы пташэчкй, Пойште мой крышачкй! А як мйш просыты мэ, По лбу дастэ. Бб вы, крышачкй, святыё, А мйшы проклятыё"* (Новый Двор Пинск. Брест. А.С. 1978 г.).

Отметим, что бытовое ритуализированное скармливание крошек птицам есть, несомненно, одновременно и акт кормления душ предков в птичьей ипостаси (о птице как ипостаси души см.: Афанасьев III, 214-226; Клиндер 1909-1911, 47-100 (на разнообразном по этнической принадлежности материале); Яворский 1915, 288; Federowski I, 219; Sychta IV, 214). Этот акт из сферы быта был заимствован в сферу поминальных ритуалов: окказиональных и календарных. Ср.: На могилу хлеб *"крышат для родйтелей... птйцы - это душы... Птйчкой здэлалас, прылэтйла и скушала ётот хлел"* (Заозерная Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). На Радунцу, уходя с кладбища, *"кйдають тўлько крбшки, шкорлўпки (от яйц), штоб птйцы клевáli"* (Стодоличчи Лельчиц. Гомел.). В *Нáмский Вэлыкдень* на могилах ели только *"сватый хлйб, яйчко, сыр крышать, шчоб пташки пойли"* (Спорово Березов. Брест. - Седакова 1983, 253, 261).

По верованиям македонцев Охрида, упавшие крошки нужно съесть наперекор дьяволу, который хочет их схватить. Запрещалось выносить хлебные крошки вон из дома, т. к. вместе с ними уйдет из дома и счастье, доля (*късмет*) (Спространов 1898, 68-69). Последнее поверье поясняет предыдущее: похитив крошки, дьявол похитит тем самым и счастливую долю человека.

"Когда ешь, и крошки хлеба выпадают изо рта, - то человек (= едок. - А.С.) теряет кормильца" (Пресновка Сев.- Казахстан. С.С., Г.Т. 1979 г.).

Хлеб - "кормилец" человека, поэтому потеря хлеба (крошек) ведет к потере кормильца (семьи). Ср. белорусское верование: "крошить хлеб, сорить крошки - большой грех: кто так поступает, не будет иметь хлеба" (Шейн III, 336).

В верованиях и запретах Слуцкого Полесья специально выделяются маргинальные локусы, попадание крошек в которые представляет особую опасность. Так, опасно есть хлеб *о к о л о о к н а*, т.к. крошки будут падать на *п о д о к о н н и к*, и в хате будет много прусаков, мух *"i ўселякайё пдшкудзi,*

(Сержпудоўскі 1930, 79).

Окно в славянских верованиях (быть может, в силу своей функциональной противопоставленности двери) есть порою даже в большей степени, чем, собственно, дверь, "дверь", ход в иной мир (ср.: Байбурин 1983, 134-145; Невская 1982, 110-111; Топоров 1984, 170 прим. 18). На подоконнике, выполняющем в обрядах поминовения функции порога, раскладывается хлеб для птиц-душ, с него наружу вывешивается полотенце (= мост) и т. д. (см., например: Зеленин III, 1051; Афанасьев III, 220; Смирнов 1920, 33). Происхождение тараканов, мух, комаров и других вредящих насекомых связывают в верованиях и легендах с нечистой силой и иным миром. Нередко при ритуализированном изгнании насекомых используются реалии "иного" мира (старый лапоть) и словесные формулы, близкие к формулам ритуального обмена (о них см.: Глава II, Разделы: I, 3) типа "Чернушки вон, а белушки в хату" (об обрядах изгнания насекомых см.: Терновская 1981, 139-159). Исходя из всего вышележащего можно предположить, что, запрещая крошить хлеб на подоконник в Слуцк. Минск., тем самым предупреждают нежелательный акт обмена с загробным миром (мелких крошек на мелких насекомых).

Так же настойчиво в Слуцком Полесье не рекомендуют есть хлеб над колодецем и рекой потому, что вслед за крошками туда может упасть домашняя скотина (Сержпудоўскі 1930, 80). Колодец и река суть ходы сообщения с иным миром. Небрежное отношение к крошкам хлеба ведет к исчезновению богатства, т. к. крошка изоморфна всему хлебу, а домашняя скотина есть одно из существенных материальных воплощений крестьянского благосостояния (о других запретах см. Приложение: 1. 9.).

§ 2. Представление о Боге как о хлебодавце и распределителе Доли

На Витебщине, поднимая и благоговейно целуя хлеб, говорили: "Ах, Божинька ты мой!" - "относя в этом случае название "Божинька" прямо к хлебу (Шейн I, 1, 8-9). На Украине, поднимая и трижды целуя хлеб, приговаривали: "Боже, даруй мне!" (Ефименко 1874, 40), а в Польше троекратно говорили: "Boże daj mi!" (Kubiak 1981, 112). В Архангельске упавшему хлебу говорили: "Бог с тобой" (Богатырев 1916, 67).

Слав. **bog*ъ родственно др.-инд. *bhāgas* 'одаряющий, господин, эпитет Савитара и второго из Адитья', др.-перс. *baga-*, авест. *baγa* 'господь', 'бог' от др.-инд. *bhājati*, *bhājat ē* 'наделяет, делит', авест. *baχaiti* 'участвует', греч. *φαγεῖν* 'есть, пожирать'. Первоначальное значение слав. **bog*ъ 'наделяющий'

(ср. др.-инд. *bhāgas* 'достояние, счастье', авест. *baṃa-*, *baga* 'доля, участь' (Фасмер I, 181-182), но, возможно, слав. **bogъ* значило и непосредственно: 'удел, доля, часть' (SP I, 296), ср.: чеш. (морав.) *na ty bohy* 'на счастье', ст.-польск. *do boga* 'obficie, pod dostatkiem, co niemiaga' = чеш. *do boha*, с.-х. *do (zla) boga*, макед., болг. диал. *да бога*; н.-луж. *bog* 'подарок на Рождество' (SP I, 296). Ср. также укр. диал. *за малим богом* 'едва' (Гринченко I, 60).

"Богатство" и "бедность" мыслились славянами в плане наличия/отсутствия бога (ср. слав. **bogaty/*ubogъ*, цслав. *небогъ* 'бедный', укр. *небога* 'бедняк, сирота'. Причем **bog-* в этих словах может восходить как к **bogъ* 'достояние, доля', так и к **bogъ* 'бог' (аналогию в латин. *deus, dīus* 'бог' и *dīes* 'богатый' находил еще А.Н. Афанасьев (Афанасьев III, 377) и позже В. Шульце (см. Фасмер I, 182). Тема "богатства" поставленная в связь с "богом" и далее - с "божьем даром" - хлебом, реализуется в славянской композите **sъbožьje* 'богатство, состояние' → 'хлеб в зерне': чеш. *zboží* 'состояние', словинск. (г. Битов) *zboze* 'все имущество' (Лоренц 1912, 161). В значении 'зерновой хлеб' слав. **sъbožьje* известно всем славянским языкам (ср.: Фасмер I, 182; II, 84-85) и весьма широко представлено в славянских диалектах, что очень естественно для земледельцев-славян, их мышления и лексикона (ср., иначе у скотоводов-албанцев: алб. *bagëti*, гегск. *bakti* 'скот, тягловые животные').

А.А. Потебня писал по сходному поводу: "Польск. *zbożny* (с богом), чеш. *zbožny* 'счастливым' (польск. *zbożny pobyt, czas zbożny* - добрый час). Сюда же¹⁰ русск.: "ступай, начинай с богом", так как с о п у т с т в и е б о г а е с т ь с ч а с т ь е , у д а ч а , а отсутствие бога ведет за собой неудачу: "и рано встал, да бог не пристал" (т.е. не присоединился). Без бога может значить не только без воли, без благословения божия, но и без удачи, понапрасну ..." (Потебня 1968, 239). Ср.: перм., костром. *бог пристанет* 'бог поможет', владимир. *делать что-нибудь на два бога* 'рассчитывать на удачу и неудачу', где под "вторым богом" разумеется 'черт' (ср. эвфемист. русск. *бог* 'черт', укр. *богиня* 'привидение' - Зеленин 1930, 98). На словообразовательную и семантическую тождественность слов *съ-божіе* и *съ-частіе*, приведя в.-луж. *zbožo* 'счастье' (ср. в.-луж. *žbože(/-o)* 'счастье, здоровье' - Zeman 1967, 600) указывал в свое время А.Н. Афанасьев (Афанасьев III, 377). Потебня, комментируя украинские выражения: "бог судит долю, бог долю раздае", замечал, что само слово *бог* "могло бы первоначально значить как *potina agentis* - податель, распределитель ..." (Потебня 1968, 242). О *боге* - распределителе доли - см. также: Потебня 1884,

¹⁰ А.А. Потебня путает приставку и предлог **sъ, *sъm* 'с, вместе с, от, в продолжение' (< и.-е. **k'om*) с приставкой **sъ-*, соответствующей др.-инд. *su-* 'хорошо, благо', авест. *hu-* 'хорошо' и проч. (ср.: слав. **sъbožьje* и др.-инд. *subhāgas*, авест. *hubaṃa-* 'счастливым'); но для целей нашего изложения это не важно.

226 (157); Потебня 1867, 187-188. Ср. в украинской свадебной песне:

*"А надо дверьми сам Господь стоть,
Сам Господь стоть, книжечку читає*

Книжечку читає, доленьку роздає ... " (Головацкий 1878, 651).

Ср. в белорусской колядке: *"Бог долю даець - шчасліў будзеш"* (ЗП, 311). Симптоматично объединение *Доли (Срећи)* и *Бога* в сербском свадебном песенном обращении к вестникам о приближении сватов с невестой: *"С вами дошла свака срећа и сам Господ Бог"* (Караџић I, 62-63). Ср. болг.: *"Имал от Бога добру дялбу"* (Геров I, 390).

Бог может мыслиться не только как распределитель, но и как покровитель и соучастник дележа: *"Бог любить людэй, што дїляцца. Ёсли ё, а кáжэ: "нэмá", тó и нэ будэ"* (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978). Жертвоприношение и взнос в храм - это и акт обмена с богом и акт дележа с ним.

Бог - распределитель счастья и *Доли*, а счастье и *Доля* для земледельца материализованы как в земле (ср.: русск. *участок, часть, удел, надел*; укр. *шаска*; смолен. *доля* 'судьба; усадьба; право участия в движимом и недвижимом имуществе' - Добровольский 1914, 176-177), так и в хлебе. В этом плане характерен эпитет *надѣлаша* (< цсл. *надѣлаша*, др.-русск. *надѣлюша* - сигмат. аор. 3 л. мн.ч.) в значении 'наделяющий хлебом', который в Мценск. Орл. прилагается к имени Ильи Пророка: *Илья надѣлаша* (Опыт, 121). Ср.: о куске хлеба с солью, оставляемому в Нижнедевицк. Воронеж. *"на закуску Ильи наделяшпешму"* (Зеленин I, 371).

В белорусском свадебном обряде после подпаливания волос и одевания на молодого шапки отец и мать его берут хлеб, посыпают его солью и дают ему, говоря: *"Дарую табе счасцем и долею, Хлебом и солею, Волами и каровами, Усим добрым, што маю, И табе тое даю"* (Новогрудск. Минск. - Дмитриев 1869, 201). В Быховск. у. в день венчания отец невесты берет хлеб-соль и ставит на стол, говоря: *"Дарую шасьттыям - доляй, хлебам-солью и кароўкай!"* (Романов VIII, 483). *"Счастье-доля"* поэтической свадебной терминологии имеет такую же тенденцию к непосредственной материализации как *"часть"* в терминологии юридической (государственной и народной). Ср. в *"Русской правде"*: *"Ажь будоуть дъчери оу него дома, то дамти ч а с т ь на нѣ, аже боудоуть за моужем, то не дати им ч а с т и "* (Срезневский III, 1478). Ср. западноукр. *част'* - 'основна частина посагу (переважно гроші, земля, худоба)'. Распространено на всей территории Закарпатья, за исключением Ужгородчины, где в этом значении выступает *ча́стка*, и Раховщины, где распространен термин *віно*. Ср. также польск. диал. (гуральск.) *szczęć 'posag'* (Дзенделівський 1970, 163). Интересно

украинско-полесск. *сярѣбщина* (< **сябѣрщина*, от *сябѣр* 'родственник, сосед'), значащее одновременно: 'приданое' и 'раздел свадебного коровая на свадьбе в доме молодой' (Лисенко 1974, 209).

Хождение в дом невесты с хлебом (сватанье) весьма распространено у восточных славян. Есть свидетельство, что разрезание невестой принесенного женихом хлеба символизировало ее согласие (Кладбинка Пресновск. Сев.-Казахстан. - С.С. и Г.Т. 1979 г.).

§ 3. Хлеб - воплощение Доли - в обрядах и быте

Функционирование хлеба в разных моментах свадебного обряда (особенно дележ хлеба) зачастую связано с тем, что хлеб символизирует Долю (или: Доли, судьбы) новобрачных.

В Молвитинской вол. Буйск. Костром. коровой хлеба возят в церковь. Вернувшись от венца, ломают его сначала на две части, потом раздают присутствующим по кусочкам (Китицина 1927, 94). Последнее действие есть акт приобщения к доле, счастью молодых,

В с. Баран Костром. у. в церковь возят две половинки хлеба, которые потом складываются и хранятся в сундуке молодой до смерти (ib.).

В д. Ямни Тульск. ржаной ситник везут вместе с молодыми в церковь. На другой день свадьбы дружка берет ситник и разрезает его пополам над наклоненными головами молодых супругов. Обе половины разрезанного ситника трижды складывает и опять раскладывает. Этот обряд называют: *каравай молить* (Благовещенский 1880, 293. Подробнее см. Приложение 1.10.).

В с. Тимонове (Старобельск. Харьков.) во время выезда молодых по обеим сторонам ворот стояла супружеская пара с половинками хлеба. После проезда поезда супруги целовались, складывали обе половинки хлеба и отдавали его дружке. Об отождествлении этих супругов с молодыми, видимо, говорит и то, что они должны были греть постель молодым (Чижикова 1978, 173), что, одновременно, можно рассматривать и как пережитки "группового" брака.

В с. Бужарово Воскресенск. Москов. после венца за столом мать вносит белый пирог (круглую булку из пшеничной муки), надрезанный, и, склонив вместе головы молодых, на них ломает хлеб. Прежде обе половинки тут же съедались молодыми (Радченко 1929, 113). Аналогично поступали в с. Апоничинцы Зарайск. Рязан. (см. ЭО 1889, № 3, 193). Разрезаемый или разламываемый пополам хлеб, нередко затем снова складываемый в целое, символизировал дву-

единую Долю молодых.

Возможности неравного деления хлеба также могло придаваться символическое истолкование.

В с. Сементовское Макарьев. Костром. молодые брали калач - один за один конец, другой за другой - каждый тянул его к себе; чья половина окажется больше, того и будет первенство в жизни (Смирнов 1927, 45).

В Пиринском крае главный обрядовый момент при определении дня свадьбы - ломание погачи, которую приносят родители жениха в дом невесты. При преломлении хлеба гадают: чьей стороне (стороне жениха или невесты? - А.С.) достанется бóльший кусок, та сторона счастливее, богаче (Георгиева 1980, 394).

Прием молодых, обвенчавшихся незадолго до масленицы, на масленицу в Островск. Псков. сопровождается следующим обычаем: отец молодой сажает новоженых за стол и кладет перед зятем хлеб и нож. Если зять отрежет хлеба от середины, это означает, что он доволен своей молодой женой; если же отрежет от края, то это значит недовольство его (Копаневич 1903, 4). К символике отрезания от края ср. курск. "Атрезанная скипка к краюшки ни пристаня" (о дочери, выданной замуж) (Машкин 1903, 12).

Вариацией идеи о хлебе = доле, реализуемой в свадебном разламывании или разрезании хлеба над головой, представляются взгляды, лежащие в основании обычая *разла́мывать сли́пухи* - буханки, слипшиеся во время печения их в печи - над больным ребенком. В Воронежск. у. ребенка подносят к загнетке и над его головой разламывают два таких хлеба, кладя их слипшимся местом на край загнетки (Поликарпов 1909, 123). Слово *слипух* (ед.ч.) и обычай разламывания его над головой ребенка, который долго не ходит, известен и в Мценск. у. (Калинников 1916, 048). В Крупове Дубровиц. Ровен. термин неизвестен и функция разламывания хлебов иная: "... *этой хлип, як дитя дбўго нэ говбрыть, тó нат головой разломить - ка́жуть, - будэ говбрыть*" (А.С. 1978 г. Аналогично: Сварицевичи Дубровиц. О.И.1978 г.). В Глинном Рокитнов. Ровен. спекшиеся хлебы называют *близнята*, а само явление означает, что хозяйка родит близнецов (О.И. 1978 г.).

Таким образом, смысл акта разламывания слипшихся хлебов можно видеть в отделении от ребенка его двойника - болезни, или в отделении здорового ребенка от его хворого двойника. Ср. лечебные магические акты инициационного происхождения: протаскивание больного ребенка через отверстие в дереве, продажа через окно и т. д., связанные с идеей "второго рождения" (причем больной ребенок как бы остается по ту сторону отверстия, по эту - при-

нимается его здоровый двойник). Акция, схожая с описанными восточнославянскими магическими операциями, производится в Алексинацком Поморавье: мать, дети которой умирают, месит 3 хлеба. Каждому из них она дает имя святого. Хлеб, который ребенок возьмет, мать преломляет над его головой, а святому, имени которого был посвящен хлеб, носит (в церковь? - А.С.) славу каждый год как главную славу (Антонијевић 1971, 134).

Хлеб, треснувший в печи во время печения, предвещает раскол семьи, дележ и уход кого-нибудь из родичей, смерть: Русский Север (Барсов 1872, 300), Новгородск. у. (Зеленин 1905, 12), Витебск. у. (Шейн 1873, 727; 1874, 443), Игуменск. (Шейн III, 354), Слуцк. (Сержпутоўскі 1930, 81), Лукояновск. Нижегородск. (Зеленин II, 793), Закарпатск. (Дзендзеливский 1984, 263), Кашубия (Sychta V, 34), Польша: окрестности Влодавы, Ланьцут (Kubiak 1981, 136). *"Як хлеб треснул в печи, то говорили что стот хлеб невдачны, и старались быстрее его использовать, чтоб не пришло какое горе покуда его едят"* (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.). Целостный хлеб символизировал единство, здоровье, благополучие и богатство человека, семьи (рода). Ср.: "При разделе братьев или семейств, по случаю несогласий, старший в семействе разрезывает хлеб пополам, и если другой возьмет себе другую половину, то и приступают к разделу всего имения, которое делится по равным частям" (Повенецк. Олонецк. - Зеленин II, 903). В Смоленск. губ. "раздел предваряется обыкновенно следующим обрядом. Отец берет булку хлеба, разрезает на 2 части, на часть хлеба насыпает кучу соли, берет образ и благословляет сына: " - Я тебя благословляю, сын, святою иконою и своею родительскою долей, счастьем и добрым здоровьем" (Добровольский 1894а, 374). В Тверск. у. братья, "приступая к разделу, сперва молятся Богу, потом разрезают ковригу хлеба на столько частей, на сколько домов делятся. Это знак, что делятся однажды навсегда и что уже более не намерены сходитья в одно место, как отрезанный ломоть не пристает более к хлебу" (Лебедев 1853, 197). В информации из Климовичск. Могилев. идея воплощения в целом хлебе общего целостного хозяйства выражена особенно явственно: "В день, назначенный для окончательного разрешения вопроса о разделе, вся семья молится перед иконами с зажженной свечою, а затем старший член семьи (отец, мать, брат) отрезает от целой булки хлеба, положенной на стол, такую часть (1/2, 1/3, 1/4 и т. д.), какая следует к получению из общего хозяйства отделиющемуся от семьи лицу" (Брандт 1900, 105-106).

Ср. русск. диал. *ковригу резать* 'делить имущество, хозяйство (о братьях). От обычая при этом делить хлеб' (СРНГ 14, 33).

Символические толкования наблюдений над повседневным хлебом перешли на хлеб окказиональных (крестильного и свадебного) и календарного

(пасхального) ритуалов.

"Як розкробється (як хліб пикуть на христыны), то мбжэ розмэртыся дытына: не мбжэ годуватся: бт, -ка (=кажэ. - А.С.) - хліб нэ вдэвся..." (Щедрогор Ратновск. Волын. И.М. 1980 г.); "На свадьбэ, як хліб потрыскаецься, абб посунэцца (опадет с той или иной стороны. - И.М.), то вжэ мбжуть розмэртыся: абб тэ, абб тэ вмрэ ..." (ib., id.); "як на свадьбу треснет каравай попереk, то кажуть, хто-сь помре из молодых" (ib. М.П. 1979 г.). "Коровай распалса, то нэдббрэ молодым, жыть (вместе) нэ будуть" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). В пов. Снятынском верят, что, если *paska* или *tama tuga*, посаженные в печь, развалятся, то это означает смерть больного. Примета эта, по сведениям А. Фишера, ведома также литовцам и румынам (Fischer 1921, 61). Смерть сулили случайно образовавшаяся пустота в середине пасхи (Никольское Старобельск. Харьк.; Полтав.), а также запавший верх пасхи (Никольское - Калашниковы 1894, 259; Сементовский 1843, 17).

В свадебном обряде Витебск. у. на аналогичных воззрениях основано специальное гадание о судьбе жениха. Во время печения калачей к запоинам нарекают одну из сырых еще булок его именем. Если калач "Степана или Ивана" потрескается в печи, значит и счастье жениха будет непрочно, непостоянно (Шейн 1874, 286). Новым по отношению к предыдущим примерам здесь является наречение калача и м е н е м , т.е. момент вербального отождествления хлеба и человека. Этот момент в неявном виде присутствует и в русских гаданиях по именинному хлебу: испекутся именинные хлебы или пироги хорошо - именинник проживет год благополучно; неудачно - умрет (Кавелин 1850, 10; Бурцев 1902, II, 173). На момент соотношения хлеба с именем человека намекает внутренняя форма названия праздника (*именины*) и хлеба.

В рассмотренных выше обрядах и магических актах Долю, счастье, здоровье человека (семьи, рода) символизирует ц е л ы й хлеб или его п о л о в и н а (если речь идет о супружеской паре). При этом половина воспринимается как некое необходимое для р а в н о в е с н о г о благоденствия целое. Ср. выше противопоставление символических актов отрезания от с е р е д и н ы - отрезанию от к р а я как знаков довольства и недовольства.

§4. Целостность и непочатость хлеба = Доли в гаданиях и обрядах

Целость, непочатость буханки хлеба, символизирующая целостность и непочатость Доли, порою специально оговаривается в самых различных обрядах и ситуациях.

У болгар г. Койнаре в день св. Игната хлеб должен быть неразрезанным, "неначатым" (*неначвана пита*), "чтобы год был полным и сытым" (Ценкуловски 1978, 61).

"Як идá до скотыны, то брál пирога́, áбы хліба, то́лько цілу траба, нэ куска́, нэ бэра́" (Орехово Малорит. Брест. С.Т. 1977 г.). Ср.: "Даваемую пастуху на первый весенний выгон булку хлеба, пастух возвращает хозяйке - "чтобы скот возвратился на зиму домой целый, не поврежденный от волков" (Кобринск. Гродн. - Зеленин I, 452).

В Наседкине Дмитров. Москов. непочатую ковригу хлеба хозяин разламывает и раздает присутствующим по окончании молотьбы (Зернова 1932, 37).

В крайне редуцированном по сравнению с восточнославянской свадьбой обрядом "венчанья бурлаков", зафиксированным на Екатеринославщине, важная культовая роль хлеба выглядит особенно убедительно.

"Атаман идет к эконому и просит дать ц е л ы й х л е б . Берет тот хлеб, втыкает сверху грудочку соли и к нему подходят молодые. Посаженные отец и мать благославляют их и поучают, потом молодые подходят к тому, кто держит хлеб, целуют этот хлеб и обещают Б о г о м и х л е б о м жить дружно. Тем венчанье и кончается" (Ястребов 1897, 281).

В Псковск. "с появлением вечерней звезды семья усаживается за стол, на который, между прочим, кладется ц е л ы й н е р а з р е з а н н ы й х л е б . Хлеб кладется перед хозяином. По окончании ужина хозяин берет икону - Спасителя или Божьей матери, - а хозяйка хлеб - и благословляют иконою и хлебом всех членов семьи" (Копаневич 1896, 6).

У черногорских кучей хозяйка выходила навстречу хозяину, несущему бадняк, с неначатой буханкой хлеба (Кашуба 1975, 246).

В Минск. у. "при освящении нового дома на каждое окно кладется ц е л а я б у л к а хлеба и ставится свеча, непременно, из желтого воску, при этом приговаривают: "Да́й жеж, Бо́же, каб жилóся, вялóся, на земліó уродá, на ца́рзй згóда" (Шейн III, 507).

Маркированным признаком 'целого' хлеба, отделяющим это понятие от понятия 'не-целого' хлеба, является его н е п о ч а т о с т ь . Идея 'непочатости' и 'целостности' служат общей семантической базой для некоторых важных са-

кральных понятий (например, "здоровья", "девичества", "пахотной земли"), манифестируемых слав. *сѣл- и его производными (см. Приложение: 1.11.). Ряд гаданий основан на благодати непочатости хлеба (количественное воплощение его - в куске или буханке - здесь нерелевантно). "Где думают хату робить" на ночь оставляют хлеб с солью куском. Если до утра останется хлеб нетронутым - то строят хату. Если же собаки (или кто другой) почнут его, или его не окажется на месте - дом не строят" (Глинное Рокитнов. Ровен. О.И. 1978 г.). "Хлеп будеть цѣлый за ноч, ништо нэ скушае - станові дѣм" (Дроздынь Рокитнов. А.С. 1978 г.). Кладут кусок хлеба на нож. Если хлеб "переночует", то можно строить, не "переночует" - нельзя (Мокраны Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). "Як застрѣйка идз, лѣжыли по фсѣм чэтырѣм углѣм хлеп, ёсли ништо нэ зъёсть (хорошо) ... караўлеть ... а вот прыклѣнить сон - нэ вѣдэржыш - то это к нэхорбшэму" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). В Соловьевке Радомысльск. Киев. клали "на ночь цилушку (горбушку) хлеба и кучку ржи; если утром все это останется целым, то место - счастливое" (Зеленин П, 622). Отметим участие в гадание цилушки как символа "целости" (см. также ниже). В Крупове Дубровиц. Ровен. это гадание распространилось с выбора места на вселение в новый дом. Характерно, что жизнь в новом доме начинается с печення хлеба: "Занѣсять дежу и росчынѣють у нѣвой хѣте хлѣп, котѣ закрывають на пѣрву нуч и кѣры. Як ўсѣ перэночѣе, то мѣжно жѣть. Утром з ѣтого тѣста, як цы зойдз хоробѣ и у пѣчки хоробѣ показуе, (пекут хлеб)" (А.С. 1978 г.).

Великорусы накануне Нового года кладут в дымовое окно черной избы столько кусочков хлеба, сколько гадают девушек. Эти кусочки оставляют лежать на всю ночь. По утру каждая смотрит: цел ли ее кусочек? Если цел, то она проживет этот год, а если закусен или съеден совсем, то умереть ей в этом году (Терещенко VII, 254).

В этих гаданиях оппозиция: непочатость / початость (хлеба) приравнена к: непочатость / исчезновение (хлеба). Для исхода гадания не важно: почат ли только или исчез совершенно хлеб, символизирующий судьбу гадающего или всей семьи. Не важно потому, что "початость" влечет за собой исчезновение "целостности" и - как немедленное следствие - всего "целого", Доли, счастья, из символических воплощений которых вынута и зоморфная целому часть.

К гаданиям обсуждаемого типа примыкают новогодние гадания, распространенные в Костром. (Смирнов 1927, 44). Их отличает бѣльшая примитивность каузальной структуры. Оппозиция: "початость"/"непочатость" отсутствует. Исход гадания "жизнь" или "смерть" гадающего, зависят от того, цел ли кусок,

представляющий его Долю, или исчез совсем. Кусочки хлеба по числу членов семьи, замечая кому какой кусок, раскладывают новогодним вечером на волоковом (т.е. задвижном, а не раскрытном) окошке снаружи избы (Ветлужск.) или в сенях на полке (Выползово, Семеновская вол., Шаблово, Вонюк Кологривск.), или в сенях на подоконнике (Выползово), причем делают это, не благословясь (Шаблово, Вонюк), т.е. адресуя гадание к нечистой силе. Наутро проверяют: тот, чьего кусочка нет, не переживет года (все пункты) или, если кусок принадлежит девушке, она выйдет замуж (Выползово).

Непечатость хлеба может оцениваться негативно в гадании, что по внешней видимости противоречит сказанному, однако ценностно-идеологические послышки такой оценки те же, что и послышки оценки альтернативной. Так, в Заозерной Малорит. Брест. (А.С. 1977 г.), заложив первые венцы, на ночь кладут по углам хлеб. Съеден хлеб - хорошо, не тронут хлеб - плохо. В Красноглазовке Екатеринослав. вечером перед въездом в новый дом берут чистое полотенце и стелют его на чердаке, а на нем кладут ржаной хлеб и соль и говорят: *"Хозяин дому, чи вгодно тобі, щоб я у твоєї родини жив (или: жыла)?"* На другой день до восхода солнца смотрят: если хлеб окажется надъеденным, то значит, хорошо будет житься в новой хате, а если все поднесенное домовому будет разбросано, то будет плохо (Ястребов 1894, 61). Домовой (или предок) почал свою долю, причастился ей, или отверг. Починание подносимой жертвы - обычный удел божества, ибо часть равна целому; остальное становится предметом сакрализованного перераспределения продуктов (ценностей) внутри социума.

§ 5. Представление о куске хлеба как воплощении Доли и его отражение в лексике и фразеологии

Правила бытового повседневного употребления хлеба говорят о куске, ломте хлеба - воплощении Доли, о некоей дневной норме приобщения к ней. Подобно тому, как Доля единственна и уникальна у человека, единственен и кусок хлеба за обедом, воплощающий ее. С этим связаны торжественность ритуала дележа хлеба (особенно центральнополесского, см. выше) и рекомендации, касающиеся до его вкушения.

Если человек, не доев свой кусок хлеба за обедом, возьмет себе второй, это становится причиной того, что кто-то из его родных или близких, отсутствующих за столом, останется голодным или где-то терпит голод в этот момент: Брянск. (Тиханов 1904, 203), Пинеж. Арханг. (Ефименко 1877, 174), Русский

Север (Бурцев 1902, II, 177), Георгиевка на р. Лух, Костром. (Иванов 1892, 660), Забайкалье (Логиновский 1904, 26), Пресновка Сев.- Казахст. (С.С., Г.Т. 1979 г.), Слуцк. Минск. (Сержпудоўскі 1930, 81), Лесковацкая Морава (Борђевић 1958, 549). В Охриде (Македония) аналогичным образом истолковывали падение хлеба с софры в момент, когда ее поднимают (Спространов 1898, 59).

Соответственно: тот, кто съест за столом два ломтя хлеба - больше вырастет (Уржум. Вят. - Магницкий 1883, 8), т. е. как бы прихватывает здоровье и силы сверх нормы, заключенной в дарованной ему богом дневной Доле. В Слуцк. о таком едоке говорили, *"што ён вельмі завідны"* (Сержпудоўскі 1930, 81). На Ровенщине считают: *"Будэш двэ жыўкі маць, (если) одін укусьць, а за другой хапашся..."*; *"Двэ кускі (съешь за обедом) - будэ двэ жыўкі, або два чоловіка"* (Крупово Дубровиц. А.С. 1978 г.), т.е. двое суженых, две Доли...

Напротив, многим рискует человек, оставляющий по выходе из-за стола свой кусок недоеденным. *"Зьёш, бо будэ пужаць ў нбчы"* (Адамовка Речицк. Гомел. А.С. 1982 г.); *"Не кідай накусеня своегб, бо внбчы спужаець ён тэбэ"* (Вознич Овруч. Житомир. М.С. 1981 г.); *"Доедай, штоп кусок за тоббй нэ бйгаў"* (Краснополье Коропск. Чернигов. А.С. 1984 г.). *"Бог камнем уьет"*, - грозили детям старухи-няньки в Шенкурск. Арханг. (Ефименко 1877, 185).

На глубокие идеологические основания запрета оставлять свой кусок недоеденным указывают другие толкования. По мнению жителей Уржумск. у. такой едок *"отстанет ('останется') от (= 'без') отца и матери"* (Магницкий 1883, 9), т.е. будет обездоленным, убогим, несчастным, подобно сироте, каким его рисует фольклор. Ослабленный вариант этой угрозы можно усмотреть в рекомендации из с. Золотуха Калинковичск. Гомельск.: *"Кажуць, надо даёсьци, бб будут сніца старци (т.е. нищие, убогие . - А.С.) (М.С. 1983 г.). Ср.: "Доедай куска, бб старці прысняцца ў нчы"* (Дроздын Рокитнов. Ровен. А.С. 1978 г.).

Свою, отпущенную тебе богом Долю надо непременно съесть целиком (ср. выше запреты ронять крошки хлеба). *"Нефела да оставаш само един зелак от парчето хляб, що ядеш, значи к ъ сметъ т си оставаш"* (Охрид - Спространов 1898, 67). *"Оставлять кусочки хлеба от своего ломтя после ужина - значит оставлять свое счастье"* (Пинежск. - Ефименко 1877, 174). *"Нэ кідай (кусок), доедай ўсэ, бо сыла твоя пропадэ"* (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.); *"...а тб - сілы не будет"* (Сушашины Селижаров. Калинин. А.С. 1985 г.), *"ваше здорбье останеца... Трэба своегб куска дойсьць"* (Крупово. А.С. 1978 г.)

Могут быть уточнения в духе оппозиции: *культура / природа* с сакральным акцентом на "природе": *"Што отломано, отрызали нбжэм (то*

можно оставлять), а то, што кусали, укушэно, нельзя оставлять" (ib., id.). Ср.: "Дохлебывай, не оставляй свое счастье в чашке" (Шардонемь Пинежск. Арханг. - Сими́на 1981, 112).

В остатках, крошках, в последнем куске (как и в первом) может быть заключено счастье, Доля. Последний кусок (*залога*) сербы Лесковацкой Моравы не оставляют, так как "то је човекова срећа" (Борђевић 1958, 549). Сербы Болевачкого края, наоборот, считали, что "плохо не оставлять ни одного куска хлеба на софре. Значит, ты съел свой касмет" (Грбић 1925, 250). Видимо, поедание Доли значило для них не причащение ей, а уничтожение ее. Доля для них (как и для других славян - носителей запрета оставлять кусок недоеденным) тоже, в основном, заключалась в последнем куске хлеба. Таким образом, противоречивы не запреты. Скорее противоречие можно усмотреть в более общем взгляде на часть хлеба (первую или последнюю), заключающую в себе Долю.

В связи с сакральной отмеченностью последнего куска, любопытна отмеченность в лексике и в верованиях хлебца, испеченного из остатков теста, соскребанного со стенок квашни, - *поскрёбка*, *выскребка*. Подобно как по первому вынутому хлебу (см. выше), по *поскрёбку* судят о выпеченности всей партии хлебов: "Як *поскрёбак* падніміцца, то *хлеп* сыпéся" (Оздятичи Борисовск. - Жыдовіч 1970, 99). "Иные за столом выбирают предпочтительно *поскрёбеньку*...: "*поскрёбенька* - Христова просви́рочка" (Уржумск. Вятск. - Магницкий 1882, 8). "Свежий хлеб начинают есть с *выскребыша* = 'маленького хлебца из остатков теста' ("Йонавск. Лит. ССР" - СРНГ 6, 22). Подобно *горбушке* и *окрайцу* (см. ниже), хлебец этот употребителен в любовной магии: "*Поскрбачек астаёца, ёта с пра́ку ве́ку як лека́рства. Мужыкі́, жёнкі́ коб любі́ліся, длю́ любві́, коб не расхóдзіліся* (старались съесть)" (Золотуха Калининвич. Гомел. М.С. 1982 г.).

Отождествление женщины, точнее ее производительного лона и квашни (дежи) в верованиях и обрядах (примеры см.: Топорков 1984, 119-120), а также - в немалой степени - обсуждаемая концепция Доли, воплощающая ее в хлебе, стимулировали появление метафорического значения 'последнее дитя в семье' у слова *поскрёбок* и его вариантов. Ср.: сибирск. *оскрёбушек*, псков., твер. *оскрёбуш* (Доп.-I, 163), брянск. *падскрёбак* и *падшкрёбак* (Расторгуев 1973, 185), русск. прибалт. *выскребыш* (СРНГ 6, 22); украинско-полесск. *поскрёбок*, *поскрубок*, *пудскребок* (Лисенко 1961, 169-170), блр. диал. *паскрэ́біч* (Жыдовіч 1970, 99), *выскрабак* (Усціновіч 1975, 56), кашуб. *věskrobańc*, *věskrobačk*, *poskr'óbc* (Sychta IV, 143; VI, 81). "*Пашкрóбач - з остáткоў тэста, и на детéй казáли, як послéдне достáнецца...*" (Мокраны Малорит. Брест. А.С. 1977 г.).

Поскрёбок - это обычно небольшая по размерам булочка. Такой же малой могла представляться и Доля последнего ребенка в семье. Ср. запреты, отразившие негативное отношение к символике этого хлеба: *"Поскрёбок молодому есть нэ трэба, будэш як поскрёбок..."* (Левковичи Овруч.); *"...выскребок - хто хочэ жэніцца, ему нэ давали того хліба"* (Мацки Овруч. Житомир. А.С. 1981 г.). Не исключено, что на отношение к *паскрёбку* (человеку и хлебу) повлияла борьба между матриархальными и патриархальными тенденциями в обычном народном праве (минорат и майорат), отразившаяся в фольклоре (об образе последнего (младшего) сына в мировом фольклоре см.: Мелетинский 1958, 64-160; о функциях последнего ребенка, например, в южнославянской обрядности см.: Маринов 1914, 276, 492, 527, 546, 547, 571, 572; Василева 1974, 311; Толстые 1981, 53, 54, 83, 99).

Правильное или неправильное поведение едока, полностью или неполностью вкушающего заключенную в хлебе Долю, могло служить основанием для благоприятных или неблагоприятных заключений о судьбе гадающего. Таким нейтральным едоком часто выступает животное. Так, чтобы узнать, долго ли проживет здоровый человек, чебоксарские мещане давали из своих рук потешным медведям куски хлеба или калачи. Если медведь кусок съедал, давший проживет долго (Магницкий 1888, 17).

Гуцульские девушки на Меланию (31. XII по григор. католич. календарю) готовят пироги и дают коту. Каждый пирог представляет одну девицу. Выйдет замуж та, чей пирог кот съест полностью, та, чей пирог кот только попробовал, попадет в "покрытки" (Schneider 1899, 212). Здесь "початость" хлеба оценивается негативно, а его полное съедание - позитивно, потому что сужденную богом Долю - кусок хлеба - надо принять в себя целиком, а не бросать, лишь закусывая.

В тесной связи с представлением о "початой целостности" Доли находится запрет доедать так называемые (чужие) "озубки". *"Когда-то очень давно то строго запрещали доедать чужие куски хлеба. Говорили, что будешь всегда нуждаться в хлебе. А некоторые говорили, что всегда будешь с кем-либо ругаться"* (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.). *"Не мбжно" чужой огрызок доедать. "Не ёш, бб огрызацца будэш"* (Мокраны Малорит. Брест. А.С.1977 г.). *"Если кто ест хлеб или пирог и не съедает своего куска, то другой не должен есть этого кусочка, чтобы собаки на него не нападали"* (Девятковичи Слоним. Гродн. - Романов 1911, 68). *"Хто возьме кусок хліба надъидяный, то буде куцаца на тым свити с тым, хто ёго ив вперед(вариант: с и л а п е р е й д е т о т п е р в о г о к в т о р о м у)"* (Херсон. - Ястребов 1894, 60). *"Съеш чужой "озубок" (обкусанный кусок хлеба), - будут болеть зубы; или съешь силу то*

го, кто оставил о з у б о к (Вознесенск. Новгород. - Зеленин 1905, 13). "Огры́ски зъйш, - тогб (человека) з д о р б в ь е е г б з ь й ш" (Берестье Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.); "... кáжуть: р б з у м з ь и д á е..." (Мацки Овруч. Житомир. А.С. 1981 г.).

Прогнозы относительно болезни зубов, нападения собак, ссоры основаны на поздних народно-этимологических соображениях и сближениях типа: *огрызок* → *огрызаться*, *кусок* → *кусаться*, *зубы* → *зубрить* ('бранить'). О последней паре ср. у А.А. Потебни: "Древ. русс. *зубоѣжа*, ссора, Арх. *засуба*, неуступчивый, бранчливый ("зуб за зуб" и Серб. выраж. *он има зуб на њега*"), Серб. *зубатисе* = Сибир. *з у б а т и т ь*, ссориться, браниться" (Потебня 1914, 23).

Следует отметить, что хлеб со следами именно человеческих зубов оценивается негативно и недопущен к поеданию, в то время как хлеб, например, погрызенный мышами, наоборот, во многих местах рекомендуется к употреблению: "*Нáте, дáты, ййште хлиб: мýшы погрызлы, зýбы нэ болáтымуть*" (Щедрогор Ратнов. Волын. И.М. 1980 г.). Аналогично: Крупово Дубровиц. и Дроздынь Рокитнов. Ровен. (А.С. 1978 г.), Слуцк. Минск. (Сержпутоўскі 1930, 79), Пресновка Сев.-Казахстан. (С.С., Г.Т. 1979 г.), Ропчицы (Udziela 1886, 95). В Глинном Рокитнов. Ровен. такой хлеб ели, чтобы "*зубы, як у мышзй бы́ли*" (О.И. 1978 г.). На Екатеринославщине советовали, "когда у детей падают зубы (от 7 до 12 лет), давать им корку хлеба, изгрызенную мышами: тогда зубы будут крепки, никогда не будут болеть" (Ястребов 1894, 87). Ср. формулы, произносимые по случаю выпадения зуба (иногда: первого) с обращением к мышам и предложением обмена зубов: "костяного" на "железный".

Возвращаясь к чужим "озубкам", подчеркнем, что истинный и глубинный смысл запрета доедать их основан на представлении об отсутствии Доли в уже початом, надкушенном куске, возникшем в результате нарушения ее целостности первым едоком (с отношением *п е р в ы й = ц е л ы й*, с их изоморфностью, мы сталкивались уже неоднократно). Надкушенный хлеб, по народным воззрениям, уже не принесет пользы. "Здоровье", "сила", Доля уже вынуты из него. Так обстоит дело с запретом. Что же касается верований, что к тому, кто доедает кусок хлеба за другим, переходит его (другого) "сила" и "здоровье", то они развивают идею изоморфности *п о с л е д н е г о ц е л о м у*. Доедающий становится чем-то вроде орудия наказания едока, нарушившего запрет оставлять свой кусок недоеденным. В иной ситуации (см. выше) поведение едока, тянущегося за вторым куском (сверх дневной или обеденной нормы), оценивается отрицательно как асоциальное (из-за этого кто-нибудь терпит голод и т.д.).

В связи с вышесказанным представляется возможным интерпретировать русское выражение *заедать (чужой) век* ("Он чужой век заедает (заживает)" - Даль I, 330). Попытки найти обрядово-мифологическую подоплеку этого выражения были предприняты недавно (см.: Журавлев 1982, 12 прим. I; Седакова 1985, 71). А.Ф. Журавлев увидел в этом выражении идею "отчуждаемости века" (т.е. 'отпущенного на жизнь времени'), сопоставив его с понятием *двужильная лошадь* (лошадь, "живущая дважды, за двоих, два века - свой и чужой"). О.А. Седакова развивает, в общем, близкие идеи, привлекая для объяснения русск. *чужой век заедает* (о слишком долго живущем старике) понятие "нечистых" покойников, которые объясняются как "не избывшие своего века" (интерпретация Д.К. Зеленина) или "пережившие век".

На наш взгляд, эти сопоставления мало проясняют суть дела, и оба опорных устойчивых компонента этого фразеологизма требуют более внимательного семантико-этимологического анализа.

Этимология слав. **věкъ*, - по мнению Е.Гавловой (Гавлова 1969, 38), - прозрачна: оно, вместе с лит. **vieka*, *viẽkas*, исл. *véig*, *véigr* 'сила', представляет собой имя действия от глаголов с корнем **veik-*, обозначающих разные виды приложения силы: лат. *vincere* 'победить', др.-ирл. *fichid* 'он воюет', гот. *weihan* 'воевать, бороться', др.-в.-нем. *weigen* 'мучить, томить', лит. *veikti* 'работать'; этот корень **veik-* является расширением корня **vei-* того же значения, засвидетельствованного, например, в слав. **vojь*, **vojevati*, в лат. *vīs*, др.-инд. *vāyas* 'пища, здоровье, возраст, молодость, сила' (ср. также: Machek, 682). В пользу первичного значения 'сила'¹¹ говорят и собственно славянские данные. Ср.: русск. *у-век*, *у-вечить*, легко истолковываемые как 'лишенный (лишать) силы, здоровья', укр. *обезвічити* 'калечить, увечит', русск. (арханг.) *обезвекнуть* 'обессилеть', словен. *nevečen* 'слабый' (Цит. по: Machek, 682; Фасмер IV, 328), словин. *puweznosc* 'уничтожение' (Лоренц 1912, 160). Ср. амурск. *нет веку*: "Видно, нету у него веку - помрёт" (СРГП, 172; ФСРГС, 23).

Глагол *заедать* в значении 'присваивать чужое' довольно широко представлен в русских говорах: "Пск., Осташк. Твер., Калуж. *Взял топор еще веснись, да и заел.* Петрозав., Вытегор. Олон. *Заедает вор-собака наше жалованье...* Моск., Орл., Урал., Оренб." (СРНГ 10, 75). Однако значение 'присваивать чужое' явно вторичное, метафорическое, и не может объяснить употребление глагола *заедать* во фразеологизме, самое нуждаясь в объяснении.

Объяснение значения глагола *заедать* и всего фразеологизма в целом лежит вне сферы языка. Если предположить в качестве идейно-мифо-

¹¹ Ср. развитие значений в и.-е. *heju*: 'жизненная сила' → 'жизнь, жизненный срок, (век)' (Иллич-Свитыч I, 242-243, № 101).

логического субстрата для этого фразеологизма круг обсужденных выше представлений, в соответствии с которыми поедание чужого куска хлеба равнозначно поеданию (присвоению) чужих здоровья и силы (ср. первичное значение слав. **věkъ*), то отсюда с большой степенью вероятности следует, что глагол *заедать* в *заедать чужой век* употреблен в значении, близком к первичному, связанному с поеданием, а вторичное значение 'присваивать чужое' в говорах обязано своим появлением тому же или сходному кругу идей. Прямые основания для этого предположения дает, во-первых, фиксация С.В. Максимовым выражения *заедать чужой хлеб*: "Кто не трудится, а только ест, тот *заедает чужой хлеб*, тот семье своей (...) злой враг" (Максимов 1982, 27), а во-вторых, наличие следующих болгарских фразеологизмов: *изял си хлеба* ' = отжил свой век, букв.: 'съел свой хлеб' (Геров V, 501); *из'адам си хл'аба* ' = отживать свой век' (Цит. по: Седакова 1984, 153); *има още хляб в някого* ' = есть еще порох в пороховницах'; *има още много хляб да ядеш* ' = мало каши ел' (там же). Крайне важны также два белорусских свидетельства:

1) "Мужу родильницы нельзя есть приносимых ей гостинцев, чтобы *не заесыць ые веку*" (Себежск. Витебск. - Зеленин I, 136);

2) "*Як умрэ дзця, то кажуць, што маці паёчку дзяццячу з'ела*" (Лутки Столинск. Брест. - ТС IV, 8). Ср. также верование из с. Видибор Столинск., по которому "съедающий чужой недоеденный кусок хлеба радуется смерти человека, который начинал есть этот кусок" (Ф.Д. Климчук, устное сообщение., 1985 г.).

Однозначное решение вопроса: относится ли выражение *заедать чужой век* к запрету, не доев один, закусывать второй кусок хлеба, "чужой" кусок, и запрету доедать чужие "озубки", из которых уже "выедена" Доля, или к символике доедания недоеденных кем-то кусков хлеба (чтобы к тебе перешла его "сила", "рбзум" и т.д.), т.е. связан ли наш фразеологизм с идеей, по которой Доля (= сила, здоровье и т.д.) находится в п е р в о й или в п о с л е д н е й частях целого, упирается в возможность двойкой интерпретации приставочной формы *за-едать*. *Заедать* может означать как начало процесса поедания, так и (реже) его завершение. Мы все-таки склоняемся к первому варианту решения.

§ 6. Семантика, функции и терминология первого отрезанного куска

"Счастье", "здоровье", "сила" (свои и чужие), которые теряются или приобретаются едоками, - это синонимы и конкретные реализации Доли, отпущенной им богом на каждый день. По выпавшему из рук куску хлеба белорусы Городца Рогачевск. заключали, что такой едок не заслужил обеда, ничего не сделал за день (Романов 1912, 315).

Представление о некоей дневной отпущенной богом доле хлеба, заключенной в целом непеченом каравае хлеба, стоит за распространенным запретом начинать с вечера (после захода солнца) новую буханку. "После захода солнца нельзя начинать резать новую булку хлеба (Оршанск. - Романов 1912, 312; аналогично: Мокраны Малоритск. Брест. А.С. 1977 г.). "Когда солнышко закатилось - не починай новой ковриги: расстроится богатство" (великорусы - Кавелин 1850, 8); "хлеб будет неспор, т.е. скоро съеден" (Давшино Пошехон. Яросл.-Архангельский 1854, 57) "... не будет спора в нем" (Витебск. - Шейн III, 337). В печеной ковриге на следующий день уже не окажется целостной Доли, "спора", "богатства". Выход из положения предлагается следующий: в Давшино Пошехон., если непременно нужно почать хлеб, то первую отрезанную краюху не едят, а после ужина опять прикладывают ее к началу куска. Аналогично поступают с отрезанным *окрайцем* в Купянск. Харьк. (Иванов 1897, 41). "*Почнѹть буханку, да тогѹ мѣста приставляють окрѹйчик, (а режут) ат велѹкай буханки...*(Хильчицы Житковичск. Гомельск. А.С. 1983 г.). Заход солнца - важная временная граница многих обрядов и верований: "*сѹнцѹ захѹдыть, хлѹп нѹ мѹжно почынѹть... Сѹнцѹ зышлѹ, ничѹгѹ нѹ почынаѹ...* *Отрѹжуть окрѹйчык, полѹжать, а от бѹхана отрѹжуть*" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.).

Этими действиями имитируется целостность, непечатость хлеба, предназначенного к завтрашнему дележу.

Первый отрезанный от буханки кусок, видимо, и включает в себе основную часть Доли, заключенной в целом хлебе, это первый почин ее. Поэтому другой вариант апотропейческого действия по сохранению Доли может выглядеть так: "... отрезанную верхнюю часть булки непременно оставляют на обед следующего дня" (Витебск. - Шейн III, 337), поляки с этой целью рекомендуют оставить *okrajec* (Kubiak 1981, 135).

На изоморфность первого отрезанного ломтя целой буханке указывают, между прочим, такие его названия как рязанск. *целуха*, украинско-полесск. *цѹлушка* (Лисенко 1961, 228), бойков. *цѹлушка* (Прокопенко 1972, 471), галицк. *целушка* (Свенцицкий, 1900, с. 229), карпатоукр. (Радомышльск.) *цѹ-*

лушка (Гринченко IV, 432). Ср. также любопытное название первого ломтика хлеба от ковриги *растучий ломток* (Холмогорск. Арханг.); "название *растучий* зависит от того, что следующие за ним ломти будут постепенно шире по объему, как бы *вырастут из него*" (Грандильевский 1907, 260). В Арханг. у. *растучий ломоть* хлеба - отрезанный вслед за краюшкой (Опыт, 189; Подвысоцкий 1885, 146). Название *растучий* перешло на следующий от краюшки ломоть потому, что, в некотором смысле, он тоже *п е р в ы й* (после краюшки). Ср.: "Первый кусок после горбушки (съесть) - *б о л ь ш и м б ы т ь*, второй - *б о г а т ы м б ы т ь*" (Кузелевская Шенкурск. Арханг. - Богатырев 1916, 67). На вторичность этой приметы по отношению к первичной связи крайнего, первого куска с богатством и величиной указывает полесская параллель: "*Кра́йчик*" (рекомендуют есть), чтобы человек "*быў пóлний*", от "*пóлнога*", т.е. целого хлеба" (Глинное Ракитновск. Ровен. О.И. 1978 г.).

О связи первого отрезанного куска (*цилушки, okayчика, горбушки* и проч.) с Долей, счастьем и богатством свидетельствует его важная роль в магических актах и прогнозах брачно-эротического порядка.

Поедание первого куска сулит первенство в жизни: "*Кáжуть дй́тям: "бсь, тобй окрáець, - б́удэш п́эршы́й молод́ць (чы дй́вка) ..."*" (Щедрогор Ратнов. Волин. И.М. 1978 г.); эротическую удачливость: "Кто ест горбушки (*przylepki*) от свежеспеченного хлеба, тот будет счастлив в любви" (Жолынь Пшемьского пов. - Cisek 1889, 67). В Центральной Польше девицы старались съесть *odkrawek* (первый ломоть), чтобы их любили парни (Kubiak 1981, 131). Ср.: "*Кра́йчык ййш, б́удуть дй́чáта* (вар.: *хлопци*) *любйть*" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.); "ешь горбушки, чтóбы теб́я любйли молод́шки, ешь концы́, чтóбы теб́я любйли молод́цы́" (Кашин. Твер. - Смирнов 1901, 212). Карпатские русины верили, что того, кто ест лишь *całuszki* хлеба, будут любить женщины (Kubiak 1981, 131).

Ряд прогнозов основан на сближениях народно-этимологического порядка. "Если съесть *цилушку* (горбушку), девки будут целовать" (Херсонск. - Ястребов 1894, 60). На Хелмщине девушка, начиная резать хлеб, первый отрезанный кусок (*przylepkę*) берет себе для того, чтобы ее любили хлопцы и чтобы кто-нибудь "*przylepił się do niej*" (Kubiak 1981, 214). Ср.: "*Ой, дзяўчатке, хватайце прыліпкі* (= боковые выросты в печеном хлебе), *каб хлопцы ліплі*" (Новогрудск. - НС, 13).

Народно-этимологические сближения подсказывают лишь конкретную реализацию прогноза (украинцы: *цилушка* → *цилувати*, белорусы: *прыліпкі* → *ліплі*, поляки: *przylepka* → *przylepił się*), важнее другое: устойчивое общее

направление прогноза, область жизни и идей, на которые он нацелен. Ср. русские и болгарские приметы, где наличествуют сближения откровенно народно-этимологического характера, однако общее направление прогнозов (брачно-половая жизнь, брачное партнерство) никак не вытекает из народной этимологии:

1) "Горбушку съест (у коровая) - жонка горбом (= спиной) будет к тебе спать" (Кузелевская Шенкурск. Арханг. - Богатырев 1916, 67). "Девушке горбушку есть нельзя, - муж горбом спать будет" (Кладбинка Пресновск. Сев.-Казахстан. С.С. и Г.Т. 1979 г.)

2) "Тот, кто ест *"крайшник"* (т.е. край, горбушку), возьмет за себя девушку *"от края селото"* - с края села" (Плявне, Драмско-Гяуров 1900, 225). "Тот, кто любит есть *крайшико хлеба*, женится на *крайштанка мома*, на девушке с края, как поясняют: на девушке из села, расположенного у склона некоей горы" (Софийско-Спасов 1900, 219).

Впрочем, в болгарских приметах семантика от деления соответствует некоторым образом идейно-мифологической подкладке. Ср. *"Крайчик (ест) деўка, штоб замуш пошла"* (Глинное Ракитнов. Ровен. О.И. 1978 г.); ср. также русск. *отрезанный ломоть*, блр. диал. *адрэзаны кусок* (Мяцельская и др. 1971, 103). - о выросших и отделившихся детях. "Окраец" может выступать как оберег в любовно-магических актах, условно говоря, "компенсаторного" характера: *"Ёсли хлбпець, чи дйфчына сидіть на рошкў стола, то на ўгол кладўть окраець хлйба, шоп быў ў парэ* (иначе замуж не выйдет, или не женится)" (Залишаны Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.).

На разных этапах подготовки к свадьбе, после венчания и на брачном пире первый отрезанный кусок символизирует счастье и Долю молодой (реже: молодых).

В сл. Кабанье Купянск. Харьков. на "змовынах" отец невесты говорит: *"Ты, свату, ввесь хлиб порйзав?" - "Ввесь, сваток!"* (Отец): *"Так треба ж о к р а й ц ь м о л о д и й д а т ы , - т о ж и х н я ч а с т ь ; н е х а й в о н а в о з ь м е о к р а е ц ь , т а п е р е л о м л я ц ь ц я п о п о л а м ! - В о з ь м ы , д о ч к о , т а п е р е л о м и ц ь ц я , т а и з ь и ж т е , т а н а с т ь д и ц ь ц я ! ..."* (Иванова 1892, 423). В диалоге, видимо, речь идет об обычае преломления "окрайца" сговоренными молодыми. Здесь "окраец" - двуединая Доля молодых.

В Сагунах Острогожск. у., когда невеста собирается к венцу, ей под лиф всовывается *цилушка*, т.е. отрезанный краешек от целого хлеба, и золотой - под пятку, к богатству и благополучию (Яковлев 1905, 179). В с. Старая Рязань Спасск. Рязан. принято отрезать от хлеба и пирога небольшие *краюшки*, которые невеста кладет в правый рукав шубы и съедает их сейчас же после вен-

чання (Мансуров III, 24).

Приобщение к новой самостоятельной судьбе молодых, вышедших из-под родительской опеки, подчеркивается в символике обращения с *цилушками* в свадебном обряде с. Воляныщина Житомир. у.: *"Зрізали целушку з одного хліба і з другого - посадили їх за столом и дають їм їсти той хліб і с'ель, шоб забули батьків своїх"* (Кравченко 1914, 199). Ср. в Костром. губ.: *"Всего чаще возят в церковь горбушки и дают их съесть молодым после венца в первую очередь"* (Китицина 1927, 94).

У македонцев Охрида и болгар Рупчоса поедание горбушек (*краешник*-Охрид, *крашник*-Рупчос) обеспечивало зятю любовь тещи (Спространов 1898, 69; Чичов 1892, 139).

Первый кусок - воплощение Доли, естественно, связывается с непрерывностью рода, с мыслью о потомстве.

В Судайской вол. Чухломск. Костром., вернувшись от венца, от хлеба, который возили в церковь, отрезают наотмашь горбушки и гадают по ним, сына или дочь родит молодая. Эти горбушки молодая хранит потом в сундуке (Китицина 1927, 94). Характер гадания уточняется в описании его в д. Китоврасово Галичск.: *"Дружка, когда за красным столом (на 2-й день свадьбы) хлеб рушит, кидает первый кусок на стол: если кверху горбушкой он ляжет - у молодых первый ребенок сын будет, если книзу - дочка родится"* (Смирнов 1927, 45). Напомним, что такое же, как в первом случае, положение хлеба на столе признавалось оптимальным для сохранения домашнего благополучия. Из этого следует, что рождение мальчика признавалось более благоприятным, связывалось с благосостоянием дома и рода, в том числе с увеличением пахотного надела. О связи верхней части хлеба с особой плодovitостью (иногда нежелательной) говорит кашубский запрет: девушкам запрещалось есть верхние хлебные корки (наряду со сросшимися двойными орехами и яблоками), иначе у них будут близнецы (Kubiak 1981, 131).

Рождение мальчика сулила распространенная рекомендация есть горбушки, "окрайцы". *"Женщинам надо всегда есть конец пирога, чтобы родить сыночек"* (Малоярославец. Калуж. - Шереметьева 1929, 223). *"Краюшки (горбушки) хлебные едят беременные, чтобы сына бог дал"* (Брянск. - Тиханов 1904, 200). *"Вот тебе крайчик, шоб был хлопчик Миколайчик!" - патсывають жіншчыне ў палажніні ..."* (Адамовка Речицк. Гомел. А.С. 1982 г.; аналогично у болгар Тырнова - Гъбюв 1900, 223).

Первый отрезанный кусок хлеба является атрибутом сложных магических действий для восстановления непрерывности рождений: *"Як мені нэ вэзэ в дítях - мруть, - то од хліба (пёрша паляныця) крайчик одрэзати и в калбдзя"*

укы́нуть до со́нця (шоб ни́хтò воды́ци там нэ бра́ў) (на но́у ч, шоб ни́хтò нэ хо-ды́ў), положы́ть и пойма́ть вэдэ́рцэм (мо́жэ и слова́ якй́ - я нэ рабы́ла, сло́ў мэ-ни́ нэ каза́лы)" (Днепровское Чернигов. И.М. 1980 г.). В ритуале происходит магическое умножение признака первого п о ч и н а (этот признак становится чем-то вроде "сквозного симпатического эпитета" в заговорах): первый кусок отрезается от первого испеченного хлеба, опускается в колодец с непочатой водой; время и пространство выбираются тоже "непочатые" (на но́у ч, шоб ни́хтò нэ ходы́ў). Опускание "окрайчыка" в к о л о д е ц - акт обмена с загробным миром, в чем то подобный магической продаже хворого ребенка через окно. Возвращение с того света пропитанного подземной водой куска-Доли (и, видимо, поедание его; ср. сказочный мотив чудесного зачатия через пищу (см.: Пропп 1976, 208-212, 225-233) знаменовал возвращение плодородия. Ср. свидетельство из Каменецк. и Проскуровск. Подол.: "Когда свежий хлеб впервые испекут, тогда прежде еды, бросают в колодец ломоть этого хлеба: чтобы хлеб так же не убывал, как вода" (Зеленин III, 1073). Следующий пример как бы перекидывает мостик от обращения с куском хлеба в родильных обрядах к цитированному выше черниговскому тексту: "Отправляющейся для крещения младенца куме бабка дает целушку (горбушку) хлеба (...). На третий день после рожденья "порбдиля" должна есть целушку, которую приносят обратно; от этой горбушки и непочатой воды прибавляется молоко" (Черкасс. Киевск. - Зеленин II, 613).

Запись, сделанная в Щедрогоре Ратновск. Волын. (И.М. 1980 г.), яркое свидетельство в пользу того, что "кра́ець" хлеба в этом селе символизирует Долю новорожденного: "Як дыты́на врбды́ться, у колы́ску полóжать, то кра́ець хлі́ба ря́дом лежы́ть завжды́, и з дыты́ною ё́гò завжды́ нэсу́ть; як у до́рогу иты́, то ра́зом з дыты́ною заго́рта́ють ..." Ср. также: "Малэ́нько дитя́ рбди́ща, тó (окрайчик) пит голб́фку кладу́ть" (Левковичи Овручск. Житомир. А.С. 1981 г.).

Несколько иной и более сложной выглядит функция и символика "крайчыка" в обряде крещения: "... як хры́стять дитя́, то отрэ́зывают от бо́хона кра́йчык и (берут) ба́тькову тельную рубашку, шоп вонó пот хры́стом было́, потóм жы́нка йст, натосча́к егò (надо) йсты, ў́тром, шчó ничо́го нэ йла" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.).

"При крещении ставят на стол два хлеба: один из них надрезанный. Крайчик обыкновенно оставляется для родильницы" (бассейн р. Орели - Барсов 1877, 76). Целый хлеб, быть может, символизирует полноту богатства рода, надрезанный - выделение новой доли - доли новорожденного - из судьбы родильницы. "Крайчик" возвращается ей для обеспечения целостности ее Доли и не

иссякания сил плодородия. Ср. кусок хлеба, который в сл. Колядовка Старобельск. Харьков. передавался от повитухи крестной матери и далее - роженице (Русинова 1898, 270), циркулируя как символ новой Доли между всеми женщинами рода, имеющими отношение к рождению его нового члена. Видимо похожий смысл имело "кроение хлебов роду и рожаницам" (т.е. 'роженицам'), о котором писали средневековые русские книжники - "христороубы". Их религиозное рвение и легковверный романтизм мифологов XVIII и XIX вв., чьи традиции сказываются в науке по сей день, совокупными усилиями создали персонафицированные культы Рода и Рожаниц, не существовавшие в прошлом.

§ 7. Сакральная маркированность последнего куска. Заяц и хлеб

Представление о том, что основная часть достатка и плодородия заключены в первом (или: последнем) куске целой буханки, быть может, во многом обязано своим появлением общеиндоевропейскому земледельческому представлению о духе плодородия (житном демоне) скрывающемся (часто в зооморфном облике) в последнем сжатом снопе, и сакральной маркированности жнеца, первым оканчивающего работу (см. труды В. Маннхардта и Д. Фрэзера). В связи с этим в ряду славянских запретов и рекомендаций, касающихся сакральной маркированности кусков хлеба и обращения с ними, привлекают особое внимание и требуют более пространного комментария многие свидетельства, связывающие эти установления с образом зайца. К такому относится рекомендация доедать полностью свой кусок хлеба, иначе "зайчык спужае" (Хильчицы Житковичск. Гомел. А.С. 1983 г.) и употребление слова зайчык в значении 'окраец, горбушка' в другой рекомендации: "На тэбэ зайчык, шоп любілы хлбпы!" (Залишаны Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). Заметим, что в некоторых угрозах детям, бросающим свой кусок недоеденным (см. выше), "пугать" детей должен был сам оставленный кусок, "накусень". Между тем второй пример подтверждает предположение, что зайчик мог обозначать крайний (первый или последний кусок) и быть непосредственным воплощением этого куска.

Существенные дополнения к раскрывающейся связи между образом зайца и куском хлеба вносит одно любопытное восточнославянско-кашубское соответствие. Ср.: "Як прыходить (мать) з лйса, прыносьць хліп з луга, або з лйса, остаёцца хліп, прыне́сэ до хаты ... - "Мама, што у тэбэ? - Да вот зайчык хліба даў вам, нате, йште!" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). "Мне зайчык даў хлёба, на, покушай госцінец" (о хлебе, принесенном матерью с поля)

(Хильчицы Житкович. Гомел. А.С. 1983 г.). *"Ёдеш з лўга, даш (ребенку) хлёба, - ёта табé зайчык падарыў"* (Адамовка Речиц. Гомел. А.С. 1982 г.). *"То је од зайса"*, - говорят детям, вручая им лакомства или хлеб, который взяли с собой в поле или в дорогу и не смогли съесть: *"Jézà le, to xleba je od zajsa"* (Женпа Жарновецка - Sychta VI, 172). Ср. русск. диал. *зайчыи гостінцы* 'привезенные обратно домой взятые в дорогу съестные припасы'; с пометами: "Урал., Шадр., Охан. Перм." (СРНГ II, 206).

Общим семантическим знаменателем этих примеров и угрозы: "зайчык спужае" является то, что за яц вспоминается в связи с оставшимся после еды хлебом, связанным, в свою очередь с идеей остатка, "последнего" 'ср. блр. (Горки Столбцов. Минск.) *зайчык* 'маленький свадебный хлебец из остатков теста, внутрь которого кладется мясо' - Жыдовіч 1970, 51). Ср. кашуб. *zajc 1)* 'последние колосья': *"Tu ten zajc miši bęc, xсетè le są prosp'дс"* т.е. 'тут должен быть заяц, надо поспешить' - говорят, сжиная последние колосья (Женпы Сваржевска, Пуцка, Жарновецка); 2) 'последний куст картофеля' на поле: *"zajca ихвасєс"* 'закончить уборку картофеля, когда все вскакивают и окружают "зайца"; тому, кто первый его "схватил", дают в награду буханку хлеба' (Sychta VI, 173). Олицетворение последнего снопа в образе зайца отмечено также у лужичан. В некоторых деревнях Польши внутри дожинальных колосьев принято оставлять хлеб для зайца. Посвящение "пожинальной бороды" зайцу спорадически встречается в Полесье и Белоруссии (Гура 1984, 140-141).

В Галлоуэе (юго-запад Шотландии) обычай срезать остатки хлебных колосьев называется "прирезание зайца". Когда "зайца" срезают в приходе Миннигафф, неженатые жнецы со всех ног кидаются в деревню. Прибежавший первым парень должен первым жениться. Последний сноп называют "зайцем" и в некоторых областях Германии. В Ангальте, когда весь хлеб, за исключением нескольких колосьев, сжат, местные жители говорят: "Ну, скоро прибежит заяц", а жнецы кричат друг другу: "Погляди-ка, как заяц подпрыгивает". Жители Восточной Пруссии говорят, что в последнем клочке несжатого хлеба "сидит заяц" и что прогнать его должен последний жнец. В Аурихе выражение "отрезать хвост зайцу" означает 'дожать остаток хлеба'. О человеке, который сжинает последние колосья, жители Германии, Швеции, Норвегии, Голландии, Франции, Италии говорят, что он "убивает зайца". Когда на о. Лесбос жатва одновременно идет на двух соседних полях, каждая группа жнецов старается первой окончить жатву, чтобы "прогнать зайца" на соседнее поле (Фрэзер 1980, 501-502).

Эротические черты в славянской рецепции образа зайца, тема потомства,

детей (которых приносит заяц, или которых находят в капусте - традиционной "заячьей" пище), вплоть до широкого бытования этого образа в детском фольклоре, и, конечно, связь его с темой брака в фольклоре и обрядности, особенно свадебных (см.: Гура 1978, 170-176; 1984, 131-136) берут свое начало в аграрном характере общеиндоевропейского (и, в том числе, славянского¹²) культа зайца, связано с воплощением в этом образе духа плодородия ("последнего снопа") вokkaзиональной жнивной обрядности. Отголосками этого аграрного культа являются цитированные выше полесские примеры, с одной стороны соединяющие темы зайца и хлеба, а с другой стороны, содержащие мотив последнего, остатка.

§ 8. Запреты и акции, связанные с опасностью отторжения благополучия от дома

Среди верований и актов с участием хлеба своей глубокой и четкой мотивированностью выделяется группа охранительных рекомендаций и актов, связанных с опасностью отторжения Доли ('счастья', 'плодородия' и т.д.) от дома и рода.

В Македонии (Охрид, Кукуш) мертвецу в правую руку вместо четок или платка давали большой кусок (*кърфан*) хлеба, который перед отправкой на кладбище у него вынимал из руки кто-нибудь из домашних. Это означало: "берикет" пусть останется дома, а не берется мертвецом с собой (Шапкарев I, 546). Болгары Добруджи в руку (за пазуху или подмышку) покойника вкладывают соль, отруби или хлеб. Перед погребением часть забирают. Часть отобранной соли кладут в хлеб для живых родственников, а остальное идет в пищу домашним животным. Отруби и соль предотвращают падеж скота, который может последовать за смертью хозяина. Таким образом "късметът на покойника" остается в доме (Генчев 1974а, 292). Думается, что функция хлеба, так и не прокомментированная Генчевым, и состояла в оставлении в доме "късметътa".

Сербы засовывают мертвецу в руку серебряную монету для того, чтобы "он и там мог себе купить хлеба и не приходил с того света на землю брать от "плодов земных", которые будут после него рождаться" (Ястребов 1886, 465).

¹² У славян связь образа зайца с духом последнего снопа представлена в виде вторичных, обрядовых и мировоззренческих реминесценций. Лучшая сохранность этой связи в составе жнивной обрядности западных славян, быть может, действительно поддержана контактами с германцами. Однако объяснять в целом рецепцию зайца как житного демона германским влиянием (см.: Гура 1984, 140-141) было бы ошибочным. Против этого свидетельствуют полесские и другие восточнославянские факты, связывающие образ зайца с хлебом.

Возможно, монета, вкладываемая в руку (обычай широко известный у славян) - это влияние греческого и византийского обычая давать мертвецу обол для уплаты на том свете перевозчику, Харону. Однако функция этой монеты - на том свете она должна быть обменена на хлеб - иная, и связана с воплощением в хлебе достатка и благополучия живых. Схожим образом может быть истолкован восточнословацкий обычай вкладывать в руку мертвецу (для закупки места) только п о л о в и н у монеты (сообщ. Л. Хорватовой). Ее оставшаяся половина воплощает Долю живых сородичей. Эту долю оставшихся в живых сородичей для славянского архаического сознания более естественно воплощать в хлебе. Так, в Сербии, "если покойник оставит маленьких детишек, то бабы всякому дитяти засовывают за пояс по куску хлеба, чтобы они не голодали и после покойника" (Ястребов 1886, 465). Как мы уже видели, некоторые действия имеют функцию утолить голод покойника на том свете. В Девятковичах Слоним. Гроднен., когда хозяин дома при смерти, ему дают съесть кусочек хлеба, чтобы и по смерти его всегда в доме был хлеб (Романов 1911, 67). Быть может, ту же функцию имеют хлеб (Каргопольск.), пироги (Петрозаводск.), которые клались в гроб (Барсов 1872, 304). Женщины в Сербии не забывают вложить в рот умершего крошку от того хлеба, который месили в день смерти, для того, чтобы он был сыт и на том свете (Ястребов 1886, 46). Думается, что уже упоминавшийся античный обычай помещать обол в р о т умершего, является результатом эволюции забытого обычая, сходного со славянским, и монета заменила крошки хлеба.

Охранительная функция хлеба, его способность воплощать Долю и богатство рода, и отчасти (в данном конкретном случае) Долю человека, ярко проявляются в интересном свидетельстве из Центрального Белорусского Полесья: *"...на похороны пекут пироги и одним пирогом о б м е н и в а ю т ь у м е р ш о г о . Как умершего выносят из хаты, то на пороги передают хлеб у хату над умершим, чтоб после его у хате было всегда счастливо и богато"* (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.). Ср. на Туровщине (Зеленин II, 699).

Обмен покойника на хлеб, совершаемый на пороге, символизирует неубывшую полноту и целостность рода, его богатства. Следует подчеркнуть, что все это обеспечивается передачей хлеба по направлению в н у т ь р ь дома, в то время как передача хлеба над порогом в обратном направлении сулила противоположное. Так, по верованиям поляков (р. Раба) хлеб не подают через порог избы ни чужим, ни домашним. Нарушение этого запрета изгоняет из дома достаток и привлекает беды (Kubiak 1981, 131). Неубывшую полноту и целостность, возможно, воплощает в себе хлеб, который кладут на стол в доме покойника в сл. Свято-Дмитровка Старобельск. Харьков. Он лежит на столе до тех пор, пока

не похоронят покойника. Этот хлеб на обеде по умершем после погребения делится между присутствующими; используется "ликарьками" для лечения горячки (Татарский 1894, 6). У литовцев обычай класть на стол буханку хлеба во время ночного бдения у тела усопшего толковался: "чтобы умерший долю живых из дома не унес" (Милюс 1985, 60).

Эти действия у славян объединяет и временной функциональный момент похоронного обряда. Они совершаются, как правило, перед выносом тела из дома и перед опусканием его в могилу, то есть в важные переходные моменты преодоления границ этого и "того" миров. Именно в эти временные отрезки опасность отторжения от мира живых достатка и богатства, воплощенных в хлебе, особенно велика. Опасность отторжения вместе с хлебом благополучия от дома была актуальна постоянно и не замыкается в функциональных рамках погребальной обрядности. Ср.: "ломоть хлеба не давай с коровой, а если просит покупатель, то *скорми дома*" (Томск. - Потанин 1864, 127). На этих представлениях основано и толкование некоторых снов: "*Як да́л тэ́бэ хлі́п, то дэ́брэ, як ты́ дал хлі́п, то недэ́брэ*" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.).

В мазурских рекомендациях подчеркивается значимость целого хлеба - воплощения целостного достатка (ср. выше: § 4) - и маркированность акта починания этой целостности: "Нельзя дарить или давать в долг целую буханку хлеба, чтобы благословение не отворотилось от дома. Ввиду этого от буханки всегда отрезали кусок и оставляли себе ... Иногда от хлеба отрезалась только крошка (*odrobinka*), иначе с буханкой пришлось бы расстаться скорее обычного" (Kubiak 1981, 130-131). В первом отрезанном куске воплощена вся целостность буханки, весь символизируемый целым хлебом достаток, поэтому оставление этого куска дома было столь желательно.

Другой мазурский запрет, дополняет только что цитированный: "Не дают нищему ни края (*odlepki*), ни горбушки (*przylepki*) хлеба, потому что вскоре целый хлеб придется роздать нищим и самим побираться" (Kubiak 1981, 131). Аналогично в Купянск. Харьков.: "окраец хлеба не должно подавать нищему в милостыню" (Иванов 1897, 41). Близкие мировоззренческие основания имеет и забайкальская рекомендация: "Кто не ел еще с утра сам, тот не должен давать хлеб постороннему, иначе сам будет без куска хлеба. На основании этого суеверия стараются милостыню наголодно не подавать" (Логиновский 1904, 23). В данном случае опасность состоит, видимо, в том, что нищий может первый почать хлеб = достаток этого дня. Вслед за первым поданным куском и весь хлеб уйдет из дома (ср. у мазур). Эти ограничения, налагаемые на подающие хлебом, тем более значимы и выразительны, что восточные и западные славяне считали своей священной обязанностью одаривание нищего хлебом, а на

рецепцию сложного образа нищего у славян наложила двоеверная мифологема странствующего бога, бога-путника, воспринятая и христианским учением.

Так, по мнению крестьян Хотинск. у. "образ просящего старика-нищего принимает нередко сам Бог. Потому опасаются отказывать просящим, чтоб чрез это не отказать самому Богу. (...) Чем больше кто даст хлеба и питья в виде милостыни, тем больше припасает себе для будущей жизни пищи и питья" (Несторовский 1905, 87). На Ровенщине говорят: "*Прыдэць (к тебе) чэловэк ... Як он отыдэ от стола, то бóg даэць напйтэнье и наэденье на твóй стул ... Ёсли подорбного чэловэка обйдиш (то бог накажет тебя)*" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). Отказавший в куске хлеба просящему "будет бегать за куском хлеба на том свете" (Херсонщина - Ястребов 1894, 60. Ср.: Kubiak 1981, 119).

О близящемся появлении гостя (путника) можно заключать по поведению самого хлеба, который падает со стола (Мокраны Малорит. Брест. А.С. 1977 г.; Острогжск. - Яковлев 1905, 159), вываливается из рук (Слуцк. - Сержпутоўскі 1930, 79), как бы показывая этим, что он должен быть отдан другому едоку. В Лесковацкой Мораве (см.: Борђевић 1958, 549) знаком прихода гостя было символически истолковываемое нарушение "целостности" хлеба: случайно проведенная ногтем царапина, прободение верхней корки *гибаницы*.

Хлебная милостыня может быть нарочито гипертрофированной, провоцирующей обилие будущего урожая (ср. в Сокольск. и Гроднен. - Романов 1911, 80), который, по-видимому, рассматривается как ответный по отношению к милостыне акт дарения, т.к. ситуация общения с нищим нередко предусматривает момент обмена. Побывав у нищего хлеб приобретает особую сакральность и может стать предметом купли или обмена. Так, в Пинеж. Арханг. верили, будто от худобы можно излечиться *христарадными кусками*, собираемыми нищими в подаянье, для чего их покупали у нищих и ели (Подвысоцкий 1885, 185; Ефименко 1877, 174). В Саратов. *христарадные куски* выпрашивали у нищих люди, страдавшие отсутствием аппетита. С той же целью крали у соседей "*завáлыш, завáлыщик* - завалящий (завалющий) кусок хлеба" (Соколов 1916, 105). В Польше, в окрестностях Ропчиц, крошками хлеба, взятыми у *dziada* (нищего), подкармливали свиней, у которых пропал аппетит, в надежде, что он появится (Kubiak 1981, 146), в Бобруйск. Минск. ими кормили корову, чтобы давала много молока (Зеленин II, 694). В Витебск. *христарадные крошки* выгребали из нищенской торбы и тут же поедали их потерявшие молоко кормилицы (Никифоровский 1892, 83). В Сторожовцах Житкович. Гомел. эти крошки использовали для закваски: "*А бувало, не було от чым розвесці, то ходзяць старцэ. То просяць крышбк, у іх, шоб із торбы далі, с хлеба. І гэтые крышкі розотруць, розотруць у дэжцы, и воды нальюць такое цёпленькое, і заколоцяць мукою*" (ТС

II, 268). Из этих примеров видно, что куски и крошки, полученные от нищего, помогают восполнить недостающее плодородие, обилие, достаток. Нищий беден, убог, неимущ. Люди выпрашивают у него последнее: "христарадные" куски и крошки. И это последнее, воплощая в себе целостность и полноту, становится началом достатка, плодородия, благополучия: стимулирует аппетит, лактацию, заквашивает тесто.

В акценте на обязательности наделения нищих хлебом (ср. псковск.: "целый хлеб *перерушь*, да и подавай нищим" (Доп.-I, 178), олонек. *подѣльник* 'мякушка, предназначенная в раздел нищим на помин души' (Барсов 1872, XIV)) видно стремление восполнить их "убогость", "обездоленность", "бесчастность". Человек в момент наделения нищих, осуществляемого обычно в сакральных локусах (на кладбище, около храма), выполняет функции Бога, понимаемого как существо, наделяющее Долей (ср. выше § 2). Это "оббжение" человека, делящего хлеб, ярко проявляется в некоторых примерах древнего ритуала-диалога (о нем см.: Толстой 1984, 1984а). Так, вечером 5.1. хозяин дома, взяв пирог с крестом наверху, идет к дверям хлева и говорит: "Хто иде?" - "Бог". - "Що несе?" - "Пирог". Благословляет скот этим хлебом, разламывает и раздает (Бусьно Грубешовск. - Чубинский III, 3). Ср. аналогичные обряды, зафиксированные на карпатском Подгорье (Петрушевич 1865, 23) и на Гродненщине (Романов 1911, 44).

Нищий нередко воспринимается как посредник между миром живых и мертвых. Если, например, в гроб забыли положить какой-либо предмет, то покойник приснится и попросит его. Тогда этот предмет отдают нищему (Заозерная Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). Поэтому подаяние - это (в идеале) вседневно осуществляемое поминовение усопших. В Польше нищим и убогим крестьяне вместо денежной милостыни давали кусок (*kawalek*) хлеба со словами "*Módlcie się za tę a tę dusze*". В окрестностях Тыкоцына, по словам З. Глогера, - в каждом доме всегда лежал на столе хлеб, прикрытый белым полотенцем, а около хлеба - нож. Каждому пришедшему нищему отрезали от этой буханки кусок и давали, говоря: "*Proście dziadku (lub babko) za dusze zmarłych*" (Цит. по: Kubiak 1981, 134-135). В Меленковск. Владимир. отмечали, что в поминальные дни "с утра до обеда ходят по селению нищие, (...) неистово стучат палкою в стену или оконный наличник избы; по этому стуку крестьянка отрезает от краюхи большой ломоть хлеба и набожно перекрестясь с участливым вздохом подает в окно милостыню нищему, который *крестясь и поминая родителей*, кладет подачку в "коробичу" (Добрынкин 1875, 83).

Маргинальный статус нищего, странника, связан с образом дороги, соединяющей свой (этот) и чужой (иной) миры (ср. отчасти: Раздел 2. § 3). Дорога -

место встречи человека со странствующим богом, богом-путником, первым встречным, предком, наделяющим Долей и открывающим будущую судьбу, или персонифицированной Долей (ср. Раздел 5).

Македонцы Охрида почитали за счастье встретить кого-либо рано утром, идущего с печеным хлебом. Это обеспечивало встретившему на целый день первенство в работе (Спространов 1898, 61).

Хлеб был предметным воплощением Доли человека, а встречный был ее персонификацией. Похожую расстановку семантических и символических акцентов мы находим в русском похоронном обряде в Заволжье. По дороге в церковь родственники покойного отдавали *первому встречному*, как правило, кусок холста и хлеб: *колобушку* (Дьяково Юрьеveck., Заводь Варнавин. Костром. - Смирнов 1920, 33), *середку сгибня* (казанские переселенцы из Нижегородск. - Зеленин II, 526), *блин* (Чембарск. Пенз. - ib., 978), *пшеничный пирог*, называемый *встречник* (Шуйск. Владимир. - Зеленин I, 157). Обычай отмечен также в Пермск. и Олонецк. (Маслова 1984, 95). Делалось это для того, чтобы на том свете душа покойного была встречена так же хорошо, как встречен был первый "встречник" (Зеленин I, 157). В свою очередь, принять *первую встречу* считалось за счастье, так как умерший обеспечивал "первому встречному" охрану на том свете (Владимир. - Маслова 1984, 95). Элементы обмена, содержащиеся в этих поздних истолкованиях, позволяют реконструировать древний смысл этого обычая: Доля покойного, символизируемая хлебом (ср. схожую функцию первого блина у спрашивающих на святки у первого встречного свою судьбу), *возвращалась на тот свет*. Акт этот подобно акту подаяния нищему предусматривал ответную акцию со стороны обитателей "того света" (предков) в виде урожая и т.д.

Хлеб, найденный на дороге, обладал особыми сакральными свойствами. *"... Найдэнный хлїп ... Як найдэш хлїп дэ-нібу́ть на ўулыцэ - ё́то хоро́шб ... Это ббжый дўх ... Такий хлїп дэ́ржать у хатэ і лэчацца ім ...* (например, если у кормящей матери пропадает молоко). *Для фсегб хоро́шб ..."* (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). *"Кусочек найдешь на дороге, съешь его: от найдущного куска зубы век болеть не будут"* (Шардонемь Пинеж. Арханг. - Сими́на 1981, 112). *"Если найдешь хлеб, - будет счастье и удача, а если железо, - несчастье и неудача. Найденный сухарь сохраняют и подкуриваются им от лихорадки и едят его, когда болит живот"* (Никольское Старобельск. Харьков. - Калашниковы 1894, 274). В Гродненск. найденный хлеб давали ребенку, чтобы он раньше начал говорить (Kubiak 1981, 147).

Найденный хлеб - это Доля, посланная богом (или, быть может, и предком; ср. толкование найденного хлеба как пришедшего из иного мира в: Kubiak

1981, 147). Доверие, проявляемое славянами к такой находке тем более знаменательно, что другие находимые случайно предметы, чаще всего рассматривались как подброшенные со злым, колдовским умыслом.

Раздел 5. О некоторых типах святочных девичьих гаданий, прогнозирующих Долю

§ 1. Гадания с первым испеченным блином

При изложении материала мы неоднократно имели дело с функциональной обрядовой синонимией: *первый кусок = первый блин = первый вынутый из печи хлеб*. Так и поверия, и магические акты, основанные на "эротизме" *горбушки*, свободно соединяются с *первым блином (хлебом)*.

"Девушка, *п е р в а я* взявшая горбушку (*przylepkę*) от свежее испеченной буханки, скоро выйдет замуж" (Kubiak 1981, 131).

"*Як печуть млынцц, так п е р в о г о хлопцям не годыться йнысты - сокыра ламатыметься, а хай йидять дывчата - хлопци хапатымутыся*" (Веркиевка Нежинск. Чернигов. - Гринченко 1901, 30).

Чтобы быть любимой (вар.: румяной), девушка умывается той водой, которой обмывала *п е р в ы й х л е б*, только что вынутый из печи, а потом - икону, при чем приговаривает: "*Так, як без цёго хлиба ныхто не обійдецца, так и без мене шоб не обійшлося, и як люблять цей святыи хлиб, шоб мене так любылы*" (Херсонск. - Ястребов 1894, 60).

Любовные и брачные устремления тесно связаны с попытками прогнозировать будущее, свою судьбу. "Суженый-ряженный", к кому адресуются девичьи помыслы и гадания, - тот, кого "судили-рядили" Бог и Доля (ср. сербск. "Бог и срећа!"), - есть тот же Бог (и/или Доля), идущий навстречу гадающему.

Обрядовая сакрализованность и функциональная синонимия *п е р в ы х* (куска, блина, пирога) наблюдается и в святочных гаданиях.

В Вологод. в первый день Рождества (также и на Крещенье) молодые люди с *первым скоромным куском* во рту выбегают за ворота и у *первого встречного* узнают имя, которое есть и имя суженого (Заварин 1870, 173). По сведениям А. Терещенко, делается это в сумерках, и спрашивают до трех раз (Терещенко VII, 230).

В Полтав. и Чернигов. 31.XII. девушка делает *первый кнйш* или *п и р о г*, его же *первым сажает* в печь и, когда испечется, *первым же вынимает*. Вечером, взяв этот пирог, девушка идет слушать под окна (Сементовский 1843, 38). К слушанию под окнами ср. описания, раскрывающие смысл этого действия: "*на Счудрúху под окном слúхае, хто, што ф хатэ гóвóрат, дýвчаты ... Хто, што скáжэ, што "Сяты!" - нэ вúйдэш зáмуш, а як: "Идú!" - то ш вúйдэш*" (Мокраны Малоритск. Брест. Е.С. 1977 г.); "... *по-над окнам слушались, какой разговор услышат, плохой или хороший, завечали*"

(Аристова Соликамск. Перм. - Беляева 1973, 583). Ср. несколько иначе: *"На щодрец, это накануне Нового Года, пекут блины. Молодые девушки на эти блины гадали. Брала первого спеченого блина и выбегали на двор. Где услышать людскую гомону, то в ту сторону выйдет замуж"* (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.).

Интересны гадания с участием мусора и мотивом заматания. На святки *"першый блинок"* берет девушка, идет на *"сметник"* и там его надо *"сыйсь. Откуда ёсьли послышыцца гóлос - туды́ замуж выйде ..."* (Глинное Рокитновск. Ровен. О.И. 1978 г.). *"На Нові год от як спечэ маці первого бліна, этого бліна возьмом і вубегаемо на сметнік. Хапаемо того прутка, шчо маці кросна затыкала, і с тым прутком на сметнік побежымб і слухаемо, у екой стороне собаки брешуць. То ў той бок замуж"* (Семигостичи Столинск. Брест. - ТС I, 244).

"Заметэш хату на Шчóдрык и берэш блинцá и высыпáеш смітья (под деревья), и дéлають пэрэвясла и повязывают (соломою плодовые деревья) и придэ до хаты и зыйсь егó ..." (Новый Двор Пинск. Брест. А.С. 1978 г.). *"Вечэ-ру звáрать и скажут замей хату, и вынесе змэцьце на вулицу ... Де собаки брешуць, тудá замуж пойдэш ..."* (Хильчицы Житковичск. Гомел. А.С. 1983 г.). Ср. обычай *śmiecowanie* - хождение парней к девушкам на *śmiecie* ('мусор, сор'), принятый в день св. Степана (второй день католического Рождества) в Жешковском, Тарновском воев. и Сандомирской Пуше. Прийти на "смеце" означало выразить девушке свою симпатию. Товарищи парня нередко посыпали соломой дорожку от его дома к дому девушки. Если девушка ожидала, что парень к ней придет, она сразу же после полуночи чисто подметала пол, ложилась на кровать и притворялась спящей. Не найдя мусора, парень разбрасывал мусор, принесенный им самим, и делал вид, что хочет его п о д ж е ч ь. Тогда девушка, нередко в одной рубахе, быстро вскакивала и доставала флягу водки - " з а л и т ь " мусор (Ганцкая и др. 1973, 218-219). Ср. контаминированное святочное гадание в Шемякино, Пасынково и др. пунктах Костромск.: "В Крещенье утром между утреней и обедней девушки пекут блины и, н а б р а в ш и в п о д о л с о р у , идут вдоль улицы. Первый встречный мужчина обозначает свекра, а женщина - свекровь. Если встречный - знакомый, то е д я т в м е с т е б л и н (т.е. причащаются единой Доле. - А.С.), а с о р в ы в а л и в а ю т , а у незнакомого спрашивают его имя" (Смирнов 1927, 52). "Поджигание" мусора и "заливание" у поляков - это вариации темы о г н я (= иссушающей любовной жажды) и в о д ы (= утоления жажды, влечения) (ср.: Потеня 1882, 49). Мотив огня, жажды в ряде гаданий о суженом становится ведущим. Жажда у гадающего вызывается при помощи специальных приемов. В Полтав. и Харьков. вече-

ром в сочельник пекут соленые коржи и едят их перед сном. Суженый явится во сне и подаст воды (Сементовский 1843, 31). В Свяжск. Казан. "вечером на Новый год, замешав из наперстка муки, наперстка воды и наперстка соли тесто, девицы выходят с ним за ворота и первого идущего по дороге спрашивают, как его зовут. По имени спрошенного заключают об имени жениха" (Можаровский 1873, 100). В Херсонск. на выпекаемый корж употребляют "тридцать" наперстков соли и воды, кладут его под подушку и говорят: "*С ким я буду вик викувать, дай минни, Господи, во снн увидать!*" (Ястребов 1894, 25). *Н а п е р с т о к*, используемый как мера ингредиентов теста, похоже, нагружен эротической ("вагинальной") символикой. Ср., быть может, наделенные противоположной, фаллической символикой, клецки из муки с маком, сваренные в молоке, в форме пальца (*palec, palek*) - традиционная еда в сочельник у лужичан (Ганцкая и др. 1973, 211).

Гадания этого типа несвободны от вторжения мотивов дележа хлеба - Доли - с суженым. Так, в Харьков., замесив по наперстку воды, соли и муки, выпекают небольшой корж, одну половину съедают, другую кладут под голову. Явится суженый и подаст пить (Сементовский 1843, 31). На Украине совершенно аналогичное гадание совершают и в вечер на св. Андрея. Единственное отличие: суженый во сне приходит, чтобы съесть половину коржа, спрятанного под подушкой гадающей. Упрощенный вариант: "положить кусок хлеба с солью под подушку; суженый придет поделить с я" (Маркевич 1860, 21). Ср. гадание, принятое на острове Родос (Греция): девушки кладут кусочек новогоднего пирога под подушку, чтобы увидеть вещий сон о замужестве. Этот кусочек пирога так и называется - "свадебная доля" (Иванова 1973, 317). В плане контаминации мотива "жажды" и вызывания не суженого, а, непосредственно, Доли (хотя 'Доля', в конце концов, все равно часто сводилась к 'замужеству') на перекрестке, - интересна запись (М.С. 1982 г.) новогоднего гадания из с. Семцы Почепск. Брянск.: "... *выхадїли на рбстаньки у дьвенáцать часбў з блїнам салёным-салёным.* (Каждая из девушек отрывала от блина кусочек, съедала и кричала:) "*Дбля, дбля, атгукнїся, дэ ты?! И штоб атгукáлись. ком край загаўкаить, туды замуш пбйдеш*" (Тут же рассказывают о девушке, Доля которой отозвалась со стороны кладбища, и она умерла в том же году)". Обращение гадающих с блином напоминают деталь частных поминовений усопших, производящихся в московских православных храмах: всем желающим помянуть усопшего предлагается отщипнуть кусочек блина, который родственница покойного держит в руках (О.С. 1984 г.). Ср. схожее обращение с блином приokkaзиональном гада-

нии "на вечерныцах" в с. Жеведь Чернигов.: "... вечерня матка п е р в ы й млынец рве на шматочки и кожний дивци й парубкови дае по шматочку: щоб парубок п е р ш у высватав, до якои пиде, а дивку щоб п е р ш ы й той по сватав, кого вона хоче" (Гринченко 1901, 30-31).

У семейских Забайкалья на Новый Год пекли блины и с п е р в ы м б л и н о м высказывали на улицу: кто первым повстречается, за того или за его родственника замуж выйдешь (Болонев 1978, 58). Этот пример замечателен тем, что первый встречный (не его имя, а он сам непосредственно) отождествляется с суженым, с Долей. Ср. в Александрийск. Херсон.: "Як на голодню кутю выймути с печи пироги, возьми п е р в ы й п ы р и г , выйдя на р о с п у т я и побачышь свою с у д ь б у " (Бессараба 1916, 527). К п е р е к р е с т к у как месту святочных гаданий ср.: "на святках бегали на росстани, бегают девки, слушаются ..." (Аристова); "на росстанку ходят слушаются; сядешь слушаться, если чонибудь помустит, заветят на деушку, чо будет ей в жизни" (Осокино Соликамск. Перм. - Беляева 1973, 583); как месту встречи с нечистой силой (или предком?) ср.: "Если какой-то хозяин хочет о чем договориться с дедьком (= домовым, живущим в печи, на припечи, в каганце и т.д.) накануне Юрьева дня надо испечь 9 хлебцов без соли и пред полночью выйти на распутие, обложиться хлебцами и вызывать дедьков на хлеб" (Самборск. и Стрыйск. у. - Срезневский 1843, 47).

В Псков. девушки с п е р в ы м и с п е ч е н н ы м в сочельник блином отправляются этим же вечером за о к о л и ц у или на п е р е к р е с т о к , и там поочередно слушают, не послышится ли в какой-либо стороне лай собак или говор. Слушающая д е в у ш к а б л и н к л а д е т н а г о л о в у (Копаневич 1896, 5). В Кологривск. Костром., п о л о ж и в б л и н н а г о л о в у , ходят девушки рано утром в Крещенский сочельник по деревне, пока не встретят кого-либо. Встреча с мужчиной сулит замужество в этом году, встреча с женщиной - продолжение девичества (Смирнов 1927, 52). Кладут блин на голову девушки в Торопецк. Псков., когда поют песни масленице, явившись встречать масленицу на горы с парнями. Эти блины парни берут у девушек и съедают (Копаневич 1903, 2). Эта деталь, видимо, связана с обрядовой инициацией (ср. покрытие головы, изменение прически в свадебных обрядах; ср. также разламывание хлебов н а д г о л о в о й в свадьбе). Акт помещения блина на голову, не порывая связей с инициациями, может получать и фаллическую символику (ср.: кодирование блинов и сковороды как п л е ш и в новгород. и вологод. загадках (Садовников 1960, 82); плешь как наименование мужского и женского половых органов (см.: Успенский 1982, 105 прим.145); названия возвышенностей - мест ритуальных игрищ, сопровождавшихся свободным общением полов,

типа *Ярилина плешь* (см.: Померанцева 1975, 127-130), ср. обычай: "погребать *Ярилину плешь*". К последнему ср. *Лысая гора*, - место шабаша ведьм.

§ 2. Сочень и сочельник

На северо-западе, севере и северо-востоке Великороссии канун Рождества (а иногда и канун Крещения) назывался *сочельником* (*сочевником*) или *кутэйником*, и в гаданиях роль блинов выполняли *сочень* и *кутья*. Гадания, в общем, схожи с разобранными выше, но имеются любопытные детали.

"В сочельник утром (девица) замешает тесто на своих слюнях" (с л ю н а, подобно другим выделениям организма, а также легко отторгаемым частям типа волос, ногтей, струпьев кожи, есть, по сакральной синекдохе, замена 'целого' - человека. - А.С.), "сделает маленький *сочень* и идет по рынку и спрашивает "кто", первого встречного имя" (Серегово Ярославск. Волог. - Богатырев 1916, 73).

"В сочельник пекут всегда сочни. Как испекут первый *сочень*, так идут с ним к соседям и загадывают на кого угодно, и слушают у дверей, что говорят" (Покровская Пунемск. вол. Кирилл. - Соколовы 1915, 521-522).

"В рождественский сочельник х о д я т н а р е к у с сочнем из теста. Если при этом попадается собака, муж будет сердитый; встреча свиньи обещает мужа смиренного" (Камышловск. Перм. - Первушин 1895, 82).

"Дефки под крещенский сочельник с сочными бегали под окна соседа, слушали, что почтюдится" (Одинцово Шенкурск. Арханг. - Богатырев 1916, 71).

В Ветлужск. Костром. "в крещенский сочельник пресной *соцень* рассушивают как блин, пекут и в ы е д а ю т с е р е д к у . И кладут такой выеденный *соцень*, рюмку и сковородник в изголовье - и увидишь во сне жениха и его семейство" (Смирнов 1927, 56). Не исключено, что атрибуты - сковородник и рюмка - продолжают уже привлекавшее наше внимание противостояние стихий о г н я и в о д ы , символизируя любовную жажду и ее утоление, а середина сочня выедается для того, чтобы сквозь сочень увидеть жениха во сне. Если это так, то этот атрибут и предполагаемую его функцию имеет смысл сопоставить с некоторыми моментами украинской свадьбы.

На Буковине невеста перед отъездом в дом жениха смотрит на все стороны света сквозь отверстие в калаче (Потебня 1884, 139). Это действие отразилось в терминологии. Так, на востоке Украины *дивень, дівинь* - 'толстый бублик, сквозь который молодая должна посмотреть (ср. укр. *дивітись*

'смотреть, глядеть') на гостей' (Полтав. - Гринченко I, 381-382), на молодого (Полтав. - Потехня 1884, 139)¹³, при этом дружки поют: "Ой глянь, Оксано, кризь калач Карымы очима та й заплач" (Григоро-Денисовка (Тимковка) Александрийск. Херсон. - Ястребов 1897, 287). В Ивановке того же уезда невеста сначала покрывается платком, а потом глядит в *прозрачный калач*¹⁴. Дружки поют ту же песню (Бессараба 1916, 453, 404). На северо-востоке Сербии считали, что для того, чтобы вызвать ответное чувство у молодого человека, девушке надо посмотреть на него сквозь *щупаль калач* на Георгиев день (Баряктаровић 1960, 22).

Не исключено, что печенья с отверстием, используемые в свадьбе или эротической магии, нагружены дополнительной "вагинальной" символикой. В Болгарии, например, "любой предмет, который бывает с отверстием и без него, если есть отверстие, называют *женско*, а без отверстия - *мъжско*: *женский ключ* - ключ с отверстием, *мъжский ключ* - без отверстия" (Геров II, 17). Ср. странджийское свадебное печенье "*бул'кинци кулак* (т.е. "молодухин калач" - А.С.) *с дупка по средата*" (Горов 1962, 101). На Русском Севере после брачной ночи "за столом молодой выкусывал середину тещиног блина, и по размеру откусанного куска судили о невинности молодежи. В ряде местностей (Онежский, Поморский берег) блины пекла молодая со свекровью и подругами, а проверка носила уже игровой характер: блины кусали гости за столом, стараясь отхватить побольше кусок, а родственники со стороны молодежи кричали: "Ну, не такая она у нас, не такая!" (Бернштам 1983, 131).

"В крещенский сочельник девушка (и кавалер может) берет утром рано у матери *сочень*, делает в нем глаза и нос и надевает на лицо и бежит по деревне, слушает у окон, где что говорят" (Велико-Николаевск. вол. Шенкурск. Арханг. - Богатырев 1916, 74).

"Первый блин, - по мнению жителей д. Тереховы-Малаховая Белозерск., - "надо украсть. Прокусить у него рот, глаза, нос - 4 дырки. И девица станет смотреться через него в избу. Если выйти замуж, то ей привидится: из избы свадьбу повезут; а если покойнику быть, тогда значит, из избы гроб понесут" (Соколовы 1915, 520).

Во время святок вырезают из сочня род маски и, надевши ее на лицо, смотрят через подворотню на проходящих. По наружности первого прохожего делается заключение о будущем (Каргопольск. Олонец. - Рыбников 1864, 21). Эта черта северорусских гаданий, видимо, инновационная. Если *смотрение сквозь сочень* является развитием обрядового мотива смотре-

¹³ ЭССЯ 5, 36-37 неточно толкует это слово как субстантивацию прилагательного *дивный*. В *дивень* логичней видеть отглагольное производное с суфф. *-нь*.

¹⁴ Прилагат. *прозрачный* образовано от укр. суш. *прозір* 'отверстие'.

ния сквозь отверстие (в т.ч. в хлебе), то *надевание сочня-маски* на лицо гадающего возникло под влиянием святочного ряжения (надевания личины).

Свидетельство Н. Рыбникова замечательно тем, что, будучи процитировано Г.А. Куликовским (Куликовский 1898, 111), послужило основанием для М. Фасмера связать происхождение слова *сочень* с др.-русск., цслв. *сокъ* 'свидетель' (ср.: с.-х. *сбк* 'обвинитель, свидетель', др.-чеш. *sok* 'истец', чеш., слвц. *sok* 'соперник, противник'), а *сочельник* 'канун Рождества' произвести из **сочьнь-никъ*, от *сочень* (Фасмер III, 708, 730). Между тем, святочные гадания с сочнем, в основном, не отличаются от гаданий с блинами и иными видами хлебов, которые распространены значительно шире; а обрядовый мотив *смотрения сквозь сочень*, который позволил М. Фасмеру видеть в *сочень* производное от слав. **сокъ* 'обвинитель, свидетель', есть локальная северорусская инновация, и это обстоятельство не позволяет рассматривать обрядовый мотив в качестве основания для появления восточнослав. **сочьнь*. М. Фасмером не учитывается внеобрядовое бытие лексемы и близких ей по звучанию и значению лексем. Ср. каргопольск. *соцень* или *сканец* 'очень тонко накатанное тесто' (Светлов 1892, 163). Сочень в качестве названия внеобрядового хлебного изделия распространено значительно шире, чем гадания с его участием. Ср.: *сачънь* 'толстый ячменный блин' (Соломирье Полоцк. - НС, 202), смолен. *сашни* 'сочни, лепешки' (Опыт, 198). Некоторые свидетельства прямо указывают, что *сочень* = 'тонко раскатанный блин' есть, собственно, полуфабрикат в народной кулинарии. Так, в Арханг. и Шенкурск. *сбчень* - "тонкая лепешка из ржаной или житной муки, испеченная на воде. Этот же сочень, если приготовлен из муки со сметаной или маслом, называется *пряженик*" (Опыт, 212); *сбчень* - "пресная, в виде засушенного блина, лепешка; покрытая мучною или сметанною поливою называется *пресная шаньга*" (Арханг., Холмогор., Пинеж., Шенкурск. - Подвысоцкий 1885, 161); *сбчень* - "тонко раскатанное в форму блина тесто для начинки чем-нибудь жидким или густым, а иногда и для подсушивания в печи в первоначальном виде" (Холмогорск. - Грандильевский 1907, 273). Ср. белорусское свидетельство: "Когдастряпуха печет хлеб, она предварительно выпекает из хлебного теста *сочни*, или *лопуны*, для которых раскатывает ком теста по величине сковороды, и ставит в печное чело, пока не выпечется" (Шейн III, 26); "... те же *сочни* называются *ляпнями*, когда бывают покрыты слоем *припёки*, которая делается из толченого мака, конопля и картофеля с прибавлением к последнему, в скромные дни, яиц, масла, сметаны, творогу и проч." (ib., 27); *сочень* - "лепешка из хлебного теста, величиной с блин. Намазанный слоем припеки и снова запеченный *сочень* превращается в *ляпинь* или *ляпышек* (так! - А.С.), составляющий обычный дорожный харч" (Витебск. - Никифоров-

ский 1892, 103). В качестве пресной лепешки из ржаной муки с начинкой из творога или каши сочень почти повсеместно известен в Калинин. (Кириллова и др. 1972, 246; Смирнов 1901, 164; Опыт, 212). В. Даль с пометой "сев. вост." приводит *сбчень*, *сбченик* в значении 'пресные тонкие лепешки, постные на конопляном соку'; *сбчни* 'ячные, также картофельные пресняки, с припечкою из конопляного семени с луком' (Даль IV, 264). В ссылках на сок конопляного семени как составную часть *сочня* - разгадка происхождения названия этого хлебного изделия. Ср. названия хлебов и блюд, связанных со словом сок: тверск. остапшк. *сокбвник* 'лепешка, намазанная конопляными отолкишами', владимир. *соковэня* 'блины с квасом (крестьянское кушанье)' (Доп. - 1, 250), ярослав. *соковая каша* 'суп из конопляных семян' (Мельниченко 1961, 189), тульск. *сбченое молоко* 'молоко, приготовленное из льняных и конопляных семян во вторник на Страстной неделе для корма скота' (Опыт, 212).¹⁵ К последнему ср. "семянку" (польск. *siemieniatka*), приготавливаемую в Краковск. воев. в сочельник: "в горшке распаривали льняное и конопляное семя в небольшом количестве воды, семя растирали до тех пор, пока оно не "пустит молоко", затем этот суп процеживали и заправляли мукой" (Ганцкая и др. 1973, 233). Итак, *сочень* первоначально - постное выпечное изделие вроде блина с постным (льняным, конопляным, маковым) *молоком* или *соком*. В скоромном варианте *сочность* *сочня* выражается в начинке и припечке. Само слово *сочень* образовано, на наш взгляд, с помощью суф. *-жь от прилагательного **сочьнь*. По-видимому, слово **сочьнь* употреблялось ранее в качестве атрибутивного существительного в сочетании типа *(*блинь*) *сочьнь* вместо **сочьньжь* (*блинь*), ср.: *сбченое молоко* (как северорусск. *семга-межень* - идущая из моря в реки в *межень*, в середине лета (= *семга межонная*, *межонка*); а затем лексикализовалось (ср.: *сбчник* < **сочьн-ик*)¹⁶. В функции постного блюда *сочень* употреблялся в пищу в последний день Рождественского поста и служил заменой (и развитием) каши из давленных конопляных, льняных и маковых семян или бобовых: гороха, чечевицы. Ср. русск. *сбчиво*, *сбчево* 'сок, молоко из семян (конопляных, маковых и проч.), 'кушанье из семян', др.-русск. *сочиво* 'зерно чечевицы', цслав. *сочиво* 'семена чечевицы, гороха', с.-х. *сѣчиво*, словен. *sočivo* 'чечевица, бобовые', болг. *сбчивѳ* 'похлебка, фасоль', польск. *soczewica*, укр. *сочевіця*, блр. *сачавіца*,

¹⁵ Ср.: "Семя (конопли) идет для приправы пищи в постные дни в виде молока, масленок, зеренок" ("Калуж." - СРНГ 11, 266).

¹⁶ Об архаическом употреблении существительных в атрибутивной функции в соответствующих конструкциях как о явлении, широко распространенном в восточнославянских и древнерусском языках, см.: Потебня 1968, 102-202.

диал. *сачэўка, сачбўка*, в.-луж. *sok* 'чечевица', н.-луж. *sock* 'горох гусиный', *pólski sock* 'бобовина, горошек кормовой'; сюда же относятся преобразованные путем слоговой ассимиляции (восходящие к слав. **sočevica*) русск. *чечевйца*, словц. *šošovica, šišovica*, чеш. *čočka, čečivka, čečka, čečelka, čočovice* 'чечевица' (см.: Преображенский II, 351; Фасмер III, 731; IV, 355; Machek 1971, 106; Геров V, 222; Mucke II, 478, 480; Бялькевич 1970, 402; Сцяшковиц 1972, 440).

В Чехии в канун Рождества к столу обязательно подавалось блюдо (*stráva*) из бобовых - чечевица, фасоль (Ганцкая и др. 1973, 211). Хорваты Междумурья в сочельник варили кашу из всех зерен злаковых, бобов, гороха (...). В сочельник нередко отведывали около десятка разнообразных блюд (Кашуба 1973, 249). Почти повсеместно в Болгарии в канун Андреева дня (30.XI.) в каждом доме готовили обрядовое кушанье из злаковых и бобовых зерен: пшеницы, ржи, овса, ячменя, кукурузы, фасоли, чечевицы. Все это хозяйка насыпала в *новый* глиняный горшок и всю ночь варила на очаге. Набухание зерен в воде символизировало нарастание дня. Наутро до восхода солнца все члены семьи старались подбросить горсть вареных зерен как можно выше в дымоходе очага с пожеланием, чтобы посеы росли. В северо-восточной Болгарии такую кашу старались не выносить из дому, чтобы не "вынести" п л о д о р о д и я (Колева 1973, 266-267). В рождественский сочельник в Абруццо (Италия) на столе должно было быть 7 блюд (среди них: чечевица, белая фасоль, белый турецкий горох, вареные бобы, приправленные суслом и медом и пр.) (Красовская 1973, 21). Во Франции в канун Рождества "горох, фасоль, бобы, чечевица - зерна, заключающие в себе зародыши ростка, непременно использовались для приготовления ритуальной еды ... Изобилие блюд на праздничном столе считалось залогом благополучия и богатства семьи" (Покровская 1973, 37). Блюда из бобовых и особенно из гороха были приняты на Рождество в Нидерландах (Гроздова 1973а, 75). Во Фракии (Греция) обязательным рождественским блюдом, кроме пшеничной каши (коливо), была вареная белая фасоль. Каждый присутствующий за столом должен был взять по три полных ложки от этих блюд (Иванова 1973, 328 прим. 21).

В качестве первоначального русского названия канун Рождества А.Г. Преображенский (Преображенский II, 351), вслед за В.И. Далем (Даль IV, 264), предполагал лексему *сочевник* (откуда без объяснения путей преобразования выводится *сочельник*), связывая название праздника непосредственно с главным блюдом кануна Рождества или Крещения: *сочевом, сочивом*, т.е. с семенной кашей, кутьей. Ср. также мнение Максимова: "*Сочельник, или сочевник, оттого так и называется, что едят в эти дни это сочиво, то есть подслащенную кашу без скоромной приправы*" (Максимов 1982, 22). Этимологическая связь

слов *сочевник* и *сочево* представляется бесспорной, однако требует уточнения. Слав. **sočevъ* представляется субстантивированным притяжательным прилагательным среднего рода (ср.: *заревъ*, *маревъ*, *ситево*)¹⁷. Более свежи связи с прилагательным в арханг.: "*до закатымово* (солнца), рано встает *до восхожово* (солнца)"; ср. арханг. *середовá* 'средняя мячта', *пустовá* 'похлебка из одной муки' (Цит. по: Потевня 1968, 44), *рбдова* 'родня', имена собств. (*Дурновб*, *Спброво*, *Крúпово*) и т.д. *Сочевник* образовано от основы прилагат. **сочевьн-* (от **сочев-*) с помощью суфф. *-ик* подобно тому, как *соковник* (см. выше) образовано от **соковьн-* (*ъь*) (*блинь*) (от **соков-*) + суфф. *-ик*. (ср. *понеделън-ик*, *вторн-ик*, *Сем-ик*, *праздн-ик* и т.д.). Связь названия праздника с названием его главного блюда (или его основного сакрального ингредиента) подтверждает материал: "Навечерие Богоявления зовется в Кадниковск. Вологод. *сочевником*. В этот день варят в особом горшке *кутью*, состоящую из гороха с пшеницей с примесью сока из конопляного семени или меду" (Иваницкий 1890, 127). Видимо, в этих местах *кутья* с примесью конопляного сока называлась *сочевом*, дав название и празднику. В других местах Вологод. Иваницкий отмечал *кутейник* как название рождественского вечера (*кутья* → **кутььн-*(*ъь*)(*дънь*)+суфф. *-ик*). Ср.: *кутейник* 'вечер перед Рождеством' (Юрас), 'вечера перед Рождеством и Крещением' (Сульца Пинежск. Арханг. - Симица 1981, 101-102). *Кутейник* 'рождественский сочельник' с пометами: "Старорус. Новг., Волог., Пск., Прейл. Латв. ССР, Йонав. Лит. ССР" и в значении 'крещенский сочельник' с пометой: "Луж. Петерб." приводит СРНГ (16, 167).

'Сочельник' мог просто называться *кутьей*, ср.: *кутья* с пометами: "Усть-Лабин. Краснодар., Стародуб. Брян., Йонав. Лит. ССР"; *кутя* - "Йонав. Лит. ССР, Твер." (СРНГ 16, 179). Ср. также: *Сытая кутья*, *Богатая кутья* 'канун Рождества' - "Дон."; *Богатая кутья* 'канун Нового года' - "Зап.-Брян."; *Голодная кутья* 'канун Крещенья' - "Дон." (СРНГ 16, 179), укр. *Кутя богáта* 'канун Рождества', *кутя голбдна* 'канун Крещенья' (Гринченко П, 333). В восточной части Полесья, - отмечает С.М. Толстая, - "для святочных канунов преобладают названия со словом *кутья* (*Голодная кутья*, *Постная кутья*, *Бедная кутья*, *Ведро кутья*, *Первая кутья*, *Богатая кутья*, *Щедрая кутья* и т.п.)" (Толстая 1984, 179). В Польше, в некоторых деревнях восточной Мазовии по названию каши из ячневой крупы с маком (*kisica*) весь сочельнический ужин назывался *кутьей* (*kisija*) (Ганцкая и др. 1973, 211-212). Таким образом, *сочевник* и *кутейник* суть названия кануна Рождества и/или Крещенья, возводимые к названиям

¹⁷ Не путать с отглагольными существительными типа: *жаревъ*, *паревъ*, *варевъ*, *куревъ* и т.д.

главного праздничного блюда - сочева и кутьи. Что же касается слова *сочельник*, то здесь, на наш взгляд, следует видеть лишь отдаленно родственное слову *сочёвник*, но совершенно самостоятельное образование.

В псковских и близких к ним тверских (осташковских) говорах зафиксировано: *сочённый день* 'сочельник' (Доп. - I, 251). Это словосочетание по структуре подобно реконструированным выше базовым (для дальнейшей лексикализации) словосочетаниям **сочев-ьн-ьйь (днь)* и **куть-ьн-ьйь (днь)* и может быть представлено как **сочьн-ьн-ьйь днь*. Подобно тому как эпитеты **сочевный* и **кутейный* по отношению к *день* связаны с ритуальным *сочевом* и *кутьей*, эпитет *соченный* связан с *сочнем* - ритуальной пищей, заменившей в ареале этих говоров *сочево* (т.е. **сочьн-ьн-ьйь днь* < **сочьнь днь* или **днь сочьнь*, атрибутивного сочетания существительных, ср. выше: **(блинь) сочьнь*). Далее по правилам образования хронимов имеем: **сочьньн- + суфф. -ик* > *сочен'н'ик*, отсюда по диссимиляции, как это предполагал М. Фасмер, могло образоваться *сочел'н'ик*. Ср. действие аналогичного (с некоторыми вариациями) механизма в архангельской цепочке: *семга-межень* → *семга межонная* → *межонка* (цит. по: Потебня 1968, 137). К диссимиляции *-н'н'ик* > *-л'н'ик* ср.: *йгранник* и *йгральник* 'ухажер, кавалер' в говоре Медвежьегорск. Карельск. АССР, северорусск. *искальник* < **исканник* (СРНГ 12, 66, 213). Форма *сочельник* образовалась где-то в ареале псковских или новгородских говоров (пометой "нвг" слово *сочельник* снабжено у В. Даля (IV, 264), а из новгородских говоров вместе с новгородской колонизацией попало на Русский Север и в литературный язык.

§ 3. Элементы святочного обращения с кутьей (кашей)

Рождественский вечер у народов Европы связан с поминовением усопших и границей сезонов: зимнего и летнего. Перед Рождеством начинают думать о новом урожае, от которого зависят судьба семьи. Полагая, что благополучие живых во многом зависит от благорасположения мертвых сородичей, стараются заручиться их поддержкой. Поэтому, при том, что на рождественском столе главенствуют поминальные блюда: блины, каша, кисель, имитативная магия требует богатого, обильного стола, чтобы обеспечить это обилие в будущем сезоне (году). Каша, кутья - это древнейшее блюдо земледельца - варится из смеси зерен всех культурных злаковых и бобовых, становясь *п а н с п е р м и е й*. Ср. наличие на рождественском столе в Псковск. "трех мисок с кутьей разного цвета: рисовой, пшеничной и приготовленной из смеси разных зерен" (Копаневич

1896, 6). К панспермии (*πανσπερμία*) возводят исследователи греческой традиции *коливо* (*τα κόλλιβα*) - кашу из пшеничных зерен, подслащенную медом и корицей, - обязательное блюдо греческого рождественского и новогоднего стола (не прямо, а через посредничество колива и кутьи - не менее обязательных поминальных блюд). Панспермию приготавливали в честь богини плодородия Деметры и ее дочери Коры, в честь Аполлона. Целью этого обряда было содействовать произрастанию всех необходимых злаков на будущий год. Но более известна панспермия как элемент культа умерших. В Древней Греции это кушанье готовили на третий день месяца *Αυθροστηρία* (в аттическом календаре с 7.Π. по 8.Π.), в день Хитрой, когда, по верованиям греков, открывался подземный мир, и души покойников поднимались наверх в мир живых (Иванова 1973, 313; 1977, 327).

В ряде восточнославянских пунктов в святочных гаданиях участвуют не хлеб (блины), а кутья или каша.

В канун Крещенья "молодые девки берут кутью и, ходя по деревне, к и - дают кутью с ложки в лицо встречному" (Вологод. - Иваницкий 1890, 127). "Рождественский сочельник местами (в Вологод. - А.С.) зовется *кутейником*. Невесты гадают на *кутье*: возьмут ложку кутьи и плеснут на двери; кто после этого первый отворит двери и начнет что-нибудь говорить, то замечают предмет разговора: соответственно этому будет и жених у гадающей ..." (ib., 128). В Семилово Костром. в сочельник перед Рождеством девица берет кашу в ложку, кладет ее в карман и идет вдоль деревни. Первого встречного спрашивает, как зовут. Его имя будет именем мужа. Аналогично поступали девушки Ветлужск., только происходило это не перед Рождеством, а накануне Крещенья, ложку каши клали за пазуху. Интересно, что вместо ложки каши за пазуху могли класть и "*соценек*" (Смирнов 1927, 52). К дублированию каши блином ср. в Псковск.: "Как только мать испечет первый блин, молодая девушка берет его, одевается и выходит на улицу, засунув блин за пазуху. С этим блином она ходит по деревне, слушает под окнами, о чем говорят, слушает в какой стороне лают собаки" (Копаневич 1896, 4). За пазуху клали горсть кутьи перед Крещеньем в Полесье, причем там выделялась первая ложка (ср. первый блин) кутьи: "... *перву лѳжку, шоб узялѳ ѱ рот кутѳю из лѳжки, а тады из рѳта да ѱ жмѳню и так жмѳню за пѳзуху, шоб никто не замѳтил. А тады шѳбы не гаварѳла ни с кѳим - идѳи, кутѳю на прѳзбе закапѳй, о там, на дварѳ. Хоть и снег, дак тудѳ загребѳи. И тады ужѳ и маѳчы. И лажѳсь спать. Ни с ким не гаварѳи. И тады приснѳца, кто за табѳю прѳиде*" (Плѳхов Чернигов. - Гура и др. 1983, 76-77; совершенно аналогично: Новинки Калинковичск. Гомел. - Виноградова 1981, 15).

В Мошёнке Городнянск. Чернигов., чтобы приснился жених, ложку кутьи к р а л и (ср. выше: о к р а ж е первого блина) и клали под подушку (Гура и др. 1983, 76), что, в свою очередь, можно сопоставить с прятанием под подушку первого блина: *"На Нбвый гот дйты шчодрють ... Първого блинцá клáдэ собэ дйўчына пут гблову и згáдуе: кто тогб блинцá забэрэ, тбй и мэнэ возьмэ"* (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.).

Предположение, что обрядовые действия с кашей (кутьей) дублируются действиями с хлебом, иллюстрирует полесское обращение с "вершками" кутьи и выпеченной партии хлеба. Так, на первый день Рождества *вершок* с кутьи собирали и носили курам, *"шоб неслися"* (Злєев Репкинск. Чернигов., Новинки Калинкович. Гомел. - Гура и др. 1983, 77); в свою очередь, в *в'аршбк* 'п е р в а я маленькая булочка из хлебного теста' в Полесье отдается скоту (Вешторг 1968, 373). Ср. обычай в сочельник первый блин давать овцам - от мора (Даль IV, 264), или, "чтобы они весь год были счастливы" (Дмитриев 1869, 259). *"На дрўгий дэнь Кбляд варьли куттю, окрáйчыка отлбмлять, пършого пирога лбмлють и нэсуть скотáне, и тую куттю"* (Берестье Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). На то, что действия с верхом каши первичны по отношению к действиям с первым хлебом, указывает и терминология (*в'аршбк*).

Аналогичное приведенным выше гаданиям о Доле (с хлебом) гадание о Доле (с кашей) зафиксировано на Воляни. "В день Екатерины (24.XI.) девицы устраивают вечерины и занимаются гаданием, призывая свою "долю". Призывание "доли" заключается в следующем: варят кашу из пшена и мака, и затем поочередно л а з я т н а в о р о т а , приговаривая: *"Доле, ходи до нас вечеряти!"* (Чубинский III, 257). В Овручск. Волян. "накануне Нового года после ужина девушка выходит на двор с горшком кутьи, с т а н о в и т с я в в о р о т а х и говорит: *"дбле, дбле, ходы до мене вечераты"*: в которой стороне залает собака, оттуда будет и жених" (Зеленин I, 320).

В Купянск. Харьк. "по окончании крещенской вечера хозяйка кладет в особый горшочек по три ложки всякого кушанья - это для Доли, которую в этот день каждый может увидеть, стоит только в ы й т и з а в о р о т а в то время, когда несут из церкви освященную воду, - п о с л е д н и й н е с у щ и й воду и будет Доля того, кто смотрит (Иванов 1907, 72). Об амбивалентности отношений п е р в о г о и п о с л е д н е г о (ср. выше). То, что Долю представляет человек, несущий в о д у , становится понятным, если вспомнить о смотреии в воду в целях познания судьбы и о воде - границе миров живых и мертвых.

Любопытен рассказ о внекалендарном (окказиональном) призывании Доли, записанный в Каневск.: *"Двi жiнки (...) одна гарна, а друга (...) погана (...)"*

полаялись (...): "Подивися ти, каже гарна, яка ти гидка та невірна!... - Я, каже та, хоч и погана... так моя доля хороша... хочеш я тобі покажу и твою долю и свою?... Гди-ж ти до дому и навари вечерять в здоровых відерних горшках, звари борщу и каши, а я теж навару, та й понесем долям, то побачим и твою и мою"... Прийшли вони на перехрестну дорогу: поставила коло хреста погана жінка сво (маленькі) горщечки, разв'язала їх, зверху положила чистеньку ложечку, одийшла трохи од хреста, та й каже: "Доле, доле, иди до мене вечеряти!" Сказала вона раз..., и другий..., коли за третім разом приходить панич, да такі-же-то хороший... попробував борщу... далі каші, положив ложку сверху, завернув в рушничок гроші и неznать де й дівсьь...

(Другая) невсіла крикнуть ("Доле и пр.") в третій раз, а тут як підийметця вітер, як схопитця буря... приходить Доля гарної жінки, да такаж то препогана, обірвана, кудлата, да ще й с хвостом, виїла, виїла, все з горшків, поперекидала їх, та й пішла собі" (Цит. по : Потебня 1884, 226-227).

ГЛАВА II. ФУНКЦИИ, СИМВОЛИКА И ТЕРМИНОЛОГИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ВЕСЕННЕГО КАЛЕНДАРНОГО ОБРЯДОВОГО ПЕЧЕНЬЯ

Приступая к изложению материалов Главы II, хотелось бы высказать несколько замечаний общего характера.

Важная и до сих пор недостаточно проясненная проблема соотношения языческого и христианского элементов в народных верованиях получает весьма своеобразное преломление в наблюдаемом процессе эволюции и организации народно-христианского календаря.

Схожие по внутреннему содержанию и прагматической функции языческие обрядовые действия в разных местностях расселения славян совершались порою в существенно разные сроки, завися от климатических условий, хозяйственного уклада и сложившейся традиции. С принятием единого для Руси христианского календаря одни и те же действия в разных местах продолжали производиться в разное, но уже христианское, обрядовое время. Например, некоторые обрядовые действия, характерные для встречи весны, могли совершаться на территории России от масленицы до Пасхи, и даже до Троицы. Причем эти обрядовые действия, в генетическом отношении восходя к окказиональной обрядности, были, как правило, достаточно элементарны, не представляли собой сложный, богатый ритуал, элементарны были и сопроводительные тексты. По мере роста централизации и концентрации государственной и церковной власти, их усилению на местах, изменению и стиранию прежних родоплеменных границ такая разбросанность ритуальных действий по календарю подвергалась медленной, неуклонной нивелировке. В отказе какой-нибудь этнической группы (например, села) от своего локального культопочитания в целом или от вариации обрядового действия или только от срока его совершения, закрепленного в календаре, кроме государственных центростремительных тенденций, действующих помимо воли носителей данной местной традиции и как бы извне, существенную роль играют влияния ближайших соседей (нередко в пределах одного микроэтноса), следование некоей почему-то установившейся в данном краю моде, престижу чужого, заемного. Аналогии этим процессам в духовной культуре народа можно наблюдать в истории русского языка, когда, с одной стороны, мы имеем распространение общезыковой и литературной норм произношения по диалектам, а с другой стороны, - заимствование норм одним ди-

алектом у другого, соседнего и, тем самым, расширение ареала локального диалектного явления.

Таким образом, вместо большого количества простых обрядовых действий с закрепленными за ними текстами, совершаемых через небольшие временные интервалы на протяжении довольно крупного отрезка времени, с развитием центростремительных действий в календаре мы получаем один или несколько отделенных друг от друга большими промежутками времени праздников. Ритуалы их становятся богаче, что достигается не столько простым суммированием ранее разбросанных по календарю обрядовых действий, сколько их столкновением, взаимовлиянием, подчинением одних другим, частичным изменением их функций и проч.¹⁸ Так складывается обрядность дня 40 мучеников в южно- и средневеликорусской зоне, средопостная обрядность в Заволжье, благовещенская - в Белорусском Полесье.

В южнорусской вознесенской обрядности, в процессе выработки ее акций, символики и атрибутики со следами действия центростремительных эволюционных процессов находим глубокое воздействие генетического фактора - следы общей зависимости календарных ритуалов от ритуалов окказиональных (и, в частности, весенних - от похоронно-поминальных).

При анализе символики и терминологии календарного обрядового печенья мы сталкиваемся с необходимостью уточнить функционально-семиотический статус печенья в конкретном обряде. Это зачастую влечет за собой необходимость частичной реконструкции обряда или хотя бы выявление его доминантных тенденций. Семиотика печенья имеет свои особенности. Часто символика печенья вторична. Печенье может быть не только обрядовой реальией, но и знаком реальности, исчезнувшей из обрядовой атрибутики. Так, поминальная хлебная "лестница" вторична как символ по отношению к бытовой лестнице как средству подъема или спуска и, может быть, является знаком лестницы - исчезнувшей из обрядового обихода реальности, которая должна была служить умершему (госп. его душе) в качестве средства передвижения, моста и т.д., т.е. вторична не только в символическом-семиотическом, но и в функциональном отношении. Однако функциональная вторичность печенья - вещь совершенно необязательная. Трудно себе представить, чтобы вместо печеных из теста изображений птиц в более древних обрядах встречи весны участвовали реальные птицы (живые или мертвые). Вылепленные из теста птицы, если что и заменили, то только не птиц, а их изображения из другого материала (напр., глины, камня). Знаковая природа обрядового печенья акцентирована в традиции изображения из теста не

¹⁸ Аналогичный процесс в эволюции восточнославянского персонализированного культопочитания: от полидемонизма - к народно-христианскому пантеону прослежен в одной из наших работ (см.: Страхов 1985а, 79-82).

самих животных, а их условных синекдохических знаков: лап, копыт. И можно думать, что за хлебными *коровками* и *козулями* - атрибутами рождественских обходов - не стоят животные: корова или коза - персонажи соответствующих, но более древних, обрядов, что символическое заклинание тестяного (или иного) изображения животного или человека и в древности часто (но, разумеется, не всегда) могло быть только символическим¹⁹, никогда не имея в архетипе обряда реальное человеческое или животное жертвоприношение, что, наконец, появление людей или животных в качестве персонажей обрядов, дублирующих свои изображения-атрибуты этих обрядов, в ряде случаев может рассматриваться не как архаическое переживание, а как инновация, вызванная десемiotизацией и десимволизацией древней обрядовой системы.

¹⁹ Ср. следы магических символических операций, производимых "пещерными" людьми над настенными рисунками животных или над так называемыми "охотничьими макетами".

Раздел 1. Функциональная символика и терминология печенья, выпекаемого в день 40 мучеников (жаворонки и др.)

Истоки сакрализации числа 40, видимо, следует искать в древних культурных традициях Ближнего и Среднего Востока. Христианство и мусульманство, пожалуй, в равной степени отдали дань этой традиции, которая, конечно, древнее этих религий, ср., например, мотив *сорока лет* в библейской традиции, преимущественно ветхозаветной: Быт. 23:20; 26:34; Исх. 16:35; Чис. 14:33; Вт. 2:7; 8:2; И. Нав. 14:7; Суд. 3:11; 13:1; 1 Цар. 4:18; 2 Цар. 2:10, 5:4; 15:7; 3 Цар. 11:42; 4 Цар. 12:1; 2 Пар. 24:1; Псл. 94:10; Иез. 29:11; Ам. 2:10; 5:25; Деян. 7:42; 4:22; 7:23; 36; 13:18,21; Евр. 3:9,17. Сакральность этого числа стала (или была?) достаточна актуальна и для иных ареалов и культур, став фокусом самых причудливых культурных пересечений и контаминаций в духе "двое"- и "троеверия".

Например, в Нижегородской губ. малых детей, страдавших отсутствием аппетита, кормили кусочками от 40 милостынь, взятых тайком у нищего. В Уржумском у. Вятской губ. для поминовения умерших подавали нищим 40 "милостинок". Для "милостинок" пекли 40 булочек, запекая в каждую по копейке (Кудрявцев 1877, 88; Магницкий 1833, 34). В Вологодской губ. верили, что тому, кто убьет ящерицу (которые, по поверью, сосут солнце), на том свете прощаются 40 смертных грехов. Кто убьет 40 ящериц, тому - царство небесное (Заварин 1870, 177). В Лесковацкой Мораве тому, кто убьет паука, укусившего, по преданию, Богородицу, прощались все грехи, совершенные им в течение 40 дней (Борђевић 1958, 552). "Змею убить - 40 грехов эбавится", - уверяют жители д. М. Чернево Гдовск. Псков. (Р.А. 1982 г., аналогично у русских поморов, см.: Бернштам 1983, 182). В северо-восточной Сербии верят, что черепаха или змея, которую в течение 40 дней никто не видел, превращается в Змея (Барјактаровић 1960, 25). В Добрудже на *Свети четириси* (т.е. 40 мучеников) советуют спрясть 40 нитей; если это невозможно, то лучше вовсе не приниматься за прядение и шитье, чтобы не видеть змей в течение года.²⁰ В этот день, собрав мусор и запалив костер, гонят змей и ящериц, крича: "Бегите змей и ящерицы, убегайте змей на 40 шагов!" (Добруджа, 325).

В Лесковацкой Мораве на место удара молнии 40 дней до восхода солнца льют вино, веря, что на сороковой день гром выходит на поверхность земли в виде кусочков белемнита (*срча*). В Скопской Котлине считали, что, когда гром

²⁰ К объединению мотивов *сорока* и *прядения* ср.: "если на Варвару (...) после захода солнца прядешь, то Варвара принесет сорок веретён, щоб напярла за одын вечор" (Заболотье Брест. - Толстая 1984, 188).

ударяет в землю, то проникает в нее на глубину 40 метров, потом постепенно возвращается в течение 40 дней на поверхность земли, и тогда там видны *стралки*, кристаллы (Борђевић 1958, 553; Филиповић 1939, 511).

Интересна символика *сорока* в зимних девичьих костромских гаданиях. Располагаем материал по степени убывания в нем церковного элемента:

В день Введения во храм пр. Богородицы (21.XI) перед сном читают 40 раз тропарь, встают 40 раз на колени во время чтения тропаря. Прочитавши 40 раз и положивши 40 земных поклонов, говорят 3 раза: "Введение во храм пр. Богородицы, поведи меня по тем местам, где я буду век жить" (Семинск. вол. Кологрив.). "... читается "богородица" и кладутся 40 земных поклонов и после приговора: "Введение, введение, введи меня в строение, где мой суженный живет" - ложатся спать, во время сна видят суженного" (Солигалич. у.). "... 40 раз читают "богородицу", после каждого раза кладут земной поклон ... (Выползово Кологрив., Галичск.). Кладут 40 земных поклонов на "Катерину Введенскую" (24.XI.) (г. Кострома). К иным, бесовским силам обращено новогоднее гадание в с. Кишино Костром. у.: девушки идут все в поле, пятятся до 9 вехи и кричат по очереди: "44 братчика, откликнитесь!" и с 9-й вехи ломают прутья и кладут себе в изголовье. Парень, который нравится, будет любить" (Смирнов 1927, 54-55).

Зналок русского быта В.И. Даль замечал: "Встарь считали *сороками*: первое *сорок*, другое *сорок* и пр. По преданию, в Москве 40 *сороков* церквей, но их только около тысячи, а разделены они по сорокам на староства или благочиния, хотя в *сорок* и менее сорока церквей. Соболь поныне продается *сороками* или *сорочками*, что и зовется *соболь в сороках*... На великокняжеской свадьбе жениха и невесту опахивали *сороком черных соболей*. В награду одаряли из царской казны *сороком, полсороком соболей*." Числительному *сорок* свойственен оттенок завершенности, предельности счета: "*сорок лет бабий век. Продли бог (веку) на сорок сороков. Сороковой роковой. Сороковой медведь охотника калечит*" и т.д. (Даль IV, 275). Мотивы *сорока* (пленников, телег золота, серебра и жемчуга, царей со царевичем, королей с королевичем, калик со каликою) и *сорока сороков* (соболей, соколов, "выжлыков", жеребцов) являются общими местами былинных сюжетов, циклизированных вокруг образа Василия Казимировича и текстов, повествующих о "Голубиной книге *сорока пядень*".²¹

²¹ См.: "Добрыня Никитич и Алеша Попович". М., 1974, 57, 78, 80, 85, 94 и др.; "Древние российские стихотворения, собранные Киршесю Даниловым". М., 1977, 208 и сл. Любопытно, что в памиро-иранском фольклоре число "сорок" (таджик. *čil*, язгулям. *čal*, афган. *čalwéxt*) входит в состав слов, обозначающих волшебные предметы и персонажи (таджик.

Апелляция к языческой числовой символике, подкреплённая явным переживанием ее элементов в самом христианстве, а также память о былом начале земледельческого года с марта, неизбежно сообщили незначительному в системе церковного календаря празднику в честь Сорока великомучеников особую сакральность, в ряде ареалов успешно конкурирующую с благовещенской.²²

В некоторых местах России считали, что в день Сорока святых день равняется с ночью, начинается весна. В Демянск. Новгородск. в "Сороки" было принято выходить за околицу с хлебом и кланяться в землю: *"Вот тебе матушка-весна, ржаного хлебца!"* (Соколова 1979, 68-69). На земледельческий характер восприятия этого праздника указывает следующая легенда (Араповка Купянск. Харьк.):

"Сеял мужик "на сорок святых" горох в поле. Идут мимо него 40 человек и говорят: "що се ты сегодня снеш? сегодня ж празнык сорок святых!" - Нехай же мене Бог простыть, отвечал мужик: я й не знав, що сегодня празнык. Тогда те сорок человек сказали: "ну, вроде ж тоби горох по сорок струкив на стебли и по сорок горошин в стручку". - Та як бы то Бог дав, ответил мужик. Горох действительно уродился такой, как сказали сорок святых. На другой год наш мужик выехал сеять горох опять на 40 святых. Идут мимо него опять 40 человек и говорят, что грешно в этот день сеять. Но мужик им на это возразил: "я торик сняв на сей день, так уродив такой горох, що такого я йзроду не бачив!" Тогда каждый из 40 святых дал нашему мужику по сороку кулаков в спину, так, что он ледве-ледве до дому дойшов" (Иванов 1907, 81).

moduón-i čilkyá 'кобылица с сорока жеребятами', (*dǫg-i čilgušá, čilguš*, вахано-таджик. *čilyš*, язгулям. (*čadani*) *čalyaxá* 'котел с сорока ушками'; особенно интересно таджик. *čildənyó* 'тот свет, загробный мир, букв.: с о р о к м и р о в'). Ср. также образы Царицы с Волосами в Сорок Гязов, дива Чильмандара (букв.: 'сорокомерный'), повторяющиеся мотивы сорока дивов, разбойников, мулов, ягнят, ключей, шаровар, сорока раз по 9 хлебов и т.д. (Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М. Ваханский язык. М., 1976; Эдельман Д.И. Язгулямско-русский словарь. М., 1971; Сказки народов Памира. М., 1976). Ср. также в фольклоре курдов Мокса: 40 сит, "ксанов" сала, колокольчиков, стальных клиньев, буйволов (см. Орбели И.А. Фольклор и быт Мокса. М., 1982, 61, 66, 103, 111).

²² О немалой центростремительной силе этого праздника, упорядочивающей известную древнюю разбросанность обрядовых действий по весенне-летнему календарю, свидетельствовала в конце 20-х годов М.Е. Шереметева: "Обряд кликанья весны в Калужском крае приурочен был к различным дням: к 9 марта, благовещенью, вербному воскресенью, красной горке. В настоящее время в у. Лихвинском, Перемышльском, Калужском обряд совершается т о л ь к о на Сороки - 9 марта. О призыве весны в другие сроки узнаем только из рассказов старшего поколения" (Шереметева 1930, 38-39).

Столь же настойчиво обыгрывают число 'сорок' приметы, рекомендации и гадания, приуроченные к 9 марта. В Македонии (Смилево, Битолско) полагали, что все, что делается в этот день, надо делать 40 раз (Георгиева 1931, 77). В Рупчосе в этот день высаживают 40 зеленых ветвей без корня (Маринов 1914, 386). В Охриде все, что естся или пьется в этот день, делается по 40 раз. Едят 40 голубцов, 40 раков, пьют 40 чаш вина и 40 - ракии (Спространов 1900, 30). В Тырново на "Свити читириси" едят 40 раков, 40 мидий, 40 улиток и 40 ног осьминога (Гъбюв 1900, 21). В Троянской околии готовят 40 фаршированных стручков перца и 40 пташек. В с. Тодьовци съедают 40 кусков хлеба и выпивают 40 глотков воды (Маринов 1914, 386). В Добрудже пересчитывали 40 яиц, засеивали 40 гнезд картофеля, собирали и варили 40 или 140 улиток и раков (Добруджа, 325).

После 9.ИИ., по представлениям украинцев (см.: Маркевич 1860, 3; Номис 1864, 9), белорусов Гомельск. и Витебск. (Романов 1912, 142), должно быть 40 заморозков. В Закарпатье в этот день примечали: "если идет дождь, то он будет идти без перерыва в течение сорока дней от этого дня" (Черноголовье - Богатырев 1971, 226).²³ "Сорок мучеников - сорок утренников (утренних морозов)", - говорили в Демянск. Новгород. и на Ангаре. "На саракі ў адзін дзень сорок марозаў" (Слуцк.) (Громыко 1975, 152; ПП, 97). В Речицком Полесье считали, "*kali na Saraká maróz, to szcześnie sórak prymarazkaj búdzie da Mikoły*" (Pietkiewicz 1938, 22; аналогично: Вознички Овручск. Житомир. А.С. 1981 г.). В Опшмянск. Виленск. в этот день делали клецки из теста и бросали в кипяток. Из сорока клецок одну утром съедали и, если мороз, то находили, что будет еще 40 морозов (Берман 1873, 20). В Демянск. Новгород. хозяйки пекли 40 орехов из ржаной и овсяной муки, а потом каждый день выбрасывали их по одному на улицу и заклинали мороз: "Мороз, Красный нос! Вот тебе хлеб и овес! А теперь убирайся по добру, по здорову ..." (Соколова 1979, 68-69). Любопытно, что, процитировав последний пример по книге В.К. Соколовой и отнеся почему-то его локализацию к Пензенской губ., Л.Н. Виноградова попыталась истолковать этот обычай "как один из многочисленных способов "кормления-задабривания" духов-опекунов" (Виноградова 1982, 140). Между тем, материал показывает несостоятельность такого толкования. Обычай выбрасывать хлебные шарики по одному каждый день - это попытка создания своеобразного календаря, способ исчисления прошедших и оставшихся дней и морозов (ср. обращение с четками, лестовкой для исчисления молитв и поклонов). Так, в Витебск. приготовленные

²³ О распространении приметы с морозов на дожди ср. представление южных ("австрийских") славян: "если дождь пошел в день св. Урбана (25.V), то он не будет переставать (...) в течение 40 дней" (Березин 1879, 441-442).

на "Сороки" 40 хлебных шариков "съедают по одному в каждый мороз, в ы - ч и с л я я в р е м я наступления лета" (Шейн 1873, 726; 1874, 496). В северных районах России, где весенний календарь продвинут к лету, приметы с заморозками связывались с Егорием (23.IV.) и даже Петром (29.VI.). "Как в егорьевску ночь заморозит, так сорок утренников еще на хлеб падет, сорок утренних морозов с егорьева дня на все лето, пока хлеб поле стоит. Бывало с о б и р а л и с о р о к к а м е ш к о в , и , к а к у т р е н н и к , т а к в ы б р о с я т к а м е - ш о к ; смотрели, сколько еще оставалось их в мешочке" (Кучкас Пинежск. Архан. - Симина 1981, 102; о морозе на "петров день" см.: *ib.*, 103). Похожим образом в других регионах вычисляли дни Великого поста. Так, в армянском анекдоте "Батюшка и лоби" "в первый день великого поста поп положил себе в карман сорок девять штук фасоли, чтобы, в ы б р а с ы в а я е ж е д н е в н о п о о д н о й ш т у к е , определить день окончания поста" (АФ, 136). Во время поста в некоторых местах южной Италии через улицу протягивали шнур, к которому подвешивали сорок куколок. Каждый день одну из них убирают, и, таким образом, гирлянда из отдельных куколок служит чем-то вроде своеобразного календаря, по которому любой может видеть, сколько еще дней осталось до конца поста (Красновская 1977, 21).

Вообще, и у славян и у народов Европы довольно распространено представление о том, что с наступлением весны следует еще ожидать сорока заморозков. Меняется только точка отсчета, в зависимости от того, к какому празднику приурочено начало весны в данной местности. Ср.: в Благовещенье (25.III.) мороз - будет 40 морозов после (Череповецк. Новгород. - Герасимов 1894, 126). Эту примету, видимо, заимствовали у русских северян лопари: если ночь на 25 марта морозная, то летом будет 40 морозных ночей (ВП, 136). Литовцы также полагали, что после Благовещенья будет еще 40 утренних заморозков (Bezenberger 1882, 82). Неясно, заимствована ли эта примета у славян, или является плодом творчества самих литовцев. В Италии и Франции началом весны считается 2.II. (итал. *Candelora*, франц. *Jour de la Chandeleur*). Если в этот день светит солнце, то медведь забирается в берлогу еще на 40 дней. Ср. тосканскую пословицу об этом дне: "*Se é sole o solicello, Quaranta giorni d'invernello*" '= Если же хоть немного светит солнышко, у нас будет еще 40 дней зимушки' (Красновская 1977, 13; Покровская 1977, 31). По представлениям фризов вслед за морозом в канун св. Питера (22.II. - начало весны) должны последовать холода в течение 40 дней.

Со славяно-романско-фризским исчислением морозов интересно сопоставить членение зимнего календаря у иранцев и южных славян. Ваханские таджики и афганцы выделяют зимнее сорокодневье: афган. *цила* 'с 25.XII. до

5.П.', вахан. *čil(l)á* 'с конца декабря до середины января (так! - А.С.)'. Названия эти буквально значат 'сорок'²⁴ (Грюнберг, Стеблин-Каменский, 321). Сербы Косово-Метохии выделяют *сѣчку* - время самых крепких морозов - 40 дней от 9 декабря (Елизовић II, 221). Заимствование нового времени у иранцев исключено, ср.: с.-х. *сѣчань*, др.-русск. *сѣчень*, укр. *січень* 'январь', макед. *сѣчко* 'февраль', болг. диал. *мáльк сѣчко* 'тж' (Георгиева 1931, 75; Чукалов 1960, 419).

Подобное совпадение можно объяснить общеземледельческими представлениями о зиме как о времени умирания природы и маркированностью сорокодневья в славянских и иранских погребально-поминальном и родильном обрядах, т.е. обрядах инициационного характера, связанных с переживанием временной (или действительной) смерти и идеей *п е р е х о д а*.

Пограничное (между зимой и летом) положение праздника в календаре окружает его представлениями, связанными с уходящим временем года, но тематика весеннего обновления, разумеется, превалирует.

9 марта прилетает 40 видов птиц (Пронск. Рязан.), 40 птиц (Шатурск. Москов.), "Сорок пичуг на Русь пробирается", или "сорок сорок и одна ворона" (Томск.) (Ушаков 1896, 199; Даль IV, 275; Потанин 1864, 180; Сорокин, 1979, 25).

Первыми из сорока прилетают жаворонки (восток Ивановской обл. - Иванов 1892, 397). К этому времени прилетают "из вырія 40 жайворонків" (Старобельск. и Купянск. Харьк. - Иванов 1907, 81). В этот день птица рано встает и приносит в гнездо 40 палочек (Старобельск. - Калашниковы 1894, 241). 40 "*ломáчын*" (Залишаны Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.), 40 веток (Звягельск. Волынк. - Коретніскі 1887, 218), 40 "*пáлок*" (Заболотье Брест. М.С. 1982 г.) приносит в этот день на гнездо аист. На востоке Украины (Полтав., Харьк., Остерщина) и в Белоруссии считают, что это делает *сорока* (Маркевич 1860, 3; Номис 1864, 9; Сементовский 1843, 7; Иванов 1907, 81; Романов VIII, 142). Появление сороки объясняется звуковым подобием названий этой птицы, числительного 40 (и самого праздника). Ср. также: "*Говорять, что на Сороки, это на Сорок Мучеников должна сорока знести яйцо. И ежели знесет, то этот год будет счастливы и урожайны, а как нет не успеет снести то будет плохой и не урожайны*" (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.). На последнее поверие оказало влияние (помимо омофонии) распространенное в Полесье верование, что аист к Благовещенью должен снести яйцо (о гаданиях об урожае, связанных с этим яйцом, см. ниже в разделе о благовещенском печеньи).

²⁴ Ср.: перс. *čil*, парья *čali; čáli*, хинд. *čālis*, пандж. *čāli*, лахнда *čā(h)i* 'сорок' (Оранский 1977, 270).

В Великороссии 9.Ш. утром одна из женщин делает на дворе 40 соломенных гнездышек и в каждое кладет по яичку из теста (чтобы куры не ходили по чужим дворам, а неслись дома) (Максимов 1903, 344). В Витебск. считали: чтобы летом счастливо находить птичьи гнезда, нужно в сороки до света взять с соседнего двора несколько щеп, но так, чтобы этого никто не видал и не знал даже о намерении. С той же целью в Великий четверг нужно до рассвета вымести комнату и вынести сор, непременно с зажмуренными глазами. 9 марта белорусские мальчики должны также до восхода солнца, не умывшись и зажмуривши глаза, подобрать на дворе в подол 40 щепок и высыпать их под печь (Шейн 1873, 726). В Опшмянск. Виленск. мальчики утром выходят босые на двор и стараются перебросить через "стреху" (кровлю) 40 "тресок" (щепок); "если удачно перебросят, то, дескать, будет удача на находку птичьих гнезд" (Берман 1873, 20). *"На 40 святых дитва кидает 40 палок чэрэс крышу, до сонца, - 40 ўтук побэрэш ..."* (Дяковичи Житковичск. Гомел); *"... Сбрак съятые ... Нашчытывае сбрак палок и пэрэкидае чэрэс хату, шоп вутки наглядает па лесу ... Трэба ўстаць до сонца"* (Лутовье Дякович. с-та А.С. 1983 г.). В Болгарии (Брусен) замужние женщины ходят в этот день в горы, приносят домой 40 щепок, чтобы летом во время жатвы не болел крестец. В с. Литаково Орханийской окол. в горы за ветками ходят девушки, каждая несет по 40 веток; вступая в село кричат: "Их-ху-у-у" и поют песни (Маринов 1914, 386). В Быховск. (Гомельщина) щепки надо было до восхода солнца вбросить в хату через печную трубу (Романов VIII, 142). Последнее свидетельство интересно сопоставить с тем, как в с. Бурмаки Дрогичинск. Брест. объясняли появление детей: *"бусёк (анст) бросает через дымоход"* (Гриб 1983, 119). Кашубы также верили, что жабы превращаются в людей в тот момент, когда анст вбрасывает их в дом через печную трубу (Suchta VI, 261). (Ср. печную трубу как ход сообщения с иным миром в славянской демонологии). Настойчивые указания на то, что действия со щепками нужно производить в темноте, с зажмуренными глазами, символика числа 40, связь с печью, апеллируют к культу предков, к загробному миру, но также и к культу плодородия (ср.: гнезда, яйца, щепочки и палочки). Ср.: *"Як прылётывь бусэнь до Благовэщчэня и принэсэ сбрак голынок на гнездэ, б ў д э г о д у р о ж а й н ы й"* (Ковнятин Пинск. Брест. А.Г. 1981 г.).

Схожие действия могут получать ярко выраженный характер ритуального обмена с птицами - душами предков, возвращающимися из вырия (недаром нередко называют *выриями* самих весенних первых птиц: курск. *вырей* 'жаворонок', смоленск. *вырии*; ср. блр. *"на Саракі прылетае 40 выраёў"*) (Добровольский 1894, 82; ПП, 98), и сопровождаться произнесением стандартных формул. Так, на Украине, увидев весной в первый раз диких гусей, кидают им *"солом-*

ку, а що", говоря: "Гуси, гуси, нате вам на гнездечко, а нам на здоровечко!". Или: "Гуси, гуси, вам на гнездо, а нам на тепло (або на добро)". Также: "Кидajúчи землю ластѡвце, як побачуть вперше весною, говорятъ: "На тебе, ластѡвко, на гнездо!" (Ефименко 1874, 36-37).

В Сербии, в Полесье и на Волыни сходными действиями и формулами встречают аиста (ср. ниже: Раздел 3). К аисту же (наряду с гусями и ласточками) могли быть обращены цитированные выше заклички. Так, в д. Рудня Маленск. Киев., когда видят летящего аиста в первый раз, "кидають солѡмку, чы ломáчку: "Ивáн, Ивáн, нá тебе на гняздéчко, а нам на здорѡвэчко!" (А.С. 1981 г.). Ср. белорусский благовещенский обычай при появлении в небе "первой крупной птицы (аиста и т.д.) хватать с земли "шуму" (т.е. хворостинку, палку) и бросать ее вверх со словами: "Утка! утка! на тебе на гняздечка, а мне на яечка!" (Романов VIII, 143).

Между действиями, с одной стороны, мальчиков, перебрасывающих 40 щепок через крышу, чтобы находить птичьи гнезда, и действиями людей, кидających хворостину птицам "на гнездо", а с другой стороны, - поверьями, что в день Сорока мучеников птица сама приносит себе на гнездо 40 палочек, есть какая-то определенная связь. Кидая вверх щепки и палочки, люди помогают птицам в строительстве гнезд. Птица - обычная ипостась души предка и свивание гнезд есть, быть может, созидание дома, благополучия людей. Ср. запреты разорять птичьи гнезда, причем разорение гнезда аиста грозит обыкновенно пожаром (ср.: Романов 1911, 60; Бессараба 1916, 528; Чубинский I, 63; ТС I, 97 и проч.).

9 марта у восточных славян было широко распространено печенье сорока хлебных изделий. В Вершковск. вол. Солигалич. пекли 40 блинов (Китицина 1927, 94). На Пинеге пекли сочни из брусничной опары, 40 числом или дважды сорок (Ефименко 1878, 168). *Комы*, лепешки, числом 40 штук, пекли на Псковщине (Опочск.); 40 галушек (помимо *сох*, *борон* и *бондочек*) в Слонимск.; 40 клецок - Опшмянск. Виленск.; 40 хлебных шариков на Витебщине, 40 простых булочек - пампушек в Ровенск.; 40 *бобікоў*, галушек из теста, в Запесочье Житковичск. Гомел. (Опыт, 88, 211; Берман 1873, 20; Шейн III, 382-383; Шейн 1874, 496; Соколова 1979, 69; ТС I, 65). К последнему названию ср. также *бобѡк* 'печеная из теста галушка либо часть коржа, выпекаемого на *Саракі*' (Запесочье) и *бобѡчок* 'тж' (Семигостичи Столинск. Брест. - ТС I, 65-66). В Витебск. на *Сырокія* пекли маленькие, круглые *бубашки* из любой муки и ели их с сытою (Шейн III, 17). На Смоленщине "на *сороки* пекут *бабушки* и *жаворонков*: кому достанется *бабушка*, тот на нее ставит свечку" (СРНГ 2, 30). В Дорогобужск. Смоленск. известны *бабки* - "хлебные шарики, которые пекутся

на *сороки*, их дают скоту с приметой, чтобы водился скот, и сколько их съест скотина, столько она принесет детенышей" (СРНГ 2, 24-25); В Поречск. и Юхновск. на *Сороки* пекли *бабашки* - шарики из муки - и давали овцам (Ушаков 1896, 199). Участие *бабашек* и *бабок* в скотоводческой продуцирующей магии вызвано влиянием обрядности Вербных субботы и воскресенья. Ср.: *каточки* или *бобки* - круглые маленькие шарики из пресного ржаного теста с закатанными в них "вербичками" (1-2 штуки). Подробнее о *каточках* см. Глава I, Раздел 1.

В с. Днепровском Черниговск. "на *Сорока* ... *лэпйлы бабы варэныкы* - *сорок* (штук) - с *кбмом* (толченое семя или мак с грушами) и *колы хто захбчэ йисть ...*" (Днепровское Чернигов. И.М. 1980 г.). В Новороссийском крае пекли 40 калачей, вешали их в хате на колышках и давали есть утром и вечером стельным коровам. Пекли также 40 пирогов, или варили 40 вареников, чтобы на баштане на одной огудине вязалось по 40 арбузов (Ястребов 1894, 27). В Рыльском и Суджанском Курск. и на Украине, в том числе на Полтавщине, на *Сороки* ученики приносили дьячкам по 40 бубликов (Маркевич 1860, 3; Номис 1864, 9; Сементовский 1843, 7). По сообщению из Центрального Полесья обращение с печеньем на "Сороки" было ритуализовано: "*Сорок Мучеников в нас зовуть Сороки то когда-то на Сороки пекли 40 балабушок и роственик с роствеником а сусед с суседом менялись балабушками. Делали это дети, брали в дома балабушку и несли до суседа, а сусед брал и в замен давал свою. А ежели котори не брал то значило что он в обиде, и тогда шиши и мирились чтоб до Праздника Благовещение были в согласии*" (Хоромск Столинск. Брест. Р.Ч. 1977 г.).

Количество хлебов, выпекаемых на 9 марта у южных славян, также тяготеет к сорока. В северо-восточной Сербии "на Младенце" пекли 41 *колач*, иные в тот день старались выпить по 40 рюмок вина или ракии. В Лесковацкой Мораве пекли 39 *младенчића*, а в Алексинацком Поморавье - 40. *Младенцами* назывались хлебцы и сам праздник и в Западной Болгарии.

В Чипоровце (Болгария) этот день называется *Младенци*. Ночью девушки будят всех женщин села, те встают и замешивают тесто и ждут, когда оно поднимется. После этого делают из теста 40 хлебцев, формой напоминающих человеческое тело. Когда приготовят больше половины хлебцев, ставят на огонь горшок со свеклой, так, чтобы свекла была приготовлена вместе с окончанием изготовления хлебов. Когда совсем рассветает, хозяйка берет несколько хлебцев и при выгоне скота раздает их пастуху, свинару и пр., после чего возвращается в дом. В Лесковацкой Мораве *младенчиће* к празднику в некоторых семьях надлежало печь только невестке, которая их пекла с первого года замужества. В

Добрудже широко распространен обычай раздавать "40 кравайчета за здраве на хората". Приготавливают их молодухи и раздают, одетые в подвенечные платья. В Алексинацком Поморавье хозяйки делили *младенчиће* среди соседей в соответствии с числом членов их семьи (ср. выше об одаривании соседей в Центральном Полесье). В этот день в некоторых местах Сербии молодые замужние женщины совершали визиты к своим родителям. В восточной и северной Болгарии *младенци* носились молодухами куме, деверю и матери. Связь этого праздника с культом молодоженов (*Младенци, Младенћи*), а точнее, молодух (ср. некоторые русские обычаи на масленичные "вьюнины") и плодородием несомненна. Последнее вполне согласуется с восприятием в южнославянской традиции этого праздника как дня пробуждения змей (см., например, Спространов 1900, 30) и даже "Змијин дан" (Хомоль) (и в этом плане конкурирует с Благовещеньем), что, в свою очередь, дает некоторый материал для установления связей праздника с культом усопших, т.к. змея, подобно птице, обычная ипостась души предка. В этом направлении стоит отметить почти неперемное привлечение меда при приготовлении и употреблении в пищу этих хлебов, и, конечно, их сакральное число. Ср. вариации: 40, 39, 39 малых каравайцев и один большой (*литурђија*), 40 без одного ("четерес без једну") и т.д., изготавливаемых на сорокодневное поминовение в Лесковацкой Мораве. Любопытно, что во Враньском Поморавье в календарный день общего поминовения (на св. Димитрия) до восхода солнца пекли также 40 небольших колачей (*турички*) (Борђевић 1958, 374, 517; Маринов 1914, 196; Тенев 1900, 48; Сумцов 1885, 121; Барјактаровић 1960, 25; Дробњакловић 1960, 198; Антонијевић 1971, 184-185; Добруджа, 325; ВП, 255, 283).

Румыны считали, что, если 9.ІІІ. посадить чеснок, лук, капустную рассаду, то они уродятся сам-шест, или даже сам-сорок (ср. харьковскую легенду). Перед началом посадки женщина пекли 40 калачиков и печенье в форме человека, голубя, пчелы, клали 40 поклонов. На каждый хлебец ставили по свече и раздавали как "поману" (ВП, 301).

На Брянщине, встречая весну, до недавнего времени пекли пироги или *сороки* (т.е. с о р о к вылепленных из теста шариков). *Сороки* сушат и прячут в надежном месте до первой травы. Перед первым выпасом скот подкармливают "чудотворными сороками". В тех же краях под именем *сорока* был известен хлебец в виде птички на 9.ІІІ. (Лукиянова 1972, 85; Тиханов 1904, 82). В Глуховск. Чернигов. ржаные *сороки* 9 марта дают дойным коровам, чтобы ведьма ночью на подлетала бы с о р о к о й под коров и не доила бы их (Танский 1866, 205). Включение действий с печением на 40 мучеников в круг скотоводческой апотропейческой магии, как показывает этот ограниченный материал, вторично

по отношению к функциям этого печенья и, вопреки мнению А.Ф. Журавлева (см.: Журавлев 1982, 7) представляет собой локальные островные инновации. Возникновение их может быть связано, в частности, с восприятием образа птицы сороки - нередкой ипостаси ведьмы в народной демонологии.

Сорок пекли также в Тимск. Курск. (Шейн 1898, 327). *Сорок* - птичек из любого теста - наряду с 40 галушками - маленькими, круглыми, из пресного теста "грэцькой" муки выпекали на *Сороки* в Сварицевичах Дубровицк. Ровен. (О.И. 1978 г.).

Печенье в виде птиц является основным мартовском печеньем у восточных славян. Как весеннее печенье оно известно и западным славянам. В Южной Чехии подобие пташки пекут для детей в пасхальный понедельник (Zibrt 1950, 274).

4.III. в день Герасима (местами называемого "Грачёвником", поскольку к этому дню приурочен прилет грачей) в Костром. губ. и Пронск. Рязан. пекли *грачей* - фигурки птиц из ржаного пресного теста (СРНГ 7, 118; Кятицина 1927, 99-100; Ушаков 1896, 199). Обычай печь 4.III. *грачей* достаточно широко распространен в Горьков. обл.: Богородск., Кубаево Богородск., Кишкино, Лубянцы Большемурашкинск.; Кошкино Вачск.; Котовск. (НПФА, 66, 68). Календарная приуроченность выпекания *грачей* (как, впрочем, и всего весеннего обрядового печенья в целом) могла варьироваться. Так, в некоторых местах Костромской губ. их пекли в Великий четверг, в Федоровскую (14.III.), на Благовещенье. Иногда запекали в одного из *грачей* копейку на счастье (Щипнево Нерехт. - Кятицина 1927, 100). "*Воробушек*", "*воробушков*" или птичек хозяйки в Шахунск. Горьков. могли печь на Алексеев день (Гарино, Сельма) и на Благовещенье. В д. Красногор на Алексеев день пекли *жаворонков* (БУМФА, 48-49; Соколова 1979, 92).

В Каргопольск. Олонец. 9.III. ходили с *тетёрками* (ср. также каргопол. *тетёрки* 'испеченное тесто, сплетенное с трех концов и свернутое кольцом'). В Никольск. Арханг. *тетёрка* - просто булочка из гороховой муки, ветлужские *тетёрки* 'род пирогов', а вятск. *тетёрка* - хлебец, испеченный из остатков муки или заскребков квашни (Соколова 1979, 92; Рыбников 1864, 22; СРНГ 14, 144; Доп. - 1, 267).

На 9.III. в разных местах пеклись хлебцы, о форме и символике которых порою мы можем судить только по названиям: *уточки* "из черного и белого теста" (Пинежск. Арханг.), *ластовочки* или *снегиры* (Новозыбков. Брянск.), *голубці* (Полтавск.) (Ефименко 1877, 168; Соколова 1979, 92; Сементовский 1843, 7). Однако обрядовая функция печенья в этих районах и особенно на Русском Севере уже стерта, как утрачены и представления об этих птицах как пер-

сонажах русской земледельческой идеологии.

Совершенно иная ситуация в южнорусских (по преимуществу) мартовских обрядах, где встреча и заклинание весны циклизировались вокруг образов кулика и жаворонка.

"На Сороки прилетел кулик из заморья, принес весну (воду) из неволя. Возвысил Бог куликов род" (Даль II, 216).

Печенье куликов на Сороки локализовано, в основном, в пределах Курской губ. Кулик - это ржаная лепешка с загнутыми краями, изображающими крылья, и шарообразной головой, посередине которой справа налево идет гребень, без шеи, с ямочками вместо глаз (Хитровка Суджанск.). В Саломыково Обоянск. глаза куликов накалывались соломинкой. Школьники приносили их на завтрак и во время рекреации закликали куликов на дворе: *"Весна, красна, на чем пришла? На сошечке, на бороночке!"* В Хитровке на большой перемене дети выносили из класса несколько парт, ставили их в ряд перед окнами школы и, посадив своих куликов рядышком на верху парт начинали закликать:

<i>Кулик-самарот</i>	<i>Убил галку.</i>
<i>Палетел на гарот,</i>	<i>Галка плачить,</i>
<i>Слабил палку,</i>	<i>Кулик скачить.</i>

Потом дети начинали закликать весну:

<i>Весна - красна! на чем пришла?</i>	<i>На овсяном снапочку,</i>
<i>На сошечки, на бароначки!</i>	<i>На ржаном каласочку!</i>

Накричавшись вволю, дети разламывают куликов и начинают завтракать. В Ивне Обоянск. у. куликов сажают где-нибудь повыше - на стог соломы, на ветку - и кричат: *"Кулик - пататулик Сел на соломку, Повесил головку!"* (Резанова 1901, 183; 1911, 184). В г. Курске была весенняя ярмарка, называемая *"Сороки"* или *"Кулики"* (Танков 1901, 19). Известно также о курском празднике *"куликов"*, который бывал при весеннем разливе рек Сейма, Тускаря и Кривца и состоял в катании на лодках с песнями и в бросании в воду печеных из теста птичек - куликов (ЭО 1889, N 4, 168).

В Тимск. дети собираются на огородах и приносят с собою куликов, испеченных из пшеничного или ржаного теста. Иногда они называются *жаворонки*. Этих куликов привязывают нитками к шестам, которые втыкают в одонки. Ветер качает куликов, так что они представляются как бы летящими, а дети поют:

<i>Весна красна!</i>	<i>Летел кулик</i>
<i>На чем пришла?</i>	<i>Из-за моря,</i>

- На жердочке,	Принес кулик
На бороздочке,	Девять замков.
На овсяном колосочке,	"Кулик, кулик!
На пшеничном пирожочке.	Замыкай зиму (2),
А мы весну ждали,	Отпирай весну -
Клочки допрядали.	Теплое лето".

Часто куликов "качают по падорням (= 'остожье, подстожье, стлань'), подкидывают на одонья, сопровождая это пением приведенной песни, а шести с куликами иногда держат в руках, или же, отвязав куликов, берут последних руками за крылушки, то отпуская их вниз, то поднимая вверх, представляя их летящими" (Шейн 1898, 337).

В Фатежск. кулики делаются из ржаного теста, довольно больших размеров, с широкой и большой головой. На спине у кулика непременно выпекают жаворонка - птичку из теста гораздо меньших размеров. Шея кулика украшена ожерельем из резаной бумаги. Иногда кулик выпекается с лестничкой на спине. Дети идут с этим печеньем на огороды, где стоят стога соломы, кладут их на верхушки стогов и, глядя на них, пляшут и припевают (печальным напевом):

- Весна, весна	- На сошечке, на бороночке.
- На чем пришла,	Кулики, жаворонки,
- На чем приехала?	Слетайтесь в одонки!

Пропев песню, дети схватывают каждый своего кулика и убегают без оглядки. Потом возвращаются, снова сажают на стога своих куликов и заклинают их. Дети бегают и поют так до позднего вечера, а затем отрывают головки куликов и съедают их. Туловище берегут до следующего дня, когда снова происходит то же. Наконец дети доедают остатки печенья (Данковская 1909, 173).

В Покровке Томск., где жили, возможно, переселенцы из Южной России, 9 марта парни и девушки, взяв по кулику, шли на гумно. Один из них прятал птичек в солому, а остальные трижды закликали весну. Потом каждый находил своего кулика и, выйдя на улицу, съедал его (Соколова 1979, 70).

В Романовке Пильненск. Горьков. пекли и куликов и жаворонков. Печенье "в трубу кидали как-то ..." (НПФА, 70). В Казинках Орловск., когда жаворонки испекутся, женщины, девушки и дети выходили с ними на улицу и заклинали весну: "Весна - красна, приходи скорее!" Потом жаворонков сажали на возвышенное место, и девушки пели: "Кулик - жаворонок Полетел на одонок" (Соколова 1979, 70-71). В этом и предыдущих свидетельствах "островная" традиция испечения куликов сталкивается с куда более распространенной в России тенденцией связывать 9 марта с прилетом жаворонка.

Обычай печь жаворонки покрывает обширный ареал, плотным ядром располагаясь на южновеликорусской территории, спорадически распространяясь в зоны центрально- и восточнорусских говоров. Список географических названий мест фиксации, карта и список источников см.: *Приложение 3.2*.

В Белоруссии, по свидетельству Е.Р. Романова, жаворонков "пекли во многих местах" (Романов VIII, 142). Мы, однако, обладаем лишь двумя документированными свидетельствами из Западной Слуцчины и Бельского повета. В последнем, в деревнях Беловеж и Грабовец с православным белорусским населением, *skowronków* пекли на неделе после Рождества, что говорит о затухании и известном извращении традиции (Сержпутоўскі 1926, 94; Maciejewska-Pauković 1966, 126).

Лепят жаворонков следующим образом. В Белоруссии раскатывают тесто в виде веревки, придают ему фигуру цифры 8, а концы поднимают над кольцами в виде головки и хвоста. В Больших Козлах Калужск. тесто катают в виде жгута и связывают его узлом. Или: комок картофельного теста раскатывают, лепят головку, надрезывают тесто на противоположном крае полосками (хвост), прилепляют сверху две полоски теста крест на крест (крылья). Схожим образом изготавливают фигурки жаворонков из ржаного пресного теста в Костромск. крае: делают их из жгута теста, завязывая его узлом, свивая спиралью или веревкой, или лепят из комка теста, нарезаая крылышки, хвостик. Вместо глаз вставляют сухую чернику, горошинки, крошки ржаного хлеба или угольки. Величина колеблется от 5 см в длину до 18 см. В Больших Сушках Лихвинск. жаворонков пекут из пресного ржаного теста (реже из кислого) на кирпичках, на "поту" (т.е. на поду). Тесто раскатывают в круглую лепешку, с боков крылья заггибают на спинку. Вместо глаз вставляют угольки, горох, гречишные зерна, конопляное семя, ягоды можжевельника - *мужевёлки*. Ветки с этими ягодами запасают с осени и хранят на потолке, либо прибирают снаружи под застреху. В тесто вливают конопляного масла. *"Надушат жаворонка маслицам, румяный этот гостинец"* (Зеленино Лихв.), смазывают птичек распущенным сахаром. В Старобел. Харьк. пекли "подобие птички, с крыльями, носом, хвостом и крестиком сверху", на Псковщине хозяйки "грезили" их гребнем, в Зеленине Лихв. и Горках Перемышл. Калуж. гребенкой, которой мычут пряжу, делали на птичках узор из дырочек - "норочек", - расписывали ключом, дудочкой, наперстком. В Новооскольск. Курск. глаза намечали палочкой или круглой ручкой ложки. В Серебряно-Прудск. Москов. жаворонков пекли "с крылушками ис теста", в Юрьеве Гагинск. Горьк. "лепили тесто в виде птичек, делали хвостик, лапки, вместо глаз - конопляное семя", в Перемышл. собирателями отмечались *хохольчики* из перьев или цветной бумаги на головках. В Игнатовском Лихв. хохо-

лок назывался *стычок*, а в Б.Сушках - *кйчечка*, в Варварёнках Перемышл. жаворонку втыкали в голову перышко, в Пензенск. - цветное перышко, а в Болдыреве и Клюксах Козельск. - *светбчек* из цветной бумаги. Нередко форма печенья значительно варьировалась в относительно небольшом ареале (Дмитровск. Москов.). Подробные сведения сообщали о форме рязанского печенья. В Сапожковск. птиц пекли с распростертыми крыльями (Черная Слобода) и со сложенными (Кривель, Песочна), в Стафурлове Михайловск. - с двумя распластанными крыльями и двумя сложенными, а в Гремячке Данковск. - с заложенными крыльями, хвост резаный.

В д. Рыково (Введенск. Чухломск.) жаворонков пекли со словами: *"Кажимоты, кажимоты"*. Это значило, по мнению Л. Китициной, что с окончанием зимы пряха должна подвести итог своей работы.

Количество выпекаемых жаворонков также варьировалось. Нередко их было 40 (Пексела Касимовск., Слоновка Новооскольск., Никольское Старобел.; Купянск.; Шутилово, Крамзинка Первомайск. Горьковск.). В Белоруссии одного из 40 жаворонков бросали в печь, остальных отдавали детям и нищим. Детям печенье отдавали в Серебряно-Прудск. Москов. и во многих местах Горьков. обл., а нищим - в Волчкаре Касимовск. В Алмазовке Ранебурск. Рязан. пекли "семью жаворонков". В Олтушеве Вязниковск. Владим. жаворонков пекли по числу членов семьи с одним лишним, которого отдавали чужому ребенку. В Калужском крае пекли по одному-два жаворонка на каждого ребенка в семье. В одного из жаворонков запекали иногда монету, тот, кому она достанется, "почитал это за счастье". Монеты "на счастье" запекали в жаворонков и в Горьковск.: одну (Кишкино Павловск.; М.Сущево Спасск.), три (Лизинка Краснооктябрьск.). В Ирицах Спасск. Рязанск. получивший жаворонка с монетой становился на колени и клал три земных поклона. В Подмосковье (Межутино и Поречье Можайск.; Раменск.) и во многих пунктах Горьков. птичек просто ели, в Никольском Старобел. для этого их размачивали в рассоле, в Лужках Зарайск. ели 9 марта утром с чаем, в Пекселах Касимовск. 40 испеченных жаворонков ели перед завтраком по-одному в течение 40 дней от 9 марта (ср. обряды с исчислением 40 морозов).

В Купянск. жаворонков разносили по хатам, *"шоб гусы пыслись лучше, шоб ны портылысь яйцо, шоб выводили благополучно усих молодых гусят"*. В с. Георгиево на р. Лух дети ходили под окнами, собирали печеных жаворонков и пели. В Мещовск. Калуж. ходить с птицами на улицу и звать на весну пением называлось *закликать жаворонков*. В с. Увязь Касимов. дети выходили с жаворонками на улицу *кликать лето: "Лето, лето, иди из-под клета, с сохой, с бороной, с кобылой вороною. Зима, зима, поди туда"*.²⁵ В Деревенском Спасск.

женщины и дети выносят жаворонков на улицу, дают их друг другу, играют на горках²⁶. Ситуацию ритуального обмена поддерживают соответствующие формулы. Так, в Мордове Сапожковск. ребята выносят жаворонков на поле и кричат: "Жаворонок, жаворонок, на тебе зиму, а нам лето" или: "на тебе сани, а нам телегу"²⁷. В поле с жаворонками выходили также в Бышовке, Жашкове и Сокове Перемышл., в то время как в Корекозове и Зимницах, а также Кузовском Калуж. и М. и Б. Сушках Лихв. - в лес. Тем не менее именно калужские факты подчеркивают аграрно-магический характер этих действий тем, что локализируют их, по преимуществу в культурном пространстве: во фруктовых садах (Б. Козлы и Ромоданово Калуж., Болдырево Козельск., Соково Перемышл.), у гумен (Варварёнки, Горки Перемышл., Мужачи Калуж., Игнатовское Лихв.), у овинов, ометов, риг (Мужачи и Сильково Калуж., Горки Перемышл., Белый Камень Козельск.), у костров²⁸ (Игнатовское Лихв.), у сараев (Клюксы Козельск., Поляна Перемышл., Збродово Лихв., Бобровицы Мещовск.). В Елизаветинках Лихв. ребята входят внутрь сараев, кладут птушек на переводы (поперечные балки), сшибают их шапками, чтобы они слетали. В Азареве Мещовск. закликание весны в сараях сопровождалось качанием на качелях, несмотря на то, что качели в калужских деревнях обычно устанавливаются с Пасхи. Так же в Коськове Спас.-Деменск. за два дня до Сороков девицы собираются в избе у одной из подруг и выют толстую веревку для качелей, которые тогда же вешают в сарае. 9 марта девицы с жаворонками отправляются в сарай качаться, шесть девушек садятся на доску, а две раскачивают их. Качели продолжают до Вербного воскресенья. В Болотском Одоевск. Тульск. дети и взрослые ходили в сарай кидать чувильки - испеченных из ржаного теста жаворонков - бросают вверх на солому, припевая: "Чу виль, виль, виль, Козел да баран На дыбушки встал, Маи чувильки достал"²⁹ Жаворонков пекут по три

²⁵ По наблюдениям М.Е. Шереметевой, обряд "в большинстве калужских селений" назывался: *закликать весну, закликать птиц*, в других - *выкликать весну* (Зимницы, Гремячево Перемышл.), *чурькать* (Клюксы Козельск.), *чувилькать* (Збродово Лихв.), *закличка* (Пятовская вол. Калуж.), *весну кликать и птичек кликать* (Б. Сушки Лихв.).

²⁶ Закликание жаворонков на горах, буграх, курганах производилось также в пределах Калужской губ.: Воротыньск., Городок, Козлово Калуж.; Городок, Гремячево и Ермоловка Перемышл.; Малявинка Мещовск.

²⁷ "Сани" противопоставляются "телеге" не столько как вид зимнего транспорта летнему и, следовательно, путем своеобразной метонимии как зима лету, сколько как "смерть" - "жизни". Ср. значимое противопоставление саней телеге в закарпатском похоронном обряде (см.: Богатырев 1971, 264).

²⁸ Костры - 'кучи дров и хвороста на усадьбах'.

²⁹ Ср. обычай в с. Константиновском Рязан. на Сороки, которые здесь отмечаются 1 мар-

штуки. Двух оставляют в сарае (одного на балке, другого - брошенным в солому), а третьего съедают. Жаворонков несут с собой в руках, на голове, на пестях (Жашково Перемышл.).

В Горьков. обл. жаворонков сажали на лучину и залезали с ними на крышу (Б. Болдино), прикрепляли их к палочкам и махали ими (Василевка Починков.), привязывали за ниточки к трубам домов (Шагаево Починк.). С птицами взбирались на повети (Автодеево Ардатов., Лизинка Краснооктябрьск., Тарханово Гагинск.; Меленковск. Владимир.).

В Калужск. губ. влезают с "птишками" на повети, на пелёды, на крыши сараев, овинов и оставляют их там; сажают на костры, на лозы, ракиты; на рябины (Сокорево Калуж. у.), на дубы (Ермоловка Перемышл.), на плетни, в садах на яблони (в Болдыреве Козельск. одного жаворонка оставляют в саду на дереве, другого берут домой и съедают); жаворонков кладут также на землю, на проталинки - на холмах, курганах. С жаворонками выходили на проталины также в Арханг. (Печерино Котласск.) и Горьк. (Зеленый Городок, Николаевка, Петровка Первомайск.).

В Горках Перемышл. птичек кидают вверх на ометы из соломы. В Петровск. Саратов. закликая весну, дети выходят во двор и, подбрасывая жаворонки вверх, поют: *"Жаворонушки, прилититя, Весну красну приниситя!"* В Гремячке Данков. Рязан. птичек носят на скотный двор и там подкидывают кверху. В Оренбургск., пропев веснянку с крыш изб и сараев, дети кидают вверх тестяных птиц: если они упадут в чистое место, то съедают их сами, если же нет - то отдают животным. В Горьков. жаворонков бросали на землю в сарае (Новомихайловка и Орловка Лукоянов.), с крыш домов (Гремячка Богородск., Городец, Княгинино Городец.). В Лаптеве Павловск. подбрасывая грачей и жаворонков вверх, гадают: *"лягут лапками вверх - кому-то в роду умереть"*. Веснянки на крышах изб поют также в Заулках Кадомск. Ряз., Коленской вол. Аткарск. Саратов., в Скрипино и Шамарино Сеченовск. Горьков. В Петровск., Кузнецк. и Сердобск. Саратов. губ. с раннего утра дети залезают на крыши домов, сараев и амбаров и держат в руках выпеченных жаворонков, - при восходе солнца бросают жаворонков в разные стороны и закликают весну.

Обряд не был исключительно детской привилегией. В Калужском крае, - по сведениям конца 20-х годов, - "еще недавно весну кликали взрослые: 15-20

та, печь чувилки и петь: *"Чувиль-виль-виль, Прилетите к нам, принесите нам Время теплого, хлеба нового"*. 9 марта пекут чувилки в Бобровицах и Малявинке Мещов. Ср. калужские веснянки: *"Чувиль, чувиль, жаворонок ... (Зеленино Лихв.) "Чу-вили-вили ..."* (М. Сушки Лихв.); *"Чу-виль-виль, Весна пришла ..."* (Б. Козлы Калуж., Сокорево Перемышл.). Ср. обращение к жаворонкам в костромской веснянке: *"Жавората, чувилята!.."* (Ванево Буйск.).

лет тому назад - девушки-невесты, а лет 30 тому назад в некоторых местностях (напр., в Варварёнках Перемышл.) и взрослые крестьяне считали нужным и полезным покликать хотя бы с крыльца. В Ново-Михайловском (Новомихайловке? - А.С.) Лукояновск. Горьков. на улицу с жаворонком выходит вся семья. Кто-нибудь влезает на стог соломы или на крышу и бросает вверх этот "жаворонок". Он падает вниз. Кто-нибудь из взрослых его ловит. Потом поют песню ... Наигравшись, "этот жаворонок" съедают. В Лемже Инсарск. Пензен. крестьянки, испекшие жаворонков, залезали с ними на повети и кричали: *"Жаворонки (2), прилетите, с собой весну принесите!"*

Подобно поеданию печеных куликов, процесс поедания жаворонков порою носил ритуальный характер.

В Заулках Кадомск. Рязан. после пения веснянок дети, сидя на крышах, отрывали головки птичкам и натыкали их на солому крыш, а остальное съедали. В Бобровицах и Малявинке Мещовск. Калуж. перед тем, как съесть *чувилек*, отрывали у них головку и закидывали ее на крышу. В д. Дулово Буйск. Костром. дети на проталинах отрубали жаворонкам головы. В Сокорева Калуж. головку жаворонка бросали на поле. В М. Сушках Лихв. дети кидали ее в речку Смородину. Делалось это "штобы никто не памёр" или "штобы не помирали мужики и бабы" (ср. топление куликов в г. Курске). Здесь, очевидно, по ритуальной синекдохе, головка замещала собой целую птицу (ср. оставление в других местах целых птиц на соломе, в сараях, на стогах и ометах). Функция этого действия - отвращение угрозы смерти односельчан (родичей) - указывает на то, что птица эта изображает душу, чье помещение в реку, служащую границей миров или мостом, ходом сообщения этого мира с тем, есть акт возвращения души³⁰, акт обмена с тем миром и гарантирует жизнь односельчанам, в то время как невозвращение птицы-души по тем же законам обмена между миром живых и мертвых вызвало бы смерть. В связи с темой смерти любопытен акцент на слепоте жаворонков в записанных в тех же местах веснянках: *"Сороки святыи, Жаворонки сляпыи ..."* (М. и Б. Сушки Лихв).

Любопытно, что жаврунки (печенье в виде птиц) в Могилевск. губ. пекли на "хавтуры" (похороны) детей. Когда пекут пампушки в день похорон, то мать спрашивает: *"Што ж тебе спечь, мое дитятко (имя умершего)?"*, а кто-либо из

³⁰ Ср. гадание по птицам у воды в Купянском у., где на Крещенье, идя процессией "на Иордань", примечали: пролетят впереди хоругвей воробы, - будет в году большая смертность на детей; если грачи - на молодых людей, а если гуси - то на старых (Иванов 1907, 72). Ср. южнославянские обряды "на ранило" у воды на Младенци и Благовещение и одно место из "Синайского евхология" с возможной реминисценцией языческого двоеверного словоупотребления: *"ДНЕС<Ъ> ИЗБАВИТЕЛЬ НА ИЕРЪДАНЪ ПРИШЕЛЪ ЕСТЬ. ДА ВОДЬНЫ РОДЪ ОС<ВА>ТИТЬ"* (цит. по: Цейтлин 1966, 259).

домашних отвечает за умершего: "*Спачи яму жаврунку*" (Шейн I, 2, 555). Это свидетельство ввиду его единичности, а также того, что жаворонки предназначаются умершему ребенку, можно рассматривать не как архаизм (жаворонки - ипостась души умершего), а как инновацию, как влияние календарного обряда с выветрившейся семантикой, когда жаворонки пекут для детской забавы. Впрочем, древняя диалогическая форма (см.: Толстой 1984, 5-72, 1984а, 123-129) может косвенно свидетельствовать в пользу архаики содержания.

В плане реконструкции поминальных мотивов действий с жаворонками и куликами показательна роль одоний и остожий стогов сена и соломы в одних ареалах и соломенных крыш в других, как частых локусов ритуалов. Здесь можно усмотреть аллюзии на устилание сеном могил в русской поминальной обрядности, отразившееся в календаре в покрытии рождественского стола сеном и соломой. В Ерахтуре Касимовск. на средопостье пекут специальные пышки *адоньи* в несколько слоев, постепенно сужающиеся кверху, намазанные медом или маслом. Ребята надевают их на вилы, влезают на крышу и кричат: "*Лето, лето, вылазь из-под клета, а ты зима иди туда!*". Затем *адоньи* съедают. В Пекселах того же уезда с *одоньями* девицы ходят на гумна кликать лето, часть пышек вешают на колья, чтобы гумно было полно хлеба (ср. выше вешанье колачей на колья, - все это имеет явное эротическое значение и относится к сфере продуцирующей магии).

О возможности истолкования в обряде закликания весны образа жаворонка как души предка говорит, между прочим, и обращение к нему детей как к матери: "*Жавороночка, моя матушка, Принсите к нам ...*" (Бужарово Воскресенск. Москов.), "*Жаворонушка, моя матушка, прилети ко мне ...*" (Пензенск.). В этом смысле большой интерес представляет веснянка из с. Русская Норка, б. Петровск. Саратов., ныне Пензенск., с началом: "*Жаворонушки, Мои матушки, Прилетите к нам ...*" и концовкой: "... Нам зима надоела, Много хлебушка поела, *На печке сидеть - В трубу глядеть*" (ФСО, 193). В последних строках, на наш взгляд, содержится описание одного из распространенных способов общения с загробным миром, с предками. Под этим углом зрения привлекателен мотив "детей жаворонка" в калужских веснянках. "*Жаворонки (2), где ваши дети? Нагли дети на павети, яйца катають, Сыр калупають, В масло обмачають, За окошко кидають ...*" (Болдырево Козельск., Арарево Мещовск.). Описание поведения "детей жаворонка" весьма напоминает кормление душ умерших в русском поминальном обряде ("...за окошко кидають ..."). Еще более явственны мотивы поминального обеда (с указанием основных блюд: киселя и блинов) в веснянке из д. Елизаветинки Лихв.: "... А зима, зима, *Ступай на ма-ря, Там блины пекуть, кысели талкуть, И тебе дадут. Ты сама сожрешь И нам*

принесешь". В Козлове Калуж. кличут с кургана: *"Жаворонок (2), де твой дитенок? Мой дитенок за лесом, завертелся калясом, Замазанный глиной, Не пробьешь дубинкой"*. Здесь любопытны солярные мотивы (ср. совмещение образов леса и солнца, катящегося колесом в жнивных песнях), в сочетании с которыми локус "за лесом" приобретает значение иного мира (ср. отмеченность оппозиции: восток - запад в погребальном ритуале).

Интересен, хотя и не совсем ясен, мотив пояса, появляющийся в других вариантах веснянки: *"Жаворонки (2), Катитесь калесом, Ваши дети за лесом, Связаны паясом"* (Б. Козлы Калуж.) и в современной записи: *"Жаворонок (2), Где твой дитеночек? - Мой дитеночек за лесом Привязанный поясом"* (Круглов 1977, 96)³¹.

Мотив потомства жаворонка апеллирует одновременно и к непосредственной связи птицы-души с загробным миром и к идее весеннего плодородия и обновления³². Этот мотив отражен и в символике русских обрядовых хлебов и в балтославянских поверьях. Так, в Варварёнках Перемышл. и Зеленине Лихв. на спинку жаворонка сажают его детенышей, вылепленных из того же теста, в Фатежск. Курск. на спину кулику сажают жаворонка или прилепляют лестничку. По болгарским поверьям, аист переносит ласточек через море (Сумцов 1890, 334). В Лесковацкой Мораве, где прилет аиста приурочен к 9.ИИ. - "Младенцам", утверждают, что аист (рода) приносит на крыльях кукушку, ласточку и некоторых других птиц (Борђевић 1958, 374). Ср. в Полесье: *"Бусел улетает и ластячки пад крылами улятають. Ластячки пад крылами, як буслы улятають, так пад крылами, кажутъ ... И з буслами улятають"* (Старые Яриловичи Репкинск. Чернигов. - Гура и др. 1983, 142). *"... Ситочки прычэпываюцца пйт крылом, на крыле жураўлей, тйўкають, ситочки обзываюцца, што летятъ з йми ..."* (Вознич Овручск. Житомир. А.С. 1981 г.). В Ушицк. у. считали, что кукушку в теплые страны переносит на себе угод (Чубинский I, 61). В Литве (Сувалкия) верят,

³¹ Ср. использование сходных текстов в иных, заклинательных функциях с обращением к другим птицам в Черниговском Полесье: *"Як летят журавли, дак стань оцэ да кажы: "Веселок, веселок, колесом, перевязжи дорогу красным поясом!" Так шю любить!"* (Жеведь Чернигов. - Гринченко 1900, 17); *"Бусэл, бусэл за лэсом Закружывся колэсом, твой диты за лэсом ..."* (Днепровское Чернигов.) Этот мотив веснянки используется в качестве заклинания-оберега от коршуна: *"Коршак крутыться, шоб ухопыть утэня у воді: "- Коршак, коршак, колэсом, Твай диты за лэсом ..."* *"Коршак, коршак, замэлыся колэсом, Твай диты за лэсом, Шоб ты нэ бачив нэ курэняты, нэ гусэняты, нэ свою чортовою дыгты ..."* - *оцэ коршака закалдавала, ужэ вон нэ ухватыть ... и диты крычалы и старые ..."* (там же. И.М. 1980 г.).

³² Напр., у белорусов увидеть во сне жаворонка, воробья, "птичку" предвещало беременность (Романов 1889, 69).

что аист приносит весной на спине трясогузку, потому что она слабая и сама долететь не может (Е.С. 1979 г.).

Крайнюю архаичность символики южно-русского печенья и цитированных поверий удостоверяют разительные параллели. Одну из них можно усмотреть в символике верхнепалеолитических каменных "птичек" из Мезина, имеющих н а с п и н е, по мнению исследователя, "отчетливое обозначение женского чрева как неиссякаемого источника жизни" (Столяр 1972, 60, рис. 18). Другую - в широко распространенном среди индоевропейцев поверье, что детей приносит аист (в северных регионах - журавль), а также в известном фольклорном мотиве путешествия людей (часто: детей) н а с п и н а х п т и ц, которые их выносят из локусов, эквивалентных царству смерти.

Г. Левинтон и Н. Охотин, исследуя фольклорные истоки сказки А.С. Пушкина "Царь Никита и сорок его дочерей", любезно обратили наше внимание и дали возможность ознакомиться с рядом южно-славянских и карпатских фривольных фольклорных сюжетов³³, стержневым мотивом которых является заключение "птички" (вувльвы, фалла) в ящик с запретом открывать его и последующим нарушением запрета, что типологически связано с балтославянским мифом об аисте и греческими легендами о сосуде Пандоры и корзинке Агравлы³⁴. Особенно любопытен вариант, записанный на южной боснийско-далматинской границе, с упоминанием печенья из теста вувльвы для приманивания выпорхнувшего *kurac'a* (Krauss 1904, 382). О вероятности подключения образа жаворонка к кругу подобных представлений в народном сознании свидетельствуют польские поговорки, быть может, свертки соответствующих сюжетов: "*Święta Agnieszka wypuszcza skowronka z mieszka* (var.: *ptaszka z mieszka*)" (Kolberg 1977, 38). Ср. восприятие *Сороков* в Енисейск. как исключительно женского праздника и обычай в Кежемской вол. той же губернии сопровождать "кормление жаворёнков" по гумнам свальным грехом, что, как сообщает автор, ссылаясь на устное сообщение Д.К. Зеленина, имело место также на Урале (Макаренко 1913, 61-62).

В заключение подчеркнем, что концентрация обрядов с жаворонками в ареале средне- и (особенно) южно-великорусских говоров, как и наличие там продолжающейся по сей день традиции, отнюдь не свидетельствуют в пользу их новационного характера, как думают некоторые современные исследователи (Соколова 1979, 70). Зона южновеликорусских говоров нередко дает архаизмы в плане языка и в плане духовной культуры (см.: Толстой 1977, 43, 47-48; ср.

³³ Krauss 1904, 239, 243, 382; Hnatjuk 1912, 183, 184, 442; Faragó 1970, 153-154.

³⁴ Предварительный анализ семантики этих мифов произведен в работе (Страхов 1979, 106-108).

Раздел 4 о поминальных и вознесенских "лестницах" в настоящей работе). Отсутствие (относительное) украинских обрядовых параллелей, на что указывает В.К. Соколова, неудивительно, т.к. украинский календарь вообще беднее русского в отношении обрядового печенья. Между тем, в Белорусском Полесье, на Гродненщине, а также на Ровенщине и Волыни имеются типологически сходные с рассмотренными выше благовещенские обряды с печением в форме аистиных лап.

Раздел 2. Терминология и функции средопостного печенья

Обычай выпекать в среду на Крестопоклонной неделе печенье в форме креста и названия его: русск. *крест* (мн. *кресты*), укр., блр. *хрэст*, *хрест* (мн. *хрэсты*, *хрести*) достаточно равномерно распределены по восточнославянской территории (список пунктов и источников и карту см.: *Приложение: 3.3.*)

Кресты пекли также в Крестопоклонное воскресенье (Буйск. Костром.), в Великий четверг (Солигалич., Чухлом., Варнавин., Кологрив. Костром.). В Нерехт. и Кологрив. кресты пекли на крещенский сочельник (Китицина 1927, 97). То же явление отмечалось в селах Чипур, Которово, Давыдово, Волчкарь, Терентьево, Пексёлы Касимов. Рязан., где обычно этот крест отдавали скоту (Мансуров I, 14, 18, 19, 25, 37, 47). В Никитино Починковск. Горьков. в крещение утром зажигали "купальницу" - *Христу ножки грели*, пекли кресты, запекали монету (к богатству), нательный крест (к терпению), щепку (к смерти) и по ним гадали (НПФА, 18).

Видимо, здесь (как и в случае с лестницами, см. ниже) мы имеем дело с центробежными инновациями, возникающими на северо-востоке периферии ареала распространения весеннего календарного обрядового печенья.

В Московск. обл. сладкие *крестики* пекли в Вербное воскресенье (СРНГ 15, 228). В Белоруссии в Язвинском прих. Пинск. крестообразные коврижки, посыпанные маком, пекли в день 40 мучеников, а в Вороничск. прих. Игуменск. крестообразные хлебы из ржаной или пшеничной муки - пекли в среду Преполовения (Довнар-Запольский 1893, 421). В с. Топоровцы Городенковск. Ивано-Франковск. на престольный праздник - "Богородица" (28.VIII) пекли "*хрэстики разноколёрвы, врёде наміста* (одевали их на шею) ... *Пеклія некторы, пеклія и продавали*" (Бабушки покупали их для внуков, которые, поносив, потом их съедали) (А.С. 1978 г.). Печенье небольших крестиков из теста на поминки производилось в г. Каргополе (Куликовский 1890, 56), а в Андоме Вытегорск. у. - на обеде в день похорон (Барсов 1872, 307). Наконец, *крест* - "мучное изделие в виде креста" - вне обрядового времени и функции отмечен в Тверск. (СРНГ 15, 224).

Мука на кресты идет ржаная (Оятск. Ленинград., Обоян. Курск., Веркиевка Нежин. Чернигов., Камень Столин. Брест., Ошмянск. Вилен.), ржаная или пшеничная (Костром.), ржаная и пшеничная (Бужарово Воскресен. Москов.), пшеничная (Владимир., Полтав., Харьк.). Тесто делается пресное (Костром., Владимир., Пузыри Варнавин. Горьк.), кислое (Александровка Сосницк. Чернигов., Сварицевичи Дубровицк., Глинное Рокитнов. Ровен., Поповка Старобел.

Харьк.), сладкое (Сарапул. Вят., Олонецк.). Кресты пекутся с маком (Мозырск.), маком и медом (Иваньков Переяслав., Ошмянск. Вилен.), если голодно, то с коноплей (Ошмянск.). Иногда сердцевина начиняется "ягодой и изюмом" (Тобол.), фасолью (Крупово Дубровиц.), маком, вареными грушами (Возничы Овруч. Житомир.).

О формах и способах лепления крестов подробные сведения дает Л. Китицина (Костром.). Крест делают равноконечный, реже: в виде распятия (форма, разумеется, поздняя). Самый распространенный вид креста - равноконечный "складной", т.е. сделанный из двух отрезков теста, перекрещенных посередине. Крест в виде распятия делают довольно большой, около 20 см. в длину с двумя поперечинами, одна из которых положена прямо, другая наискось. В Пушкине Костр. на таком кресте - "распятьи" - вылеплен распятый Христос. Некоторые хозяйки делают на крестах оттиск медного распятия. Иначе делают кресты из одного куска теста, скатанного жгутом, который надрезается с другого конца, затем надрезанные части развертываются - получается равноконечный крест. Он может быть с маленькой сквозной дыркой посередине (Скоморохово Костр.). Также равноконечны кресты, вырезаемые из квадратного куска теста. Из квадрата, надрезаемого только по углам, получается крест, имеющий вид четырехлистника клевера, величиной около 10 см. Величина крестов в Грайворонке Курск. - вершка 2 в одну сторону и столько же в другую. Ср.: "... *мáлэньки як пáльцы пэрэкрэщчэньны ...*" (Левковичы Овруч. Житомир.); в Возничых Овруч. *хрэсцы* пеклись величиной 15x15 см (А.С. 1981 г.). В Гулынках Пронск. *крест* делали вырезной - из круглой пышки. Довольно распространено изображение креста на верху булки (путем вдавливания, черчения, прилепления сверху), дублирующее способы его изображения, принятые при печении обрядового внеобрядового хлеба (см.: Глава I. Раздел 2. § 3). Так, в Пронск. Рязан. пекли пышки с уложенными на них крестообразно полосами того же теста. В Слуцком Полесье в среду Крестопоклонной недели, сажая хлеб в печь, хозяйка на каждый *бóхан* кладет сделанный из теста *крыж*. Как только эти *крыжы* испекутся, их отрывают от булок и называют уже *хрэшчыкамі*. Полонизм *крыж*, очевидно, используется в этом говоре для названия любой крестообразной фигуры, но в качестве обрядового термина фигурирует исконный: *хрэшчык*. Ср.: "*Х р э ш ч ы к табы к р ы ж ы к с тйста зрбл'аныј ...*" (Симоновичы Дрогичин. Брест. - Климчук 1968, 74). Ср. столкновение исконного термина, но уже с русизмом: "(На Благовещенье пекут) *палёночки, к р э с т и к и ... Идуть скóт запасывать с тим х р э ш ч ы к о м ...*" (Олгуш Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). В Лутовье Житкович. Гомел. крест прилеплялся сверху на двух пирожках, изображающих сельскохозяйственные орудия: "*Хлеп рoсчиняють, мёсяць егó и пекóуть пирoш-*

ка́, ука́чивають и тут изрѣблять як со́ху, позачиняють и сошничѣк, - ну́, як плужѣк... А друго́го пирошкѣ повыка́чывають, як у боронѣ зубчыки, и так поста́ўлять и зпеку́ть ... Хрѣст кладѣцца на обѣих пирошкѣх ..." (А.С. 1983 г.). Однако чаще в Белоруссии печенье, изображающее орудия, печется отдельно, наряду с крестами, как сопутствующее им. "На Хрысті пеклы́ плуги, борону́, сэра́па ..." (Новый Двор Пинск. Брестск. А.С. 1978 г.). "Пекутся еще ... пироги на манер хозяйственных орудий: соха, коса, серпы; т.е. из теста зачинается пирог наподобие сохи с ярмом, полукруглой косы, серпа, бороны - пирог круглый, с наложенными на нем сверху маленькими пирожками, наподобие зубьев бороны. При этом мальчик попросит спечь ему плужку (кнутик), и ему спекут долгий, шиловаценький пирожок ..." (Опшмянск. Виленск. - Берман 1873, 9). Подобное печенье пекли на средопостье в Игуменск.; в Колках Слуцк. Ср. борона́ - печенье на день 40 мучеников на Туровщине: "Борону́ строяць для хлопчыкаў" (Запесочье Житкович. Гомел.); "Борону́ з'ьеўі готуйса к посе́ву" (Малое Малешово Столин. Брест. - ТС I, 74). В других местах Белоруссии борона и серп входят в благовещенский набор хлебов (см.: Раздел 3).

Изображение земледельческих орудий на хлебах принято у южных славян, особенно на новогодних хлебах. Хлеб с рельефными изображениями домашних орудий и построек символизирует совокупность сельскохозяйственных работ и целостность домашнего хозяйства. Думается, что полесские изображения орудий труда по отдельности, с порою фиксированной очередностью испечения той или иной модели и ярко выраженной функциональностью (бороны - мальчикам, серпы - девочкам и т.д., см. Раздел 3) и тяготением к троичности - представляют собой более архаичный материал.

Возвращаясь к сопутствующему средопостный крест печеню, отметим катухи (Юхновск. Горьк.), которые скармливали овцам (Соколова 1979, 95)³⁵, а также маленькие безымянные булочки, отдаваемые в Хитровке Суджанск. Курск. скоту. Количество крестов могло быть произвольное (Слоновка Новоскольск. Курск.), но чаще фиксированное. Один крест пекли в Поповке и Ново-Айдаре Старобел. Харьк., три креста в Купянск. Харьк. и Бужарове Воскресенск. Москов. Весьма распространено печенье крестов по числу членов семьи. "Тады́ ко́жнаму пеклы́ у сямьѣ, на ко́жную ду́шу печѣ хрест из хлеба́ (т.е. из ржаной муки). Папяку́ца и ку́шаем. Прика́зуе, шоб весь изъѣл, у памы́йницу, шоб не кы́дали; зра́зу не зъѣш - палѣж на сто́л. Ма́тка бо́жа спасі, шоб ни кату́ не кы́нул, шоб ни крѣшка ни пропа́ла - шоб иску́шать ..." (Плехов Чернигов. - Гура и др. 1983, 83).

³⁵ Катухи, скармливаемые о в ц а м , заимствованы из обрядности Вербного воскресенья (ср.: Глава I, Раздел 1.).

В Великороссии также часто пекли кресты по числу членов семьи, нередко добавляя к нему один лишний, который отдавался чужому ребенку (Владимир.), нищему (Васенино Костром.), лошади (Костром.) или откладывался на божницу (Грайворонки Курск.). В Костром. по кресту иногда пекли для скотины, скармливая их ей "для здоровья". Привлекают внимание печение трех крестов в с. Стодоличи Лельчицк. Гомельск. Количество крестов и их функция символически соответствует трем основным сферам хозяйственной деятельности славян - земледелию, скотоводству и пчеловодству: "... Ну, на *этые хрэсты рошчыняюць цэсто у дэжу й пекуць хрэсы тры. Ужэ ак товэр ўуганье первую дзень ёты ужэ хрэшчыка берэ у торбу. Сам зьесь и худобине дась. Другого берэ, як засевае, у поле ёдзе сэяць. Сэяли багато палёў дзержэли. А трэцего як идзе пчэблы гледзець, то дэержыць. Тры хрэшчыки. От такэ булэ обуцаи*" (Гура и др. 1983, 83). Три креста пекли также в Левковичах Овручск. Житомир., правда, о функции третьего креста ничего не сказано: "*Хрэстй ... печуць тры хрэстики ... колысь сэяць шо идуть, то берэ егэ с собою ... Корэву запасывають у пэрвы рас ...*" ("хрэстик" дают корове, предварительно размочив его в воде) (А.С. 1981 г.). К функциям крестов мы вернемся несколько позже.

Гадание по крестам и запеченным в них предметам основано на выпекании крестов по количеству членов семьи. Сведения о запекании угля, щепки, корочки хлеба и монеты в средопостные кресты и последующие гадания (к сожалению, символика предметов порою не расшифровывается) широко представлены в материалах по Горьков. обл.: Третье Поле, Кошкино Вачск.; Убежицы, Кубаево Богородск.; Ильино-Заборское Семеновск.; Воскресенское Сергачск.; Быковы Горы, Малое Сущево Спасск.; Голяткино, Надежино Ардатовск.; Шеляухово Балахнинск., Вернягово Борск., Михайловское, Чугуны Воротынск.; Ляпня, Ушаково Гагинск.; Орловка, Шандрово Лукояновск.; Кишкино Павловск.; Зарубин, Нелей, Путилово Первомайск. (в Путилове, когда тянули крест, говорили: "*Половина поста - половина креста, целый пост - целый крест*"); в Шишадееве Починковск. кресты давали и скотине (БУМФА, 42; НПФА, 73-74). Запекание денег, угля и щепки в крест было принято в Первотино Калинин. (БУМФА, 46). В Вологод. в один крест запекали *печинку* (кусочек глины), в другой - *крестик из лучины*, в третий - *серебряную монету*. Ср.: "... в крестах мне попалась *луговица*, а мне *копейка*". - "Это что, мне в крестах попался *уголек*" ("Пенз., Урал")³⁶. С.В. Максимов без указания мест фиксации свидетельствовал: в крестах запекают или *куриное перышко*, "чтобы куры велись", или *ржаное зерно*, "чтобы хлеб уродился", или, наконец, *челове-*

³⁶ Эти материалы (см.: СРНГ 15, 236) приводятся без объяснения функций запеченных предметов в гаданиях.

ческий волос, "чтобы голове легче было". Кому попадется крест с одним из предметов, тот считается счастливым (Максимов 1982, 382). Здесь магическая операция имеет явно вырожденный характер, т.к. результат гадания не зависит от характера (свойств, названия) обнаруженного предмета. В Дмитров. Москов. обл. в два разных креста запекают *копейку* и *крест* или же только *копейку*. Два пустых креста хозяйка кладет в кусок (куток? - А.С.), где они и хранятся до посева, остальные кресты хозяйка за ужином раздает всей семье, причем тот, у кого окажется в кресте *копейка*, признается самым удачливым на этот год, *крест* - сулит скорую смерть. В таком виде, по замечанию А.В. Зерновой, обычай бытует почти повсеместно по всей северной половине Дмитровского края (Зернова 1932, 21). В Днепровском Чернигов., "як хрэсна сэрэда, хрэсты накачають, чимало хрэстів, у пэрший хрэст грóши (капійку) уліплювали и кому вжэ вонó попадэться, той шчаслівый будэ ..." (И.М. 1980 г.).

Найденная в кресте "запеченная монета" сулила счастье нашедшему во многих пунктах Горьковской обл.: Никольское Арзамасск., Автодеево, Кармалейка, Леметь, Размазлей, Богородск Ардатовск.; Гуминцы Балахнинск., М. Терюшево Дальнеконстантиновск., Выездное Котовск., Новомихайловка Лукояновск.; Аксел, Орджоникидзе Первомайск.; Мадаево, Наруксово, Шагаево Починковск.; Яново Сергачск. (НПФА, 73). В некоторых местах Горьковской обл. тот из членов семьи, кому доставался крест с монетой, начинал сев, т.е. бросал в пашню первую горсть семян: Новомихайловка Лукояновск. (там кресты тянули только мужчины); Зарубин, Корольковка, Крамзинка, Петровка Первомайск., Акузово Сергачск. В Учuevo-Майдан Починковск. в кресты запекали *нательный крест* и *монету*. Кому достанется *крест*, тому засевать, кому *монета*, тому торговать (НПФА, 73). В Хоробичах Городнянск. Чернигов. "пекуть пирашкй (в форме креста. - А.С.) и вкладають тры капейки. Каму дастанеца пиражок з грóшима, лён сэять таму челоуэку. Хоть дитина малая, а должна гóрсточку на поле кінуть" (Гура и др. 1983, 83).

Во Владимир. в кресты запекали: *семя*, *соль*, *деньги*, *угли*, *перо*, *лук*, *щепку* и проч. "Засеять" сулил крест с семенем, "быть богатым" (*лук*) и проч. (Завойко 1914, 117). Найденная *щепка* предвещала "гроб" в Буйск. Костром. (Смирнов 1927, 44). *Копейка* (и *деньги*) сулили "богатство" (Солигалич., Буйск.; Бужарово Воскресенск.), "счастье" (Макарьев. Костром.), "засеять ярь" (Дмитров. Москов., Ново-Айдар Старобел. Харьк.). "Засеять" полагалось нашедшему в кресте зерна *ячменя* (Хвалынск. Саратов.), *крест* (Бужарово). *Крест* предвещал "счастье" в Б. Муторе Касимов. Рязан. и Костром. В Елатомск. вол. Рязан., на севере Дмитров. Моск., в г. Солигаличе *крест* сулил "смерть".

Прогнозы средопостных гаданий, во многом зависят от других прогностических систем, принятых, например, в отгадывании снов. Так, найденные в крестах *кирпичик* (Костром.), *печинка* (Елатом. вол. Ряз.) - к "печали". В ходу звуковая омофония: *лучина* - "кручина" (Костр.). В скрытом виде похожий принцип осуществлен в прогнозе: найдешь *лук* - "будешь пьяным" (Владимир.), т.к. *лук* "горек" - будешь "горьким" пьяницей. Примета: найдешь *горошину* - "плакать будешь" (Буйск. Костр.), *льняное семя* - к "слезам" (Костр.) представляется непосредственной цитатой из народных сонников, согласно которым мелкие, круглые предметы (во сне) обычно предвещают "слезы". Запеченное *кольцо*, сулящее скорую "свадьбу" - цитата из корпуса подблюдных гаданий.

Представляется интересным привести в параллель окказиональное гадание русского старожильческого населения Кладбинки Пресновск. Сев-Казахстан. обл., в котором фигурируют те же предметы-символы, только вместо хлебного креста выступает нательный крест; иную предстает и техника гадания: *"помню хрестная моя гадала так: клала печину, уголь, хлеб и соль, а в руки брала хрестик и держала над углем, печинной, хлебом и солью. Рука дрожала и хрестик останавливался, если он останавливался над углем или печинной - то это плохое, если - над хлебом, солью - хорошо. Когда хрестная гадала, говорила какие-то слова. Какие? Не знаю"* (С.С., Г.Т. 1979 г.).

Гадание с запеканием монеты в хлеб принято у великоруссов не только на средопостье. Так, запекание монеты в одну из "пышек" в целях выявления "счастливого" члена семьи производилось на Рязанщине: на Новый год (Которево Касимов.), на Крещение (Шостья Касимов.), в день Введения богородицы во храм (Гулынки Пронск. - Мансуров I, 37, 46; III, 35). В Уржумск. Вятск. соответствующее гадание вообще не имеет календарной приуроченности. "Чтобы узнать, кто в семействе счастливый - пекут по числу членов семьи число булок и одну лишнюю, и в эту последнюю запекают копейку; кому булка с копейкой впоследствии достанется - тот счастливый человек, на того человека в д. Бажинной покупается *кряж* (улей) пчел" (Магницкий 1883, 10).

Схожие гадания в рождественский вечер фиксировались в Македонии. Так, в Гевгелийско *лупу* (рождественский хлеб) с запеченной монетой делили на столько кусков, сколько людей в доме. Получивший кусок с монетой внутри, считается самым счастливым в будущем году. Иногда кусками наделяли и домашних животных. У кого оказывалась монета, от того животного следовало ожидать приплода (*берикет*) (Рачев 1926, 122). В Морихово при дележе отламывают дополнительно три куска для Господа, овец и волов (Бинев 1925, 158), в Боймни куски *погачи* раздают членам семейства строго по возрасту (Шалдев

1930, 120). В Сербии, во Враньском Поморавье, куски *погачи* отделяются также "за башту, скот, поле", а напоследок "и једно залче за кућу" (Николић 1974, 98).

В монете, сулящей счастье (а порою и приплод), можно видеть переживший развитие образ Доли. Само гадание по запеченному в тесте предмету представляется весьма древним (ср. выборы "бобового короля" по бобу, запеченному в пироге, у народов Западной Европы).

В корпусе средопостных гаданий несколько особняком стоят гадания об урожае конкретных злаковых культур, имевшие место в Купянск. Харьк. и Рязанск.): "При печении крестов втыкают в них хлебные зерна, чтобы узнать, на какой хлеб будет урожай. В один крест воткнуто зерно пшеницы, в другой - ячменя, в третий - овса: какое из воткнутых зерен выйдет наверх, на тот хлеб и будет урожай" (Иванов 1907, 82). В Рязанск. в кресты запекали зерна разных злаков, и если какие-нибудь из них сгорали, то считали, что на эту культуру не будет урожая (Соколова 1979, 149, прим. 1). Схожие гадания у славян восточных и западных совершались обычно в святочные вечера.

Кресты кладут в закрома или в мешки с посевным зерном (Ново-Астрахань, Райгородка Старобел., Купянск. Харьк.; Обоян. Курск.), с овсом (Хитровка Суджан. Курск.), с ячменем (Оятск. Ленинград.) и хранят до посева яровых. В Александровке Сосницк. Чернигов. крест засушивают и целый год он лежит в амбаре на житной муке. В Слуцк. Минск. *хрѣшчыки* лежат за образами, служа оберегами от напастей и бед. В Костромск. и Купянск. в сусеках с зерном хранят п е р в ы й крест из выпеченной партии. Об обычае помещать крест (*крестовійк*) в закрома для получения хорошего урожая упоминает с пометой: "Сев.-Зап." СРНГ (15, 232). Белорусы так поступали, "шоб нечистая сила не паскудила", один из крестов должен был находиться в севалке во время сенокоса (Романов VII, 142).

Относительно участия креста в севе имеются гораздо более подробные сведения. Кресты брали с собой, выезжая засеивать (Москов., Юхновск. Горьк., Кобычена Старобел., Александровка Сосницк.) мак и пшеницу (Полтав., Харьк.). Посеяв, крест съедали (Обоянск., Слоновка Новооскольск. Курск.; Поповка Старобел.), "чтобы ровный овес был" (Хитровка Суджанск.). Гадание о том, кому сеять, в отличие от общепринятой календарной приуроченности в Купянск. совершается в день посева на поле. С тремя крестами, в одном из которых запечена монета, крестьяне обходят вокруг нивы, потом молятся богу, и трое, взяв по кресту, разламывают их. У кого монета, - тот счастливец, он и начинает сев. В Ново-Айдаре Старобел. при тех же обстоятельствах делят один крест с запеченной монетой (Иванов 1907, 83; Жижков 1895, 439). В Оятск. Ленинград. посевной ячмень выносят на поле в мешке вместе с *колобками* - *крестовниками*, что-

бы перед началом сева, помолвившись, съесть их, а остаток отдать лошади (СРНГ 14, 144). В Калуж. и Рязан. кресты сами не ели, а давали лошади, на которой пахали, на Волыни - волам (Соколова 1979, 95). В Янове Сергачск. Горьк. освященные на пасху кресты скармливали лошадям перед выездом на пахоту. Дети при этом кричали: *"Кресты, кресты-пророки, бегали по дороге, ручьи пролужали. Нашим лошадам - травки-муравки, а татарским лошадам - дерьма на лопатке!"* (НПФА, 72). В Возничях Овруч. Житомир. *"...три пеклі... три больших и три малenких, большие ели, а малenкие сушили... Як забрывали, чи ў карбпке лежыть, чи на поле полбжыть (пахарь) тый хрэстик... (потом) нэсэть домой и разламывае, и дае, и размачивае, и дае худобе (сам не ест)"* (А.С. 1981 г.). В Лутовье Житкович. Гомел. *"... едут оні на ніву, беруть это (2 хлебца с изображением сохи и бороны и крестом сверху - А.С.) у тóрбу и поснедають и так оні забпывають (в семена А.С.), кладуть у севбчэк на бумашку (делается это, когда сеют "ярыцу, грэчку, картбшку, овес" - А.С.). А пóсле забнчыцца усэнки посеў, и збираецца семейка, и вечэрають, и поразрэзвають и, хто умее, бóгу мóлицца, хто не умее - так; и зьедять, и спáть полягут..."* (А.С. 1983 г.). В Кнучере Переславль-Залесск. Владим. крест клали в лукошко вместе с просфорой и начинали сеять. Просфору сеятель съедал по окончании работы, а крест отдавался скотине (Смирнов 1927, 51-52). В Нижнедевицк. Воронеж. крестьянин, приехав на поле, распрягал лошадь, потом обращался лицом к востоку, молился богу, доставал крест из кошеля, съедал его, снова молился и уж после этого начинал сеять (Малыхин 1861, 300). В Купянск. Харьк., приехав на поле, кладут кресты на землю, молятся богу, а потом съедают их, размочив предварительно в воде, говоря: *"дай же, боже, и на следующий год есть свой хлеб!"* Иные берут с собою 2 креста, один съедают, а другой закапывают на ниве, чтобы лучше родила³⁷. Другие п е р в ы й , вынутый из печи крест, к л а д у т н а у г о л нивы³⁸ становятся лицом к востоку, читают молитву господню; потом, взяв в руку зерна, бросают их на крест крестообразно и говорят: *"Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Господи, поможи, Господи, благослави, дай, боже, счастье!"* Сеет первую горсть и ест поднятый с нивы крест. Если в это время над сеятелем высоко поднимаются жаворонки, то это предвещает хороший урожай, а если низко - то плохой (Иванов 1907, 82-83).³⁹ В Ново-Астрахань Старобел., "когда сеют пшеницу, то берут с собою в поле эти кресты и к л а д у т и х

³⁷ По материалам Максимовича, украинцы пекли кресты, "чтобы лучше родилась пшеница" (цит. по: Соколова 1979, 95).

³⁸ В Новороссийском крае кресты закапывают н а у г л у п а ш н и , чтобы хомяк не портил посевов (Ястребов 1894, 27).

³⁹ О жаворонке и плодородии см.: Раздел 1.

п о у г л а м назначенной для посева нивы. В начале работы и по окончании ее кладут по 3 земных поклона со словами: "Роды, Боже, жыто, пшеницю, всяку пашныцю на всякого долю". По окончании работы едят кресты" (Стороженко 1894, 42).

Помещение крестов на углы поля - видимо, специфическая локальная восточноукраинская черта, но текст с призывом "родить на всякого (всякую) долю" имеет западноукраинские и русские параллели. На Ровенщине: "... ёдуть, забрывають, там кúшають, крýстяцца до хлѣба, полбжыть (сеятель крест) и до сбнца (обращаются). Прбсять ббг(а), шоп зародйў на ўсякого дблю... "Бог зародйў, шоп и злбдэй ходйў (шоп было завйдно, шоп украсть и на егб дблю...)" (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.). На Волыни: "... (сеятель) скýнэ шѣпку, тáй: "Гбсподы, вроды по всйх дблы: и по старѣцькому, и по слитѣцькому, и по цигáньскому, и по еврýйському... Полбжать хрѣшчыкы на зэмнй, на пблы, потбм додбму забэрўть и вдбма йисть симнй..." (Щедрогор Ратновск. Волын. И.М. 1980 г.). Схожие тексты произносились при севе в Дмитровск. (Подмосковье). Прежде чем начать сеять, сеятель крестился на 4 стороны со следующим приговором:

д. Внуково:	д. Базарово:
Уроди, господи,	Пошли, господи, милость свою
На всякую долю,	На всякую долю,
На нищую братию,	На нищую долю,
На цыганскую долю.	На сиротскую долю,
	На птиц небесных,
	На свое семейство ⁴⁰
	Пошли, господи, милость свою.

Схожие формулы, произносимые при севе, известны из архивных материалов, опубликованных В.К.Соколовой, правда без упоминания обрядовой роли ритуального печенья: "Народи, господи, с полосьмины три осьмины, Народи, господи, на птиц небесных, На всю нишу братью. И на всех православных" (Топольск. вол. Бежецк.); "Роди, боже, на всякого долю, на лидачого и на крадящего и ни остав мене биз хлиба з моею худобою" (Полтавщина - Соколова 1979, 148).

Начиная сев, разбрасывают вместе с зернами и положенные туда обрядовые печенья. Для ярового сева это - крест, благовещенская просфора, лазаревская лесенка и кусок артоса или хлебной пасхи; для ози-

⁴⁰ Упоминание "своего семейства" непосредственно после "птиц небесных" знаменательно, т.к. птицы суть души предков.

мого - крест, преображенная просфора, пасхальное яйцо (Москов. - Зернова 1932, 25). В Костром. крест, лежавший в ситеве с зерном, б р о с а ю т н а п о л о с у , чтобы хлеб был урожайный, или скармливают лошади (Китицина 1927, 98). В Плехове Чернигов. крест при севе "к л а д у т ь н а з е м л ю , ш о б б о г п а м я л о в а л , ш о б у р о ж а й б у л х а р о ш" (Гура и др. 1983, 83).

Контакт креста с землей, видимо, есть не апотропеический, а карпогонический магический акт, долженствующий стимулировать силы плодородия. Включение хлебного средопостного креста в круг земледельческой магии создало благоприятные условия для акциональной и вербальной активности и экспансии этого атрибута в обрядности Полесья и прилегающего к нему ареала. Ср.: *хресткй* 'всходы', *хрестыща* 'всходить': "*Храстыца жыто, малэн'кија хресточки вылаз'ац*" (Выгонная 1968, 127-128). Значения этих слов и самое редкое явление диффузии обрядовой лексики в земледельческую терминологию основаны на каких-то магических действиях типа кидания крестика на ниву, зарывания его, или помещения его в зеленя в целях определения роста посевов и видов на урожай (см.: Страхау 1985, 68-69). В Слуцк. крест участвует во всем земледельческом рабочем цикле, "*як забрваюць, засеваюць, зажныаюць ці дажныаюць, каб быў добры зраджай да спудо́р*" (Сержпутоўскі 1930, 96).

Интересно, что только для полесского ареала характерна функциональная экспансия креста из земледельческой в скотоводческую обрядность, распространяясь на атрибутику первого выгона скота (Слуцк., Мозырк., Камень Столинск., Новый Двор Пинск., Мокраны и Олтуш Малорит.). Кое-какие подробности можно извлечь лишь из современных записей. В Глинном Рокитнов. Ровен. *хресьники* берут с собой *як го́нють то́вар* в первый раз. Едят его сами, но можно дать и *ове́чкие*, чтоб плодились. *Хрестик* из кислого теста съедали дома по возвращении с пастбища в Сварицевичах Дубровиц. (О.И. 1978 г.). В Левковичах Овруч. Житомир. *хрестик*, предварительно размочив, дают корове дома, перед тем как выгнать на пастбище. В Возничих Овруч. "*когда запасывають, корове дають крышку (от креста - А.С.), немнѣшко*" (А.С. 1981 г.). В Днепровском Чернигов. "*як кару́вку жэну́ть, хры́шчыка в сума́чку (положишь) и кару́вку отжэ́нэш... и карю́вци дасы́ и сабы́ ж адлѣмиш...*" (И.М. 1980 г.).

На Волыни размывание календарной приуроченности выпекания креста сопровождается и изменением его функции. Крест употребляется как оберег: "*хрѣсик (пекли на Благовещенье) як но́ж, кладу́ть на поро́г и скоты́нка переступа́е и иде́*" (Щедрогор Ратнов. М.П. 1979 г.). С Благовещеньем - одним из наиболее "притягательных" на оси весеннего календаря народно-христианских праздников - связывается обрядовое функционирование хлебного креста в Грайворонке Курск. Выпекаемый на средопостье лишний крест откладывался

на божницу, но на Благовещение его доставали, несли в церковь, а потом относили в омшенник (погреб, где зимой держали пчел), снова водворяли на божницу до осени и осенью им, растертым в порошок, кормили пчел (Данковская 1909, 25-26).

Средопостные обряды восточных славян с хлебными крестами в целом испытали большое влияние православия. Ему обряды обязаны своим основным атрибутом. Само название *крестопоклонная неделя* для четвертой недели поста неизвестно католикам. Развитая средопостная обрядность отсутствует у южных славян, а у западных - носит существенно иной характер. Другое дело, что народно-христианское мирозерцание увидело в кресте не символ искупления и мук, а символ пространственно-временного перелома. Это понимание нашло выражение в устойчивом мотиве текстов, произносимых при обходе дворов и сборе печеных крестов, - локальном обычае, принятом на периферии ареала распространения восточнославянской средопостной обрядности. Эти тексты и элементы обрядов содержат некоторые любопытные, явно архаические, черты, простирающие связи, с одной стороны, к моментам славянской масленичной и пасхальной обрядности и атрибутики, а с другой стороны, - к велико- и средопостной и весенней обрядности не только славян, но и других народов. Наметить эти связи в рамках данной работы мы можем лишь конспективно.

На северо-восточной периферии ареала печеных крестов - на территории Костромск. и Горьк. отмечены обходы дворов, осуществляемые обычно детьми, которые собирали печеные кресты, выкрикивая рифмованные приговоры (список пунктов и источников см.: *Приложение: 3.3*). В обряде обхода дворов любопытным представляется момент (на который уже обращали внимание исследователи) *обливания детей водой*. Ср.: "Ходили собирать кресты по домам, пели: *"Половина говенья переломится..."* Хозяева обливали собирающих водой, затем подавали кресты" (Второе Черное Уренск. Горьк. - БУМФА, 44). В Выползове Кологр. Костром. дети пели: *"Крестик, крестик, Говенья треснет, Говина половина переломится, Маслянка укатится, Христов день прикатится, Коробья с добром придвинутся..."* Хозяева договаривали: *"Ковш с водой опрокинется"* и старались облить ребят водой, а потом уже подавали кресты. Обливание водой, по сведениям Л. Китициной, обычно и для других местностей Костром. (Китицина 1927, 98). В д. Кошкино ребята ходили от дома к дому и приговаривали: *"Половина говенья ломится, хрен на капусту переводится. Поливайте по ковшу, подавайте по кресту!..."* (Ср. в обходных песенках Горьковск.: *"Чем хошь поливай, только крест подавай"*; *"Подавайте крест, обливайте хвост..."* (Соколова 1979, 149 прим. 3). В Георгиево на р.

Лух малые дети ходят под окна, поздравляют хозяев с половиной поста и, посаженные ими под большую корзину, поют: "(...) *Половина говенья переломилася, а другая наклонилася*". После этого их обливают холодной водой и дают каждому по кресту (Иванов 1892, 397).

В д. Камяник (Шахунск. Горьков.) кресты собирали женщины и пели: "*Половина говенья переломится, К а д к а м о л о к а опрокинется, Христов-от день поближе подвинется...*" Они поют, а их обливают водой, чтобы к пасхе был дождь" (БУМФА, 45). "Последнее - по мнению В.К. Соколовой - свидетельствует, что сбор крестов был не просто забавой, а магическим обрядом вызова весеннего дождя, необходимого для всхода и роста посевов" (Соколова 1979, 97). Констатация связи этого акта с действиями по вызыванию дождя важна, но истолкование этого акта в целом не представляется точным и исчерпывающим. Исследовательница не обратила внимание на то, что акциональный мотив обливания дублируется вербальным в этой закличке: "*кадка молока опрокинется*". Ср. аналогичное дублирование в цитированной выше закличке из Кологрив.: "*хозяева договаривали: "ковш с водой опрокинется" и старались облить ребят водой ...*" Между тем функциональная синонимичность мотивов опрокидывания ковша с водой и кадки молока - явление не случайное. В Полесье на фоне обычных свидетельств об обливании водой священника или пастуха с целью вызывания дождя выделяется сообщение из с. Уховецк Ковельск. Волын. с иной мотивировкой этого акта: "*На Пасху обливают водой попа, чтобы было много молока*". Это свидетельство Н.И. и С.М. Толстые (Толстые 1981, 114 прим. 10) сопоставляют с сербским поверьем, по которому появление туч предвещает обилие и высокое качество молока, а также с общеиндоевропейским (и славянским) представлением о тучах = коровах, "белых говьядах" (см.: Афанасьев I, 652-661, 669; Толстые 1981, 54-55, 76-78).

Арханчность мифологической связи весеннего дождя и молока (resp. семени) в славянских верованиях удостоверяют иранские, индийские и алтайские параллели (см.: *Приложение: 2.3*).

В свете внешних сравнений, в том числе достаточно далеких, выветляется славянский весенний обрядовый мотив *молока и молочных продуктов* и символизирующей их *белизны*, объединяющий *Масленицу* (*Сырную неделю*) (ср. хрононимы типа *бела неделя, беле седмице* 'масленица' у сербов, македонцев и черногорцев, мотивированные "белой", т.е. молочной, скромной пищей; русск. смолен. *белая мясоед* 'время от Рождества до Масленицы' см.: Кабакова 1983, 83) и *Пасху* (ср. распространенное среди православных великорусов изготовление *творожной пасхи* и принятые

среди славян, католиков и протестантов, названия Пасхи типа польск. *biela niedila*, словц. *bíla sobota*, чеш. *biela sobota*, хорв., словен. *bila, bijela sobota*, мотивированные "белой" скоромной пищей. Поэтому образ "опрокидывающейся кадки молока" в закличке, произносимой в середине поста, т.е. в середине временного отрезка, отделяющего друг от друга два "белых", "молочных" праздника приобретает особый вес и смысл. Кроме упомянутого текста, этот образ (resp. мотив) находим в текстах из д. Большая Свеча и Сальма Шахунск. Горьк., а также в непаспортизованном тексте из Архива Горьковского Университета: "Говенья ломается, На печи Христос обувается, К а д к а м о л о к а о п р о к и д ы в а е т с я , Нитка доле, доле, доле, Подавайте крест поболе..." (Соколова 1979, 150, прим. 41). В обычае с. Помра Дальнеконстантиновск. Горьк. можно усмотреть предметно-действенное воплощение этого мотива: "На первый день говенья на седьмой ветке ветлы вешали кринку с молоком, каждую неделю опускали ее на один сучок, когда говенья кончалось кринку разбивали". (НПФА, 54). В параллель укажем польские великопостные обряды опрокидывания или разбивания горшка с журом (*żur* - капустный рассол, сваренный с картофелем и мукой - своего рода постный аналог молока), приуроченность которых также варьировалась, приходясь то на середину поста, то на конец его (подробнее см. Приложение: 2.3.).

Раздел 3. Полесское благовещенское печенье в виде аиста и его ноги

Благовещенье - один из важнейших земледельческих праздников весенне-летнего цикла у восточных славян - в регионах, лежащих на северо-западе, севере и северо-востоке от Полесья, нередко связывают с прилетом аиста. В Полесье принято считать, что к этому дню семья аистов должна иметь одно или несколько яиц в гнезде и приступить к выведению птенцов. На этом основаны некоторые благовещенские гадания: *"Ёсли скйне яйцэ з кублá, то говóрят, што за яйцэ кúпиш хлéба, бóдет дешóвый хлeп; если дитя, - то бóдет гóт и за дитя нэ кúпиш"* (Мокраны, Осовая, Олгуш, Заозерная Малоритск., Нов. Двор Пинск. Брест.; Дроздынь Рокитновск., Берестье Дубровицк. Ровен. А.С. 1977, 1978 гг.; Щедрогор Ратнов. Волын., Днепровское Чернигов. И.М. 1979, 1980 гг.). *"На Благавишчээнэ дóлжэн вýкинуть (аист) áбо дитя, áбо яйцэ. За яйцэ кúпить хлйба, - цэ богáтый гóт. Як дитя, - тó на гóлот. Дитя прóсить хлйба, а он вýкинэ егб на гóлот"* (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). Примета могла иначе толковаться на Пинщине: *"... чы яйцэ, - то бóдэ мóкрый гот, а як буслэня, - то сухýй..."* (Нов. Двор Пинск. Брест. А.С. 1978 г.).

Полевые материалы содержат недвусмысленные свидетельства в пользу прямого отношения образа аиста к культу небесного огня. "Когда в первый раз увидят летящего аиста гавóрыща: - *"Ивáн, ўýкраш агню́!"* Да тры́ рáза перэкульнэшся. Пёрушко то упадзэ и падымáюць егб и гавóраць: *"ўýкраш нáм агню́!"* Ивáн - ёта бусел" (Новинки Калинковичск. Гомел. А.С. 1975 г.). *"... Ивáн, да́й закуры́ть! - як у пэ́ршый рáс бáчуть..* (Мацки Овручск. Житомир. А.С. 1981 г.). *"Тадз́й, - бусько прозвáный. Як пáсли товáр, бэжымó за буськом... - "Тадз́й, да́й закуры́ть!" - Та вин хвостá подымэ да вýпусти коляшкá..."* (Крупово. А.С. 1978 г.). *"Бусэл, бусэл, вýкрашы агню́, я прыкуру́!..."* *"Дядько Мыхáль, вýкрашы агню́, закурым лóльку!..."* *"Бары́с, дай лóлькы закуры́ть!" - то дётске, дитворá прыдумляе..."* (Днепровское Чернигов. И.М. 1980 г.).

"Гром нэ бóдэ бить, дэ бусько кублйща, и пожáр нэ бóдэ ни як" (Берестье. А.С. 1978 г.). *"Дэ бусня гнзидб, там пожáру нэ бóдэ; ... Як здыймэш гнзидб, бусинь прынэсэ жарýну на хлйв"* (Щедрогор Ратнов. Волын. И.М. 1980 г.). *"Гнзидб бусыня порушыты... то грих вэлы́кий, - грíм хáту пидпáлыть..."* (Речица Ратнов. А.Т. 1980 г.).

Видимо, прочной связью в сознании полешуков Благовещенья с культом аиста, а последнего с небесным огнем, носителем которого он является, и объясняется тот факт, что при широко распространенном в Полесье строгом запрете

печь хлеб на Благовещенье из опасения вызвать засуху исключение делается для изображения аиста и его лапы, а также для некоторых сопутствующих видов печенья.

Названия хлебов, изображающих аистиную лапу, отличаются друг от друга в такой мере, в какой разнятся названия аиста по диалектам: *буськовы лапы* (Сварицевичи Дубровиц.), *бусьникова лапа* (Речица), *бусьнева лапка* и *бусьнёва лапа* (Щедрогор). По сведениям Д.Т. Булгаковского, в Пинском у. следующий после Благовещенья день 26 марта назывался *Благовестник* или *Буськовы лапы*⁴¹ потому, что бабы пекли в тот день пироги на подобие *буськовых* (аистовых) лап (Булгаковский 1890, 178). В примыкающем к Полесью с северо-запада регионе исследователями отмечалось название *busłowa łapa* (Павловская вол. Бельск. Гроднен.; Плутычи, Гусаки, Храболы, Андриянки, Буйново, Кнорыды, Беловежа пов. Бельск Подляский; Курашева Чижевской гм. Белосток. воев.) (Романов 1911, 60; СБГ I, 246; Maciejewska-Pauković 1966, 126).

Внешняя форма печения в немалой степени зависела от способа его изготовления. В Бельском у. лепили подобие птичьей лапы из пшеничного теста. Примечательно, что делали это не хозяйки, а дети. В пов. Бельск Подляский, изображали пятипалую лапу аиста с растопыренными когтями. В Волынском Полесье *буськовы лапы* пекли небольшие, с отпечатками пальцев руки (Сварицевичи), порою оставляя на тесте следы только трех пальцев (без большого и мизинца) (Речица). В другом месте "... буханочку у трох мисцях розризajúть.. то паляныця, звычайна: ножэм як бусьнева лапа зробіть півэрху, тай гбди..." (Щедрогор).

Сведения об обрядовых действиях с печеньем *бусловы лапы* крайне скупы и отрывочны. В селах Плутычи, Кнорыды, и Андриянки пов. Бельск Подляский, населенных православными белорусами, в обычае было показывать печенье аисту, прилетающему на Благовещенье. Дети выносили хлебы на подворье и тут ждали появления аиста. Когда птица показывалась в небе, дети поднимали по направлению к ней *busłowy łapy*, крича: "*Busoł, busoł, busoł!*" Функция этого печенья на Благовещенье в Павловской вол. Бельск. у. также как будто исчерпывалась намерением детей угостить им аиста, возвратившегося к этому дню из далеких стран.

Полевые материалы экспедиций в Волынское Полесье содержат некоторые интересные подробности изживаемого ритуала встречи аиста. "*Діты бусня побачать на двбри и спивajúть, прыказують: - "Ходы, бусныку, ось, побачыш, - твоя лапка!" - зовуть ёгб: - "Ходы сюда!.. Выйдэмо на поріг, спиваймо: "Бус-*

⁴¹ Ср. информацию о том, что на Благовещенье пеклись "*благавсьники з мукі ржаној ...*" в виде птичьих лап (Хмелевка Малорит. Брест. А.С. 1977 г.).

ныку, бусныку, дэ тво́я ла́пка?! - пото́м назáт прыно́сымо и ййлы..." (Щедрогор). "Бéгають дéти по двору́" - "Бусныку, бусныку, Во́ дэ тво́я ла́пка! Прылыты́, ухопы́ И назáт полыты́! Нб́сяцца - нб́сяцца с тыйим пампу́шкам, - и зййлы..." (Речица). В том же селе были сделаны более подробные описания: "Вй́н, бусынь, мусыть йи́ца знысты́ до Благовй́шчэня. Панпушкы́ пыку́ть. Пэ́чэм, як ужэ́ бусня́ лóпа (т.е. лапа). Полóжать на лопáты и ужэ́ нб́жыком лóпки порй́жуть, пб́зюры ё́го рб́блять. Дй́ты пэ́рэд буснём похитру́ють: - Бусныку, бусныку, Дэ́ тво лóпка? - У ре́цй, у сытны́цй, У чырво́нум кытлы́цй. - Бусныку (2), Дáй мэ́нй лóпку. Ты дáй мэ́нй свою́, А я то́бй свою́ до́м." Паля́нйчку (кладут на руку, протягивают аисту и поют): "Бусныку (2), Дэ́ тво́я ла́пка? Прылыты́, ухопы́ И назáд полыты́". Ко́лы пэ́ршы бусэ́нь прылэ́тыты́, пэ́чу́ть такй паля́нйчкы по одно́й, по двэ́. Бэ́ру́ть паля́нйчку, с паля́нйчки вырыва́ють чи вырэ́звають тую́ ла́пку и пидкида́ють бусням а́бо на кубло́ кладу́ть и клы́чуть лэ́лэ́ку: - Бусныку (2), дэ́ тво́я ла́пка? (2) - У ба́бы в рэ́шыты́, чи в кошы́лци". А всэ́ с тэ́й паля́нйчкы (т.е. все остальное) да́ють дй́тям" (Гура и др. 1983, 139-140).

В пов. Бельск Подляский наряду с изображениями аистовых лап на Благовещенье выпекали подобия сельскохозяйственных орудий, чаще - борону, значительно реже - серп (Андриянки, Гусаки), плуг или соху (Плутычи, Андриянки, Буйново). В Хайновском и Шемятицком поветах, кроме перечисленных фигур предметов, пекли косу и изображение птицы в гнезде, которое вместе с изображением лапы аиста клали в аистиное гнездо. По словам жительницы Рыбол, происхождением из Беловежи (пов. Бельск Подляский) выпеченная коса отдавалась хлопцу, чтобы он, когда вырастет, хорошо косил. Соху также отдавали мальчику, чтобы хорошо пахал. Девочки съедали серпы, дабы впоследствии быть бойкими на жнивных работах.

На севере Ровенщины память о выпечке хлебов в форме аистиной лапы оказалась сконтаминирована с великопостным печеньем: "У пу́ст, понэ́дйлок, пэ́ршы́й дэ́нь... пэ́чу́ть б у́ с ь к о в ы н б г и - д у́ ж ы к и , для зу́стрэчы з буськом, ... як пэ́ршы́й рас зу́стрэча́лись з буськом. То буськовы но́ги - дужыкы. Бúдэ́ лэ́тэ́ты́ (аист), бй́гали по у́лицэ́ з дужыка́ми. Ка́жэ́ дй́ты: - "Шо́ такэ́ дужыкы?" - (Мать отвечает:) - "Э́то буськовы но́ги з хлэ́ба; бúдэ́ скóро бусько прыбыва́ть." Ср. вне связи с аистом: "У пу́ст пэ́чу́ть дужыкы, шоб д у́ ж а люды́на була́... На пэ́ршы́й дэ́нь пу́сту... з грэ́цькой му́кы..., як кóржыкы..." (Крупово А.С., С.Б. 1978 г.).⁴²

С образом аиста связан также род благовещенского печенья, фигурирую-

⁴² К дужыкам ср. тужики, туженники, тужильники, выпекаемые в России так же в первый ("Чистый") понедельник Великого поста.

ший в некоторых местах Белоруссии под названием *галёпа, гóлепа, гóлэпа* и т.д. Впервые в этнографической литературе сведения о нем появились в книге Ю.Ф. Крачковского с пометой: м. Цырнин Новогрудского у. Минской губ. По словам Крачковского, в честь прилета аиста на Благовещенье "пекут пироги, так называемые галёпы, на подобие аистов, с чубком, крыльями, ногами и хвостом. У сельских мальчиков существовало причитанье, с которым они обращаются к аисту: - "*Буся, буся, на тебе галёпу, а мне дай жита копу!*" (Крачковский 1873, 101). Подобное заклинание, почерпнутое из "Збірослова" В.М. Лазаревского, приводил М.Номис: "*Бусень, бусень! на тобі голвоту (так! - А.С.), а ти мені жита копу*". - Примовляе дівтора на Благовіщення, показуючи бусеві свячені хлібці" (Номис 1864, 7). Лексемы *уал'обы, ал'обы* с пометой: "булачки, якие пякутся на благовешчанне" упоминались авторами книги "Лексіка Палесся у прасторы і часе" (Минск, 1971, 118), к сожалению, без указания мест фиксации и сопроводительных текстов. Интересующая нас лексема неоднократно встречается в словарных и фольклорных материалах из с. Симоновичи Дрогичинск. Брест., публикуемых Ф.Д. Климчуком. Так, в сборнике "Лексика Полесья" выражение *клькаты буська* автор комментирует следующим образом: "обращаться на благовещение к аисту с просьбой о хорошем урожае ржи; с этой целью пекли *гал'опу* (хлебец с изображением ноги аиста) и *борону* (хлебец в форме бороны) (Климчук 1968, 42). В другой работе (см. СБГ I, 168, 411) слово *галёпа* толкуется Ф.Д. Климчуком несколько иначе: "булачка з выдаўленай фігурай бусла. *На благовішчынне пыклы галёпу и з галёпыю буська клькалы*". В статье "Песенная традиция западнopolесского села Симоновичи" отмечается двойкая изобразительная символика печенья ("ритуальная булочка с изображением аиста или ноги аиста, пекли на благовещенье") и дается более полный вариант "призывания аиста": "*Буську, буську, на тобі галёпу, Дай мыні жыта копу! Буську, буську, на тобі борону, Дай мыні жыта сторону! Буську, буську, на тобі сырпа, Дай мыні жыта снопа!*" (Климчук 1978, 196, 210). В декабре 1977 г. Ф.Д. Климчук любезно сообщил автору этих строк вариант с рифмующейся парой: *сырпóк - снопóк*, и рассказал о строго соблюдаемой очередности испечения хлебов: *галёпа, борона, серп*. Наконец, в последней по времени публикации материалов из Симоновичей (см. Гура и др. 1983, 84) Ф.Д. Климчук и С.М. Толстая приводят наиболее пространное описание изготовления благовещенского печенья: "(На благовещенье) - *блавісночка вылыкóнна, галёпа зва́лы. В нас найбійльш галёпу й борону и сырпá робы́лы. Галёпа, борона́ и сэ́рп. А на галёпы но́гу бусько́ву рысова́лы, выда́влювали. И вжэ́ это́ осббы́нно малым дй́тjum. Бо то́ обы́чно буськы́ прылі́тають пуд благові́шчыне, и вжэ́ на благові́шчы́ння до́лжэн сй́сты на гныздó, и вжэ́ йих кль́чуть: "Буськó, буськó, на тобі́,*

галёпу, а мыні дай жыта ко́пу, на тоби́ ббро́ну, а ты мыні дай жыта сто́рону". Сторо́на - э́то вжэ в нас зва́лась в клу́ни одна́ сторо́на. А шэ ж няко́сь до сырпа́: "Бусько́, бусько́, на тоби́ сырпа́, дай мыні жыта сно́па". Галёпа - ну, бу́лочка така́ кру́глынька, малэ́нька, быз нычо́го. На галёпы́ була́ вы́давляна, нарысва́на бусько́ва нога́. Рысва́лы шэ на ны спэ́чануй галёпы. Боро́на - то вжэ то́жэ бу́лочка, онó вжэ тут ко́е-якы́и зубцы́ вжэ повыда́вляюць. Ну, сэ́рп пыклы́, табы́ сэ́рп. С тэ́ста вы́лыпыть, якэ́йи фо́рмы - яка́я вжэ ба́ба змóжэ, так и вы́лыпыть".

В 1977 г. в Малорит. Брест. нам удалось собрать небольшую коллекцию свидетельств о символике этого печенья.

1. "(На Благовещенье) бусы́н пиклы́, двэ пту́шки, у па́рэ... галёпы́ спэ́чэ - пту́цу... и дзе́башка, и кры́ля... (Мокраны). ...боро́ну, сэ́рпу, цы́лого бусы́ня - галёпу"(Осовая).

2. "... пиклы́ ббро́ны, пту́цы (не аисты - А.С.), "зяэю́льки", - каза́лы..." (Мокраны). Ср. сведения, относящиеся к окрестностям г. Кобрин: "... зрóбляць ка́чку яку́ю, - дэ́ты еда́ть..." Тем не менее в этих местах говорили о дне 25 марта: - "жэ бу́сэнъ приле́тэ И галёпу́ при́нэсэ..."

3. "...галёпа́ як у бусы́ня ла́па, малэ́нька" (Мокраны). "Мы пэ́чэм голёпы: ббро́ну, ла́пы бусы́невы, яйце́, бусы́ня пэ́клы. Кы́нэмо на двёр - то ў́жэ на бусы́неву дб́лю..." "... Бусы́невы галёпы: сэ́рпй, сэ́рдцэ, мэ́сяц..." (Мокраны).

4. "Голёпы - серпы́, ббро́ны... сэ́рпа́ пеку́т, пту́чку, тэ́сто (называют) га-лёпа - як сэ́рп (пекут и по сию пору)... (На Благовещенье пекут) ббро́ны, сэ́рпй, гб́лепы, - пиро́гй дб́лгия..." (Мокраны) Дети бегали по улицам, кричали): - "Ма́ти гб́лэпы пэ́чэ! Ма́ти гб́лэпы пэ́чэ!..." Гб́лэпы - серпы́, ббро́ны (не пту́цы)... (Мокраны). Гб́лепы пиклы́: сэ́рпб́чки - дй́укам, ббро́ны хлб́пцам... (изображений пту́ц не знают)" (Ляховцы). "(На Благовещенье пекли) плу́га, ббро́ны, э́тим благове́стят оццы́... Гб́лэпы - такие́ кру́глые потпа́лочьки (их пекли в первую очередь) ... Як побáчыть пэ́рво́го бусы́я, што́п он ску́шал, подно́сят гб́лэпу, ка́же: - "Бусы́я, бусы́я, на́ тэ́бэ́ голёпу, а мэ́й дай жы́та ко́пу!" (Заозерная). "Гб́лепы - якы́е потпа́лки, плéски... (напекут на Благовещенье, помажут "о́ліем" и едят) (Олтуш).

Таким образом, символика печенья галёпа сводится к ряду форм: 1) аист (Мокраны, Осовая); 2) птица вообще (Мокраны; Кобринский р-н); 3) аистинная лапа (Мокраны). В ряде мест галёпы́ служат недифференцированным названием благовещенского печенья в целом, вне зависимости от его конкретной изобразительной символики: бороны, серпа и т.д. (Мокраны, Ляховцы, Заозерная), а также с тенденцией к полной ее утрате (Олтуш). Календарная приуро-

ченность и обрядовая функция - подношение аисту - сохраняются. Устойчивая стандартная формула обращения к аисту, отмеченная во всех обследованных селах Малоритского р-на и, видимо, распространенная достаточно широко (ср. публикации Ю.Ф. Крачковского и М. Номиса), подчеркивает мотив обмена в ритуале встречи аиста, в одном позднем варианте развивающийся в куплю-продажу: - "*Бўсел, бўсел, на тэбэ галёпу, А дай мнэ жыта кóпу! Бўсел кáжэ: - "Не хочú!" Дáты кáжэ: - "Заплачу!"*" (Мокраны)⁴³. Развернутый вариант из Симоновичей можно было бы считать исключением, если бы следы его не попадались в таком большом и этнически неоднородном селе как Мокраны у информантов, отрицавших "птичью" символику печенья: "*... гóлэпы - серпы, бóроны... Бўсьню кричáли: "Бўсьню, бўсьню, на тэбэ бóрону! Дáй мнэ жыта стóрону!"*" (Мокраны).

Краткая магическая формула обмена, с которой обращаются к аисту, видимо, весьма архаична. Близкие по структуре, функции и календарной приуроченности тексты типа "Увидев весной в первый раз диких гусей кидают им *"соломку, а що говоря: "Гуси, гуси, нате вам на гнездечко, а нам на здоровечко!"* Или: *"гуси, гуси, вам на гнездо, а нам на тепло (або: на добро)!"* приводились в связи с "жаворонками".

Примечательна близость к этим текстам сербской формулы, с которой желающие избавиться от веснушек обращались по весне к аисту: "*Родо, родо на ти моје пеге, дай ми твоје пеге!*" (Ђорђевић 1958а, II, 52).

Существенная близость в обрядово-временной функции, а в ряде случаев и мест и в материальной символике, двух видов полесского благовещенского печенья позволяет, на наш взгляд, поставить вопрос о внутренней их идентичности и общности истоков этой традиции. Анализ "внутренней формы" слова *галёпа (голепа)* как будто говорит в пользу этого предположения.

Это редкое слово зафиксированно в ряде мест как название различных частей ноги человека (и животного). Представляется закономерным, что эта изоглосса вступает в соприкосновение с теми регионами, где за благовещенским печеньем известной формы закрепилось описательное название *бўсько-вой (бўсловой, бўсьняковой) лапы* и где узкое сакрально-терминологическое значение слова *галёпа (голепа)* неизвестно. Так, в значении 'голень', 'голенастый' лексема *голёпа* и ее дериват *голёпаты* встречаются в пределах б. Седлецкой губ. (Бессараба 1903, 303); в ряде пунктов Житомирск. обл., по любезному сообщению Н.В. Никончука, *голёпа*, мн. ч. *галёпы*, означает 'колени человека' (Городище Черняховск.; Брод, Глиница, Моделев Радомысльск.), в Лознице

⁴³ Любопытно, что мотивы обмена и купли характерны и для благовещенских гаданий по выпавшим из гнезда яйцу или птенцу (см. выше).

Народическ. лексема *голѣпы* (мн.ч.) используется в качестве уничижительного названия человеческих колен. На Волини слово *галѣпа* объясняется следующим образом: "... то як падли́на забі́тая оста́лося, - у не́йи кова́лок ла́пы, стэ́гно́, - то галѣ́па..."; дериват: "... галѣ́пы - звѣ́луч, высóкый, а тонз́нькый бѹ́дэ, су-хбе..." (Щедрогор). Ср. также западноукр. *гольóпа, -пи* 'зад (у лошади)' (Гринченко I, 306). В Брестск. р. зафиксировано пересечение этих изоглосс: варианты и дериваты слова *голѣпа* обозначают человеческие ноги, применяются как эпитеты по отношению к аисту и обозначают благовещенское печенье (впрочем, без уточнения формы и функции): "*Голѣ́пач* - не обрóшшые но́ги, длі́ные и го́лые... *Голѣ́пач* - екі́е у негó но́ги длі́ные, *голѣ́па*... *Голѣ́паты́й*..." (Заболотье. М.С. 1982 г.) (Об аисте): *голѣ́пач* - то ў негó длі́нны но́ги, *голѣ́пы* - то но́ги ('голень') (там же). "*Бўсел (2), голя́пач. Твóя ма́ты ек тоўка́ч. Навары́ла, напекла́, Сама́ с ха́ты утекла́*" (Муховец. М.С. 1982 г.). И, наконец, ср. в той же деревне: "*На Благовѣ́щенне го́люпы пэ́кля́ - то малз́ньки бѹ́лочки з жы́та*..." (Е.В. 1982 г.).

Сущ. ж.р. *голѣпа*, прокомментированное этимологами лишь однажды и то - неудовлетворительно (см. ЕСУМ I, 557), является, видимо, образованием от *гол-* (ср. **golyь*) с помощью малопродуктивного суффикса *-еп-*. Этот суффикс представлен в укр. *мазѣпа* 'неопрятный, грубый', блр. *мазѣпа* 'замазура' (от *мазаты, мазаць*, см.: Преображенский I, 501; Фасмер II, 558), в русск. диал. *шулѣпа* 'левая рука' (см.: Магницкий 1883, 8; Толстой 1971, 265) и производном: *шулѣпно* 'обманно' (Будде 1892, 69). Суфф. *-епь, -опь, -ьпь* А.М. Селищев (Селищев 1951, 287-288; 1952, 74) видел в ст.-сл. *вьрѣпѣ* - *вьртопѣ* - *вьрѣтъпѣ* 'пещера', а суфф. *-оп* в болг. *вързоп* 'связка' (от *вързвам* 'вяжу'). К последнему ср.: макед. *врзоп*, сербск. *врзоб*, рум. *vrzob, vírzob > hírzob* (Клепикова 1972, 70-71, прим. 34). Мнение В. Георгиева, отрицающего наличие суфф. *-оп-* в цитированных ст.-сл. и болг. словах, развиваемое другими исследователями (см.: Клепикова 1972, 85; ЕСУМ I, 358, 360) представляется ошибочным (ср.: Георгиев 1961, 307). Быть может, суфф. *-еп-* наличествует в русск. диал. *скѣлеп, щѣлеп* 'челюсть, нижняя скула' (цит. по: Фасмер IV, 500); *ерепѣня, ерепѣниться* (Беляева 1973, 154); а суфф. *-оп-* - в диал. *еропá* 'хвостун', *шалопáй, шалопáн, горлопáн* (относительно последнего иначе: Варбот 1984, 52, 56, 59).

Основания для переноса названия с обозначения 'части ноги' (и, возможно, именно 'голени') на ритуальное тестяное изображение лапы аиста, как будто имеются. Голенастость аиста является, по народным воззрениям, пожалуй, самым характерным его физическим признаком и часто используется при оценке недостатков в телосложении и походке человека. Ср. польск. *chodzi jak bocian*;

stawia nogi jak bocian; nogi jak u bociana; bociane nogi; кашуб. *bocónisty* 'голенастый' и т.п. Ср. арчинск. *laglági* 'долгоногий худой человек', источник которого видят в аварск. *laq'laq'* 'аист' (Арч. яз. I, 154); ср., впрочем: лакск., арчинск. *ħaži-laglag*, табасар. *legleg*, цахур. *lāglāg*, хиналуг. *lejlāki*, перс. *hā ilāklāk*, азерб. *lejlāk*, укр. *лелéка*. Возможно и обратное направление перехода: так, цыганск. прилагательное *ǰ(h)angalo* 'с (длинными) ногами' субстантивировалось в некоторых цыганских диалектах Югославии в форме ж.р. *ǰangali* - 'аист', т.е. 'долгоногая (птица)' (Костов 1977, 167).

Направление перехода: "нога человека" → "нога аиста" облегчено уже тем, что аист, по широко распространенному по Полесью и смежным территориям преданию, согрешивший и наказанный человек (Страхов 1979, 106-108).

Кроме примет, основанных на идентификации ног аиста и человека ("если в первый раз весной увидишь аиста стоящего, а не летящего, то ноги будут болеть") (Берестье, Речица, Новый Двор и др.), встречаются в современных записях намеки на некие вредящие действия со стороны птиц ногам (икрам) детей: в Денисковичах Гонцавицк. Брест. *"даўней, калі лыткі паколяцца, то казалі: "Бусько рэпу пасееў"* (СБГ I, 247). Любопытную параллель находим в русских мартовских приметах и обрядах, циклизированных вокруг образа жаворонка, чей культ некоторыми чертами напоминает культ полесского аиста. В Костром., когда у детей от сырости и грязи появляются на ногах мелкие трещины, говорят, что их поклевали жаворонки. Чтобы "предохранить ноги от перебивания, дети бросают тестяных жаворонков в лужи с приговором, напоминающим по структуре и содержанию полесское обращение к аисту: - *"Жаворонки, жаворонки, не клюйте мои ножки, нате вам ножки!"* (Сваино Чухлом.). В д. Воронцово Буйск. дети кричали: *"Жаворонки (2)! Не клюйте нам ножонки, Если будете клевать, Будем голову сшибать"*. В Лемехове Буйск. привязывали жаворонка за голову ниткой и таскали за собой, крича: *"Жаворонки (2)! Не клюйте мои ножки, Скатайте мне сапожки, На ручке перчатки, На головку колпак"* (Китицина 1927, 100). В д. Б. Свеча Шахунск. Горьк. детям раздавали жаворонков, приговаривая: *"Ешьте жаворонков, чтобы ноги не секло ..."* (БУМФА, 48). Ср. русск. *цыпки* 'сыпь на руках и ногах' и *цыпа, цыплёнок, цып-цып!..*

Смысл этих действий и текстов не вполне ясен, хотя за ними ощущается присутствие глубокой мифологической подоплеки. Настойчивые акценты на важной функционально-магической роли ног птиц в приметах, текстах закличек и символике печенья только в отношении аиста (да и то с натяжкой!) могут вытекать из рациональных наблюдений над поведением птицы, например, добывающей себе пищу. Но тогда "ножки" жаворонка из костромской параллели

остаются совершенно необъясненными. Перспективней было бы вспомнить то, что аист и жаворонок, по народным верованиям, суть возвращающиеся из вырия предки (resp. их души), чья морфность, видимо, колебалась между птичьей и собственно человеческой. Путь в загробный мир, возвращение оттуда, пребывание там, или в местах ему эквивалентных, да и самое смерть в фольклоре и верованиях нередко рассматриваются как долгое и трудное путешествие. Отсюда - особая роль обуви и обутости в славянских похоронных обрядах, в том числе полесском; сакральность старого лаптя - "отопка", как бы материального символа этого путешествия, с успехом принимающего на себя дурной глаз и способствующего плодородию (одна из ипостасей, т.н. "куриного бога"). Соотнесенность о б у в и и н о г и с предками и загробным миром, обеспечивающими мир живых плодородием и достатком, сообщает этим символам определенную эротическую функцию, делая акты обувания, попиранья, "топгания" метафорами производительного акта. Ср. мотив "топгання" в веснянках, рассмотренный А.А. Потебней на большом славянском и литовском материалах: "Жених = конь = олень = стадо топчет зелье, ругу, васильки и пр. или сад невесты" (Потебня 1882, 50). Реализацию причинно-следственного отношения: т о п т а н и е н о г о й → у р о ж а й ("копа жита"), которое прослеживается в постоянном мотиве белорусско-полесских песен при новогоднем обходе "с козой": "Дзе каза топ-топ, там сена сем коп ...", "Гдзе каза нагою, там жыта капою ..." (Гомел.) (ЗПе, № 557, 560), можно усмотреть и в полесском обращении к аисту, и в самом обычае выпекать и подносить аисту его лапу.

В ряду благовещенского печенья, изображающего земледельческие орудия и символизирующего различные стадии полевых работ, изображение аистиной лапы символизировало, по всей вероятности, акт оплодотворения земли. Порядок печения хлебов, принятый в Дрогичинском и Малоритском р-нах, тяготение к триаде и определенному набору видов печенья (при всех позднейших центробежных тенденциях) как бы демонстрируют внутреннюю цельность и мотивированную последовательность символических операций: от небесного оплодотворения (аистинная лапа, *голепа*) к культурной обработке почвы (*борона*), и далее, - к жатве (*серп*).

Раздел 4. Вознесенское печенье в историческом и ареальном аспектах

Изучая календарное обрядовое печенье и культовое обращение с ним, мы неминуемо сталкиваемся с одной из узловых проблем исследования народной духовной культуры, с проблемой соотношения в ней христианского и языческого элементов. Становится уместным говорить об отсутствии четкой демаркационной линии между этими культурными стихиями⁴⁴. Это явление (для обозначения которого с XIX века в науке прижился не совсем точный термин: "двоеверие") базируется не только на постулируемом наличии нейтральных, переходных, контактных культурных зон и феноменов (как в историческом, так и в ареальном плане), но и на очевидном существовании некоего общего фонда концептов, относящихся к постепенно изживаемым (в разных культурных традициях с большей или меньшей скоростью и успехом) представлениям. Особо интересная и сложная ситуация возникает тогда, когда эти общие концепты или типические способы миро-описания и -восприятия, будучи в разных культурах на разных этапах изживания, вступают в контакт и накладываются друг на друга в сознании носителей контактирующих культур.

§ 1. Поминальные и вознесенские "лестницы"

Образ лестницы как некоего материального или духовного моста между миром живых и миром мертвых, между землей и небом (и/или преисподней), и позднее, как средства общения с верхним божеством и достижения благодати, присуш многим культурам.

У шаманистских народов образ лестницы сохранил все связи с образом "мирового дерева". Так, в окрестностях Таза (у селькупов) еще в 20-х годах встречались священные врытые в землю столбы с зарубками - *номты сырысӓ по 'к небу-богу лестницы'* (при *сырысӓ по 'для влезания дерево'*)⁴⁵. На переживание образа лестницы как трансформации шаманского дерева у восточных славян указывает, например, способ лечения родимца в Пошехонье. Младенца парили и передавали сквозь лестницу, приговаривая: *"Тихонький (3 раза), не ломайся над младенцем (имя), ломайся над лестницей"* (Дерунов 1889, 326). Лечение путем передачи больного ребенка сквозь перекладины лестницы отмечено

⁴⁴ Ср.: Страхов 1987, 33-44.

⁴⁵ Прокофьева 1977, 67.

также в Германии, Дании и Северной Америке (см.: Hand 1968, 399). Обычно младенцев продевали сквозь естественное отверстие в стволе или под корнями дерева (см.: Hand 1968, 379 pass.). В Старобел. Харьк. от попавшей в глаза "запороши" заклинают: "Дідку, дідку, полізъ на драбѣнку, та вѣймы запорошінку" (Шинкарев 1895, 299), причем "дидку" - это обращение либо к предку, либо к черту.

Образ мистической лестницы о семи ступенях свойственен культу Митры, откуда был воспринят гностиками и Оригеном (Николаев 1913, 51). В Библии, в "Книге Бытия", есть любопытное описание сна Иакова: "... и сонъ видѣ: и се лѣствица оутверждена на земли, еѣже глава досѣзаше до небесе: и аггли бжін восхождаху и низхождаху по ней ..." (Бт.: 28). Греческая православная церковь отдала дань этому символу-концепту в акафисте Богородице (Икос 2): "Χαῖρε, κλίμαχ ἑπουράνε, δι' ἧς κατέβη ὁ θεός· χαῖρε, γέφυρα μετὰ τοῦσα τοῖς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν" (Цит. по: ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. Αθῆναι 1978, 554). Перевод: "... Радуйся лѣствице небесная, еюже сниде Богъ: радуйся, мосте, преводяй сущих от земли на небо" ("Молитвослов". Спб., 1913, 308); а также в "Лестнице" Иоанна Лествичника, существовавшей во множестве греческих и славянских (переводных) списков; в некоторых "рукописях при самой книге изображалась лестница с 30 ступенями, на верху которой стоял Христос, принимающий монашествующих, восходящих с правой стороны, а внизу представляется с разверстою пастью дракон, поглощающий ниспадающих с левой стороны" (Ундольский 1846, 164). Содержался этот образ и в религиозных представлениях древних египтян. Тексты Пирамид указывают способы, с помощью которых умерший попадает на небо. Лестницей ему может служить как солнечное сияние, так и само небо: "поднимись же на небо, взойди на него в его имени: 'лестница', - взывают к умершему" (Лившиц 1930, 224). О египетских амулетах в виде лестницы и ступеней см.: Бальмонт 1914, 102-103.

В новохеттских ритуальных и мифологических текстах "лестница" выступает как дорога, по которой из одного мира в другой могут подниматься боги: "... Вверх по *серебряной лестнице*⁴⁶ приходите!.." Эта "лестница" согласно другому анатолийскому мифу, соотносенному с ритуалом, состоит из 9 ступеней: "И лестница (ведущая) на небо, с девятью ступеньками ..." (Ардзинба 1982, 127). Еще из древних "каппадокийских табличек" известен высокий титул

⁴⁶ В румынских заговорах от оборотней чудесные помощники - Богородица и св. Петр - спускаются вниз на землю по *золотой, серебряной или восковой лестнице* (Свешникова 1979, 97); в русских заговорах: по *серебряной лестнице*, стоящей "на восточной стороне" идет Богородица (Ефименко 1877, 212), по *золотой лестнице* "сходит Егорий с небес" (Майков 1869, 86).

"глава лестницы", который в городах-государствах Анатолии начала II тыс. до н. э. был ниже лишь статуса верховного правителя страны (см.: Ардзинба 1983, 174). В армянском анекдоте "Спор моллы и священника" есть любопытный диалог-небылица: "Тогда где же бог и что он вершит? ... - Бог столярничает вон в том лесу. - А что же делает этот столяр? *Строит лестницу*,- ответил Пыл-Пуги, - *чтобы одни поднимались по ней, а другие спускались*" (АФ, 66). Видимо, здесь имеются ввиду души умерших.

Представляют интерес данные похоронного обряда таджиков. В Ваханской долине для умершего "связывают носилки (или [берут] лестницу, или связывают палки) и кладут [покойника] на носилки". В долине Хуф покойника кладут на носилки, каковыми обычно является небольшая л е с т н и ц а для залезания на крышу. Но выносят покойника из дома наружу, по замечанию исследователей, вероятно, из-за узкой двери, на паласе домашней выделки (Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 228, 230). Лестница-носилки, видимо, и является мостом между тем миром и этим. В Пинежск. Архангельск. палки, на которых несли гроб до кладбища, втыкались в могильный холм в ногах покойника (надо думать, вертикально) (см.: Ефименко 1877, 136), в Саратов. носилки оставляли на могиле (Минх 1890, 131).

Более полную информацию о славянских обычаях использования лестниц в похоронно-поминальном ритуале можно получить, обратившись к вторичным обрядовым реалиям, - лестницам, испеченным из хлеба.

В Бирючинск. Воронеж. и в Воронеж. отмечены обычаи ставить (где? - А.С.) при выносе гроба аршинную лестницу из пшеничного теста, по которой душа покойного должна взобраться на небо (Очерки 1861, 389; Терентьев 1861, 210). Этим, впрочем, данные об участии лестницы в похоронах исчерпываются.

"Лестницы" более известны как печенье на сорокадневное поминовение и, как и похоронные, зафиксированы исключительно в ареале южновеликорусских говоров: Калуж. (Жиздрин., Лихвин., Козельск., Малояролав., Мещовск., Перемышльск.), Воронеж. (Задонск., Нижнедевицк., Бирючинск., Павловск.), Курск. (Обоянск., Фатежск.) (см.: Данковская 1909, 173-174; Зеленин I-II, 68, 352, 358, 377, 572, 597, 603-604; Малыхин 1854, 226; 1861, 317; Машкин 1862, 82; Шереметьева 1929, 229, 241).

Поминальные лестницы выпекались из ржаного теста (Подбужская вол. Жиздрин., Гороховская вол. Мещовск.), пшеничного (г. Лихвин), ситного (Задонск.), калачного (Неделинское Малоярослав.), пирожного (Верхний Мамон Павловск.), пшеничного пресного теста, заготовленного на поминальную лапшу (Поляна, Варварёнки, Б. Сушки Лихвин., Болдырево Козельск.). В г. Лихвин лестницы имели вид длинной пшеничной лепешки с поперечными пере-

кладами, между которыми клали варенье или мак (мак клали в печенье также в Неделинском Малоярослав. и Болдыреве Козельск.). В Варварёнках Перемышл. их делали иначе: "две дольки раскатают и положат на них 4 парожика". 4 перекладины лесенки имели также в Горках и Поляне Лихвин., 3 (В. Мамон Павловск., Нижнепокровское Бирючинск.), 3-4 (Жданово Фатежск. и Б. Сушки Лихвин.), 4-6 (Варварёнки Перемышл.), наконец, 24 - по числу мытарств (Горьковская вол. Мещовск.). По приходе причта лестницу эту выносят, полагают в в о р о т а х . Здесь причт совершает панихиду и съедает лестницу; при этом думали, что мытарства души усопшего таким образом уничтожаются. Отметим важность о т к р ы т ы х в о р о т как локуса поминального обряда. В Обоянск. у р а с т в о р е н н ы х в о р о т дома покойника служат панихиду, лесенка же съедается с медом за поминальным обедом. В Нижнепокровском Бирючинск. в 40-й день по смерти ставят з а в о р о т а м и стул или скамейку, покрытую платком, а на них - лестницу о 3 ступенях: в это время душа покойного "идет на небеса по невидимой лестнице". В с. В. Мамон Павловск. во время молебна, совершающегося в доме, лестница о 3 ступенях стоит на столе, потом при пении стихиры: "Зряще мя безгласна", ее вслед за иконой выносят во двор, ставят на приготовленную скамью и отпевают малую панихиду. В Нижнедевицк., чтобы "душа взошла на небо", лестницу ставят на божницу. В церковь лесенку берут в г. Лихвин. В Жданово Фатежск. лестничку кладут поверх кутьи, которую приносят в церковь. После панихиды лестничку ломают на две части. Одну оставляют попу, другую съедают принесшие ее, помянув покойного. В Неделинском Малоярослав. лестницу во время панихиды кладут на могилу. В Перемышл., в отличие от прочих мест, пекут 2 лесенки: *"С одной лесенькой идём у церкаф, а другую на даму аставляем. Бате несем три пирога, а лесеньку разламываем: расстелить для канона па сталу скатерачку и разламывают лесеньку и пирогов наламають... Нарот падходить, берет кусочки лесеньки и пирогаф и пaminaеть. Приходять из церкви, на воротах служат панихиду. Паставять скамью (на дворе против в о р о т), пастелать скатерачку и разложить кусочки лесеньки и паложать на скамье у ришато кусочки пирогаф... и брать на две ложачки кутьи и сыты и па кусочку пирога и лесеньки и пaminaють"* (с. Варварёнки).

Совершение обрядов с лесенками у ворот, нередко открытых настежь, имеет яркое соответствие в широко принятых обычаях отверзания вещественных символов замкнутого пространства при трудных родах и смерти, в свадьбе, вызывании дождя.

Прежде, чем перейти к обсуждению функций вознесенского печенья, хотелось бы подчеркнуть архаичность воззрений, лежащих в основании обычая

печь похоронные и поминальные лестницы. Симптоматичным представляется и факт концентрации этого обычая на территории южновеликорусских говоров. Южнорусская этнография содержит немало архаических черт: обряды засеивания борозды песком при очистительных опахиваниях (см. Журавлев 1977, 230), кликанье "авсеня", представление о русалке как о житном демоне и проч. Реликтовым явлениям духовной культуры корреспондируют явления языковой архаики: начальное *e-* в словах типа *есень*, *есенясь*, частое употребление в словообразовании суфф. *-ika* (см.: Толстой 1977, 43, 47-48).

Праздник Вознесенья не относится к числу главных праздников в народно-христианском календаре. Располагаясь на временной оси между Пасхой и Троицей (от Пасхи его отделяет 40 дней, от Троицы и Семика, соответственно, 10 и 11 дней), он неизбежно связывается в народных представлениях с комплексом обрядов и верований, постепенно сгруппировавшихся вокруг этих крупных праздников, или делит с ними часть этих обрядов. Так, в ряде мест к Вознесенью приурочены типично "троицкие" обряды завивания березки (Рыбинск., Пошехон., Молож. Яросл.), кумления и "крещения кукушки" (некоторые пункты Брянск., Калуж., Тульск., Курск., Томск. - Соколова 1979, 186-188). Связь Вознесенья с Пасхой маркирована разделяющим их сорокодневьем. В Купянск. отмечен обычай христосоваться при встрече в течение всех 40 дней. Все это время Христос с апостолами ходит по земле в виде нищего, странника, поэтому все это время нельзя никому отказывать в подаении (ср.: Глава I, Раздел 4, §8). Верят также, что в это время ходят души всех умерших, посещая хаты, днем и ночью. Последнее неслучайно (ср. проникновение поминальных мотивов в обрядность дня 40 мучеников, поводом к которому послужило число 40, связанное с поминовением усопших). Видимо, неслучайно и появление представления у дунайских болгар о том, что именно в день Вознесенья мертвые особенно любят собираться для бесед. Чтобы подслушать их разговоры, женщины до восхода солнца отправляются на кладбище и слушают у могил (Твардица 1873, 702). Сам факт распространения на этот день черт ритуалов, группирующихся вокруг Троицы и Семика, как известно, апеллирующих к культу предков, приобретает дополнительный смысл.

Отношения преемственности к поминально-похоронной обрядности можно усмотреть и в главной черте вознесенского ритуала, рассматриваемого обычно изолированно, в отрыве от истоков, - в печении хлебных *лестниц* и блинов - *христовых (божьих, боговых) онуч*.

Обычай печь лестницы на Вознесенье известен на достаточно обширной территории: *Вологод.* (Кадниковск.), *Костром.*, (Буйск., Костром., Нерехт. и

Чухлом.), Ярослав., Москов.(Каширск., Дмитров., Зарайск. и Талдом.), Рязан. (Данковск., Зарайск., Касимов., Пронск., Раненбургск., Рязанск., Сапожковск., Спасск.), Саратов. (Аткарск. и Саратов.), Курск. (Новооскольск.), Харьков. (Купянск и Старобельск), Ростовск. (Семикаракорск.). Список литературы и карту см.: Приложение: 3.4.

Тесто на лестницы шло скоромное (Слоновка Новооскольск.), самое сдобное (Пронск.), кислое (Кочетовская Семикаракорск.), пшеничное (Остромино Рязанск.). Пеклись лестницы в виде продолговатых лепешек или пирогов с наклепанными сверху перекладинами, в Пронск. ступени продавливались пальцами, а в Данковск. вместо перекладин наносились ножом зарубки. В Слоновке Новооскольск. лестницы, изготавливаемые по количеству членов семьи, пеклись с 3, 4, 5 перекладинами, в Пронск. - с семью. В Костром. величина лесенок и число перекладин варьировались значительно: наименьшие имели 2 ступеньки и длину 8 см, наибольшие - 8 ступенек и длину 40 см, средние лесенки длиной 15-20 см имели 3-4 ступеньки. В Купянск. количество перекладин варьировалось: в урожайные годы *драбинки* пекутся с большим числом перекладин, а в неурожайные с меньшим, потому что тогда небо бывает ближе.

Обряды с вознесенскими лесенками разнообразней, чем с поминальными. Только в Слоновке Новооскольск. и в Новом Айдаре Старобел. их просто съедали утром. На юге ареала распространения вознесенских лесенок, в Харьков., прилегающей к ареалу поминальных лестниц, акции с ними схожи с воронежскими поминальными ритуалами и так же производятся дома. В Райгородке Старобел. их ставят под "святой угол", а в Бахмутовке вместе с красными яйцами и *подхрестниками*⁴⁷, сопутствующим лесенкам печеньем, клали на стол, в Кабанье Купянск. вешали к иконам, "чтобы Господь по *драбыни* мог взойти на небо". С этой же целью в Купянск. ставили лесенки на божницу⁴⁸.

Как мы уже могли заметить, ритуалы с поминальными лестницами совершались преимущественно вне церкви, дома. Их, если и носят в церковь, то потом приносят, как правило, обратно, или пекут 2 лестницы и только с одной совершают некоторые действия вне дома. В этом проявляется, отчасти, языческо-христианская функция этой реалии-символа. То же можно сказать и о вознесенском печеньи. Если в Деревенском Спасск. старухи только носят лестницы

⁴⁷ *Подхрестники*, видимо, перешли в вознесенскую обрядность из средопостной. В Зеленом Городке Первомайск. Горьк., напротив, печеньи "лесенок" с Вознесенья сместилось на середину поста: "Пекли кресты и лесенки" ("по этим лесенкам боженка ползет на небеса"). Кресты клали в семенную рожь" (НПФА, 72).

⁴⁸ Ср. украинно-полесск. *леска іконна* 'полочка, на которой стоят иконы' при *леса*, *лесница* 'лестница для залезания на крышу и т.п.' в том же говоре (Лучанки Овручск. Житомир. - Лысенко 1966, II).

для освящения в церковь, то в Песочне каждый, освятив лестницу в церкви, разрывал ее на своем загоне.

Большой интерес представляет ритуальное обращение с лестницами на Вознесенье, практиковавшееся в Ярославск. и Пронск. Рязан. в начале прошлого века. Пронские крестьяне и крестьянки с лестницами о семи ступенях, скрытыми в обернутом белым полотенцем блюде, после литургии поочередно всходили на колокольню и оттуда по порядку бросали свои лестницы на землю, замечая, как упала чья лестница - поперек к церкви, или вдоль церкви; осталась ли целою или с отбитою ступенью. Народ, стоявший внизу, поднимал кинутую лестницу; старушки и старики по сохранности ступеней разгадывали, куда и на какое небо по смерти должен попасть хозяин лестницы. У кого все 7 ступеней остались целыми - тому быть в раю. Разбившаяся вдребезги лестница означала грешного человека. Друзья и родственники благоговейно спрашивали у счастливых по крупинке от уцелевших лестниц, *поминали за упокой души всех усопших праведников*. Последнее действие совершалось полностью в функционально-семантических рамках обращения с поминальными лестницами. Семь ступеней, по мнению одних, означало 7 грехов смертных, по мнению других, 7 ступеней небесных.

Большой популярностью пользовались хождения с лестницами в рожь, где их съедали вместе с принесенным яйцом (Пронск.), предварительно помолясь и поломав, чтобы уродился хороший урожай (Кривель Спасск.). В Ирицах Спасск., помолясь, говорят: *"Христос воскрес, лезь по моей лестнице"* и съедают ее. В с. Дальняя Песочная Рязанск. этот обряд назывался *"на ржи ходить, Христа провожать"*. В Гулынках Пронск. лестницы ставили в рожь и молились. В Рязанск. лесенки прислонялись ко ржи, каждая в отдельности. Потом началось беганье девушек из одного края поля в другой. В Данковск. молодежь, с лесенками, блинами, яйцами, хлебом и водой зайдя в поле, останавливалась на полосе, где рожь получше. У межи расстилали платок и ставили лесенки друг на друга, поддерживая их руками. Поставив их таким образом, сколько было возможно, отнимали руки. Пирамида разваливалась, причем, присутствующие приговаривали: *"Христос свалился с неба"*. После ели, становились на колени, обращаясь лицом к восходу: *"Христе боже наш, дай нам, боже, нынче много, а на лето еще больше"*. Затем лесенки разламывались на куски и вместе с остатками трапезы разбрасывались по полю. После этого все валялись во ржи. Делалось все это, чтобы хорошо родился хлеб. В Ртищеве Дмитровск. ребята ходили в рожь с яичницей и лесенкой, то и другое съедалось в поле, после чего дети катались по ржи и приговаривали: *"Рожка, рожка, Хватись за Христовы ножки!"*

Старики ходили в этот день смотреть, как рожь растет, т.к. по поверью, рожь начинает по-настоящему расти только с этого дня. В некоторых местах лестницу рассматривали как стимулятор роста посевов, подкидывали ее вверх: "... *высако лесницъ литить, так штоп рош мая высокая была*" (Веселкино Зарайск.). В Рязанск. выходили с лестницами в поле и, помолясь на 4 стороны, бросали их вверх, приговаривая: "*чтоб рожь моя выросла так же высоко*", после чего съедали лестницы. Так же поступали в Каширск., предварительно надергав со своей пашни пучок ржи и скрутив его жгутом (от этого рожь будет гуще и кустистее). Пучки оставляют на межах (ср. ритуал завивания и оставления на поле пожинальной "бороды"). В Саратов., выйдя на поле с лестницами и яйцами, подкидывали вверх яйца, в Дмитровск. - ложки, говоря: "*рожка, рожка, вырасти вот такая!*" Следует заметить, что подбрасывание вверх предметов, подкидывание широко распространены у славян и других народов в качестве стимуляции роста посевов.

Е.В. Аничков, ссылаясь на саратовское свидетельство А.Н. Минха, пытался интерпретировать роль лестницы в вознесенском ритуале лишь как символ и магический стимулятор роста соломы, "которая должна, так сказать, подняться по лестнице, вырасти, и чем выше, тем лучше" (Аничков 1903, 348). Между тем у А.Н. Минха умалчивается о действиях с лестницей на Вознесенье, зато говорится о подбрасывании кверху яиц (Минх 1890, 103). Впрочем, не исключено, что в какой-то локальной традиции лестницы могли подбрасывать (ср. выше). Однако безусловная древность подбрасывания в целях стимуляции роста отнюдь не является залогом древности и исконности подбрасывания в этих целях каждого ритуального предмета (напр., лестницы) в конкретном ритуале. Архаические в типологическом отношении явления зачастую суть инновации в конкретном обряде на конкретной территории, в силу действия центробежных тенденций в обрядовой эволюции, влияний и проч. Важным методологическим приемом, в относительной степени страхующим от подобных ошибок, представляется стратификация обрядов, определение общих тенденций генетической зависимости одних обрядовых стратов от других и направления эволюции внутри каждого страта. Такой рабочей гипотезой при рассмотрении календарных весенних обрядов является легко улавливаемая общая зависимость их от ритуалов похоронно-поминальных.

Функция вознесенской лестницы та же, что и похоронной и поминальной, с той лишь разницей, что речь идет о подъеме бога, а не души умершего человека. Связь акта божьего вознесенья с ростом злаков, выраженная в заклинании: "*Христос, полетишь на небеси, потяни нашу рожку за колоски*" и

поверье, что именно с этого дня рожь начинает по-настоящему расти (Дмитровск.), находит параллель в Восточном Полесье: "*Бог (до) Ушэсцья хбдзиць, уража́й рбдзиць, (после) Ушэсцья лёзя бог на небеса́, цяни́ уража́й за валаса́*" (Луки Калинковичск. Гомел. А.С. 1975 г.). В представлении, что бог тянет рожь за колосья, "за валаса", отражено земледельческое верование о растительности как о "волосах земли" (см. Богаевский 1912)⁴⁹. Некоторые действия с лестницами на ржаном поле мотивированы влиянием троицко-семикских обрядов. Так, лестницы бросают в рожь, говоря: "*Русалка, русалка, на тебе яичко!*" (Романцево Рязанск.) или: "*Русалочка, русалочка, не кусай меня!*" (Долгое Данковск.). В Остромине Рязанск. молодежь прячет лестницы во ржи; нашедший лестницу становится кумом или кумой спрятавшего на целый год.

Выпечка лестниц 30.III. в день Иоанна Лествичника, пожалуй, более всего была связана с христианской мистической символикой и, видимо, распространилась довольно широко, но точно зафиксирована лишь в Костром. и Саратов. (Китицина 1927, 98; Зернова 1932, 22). В Судачем Аткарск. Саратов. "пекут пироги, которые украшаются поперек тестяными перекладинами, и это печенье называют "*лесеньками*". Их приносят в церковь, после обедни; служат над ними молебен с водоосвящением, а народ окропляется святою водою. Часть лесенок остается в пользу священнослужителей, а остальное отдается нищим" (Терещенко VI, 20). Бросается в глаза вовлечение хлебных лестниц в церковный ритуал. Печенье лестниц 30.III. отмечено у бессарабских румын, где, впрочем, чапе пекли просто 30 (по числу "ступеней" "Лествицы") небольших хлебов или калачей. Интересно, что хлебы раздавали для "поманы" и для прощения собственных грехов, чтобы легче можно было взобраться на небо (Сырку 1913, 161). Это позволяет предположить, что у бессарабских румын когда-то было выпекание лестниц и в связи с поминовением усопших, и функционально-магическая мотивация этого незафиксированного обычая оказало влияние на мотивы выпекания хлебов на день Иоанна Лествичника.

Функция и семантика поминальной лестницы лишь в самом общем виде сохранилась в обыкновении печь лестницы в Вербную (Лазареву) субботу в Воскресен. и Дмитровск. Москов., Галичск., Костром. и Нерехт. (Радченко 1929, 126; Зернова 1932, 22; Китицина 1927, 98). Ср. "*Лазарь з а в е р б о й лазал...*"

⁴⁹ Сходные воззрения реализованы в ритуально-функциональной подкладке распространенной восточнославянской игры *волосянку тянуть* (дети начинают хором тянуть голосом на одной ноте; и первого, кто замолчал, сообща тянут за волосы). Думается, что протяжные напевы веснянок и, особенно, гипертрофированно интонированные концовки песенных строк (ср. т.н. полесские "гуканья") также имели магическую функцию стимуляции роста культурной растительности.

На юго-востоке и северо-западе Подмосковья "лесницы пикли к Миколи, в май ... Ходють ф поле кидают ф пашню, уш ржы вот такни, на четверть, и если лесницъ схаронищъ, то гот будит хароший, уражайный, а потом ели эти лесницы" (Кашир. - Иванова 1969, 254). На Брестщине схожим образом гадали на Юрьев день (но без помощи лестниц): "На Юрья хлэбину спэчэм и у полэ ходили. На Юрья жыто большбе, - палынка сховаэцца ..." "На Юрья лбжыли бұлку хлэба в рош, штоп хлэп сховаўся в жыте" (Заозерная, Мокраны Малорит. Брест. А.С. 1977 г.). В Гродненск. хозяин делает это рано утром. По возвращении домой он разрезает коровай на части по числу членов семьи, и все вместе после молитвы его съедают. Иногда девушки с торжеством носят коровай по домам почетных хозяев, причем держат его над головой (Сумцов 1885, 79-80). С этими гаданиями, совершаемыми на Юрьев день (23.IV.) связана полесская лексема *юрчик* (*јурчык*) в значении 'большой каравай хлеба, который кладут во всходы для определения видов на урожай' (Олгуш Малорит., Сварынь Березовск. Брест. - Выгонная 1968, 129): "*јурчык сховаўся, то хлэп нбвы вьрос*" (Сварынь). Мотив *п р я т а н ь я х л е б а* в посевах, видимо, весьма древний, так как примыкает к другому, общеславянскому обрядовому мотиву *п р я т а н ь я з а х л е б* (о нем см.: Толстой 1984, 6-15), являясь, как представляется, восточнославянским инновационным развитием этого общеславянского мотива.

Приуроченное к Николину дню (9.V.) прятанье лестниц в рожь, принятое в Подмосковье, - факт локальный и в мифологии лестницы совсем новый. О встречаемом порою смещении в подмосковном обрядовом календаре различных обрядовых действий и атрибутов, свидетельствует современная запись: "На Вознесенье пекли *скворцов* и других птиц. Родители велели детям идти в рожь со *скворцами* в руках и прятаться там. Обычно дети ложились на землю, т.к. рожь была невысокая. Надо было спрятаться с головой. Спрашивали: "*Видать меня?*" - Отвечали: "*Нет, не видать!*" Если не было видно, урожай будет хороший" (Катунино Воскресенск. Москов. Е.С. 1980 г.). Здесь смешаны традиции: выпекание изображений птиц, свойственное мартовской весенней обрядности, хождение в рожь, принятое на Вознесенье, и обрядовый диалог, на восточнославянской территории обычно приуроченный к сочельнику.

Таким образом, на северной и северо-восточной периферии ареала печения лесенок с потерей функциональной связи реалии с поминальной обрядностью размывается в значительной степени и календарная прикрепленность акта печения. Так, в Костромской губ., кроме вознесенских, лестницы пекли в середокрестье, в великую пятницу, великий четверг, в день Алексея Божия человека и даже в сочельник. Функция лесенок тяготеет к орнаментальной, они служат ук-

рашением пасхального кулича, свадебного пирога (Галичск.), входят в состав "невестиных конфет" (Вологод. у.) (Китицина 1927, 98; Гура 1982, 104).

§ 2. Вознесенские боготы (божья, Христовы) онучи в их соотношении с функцией обуви в похоронно-поминальных ритуалах

Об обычае печь на Вознесенье изделия из теста, называемые онучами (божьими, Христовыми) имеется сравнительно мало информации. Часто они пеклись вместе с лесенками. Так, в Дмитровск. кроме лесенок пекли полукруглые лепешки, называемые онучками, и блины. В Озерках Саратовск. "на конце Вознесенья" пекли блинцы из того же теста, что и лесенки; вечером клали их на стол и зажигали восковую свечу, которую не тушили всю ночь: лесенки должны были служить Иисусу Христу "для взлезания на небо" и блины - подобием онуч, для обвязывания ног, "чтобы не потереть их". Обычай этот велся в Озерках к 80-м годам XIX в., но блинцы еще назывались Христовыми онучками. В Рязанском крае крестьяне на Вознесенье "пируют в леске и покидают там дроблёну - на снесь Христу, блины - Христу на онучи; лесенки, чтобы с а м о м у взойти на небо". Ср. также Христовы онучки 'блинчики' (Новоселки Рязанск.). В Кадниковск. Вологод. к рогулькам из теста (которые также называют лесенками) прибавляют еще особые сочни с овсяной крупой - Христовы(е) окутки (названные так, видимо, под влиянием глагола кутать). Однако в Двиницк. вол. того же уезда вне упоминаний о лестницах, имеем вознесенские соченья с овсяной крупой, называемые онучками. По свидетельству собирателя, обычай этот связан с "легендой о том, что с Пасхи до Вознесенья Христос ходит по земле в крестьянской одежде в лапотках и онучках". Легенда эта, по мнению собирателя, широко распространена по России (ср. выше § 1). Вознесенские блины Христу на онучки пекут в Нерехт. Костром., а в Шишкинск. Костром. онучки пекут в Вербную субботу (см.: Зернова 1932, 26; Минх 1890, 103; Даль IV, 565; Мансуров II, 28; Максимов 1903, 459; Данилов 1923, 256; Китицина 1927, 94, 98). Последний факт объясняется тем, что на северо-востоке ареала вознесенского печенья в целом (как мы уже убедились на примере лестниц) наблюдается диффузия временной приуроченности этих обычаев в сторону Лазаревой (Вербной) субботы и Вербного воскресенья.

Редкие свидетельства продвигают ареал печения онуч на юг и юго-запад от ареала распространения вознесенских лестниц. Именно там, где лестницы для взлезания Христа на небо, неизвестны, - на Украине и Смоленщине - онучки связываются не с Христом, а с богом. Ср.: божі онучі 'налистники,

которые приготавливаются с вечера на Вознесенье' (в этот день ничего не варят и обедают ими); *божьи онучи* 'блинцы, выпекаемые в этот день' "в северной стороне над Десной". По сведениям В.Н. Добровольского, *боговы онучи* 'весьма тонкие блинцы из пшеничной муки с яйцами'. Однако непаспортизированная информация Е.Р. Романова, принадлежащая собственно белорусам, возвращает нас к Христу: "*Трэба Хрысту напекти ануч, щоб было у шо абуватца! Абуитца и пойдя ужэ ат нас на небу!*" (Левченко 1875, 15; Максимович 1877, 501; СРНГ 3, 48; Романов 1912, 190).

На наш взгляд, обычай печения блинов на Вознесенье мотивирован участием последних в похоронно-поминальном обряде, а их наименование - важной ролью обуви (и/или "обутости") в этих ритуалах.

В Саратовской и Нижегородской губ. покойников хоронили в новых лаптях, чтобы они долее носились на том свете (Минх 1980, 131; Афанасьев III, 286).

Видимо, из соображений, продиктованных стремлением помочь мертвому сородичу передвигаться на том свете, у болгар Твардицы, когда кто-либо умирает, всем домашним полагается обуваться, хотя бы во что-нибудь, только бы никому в доме не быть босым (Твардица 1873, 701). Функциональную роль обуви в славянском похоронном ритуале и блинов-онуч в вознесенском хорошо проясняет болгарское детализованное представление о том свете и о нелегком пути, который предстоит совершить покойнику. Характерным представляется умалчивание о цели путешествия при акценте на его деталях и обстоятельствах - как бы "реальном" комментарии похоронных обычаев. "Душа отлетает на сороковой день. Сначала душа минует одно *пусто* поле, где царит непроницаемый мрак. Поэтому, чтобы душа нашла дорогу, палят свечи и одну дают в руку покойнику. Когда кончится тьма настанет второе *пусто* поле "по-кратко и обросло съ гясто тръне и гложе". Нигде нет тропинки среди терна и, если покойник не обут, то он не сможет идти, т.к. *ноги его сотрутся в кровь*. Для этого народное верование запрещает хоронить покойников босыми" (Маринов 1914, 232). Герои русских сказок отправляются в дальние края, эквивалентные царству смерти, запасаясь железными башмаками, не одну пару которых им предстоит износить в пути. К теме "обувь и тот свет" непосредственное отношение имеет белозерская небылица, содержащая мотив "лестницы": "*И потом уцюл я, што на небе у боуоу нет сапогоу и надо им пошить ... И сделал я лисницю, и залез на нёбо. И прорубиу я дыру, и зашоу на нёбо. Всем боуам сшил по сапогам*" (Соколовы 1915, 185). Ср. поговорку, быть может, свертку сходного сюжета: "*Всем богам по сапогам, а Николе боле, что ходить боле*" (Калинский 1887, 332). Любопытен купянский вариант легенды о наказанном ангеле, который поступает работни-

ком к сапожнику. Человек, заказавший сапоги, умирает до срока исполнения заказа (см. Иванов 1907, 94-95). Подробнее об отношении обуви к похоронным ритуалам и представлениям о загробном мире (см.: Зеленин 1913, 9; Страхов 1985в, 78-79)⁵⁰.

Если участие лестницы в похоронно-поминальной обрядности как будто свидетельствует о вертикальной картине мироздания, локализуя "иной" мир на небе или (что реже) под землей, то символика обуви подразумевает расположение миров на одной горизонтальной плоскости.

Таким образом, символика двух видов вознесенского печенья - *лестниц* и *онуч* - отражает две принципиально различающиеся концепции. Взаимное пересечение этих видов печенья в ряде локальных традиций говорит о тенденции к их объединению, о попытке рассматривать эти концепции как дополняющие друг друга.

⁵⁰ Ср. интересный в типологическом отношении момент в абхазском нартовском тексте "О том, как Сосрыква убил дракона", где объединены мотивы вертикальной дороги в иной мир и новой и старой обуви. Сосрыква видит: "под огромным деревом, стоящим посреди поля, лежит разнообразная мужская и женская обувь. *Новая обувь сама поднимается по дереву, а старая опускается по нему*" (цит. по: Ардзинба 1985, 138).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Раздел 1. Примечания, дополнения, экскурсии к главе I

1.1. В Кингусси, граф. Инвернесс был обычай печь I.V. в полдень особого рода ржаные лепешки и *скатывать их с холма*. Считалось, что тот, у кого лепешка, скатываясь, сломается, в течении года умрет или его будут преследовать неудачи. На северо-востоке Шотландии по пеплу первомайских костров *прокатывали* большой круглый пирог из овсяной и ячменной муки (Фрэзер 1980, 688). В Хайланде I.XI. (в канун Самхейна) каждый пускал свою лепешку *катиться вниз по склону холма* и, если она разламывалась, падала, не откатившись далеко, или отмеченной стороной вверх - это предвещало несчастье в будущем году для ее владельца (Гроздова 1973б, 83). Славянский материал дает очень похожую картину.

1.2. В похоронной обрядности печь выступает как реалья, связанная с загробным миром. На Русском Севере по возвращении с погоста все касаются рукой печи, "чтобы не бояться покойника" (Барсов 1872, 307, 312), "чтобы смерть не пристала" (ОПП, 139). В Рыльск. и Суджанск. Курск. берутся за печь и моют руки (Зеленин II, 663), в Мещовск. Калуж. прикасаются рукой к хлебу и соли, а потом - к печи, для того, чтобы покойнику было сытно и тепло (Зеленин II, 602), в Скрыгалово Мозырск. Гомел. - трут обеими сторонами ладоней об печку, чтобы *"ўсе блащыхи, блóхи, сгíнули от покойника"* (Э.А. 1975 г.). Эквивалентным действием было заглядывание в печь. Так поступали, чтобы не бояться покойника или забыть его: Сергачск. Нижегород., Чембарск. и Саранск. Пенз., Ядринск. Казанск. (Зеленин II, 722, 926, 970, 982). *"Як ўста́неш ўтрам пéчку та-пíть, то нагнiсь, заглянi ў пéчку 3 рáза,- будеш (покойника) забывáть бы-стрэй"* (Адамовка Речицк. Гомел. А.С. 1982 г.). В Воложске Заславск. Волын. близкие покойного после выноса его из хаты "смотрят в печную трубу, чтобы не скучать и - как взгляд их проходит через трубу, так бы и память о нем пролетела вон" (Зеленин I, 294).

Е. Кагаров объяснял подобные обычаи "тем суеверным представлением, по которому души умерших сидят нередко в печках, где люди готовят себе пищу" (Кагаров 1918 (1921), 78). В самом деле, в области Белых Карпат, на моравско-словацком пограничье тот, кто хотел на "щедрый вечер" увидеть умерших родителей должен был смотреть в печь (Виноградова 1981, 41 прим. 10). На Русском Севере (Никольск. у.) считали, что тот, "кто любит смотреть в топящуюся печь,

скоро умрет" (Потанин 1899, 192). Однако, есть основания полагать, что печь представлялась славянам не постоянным местопребыванием мертвых сородичей а скорее ходом сообщения с загробным миром. Ср. использование печи как хода сообщения с миром нечисти в славянской демонологии и колдовстве. Например: "Бузюк (местный колдун - А.С.), як вызывае (чертей), то свішчэ, ф кóмине открывае за соў ... "Он" (т.е. черт) обічно скрозь кóмин влáзе ..." (Заозерная Малорит. Брест. А.С. 1977 г.); "ў кóмин (= печную трубу) я боюсь гука́ць, вызыва́ць дóлю ..." (Золотуха Калинков. Гомел. В.Б. 1983 г.).

В поминальной обрядности Русского Севера контакт с печью открывает человеку возможность увидеть мертвеца. В Олонецк. считали, что на обеде в 40-й день дети с печки видят самого покойника, для чего их туда и сажают (Зеленин II, 910). В Лодейнопольск. с печи смотрят на стол ч е р е з х о м у т . В Вытегорск. с той же целью один из близких родственников забирается на печь и, одевшись в ш у б у л е в о й с т о р о н о й в в е р х , смотрит оттуда с к в о з ь р е ш е т о на место за столом, приготовленное для покойника (Барсов 1872, 310). Заметим, что хомут и решето, функция которых в обряде столь отлична от повседневной, как и вывернутая наизнанку шуба - это уже реалии не этого, а иного, "изнаночного" мира, и человек, забирающийся на печь и пользующийся атрибутами загробного мира, сам как бы становится его обитателем.

На маргинальный статус печи в пространственной дифференциации миров указывает то, что действиями, эквивалентными прикосновению к печи и заглядыванию в нее и обеспечивающими забвение, были контакты с кладбищенской землей, которую приносили *домой* (Вельск. Вологод. - Зеленин I, 217), клали за *пазуху* (Пришибское, Никольское Енотаевск., Каменоярское Черноярск. Астрахан. - Зеленин I, 61, 64, 73), сыпали за *ворот* (Адамовка Речицк. Гомел. А.С. 1982 г.; сегозерские карелы Сельги - ДКСК, 28). В Купянск. Харьк. родные покойника, бросив в могилу 2 горсти земли, третью - кладут себе на грудь, чтобы забылась потеря. Землю с могилы берут также *домой* и сыпят ее сиротам, оставшимся дома, за *шею*, чтобы они "не журились" (Иванов 1909, 251). Заглядывание в печь, непринятое в этих местах, функционально замещает заглядывание в *пустую дежу* (видимо, инновация, развивающая тот же мотив), поставленную *на пороге*, маргинальный, дифференцирующий пространство статус которого ясен. К синонимичности порога и печи как сакральных локусов, возникающей в некоторых традициях, ср. помещение местообиталища домашней змеи в Словакии при печи, под порогом и под столом (Bednárík 1943, 59), "дедушки-домового" под порогом и за печкою в Вологодск. (Заварин 1870, 176; ср. указание: "под печкою" Нижегород. - Зеленин II, 794, 801-802).

Пространственный маргинальный статус печи стимулирует появление

представления о маргинальном "временном" статусе этой реалии. Так, наряду с использованием печи как средства забвения или познания прошлого, известно поверье, что "все желающие узнать свое будущее смотрят накануне Нового года в печь" (Виноградова 1981, 41). Столь же двойственны и функции воды в народных гаданиях.

В.Я. Пропп, в статье "Мотив чудесного рождения" рассматривая на широком сравнительно-этнографическом фоне восточнославянский сказочный мотив героя, сидящего на печи и сходящего с нее или рождающегося из нее, указывал, что мотив этот сложился на основе обычая захоронения мертвецов в доме. С появлением очага в доме культ огня пересекся с культом предка, и место захоронения его стало мыслиться под очагом. Эти представления, по мнению Проппа, скрещиваются с представлениями, что рожденный живой есть возродившийся к жизни умерший, находившийся в очаге или при очаге (Пропп 1976, 216-225). Ср. свадебный запрет и оберег: "Когда невеста идет до стола через хату, то она не должна смотреть в печь; с этой целью возле печи, как можно теснее, становятся бабы и своими туловищами закрывают печь. Смысл этого обычая такой: когда невеста посмотрит нечаянно в печь, то скажет про себя: "велька яма, сховается тато и мама" и родители скоро помрут" (Летичевск. Подол. - Зеленин III, 1080).

Указанные обстоятельства накладывают определенный отпечаток на отношение народа к процессу печения и, отчасти, к самому выпеченному хлебу. Недаром печение хлеба, увиденное во сне, сулит человеку смерть (см., например, Suchta V, 110), или - в ослабленных вариантах, рожденных "народным этимологизированием" - печаль. Ср.: "Печь да мука - худой самый сон" (Березник Пинежск. Арханг. - Симица 1981, III); "Хлип пэчуть - пэчаль" (Залишаны Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). Иное, казалось бы, противоположное толкование приметы: "Хлип пэчэш - замуш вьйдэш" (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.) связано с репрезентацией смерти как свадьбы (об этом на восточнославянском материале см.: Соколова 1977, 188-195; Бушкевич, Страхов 1985, 19-21).

"Очаг требует от людей целомудрия; соединение полов должно быть скрыто от него; дело, физически или нравственно нечистое, наносит ему оскорбление" (Афанасьев II, 14). При печи нельзя выругаться (ср.: "сказав бы, да печь у хати!" - Афанасьев II, 30, 38; аналогично - у поляков - Kubiak 1981, 170). Этот запрет Б.А. Успенский сопоставляет с запретом браниться при иконах. Выражению "для твоей речи не выносить печи" (Афанасьев II, 30) Б.А. Успенский находит соответствие в выражении "Хоть святых вон выноси", которое имеет ввиду какое-либо бесчинство в присутствии икон, и, чтобы подчеркнуть сакральность

печи, вспоминает в этой связи старообрядческий обычай держать иконы за печью или рядом с печью (Успенский 1982, 184-185).

1.3. Ср. быличку, записанную в Поповке Старобельск. Харьк. о печении хлеба в п я т н и ц у , сюжет которой весьма напоминает сюжеты о последствиях нарушения запретов на ткацкие работы в этот день: *"У п'ятницю нельзя пыкты жїтного хліба. Однієї жінчини була така стаття: приходе до неї у п'ятницю жінчина и спрашує: "а шо загнетїла хліб?" (а вона саме посажала у пич житний хліб). А вона и говоре: "загнетїла". Тедї та жінчина зложїла иї на груди рўки нāvхрест, та привелá до огнїю и загнетїла их, а пótим тогб пытáє: "шо, тобї больно?" - "Больно" каже та. Тоди та жінчина - хто й знає, де и дїлась, а у тьей рўки узалїся пузырями"* (Кобелев 1898, 123).

1.4. Утрата волос - это ослабленный вариант смерти, ее метафора (ср. роль волос и операции, производимые над ними в инициациях и обрядах, восходящих к инициациям: в свадебном обряде, ритуалах детского и монашеского пострига, предусматривающих временную смерть и возрождение в новом качестве; приметы и т.д.). Истолкование этого запрета *"jako zbliżenie się do Diabła (oddalenie od Boga)"*, данное в работе: Kubiak 1981, 128-129, совершенно неприемлемо. Авторы ссылаются на легенду, попутно заметим, апокрифического происхождения, о том, что первые люди в раю были покрыты сплошь волосяным и роговым покровом, редуцировавшемся после их изгнания из рая (и, следовательно, "отдаления от бога") до современных размеров и пропорций.

1.5. В Сварицевичах Дубровицк. Ровен. "на грозу" лопату ставят ручкой вниз на дворе. Ее или убирают после грозы, или она стоит *"тїжнями, шоб град не бнї"* (О.И. 1978 г.). Ср. также: *"Гїрэт грбмом хлїбну лопáту (на двор) до хмáры выстаўлялы"* (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.). (Когда) *"перуны свистáют, станбўлят пот хáту хлїбную лопáту"* (Мокраны Малоритск. Брест. А.С. 1977 г.). *"... вынóсят хлїбную лопáту на двир, як хмáра идэ ..."* (Заозерная, Хмелевка Малоритск. Брест. А.С. 1977 г.). *"Хлїбную лопáту пот порїг, пот стéну (выставляют) ... Хмáру перэкрэстят лопáтой и разбїдецца ..."* (Олтуш Малоритск. Брест. А.С. 1977 г.). *"Як велїка хмáра идэ, то хлїбной лопáтой хрїстят, як градова тўча ..."* (Крупово Дубровицк. Ровен. А.С. 1978 г.).

1.6. Ср. белорусск.; *"Дай бог раз хрысціцца, раз жанїцца і раз паміраць"* (Рапановіч 1958, 58). Ср. запрет в о з в р а щ а т ь с я , выйдя из дома, иначе "дороги не будет". Любопытно, что оберегом является рекомендация посмотреть перед повторным выходом из дома в зеркало, т.е. отнести предыдущее действие - выход из дома - на счет своего двойника (предка?). Ср.: запрет приучать к сосанию груди ребенка, уже ранее от груди отлученного, иначе ребенок (у болгар: *повторен човек*) становится способным сглазить, принести несчастье

при встрече, неуспех в работе (Маринов 1914, 156-157); запрет бить оборотня дважды (первый удар его убивает, второй - оживляет) и проч. Здесь отразилось общее негативное отношение к двойственности, двоичности, зачастую связываемым с нечистой силой, нередко принимающей облик *д в о й н и к а*⁵¹ человека (ср. карпатоукр.: "Хочеш, дідьку, (дідько = черт - А.С.), гріш? На тобі два, тільки відчепися!" - Франко 1901-1905, 595; русск.: "ставь богу свечку, а черту две" и т.д.). Основа части этих воззрений - в переживании "близнецофобных" черт древнего близнечного культа.

1.7. Ср. русск. *шиш* - общее название черта и разбойника; понятие *л е в ы х* денег, добытых несправедным образом, при восприятии 'левизны' как 'чертовщины'; *с в и с т* как способ коммуникации и отличительный признак разбойников и воров и, одновременно, атрибут нечистой силы или способ общения и вызывания ее (ср.: Лотман, Успенский 1982, 117-118); *н о ч ь* - время деятельности воров, совпадающее со временем наибольшей активизации нечисти; приемы черной магии, употребляемые для добычи средств, могущих сделать вора невидимым и неуловимым (ср.: Абрамов 1913, 381; Берг 1918, 121; Pietkiewicz 1938, 223) и проч. вплоть до культивации воровских суеверий, тайных языков, особой жестикуляции, походки, татуировок и способов их "чтения", которые также могли нести в себе элементы *а н т и п о в е д е н и я* или, во всяком случае, так восприниматься обществом. (О реставрации в воровской среде элементов языковой и культурной "первобытной" архаики см.: Лихачев 1935, 55-81, 89-92).

1.8. Ср. ориентацию входа на кладбище и изголовий могил, соответственно, на запад и северо-запад в Стодоличах Лельчицк. Гомел. (Седакова 1983, 259). При обычной ориентации "красного" (кутнего) угла на восток дверь должна была выходить на запад. Следовательно, выходя из дома или вынося покойника, двигались (по крайней мере, внутри дома) с востока на запад. *З а п а д / в о с т о к* в их связи с заходом и восходом солнца могли восприниматься как 'смерть'/'жизнь', 'тот'/'этот' (свет) (ср. обычный мотив "закатившегося красна солнышка" в русских причитаниях). В поздних, уже дифференцировавшихся представлениях о потустороннем мире *з а п а д* стал восприниматься как ад. Ср. отрывок из послания новгородского архиепископа Василия к тверскому епископу Федору (ок. 1347 г.): "... а муки и ныне суть на запади ..." (Буслаев 1861, 964). Аналогично у болгар (см.: Маринов 1914, 233). Таким образом, обращаясь лицом к западу, хозяин обращается в сторону местонахождения усопших. Сделать это он мог бы и не выходя из хаты. Видимо, выход на двор не случаен. Есть основания полагать, что в древности захоронения производились

⁵¹ О двойнике как гении, ангеле см.: Потебня 1968, 237-238.

на участке, примыкающем к выходу из дома, перед порогом. Ср. захоронение мертворожденных и неокрещенных детей под порогом, отмеченные в Лубенск. и Гадячск. Полтав. (Зеленин III, 1099, 1101-1102; Милорадович 1897, 172). С этим связана важная функция порога в обрядах инициационного характера (родинном, погребальном и свадебном, ср.: Байбурин 1983, 216-217) и верованиях, базирующихся на этом круге идей, восприятие порога как границы миров (ср. болгар. поговорку: "*От прага до врага*", где *враг* - эвфемизм 'черта', см.: Геров IV, 257).

В Купянск. Харьк. сирот, чтобы они не "*журнулись*", заставляют в день похорон при закате солнца сесть на пороге и съесть, сидя на нем, кусок хлеба с солью и при этом сказать: "*упокой, Господи, душу раба или рабы, имя рек*". Между тем, в другое время детям строго воспрещается есть, стоя или сидя на пороге (Иванов 1909, 251). Ср. на Екатеринославщине: "нельзя вечером сидеть на пороге и есть краюшку хлеба" (Ястребов 1894, 62). Запрет сидеть на пороге известен и болгарам (Маринов 1914, 117), запрет давать что-нибудь через порог - болгарам и русским. Ср. северорусскую выразительную коллекцию запретов: "На пороге девкам нельзя сидеть: век в девках просидят, женихи не придут" (Подрадье). "На пороге сидишь, долго взамуж не выйдешь" (Вихтово). "Через порог долгов не отдают, через порог не здороваются" (Веегора). "На пороге сидеть - долги копить" (Веркола Пинеж. Арханг. - Симица 1981, 112). Нельзя здороваться через порог, быть может, потому, что пожелание здоровья человеку, стоящему над местом погребения, неминуемо обернется для него противоположным. Ср. полесский запрет здороваться на кладбище (собств. набл.), запрет здороваться в доме, где есть усопший⁵². По кашубским верованиям, раньше под порогом закапывали золото и, чтобы его никто не нашел, отдавали его под опеку дьяволу (Sychta IV, 170). Об отношении золота к загробному миру (см.: Пропп 1946, 263-264; Успенский 1982, 60-64)⁵³. На пороге славяне рубили голову (или хвост) курице, запевшей петухом, что предвещало смерть в доме. Южные славяне на пороге резали скот в Туцин день - 5.1. (серб. *Туцин ден*, хорв. *Tučidan*). Хорваты и сербы из Ливаньско-Поле кололи овцу на пороге дома или на баднях перед домом; сербы Шумадии резали петуха на пороге дома; в Попово-Поле (Босния и Гер-

⁵² Ср.: нельзя здороваться с родным покойника, "*бо дні у нього тоді, коли лежить померший родич, недобрі. Тому не можна йому й бажати доброго дня*" (Торун Закарпатск. - Дзендзелівський 1984, 269).

⁵³ Ср. поморское верование: "в стране мертвых на небе, где протекают молочные реки, находятся золотые горы и растут деревья с золотыми плодами, старые люди сидят в золотых домах, а молодые катаются с гор на чунках (= санках)" (Бернштам 1978, 59).

цеговина) ритуальных животных резали на пороге загона для скота (Кашуба 1973, 245).

Понятия 'двора' и 'двери' были недостаточно расчленены у славян (ср. чередование гласных в **dvorъ*:**dvьrь*) и у других индоевропейцев (ср. армян. *dičn* 'двор' и 'дверь', греч. *θύρα* 'двор' и 'дверь', авест. *dvar-* 'дверь', *dvara* 'двор'), что позволило в свое время О. Шрадеру высказать мысль о том, что под *д в о р о м* следует понимать "лежавшее перед дверью и огороженное пространство" (Schrader 1929, 342). Так же нерасчленены у восточных славян понятия 'дома' и 'двора' (ср. *двор*, *дворец* и т.д. в значениях: 'дом', 'крытая хозяйственная часть дома' и проч. в СРНГ 7, 294-296, 297-299). С этим связана общность ипостасей, функций, акций и атрибутов *д в о р о в о г о* демонов, чье почитание выделилось из культа предков⁵⁴ (ср. *дедка*, *дедушка* - названия и домового и дворового, см.: СРНГ 7, 329, 331; *родители* и т.д.).

На Смоленщине наряду с выражением: "*хачу дамойки*" (слова старика, предчувствующего смерть) зафиксировано также: "*Я двору хочу идиць, - чаго вы мне не пуцаиця*", - жалуется умирающий своим домашним на тяжкие страдания" (Добровольский 1914, 180, 161). Дворовая земля и зола из печи могут дублировать друг друга в лечебной магии, являясь для переселенцев эквивалентными символами родного места (ib., 161). Ср. вологод., новгород., сев.-двин. (*не*) *дворйт* ему '(не) счастливит, не везет' (СРНГ 7, 298); (*не*) *ко двору* - судят о купленной скотине. К зависимости человека, его счастья и благополучия от *д в о р а* - места пребывания предков (*д е д о в*)⁵⁵ - ср.: блр. (витебск.) *дядінец* 'в помещичьих усадьбах свободное, чистое подворье, площадь перед домом' (Никифоровский 1893, 153), *дзядзініц* 'пляцоўка насупраць хаты, а таксама частка двара непасрэдна пры хаце' (Зубрыцкі 1960, 137), гродненск. *дзядзінец* - 1. 'двор': "*Раі́ей в'ал'ік'и двор л'а пánскага палáца называ́ўся дз'адз'і́нцам*" (Нагоровичи Дятловск.); "*Дз'адз'і́н'ац гета падвóрак, на дз'адз'і́нцы ў нас ус'о збудава́на*" (Бражельцы Вороновск.); 2. 'Шырокі пляц ў сярэдзіне ці на канці вёскі: "*На дз'адз'і́нцы ўс'е з'б'іра́йуцца па в'ечарóх*" (Турец Карелицк. - Сцяшковіч 1972, 145). В русских говорах на территории Литвы: *дединец* 'двор' (Митропольская 1975, 403). Ср. также укр. *дідинець* 'двор' (Гринченко I, 338), диалект. черкасск. *дзідзі́нок* 'двор' (Лисенко 1958, 11). Польск. *dziedziniec* 'przeddworze przed pałacem lub zamkiem' (Linde I, 599) могло быть источником для названий двора в белорусских помещичьих

⁵⁴ Ср.: Зеленин 1913, 15.

⁵⁵ Под *дедами* понимались все умершие родственники вне зависимости от пола, возраста, времени смерти (ср.: Успенский 1981, 148).

усадыбах (примеры выше). Ср. также польск. диал. силезск. *dziedzinec* 'dwór pałac' (Pracki 1898, 109). В остальном же слав. **dědinьсь* - суффиксальное производное от слав. **dědina* 'наследство; земля; деревня' (см.: ЭССЯ 4, 225-226). Ср. укр. *бабинець* 'помещение в деревянной церкви, соответствующее сеням в бытовом жилище, - в горных районах Карпат' (Симоненко 1956, 67), польск. *babinec* 1. 'предхрамие, притвор': "W przytworze, to jest w *babinicy*, przede drzwiami cerkiewnymi; 2. vestibulum templi, kościelna krukta, albo *babinec*, jak niektórzy mówią" (Linde I, 40); блр. диал. (туровск.) *бобінец*, *бабінец*: "*Бабінец у цэркві, а над тым бабінцэм хоры булі*" (ТС I, 32); *бабінец*, *бабіняц* 'место в церкви, где во время службы стоят женщины' (Курашево Чижевск. гм.): "*Прыедзе парадзіха з рабёнкам у цэркву і ў бабінцу стаіць, пакуль яе ні ўвядуць*" (Стрельцы Гродненск. - СБГ I, 143). В семантическую и словообразовательную парадигму: *дединец* - *бабинец*, видимо, входит и др.-русск. *дѣтинець* 'внутреннее крепостное укрепление'. Вероятно, наиболее древним значением для слав. **dědinьсь* было 'часть двора непосредственно перед входом в дом'.

1.9. В других местах этот запрет мотивируют иначе: "*Над колодезем неззя есть хлеб: буде нечисть в колодези*" (Херсонск. - Ястребов 1894, 59). В Десятковичах Слоним. Гродн., идя за водой, не берут с собой хлеба, чтобы в колоде не заводились лягушки (Романов, 1911, 65). Эквивалентным локусом мог считаться погреб: "*До погреба с куском хлеба не ходы, бо мыши та жабы заводуться*" (Выбли Чернигов. - Гринченко 1900, 34). "*Як хто йисть в погриби або над колодецем, так от цего там жабы заводяцьця. Шоб их перевесты в погреби, нужно там развесты огонь и положить на ёго скрючкватого перцю*" (Никольское Старобельск. Харьк. - Калашниковы 1894, 309-310). Колодец как место обитания жабы и огонь, подкрепленный жжением перца, как способ ее изведения - оба эти обстоятельства напоминают эпизод борьбы с засухой из сказки о бедном и богатом братьях (Крупово Дубровиц. Ровен. А.С. 1978 г.): "... - А шо мбжно зробіть, шоп була вода?.. - Там, ё посреді сэла колбдиць глүбкый, и вона, вѣдьма, зробілась жабой, и закрыла журалб фклбдэзи. Тоеё, ёту жабу, трэба выкинуть и спаліть её на огнё, и будэ вода ф том колбдэзи и пофсих колбдэзях..." Эта параллель наводит на мысль, что, возможно, за цитированными запретами и относительно невинными последствиями их нарушений скрывается контаминация различных представлений и акций, связанных с метеорологической (плювиальной и солярной) магией, известных на Полесье, у южных славян, германцев, в Индии и на Кавказе (см.: Фрэзер 1980, 79-93, 101-103; Толстые 1978, 95-127; Чурсин 1930; Страхов 1984, 95-96).

1.10. *Моліть*= резать, жертвовать (о скоте) (см.: Потебня 1884, 227(158)-229(160); Буслаев 1854, 5-6; Журавлев 1982, 11-12; СРНГ 18, 219: с пометами:

"Вят., Никол., Волог., Нижнедев., Ворон."). Применительно к хлебу ср.: *мóлить калачи* 'обряд у рыбаков - собравшись вместе 1 августа по ст. ст., съесть калачи, читая молитву' ("Галич. Костром."); *мóлить пасху* 'в свадебных обрядах - после заутрени созывать родственников в дом тестя есть пасху, разрезанную на мелкие части' ("Устюж. Новг."); *молéнье калачей* - 'молитва для освящения калачей (хлеба) из первой муки нового урожая' ("Галич. Костром") - СРНГ 18, 217-219). *Молением короваю* называют 2 коровай, выпекаемых в Орловск. на Троицу. Один едят за столом, а с другим девушки ходят в рощу завивать венки (Сумцов 1885, 80). Ср. также *мóлить, мáлить кашу, мóлить корову* ("Ворон., Орл., Олон." - СРНГ 18, 218), *молéное пиво* ("Моск. Тул." - *ib.*, 217). К названию обрядовых хлебов - производных от *молен(н)ый (хлеб)*, ср.: *мóленик* 'праздничный пирог', 'именинный пирог' ("Белозер. Новг."), 'пирог' ("Твер."), *мóленик* 'свадебный пшеничный хлеб, которым благословляли новобрачных' ("Белозер., Черепов. Новг."); 'круглый белый хлеб, который пекут для пастуха в первый день пастьбы' ("Валд., Борович. Новг., Никол. Волог."). Ср. также: *мóленко* 'пряник, который пекут в доме молодого на следующий день после свадьбы' ("Стариц. Твер." - СРНГ 18, 216).

По словам Ф.И. Буслаева (Буслаев 1854, 6), "*молить* в значении 'приносить в жертву, давать обет' употребляется в древних рукописях Ветхого завета: так, слово *мольба* в ркп. XVI в. В.И. Григоровича употребляется там, где в исправленном тексте читаем "обет": а именно в Книге Чисел "въ въсе дни молбы его" 6.4., "яко молбы богу немоу на немъ на главѣ его" 6.7., "глава бо молбы его" 6.9.". Приводимые далее Ф.И. Буслаевым пословицы: "*моленой баран отлучился, ин гулящей прилучился*"; "*обреченная скотинка уже не животинка*"; "ловит волчок роковую овечку" свидетельствуют, что первоначально культовое значение *молить(ся)* было не 'резать, жертвовать', а 'обрекать(ся), обещать(ся)' (кому, ср. управление дательным падежом). Значение 'резать, колоть (скотину)' появилось вследствие того, что *о б р е ч е н н ы м* оказывался скот. Но *обрекать(ся)* или *молиться* можно было не только на скот, но и на иные жертвенные съестные припасы. Поэтому для действий и терминов *молить калачи (пасху, кашу, пиво* и т.д.) совершенно не обязательно быть вторичным по отношению к *молить скот*, т.е. к обозначению и самому действию по принесению животной жертвы, как думает, например, А.Ф. Журавлев (Журавлев 1982, 11-12).

1.11. Ср. замечание В.Н. Топорова о "старой индоевропейской традиции (...), согласно которой *целостность* (...) была связана с особой сакральной витальностью, единством, воплощающими божественную силу и не подверженными табу ..." (Топоров 1979, 90-91). Там же см. о манифестации этой традиции

в этимологически родственных прусск. **kails*, нем. *heil* и слав. **cěl-* (<**koi-l-*).

К выражению идеи целостности и непочатости в приветствиях и пожеланиях здоровья (ср. нем. *Heil!*) ср.: лат. *salv!* = здравствуй! (при *salvus* 'невредимый, целый, нетронутый') и греч. *οὐλέ γε καὶ χαῖρε!* = здравствуй! (при *οὐλος σόλοφος* 'целый, непочатый', ср. лат. *salvus*).

К пересечению идей целостности и ритуальной непочатости (= чистоты) ср. требования, которым должны были отвечать женщины, делавшие фигуру Германа в Добрудже. Они должны быть *чисти и целокупни* 'да нямат покойник в семеството и да са в първи брак' (Генчев 1974, 349); ср. болг. *цѣлокупный* 'святой, нетленный (о теле, мощах)' (Геров V, 532) и нем. *heilig* 'святой'.

Раздел 2. Примечания, дополнения, экскурсы к главе II

2.1. Обычай средопостного обхода дворов и сбор печеных крестов с произнесением соответствующих текстов известен в следующих местностях: К о - с т р о м с к : Егорий на Шаче, Савино-Завражье *Макарьевск.*; Воронцово Пригородн. вол. *Буйск.*; Выползово Халбужск. вол. *Кологрив.*; д. Ножкино; с. Георгиевка на р. Лух (Китигина 1927, 98; Иванов 1892, 397; Соколова 1979, 96-97, 149 прим. 3). Г о р ь к о в с к .: Голубиха, Федоровское Урюпино *Ветлужск.*; Антониха, Богородское, Плющицыно, Ляды, Макарий, Пузыри *Варнавинск.*; Арья, Большое Горево, Второе Черное, Тихоново, Хмелево *Уренск.*; Богоявление, Огибное, Шалдеж *Семеновск.*; Красногор, Гарино, Камяник, Сальма, Большая Свеча, Мураиха *Шахунск.*; Афанасиха, Зубилиха *Краснобаковск.*; Русениха *Воскресенск.*; Николаево, Собакино *Шарангск.* (БУМФА, 43-46; НПФА, 75). В Смиркине Городецк. и Лаптеве Павловск. сборы крестов производились, но приговора нет.

2.2. У таджиков воду первого весеннего дождя брызгали в закрома и подойник. В Ягнобе дождь (особенно первый весенний) отождествлялся с молоком. Считалось, что от этого дождя = молока, текущего из груди Фатимы и Зухры, вырастают грибы белого цвета. Поверье о белых грибах - каплях дождя (= молока) популярно в Таджикистане и Узбекистане (Антонова, Чвырь 1983, 29).

Тема молока в этом ареале пересекалась так же с темой первого весеннего грома. В Ташкенте весной таджикские дети пели, обращаясь к Громовнику (Камбару): "Камбар (2), выпусти воду! *Молоко и масло коровье выпусти!*" В Каратегине (горный Таджикистан) дети разбивали ногами наваленную кучу

каменной (видимо, имитируя гром. - А.С.), крича: "Камбар (2), тресни водой. Тресни молоком и коровьим маслом!" (Пещерева 1925, 91). В этой связи ср. употребление в таджикских (и германских) диалектах словосочетаний, описывающих 'гром' как процесс сбивания масла (Азим-заде 1983, 215). В Полесье и на Кашубщине словосочетания типа *ведзьма масло колощць*, *Mora* 'ведьма' *robi masło*, *čarovnica (masło) keřná* (см.: *ib.*; НС, 301; Sychta I, 158; II, 105, 320) обозначают " г р и б н о й " дождь⁵⁶. Сходная метафорика использована в известном эпизоде древнеиндийской мифологии о пахтании океана.

В то же время пахтание и сбивание масла - обычные метафоры соития. Ср. кашуб. *keřniák* 'орудие для сбивания масла и сметаны (кружок с отверстием, насаженный на палку)' и 'репис'; синонимическое название этого орудия - *pizdńik* (Центральная Кашубия) - достаточно выразительно (Sychta II, 320; IV, 283)⁵⁷. В свою очередь, 'деревянная масленка' обозначается словами *pizda*, *pizdńica*, *p'izdina*, *p'izdaica*, *pizdovka* и под. (Sychta IV, 283), и, наоборот, *keřenka* (Пуздрово) помимо значения 'масленка' значит также 'pudendum muliebre' (Sychta II, 319)⁵⁸. 'Сбивание масла' как метафора соития понимается кашубами не только в сниженном, но и в высоком, метеоролого-космическом плане. Ср. *třaskavý*, *třaskot* 'гроза с сильным громом' и *třaskdč*, - синоним *keřniák* (Sychta V, 398).

Примечательно, что, по материалам М. Кууси, греки, французы и финны, а по сведениям Э.Г. Азим-заде, и жители Полесья, представляли гром результатом свадьбы небесных духов, их коитуса (Азим-заде 1979, 78). Метафора 'свадьбы' или 'коитуса', в свою очередь, нередко кодируемых как "побои", широко используется индоевропейцами для обозначения т.н. "грибного" дождя. Ср. в этом плане полесскую примету: дождь, идущий во время свадьбы - к богатству (А.С. 1977 г.), ср. осыпание молодых зерном и хмелем в славянском свадебном обряде (= оплодотворение). Орошение дождем земли понимается как ее осеменение (ср. др.- инд. *vṛṣ*, *vṛṣa* 'самец, бык', *vṛṣana* 'мошонка, яички' и *vṛṣti* 'дождь, ливень', *vṛṣāya* 'орошать, дождить'. Д о ж д ь = м о л о к о (ср. др.- инд. *rauas* 'питье; молоко; дождь; сок; сила, энергия; семя, зерно'), с т р у -

⁵⁶ К мифологической связи небесного молока (масла), грибов и нечистой силы ср. голландское представление, что в т.н. "грибных кольцах" (русск. "ведьмины круги") черти сбивают масло (цит. по: Топоров 1979, 258).

⁵⁷ У таджиков долины Хуф "мутовка удерживалась (в маслобойке - А.С.) в вертикальном положении двумя кольцами (...) сделанными (...) из полового органа быка" (цит. по: Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 191, прим. 5).

⁵⁸ Ср. *pizda maslanitsa* - так, по свидетельству Р. Джемса, "сказала женщина в толпе своих кумушек, когда они проходили по улице" (на Масленицу) (Джемс, 193).

я щее с я из сосцов небесных коров (ср. др.-инд. *rayoda* < *rayas+da* 'дающий молоко; дающий воду; облако'; *rayomisc* < *rayas+misc* 'корова; облако'), - это и семья⁵⁹ быка, с первым весенним громом покрывающего землю.

Связь молнии и молока (гесп. белого) можно иллюстрировать материалами существенно отличных традиций: славянской, северо-кавказской и алтайской, для которых, впрочем, не исключена вероятность достаточно интенсивных контактов в прошлом. Так, моздокские (выселенные из Кабарды) черкесы поливают молоком или молочным супом с лапшей место, куда ударила молния (Шиллинг 1931, 48). Болгары околии Хасково, чтобы быстрее поднялись на поверхность глубоко вбитые в землю громовые стрелы св. Ильи, льют на это место молоко (Ковачев 1914, 71). Ср. полесский обычай заливать пожар, зажженный молнией, молоком, обычно кислым (Сержпутоўскі 1930, 8). Первый гром тувинцы отмечали специальным обрядом: из юрт выносили молоко и лили его на решетку юрты. Шаманы при первом гrome устраивали камлание на белом войлоке, разостланном вне юрты, и клали на него барана и 27 (или 3x9) видов белой, приготовленной из молока пищи, обмывали молоком юрту (Дьяконова 1977, 180). У монголов убитого молнией клали в яму, и 9 тайджи в белой одежде и на белых лошадях участвовали в церемонии; для отвращения грома брызгали молоком на белый войлок (Потанин 1881, 140). Ср. также об изливающимся на землю "зверином молоке" (*urak*) небесных "тенгриев", по представлениям бурят (Хангалов 1890, 7).

2.4. Поляки, отмечая середину поста (*półpoście*) говорили: "Половина поста прошла, надо вешать жур (*żur*)."
Жур готовили из капустного рассола, сваренного с картофелем и мукой. Парень влезал на дерево, вешал на ветку горшок с журом и внезапно выливал его на головы стоящих под деревом. В Краковском воев. горшок с журом носили по деревне.

Празднование середины поста носило также название *wybijanie półpościa* 'выбивание половины поста'. Для этого наполняли золой старые горшки, миски и другую посуду, а затем разбивали их о двери дома. Парень бросал горшок с золой перед девушкой, девушка перед парнем (Ганцкая 1977, 208). Последнее действие имеет явно эротическое значение.

В конце поста в Куявни о двери и окна разбивали горшки с журом, а ме-

⁵⁹ О приравнивании молока к мужскому семени в культурах Индии и Цейлона см.: Сыркин 1970, 51-53. О трактовке белизны как бисексуального символа в африканских традициях см.: Тэрнер 1983, 76-77; 81-82, 87, 92. Ср. также в алтайской традиции, у хакасов, об участии молока и молочных продуктов в культе богини Умай, в частности, в лечении бесплодия женщин (Бутанаев 1984, 98, 102).

стами - с золой и навозом. Уговаривали кого-нибудь из прохожих понести жур и внезапно разбивали горшок. Жур выносили также на границу деревни, звали первую попавшуюся девушку, вешали ей жур на спину и били по горшку. В кувявских деревнях жур также "вешали", но иным, чем описанный выше, способом: натягивали веревку от трубы одного дома до трубы другого, подвешивали горшок над прохожими (Ганцкая 1977, 211).

Жур - капустный рассол, забеленный мукой, представляется "постным" аналогом м о л о к а , блюдом, весьма похожим на к и с е л ь .

Отношения пары: "молоко"/"жур" в славянских обрядах весьма напоминает отношения пары: "молоко"/"похлебка из муки, мучной кисель". Последнее фигурирует под разными наименованиями (*атоля, бат, зичбат, кашк, кочи*) в таджикской сезонной обрядности: во время отправления скота на летовку, прихода на летовку, возвращения оттуда, праздника проведения первой борозды, и в обрядности семейной (Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 186; Антонова, Чвырь 1983, 41 прим. 59).

К масленице (карнавалу) и началу поста приурочены обрядовые игры с разбиванием горшков в Европе (Венгрия, Румыния, Испания Англия)⁶⁰. Во время карнавала на Корсике к потолку подвешивали горшок, наполненный драже, миндалем, орехами, и девушки поочередно с завязанными глазами подходили к месту, где он висел, и должны были постараться разбить его палкой (Покровская 1977, 36). Наполнение горшка - драже, орехи, миндаль - это явно позднейший аналог панспермии, каши, кутьи. Горшок - это модель плодоносящего чрева (женщины, Земли), ср. у Богаевского, реконструировавшего взгляды греков на землю как на "громadный сосуд..., содержащий в себе почву с ее посевами и посадками, подобно тому, как всезерние наполняло глиняный горшок, обладавший сакральным значением в обиходе осеннего культа" (Богаевский 1912, 8; ср. также: Страхов 1979, 106-108, где высказывается мысль о предельном физиологизме аттических представлений о земле = сосуде = чреве).

В плане параллелей крайне архаичен полесский материал. С началом весны в Чернигов. варили горшок каши, выносили его на улицу и закапывали в землю, сверху прибывали колом (цит. по: Соколова 1979, 75). Любопытно, что эту явно фаллическую операцию проделывали на Черниговщине на фоне повсеместно распространенного в Полесье запрета "трогать" землю до Благовещенья (см.: Толстые 1978, 113-114), в т.ч. вбивать колья, ибо она *czerewáta* (Дяковичи), *bierémienna* (Дерешевичи б. Мозырк. - Moszyński 1928, 162).

Важным аргументом в пользу истолкования разбивания горшка в славянской и европейской весенне-календарной обрядности как освобождения пло-

⁶⁰ См.: ВП, 58, 94, 193; Свешникова, Цивьян 1979, 184.

дородия является разбивание горшков с кашей в родинной обрядности Гомельского (см.: Гура и др. 1983, 62) и Черниговского Полесья (см.: Пригаровский 1866, 219, 238; Танский 1866, 190). Яркий пример записан в Олишевке Козелецк.: "Бабка приносит родильнице *борщ*⁶¹ и кашу в горшке, который, поставивши на столе, за обедом все гости разбивают палками. Иногда случается, что эту кашу обвязывают перевеслом (веревкой, скрученной из ржаной соломы; ими вяжут жито), отца кладут в постель или на лавку, перевязанный горшок с кашей ставят на живот отцу и в таком положении разбивают горшок палками" (Шишацкий-Иллич 1854, 69). Отец ребенка явно отождествляется с роженицей. Другие элементы "кувады", вроде распускания завязок на штанах и воротах, приняты в этих местах во время родов (см.: *ib.*, 67). К отождествлению горшка и женщины (ее лона) ср.: олонек. *бітый горшók* 'шуточное или бранное название замужних женщин и вдов', печорск. *парить кишкú в чужом горшку* 'жить с чужой женой' (СРНГ 2, 300; 13, 251), рыбинск. "*крíночка снятáя*" (т.е. со снятыми с молока пенками, сливками) - девушка утратившая невинность до замужества" (Водарский 1902, 400). Ср.: также: "В заключении свадебного стола подают горшок крупяной каши, съев которую, последний гость кидает иногда порожный горшок на печь с приговором: "*сколько черепа, столько ребят молодым!*" (р. Вага Арханг. - Зеленин I, 26). На костромской свадьбе горшок бросает дружка: если горшок разобьется - молодая родит сына, уцелеет - дочь (Смирнов 1927, 44).

Тема освобождения плородия убедительно раскрывается в описании крестин в с. Днепровское Чернигов. (И.М. 1980 г.): "*На хрэстыны кашу баба варыть из пшэнá (пшóнна), ставыть на стол: як нэсэ, дак и стúкнула об стóлгаршчók той розбýвся, каша цýлая стоййт, чэрэпкы выкыдають, у парóг (у смитгá) (мáсло, яйца, молоко, сáхар досыпáють (в кашу), шоб нэ россыпáлася)... дак як вэзúть бабу, глáвну, з гаршчóм, якá варыла кашу, на сáньках, в нóчвах (шо захвáтять), тийй, хто вэзэ поодывáються у такú одэжу, кóжуха поывыврáчуют: вэзúть, жýнкы маладýйе (у бэсэди гуляють), бдяг як у мушчýны... вонý прыкáзуют: "Уроды, Ббжэ, жýто, пшэныцю На пóли копáмы, На гумнй пырогáмы, На палú дýты, Шоб на нýх булó любо поглядýты". В Стодольчых Лельчицк. Гомел. черепки от разбитого на крестинах горшка бросают женщинам в фартуки, "*штоб худко беременела*". С функцией этого обрядового действия Н.И. и С.М. Толстые (быть может, с излишней решительностью)*

⁶¹ Горшок с борщом - специфически полесским вариантом панспермии (см.: Страхов 1979, 108) - выступает в песенках о дожде, широко распространенных в Полесье. О роли горшка в румынской обрядности "связывания"/"развязывания" дождя см.: Свешникова, Цивьян 1979, 168-170.

сравнивали функцию бросания горшков и черепков в колодцы в полесских обрядах вызывания дождя (Толстые 1978, 105).

Можно высказать гипотезу о типологической функциональной близости разбивания горшков с кашей, панспермией, с одной стороны, и горшков с молоком (журом, мучной похлебкой). Все это склонные к амбивалентности образы оплодотворяющего начала и оплодотворенного лона.

Раздел 3. Карты и комментарии к ним

3.1. **gubati (gъbati) korvajъ*. Б е л о р у с с и я : Поречье Витебск.; Виленск.; Клетишин, Талька Пуховицк.; Молчадь Новогрудск.; Лука Гайновск.; Ходорки Ивенецк.; Дубей Слуцк.; Могилевск.; Борисовск.; Вилейск.; Красное Карелицк.; Кульчин Бельск.; Бельск.; Зельвенск.; Хорово Пружанск.; Житлин Слонимск., Дуброва Мозырк.; Клятное, Доброславка, Святая Воля, Витковка Пинск.; Одвержичи Столинск.; Емельянец Брестск. (ВП II, 49, 50, 52, 53, 56, 71, 72, 73, 79, 80, 81, 84, 88, 89, 90, 99, 102, 103; ЛБВ, 96, 97; Зеленин I, 438; Носович 1873, 193; Kolberg 52, 177-178, 202; Довнар-Запольский 1895, 5, 34; ЭС III, 196). У к р а и н а : Вежица Рокитновск. Ровен.; Листвин Овручск. Житомир. (Никончук 1968, 81; Пашкова 1978, 47). В Слоновке Новооскольск. Курск. в коровайной песне употреблена форма *бають*: "Хороши коровайницы Хороший коровай бають (делают)" (Данковская 1909, 28), которая может быть объяснена как из **убати (<*gъbati)*, так и из **буати (<*bъgati)*. Мы склоняемся к первому решению (ср. болг. баница < *гъбаница и проч.).

**bъgati korvajb*. У к р а и н а : Хомутинцы Винницк. Подольск.; Погребище Винницк.; Мрин Нежинск. Чернигов.; Свидовка Черкасск. Киев.; Киев.; Полтав.; Лубенск. Полтав.; Екатеринославск.; Рохань Томановск.; Полонное Новоград-Волинск.; Млынов Дубенск.; г. Перемышль (Гринченко I, 35; Стрижевский 1896, 293; Малинка 1897, 101; Чубинский IV, 215-218; Пісні, 135; Руданский 1972, 27). К украинским фиксациям примыкает свидетельство из сл. Уразовой Валуйск. Воронеж. (Зеленин I, 375). Б е л о р у с с и я : Полоски Бельск.; Городец и Озерани Рогачевск.; Михалково Мозырк. (Чубинский IV, 218; Романов VIII, 474, 477); Лидск., где зафиксирована любопытная форма *б'е*: "Сястра брату каравай б'е..." (ВП II, 82). Форма *б'е* передает **бје*, полученное из **буе* за счет регрессивно-ассимилятивного воздействия [e].

Карта I. Ареальное распределение словосочетаний **gybati/ *bъgati (korvajь)* по данным свадебного фольклора.

○ - **bъgati korvajь*

* - **gybati korvajь*

КАРТА I - стр. 241.

3.2. Печенье жаворонков 9.Ш. фиксировалось в *Псков., Калинин.* (Первотино), *Владимир.*(Вязниковск., Меленковск.), на востоке *Ивановск.* (Георгиевка), в *Костромск.:* (Рыково, Сваино), Буйск. (Ванево, Воронцово, Дулово, Лемехово), Костром. (Подсосенье, Пушкино, Скоморохово), Нерехт. (Захарово, Митгинская вол.) (см.: Завойко 1914, 117; СРНГ 12, 124; Традиционный, 47, 130; Иванов 1892, 397; Кигицина 1927, 99-100, БУМФА, 49). Этот обычай известен в б. *Нижегород.* (Кириково Макарьевск.) и *Горьковск.* и районах: Балахнинск. (Шеляухово), Богородск. (Кубаево, Гремячка), Большемурашкинск. (Кишкино, Лубянцы), Вачск. (Кошкино, Третье Поле), Павловск. (Лаптево, Кишкино, Пурка), Первомайск. (Зарубин, Корольковка, Зеленый Городок, Николаевка, Петровка, Орджоникидзе, Аксел, Пелей, Урей, Шутилово, Крамзинка), Воротынск. (Быковка, Липовка, Чугуны), Спасск. (М. Сущево, Грязновка, Прудичи), Краснооктябрьск. (Лизинка, Ерпелево, Салганы), Котовск. (Безводное), Лукоянов, Лукояновск. (Шандрово, Новомихайловка, Орловка), Семеновск. (Богоявление, Шалдеж), Городец, Городецк. (Бриляки, Гришманово, Николо-Погост, Ягодное-Лесное, Княгинино), Дивовск. (Б. Череватово), Дальнеконстантиновск. (М. Терюшево, Маргуша, Помра), Батурлинск. (Напалково), Починковск. (Мадаево, Васильевка, Сырятино, Учuevo-Майдан, Шагаево), Сергачск. (Акузово), Шатковск. (Красный Бор), Сеченовск. (Скрипино, Шемарино), Ардатовск. (Автодеево), Вознесенск. (Сарминский Майдан, Борки), Гагинск. (Мишуково, Тарханово, Троицкое), Шахунск. (Б. Свеча), Б. Болдино, Воскресенское (БУМФА, 46-49; НПФА, 66-72). Печенье жаворонков 9.Ш. фиксировалось в Лемже Инсарск. *Пензенск.*, в *Оренбургск. у.*, в *Томск. губ.* (Соколова 1979, 70-71; ПКП, 579 прим. 415) и у русских переселенцев *Сев.-Казахстанск. обл.* (С.С. и Г.Т. 1979 г.). *Рязанск. и уезды:* Касимовск. (Пекселы, Б. Мутор, Терентьево, Которово, Волчкарь, Малеево, Увязь), Сапожковск. (Черная Слобода, Мордово, Кравель, Песочна), Раненбургск. (Алмазовка, Лебяжье), Спасск. (Ирицы, Деревенское), Пронск. (Гулынки, Красное), Зарайск. (Лужки), Кадомск. (Заулки), Михайловск. (Стафурлово), Данковск. (Гремячка), Рязанский (Волынь), Ермишкинск. (Гарь); *Калужск. и уезды:* Калуж. (Б. Козлы, Пятовская вол., Воротынск, Городок, Козлово, Ромоданово, Мужачи, Сильково, Сокорево), Перемышл. (Горки, Варварёнки, Зимницы, Гремячево, Городок, Ер-

моловка, Сокорево, Поляна, Жашково), Лихвин. (Б. и М. Сушки, Зеленино, Игнатовское, Збродово, Елизаветинки), Козельск. (Белый Камень, Клюксы, Болдырево), Мещовск. (Малявинка, Азарово, Бобровицы), Спас-Деменск. (Коськово), Медыньск.; *Курск.*:Новооскольск. (Слоновка) (См.: Мансуров I, 14, 18, 19, 24, 37, 39; II, 28; III, 14, 35; IV, 32; Ушаков 1896, 199; ПКП, 579 прим. 415; СРНГ 10, 132; Шереметева 1929, 226-227; Шереметева 1930, 44; Данковская 1909, 117; БУМФА, 50). Печенье жаворонков широко распространено также в Саратовской губ., в уездах и районах, заселенных выходцами из южнорусских областей (преимущественно рязанцами): г. Петровск и его уезд (Сосновка, Русская Норка и Хомяков Хутор), Аткарск. (Колено и Коленская вол.), Кузнецк. (Новокрещены), Сердобск. (Малые Бокуры), Базарно-Карабулакск. (Ханеневка), Вязовск. (Каменка), Балтайск. (Всеволодчино) (см.: Соколов 1916, 97; Соколов 1926, 14; Минх 1881, 111; 1890, 100; ФСО, 192-193, 485). "Жаворонки" отмечены также в Новомордове Куйбышевск. Татарской АССР (БУМФА, 50).

Смешение этноса и традиций характерно и для *Подмосковья*, где печенье жаворонков представлено как на крайнем юге (Подхожее и Куны Выселки Серебряно-Прудск.), юго-востоке (Бужарово Воскресенск.) и юго-западе (Поречье, Межутино Можайск.), так и на севере (Соколово Дмитровск.) (См.: Радченко 1929, 125; Зернова 1932, 21-22; Иванова 1969, 487). Естественным продолжением южнорусской традиции представляются фиксации печения жаворонков на северо-востоке Украины: Харьков.(Купянск. и Старобельск), далее - *Полтав.*, где печеные птицы наряду с жаворонками могли называться и голубцами (Иванов 1907, 81; Калашниковы 1894, 241; Сементовский 1843, 7; Маркевич 1860, 3; Чубинский III, 9).

На русском Севере, по данным КАОС, печенье жаворонков на 9.Ш. известно только в южной части Архангельской обл., в Котласском р. (Кузнецово, Печерино). В д. Захарино жаворонков пекли на "великодённый четвёрк".

Карта II. Ареальное распределение обычая выпекания основных видов фигурного печенья 9.Ш.

□ - "жаворонки"

○ - "кулики"

КАРТА II - стр. 242.

3.3. Ю ж н а я Р о с с и я . *Рязанск.*: Андреевка, Мордово, Чучково Сапожковск.; Бреево, Увязь, Б. Мутор Касимовск; Елатомск. вол., Романцево, Стафурово Рязанск.; Лужки, Зарайск.; Пронск. (Мансуров III, 15). *Калужск.*: Полот-

няный Завод Калужск. (Шереметьева 1929, 226). Орловск.: Брянск. (СРНГ 15, 236). Курск.: Обоянск., Слоновка, Грайворонка Новооскольск.; Хитровка Суджанск. (ЭС V, 18; Данковская 1909, 32; Резанова 1911, 199). Воронежск.: Нижнедевицк. (Малыхин 1861, 300).

Ц е н т р и с е в е р о - в о с т о к Р о с с и и . Вологодск. (СРНГ 15, 236). Московск.: Дмитровск., Воскресенск. (Зернова 1932, 21). Владимирск.: Киучер Переславль-Залесск. (Смирнов 1927, 51-52). Костромск.: Пушкино, Скоморохово, Васенино Костромск.; Нерехт., Макарьевск., Нейск. (Китицина 1927, 97; Соколова 1979, 95). Горьковск.(повсеместно). Вятск.: Уржумск., Сарапульск. (Магницкий 1883, 16; СРНГ 15, 236).

Слабо представлен северо-запад России. Олонецк., Ленинградск.: Лодейнопольск., Оятск. (СРНГ 14, 144; 15, 232, 235). Закономерным представляется тот факт, что термины, встречаемые там, совершенно нехарактерны для ареала терминологии средопостного печенья в целом: *крестбвик, крестушки, колобок-крестбвник*.

Следует также упомянуть неоднородные в этническом отношении переселенческие губернии: Пензенск., Тобольск., Новороссийский край, Саратовск., Куйбышев.(СРНГ 15, 236; Соколова 1979, 95).

Обычай печения средопостных крестов и соответствующий термин (*хрэстик, хрэщик*) широко представлены на Украине. Харьковск.: Купянск.; Ново-Айдар, Райгородка, Никольское, Поповка, Кобычена, Ново-Астрахань Старобельск. (Иванов 1907, 82-83; Жижков 1895, 435; Коробова 1895, 390; Калашниковы 1894, 258; Кобелев 1898, 120; Борметов 1898, 71; Стороженко 1894, 42). Полтавск. (Сементовский 1843, 42). Киев.: Иваньков Переяславльск. (Чубинский III, 12). Чернигов.: Веркиевка Нежинск., Александровка Сосницк. (ЭС I, 319); Хоробичи Городнянск.; Днепровское, Макишин, Плехов Черниговск. (И.М. 1980 г.; Гура и др. 1983, 83). Житомирск.: Вознич, Левковичи Овручск. (А.С. 1981 г.). Ровенск.: Сварищевичи, Крупово Дубровицк.; Глинное Рокитновск. (А.С., О.И. 1978 г.). Волинск. (Соколова 1979, 96): Щедрогор Ратновск. (И.М. 1980 г.). Херсонск. (Ястребов 1894, 27).

Б е л о р у с с и я . За исключением единичной фиксации в Ошмянск. Виленск. (Берман 1873, 9), остальные случаи относятся к Полесью. Брестск.: Мокраны, Олтуш Малоритск. (А.С. 1977 г.), Симоновичи Дрогичинск. (Климчук 1968, 74), Пинск. (Булгаковский 1890, 178). Минск.: Колки, Бохово Слуцк.; Игуменск.; Мозырк. (Сержпутоўскі 1930; Довнар-Запольский 1893, 421); Лутовье Житковичск. Гомел.(А.С. 1983).

Карта III. Ареальное распределение обычая выпекания "креста" на Средопостье и обрядов с его участием

- - обычай обхода дворов с "крестами" на Средопостье
 - - участие средопостного "креста" в ритуалах засеивания и запахивания
 - * - участие средопостного "креста" в ритуале первого выгона скота
 - - обычай выпекания "крестов" в другие календарные праздники
- КАРТА III - стр. 243.

3.4. Информация о географическом распространении обычая испечения *лестниц* и *боговых онуч* представлена в тексте Раздела 4 Главы II. Сведения о печении лестниц в день Вознесения содержатся в следующих источниках: Афанасьев I, 125; Даль I, 278-279; Данковская 1909а, 31-32; Жижков 1895, 435; Зернова 1932, 26; Иванов 1907, 141; Иванова 1969, 254; Китицина 1927, 98; Коломейцева 1895, 425; Коробова 1895, 390; Максимов 1903, 458-459; Мансуров I, 14, 28, 37, 43; II, 14-15, 35; IV, 26, 32; Марусов 1893, 447; Материалы 1889, 479; Минх 1890, 103; Семенова 1891, 200; СРДГ 1975, 113; Сумароков 1860, 18-19; ЭО 1889, 213.

Карта IV. Календарная и локальная привязка обрядов с "лестницей" на восточнославянской территории.

- "лестницы" в погребальной обрядности
- * выпечение "лестниц" на Вознесение
- в Вербную субботу
- на Иоанна Лествичника
- на майского Николу/Миколу/
- ❖ в качестве свадебного печенья
- * ★ локализация обряда дома
- * ○ локализация обряда в поле /в лесу, на погосте/
- подбрасывание вверх яиц при обряде в поле
- * выпечение "божих онуч" /блинов, лепешек/ на Вознесение

КАРТА IV- стр. 244.

Раздел 4. Программа - вопросник

"НАРОДНОЕ ОТНОШЕНИЕ К ХЛЕБУ"

1. Откуда и как у человека появился хлеб?
2. Не рассказывают ли о собачьем и кошачьем хлебе?
3. Называют ли хлеб божьим даром и что говорят об этом?
4. Можно ли ронять на стол, на землю крошки хлеба? Что надо сделать с упавшей крошкой (перекрестить, поцеловать, сжечь, сказать что-то и т.д.? (Развернутые рассказы об этом).
5. Может ли тесто в квашне уменьшиться в объеме и весе?
6. Не втыкают ли нож в хлебное тесто в деже? Зачем?
7. Можно ли отправляться в путь, оставив открытой печь? выгребать во время Святка из печи золу?
8. Кладут ли в печь после того, как вынули хлеб, несколько поленьев дров? Зачем?
9. Может ли хлеб печь женщина:
 - а) после полового общения с мужчиной?
 - б) после родов?
 - в) во время месячных очищений?
10. Сажая хлеб в печь, надо ли:
 - а) поднять потом хлебную лопату?
 - б) обратиться за хлебную лопату в рукавицах или через передник?
11. Не используют ли хлебную лопату:
 - а) в лечении?
 - б) против грома и молний?
12. Как и кто гадают по хлебу, сажая его в печь (например на свадьбу, на Новый год?)
13. Пока печется хлеб в печи, можно ли:
 - а)ссориться,браниться?
 - б) мести избу?
14. Что означают трещины (большие, малые, горизонтальные, вертикальные) на испеченном хлебе?
15. Как называются слипшиеся в печи хлеба? Разламывают ли их просто или только в каких-то особых случаях (напр. при лечении)?
16. Всякие ли хлебные изделия можно печь в первый раз из новой муки или какие-то особые?

17. Можно ли печь хлеб в праздники? Не надо ли его при этом посолить?
18. Какие хлеба (пироги, блины и т.д.) пекут на такие праздники, как: Рождество, Масленица, 40 мучеников, Благовещение, Пасха, св. Юрий, Вознесение, Никола, Иван Купала, Петр, Илья и т.д.? Как они называются? Что с ними делают?
19. Пекут ли специальный хлеб во время первой запашки? Кто и что с ним делает?
20. Не пекут ли хлеба в виде плуга, бороны, серпа, лестницы? Когда и для чего?
21. Пекут ли специальный хлеб на первый выгон скота? Как он называется и что с ним делают?
22. Не пекут ли хлебов (пирогов) для скотины (в какие дни? количество хлебов?) Названия и форма хлебов?
23. Хлеб, который скармливается скоту, должен быть целым (буханкой, пирогом) или уже початым, или куском?
24. Как кормят скотину (ломают ли хлеб на куски и наделяют хлебом каждое животное)?
25. Не пекут ли хлеб в виде человека, животного и птиц, а также в форме частей их тела (лап, копыт)? Не помещают ли их изображение на хлебах? (Опишите их вид, календарную приуроченность и обрядовую функцию).
26. Известен ли хлеб под названием ГАЛЕПА (ГОЛЕПА, ГОЛЧПА)? Какие обычаи связаны с ним? Запишите тексты с его упоминанием. (Если не известен хлеб, то известно ли само слово и что оно означает?)
27. Какие хлеба (пироги, блины) пекут на родины (крестины), именины, свадьбы, похороны, поминальные дни? Как их украшают? В какой очередности пекут хлеба (напр., на свадьбе)? Кто? Из какой муки: пшеничной или ржаной? Из пресного или кислого теста?
28. Нет ли на хлебах (напр., новогодних, свадебных или иных) изображений радуги, солнца, месяца, змеи, дерева, орудий и построек, людей и животных?
29. Во время похорон куда кладут хлеб (целый, кусок?):
 - а) рядом с гробом?
 - б) на крышку гроба?
 - в) под стол, на котором лежит покойник?
 - г) вкладывают ли в руку покойнику?
 - д) бросают в могилу?
 - е) куда еще?
30. Что делают с этим хлебом потом?
31. Не оставляют ли хлеб на перекрестках, в лесу, в поле, в овине, бане, под печкой? Кому предназначен этот хлеб и для чего? Что при этом говорят?

32. Нет ли обычая катать хлебы? Прятать в посевах? Когда, как и для чего это делается? Названия хлебов.
33. Не гадают ли по хлебу, выбирая место:
- а) для постройки нового дома?
 - б) для рытья колодца?
34. Что делают с хлебом (каким?):
- а) при освящении нового дома?
 - б) при переходе из старого дома в новый?
35. Обносят ли хлеб вокруг дома? В каких случаях?
36. Не гадают ли, пуская хлеб по воде?
37. Для чего нужно есть заплесневевший (цвельный) хлеб?
38. Как лечат при помощи хлеба:
- а) прикладывают горячий хлеб?
 - б) пекут специальные лепешки?
 - в) запекают что-либо в тесте?
 - г) как еще?
39. Как надо делить хлеб: резать или ломать? В каких случаях хлеб можно только ломать?
40. Кто из членов семьи делил хлеб?
41. Как это происходило: за столом или хозяин выходил из хаты (куда и в какую сторону поворачивался и т.д.)?
42. Можно ли починать (разрезать) новую буханку вечером? Не надо ли, почав буханку, потом приставить в ней отрезанную горбушку?
43. Полезно ли есть горбушку (кому в особенности: беременным, детям и т.д.) Почему?
44. Как называется первый отрезанный кусок целого хлеба? Последний?
45. Нет ли специальных гаданий с первым блином (пирогом), первым отрезанным куском? Опишите их.
46. Сколько кусков хлеба полагалось съесть за обедом?
47. Почему нельзя, недоев одного куска, браться за другой?
48. Можно ли оставлять после еды свой кусок хлеба недоеденным?
49. Почему нехорошо доедать чужие огрызки хлеба?
50. Можно ли есть погрызенный мышами хлеб?
51. Нет ли примет, связанных с местом следов от мышиных зубов (вверху, в низу, в середине буханки)?
51. Что значат следующие сны?
- а) блины ешь?

- б) булки (пироги) ешь?
- в) баранки (бублики) ешь?
- г) хлеб печешь?
- д) блины печешь?

ВЫВОДЫ

1. Переходя из сферы природы в сферу культуры хлеб осознается прежде всего как факт и продукт преобразующего природу в культуру труда. Трудовой процесс как феномен культуры (ср. функционирование "операционных" текстов и понятие "обыденной" реалии, в том числе "обыденного хлеба"), технические моменты (раздел теста, стадии выпечки), атрибуты техники (лопата, печь) окружены множеством запретов и рекомендаций, в высшей степени сакрализованы. Терминология обрядового печенья, связанная с глаголами, обозначающими действия по приданию формы тесту (*viti; *gybati; *gъbati; bъgati; *sъkati; *sukati; *sykati; *vyti, *ko-vyti, *vytĕti; *krōiti; *kuliti; *kuljati; *katati, *katjati, *kotiti I), получает дополнительную мотивацию: а) за счет вторичных народно-этимологических мифологизированных сближений (напр. *katati; *kotiti I и их производных с *kotiti II (se) и его производными в весенней календарной обрядности); б) путем актуализации в терминах дополнительных семантических признаков (обертонов), которые являются доминантными в сфере данной обрядовой акционально-терминологической системы (ср.: *viti; *krōiti, *vytĕti и их производные в свадебном обряде).

2. Изготовление хлеба, имевшего статус высших социальных ценностей, рассматривалось славянами как продукт деятельности всего рода, не только живых, но и мертвых сородичей. Поэтому процесс печения хлеба, правила вынимания его из печи осмыслились славянами в связи с их воззрениями на загробный мир. Особую сакральность получала печь - вход в этот мир. Это превращало каждый акт печения хлеба в контакт с иным миром и в акт поминовения усопших.

3. В бытовое обращение с выпеченным хлебом спроецированы важные элементы общего мирозерцания славян, их ценностной иерархии. Правила дележа и поедания хлеба (как бытовые, так и усвоенные из быта окказиональными и календарными обрядами) основаны на вере в тождественность Доли (человека, рода) и доли (куска, буханки) хлеба. Доля же даруется человеку богом (*bogъ 'доля, часть' или 'распределитель (доли, части)') и воплощена в хлебе (*božьь darъ 'хлеб'). Этим фундаментальным представлением обусловлена са-

кральная маркированность таких понятий, как *целостность*, *непочатость*, *первый / последний*. *Целый* (т.е. без видимых дефектов выпечки, сулящих несчастье) и *непочатый хлеб* (вар.: кусок) символизирует целостность и благосостояние рода (вар.: человека) в быту и в ритуале. *Первый* (вар.: *последний*) кусок (хлеб из выпеченной партии) изоморфен *целому* (ср.: восточнослав. *крайчик*, *целушка*, польск. *przylepka* и др. и их функционирование в бытовой и обрядовой сферах). Первым почав целое, человек разрушает его и принимает в себя основную часть заключенной в целом Доли (= "силы", "рбзума", "здоровья", "века", "късмет"а). Целостную долю хлеба следует съесть целиком, т.к. в оставленной части, в крошках содержится та же Доля или ее функциональные заместители. Представление о воплощенности Доли в куске (буханке) хлеба является устойчивым ценностно-семиотическим полем, в сфере действия которого функционируют многие бытовые и ритуальные запреты, рекомендации, акции и термины.

4. Отмеченное сакральностью отношение к хлебу и бытовое ритуализованное обращение с ним относятся к числу базовых феноменов славянской духовной культуры, составляющих наиболее архаический, менее всего подверженный влияниям и инновациям культурный пласт, служащий источником архаики для окказиональной и календарной обрядности (ср.: преломление хлеба, посвящение предкам хлебных "первинок", скормливание крошек птицам или огню и т.д.).

5. Весенняя календарная обрядность в генетическом отношении восходит к окказиональной обрядности, главным образом, к похоронно-поминальной. Об этой зависимости говорят терминология и изобразительная символика восточнославянского весеннего хлебного печенья, мотивы сопроводительных обрядовых текстов, акций и представлений. Отметим узкий функционально-семиотический характер заимствований весенне-календарных обрядов из сферы погребальной обрядности и представлений о загробном мире. Хлебные изображения и подобиа *птиц* (*геср. их лап*), *лестниц*, *обуви* объединяет единая функциональная семантика *д о р о г и н п е р е х о д а*. Эти понятия одновременно являются и древними метафорами смерти и загробного мира. Выбор семантики заимствований определился пониманием самого весеннего времени (астрономического и обрядового) как *п е р е х о д н о г о* от одного сезона к другому, как время обрядовых "встреч" и "проводов".

Такое понимание весны свойственно в полной мере только восточным (в меньшей степени - западным) славянам. У южных славян под влиянием иных климатических и культурных условий земледельческий календарь резко сдви-

нут в сторону зимы. Именно это время - с начала адвента и до Масленицы - воспринималось как "переходное" в земледельческом календаре народов Южной Европы. Этот отрезок календаря у южных славян сохраняет некоторые следы генетического воздействия культа предков и соответствующих обрядовых институций. Соответственно, традиция испечения обрядовых календарных хлебов, имевшая магическое, стимулирующее плодородие значение, у южных славян продвинута в сторону Нового года. Можно с уверенностью полагать, что при всех византийско-христианских, как официально-церковных, так и народно-апокрифических, "двоеверных" влияниях на народный календарь (влияниях, в принципе, общих для восточных и южных славян) положение дел в восточно-славянском весеннем календаре (его тесная, легко прослеживаемая связь с фрагментами похоронно-поминальных ритуалов и представлений, а также восприятие именно этого временного отрезка как *п е р е х о д н о г о*) отражает наиболее архаичное состояние славянской календарной обрядности, доступное отчасти и сегодняшнему наблюдателю.

Некоторые фрагменты весенних обрядов восточных славян можно с большой долей вероятности отнести к праславянскому наследию (южновеликорусское "закливание жаворонков", полесские формулы ритуального обмена, обращенные к аисту). Об общей архаичности восточнославянского весеннего календаря свидетельствуют случаи вторичной архаизации новых (христианских) символов, в восприятии которых начинают актуализироваться, а потом и доминировать древние семантические и функциональные признаки, длительное время отодвинутые на периферию. Так, в семантическом поле идеи временного *п е р е х о д а* преобразуется восприятие символики *средопостного хлебного креста*, понимаемого уже не как символ искупления и мук, а как символ пространственно-временного *п е р е л о м а* ("перекрестка"), и восприятие самого праздника середины поста как "перелома говения". Это ясно выражено в текстах, произносимых при обходе дворов, обрядовой инновации, локализованной в Заволжье и на Средней Волге, в которой неожиданно проявляются архаические черты земледельческо-скотоводческой идеологии (представление о молоке, изливаемом тучами (= небесным скотом) на землю), в других славянских регионах содержащиеся в терминах, представлениях и акциях, отнесенных к Масленице и Пасхе.

6. Связи весенней календарной обрядности и ее хлебной терминологии и атрибутики с похоронно-поминальной обрядностью особенно явственны в материалах, относящихся к южно- и средне-великорусской зоне, которая и по ряду языковых черт может быть охарактеризована как зона с архаическими (или, во всяком случае, с арханзирующими) этнолингвистическими тенденциями. В

этом ареале и концентрируются, главным образом, обряды встречи весны с тестяными изображениями птиц. Анализ текстов закличек и акций с хлебными жаворонками и куликами позволяет полагать, что в ипостаси этих птиц славяне склонны были видеть души предков, возвращающихся из загробного мира (*вырея*). Их возвращение должно было способствовать активизации производительных сил земли. Это обстоятельство придавало порою эротическую окраску поминальным мотивам обычая встречи птиц и их культа. Такая двойственность сакральной мотивировки (эротики и культа предков) отражена в терминологии, символике и обрядовом функционировании полесского благовещенского печеня *галепя*, *буськова лапа*.

7. Постепенное, подчиненное общим центростремительным тенденциям концентрирование обрядов встречи птиц и весны вокруг дня 40 мучеников (9.Ш.), во многом было предопределено и обусловлено сакральной числовой омонимией, ассоциацией с обычаем сорокодневного поминовения усопших. То же сорокодневье, отделяющее Вознесение от Пасхи, во многом определило и "подказало" источник для формирования великорусской вознесенской обрядности: архаические поминальные обряды с испечением *лестницы* для души умершего. В этих обрядах, сохранившихся только в южновеликорусской зоне, актуализировались шаманистские комплексы верований, быть может, не без влияния тех же комплексов, содержащихся в библейской и христианской рецепциях символики лестницы.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрамов 1913 - Абрамов Ив. Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Вольнского и Заславского уездов. - ЖС, 1913, вып. 3-4, с. 378-383.
- Азим-заде 1979 - Азим-заде Э.Г. Из славянской народной метеорологии. - В кн.: *Balcavo-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы.* - М., 1979, с. 77-79.
- Азимов 1983 - Азимов Э.Г. Из полесской народной метеорологии. Слепой дождь. - В кн.: ПЭС /Под ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1983, с. 212-217.
- Александров 1895 - Александров Д.А. Слова простонародной речи в Пермской губернии, пословицы, поговорки и приметы. - Записки Уральского Общества любителей естествознания, Екатеринбург, 1895, т. 15, вып. 2, с. 203-206.
- Алферова 1898 - Материалы по этнографии края. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Крыгская. Е.А. Алферовой. - ХС, 1898, вып. 12, с. 3-28.
- Аничков 1903 - Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Часть I. - СПб., 1903.
- Антонова, Чвырь 1983 - Антонова Е.В., Чвырь Л.А. Таджикские весенние игры и обряды и индо-иранская мифология. - В кн.: *Фольклор и историческая этнография.* - М.: Наука, 1983, с. 22-42.
- Антонијевић 1971 - Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље. - Београд, 1971.
- Апостольский 1877 - Апостольский П.М. Крестьянская свадьба в Мценском уезде. - Известия ОЛЕАЭ, т. 28. Труды этнографического отдела, 1877, кн. 4, с. 139-145.
- Ардзинба 1982 - Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. - М.: Наука, 1982.
- Ардзинба 1983 - Ардзинба В.Г. Послесловие. О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии. - В кн.: Маккуин Дж.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. - М.: Наука, 1983, с. 152-180.
- Ардзинба 1985 - Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня. - В кн.: *Древняя Анатолия.* - М.: Наука, 1985, с. 128-168.
- Артюх 1976 - Артюх Л.Ф. Обрядовий хліб у символіці культурно-побутової спільності народів. - Народна творчість та етнографія, 1976, № 5, с. 33-35.
- Артюх 1977 - Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія: історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1977.
- Архангельский 1854 - Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии

- Пошехонского уезда. - ЭС, вып. 2, СПб., 1854, с. 112-161.
- Арч. яз. I - Кибрик А.Е., Кодзасов С.В., Оловянникова И.П., Самедов Д.С. Опыт структурного описания арчинского языка. Т. I. М.: Изд-во МГУ, 1977.
- АФ - Армянский фольклор. Составление и перевод Г.О. Карапетяна. - М.: Наука, 1979.
- Афанасьев I-III - Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, ч. I-III. - М., 1865-1869.
- Афанасьев 1983 - Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи /Подготовка текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступит. статья Б.П. Кирдана. - М.: Современник, 1983.
- Байбурин 1983 - Байбурин А.К. К описанию структуры славянского строительного ритуала. - В кн.: Текст: семантика и структура. - М.: Наука, 1983, с. 206-227.
- Байбурин 1983а - Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л.: Наука, 1983.
- Бальмонт 1914 - Бальмонт К. Край Озириса: Египетские очерки. - М., 1914.
- Бараг и др. 1979 - Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Составители: Бараг Л.Г., Березовский И.П., Кабашников К.П., Новиков Н.В. - Л.: Наука, 1979.
- Барјактаровић 1958 - Барјактаровић М. О народним обичајима у северо-истој Србији. - В кн.: Рад Конгреса фолклориста у Зайчару и Неготину 1958. - Београд, 1960, с. 20-32.
- Барсов 1872 - Барсов Е.В. Причитанья Северного края. Ч. I. - М., 1872.
- Барсов 1877 - Барсов Е.В. Обряды, наблюдаемые при рождении и крещении детей на реке Орели. - Известия ОЛЕАЭ, т. 28. Труды этнографического отдела. - М., 1877, т. 4, с. 76.
- Белоруссов 1887 - Белоруссов Н. Об особенностях в языке жителей Вологодской губернии. - Варшава, 1887.
- Беляева 1973 - Беляева О.П. Словарь говоров Соликамского района Пермской области. - Пермь, 1973.
- БЕР I - Български етимологичен речник. Съставили: Георгиев Вл., Гълъбов Ив., Займов Й., Илчев Ст. Т. I. - София: Изд-во на Бълг. акад. на науките, 1971.
- Берг 1918 - Берг Л.С. Бессарабия: Страна - люди - хозяйство. - Пг., 1918.
- Березин 1879 - Березин Л.В. Хорватия, Славония, Далмация и Военная Грани-

- ца. Т. II. - СПб., 1879.
- Берман 1873 - Берман И. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе (Виленской губернии Ошмянского уезда). - Записки ИРГО по Отделению Этнографии, 1873, т. 5, с. 67-89.
- Бернштам 1983 - Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX - начале XX в.: Этнографические очерки. - Л.: Наука, 1983.
- Бессараба 1903 - Бессараба И.В. Материалы для этнографии Седлецкой губернии. - СПб., 1903.
- Бессараба 1916 - Бессараба И.В. Материалы для этнографии Херсонской губернии. - Пг., 1916.
- Бинев 1925 - Бинев К. Народописни материали от Морихово. - МП, 1925, год I, кн. 5-6, с. 151-164.
- Благовещенский 1880 - Благовещенский В.И. Некоторые обычаи, поверья, песни и образцы народной речи Тульской губернии. - РФВ, 1880, т. 3, № 2, с. 288-294.
- Богаевский 1912 - Богаевский Б. Земля и почва в земледельческих представлениях древней Греции. - СПб., 1912.
- Богаевский 1912а - Богаевской Б. Колосья волос. - ИОРЯС, 1912, т. 17, № 3, с. 97-109.
- Богаевский 1916 - Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т. I. - Пг., 1916.
- Богатырев 1916 - Богатырев П.Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда. - ЭО, 1916, кн. 111/112, № 3/4, с. 42-80.
- Богатырев 1971 - Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. - М.: Искусство, 1971.
- Богословский 1865 - Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей. - В кн.: Новгородский сборник. Вып. I. - Новгород, 1865, с. 1-309.
- Болонев 1978 - Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978.
- Борметов 1898 - Материалы по этнографии края. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Кабычена. Ф.Г. Борметова. - ХС, 1898, вып. 12, с. 60-75.
- Брандт 1900 - Брандт А.Ф. Юридические обычаи Могилевской губернии. - В кн.: Сборник народных юридических обычаев. Том II / Под ред. С.В. Пахмана (= Записки ИРГО по Отделению Этнографии, т. XVIII). - СПб., 1900, с. 97-118.
- Будде 1892 - Будде Е.К. К диалектологии великорусских наречий. Исследова-

- ние особенностей Рязанского говора. - РФВ, 1892, т. XXVIII, год 14-й, № 3, с. 22-113.
- Булгаковский 1890 - Пинчуки. Этнографический сборник. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверья и местный словарь. Собрал в Пинск. уезде Минск. губ. Д.Г. Булгаковский. - СПб., 1890.
- БУМФА - Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы ГГУ. Вып. 2. Обряды и обрядовая поэзия. Часть I. Календарные обряды. Заговоры. - Горький, 1977.
- Бурцев 1902, I-II - Бурцев А.Е. Обзор русского народного быта северного края. Т. I-II. - СПб., 1902.
- Буслаев 1854 - Буслаев Ф.И. Русские пословицы и поговорки. - Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. - М., 1854, кн. 2, половина 2-я, отд. 4, с. 1-176.
- Буслаев 1861 - Буслаев Ф. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. - М., 1861.
- Бутанаев 1984 - Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов. - В кн.: Этнография народов Сибири. - Новосибирск: Наука, 1984, с. 93-105.
- Бушкевич, Страхов 1985 - Бушкевич С.П., Страхов А.Б. Восточно-славянский "красный траур" по данным фольклора и погребальной обрядности. - В кн.: Балтославянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. - М., 1985, с. 19-21.
- Бялькевич 1970 - Бялькевич I.K. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. - Мінск, 1970.
- Вакарелски 1960 - Вакарелски Хр. Пластика по обредните хлябове у българите. - Известия на института за изобразителни изкуства при БАН, София, 1960, № 3, с. 115-173.
- Варбот 1984 - Варбот Ж.Ж. Праславянская морфонология, словообразование и этимология. - М.: Наука, 1984.
- Вешторт 1968 - Вешторт Г.Ф. Названия пищи в говорах Полесья. - В кн.: Лексика Полесья / Под ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1968, с. 366-414.
- Виноградов 1915 - Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение русского старожильского населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния. - ЖС, 1915, вып. 4, с. 325-432.
- Виноградова 1978 - Виноградова Л.Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки. - В кн.: СБФ.: Генезис. Архаика. Традиции. - М.: Наука, 1978, с. 7-26.

- Виноградова 1982 - Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. - М.: Наука, 1982.
- Водарский 1902 - Водарский В. Областные слова Рыбинского уезда Ярославской губернии. - ЖС, 1902, вып. 3-4, с. 392-412.
- Волоцкий 1902 - Волоцкий В. Сборник материалов для изучения Ростовского (Яросл. губ.) говора. - Сб. ОРЯС., 1902, т. 72, № 3, с. 1-115.
- ВП II - Вяселле. Песні. Кніга 2. - Мінск: Навука і тэхніка, 1981.
- Выгонная 1968 - Выгонная Л.Т. Полесская земледельческая терминология. - В кн.: Лексика Полесья / Под ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1968, с. 93-130.
- Выслоўі - Выслоўі. Беларуская народная творчасць. Склад. М.Я. Грынבלата. - Мінск: Навука і тэхніка, 1979.
- Гавлова 1969 - Гавлова Е. Славянские термины 'возраст' и 'век' на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках. - В кн.: Этимология. 1967. - М.: Наука, 1969, с. 36-39.
- Ганцкая 1977 - Ганцкая О.А. Поляки. - В кн.: ВП - М., 1977, с. 202-220.
- Ганцкая и др. 1973 - Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А. Западные славяне. - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 204-234.
- Генчев 1974 - Генчев Ст. Обычай и обряды за дъжд. - В кн.: Добруджа... - София, 1974, с. 345-351.
- Георгиев 1961 - Георгиев В. Наставката -оп и произходът на думите *вързол*, *въртоп*, *въла*. - Български език, 1961, год. XI, кн. 4, с. 302-307.
- Георгиева 1931 - Георгиева Ел. Народен календар от село Смилево (Битолско). Обычай, обряды и песни. - МП, 1931, год. VI, кн. 4, с. 26-39.
- Георгиева 1975 - Георгиева В. За обредните хлябове във Великотърновско. - Българска етнография. - София, 1975, № 2, с. 58-64.
- Георгиева 1980 - Георгиева И. Народен мироглед. - В кн.: Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. - София, 1980, с. 457-477.
- Герасимов 1894 - Герасимов М.К. Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии. - ЭО, 1894, кн. XX, № 1, с. 121-127.
- Геров I - V - Геров Н. Рѣчник на българский языкъ. Т. I - V. - Пловдив, 1895-1904.
- Головацкий 1878 - Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. II. Обрядные песни. - М., 1878.
- Голубович 1918 - Голубович И. Народна пожива в Снятинськім повіті (Покуте). - МУЕ, 1918, т. XVIII, с. 72-80.
- Гонтарь 1976 - Гонтарь Т. Народная пища бойков конца XIX - начала XX в. - В кн.: Карпатский сборник /Под ред. Ю.В. Бромлея. - М.: Наука, 1976, с.92-

97.

- Горов 1962 - Горов Г. Странджанский говор. - Българска диалектология. - София, 1962, № 1, с. 41-68.
- Грандильевский 1907 - Грандильевский А. Родина М.В. Ломоносова. Областной крестьянский говор. - СПб., 1907.
- Грбић 1925 - Грбић С.М. Српска народна јела и пића из среза Болевачког. - СЕЗБ, 1925, књ. 32.
- Грђић-Бјелокосић 1908 - Грђић-Бјелокосић Л. Српска народна јела и пића у Босни и Херцеговини. - СЕЗБ, 1908, књ. 6.
- Гриб 1983 - Гриб А.В. Некоторые элементы традиционной духовной культуры с. Бурмаки Дрогичинского р-на Брестской обл. - В кн.: Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. - М.: Наука, 1983, с. 119.
- Гринцер 1974 - Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. - М.: Наука, 1974.
- Гринченко 1896 - Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях. Вып. 2. - Чернигов, 1896.
- Гринченко 1901 - Гринченко Б.Д. Из уст народа. Чернигов, 1901.
- Гринченко I - IV - Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка. Т. I-IV. - Киев, 1907-1909.
- Гроздова 1973 - Гроздова Н.И. Народы Бельгии и Нидерландов. - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 68-79.
- Гроздова 1973а - Гроздова Н.И. Народы Британских островов. - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 80-102.
- Громыко 1976 - Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII - первая половина XIX в.в.). Новосибирск: Наука, 1975.
- Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976 - Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М. Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык. - М.: Наука, 1976.
- Гура 1977 - Гура А.В. Из севернорусской свадебной терминологии. (Хлеб и пряники - словарь). - В кн.: СБЯ: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. - М.: Наука, 1977, с. 131-180.
- Гура 1978 - Гура А.В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре. - В кн.: СБФ: Генезис. Архайка. Традиции. - М.: Наука, 1978, с. 159-189.
- Гура 1983 - Гура А.В. География группы восточнославянских названий свадебного дерева. - В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии: язык и этнос / Под ред. Н.И. Толстого. - Л.: Наука, 1983, с. 198-

203.

- Гура 1984 - Гура А.В. Заяц. - В кн.: Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. - М.: Наука, 1984, с. 129-149.
- Гура и др. 1983 - Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. - В кн.: ПЭС / Под ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1983, с. 49-153.
- Гъбюв 1900 - Гъбюв П.К. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От В.-Търново. - Сб. НУ, 1900, кн. 16 и 17, с. 221-225.
- Гъбюв 1900а - Гъбюв П.К. Народни календари. - Сб. НУ, 1900, кн. 16 и 17, с. 19-24.
- Гяуров 1900 - Гяуров А.Т. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Дранско, с. Плявне. - Сб. НУ, 1900, кн. 16 и 17, с. 50-56.
- Даль I-IV - Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I-IV. 4-е изд. - СПб., М., 1914.
- Данилов 1923 - Данилов В.В. Кадниковский уезд Вологодской губернии. Очерк истории, географии, промышленности и быта населения. - Север, Вологда, 1923, кн. 3-4, с. 215-262.
- Данковская 1909 - Данковская Р.С. Малороссийские обрядовые печенья Курской губернии. - ЭО, 1909, кн. 80, № 1, с. 21-34.
- Данковская 1909а - Данковская Р.С. Кулик и лестничка - обрядовое печенье Фатежского уезда. - ЭО, 1909, кн. 81/82, № 2/3, с. 144-159.
- Данковская 1925 - Данківска Р.С. Народні обрядові печива "горішки". - Записки Етнографічного товариства, 1925, кн. I.
- Дерунов 1889 - Дерунов С.Я. Из русской народной космогонии. - В кн.: Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. I - М., 1889, с. 92-130.
- Джемс - Ларин Б.А. Русско-английский словарь-дневник Ричарда Джемса (1618-1619 гг.). - Л., 1959.
- Дзендзелівський 1970 - Дзендзелівський Й.О. Українсько-польські лексичні паралелі. - В кн.: Rozprawy komisii językowej. Łódzkie towarzystwo naukowe. - Łódź, 1970.
- Дзендзеливский 1984 - Дзендзеливский И.А. Запреты в практике карпатских овцеводов. - В кн.: СБФ: Этногенетическая общность и типологические параллели. - М.: Наука, 1984, с. 256-277.
- ДКСК - Духовная культура сегозерских карел конца XIX - начала XX в. - Л.:

- Наука, 1980.
- Дмитриев 1869 - Дмитриев М.А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-западного края. - Вильно, 1869.
- Добровольский 1894 - Добровольский В.Н. Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии. - ЭО, 1894, кн. № 3, с. 81-96.
- Добровольский 1894а - Смоленский этнографический сборник. Составил В.Н. Добровольский. Часть II (= Записки ИРГО по Отделению Этнографии, т. XXIII, вып. I). СПб., 1894.
- Добровольский 1914 - Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. - Смоленск, 1914.
- Добрынкин 1875 - Добрынкин Н. Жизнь, нравы и обычаи крестьян в Меленковском уезде (этнографический сборник). - Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. - Владимир, 1875, вып. I, с. 69-118.
- Добруджа - Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. - София, 1974.
- Довнар-Запольский 1893 - Довнар-Запольский М. Заметки по этнографии белоруссов. II. - ЖС, 1893, год. 3, вып. 3, с. 419-425.
- Довнар-Запольский 1895 - Довнар-Запольский М. Белорусское Полесье. Сборник этнографических материалов. Вып. I. Песни пинчуков. - Киев, 1895.
- Доп. - I - Дополнения к Опытному областного великорусского словаря. - СПб., 1858.
- Доп. - II - Дополнение к Опытному областного великорусского словаря Н.Я. Данилевского. - СПб., 1869.
- Дробњаковић 1960 - Дробњаковић Б. Етнологија народа Југославије. - Београд, 1960.
- Дьяконова 1977 - Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев. - В кн. Памятники культуры народов Сибири и Севера. Сборник музея антропологии и этнографии, вып. 23. - Л.: Наука, 1977, с. 172-216.
- Борђевић 1958 - Борђевић Др.М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. - СЕЗБ, 1958. - Београд, књ. 70.
- Борђевић 1958а - Борђевић Т.Р. Природа у веровању и предању нашег народа. Књ. I-II. - Београд, 1958.
- Елезовић I-II - Елезовић Гл. Речник косовско-метохиског дијалекта. Св. I-II. - Београд, 1932-1935.
- ЕСУМ I - Етимологічний словник української мови. Том I (А-Г). - Київ, 1982.
- Ефименко 1874 - Ефименко П. Сборник малорусских заклинаний. - М., 1874.
- Ефименко 1877, 1878 - Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Т. I. - М., 1877; Т. II. - М., 1878.

- Ецов 1900 - Ецов Т.Г. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Велес. - Сб. НУ, София, 1900, кн. 16 и 17, с. 226-238.
- Жижков 1895 - Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Ново-Айдар. А.Г. Жижкова. - ХС, 1895, вып. 9, с. 429-442.
- Журавлев 1977 - Журавлев А.Ф. К ареальной характеристике восточнославянской скотоводческой охранительной магии (обряды при эпизоотиях). - В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. - Л.: Наука, 1977, с. 22-232.
- Журавлев 1978 - Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежем скота, и их географическое распространение. - В кн.: СБФ: Генезис. Архика. Традиции. - М.: Наука, 1978, с. 71-94.
- Журавлев 1982 - Журавлев А.Ф. Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом аспекте.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. - М., 1982.
- Журавлев 1983 - Журавлев А.Ф. Семантика и происхождение слова *обыденный*. - В кн.: Этимология. 1981. - М.: Наука, 1983, с. 77-83.
- Жыдовіч 1970 - Матэрыялы для слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак. Пад рэд. М.А.Жыдовіч. Мінск, 1970.
- Завойко 1914 - Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. - ЭО, 1914, кн. 103/104, № 3/4, с. 81-178.
- Заварин 1970 - Заварин Н.А. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии. - Вологодские епархиальные ведомости, 1870, № 5, с. 166-179.
- Заклинский 1918 - Заклинський Б. Народна пожива у Косівському повіті. - МУЕ, 1918, т. XVIII, с. 41-48.
- Зеленин 1903 - Зеленин Д. Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию. - ИОРЯС, 1903, т. 76, № 2, с. 1-189.
- Зеленин 1905 - Зеленин Д.К. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии. (По материалам из бумаг В.А. Воскресенского). - ЖС, 1905, вып. 1-2, с. 1-56.
- Зеленин 1911 - Зеленин Д.К. "Обыденные" полотенца и "обыденные" храмы. (Русские народные обычаи). - ЖС, 1911, вып. I, с. 1-20.
- Зеленин 1913 - Зеленин Д.К. Русские народные обряды со старой обувью. - ЖС, 1913, год 22, вып. 1-2, с. 1-16.
- Зеленин 1927 - Зеленин Д.К. Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання

- й перекидання по землі. - Етнографічний вісник, Київ, 1927, кн. 5, с. 1-10.
- Зеленин 1929, 1930 - Зеленин Д.К. Табу слов у народів Восточної Європи и Северної Азії. Ч. 1. Запрети на охоті и інших промислах. - Л., 1929; Ч. 2. Запрети в домашній життї. - Л., 1930.
- Зеленин I-III - Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива РГО. Вып. I. - Пг., 1914; Вып. II., - Пг., 1915; Вып. III. - Пг., 1916.
- Зернова 1932 - Зернова А.В. Материали по сельско-хозяйственной магии в Дмитровском крае. - СЭ, 1932, № 3, с. 15-52.
- ЗПе - Зімовья песні. Уклад. А.І. Гурскага і З.Я. Мажэйкі. - Мінск: Навука і тэхніка, 1975.
- Иваницкий 1890 - Иваницкий Н.А. Материали по этнографии Вологодской губернии. - Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. 2. (= Известия ОЛЕАЭ, т. 69, Труды этнографического отдела, т. II, вып. 1). - М., 1890, с. 1-234.
- Иванов 1892 - Иванов И. Суевѣрия крестьян (этнологические очерки). - Родина, 1892, № 19, с. 660-661.
- Иванов 1897 - Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. - ЭО, 1897, кн. 32, № 1, с. 22-81.
- Иванов 1907 - Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. - Харьков, 1907.
- Иванов 1909 - Иванов И. Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и на загробную жизнь. - Харьков, 1909.
- Иванов, Топоров 1974 - Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. - М.: Наука, 1974.
- Иванова 1969 - Иванова А.Ф. Словарь говоров Подмосковья. - М., 1969.
- Иванова 1973 - Иванова Ю.В. Греки - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 308-329.
- Иванова 1977 - Иванова Ю.В. Греки. - В кн.: ВП М., 1977, с. 322-336.
- Иллич-Свитыч I - Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков (семито-хамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь (В - К). - М.: Наука, 1971.
- Кабакова 1983 - Кабакова Г.И. Из географии и семантики полесских хрононимов ("белые" и "красные" дни). - В кн.: Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции /Под ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1983, с. 82-83.
- Кавелин 1850 - Кавелин К. Несколько слов о приметах. - Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. - М., 1850, кн. 1, с. 3-13 (6-я пагин.).

- Кагаров 1918 (1921) - Кагаров Е. О значении некоторых русских и украинских народных обычаев. - ИОРЯС, 1918, т. XXIII, кн. 2. - Пг., 1921, с. 77-82.
- Калашниковы 1894 - Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Никольское. Г.А. и А.М. Калашниковых. - ХС, 1894, вып. 8, с. 173-342.
- Калинников 1916 - Калинин И. Народные приметы. - ЖС, 1916, год 25, вып. 2/3, с. 047-049.
- Калинский 1877 - Калинин И. Церковно-народный месяцеслов на Руси. - Записки ИРГО по Отделению Этнографии, 1877, т. 7.
- Калчић 1973 - Калчић С. Обредни колачи у Великом Извору. - Развитак, Зајечар, 1973, т. XIII, № 1, с. 86-92.
- Караулов 1900 - Караулов М. Говор станиц Моздокского полка Терского казачьего войска. - РФВ, 1900, т. 44, год 22, № 3-4, с. 66-115.
- Караџић - Караџић В.С. Српске народне пјесме. књ I. - Београд: Просвета, 1975.
- Кашуба 1973 - Кашуба М.С. Народы Югославии. - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 235-266.
- Кириллова и др. 1972 - Кириллова Т.В., Бондарчик Н.С., Куликова В.П., Бегова А.А. Опыт словаря говоров Калининской области. - Калинин, 1972.
- Китицина 1927 - Китицина Л. Хлеб. Из материалов по народному питанию Костромского края. - Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края, 1927, вып. 61, с. 92-102.
- Клепикова 1972 - Клепикова Г.П. О карпатоукраинской терминологии горного ландшафта. II. - В кн.: Карпатская диалектология и ономастика. М.: Наука, 1972, с. 51-117.
- Климчук 1968 - Климчук Ф.Д. Специфическая лексика Дрогичинского Полесья. - В кн.: Лексика Полесья / Под ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1968, с. 20-78.
- Климчук 1978 - Климчук Ф.Д. Песенная традиция западнopolесского села Симоновичи. - В кн.: СБФ: Генезис. Архаика. Традиции. - М.: Наука, 1978, с. 190-218.
- Кобелев 1898 - Материалы по этнографии края. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Поповка. Е.И. Кобелева. - ХС, 1898, вып. 12, с. 103-133.
- Ковачев 1914 - Ковачев Й.Д. Народна астрономия и метеорология: Принос към българския фолклор. - Сб. НУ, 1914, кн. 30.
- Колева 1973 - Колева Т.А. Болгары. - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 266-283.
- Коломейцева 1895 - Материалы для этнографического изучения Харьковской

- губернии. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Бахмутовка. А. Коломейцевой. - ХС, 1895, вып. 9, с. 413-428.
- Копаневич 1896 - Копаневич И.К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Пскове. - Псков, 1896.
- Копаневич 1903 - Копаневич И.К. Как проводится масленица в Псковской губернии. - Псков, 1903.
- Коробова 1895 - Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Райгородка. Е.А. Коробовой. - ХС, 1895, вып. 9, с. 382-398.
- Костић 1964 - Костић П. Новогодишни обичаји. - Гласник етнографског музеја, Београд, 1964, књ. 27.
- Костов 1977 - Костов К. Цыганское *č(h)ang* 'нога' и *č(h)angalo* 'с (длинными) ногами' как общие заимствования в некоторых европейских языках. - В кн.: Этимология 1975. - М.: Наука, 1977, с. 164-168.
- Кравченко 1914 - Кравченко В.Г. Этнографические материалы, собранные в Вольнской и соседней с ней губерниях. - Труды Общества Исследователей Вольны, 1914, т. 12, с. 149-312.
- Красновская 1973 - Красновская Н.А. Итальянцы. - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 18-32.
- Красновская 1977 - Красновская Н.А. Итальянцы. - В кн.: ВП - М., 1977, с. 12-29.
- Красовская 1976 - Красовская Ю. Терские игрушочки. - Вокруг света, 1976, № 4, с. 69-71.
- Крачковский 1873 - Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина (= ЧОИДР, 1873, т. IV). - М., 1874.
- Круглов 1977 - Круглов Ю.Г. Календарные обряды и обрядовая поэзия в Калужской области. - СЭ, 1977, № 4, с. 96-104.
- Кудрявцев 1877 - Кудрявцев В.Ф. Обзор этнографических данных, помещенных в "Нижегородском сборнике". - Известия ОЛЕАЭ, т. 28. Труды этнографического отдела, 1877, кн. IV, с. 77-96.
- Куликовский 1889 - Куликовский Г.И. Беседные складчины и ссыпчины Обонежья. - ЭО, 1889, № 1, с. 106-114.
- Куликовский 1890 - Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края. - ЭО, 1890, кн. 4, № 1, с. 44-60.
- Куликовский 1898 - Куликовский Г.И. Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении. - СПб., 1898.
- Кулишић 1953 - Кулишић Ш. Порекло и значење Божићног обредног хлеба код јужних Словена. - ГЗМ, 1953, књ. VIII, с. 7-47.

- ЛБВ - Лірыка беларускага вяселля. Уклад. і рэд. Н.С. Гілевіча. - Мінск: Вышэйшая школа, 1979.
- Лебедев 1853 - Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. - ЭС, 1853, вып. 1, с. 174-202.
- Левченко 1875 - Левченко М.М. Несколько данных о жилищах и пище Южно-руссов. - Киев, 1875.
- Лившиц 1930 - Лившиц И.Г. Детерминатив к древнеегипетским словам *mw* 'мертвец' и *ḥftj* 'враг'. - В кн.: Яфетический сборник. Вып. VI. - Л., 1930, с. 219-225.
- Лисенко 1961 - Лисенко П.С. Словник діалектної лексики середнього і східного Полісся. - Київ, 1961.
- Лисенко 1974 - Лисенко П.С. Словник поліських говорів. - Київ, 1974.
- Лихачев 1935. Лихачев Д.С. Черты первобытного примитивизма воровской речи. - В кн.: Язык и мышление, вып. III-IV. - М.-Л., 1935, с. 47-100.
- Логиновский 1904 - Логиновский К.Д. Материалы к этнографии Забайкальских казаков. - Записки общества изучения Амурского края, Владивосток, 1904, т. 9, вып. 1, с. 1-135.
- Лоренц 1912 - Лоренц Ф. Исчезнувший диалект поморский. - ИОРЯС, 1912, т. XVII, кн. 4.
- Лотман, Успенский 1982 - Лотман Ю.М., Успенский Б.А. "Изгой" и "изгойничество" как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода ("Свое" и "чужое" в истории русской культуры). - В кн.: Типология культуры. Взаимное воздействие культур (= Труды по знаковым системам. XV.). - Тарту, 1982, с. 110-121.
- Лукьянова 1972 - Лукьянова Т.П. О некоторых старинных обрядах на Брянщине. - СЭ, 1972, № 2, с. 85-87.
- Львов 1968 - Львов А.С. Из лексикологических наблюдений. 4. Об этимологии слова *ковригъ*, *-га*. - В кн.: Этимология 1966. - М.: Наука, 1968, с. 153-158.
- Лысенко 1966 - Лысенко А.С. Словарь диалектной лексики северной Житомирщины. - В кн.: Славянская лексикография и лексикология / Под ред. Л.Э. Калнынь. - М.: Наука, 1966, с. 5-60.
- Ляцкий 1892 - Ляцкий Е. Болезнь и смерть по представлениям белорусов. - ЭО, 1892, кн. 13-14, № 2/3, с. 23-41.
- Магницкий 1883 - Магницкий В. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. - Вятка, 1883.
- Магницкий 1888 - Магницкий В.К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде.

- Этнографический сборник. - Казань, 1888.
- Майков 1869 - Майков Л. Великорусские заклинания. - СПб., 1869.
- Макаренко 1913 - Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Восточная Сибирь, Енисейская губерния. - СПб., 1913.
- Максимов 1903 - Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. - СПб., 1903.
- Максимов 1982 - Максимов С.В. Куль хлеба и его похождения. - М.: Молодая гвардия, 1982.
- Максимович 1877 - Максимович М.А. Дни и месяцы украинского селянина. - Собрание сочинений. Т. III. - Киев, 1877.
- Малыхин 1853 - Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии, Нижнедевицкого уезда. - ЭС, 1853, вып. 1, с. 203-234.
- Малыхин 1861 - Малыхин П. Город Нижнедевицк и его уезд. - В кн.: Воронежский литературный сборник. - Воронеж, 1861, вып. 1, с. 265-319.
- Мансуров I-IV - Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. - Рязань, вып. I, 1928; вып. II, 1929; вып. III, 1930; вып. IV, 1930.
- Маринов 1914 - Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. - Сб. НУ, кн. 28. - София, 1914.
- Маринов 1984 - Маринов Д. Избрани произведения в два тома. Т. II. Етнографическо (фолклорно) изучаване на западна България. - София: Наука и изкуство, 1984.
- Маркевич 1860 - Маркевич Н.А. Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. - Киев, 1860.
- Марусов 1893 - Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии: Сл. Кабанье. А. Марусова. - ХС, 1893, вып. 7, с. 413-460.
- Маслова 1984 - Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - начала XX в. - М.: Наука, 1984.
- Материалы 1889 - Материалы для историко-статистического описания церквей и святынь рязанской епархии. С. Ильинское, церковь Воздвижения честного креста (Зар[айский] у.). - Рязанские епархиальные ведомости, 1889, № 11 (1-го июня), с. 476-479.
- Машкин 1862 - Машкин А.С. Быт крестьян Курской губернии, Обоянского уезда. - ЭС, 1862, вып. 5, с. 1-119 (6-я пагин.).
- Машкин 1902 - Машкин А.С. Песни, собранные в городе Обояни и его уезде. - В кн.: Курский сборник, вып. 3. - Курск, 1902, с. 1-69 (2-я пагин.).
- Машкин 1903 - Сборники А.С. Машкина. Материалы по этнографии Рязан-

- ской губернии. Приготовил к печати В.И. Резанов. Часть III. - Курский сборник, вып. 4. - Курск, 1903, с. 11-115.
- МДСГ - Матэрыялы для дыялектнага слоўніка Гомельшчыны. - Беларуская мова і мовазнаўства, Мінск, 1975, вып. 3, с. 134-272.
- Мелетинский 1958 - Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа. - М.: Изд-во восточной литературы, 1958.
- Мельницкий 1894 - Мельницкий А. Рекругчина. - ЖС, 1894, год 4, вып. 2, с. 215-221.
- Мельниченко 1961 - Мельниченко Г.Г. Краткий ярославский областной словарь. - Ярославль, 1961.
- Меркулова 1979 - Меркулова В.А. Русские этимологии. III (*нецевенье, хорь, сколудина, хмыз, верпеть*). - В кн.: Этимология 1977. - М.: Наука, 1979, с. 88-101.
- Меркулова 1983 - Меркулова В.А. (рец.) Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Рэд. В.У. Мартынаў. Т. 2. "В". - Мінск, 1980. - В кн.: Этимология 1981. - М.: Наука, 1983, с. 160-161.
- Милетич 1931 - Милетич Л. Издигането на кравая в обрета на семейната "служба" и "слава". - МП, 1931, год VII, кн. 1, с. 27-32.
- Милетич 1931a - Милетич Л. Към въпроса за българската семейна "служба" и сърбската "слава". - МП, 1931, год VII, кн. 3, с. 1-10.
- Милорадович 1897 - Милорадович В. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. - Сб. Харьковского историко-филологического общества, 1897, вып. X.
- Милутиновић 1971 - Милутиновић В. Обредна печива у Војводини. - Гласник Етнографског института, Београд, 1971, књ. XVI-XVII (1967-1969).
- Милюс 1985 - Милюс В. Пища литовцев на похоронах и поминках. - В кн.: Конференция. Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. - М., 1985, с. 59-61.
- Минх 1881 - Минх А.Н. Коленская волость Аткарского уезда. - В кн.: Саратовский сборник. - Саратов, 1881, т. I.
- Минх 1882 - Минх А.Н. Саратовский уезд. - В кн.: Саратовский сборник, вып. 2. - Саратов, 1882.
- Минх 1890 - Минх А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, собранные в 1861-1888 гг. - СПб., 1890.
- Митропольская 1975 - Русский фольклор в Литве. Исследование и публикация Н.К. Митропольской. - Вильнюс, 1975.
- Мичатек 1903 - Мичатек Л.А. Дифференциальный сербско-русский словарь. - СПб., 1903.

- Младенов 1941 - Младенов Ст. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. - София, 1941.
- Можаровский 1873 - Можаровский А. Святочные песни, игры и гадания Казанской губернии. - Казань, 1873.
- Мяцельская и др. 1971 - Мяцельская Е.С., Камароўскі Я.М. Матэрыялы да слоўніка сучаснай беларускай народнай фразеалогіі. - В кн.: Лінгвістычныя даследаванні. Зборнік артыкулаў. - Мінск: БДУ, 1971, с. 97-105.
- Невская 1982 - Невская Л.Г. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре. - В кн.: Балто-славянские исследования. 1981. - М.: Наука, 1982, с.106-121.
- Неклепаев 1900 - Неклепаев И.Я. Народная медицина в Сургутском крае. - СПб., 1900.
- Нестеровский 1905 - Нестеровский П.А. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. - Варшава, 1905.
- Никифоровский 1892 - Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии. 1. Старцы. - ЭО, 1892, кн. 12, № 1, с. 70-105.
- Никифоровской 1893 - Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка. - ЭО, 1893, кн. 13-14, № 2-3, с. 170-202.
- Никифоровский 1897 - Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах в Витебской Белоруссии. - Витебск, 1897.
- Николаев 1913 - Николаев Ю. В поисках за божеством. - СПб., 1913.
- Николић 1974 - Николић-Стојанчевић В. Врањско Поморавље: Етнолошка испитивања. - СЕЗБ, књ. 86, № 36. - Београд, 1974.
- Никольский 1956 - Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. - Минск, 1956.
- Номис 1864 - Номис М. Украинські приказки, прислів'я і таке інше. - СПб., 1864.
- Носович 1870 - Носович И.И. Словарь белорусского наречия. - СПб., 1870.
- Носович 1873 - Носович И.И. Белорусские песни. - Записки ИРГО по Отделению Этнографии, СПб., 1873, т. 5, с. 1-352.
- НПФА - Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского Университета (1976-1982 г.г.). Календарные обряды. Часть 1. - Горький, 1982.
- НС - Народнае слова. - Мінск: Навука і тэхніка, 1977.
- Онищук 1918 - Онищук А. Народна пожива в Надвірнянськiм повіті. - МУЕ, 1918, т. XVIII, с. 37-41.

- ОПП - Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг.). / Под ред. Н.И. Савушкиной. - М.: Изд-во МГУ, 1980.
- Опыт - Опыт областного великорусского словаря. - СПб., 1852.
- Оранский 1977 - Оранский И.М. Фольклор и язык гиссарских парья (Средняя Азия). - М.: Наука, 1977.
- Очерки 1861 - Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий в Воронежской губернии. - В кн.: Воронежский литературный сборник. - Воронеж, 1861, вып. 1, с. 133-153.
- Павлова 1985 - Павлова М.Р. Среда и пятница в связи с прядением. - В кн.: Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. - М.: Наука, 1985, с. 66-69.
- Пашкова 1978 - Пашкова Г.Т. Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядовості. - Київ: Наукова думка, 1978.
- Первушин 1895 - Первушин П.Ф. Песни, святочные гадания, собранные в Катайской вол. Камышловского уезда Пермской губернии. - Записки Уральского общества любителей естествознания, Екатеринбург, 1895, т. 15, вып. 1.
- Перфецкий 1915 - Перфецкий Е. "Холерные" кресты. (К этнографии Холмщины). - ЖС, 1915, вып. 3, с. 036-037 (2-я пагин).
- Петев 1904 - Петев Х. Български юридически пословици. - Сб. НУН, София, 1904, кн. 20, с. 1-28.
- Петров 1969 - Петров П. Принципи за събиране на обредни хлябове. - Музеи и паметници на културата, София, 1969, № 1, с. 31-34.
- Петрушевич 1865 - Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий А.С. Петрушевича. - Львов, 1865.
- Пещерева 1925 - Пещерева Е.М. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана. - Бюллетень Среднеазиатского государственного университета, Ташкент, 1925. № 11.
- Пісні - Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище 1920-1970 рр. - Київ: Наукова думка, 1976.
- ПК - Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. - София: Изд-во на БАН, 1980.
- ПКП - Поэзия крестьянских праздников. Сост. и прим. И.И. Земцовского. - Л., 1970.
- Подвысоцкий 1885 - Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. - СПб., 1885.

- Покровская 1973 - Покровская Л.В. Французы. - В кн.: ЗП - М., 1973, с. 33-52.
- Покровская 1977 - Покровская Л.В. Народы Франции. - В кн.: ВП - М., 1977, с. 30-48.
- Поликарпов 1909 - Поликарпов Ф. Слѣпухи. - ЖС, 1909, год 17, вып. 1, с. 123.
- Померанцева 1975 - Померанцева Э.В. Ярилки. - СЭ, 1975, № 3, с. 127-130.
- Потанин 1864 - Потанин Н. Югозападная часть Томской губернии в этнографическом освещении. - ЭС, 1864, вып. 6, с. 1-154.
- Потанин 1881 - Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии, вып. II. - СПб., 1881.
- Потанин 1899 - Потанин Г. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотмы (продолжение). - ЖС, 1899, год. 9, вып. 2, с. 167-235.
- Потебня 1867 - Потебня А.А. О Доле и сродных с нею существах. - Древности. Труды Московского археологического общества, т. I, М., 1865-1867, с. 164-208.
- Потебня 1880 - Потебня А.А. Этимологические заметки. - РФВ, 1880, т. VI, № 4, с. 165-166.
- Потебня 1882 - Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных песен. III. Веснянки размера (4+3+3) и другие сродные песни. 1. Сеянье проса, 2. Ворота, 3. Воротарь. - РФВ, 1882, т. VIII, год 4-й, № 3, с. 45-133.
- Потебня 1884 - Потебня А.А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок. VII. - РФВ, 1884, т. X, № 2, с. 99-163.
- Потебня 1914 - Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. - Харьков, 1914.
- Потебня 1968 - Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. Том III. Об изменении значения и заменах существительного. - М.: Просвещение, 1968.
- ПП - Прыказкі і прымаўкі ў дзвюх кнігах. Кн. 1. Склад. М.Я. Грынבלата. - Мінск: Навука і тэхніка, 1976.
- Преображенский I-II - Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Т. I-II. - М., 1910-1914.
- Пригаровский 1866 - Пригаровский Г. Село Меленск (Стародубского уезда). - Записки Черниговского губернского статистического комитета, Чернигов, 1866, кн.1.
- Прокопенко 1972 - Прокопенко В.А. Областной словарь буковинских говоров. - В кн.: Карпатская диалектология и ономастика / Под ред. Г.П. Клепиковой. М.: Наука, 1972, с. 411-477.
- Прокофьева 1977 - Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских

- селькупов. - В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Сборник музея антропологии и этнографии, вып. 23. - Л.: Наука, 1977, с. 66-79.
- Пропп 1946 - Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., 1946.
- Пропп 1976 - Пропп В.Я. Мотив чудесного рождения. - В кн.: Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М.: Наука, 1976, с. 205-240.
- Радева 1980 - Радева Л. Народна медицина. - В кн.: Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. - София, 1980, с. 478-488.
- Радченко 1888 - Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). Записаны в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилевской губернии Зинаидой Радченко. - СПб., 1888 (=Записки ИРГО по Отделению Этнографии, т. XIII, вып. 2).
- Радченко 1929 - Радченко Е.С. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа. - Труды общества изучения Московской области, Москва, 1929, вып. 3, с. 1-174.
- Рапановіч 1958 - Беларускія прыказкі, прымаўкі і загадкі. Склаў Я. Рапановіч. Мінск, 1958.
- Расторгуев 1973 - Расторгуев П.А. Словарь народных говоров западной Брянщины. - Минск, 1973.
- Рачев 1926 - Рачев Н.Д. Народописни материали от Гевгелийско. - МП, 1926, год II, кн. 4, с. 107-128.
- Резанова 1901 - Резанова Е. Материалы к этнографии Курской губернии. (Наблюдения и заметки). - В кн.: Курский сборник, Курск, 1901, вып. 1, с. 177-184.
- Резанова 1902 - Материалы по этнографии Курской губернии, собранные Е.И. Резановой. - В кн.: Курский сборник, Курск, 1902, вып. 3, с. 5-120 (3-я пагин.).
- Резанова 1902а - Резанова Е.И. Этнографические материалы, собранные в дер. Саломыкой Обоянского уезда. - В кн.: Курский сборник, Курск, 1902, вып. 3, с. 112-143.
- Резанова 1911 - Резанова Е. Материалы по этнографии Курской губернии. - Труды Курской губернской ученой архивной комиссии, Курск, 1911, вып. 1, с. 5-193.
- Романов 1889 - Романов Е.Р. Опыт белорусского народного снотолкователя. - ЭО, 1889, кн. 6, № 3, с. 54-72.
- Романов 1911 - Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Ч. I. - Вильна, 1911.
- Романов VIII - Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8. - Витебск, 1912.

- Романюк 1983 - Романюк П.Ф. Обрядовое деревце в правобережнополесской свадьбе. - В кн.: Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. - М.: Наука, 1983, с. 77-78.
- Роснецкий 1904 - Роснецкий А. Село Никольское-Борнуки, Городищенского уезда Пензенской епархии (Историко-статистический очерк). - Пенза, 1904.
- Руданский 1972 - Народні пісні в записах Степана Руданського. - Київ: Музична Україна, 1972.
- Русинова 1898 - Материалы по этнографии края. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Колядовка. А. Русиновой. - ЖС, 1898, вып. 12, с. 269-280.
- Рыбников 1864 - Рыбников Н. Сборник слов, употребляемых в Олонецкой губернии. - ЭС, 1864, вып. 6, с. 1-26 (7-я пагин.).
- Садовников 1960 - Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач. - М.; Изд-во МГУ, 1960.*
- СБГ I-IV - Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. I-IV. - Мінск: Навука і тэхніка, 1979-1984.
- Свенцицкий 1900 - Свенцицкий И. Опыт сравнительного словаря русских говоров. (Галицко-бойковский говор). - ЖС, 1900, год 10, вып. 1/2, с. 213-229.
- Светлов 1892 - Светлов Я. О говоре жителей Каргопольского края (Олонецкой губернии). - ЖС, 1892, год 3, вып. 3, с. 156-164.
- Свешникова 1979 - Свешникова Т.Н. К структуре одной группы ритуальных заговоров (заговоры от оборотней). - В кн.: *Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы.* - М., 1979, с. 95-99.
- Свешникова, Цивьян 1973 - Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. - В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. - М.: Наука, 1973, с. 197-241.
- Свешникова, Цивьян 1979 - Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В. К функциям посуды в восточнороманском фольклоре. - В кн.: Этническая история восточных романцев: Древность и средние века. - М.: Наука, 1979, с. 147-194.
- Седакова 1983 - Седакова О.А. Материалы к описанию полесского погребального обряда. - В кн.: ПЭС /Юд ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1983, с. 246-262.
- Седакова 1984 - Седакова И.А. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар.: Дис. ... канд. филол. наук. Машинопись. - М., 1984.
- Седакова 1985 - Седакова О.А. Содержательный план славянского погребаль-

- ного обряда. - В кн.: Конференция. Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. - М., 1985, с. 70-76.
- Селиванов 1886 - Селиванов А.И. Этнографические очерки Воронежской губернии. - В кн.: Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия Воронежа. - Воронеж, 1886, т. 2, с. 69-115.
- Селищев 1951, 1952 - Селищев А.М. Старославянский язык. М.: Учпедгиз. Ч. I, 1951; ч. II, 1952.
- Семенова 1891 - Семенова О.П. Праздники. - ЖС, 1891, вып. 4, с. 199-202.
- Сементовский 1843 - Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиан. - Маяк, 1843, т. II, кн. 21, гл. 3 (материалы), с. 1-45 (3-я пагин.).
- Серебренников 1964 - Меткое слово. Песни. Сказки. Дореволюционный фольклор Прикамья. Собрал В.Н. Серебренников. - Пермь, 1964.
- Сержпудоўскі 1926 - Сержпудоўскі А. Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павета. - Л., 1926.
- Сержпудоўскі 1930 - Сержпудоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшучкоў. - Беларуская этнаграфія у даследах і матар'ялах. Менск, 1930, кн. VII.
- Сими́на 1981 - Сими́на Г.Я. Народные приметы и поверья Пинежья. - В кн.: Русский фольклор: Поэтика русского фольклора, вып. XXI. - Л.: Наука, 1981, с. 99-114.
- Симоненко 1956 - Симоненко І. Ф. Поселення, садиба та житло на Закарпатті. - В кн.: Матеріали з етнографії та художнього промислу. - Київ, 1956.
- Сл. РЯ XI-XVII, 3, 7 - Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 3, 7. - М.: Наука, 1976, 1980.
- Смирнов 1920 - Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае. - Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края, Кострома, 1920, вып. 15, с. 21-126.
- Смирнов 1927 - Смирнов В. Народные гадания Костромского края (очерк и тексты). - Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края, Кострома, 1927, вып. 41, с. 17-91.
- Смусин 1974 - Смусин Л.С. Выставка "Русский пряник и фигурное печенье". - СЭ, 1974, № 4, с. 158-162.
- Снегирев I-IV - Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1-4. - М., 1837-1839.
- Соколов 1916 - Соколов М.Е. Обряды, поверья и суеверья великоруссов Саратовской губернии. - Труды Саратовской ученой архивной комиссии, Саратов, 1916, вып. 33.

- Соколов 1926 - Соколов Б. По Петровскому уезду. - Труды Нижне-Волжского Областного Научного Общества Краеведения: Этнографический сборник, Саратов, 1926, с. 7-21.
- Соколова 1979 - Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов: XIX- начало XX в. - М.: Наука, 1979.
- Соколовы 1915 - Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. - М., 1915.
- Соловьев 1904 - Соловьев В.Ф. Особенности говора Новгородского уезда Новгородской губернии. - Сб. ОРЯС, т. 77, № 7, 1904, с. 1-60.
- Сорокин 1979 - Фольклор Московской области. Вып.1: Календарный и детский фольклор. Сост. В.Б. Сорокин. - М.: МГПИ им. В.И. Ленина, 1979.
- Спасов 1900 - Спасов С.Д. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Софийско. - Сб. НУ, 1900, кн. 16 и 17, с. 215-220.
- Спространов 1898 - Спространов Е. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Охрид. - Сб. НУ, 1898, кн. 15, с. 114-118.
- Спространов 1900 - Спространов Е. Народни календари. 2. От Охрид. - Сб. НУ, 1900, кн. 16 и 17, с. 24-40.
- СРГП - Словарь русских говоров Приамурья. Составители: Ф.П. Иванова, Л.В. Карпикова, Л.Ф. Пугягина, Н.П. Шенкевец. - М.: Наука, 1983.
- СРДГ 1975 - Словарь русских донских говоров. Вып. 2. - Ростов/Д., 1975.
- Срезневский 1843 - Срезневский И.И. Дополнения и замечания [к статье К. Сементовского (см. Сементовский 1843)]. - Маяк, 1843, т. 11, кн. XXI, гл. 4, с. 45-57 (3-я пагин.).
- Срезневский I-III - Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, т. I-III. - СПб., 1893-1912.
- СРНГ 1-20 - Словарь русских народных говоров. Вып. 1-20. - Л.: Наука, 1965-1985.
- ССРНГ - Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской обл.). Под ред. И.А. Оссовецкого. - М.: Наука, 1969.
- Старцева 1962 - Старцева С.А. Краткий словник для областного словаря русских говоров Пермской области. - Пермь, 1962.
- Столяр 1972 - Столяр А.Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания. - В кн.: Ранние формы искусства. - М.: Искусство, 1972, с. 31-76.
- Стороженко 1894 - Материалы для этнографического изучения Харьковской

- губернии. Гл. 1. Старобельский уезд: Сл. Ново-Астрахань. М.К. Стороженко. - ХС, 1894, вып. 8, с. 27-48.
- Страхаў 1985 - Страхаў А.Б. Палеск. *юрчык, хрэсткі, хрэстыцца*. - Беларуская лінгвістыка, 1985, вып. 27, с. 68-69.
- Страхов 1979 - Страхов А.Б. Балтославянский миф о происхождении аиста и античные параллели. - В кн.: *Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы*. - М.: Наука, 1979, с. 106-108.
- Страхов 1984 - Страхов А.Б. Славяно-северокавказские этнографические параллели в области пловниальной магии (материалы). - В кн.: *Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы и доклады конференции. Часть 1*. - М.: Наука, 1984, с. 94-97.
- Страхов 1985 - Страхов А.Б. Восточнославянское *обыденный* (семантика и происхождение слова и понятия). - *Russian Linguistics*, 1985, v. 9, p. 361-373.
- Страхов 1985а - Страхов А.Б. О своеобразии формирования восточнославянского культоточитания и специфике соотношения в нем языческого и христианского элементов. - В кн.: *Этногенез, ранняя этническая история и культура славян*. - М., 1985, с. 79-82.
- Страхов 1985б - Страхов А.Б. Поминальное и ритуально-бытовое переломление хлеба у восточных славян. В кн.: *Конференция: Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов*. - М., 1985, с. 78-79.
- Страхов 1985в - Страхов А.Б. Русское обрядовое печенье "*христовы (боговы, божьи) онучи*" в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах. - В кн.: *Этногенез, ранняя этническая история и культура славян*. - М., 1985, с. 77-79.
- Страхов 1987 - Страхов А.Б. Становление "двоеверия" на Руси. - *Cirillo-methodianum*, 1987, v. XI, p. 33-44.
- Сумароков 1860 - Сумароков П. Хозяйственный и этнографический очерк Каширского уезда. - *Сельское хозяйство*, 1860, № 7, с. 1-23.
- Сумцов 1885 - Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. - Харьков, 1885.
- Сумцов 1890 - Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. - Киев, 1890.
- Сцяшковіч 1972 - Сцяшковіч Т.Ф. Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці. - Мінск, 1972.
- Сыркин 1970 - Сыркин Н.Я. К типологии оппозиции "молоко" - "кровь" в ритуальных и мифологических системах Индии и Цейлона. - В кн.: *Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам*. - Тарту, 1970, с. 51-53.

- Сырку 1913 - Сырку П.А. Из быта бессарабских румын. II. Погребальные обы-
чай и обряды румын Бессарабии. - ЖС, 1913, г. 22, вып. 3/4, с. 363-370.
- Танков 1901 - Танков А.А., Златоверхников Н.И. Путеводитель по городу
Курску. - Курский сборник, вып. 1. - Курск, 1901, с. 1-86 (3-я пагинация).
- Тановић 1925 - Тановић С. Српска народна јела и пића из Бевђелијске Кази. -
СЕЗБ, 1925, књ. 14.
- Танский 1866 - Танский И. Село Локотки (Глуховского уезда). - Записки Чер-
ниговского губернского статистического комитета, Чернигов, 1866, кн. I.
- Татарский 1894 - Материалы для этнографического изучения Харьковской гу-
бернии. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Свято-Дмитровка. А.А. Татарского.
- ХС, 1894, вып. 8, с. 1-26.
- Твардица 1873 - Твардица. - Кишиневские епархиальные ведомости, 1873, №
19 (часть неофициальная).
- Тенев 1900 - Тенев Т. Празднуването на Цвятоносна неделя (Врѣбница), Мла-
денци и Георгьовденъ в Чипоровци. - Сб.НУ, 1900, кн. 16 и 17, с. 43-49.
- Терентьев 1861 - Терентьев А. Некоторые черты из вседневной жизни помещи-
ков Бирючинского уезда прошлого и настоящего времени. - В кн.: Воро-
нежская беседа на 1861 год. - СПб., 1861.
- Терещенко I - VII - Терещенко А.В. Быт русского народа, вып. I - VII - М.,
1847-1848.
- Терновская 1979 - Терновская О.А. К статье Д.К. Зеленина "Східньо-слов'янсь-
кі хліборобські обряди качання й перекидання по землі". - В кн.: Пробле-
мы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН
СССР Д.К. Зеленина). - Л.: Наука, 1979, с. 112-123.
- Терновская 1981 - Терновская О.А. К описанию народных славянских пред-
ставлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения
домашних насекомых. - В кн.: СБФ: Обряд. Текст. - М.: Наука, 1981, с.
139-159.
- Тиханов 1904 - Тиханов П.Н. Брянский говор. Заметки из области русской эт-
нологии. - СПб., 1904.
- Ткач 1911 - Ткач В. Очерки Холмщины и Подляшья. Говоры, обычаи, обряды,
типы, нравы, песни, хозяйственный быт и пр. - Холм, 1911.
- Толстая 1984 - Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к эт-
нодиалектному словарю (А-Г). - В кн.: СБЯ: Язык в этнокультурном
аспекте. - М.: Наука, 1984, с. 178-200.
- Толстой 1971 - Толстой Н.И. Из великорусской диалектной семантики. - В кн.:
Проблемы истории и диалектологии славянских языков. - М., 1971, с. 259-

266.

- Толстой 1977 - Толстой Н.И. О соотношении центрального и маргинального ареалов в современной Славии. - В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. / Под ред. М.А. Бородиной. - Л.: Наука, 1977, с. 37-56.
- Толстой 1984 - Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог. - В кн.: СБФ: Этногенетическая общность и типологические параллели. - М.: Наука, 1984, с. 5-72.
- Толстой 1984а - Толстой Н.И. Диалог-ритуал. - В кн.: Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы. - М., 1984, с. 123-129.
- Толстые 1978 - Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье. - В кн.: СБФ. Генезис. Арханка. Традиции. - М.: Наука, 1978, с. 95-130.
- Толстые 1981 - Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. - В кн.: СБФ: Обряд. Текст. - М.: Наука, 1981, с. 44-120.
- Толстые 1982 - Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье. - В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. / Под ред. В.К. Соколовой. - М.: Наука, 1982, с. 49-83.
- Толстые 1983 - Толстые Н.И. и С.М. О задачах этнолингвистического изучения Полесья. - В кн.: ПЭС / Под ред. Н.И. Толстого. - М.: Наука, 1983, с. 3-21.
- Топорков 1984 - Топорков А.Л. Дежа. - В кн.: Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. - М.: Наука, 1984, с. 115-123.
- Топоров 1979 - Топоров В.Н. Семантика мифологических представлений о грибах. - В кн.: Balcanica: Лингвистические исследования. - М.: Наука, 1979, с. 234-298.
- Топоров 1979а - Топоров В.Н. К реконструкции прусских метрических текстов. - В кн.: Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. - М., 1979, с. 87-92.
- Топоров 1980 - Топоров В.Н. О числовых моделях в архаических текстах. В кн.: Структура текста. - М.: Наука, 1980, с. 3-58.
- Топоров 1984 - Топоров В.Н. К символике окна в мифопоэтической традиции. В кн.: Балто-славянские исследования. 1983. - М.: Наука, 1984, с. 164-185.
- Топоров I - Топоров В.Н. Прусский язык. Словарь. А-Д. - М.: Наука, 1975.
- Традиционный - Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях

- 1963-1969 гг.). - М.: Наука, 1972.
- Трофимович 1974 - Трофимович К.К. Верхнелужицко-русский словарь. - М.: Русский язык; - Бауцен: Домовина, 1974.
- Трубицина 1983 - Трубицина Г.И. Нить и ее обрядовые функции. - В кн.: По-лесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. - М.: Наука, 1983, с. 113-114.
- ТС I-IV - Тураўскі слоўнік. Складальнікі: А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін. Т. I-IV - Мінск: Навука і тэхніка, 1982-1985.
- Тэрнер 1983 - Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. В.А. Бейлис. Пер. с англ. - М.: Наука, 1983.
- Ундольский 1846 - Ундольский В. Библиографические разыскания. - Москвитянин, 1846, часть II, № 3.
- Успенский 1982 - Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. - М.: Изд-во МГУ, 1982.
- Усціновіч 1975 - Усціновіч А.К. Асаблівая лексіка гаворкі аколіц Любчы. - В кн.: З народнага слоўніка. - Мінск: Навука і тэхніка, 1975, с. 53-63.
- Ушаков 1896 - Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великоруссов. - ЭО, 1896, кн. 29-30, № 2/3, с. 146-204.
- Фасмер I-IV - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Перевод с нем. и дополн. О.Н. Трубачева. Т. I-IV. - М.: Прогресс, 1964-1973.
- Филиповић 1939 - Филиповић М.С. Обичаји и веровања у Скопској котлини. СЕЗБ, 1939, књ. 54.
- Франко 1901-1905 - Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Т. I, вып. 2 (= Етнографічний збірник. Т. XVI). У Львови, 1901-1905.
- Фрэзер 1980 - Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. - М.: Политиздат, 1980.
- ФСО - Фольклор Саратовской области. Сост. Т.М. Акимова. / Под ред. А.П. Скафтымова. Книга I. - Саратов: Саратовское обл. изд-во, 1946.
- ФСРГС - Фразеологический словарь русских говоров Сибири. / Под ред. А.И. Федорова. - Новосибирск: Наука, 1983.
- Хангалов 1890 - Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят. - Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, Иркутск, 1890, т. II, вып. 1.
- Харузина 1914 - Харузина В.Н. Свадебное печенье "роща". - ЭО, 1914, № 3-4.
- Цейтлин 1966 - Цейтлин Р.М. Из опыта работы над словарем старославянского языка. - В кн.: Славянская лексикография и лексикология / Под ред. Л.Э. Калнынь. - М.: Наука, 1966, с. 227-268.

- Ценкуловски 1978 - Ценкуловски Н. Обредни хлябове от град Койнаре. - Български фолклор, София, 1978, № 3, с. 56-66.
- Цивьян 1977 - Цивьян Т.В. 'Повесть конопля': к мифологической интерпретации одного операционного текста. - В кн.: СБЯ. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. - М.: Наука, 1977, с. 305-317.
- Цивьян 1984 - Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста "Плугушор". - В кн.: СБФ. Этногенетическая общность и типологические параллели. - М.: Наука, 1984, с. 96-116.
- Чижикова 1978 - Чижикова Л.Н. Свадебные обряды русского населения Украины. - В кн.: Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1978, с. 159-179.
- Читкушев 1892 - Читкушев И. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Велес. - Сб. НУ, София, 1892, кн. 7, с. 125-129.
- Чичов 1892 - Чичов И.Ив. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Рупчос. - Сб. НУ, 1892, кн. 7, с. 138-140.
- Чичула 1918 - Чичула А. Народна пожива в Дрогобицькім повіті. - МУЕ, 1918, т. XVIII, с. 49-55.
- Чубинский I-VII - Чубинский П.П. Труды этнографо-статистической экспедиции в западно-русский край. Т. 1-7. - СПб., 1872-1878.
- Чукалов 1960 - Чукалов С.К. Болгарско-русский словарь. Изд. 3-е. - София: Наука и искусство, 1960.
- Чурсин 1930 - Чурсин Г.Ф. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов. - Бюллетень Кавказского историко-археологического института, Тифлис, 1930, № 6, с. 17.
- Шайтанов 1895 - Шайтанов. Особенности говора Кадниковского уезда Вологодской губернии. - ЖС, 1895, год 5, вып. 3/4, с. 384-398.
- Шалдев 1930 - Шалдев Хр. Народни обичаи в Боймѣя. - МП, 1930, год VI, кн. I, с. 110-122.
- Шейн 1873 - Шейн П.В. Белорусские песни. - Записки ИРГО по Отделению Этнографии, 1873, т. 5.
- Шейн 1874 - Шейн П.В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями, суевериями. - СПб., 1874.
- Шейн 1898 - Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п., т. I, вып. 1. - СПб., 1898.
- Шейн I-III - Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского насе-

- ления Северо-Западного края, т. I, ч. 1. - СПб., 1887; ч. 2. 1890; т. II, 1893; т. III, 1902.
- Шереметева 1930 - Шереметева М.Е. Земледельческий обряд - "закливание весны" в Калужском крае. - Сборник Калужского государственного музея, Калуга, 1930, вып. 1, с. 33-60.
- Шереметьева 1929 - Шереметьева М.Н. Хлеб и обрядовое печенье в б. Перемышльском уезде Калужской губернии. - Известия РГО, 1929, т. LXI, вып. 2, с. 215-244.
- Шиллинг 1931 - Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы. - В кн.: Религиозные верования народов СССР, т. II. - М.-Л., 1931.
- Шинкарев 1895 - Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Гл. I. Старобельский уезд: Сл. Бело-Куракино. П.М. Шинкарева. - ХС, 1895, вып. 9, с. 239-342.
- Шишацкий-Иллич 1854 - Шишацкий-Иллич А. Местечко Олишевка (Козелецкого уезда, Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношении. - Чернигов, 1854.
- ЭСБМ I-II - Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Рэд. В.У. Мартынаў. Т. I-II. - Мінск, 1978-1980.
- ЭССЯ 1-10 - Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1-10. М.: Наука, 1974-1983.
- Яворский 1915 - Яворский Ю.А. Памятники Галицко-русской народной словесности. I-III. Вып. 1. - Киев, 1915 (= Записки ИРГО по Отделению Этнографии. Том 37, вып. 1).
- Яворский 1918 - Яворский О. Народна пожива в Горлицькім повіті (Лемківщина). - МУЕ, 1918, т. XVIII, с. 56-60.
- Яковлев 1905 - Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда. - ЖС, 1905, год 14, вып. 1-2, с. 141-180.
- Янева 1981 - Янева Ст. Композицията в изображенията на обредните хлябове на Бъдни вечер. - В кн.: Обреди и обреден фолклор. София: изд-во на бълг. акад. на науките, 1981, с. 283-310.
- Янкоўскі 1960 - Янкоўскі Ф. Дыялектны слоўнік. Вып. II / Пад рэд. М.Р. Судніка. - Мінск, 1960.
- Ястребов 1886 - Ястребов И.С. Обычай и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). - СПб., 1886.
- Ястребов 1894 - Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в елисаветградском и александрийском уездах Херсонской губернии В.Н. Ястребовым. - Одесса, 1894.

- Ястребов 1897 - Ястребов В. Свадебные обрядовые хлебы в Малороссии. - КС, 1897, вып. 11.
- Ящуржинский 1893 - Ящуржинский Хр. Культ хлеба в малоросских колядках. - КС, 1893, вып. 12, с. 398-402.
- Bedňarik 1943 - Bedňarik R. Duhovná kultúra slovenského ľudu. - Slovenská vlastivěda, d. II. - Martin, 1943, s. 7-121.
- Bezenberger 1882 - Bezenberger A. Litauische Forschungen: Beiträge zur Kenntniss der Sprache und des Volkstumes der Litauer. - Göttingen, 1882.
- Chorvathová 1984 - Chorvathová Ľ. Rodinne zvykoslovie. - Národopisné informácie. Bulletin Národopisného ústavu SAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti pri SAV. Riečnica-Harvelka II. (Výskum zátopovej oblasti na Kysuciach). - Bratislava, Ročník: 1984, číslo: 1, s. 40-55.
- Cisek 1889 - Cisek M. Materiały etnograficzne z miasteczka Zołyni w powiecie przemyskim. - ZWAK, 1889, t. 13.
- Czyżewicz 1907 - Czyżewicz S. Wiązanka wierzeń i przesądów z okolic Buczkowa i Okulic, tudzież Mokrzysk-Bicza. - Lud, 1907, t. 13, z. 4, s. 324-330.
- Faragó 1970 - Faragó J.A. Contribution to the Fable Motif of the Bird Concealed in the Vessel. - Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, 1970, t. XIX, f. 1-4, p. 147-161.
- Federowski I - Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. - Kraków, 1897.
- Feglová 1976 - Feglová V. Vianočné zvyky v slovensko-ukrajinskom prostredí na severo-východnom Slovensku. - Národopisné aktuality, 1976, Roč. 13, č. 2, s. 95-100.
- Fischer 1921 - Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. - Lwów, 1921.
- Gonet 1896 - Gonet Sz. Kilka szczegółów z wierzeń ludu (Okolica Andrychowa). - Lud, 1896, t. 2, 4, s. 98-108.
- Gonet 1898 - Gonet Sz. Rozmaitości ludoznawcze ze Suchej (powiat Żywiec). - Lud, 1898, t. 14, 4, s. 29-54.
- Hand 1968 - Hand W.D. "Passing Through": Folk Medical Magic and Symbolism. - Proceedings of the American Philosophical Society, 1968, vol. 112, No. 6, p. 379-402.
- Hnatjuk 1912 - Hnatjuk V. Das Geschlechtsleben des ukrainischen Bauernvolkes in Österreich-Ungarn. Band 2. - Anthropophyteia. Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia, Leipzig, 1912, Band 5, S. 180-445.
- Kolberg 1977 - Kolberg O. Przysłowia. - Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1977.
- Kolberg 52 - Kolberg O. Dzieła wszystkie. Tom 52. Białoruś-Polesie. Wrocław-Poz-

- nań, 1969.
- Kopernicki 1887 - Kopernicki J. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez Zofiję Rokossowska we wsi Jurkowszczyźnie w pow. zwiahelskiem. - ZWAK, 1887, t. XI, s. 130-228.
- Kral 1931 - Kral G. Serbisch - deutsches Wörterbuch der oberlausitzer Sprache. - Bautzen, 1931.
- Krauss 1904 - Krauss Fr.S. Südslavische Volksüberlieferungen, die sich auf den Geschlechtsverkehr beziehen: I. Erzählungen. - Antropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral, Leipzig, 1904, Band 1, S. 238-382.
- Kubiak 1981 - Kubiak J., Kubiak K. Chleb w tradycji ludowej. - Warszawa, 1981.
- La cultura 1978 - La cultura cristiana e i suoi fundamenti. - Osservatore romano. - Roma, 1978, No 4 febr., p. 5.
- Linde I-V - Linde S.B. Słownik języka polskiego. T. I - V. - 3-e wyd., 1951.
- Lorentz SW II - Lorentz Fr. Slovinzisches Wörterbuch. Zweiter Teil. - St. Petersburg, 1912.
- Lorentz III - Lorentz Fr. Pomoranisches Wörterbuch. B. I - IV. - Berlin, 1958-1975.
- Machek - Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. - Praha: Academia, 1971.
- Maciejewska-Pauković 1966 - Maciejewska-Pauković J. Zdobnictwo obrzędowo wsi Biłostockiej. - Polska Sztuka Ludowa, Warszawa, 1966, No 2, s. 11-22.
- Maciejewski 1969 - Maciejewski J. Słownik chelmiński-dobrzyński (Siemoń, Dulsk). - Toruń, 1969.
- Magiera 1900 - Magiera J.Fr. Wierzenia ludowe w okolicy Siłkowic (pow. myslenicki). - Wisła, 1900, t. 14, No 1, s. 58-74.
- Markuš 1972 - Markuš M. Obriadny štedrovečerný chlieb na východnom Slovensku. - Slovenský národopis, 1972, No 1, s. 79-80.
- Moszyński 1928 - Moszyński K. Polesie wschodnie. - Warszawa, 1928.
- Mucke I - II - Mucke E. Wörterbuch der niederwendischen Sprache und ihrer Dialekte. B. I - II. - Spb., 1911-1915.
- Pietkiewicz 1938 - Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. - Warszawa, 1938.
- Pluta 1973 - Pluta F. Słownictwo Dzierzysławie w powiecie prudnickim. - Wrocław, 1973.
- PSYC I - IX - Pfiřučni slovník jazyka českého. D. I - IX. - V Praze, 1935-1957.
- Schnaider 1899 - Schnaider J. Z kraju Huculów. III. Kalendarz huculski. - Lud, 1899, t. V, No 3, s. 207-220.
- Schrader 1929 - Schrader O. Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde. Zweite

- Aufl. /Hrsg. von Nehring A. Bd. II. - Berlin, 1929.
- Schütz 1965 - Schütz J. Das präfigierende Element *ka-/ko-/k-* in der Wortbildung des Slavischen. - Die Welt der Slaven, 1965, Jahrgang X, S. 322-329.
- SP I - II - Słownik prasłowiański. Tom I - II. /Pod red. Sławskiego Fr. - Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk, 1974 - 1976.
- Sychta I - VII - Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Tom I - VII. - Wrocław - Warszawa - Kraków, 1967-1973.
- Szukiewicz, Bojarska 1913 - Szukiewicz W., Bojarska J. Przyczynki do zwyczajów przy wypiekaniu chleba. - Zemia, 1913, No 10, s. 157-158.
- Świątek 1893 - Świątek J. Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. - Kraków, 1893.
- Udziela 1886 - Udziela S. Okolice Ropczyc. - ZWAK, 1886, t. 10, s. 1-136.
- Zeman 1967 - Zeman H. Słownik górnolężycko-polski. - Warszawa, 1967.
- Zíbrt 1950 - Zíbrt Č. Veselé chvíle v životě lidu českého. - Praha, 1950.
- ZWAK - Zbiór wiadomości do Antropologii Krajowej (Kraków).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ВП - Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX - начало XX в. Весенние праздники. - М.: Наука, 1977.
- ГЗМ - Гласник земальског музеја (Сараево).
- ЖС - Живая старина (СПб.).
- ЗП - Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. XIX - начало XX в. Зимние праздники. - М.: Наука, 1973.
- ИОРЯС - Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук (СПб.).
- ИРГО, РГО - (Императорское) Русское Географическое Общество (СПб.).
- КАОС - Картотека Архангельского областного словаря (МГУ. Филологический факультет. Кабинет диалектологии).
- КС - Киевская старина (Киев).
- МП - Македонски преглед (София).
- МУЕ - Наукове Товариство ім. Шевченка у Львові. Матеріяли до українсько-руської етнології.
- ОЛЕАЭ - Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете (М.).
- ПЭС - Полесский этнолингвистический сборник. - М.: Наука, 1983.
- РЕВ - Рязанские епархиальные ведомости (Рязань).

- РФВ - Русский филологический вестник (Варшава).
Сб.НУ - Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (София). С
1913 г. - Сборник за народни умотворения и народопис.
СБФ - Славянский и балканский фольклор (М.).
СБЯ - Славянское и балканское языкознание (М.).
СЕЗБ - Српски етнографски зборник (Београд).
СЭ - Советская этнография (М.).
ХС - Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к "Харь-
ковскому календарю" (Харьков).
ЧОИДР - Чтения в императорском Обществе истории и древностей рос-
сийских (М.).
ЭО - Этнографическое обозрение (М.).
ЭС - Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. - СПб., 1853-1864 гг.

СПИСОК СОБИРАТЕЛЕЙ

- А.Г. - А. Гура
А.С. - А. Страхов
А.Т. - А. Топорков
В.Б. - В. Багрянцева
Г.Т. - Г. Тюлькина
Е.С. - Е. Соловьева
И.М. - И. Морозов
М.П. - М. Павлова
М.С. - М. Серебряная
О.И. - О. Иванова
О.С. - О. Страхова
Р.А. - Р. Агеева
Р.Ч. - Р. Чурилович (самозапись)
С.Б. - С. Бушкевич
С.С. - С. Степаненко
С.Т. - С. Толстая
Э.А. - Э. Азим-заде (Азимов)

СПИСОК СОКРАЩЕННЫХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Александрийск. - Александрийский у. Херсонской губ.
 Амурск. - Амурская обл.
 Ардатов. - Ардатовский р-н Горьковской обл.
 Арзамас., Арзамасск. - Арзамасский р-н Горьковской обл.
 Арханг., Архангельск. - Архангельский (р-н; у.); Архангельская (губ.; обл.)
 Астрахан. - Астраханская губ.
 Аткарск. - Аткарский у. Саратовской губ.
 Б. - Большой (-ая, -ое) в названиях населенных пунктов
 б. - бывший
 Базарно-Карабулакск. - Базарно-Карабулакский у. Саратовской губ.
 Балахинск. - Балахинский р-н Горьковской обл.
 Балтайск. - Балтайский у. Саратовской губ.
 Батурлинск - Батурлинский р-н Горьковской обл.
 Бежецк. - Бежецкий у. Тверской губ.
 Белозерск. - Белозерский у. Новгородской губ.
 Белосток. - Белостокское воев.
 Бельск. - Вельский у. Гродненской губ.
 Березов. - Березовский р-н Брестской обл.
 Бирюченск. - Бирюченский у. Воронежской губ.
 Бобруйск. - Бобруйский у. Минской губ.
 Богородск. - Богородский р-н Горьковской обл.
 Большемурашкинск. - Большемурашкинский р-н Горьковской обл.
 Борисовск. - Борисовской р-н Минской губ.
 Борск. - Борский р-н Горьковской обл.
 Брест., Брестск. - Брестский у. Гродненской губ.; Брестская обл.
 Брянск. - Брянский у. Орловской губ.; Брянская обл.
 Буйск. - Буйский (р-н; у.) Костромской (губ.; обл.)
 Бурятск. - Бурятская АССР
 Быховск. - Быховский у. Могилевской губ.
 Валуйск. - Валуйский у. Воронежской губ.
 Варнавин., Варнавинск. - Варнавинский у. Костромской губ.
 Вачск. - Вачский р-н Горьковской обл.
 Введенск. - Введенская вол. Чухломского у. Костромской губ.
 Велико-Николаевск. - Велико-Николаевская вол. Шенкурского у.
 Архангельской губ.
 Вельск. - Вельский у. Вологодской губ.
 Вершковск. - Вершковская вол. Солигаличского у. Костромской губ.
 Ветлужск. - Ветлужский у. Костромской губ.
 Вилейск. - Вилейский у. Виленской губ.
 Вилен., Виленск. - Виленский у.; Виленская губ.

- Винницк. - Винницкий у. Подольской губ.; Винницкая обл.
 Витебск. - Витебский (р-н, у.); Витебская (губ.; обл.)
 Владим., Владимир., Владимирск. - Владимирский (р-н; у.); Владимирская (губ.; обл.)
 воев. - воеводство
 Вознесенск. - Вознесенский у. Новгородской губ.
 Вознесенск. - Вознесенский р-н Горьковской обл.
 вол. - волость
 Волковыск. - Волковысский у. Гродненской губ.
 Вологод., Вологодск. - Вологодская губ.
 Волын. - Волынская (губ.; обл.)
 Воронеж., Воронежск. - Воронежский у.; Воронежская губ.
 Вороничск. - Вороничский прих. Игуменского у. Минской губ.
 Воротынск. - Воротынский у. Калужской губ.
 Воротынск. - Воротынский р-н Горьковской обл.
 Воскресен., Воскресенск. - Воскресенский р-н Горьковской обл.
 Вытегорск. - Вытегорский у. Олонецкой губ.
 Вязниковск. - Вязниковский у. Владимирской губ.
 Вязовск. - Вязовский у. Саратовской губ.
 Вят., Вятск. - Вятская губ.
 г. - город
 Гагинск. - Гагинский р-н Горьковской обл.
 Гадячск. - Гадячский у. Полтавской губ.
 Гайновск. - Гайновская гм. Белостокского воев.
 Галич., Галичск. - Галичский у. Костромской губ.
 Гдовск. - Гдовский р-н Псковской обл.
 Глухов., Глуховск. - Глуховский у. Черниговской губ.
 гм. - гмина
 Гомель., Гомельск. - Гомельский у. Могилевской губ.; Гомельская обл.
 Гонавицк. - Гонавицкий р-н Брестской обл.
 Городненковск. - Городненковский р-н Ивано-Франковской обл.
 Городец. - Городецкий р-н Горьковской обл.
 Городищенск. - Городищенский у. Пензенской губ.
 Городнянск. - Городнянский р-н Черниговской обл.
 Горьк., Горьков., Горьковск. - Горьковская обл.
 Гродн., Гроднен., Гродненск. - Гродненская губ.; обл.
 Грубешовск. - Грубешовский у. Люблинской губ.
 губ. - губерния
 д. - деревня
 Дальнеконстантиновск. - Дальнеконстантиновский р-н Горьковской обл.
 Данковск. - Данковский у. Рязанской губ.
 Двинцк. - Двинцкая вол. Кадниковского у. Вологодской губ.

- Дивовск. - Дивовский р-н Горьковской обл.
Дмитров., Дмитровск. - Дмитровский р-н Московской губ.
Дрогичин., Дрогичинск. - Дрогичинский р-н Брестской обл.
Дрогобыч. - Дрогобычский у. (Закарпатье)
Демянск. - Демянский р-н Новгородской обл.
Дубенск. - Дубенский у. Волынской губ.
Дубровиц., Дубровицк. - Дубровицкий р-н Ровенской обл.
Дорогобужск. - Дорогобужский у. Смоленской губ.
Екатеринослав., Екатеринославск. - Екатеринославская губ.
Елатом., Елатомск. - Елатомская вол. (Елатомский у.) Рязанской губ.
Емильчинск. - Емильчинский р-н Житомирской обл.
Енисейск. - Енисейская губ.
Енотаевск. - Енотаевский у. Архангельской губ.
Ермишкинск. - Ермишкинский у. Рязанской губ.
Жиздрин., Жиздринск. - Жиздринский у. Калужской губ.
Житкович., Житковичск. - Житковичский р-н Гомельской обл.
Житомир., Житомирск. - Житомирский у. Волынской губ., Житомирская обл.
Задонск. - Задонский у. Воронежской губ.
Закарпатск. - Закарпатская обл.
Зарайск. - Зарайский у. Рязанской губ.; тж. Зарайский р-н Московской обл.
Заславск. - Заславский у. Волынской губ.
Звягельск. - Звягельский у. Волынской губ.
Зельвенск. - Зельвенский р-н Гродненской обл.
Иваново-Франковск. - Иваново-Франковская обл.
Ивановск. - Ивановская обл.
Иванецк. - Иванецкий р-н Минской обл.
Игуменск. - Игуменский у. Минской губ.
Инсарск. - Инсарский у. Пензенской губ.
Иркутск. - Иркутская губ.; обл.
Кадников., Кадниковск. - Кадниковский у. Вологодской губ.
Кадомск. - Кадомский у. Рязанской губ.
Казан. - Казанская губ.
Калинин., Калининск. - Калининская обл.
Калинк., Калининкович., Калининковичск. - Калининковичский р-н Гомельской обл.
Калуж., Калужск. - Калужская губ.; обл.
Каменецк-Подол. - Каменец-Подольский у. Подольской губ.
Камышловск. - Камышловский у. Пермской губ.
Каневск. - Каневский у. Киевской губ.
Каргоп., Каргопольск. - Каргопольский у. Олонецкой губ.
Карелицк. - Карелицкий р-н Гродненской обл.

- Карельск. - Карельская АССР
Касимов., Касимовск. - Касимовский у. Рязанской губ.
Кашин. - Кашинский у. Тверской губ.
Каширск. - Каширский р-н Московской обл.
Керенск. - Керенский у. Пензенской губ.
Киев., Киевск. - Киевская губ.; обл.
Кириллов. - Кирилловский у. Новгородской губ.
Климовичск. - Климовичский у. Могилевской губ.
Кобринск. - Кобринский у. Гродненской губ.
Козелецк. - Козелецкий у. Черниговской губ.
Козельск. - Козельский у. Калужской губ.
Кологр., Кологрив., Кологривск. - Кологривский у. Костромской губ.
Королевск. - Королевская вол. Витебской губ.
Коропск. - Коропский р-н Черниговской обл.
Костр., Костром., Костромск. - Костромская губ.; у.
Котельническ. - Котельнический у. Вятской губ.
Котласск. - Котласский р-н Архангельской обл.
Котовск. - Котовский р-н Горьковской обл.
Краковск. - Краковское воев.
Краснобаковск. - Краснобаковский р-н Горьковской обл.
Краснооктябрьск. - Краснооктябрьский р-н Горьковской обл.
Куйбышевск. - Куйбышевская обл.
Кузнецк. - Кузнецкий у. Саратовской губ.
Купян., Купянск. - Купянский у. Харьковской губ.
Курск. - Курская губ.; обл.
Лельчиц., Лельчицк. - Лельчицкий р-н Гомельской губ.
Ленинград., Ленинградск. - Ленинградская обл.
Летичевск. - Летичевский у. Подольской губ.
Лидск. - Лидский р-н Гродненской обл.
Лихв., Лихвин., Лихвинск. - Лихвинский у. Калужской губ.
Лодейнопольск. - Лодейнопольский р-н Ленинградской обл.
Лубенск. - Лубенский у. Полтавской губ.
Лукоянов., Лукояновск. - Лукояновский у. Нижегородской губ.; тж.
 Лукояновский р-н Горьковской обл.
Любецк. - Любецкий р-н Черниговской обл.
Люблинск. - Люблинская губ.; Люблинское воев.
М. - Малый (-ая, -ое) в названиях населенных пунктов
м. - местечко
Макарьев., Макарьевск. - Макарьевский у. Костромской губ.
Маленск. - Маленский р-н Киевской обл.
Малоярослав., Марлоярославец. - Малоярославецкий у. Калужской губ.
Малорит., Малоритск. - Малоритский р-н Брестской обл.
Медвежьегорск. - Медвежьегорский р-н Карельской АССР

- Меленковск. - Меленковский у. Владимирской губ.
Мещовск. - Мещовский у. Калужской губ.
Минск. - Минская губ.; обл.
Михайловск. - Михайловский у. Рязанской губ.
Могилев. - Могилевская губ.
Можайск. - Можайский р-н Московской обл.
Мозыр., Мозырк. - Мозырский у. Минской губ.; тж. Мозырский р-н Гомельской обл.
Молодеч. - Молодечновский р-н Минской обл.
Москов., Московск. - Московская обл.
Мстиславск. - Мстиславский у. Могилевской губ.
Мценск. - Мценский у. Орловской губ.
Народическ. - Народический р-н Житомирской обл.
Нежин., Нежинск. - Нежинский у. Черниговской губ.
Нейск. - Нейский у. Костромской губ.
Нерехт. - Нерехтский у. Костромской губ.
Нижегородск. - Нижегородская губ.
Нижнедевицк. - Нижнедевицкий у. Воронежской губ.
Никольск. - Никольский у. Архангельской губ.
Новгород., Новгородск. - Новгородский у. Новгородской губ.; Новгородская обл.
Новоград-Волинск. - Новоград-Волинский у. Волинской губ.
Новогрудск. - Новогрудский у. Минской губ.
Новозыбков. - Новозыбковский р-н Брестской обл.
Новооскольск. - Новооскольский (р-н; у.) Курской (губ.; обл.)
Новоржевск. - Новоржевский у. Витебской губ.
обл. - область
Обоянск. - Обоянский у. Курской губ.
Овруч., Овручск. - Овручский у. Волинской губ.; тж. Овручский р-н Житомирской обл.
Одоевск. - Одоевский у. Тульской губ.
окол. - околия
Олонецк. - Олонецкая губ.; тж. Олонецкий р-н Петрозаводской обл.
Опочец. - Опочецкий у. Псковской губ.
Оренбургск. - Оренбургская губ.
Орл., Орловск. - Орловская губ.
Оршанск. - Оршанский у. Могилевской губ.
Остерск. - Остерский у. Черниговской губ.
Островск. - Островский у. Псковской губ.
Острогжск. - Острогжский у. Воронежской губ.
Ошмянск. - Ошмянский у. Виленской губ.
Оятск. - Оятский р-н Ленинградской обл.

- Павловск. - Павловский р-н Горьковской обл.
 Павловск. - Павловский у. Воронежской губ.
 Пенз., Пензенск. - Пензенская губ.; обл.
 Первомайск. - Первомайский р-н Горьковской обл.
 Перемышл., Перемышльск. - Перемышльский у. Калужской губ.
 Переяславль-Залесск. - Переяславль-Залесский у. Владимирской губ.
 Переяславск. - Переяславский у. Полтавской губ.
 Перм., Пермск. - Пермская губ., обл.
 Петриковск. - Петриковский р-н Гомельской обл.
 Петровск. - Петровский у. Саратовской губ.
 Петрозаводск. - Петрозаводский у. Олонецкой губ.
 Пильненск. - Пильненский р-н Горьковской обл.
 Пинеж., Пинежск. - Пинежский (р-н; у.) Архангельской (губ.; обл.)
 Пинск. - Пинский у. Минской губ.; тж. Пинский р-н Брестской обл.
 пов. - повет
 Повенецк. - Полонецкий у. Олонецкой губ.
 Подольск. - Подольская губ.
 Полоцк. - Полоцкий у. Витебской губ.
 Полтав. - Полтавская губ.
 Поречск. - Поречский у. Смоленской губ.
 Почепск. - Почепский р-н Брянской обл.
 Починк., Починков. - Починковский р-н Горьковской обл.
 Пошехон. - Пошехонский у. Ярославской губ.
 Пресновск. - Пресновский р-н Северо-Казахстанской обл.
 прих. - приход
 Пронск. - Пронский у. Рязанской губ.
 Проскуровск. - Проскуровский у. Подольской губ.
 Пружанск. - Пружанский у. Гродненской губ.
 Псков., Псковск. - Псковская губ.; обл.
 Пунемск. - Пунемская вол. Кирилловского у. Новгородской губ.
 Пуховицк. - Пуховицкий р-н Минской обл.
 р. - река
 Радомысльск - Радомысльский у. Киевской губ.; тж. Радомысльский р-н
 Житомирской обл.
 Раменск. - Раменский р-н Московской обл.
 Раненбургск. - Раненбургский у. Рязанской губ.
 Ратнов., Ратновск. - Ратновский р-н Волынской обл.
 Репкинск. - Репкинский р-н Черниговской обл.
 Речицк. - Речицкий у. Минской губ.; тж Речицкий р-н Гомельской обл.
 р-н - район
 Ровен., Ровенск. - Ровенский у. Волынской губ.; тж. Ровенская обл.
 Рогачев., Рогачевск. - Рогачевский у. Могилевской губ.

- Рокитнов., Рокитновск. - Рокитновский р-н Ровенской обл.
Рыльск. - Рыльский у. Курской губ.
Ряз., Рязан., Рязанск. - Рязанская губ.; обл.
с. - село
Самборск. - Самборский у. (Галиция)
Сапожковск. - Сапожковский у. Рязанской губ.
Саранск. - Саранский у. Пензенской губ.
Сарапул. - Сарапульский у. Вятской губ.
Саратов., Саратовск. - Саратовская губ.; обл.
Свияжск. - Свияжский у. Казанской губ.
Себежск. - Себежский у. Витебской губ.
Северо-Казахстанск., Сев.-Казахстанск. - Северо-Казахстанская обл.
Седлецк. - Седлецкая губ.
Селижаров., Селижаровск. - Селижаровский р-н Калининской обл.
Семеновск. - Семеновский р-н Горьковской обл.
Семикаракорск. - Семикаракорский р-н Ростовской обл.
Семинск. - Семинская вол. Кологривского у. Костромской губ.
Сердобск. - Сердобский у. Саратовской губ.
Сергач., Сергачск. - Сергачский у. Нижегородской губ.; тж. Сергачский р-н Горьковской обл.
Серебряно-Прудск. - Серебряно-Прудский р-н Московской обл.
Сеченовск. - Сеченовский р-н Горьковской обл.
Сковородинск. - Сковородинский р-н Амурской обл.
сл. - слобода
Слоним., Слонимск. - Слонимский у. Гродненской губ.
Слуцк. - Слуцкий у. Минской губ.
Смоленск. - Смоленская губ.
Сокольск. - Сокольский у. Гродненской губ.
Солигалич., Солигаличск. - Солигаличский у. Костромской губ.
Соликамск. - Соликамский р-н Пермской обл.
Сосницк. - Сосницкий у. Черниговской губ.
Спас-Деменск. - Спас-Деменский у. Калужской губ.
Спасск. - Спасский у. Рязанской губ.
с-т - сельсовет
Старобел., Старобельск. - Старобельский у. Харьковской губ.
Столбцов. - Столбцовский р-н Минской обл.
Столин., Столинск. - Столинский р-н Брестской обл.
Стрыйск. - Стрыйский у. (Галиция)
Суджанск. - Суджанский у. Курской губ.
Талдом. - Талдомский р-н Московской обл.
Тамбовск. - Тамбовская губ.
Тверск. - Тверская губ.

Тимск. - Тимский у. Курской губ.
 Тобол., Тобольск. - Тобольская губ.
 Томашовск. - Томашовский у. (Галиция)
 Томск. - Томская губ.
 Топольск. - Топольская вол. Бежецкого у. Тверской губ.
 Торопецк. - Торопецкий у. Псковской губ.
 Тульск. - Тульская губ.
 у. - уезд
 Уренск. - Уренский р-н Горьковской обл.
 Уржум., Уржумск. - Уржумский у. Вятской губ.
 Ушицк. - Ушицкий у. Подольской губ.
 Фатежск. - Фатежский у. Курской губ.
 Харьк., Харьков., Харьковск. - Харьковская губ.
 Хвалынск. - Хвалынский у. Саратовской губ.
 Херсон., Херсонск. - Херсонская губ.
 Холмогорск. - Холмогорский у. Архангельской губ.
 Хотинск. - Хотинский у. (Бессарабия)
 Чембарск. - Чембарский у. Пензенской губ.
 Череповецк. - Череповецкий у. Новгородской губ.
 Черкасс. - Черкасский у. Киевской губ.
 Чернигов., Черниговск. - Черниговский р-н; Черниговская губ.; обл.
 Черноярск. - Чернярский у. Астраханской губ.
 Черняховск. - Черняховский р-н Житомирской обл.
 Чижевск. - Чижевская гм. (Польша)
 Чухломск. - Чухломский у. Костромской губ.
 Шатковск. - Шатковский р-н Горьковской обл.
 Шатурск. - Шатурский р-н Московской обл.
 Шахунск. - Шахунский р-н Горьковской обл.
 Шенкурск. - Шенкурский у. Архангельской губ.
 Шишкинск. - Шишкинский у. Костромской губ.
 Юрьеvec. - Юрьеvecкий у. Костромской губ.
 Юхновск. - Юхновский у. Новгородской губ.
 Ядринск. - Ядринский у. Казанской губ.
 Ярославск. - Ярославская губ.; обл.

СПИСОК СОКРАЩЕННЫХ НАЗВАНИЙ ЯЗЫКОВ И ДИАЛЕКТОВ

аварск. - аварский
 азерб. - азербайджанский
 амурск. - амурский
 арх., арханг. - архангельский
 арчинск. - арчинский

афган. - афганский
белорусск., блр. - белорусский
бойков., бойковск. - бойковский
болг. - болгарский
брянск. - брянский
варнав. - варнавинский
вахан. - ваханский
вахано-таджик. - вахано-таджикский
вилейск. - вилейский
витеб., витебск. - витебский
владим., владимир. - владимирский
в.-луж. - верхнелужицкий
волог., вологод. - вологодский
ворон. - воронежский
восточнослав. - восточнославянский
вят.-вятский
галицк. - галицкий
гот. - готский
гродненск. - гродненский
гуральск. - гуральский
датско-норв. - датско-норвежский
диал. - диалектный
др.-в.-нем. - древневерхненемецкий
др.-инд. - древнеиндийский
др.-ирл. - древнеирландский
др.-исл. - древнеисландский
др.-шв. - древнешведский
западнослав. - западнославянский
западноукр. - западноукраинский
и.-е. - индоевропейский
иркут. - иркутский
исл. - исландский
итал. - итальянский
калужск. - калужский
каргоп., каргопол. - каргопольский
карпатоукр. - карпатоукраинский
кашуб. - кашубский
кашубо-словин. - кашубо-словинский
костр., костром. - костромский
курск. - курский
лакск. - лакский
лат., латин. - латинский

лит. - литовский
лтш. - латышский
макед. - македонский
морав. - моравский
москов. - московский
мурманск. - мурманский
нижегор. - нижегородский
н.-луж. - нижнелужицкий
новг., новгор., новгород. - новгородский
олонецк. - олонецкий
онежск. - онежский
остапск. - осташковский
пандж. - панджаби
пенз. - пензенский
пермск. - пермский
перс. - персидский
печор., печорск. - печорский
полесск. - полесский
польск. - польский
пск. - псковский
рост., ростов. - ростовский
рум. - румынский
русск. - русский
рыбинск. - рыбинский
рязан. - рязанский
сарат. - саратовский
сев.-двин. - северодвинский
семипалатинск. - семипалатинский
сербск. - сербский
силезск. - силезский
слав. - славянский (праславянский)
слвц. - словацкий
словен. - словенский
словинск. - словинский
словинско-кашуб. - словинско-кашубский
смолен. - смоленский
соликамск. - соликамский
ст.-польск. - старопольский
ст.-сл. - старославянский
с.-х. - сербско-хорватский
табасар. - табасаранский
таджик. - таджикский

тамб. - тамбовский
тверск. - тверской
толминск. - толминский
томск. - томский
тульск. - тульский
туровск. - туровский
тюменск. - тюменский
укр. - украинский
украино-полесск., украинско-полесск. - украинно (украинско)-полесский
франц. - французский
хелминск.-добжинск. - хелминско-добжинский
хиналуг. - хиналугский
хинд. - хинди
холмогор. - холмогорский
хорв. - хорватский
цахурск. - цахурский
цслав. - церковнославянский
цыганск. - цыганский
чеш.- чешский
чернигов. - черниговский
чухлом. - чухломский
эвфемист. - эвфемистический
язгулям. - язгулямский
яроsl. - ярославский

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Агнессы св. день (21.I): 118
Ag: 32, 33, 159
Адвент: 179
Алексея Человека Божия день (17.III): 16, 112, 157
Амбар: 130
Амулет: 143
Ангел: 26, 148, 159, 164
Андрея Первозванного день (30.XI): 83; - канун А.д.: 89
Ангестерий, месяц (7. II-8. III): 92
Антиповедение: 159

Бабушка: 120
Бадняк: 58, 160
Баран: 114

- Бдение, бодрствование: 61, 78
Белемнит: 99
Белый: 131, 132, 166, 172; - Б.гриб: 164
Беременная, беременность: 70; - (скорая) Б. (прогностика): 117, 167, 168
Благовестник, Буськовы лапы (Собор архангела Гавриила - 26.П): 134
Благовещение (25.П): 16, 21, 46, 103, 105, 107-112, 123, 126, 134, 137-143, 146, 174, 187; см. также Гадания
Благословление: 58, 60; Б. лопатой: 28; - Б. хлебом: 169; запрет на Б.: 61
Близнецы: - Б. (прогностика): 57, 72, 73
Блюдо: 153
Бог: 53-55, 58, 63, 69, 79, 81, 83, 131, 185, - странствующий Б.: 79, 82, 151, 153; - куриный Б.: 146
Богатство: 32, 53, 54, 69, 79; - Б. (прогностика): 123, 128; - исчезновение Б. (прогностика): 53, 69; - отсутствие Б., нужда (прогностика): 65
Богородица: 148
Божич (Рождество - 25.ХП): 10, 17; - "Божичная" солома: 10
Божница: 37, 126, 134, 152
Болезни: - бешенство: 39; - бородавки: 40; - головы Б. (прогностика): 127; - горячка: 78; - изжога: 21, 44; - заноза: 40; - зубная Б.: 66, 82; - зубная Б. (прогностика): 82; - живота Б.: 82; - каприз: 29; - корчи: 37; - крестца Б.: 107; - лихорадка: 82; - мор: 34; - мор скота: 96; - ног Б.: 145; - понос: 34; - рахит: 29; - родимец: 147; - рожа: 19; - сглаз: 23, 29, 145; - сглаз (прогностика): 146; - сухотка: 27, 29; - цыпки: 40, 145
Борона: 113, 116, 125, 126, 131, 139, 141, 142, 146
Борщ: 97, 174
Босой, босота: 159
Брань: 24; см. также Запреты
Будущее (прогностика): 86, 89, 162; см. также Доля
Бурлак: 60
Буря: 97
Бык: 172
- Варвары влкм. день (21.ХП): 101, 129
Ведро: 17
Ведьма: 11, 168, 171; - оберег от В.: 111
Великий пост: 11, 15, 105, 134, 136, 140; - начало В.п.: 173; - первый (Чистый) понедельник В.п.: 140; - середина В.п.: 137 (см. Крестопоклонная неделя); конец В.п.: 137, 173; - Великая пятница (пятница последней ("Страстной") недели В.п.): 21, 157; Великий четверг (четверг последней ("Страстной") недели В.п.): 16, 111, 157, 178
Вербная неделя (неделя накануне Пасхи): 46; - В. (Лазарева) суббота: 15, 103, 156, 158; - В. воскресенье (Вход Господень в Иерусалим): 15, 16, 21, 103, 109, 117, 123, 126, 158

- Веревка: 173; - коллективное свивание В.: 117
 Веретено: 101
 Ветка см. Дерево
 Веснушки: 143
 Веха: 102
 Видения: 89
 Визит ритуальный: 25, 110
 Вилы: - натывание хлебцов на В.: 120
 Вино: 104, 109
 Взрослые: 118, 119
 Вихрь: 97
 Внук: 120
 Вода: 73, 104, 119, 131, 153; - "непочатая" В.: 73; - святая В.: 97, 155; - В. как граница миров: 97; - обливание В. людей: 135; - хлеба: 33; - обмакивание хлеба в В.: 17; - обмывание В. иконы, хлеба: 83; - омовение В. рук: 160; - погружены в В. предметов: 21, 113; смачивание хлеба В.: 36; - смотрение в В.: 97; - умывание В.: 83
 Водка: 85
 Возвышенность (гора, курган, бугор): 87, 107, 114, 116, 121; - катание с гор на санях: 166; - помещение хлебцов на В.: 118
 Вознесение (40-й день после Пасхи): 147, 150-155, 157, 158, 180, 187
 Вол: 129, 131
 Волк: - приглашение В.: 39
 Волос: 127; - волосы: 87, 163, 164; - в. = колосья: 155; - таскание за В. игровое: 155
 Ворота: 25, 56, 96; - открытие В.: 150; - выбегание за В.: 84; - выход за В.: 85, 97; - залезание на В.: 96; - кража В.: 21; - погружение В. в воду: 21; - воротный столб: 34
 Восток: 17, 131, 165; - обращение лицом к В.: 131, 132, 154; см. также
 Оппозиции
 Время (временные моменты, рубежи): - В. месячных очищений: 20; - В. после полового акта: 20; - В. после родов: 20; - вечер: 17, 101, 114; - вечерняя звезда (появление): 60; - восход: 17, 62, 73, 92, 107, 118, 151; - год (целый): 130; - день: 38-40, 82; - д. скоромный: 90; - д. смерти: 78; - завтрак как временной рубеж: 116; - закат солнца: 34, 69, 101, 166; - заход и восход солнца: 165; - начало и конец работ: 128-131; - новолуние: 41; ночь: 39, 60, 63, 105, 110, 157, 165; - н. брачная: 11, 89; - полночь: 17, 84, 86; - рассвет: 41, 110; - рекреации школьные: 112; - свадьба как временной рубеж: 85, 101; - сорокодневье зимнее: 105, 106; - сумерки: 84; - ужин как временной рубеж: 131; - у. новогодний: 84, 96; - утро: - 74, 82, 85, 87, 89, 116, 118, 152; - у. и вечер: 109; - церковная служба как временной рубеж: 85, 155, 169; - ярмарка как временной рубеж: 113

Встреча: 83, 86-88; выход навстречу: 60

Второй: 70

Вырий: 108, 145

Гадания: - благовещенские: 137; - при вселении в новый дом: 18, 61, 62; - свадебные: 18, 56, 59, 72, 174, 175; - святочные: 17, 61, 62, 65, 83-89, 95, 96, 123, 129; - средопостные: 127-131; - строительные: 42, 60, 61; - юрьевские: 156, 157; - прочие: 65, 118, 129

Геоργия св. (Юрьев, Егорьев) день (23.IV): 16, 17, 21, 105, 148, 156; - канун Ю. д.: 86; см. также Гадания

Герасима св. день (4.III): 111

Голова: 87; - помещение блина на Г.: 87; - преломление хлеба над Г.: 56, 57, 87; - удар хлебом по Г.: 17; - акции с Г. "жаворонка": 114, 119

Голод: 77, 78; - Г. (прогностика): 62, 63; - Г. покойника: 78

Горшок: 96; - вешание Г. на дерево: 172; - закапывание Г. в землю: 174; - кидание Г. и черепков в фартуки: 175; - подвешивание Г.: 136; - разбивание Г.: 136, 173-175

Гость, гости: 44, 45, 80, 88, 89, 174; - Г. (прогностика): 80

Град: 28

Граница см. Межа

Гребень: 115

Гроб: 20, 25, 81

Гроза: 28, 164

Гром: 101, 170, 171; - имитация Г.: 171

Громовник: 171

Гумно: 113, 116, 118, 122; - Хождение на Г.: 113, 118

Дарение: 80

Дверь: 17, 23, 29, 42, 52, 95, 166, 173

Двоеверие: 119, 146, 147

Двойник, двойничество: 57, 164

Двор: 44, 84, 107, 118, 139, 164, 166, 167; - дворовая земля в лечебной магии: 167; - выход во Д.: 84, 118, 165; - выход на соседний Д.: 107; - выход на скотный Д.: 118

Дворовой (демон): 167

Деверь: 110

Девочка: 126, 139; - рождение Д. (прогностика). 72, 73, 175

Девушка, девичество: 72, 83-89, 95, 110, 114, 117, 118, 173; - Д., утратившая невинность, "покрытка". 65, 174; - девичество, продолжение д. (прогностика). 84, 87

Дежа (квашня): 18, 25, 26, 64, 80, 126; - заглядывание в пустую Д.: 162; - оставление Д. на ночь в новом доме: 61; - погружение Д. в воду: 21

- Дележа хлеба ритуал: 52-58, 62, 69-72, 81, 85, 129, 130, 156
- Демонология: 111, 161
- Дерево: - ветка Д.: 103, 106, 113, 136; - дупло Д.: 147; - корни Д.: 147; - Д. шаманское: 147; - высаживание зеленых веток Д. без корня: 103
- Дмитрия Солунского день (26.X): 110
- Дни недели: - понедельник: 22; - пятница: 11, 22, 163; - воскресенье: 21
- Дождь: 21, 104, 170; - Д. "грибной": 171; - Д. как семя: 172; - Д. (прогностика). 104; - вызывание Д.: 135, 150, 174, 175
- Доля: 54-59, 61-66, 68-72, 74, 77, 78, 82, 83, 85, 96, 97, 130, 132, 161, 185; - вызывание Д.: 96-97, 161; - гадания о Д.: 96; - кормление Д.: 96, 97; - лицезрение Д. (прогностика): 97; см. также Будущее
- Дом: 23, 118, 130; - выбор места для Д.: 42, 60-62; - вселение в Д.: 18, 41, 60, 61; - запрет входить в Д., выходить из Д.: 23; - запрет выносить из Д. кашу: 92; - хлебные крошки: 52
- Домашние, домочадцы: 31, 43-45, 77, 78, 119
- Домовой: 43, 86, 161, 167; - вызывание и договор с Д.: 60, 84
- Дорога, путь: 24, 225, 75, 81, 82, 84, 85, 145, 159, 164, 186; - отправление в Д.: 164
- Дрова. 32, 33; - куча Д.: 117, 118
- "Дружка" (свадебный чин): 11, 14, 56, 88
- Душа: 25, 29, 33, 36, 37, 45, 51, 52, 81, 82, 95, 99, 110, 145, 148-150, 155, 161, 188; - змея=Д.: 110; - птица=Д.: 51, 52, 108, 110, 119-121, 132, 145, 187; - кормление Д.: 36, 37, 45, 48, 61, 120
- Дьявол: 26, 52, 163
- Дьячок: 109
- Екатерины св. день (24.XI): 96
- Жатва: 17, 74-76; - дожинки: 133; - зажин: 133; - пожинальная "борода": 154
- Железо: 82
- Желтый (воск): 60
- Жених: 9, 11, 59, 60, 83-85, 96, 146; - Ж.(прогностика): 95; - имя Ж. (прогностика): 84-87; - явление Ж. во сне (прогностика): 85, 88, 96, 102; - семья Ж.: 88
- Жертва: 38, 62, 169
- Животные: 50, 65; - домашние Ж.: 129; - скармливание хлеба Ж.: 118
- Житный (демон): 74, 76, 151
- Жнец: 74, 76
- Жур: 172, 173
- Забвение: 35, 161, 162; - забытый (предмет): 43; - з. хлеб: 34, 35

- Загнетка: 57
 Загон: 153
 Загробный мир: 19, 24, 28, 29, 35, 36, 45, 52, 73, 77, 78, 81, 82, 95, 101, 102, 106, 107, 119-121, 145, 146, 158, 159, 161, 166, 185, 187
 Замок: 113
 Замужество (прогностика): 62, 83, 84, 87, 89, 96, 129, 163; - число женитьб, З. (прогностика): 63
 Запад: 17, 44, 165; см. также Оппозиции
 Запреты и табу: - З. брать в руку мышь: 20; - З. возвращаться: 164; - З. давать займы: 79; - З. дарить: 79; - З. доедать чужой хлеб: 65-68; - З. жарить: 21; - З. здороваться: 166; - З. квасить и консервировать: 20; - З. на брань: 30, 163; - З. на повторные действия: 164; - З. на ссору: 30; - З. на шум, стук: 23, 30; - З. оставлять хлеб недоеденным: 63-65, 67; - З. переступать через ребенка: 28; - З. печь блины. хлеб: 21, 138; - З. садиться: 30; З. сеять: 174; - табу: 170; - т. языковое: 22, 30, 47, 165; см. также Благословление, Дом, Кладбище, Кол, Лопата, Мусор, Печь, Подоконник, Порог, Стол
 Засуха: 21, 38, 138; - З. (прогностика): 138; - борьба с З.: 168
 Заяц: 74-76
 Земля: 118, 133
 Зеркало: 164; см. также Оберег
 Зерно: 172; - ритуальное ворошение З.: 10; - осыпание молодых З. и хмелем: 172
 Змей: 101
 Змея: 27, 101, 110; З. домашняя: 162; - изгнание З.: 101; - пробуждения З. день: 110
 Знахарка: 78
 Зола: 167, 173
 Золото, золотой: 166; - деревья с З. плодами: 166; - гора З.: 166; - З. дом: 166
- Игнатия св. день (1.П): 59
 Игра: 87, 89, 155
 Икона: 24, 58, 60, 83, 130, 163; - омывание И.: 37
 Или прор. (Ильин) день (20.VII): 21
 Имя: 57, 59, 84-87, 95; - И. жениха см. жених; - И. святого: 57; - вопрошание об И.: 84, 85, 87, 95
 Ионна Лествичника день (30.III): 156
- Каганец: 86
 Кадка: 135, 136
 Candelora (итал.), Jour de la Chandeleur (франц.) (2. П): 105
 Канун (поминальное блюдо): 150

- Катание хлеба: 16-18, 36, 160; см. также поле, Яйцо
Качание на качелях: 117
Каша: 91, 93-97, 169, 173-175
Кирпичник: 128
Кисель: 120, 121, 173
Кладбище: 37, 45, 51, 77, 81, 86; - хождение на К.: 151; - кормление птиц на К.: 51-52; - запрет здороваться на К.: 166
Клеть, подклет: 14, 18, 31
Клуня: 141
Кнут: 125
Козел. 117
Кол: вешанье колачей на К.: 109, 120; - запрет на вбивание в землю К.: 174
Колдун: 22, 161
Коленопреклонение: 116, 157
Колесо: 121
Коллективная "ссыпчина": 39
Колодец: 52, 73, 168, 175; - лягушка в К. см. Лягушка, жаба; - бросание хлеба в К.: 73
Кольцо: 129
Колядники: 9
Кормилец: 52
Короб: 131
Корова: 15, 80, 111, 133, 134, 136; - К. стельная: 109; - скармливание хлеба К.: 109
Корыто: 175; - поднимание вверх К.: 27
Коса: 125, 139
Кот, кошка: 61, 65, 126; - К. черная: 18
Кража ритуальная: 21, 80, 89, 96, 101
"Красная горка" (следующее воскресенье после Пасхи): 103
Крест: 17, 25, 26, 29, 38, 43, 123-135, 187; - К. нательный: 123, 127-129; - запекание предметов в "кресты": 127-129, 131; - творение крестного знамени: 24-26, 28, 30, 31, 41, 43, 44, 81, 132
Крестопоклонная (четвертая) неделя Великого поста: Средопостие (среда К.н.): 123, 124, 128, 129, 157, 187; - средопостная обрядность: 89, 152
Крещение (Богоявление - 6.1): 29, 85, 96, 119, 129; - канун К. (К. сочельник, Голодная кутья - 5.1): 86-88, 93, 95, 123; - утро К. 123
Кровать: 84
Кросна: 84
Крошка хлеба: 49- 53, 126, 134, 153
Крыша: 118, 120; - пение на К.: 118
Кувырканье: 137
Культы: - К. близнецов: 164; - К. предков: 19, 95, 107, 110, 151, 162, 167, 187; -

- К. Рода: 74; - К. Рожаниц: 74
 Кума: 73, 110
 Купля-продажа: 29, 142; - К.-п. магическая: 73, 80; - К.-п. скота: 79
 Кутья: 87, 92-96, 150; - выход с К. из дома: 95, 96; - закапывание К. на дворе: 96; - кидание К. на дверь, в лицо встречному: 95
- Лавка: 24
 Левый: 144, 165; - Л. деньги: 164
 Лес: 121, 158
 Лестница: 99, 113, 121, 123, 133, 147-160, 180, 186, 188
 Литургия: 153
 Лиф (платья): 72
 Лодка: - катание на Л.: 113
 Ложка: 47, 97; - Л. с кутьей в гаданиях: 95, 96; - подбрасывание вверх Л.: 154
 Лопата хлебная: 26, 27, 29, 184; - благословление Л.: 28; - запрет подходить под Л.: 27, 28; - сажание ребенка на Л.: 29; - Л. в метеорологической магии: 28, 164
 Лошадь: 16, 116, 126, 131, 133, 146; - Л. двужильная: 67
 Лучина: 118, 128
 Лысый, лысина: 87
 Лягушка, жаба: 107, 168; - Л. в колоде (прогностика): 168
- Магия: - апотропеическая: 29, 111; - имитативная: 21, 27, 44; - лечебная: 17, 28-29, 34, 37, 39, 40, 44, 57, 73, 80, 82, 96, 107, 143, 147, 151, 167; - любовная: 64, 71, 75, 83, 88; - метеорологическая: 28, 31, 164, 168; - провоцирующая: 80; - продуцирующая: 16, 21, 27, 109, 120, 133; - черная: 165
 Мальчик: 72, 73, 126, 139; - рождение М. (прогностика): 72, 73, 175
 Марка св. день (25.IV): 17
 Маска: 89
 Масленица (неделя накануне Великого поста): 11, 37, 56, 57, 134-136, 171, 173, 186; - суббота накануне М.: 37
 Маслобойка: 171; - сбивание масла как метафора: 171
 Матица: 42
 Мать: 20, 56, 89, 110, 119, 120, 142; - М. кормящая: 39, 82; - М. крестная: 74; - М. посаженная: 60
 Мед: 95, 110, 120, 129
 Медведь : 65, 102
 Межа: 79, 153, 154, 173; ср. также Вода, Море, Река
 Меланин св. день (31.XII): 65
 Метеорология: 171

- Мидия: 104
 Милостыня: 80-82, 101, 151; - ограничения на М.: 79
 Могила: 37, 51, 78, 150; - земля с М.: 162; - слушание у М.: 151
 Могильщики: 25, 46
 Молебен: 155
 Моление: 58, 130, 131
 Молитва: 101, 102, 132, 148, 156, 169
 Молния: 101, 138; - место, куда ударила М.: 172
 Молодежь: 155; - большая смертность М. (прогностика): 119
 Молодой, молодая (свадебные чины): 18, 28, 55-57, 60, 88, 89, 110, 169, 175
 Молоко: 80, 135, 136, 170-173, 175, 187; - М. женское: 73, 82, 170; -
 М.=дождь: 170, 171; - М.=семья: 172; - изобилие М. (прогностика): 136; -
 заливание пожара М.: 172; - молочная река: 166
 Молчание: 23, 24, 30, 96
 Монах: 148
 Монета: 78, 97, 101, 123, 127-129, 131; - М. серебрянная как оберег: 77; -
 половина М.: 77; - запекание М. в хлеб: 11, 116, 123; М.=плата Харону: 77;
 см. также Пятка
 Море: 113; - М.=граница миров: 121
 Мороз: 104, 105; - М. (прогностика): 88; - смирный М. (прогностика): 88
 Мост: 33, 99, 119, 148; см. также Полотенце
 Муж: 68; - сердитый М. (прогностика): 88; - смирный М. (прогностика): 88
 Мужчина: 85, 87, 128
 Мусор, сор: 84; - заматание и вынос М. ритуальный: 84, 107; - запрет на
 подметание М.: 24, 31; - поджигание М.: 85, 101
 Мышь: 20, 51, 66; см. также Запреты
- Наперсток: 85
 "Народная этимология": 15, 16, 21, 33, 4, 65, 66, 71, 128, 129, 163, 184
 Насекомые: 52; - муха: 52; - паук: 49, 101; - пчела: 111, 134; скармливание хлеба
 п.: 134; - таракан: 22, 52
 Натощак: 74, 79
 Находка: 82, 83
 Небо: 148, 152; - подъем на Н. и спуск: 147-150, 152-158
 Невеста: 9, 11, 18, 54, 72, 88, 146, 162; - отец Н.: 55, 72; - подружки Н.: 89;
 приданое Н.: 55; - родственники Н.: 89; - "сад" Н.: 146
 Невестка, молодуха: 11, 18, 55-57, 88, 89, 110; - родители Н.: 110
 Непочатый, непчатость: 59-61, 69, 170, 185; см. также Опозиции
 Нечистая сила: 62, 86
 Николы Вешнего (Весеннего) день (Перенесение мощей св. Николая из Мир
 Ликийских - 9.V): 16, 156

- Нить: 101, 136, 145
 Нищий: 63, 79-81, 101, 116, 126, 132, 151, 155
 Новобрачная, новобрачный: 169; - невинность Н. (прогностика): 89
 Новорожденный: 73, 74; - пол Н. (прогностика): 73
 Новый год (31.XII): 9, 10, 84, 96, 129, 146, 186; - канун Н.г. (Щедрец, Щедруха, Щедрый вечер): 17, 21, 61, 84, 96, 161, 162
 Нога: 143-146, 157; - топтание Н. как метафора: 146
 Ногти: 87
 Нож: 42, 43, 46, 47, 61, 81, 152
 Носилки: 149,
 Нянька: 63
- Обереги: - гнездо анста: 137; - заглядывание в печь печную трубу: 161; - заглядывание в зеркало: 164; - земля с могилы: 162; - лопата: 28, 29; - печь: 160; - плевок: 50; - поедание "жаворонков": 145; - полено: 33; - слеза: 49; - соль: 22; - старая обувь: 145-146; - хлеб: 28, 34, 71, 74
 Обмен ритуальный: 54, 73, 77, 78, 80, 82, 108, 109, 116, 119, 142; - О.р. формулы: 52, 66, 108, 116, 117, 140-143, 145
 Оборотень: 38, 148, 164; - запрет бить О. дважды: 164; - приглашение О.: 38-39
 Обряды: - Авсень: 151; - "Боенец": 36; - встреча и закликание весны: 103, 112-114, 118, 120, 187; - лета: 116, 120; - масленицы: 87; - птиц: 108, 112, 116, 142-143, 187; - О. "второго рождения": 29, 38, 57, 147; - "выборы бобового короля": 130; - диалог-ритуал: 81, 119, 120, 157; - именины: 59, 169; - инициация: 87, 163, 165; - крестины: 36, 58, 73, 74, 175; - "Лазар": 36; - погребение "Ярилиной плеша": 87; - постриг: 163; - похоронно-поминальный О.: 22-25, 45-47, 49, 51, 77, 78, 81, 82, 86, 106, 117, 119, 120, 124, 145, 149-151, 153, 155, 156, 158-160, 165, 185-188; - родинный О.: 20, 106, 165, 174; - рыбацкий О.: 168, 169; - свадебный О. и фольклор: 7-9, 11, 12, 14, 15, 18, 22, 27, 28, 36, 54-60, 71, 72, 8, 102, 146, 150, 162, 163, 165, 169, 171, 172, 174-176, 184
 Обувь: 145, 146, 159, 160, 186; - О. новая: 158, 159; - О. старая: 52, 145, 146, 159
 Обходы ритуальные: 9, 34, 96, 116, 134-136, 146, 170, 187
 "Обыденный": - О. хлеб: 37-40; - О. ткань: 38-40; - О. сметана: 40; - О. пиво: 40
 Обычное право: - майорат, минорат: 65
 Овин: 117, 118
 Овца: 15, 16, 31, 96, 109, 126, 129, 133; - ягненок. 31; - скармливание х.О.: 96, 109, 126
 Огонь: 29, 50, 85, 88, 163, 168; - культ О.: 162; - небесный О.: 138; - культ небесного О.: 137, 138; заливание О.: 85
 Окно: 23, 29, 36, 45, 46, 52, 60, 61, 73, 120, 173; - кидание за О.: 120; - хождение, подслушивание под О.: 84, 88, 89, 95, 116, 135; - открывание О.: 36; - стук в наличник О.: 81

- Околица: 87; - хождение за О.: 87, 103
 Олень: 146
 Омшенник: 134
 Опахивание: 37, 151
 "Операционный" текст: 5, 18, 19, 33, 35, 38
 Оппозиции: - больше/меньше: 152; - верх/низ: 17, 31, 32, 35, 41, 42, 118; -
 внутренний/внешний: 32, 33, 35, 78; - выворачивание одежды наизнанку:
 161; - высокий/низкий: 132; - жизни/смерть: 17, 77, 117, 119; - замыкание/
 отпирание: 113; - ломать/резать (хлеб): 45-49; - мужской/женский (траве
 стия): 175; - огонь/вода: 28; - перед/зад: - хождение задом наперед: 102; -
 початость/непочатость: 60-62; - природа/культура: 47, 48, 63, 64, 184; - раз
 дирать/резать (полотно): 46, 47; - свой/чужой: 29, 79; - сырой/*вареный: 47;
 - чистый/нечистый: 31, 50, 118; см. также Пресный
 Остаток: 62-66, 75, 76, 79, 131, 154, 158; см. также Поле
 Осьминог: 104
 Отец: 50; Отец невесты см. Невеста; - О. посаженный: 60
 Отруби: 77
- Пазуха: -П. гадающих: 42, 95, 96; - П. мертвеца: 77
 Панспермия: 21, 94, 95, 173-175
 Парень: 84, 86-89, 114, 173; - товарищ П.: 84
 Парта: 112
 Пастух: - обливание П.: 135; - одаривание П.: 60, 110, 169
 Пасха: 15, 46, 117, 131, 134-136; - П. неделя: 21, - П. понедельник: 111, - П.
 ритуал: 58, 59
 Пахота: 131; см. также Первый
 I-ое августа (Изнесение честных древ Животворящего Креста Господня,
 Первый Спас): 168
 I-ое марта (Евдокии прмц. день): 117
 Первый: 25, 26, 29-31, 36, 37, 42, 45, 46, 48, 61, 62, 64, 66, 69, 70, 73, 74, 79, 82-
 84, 86, 95-97, 108, 128, 130, 131, 137, 139, 140, 142, 164, 169-171, 185; - П. во
 шедший в дом: 95; - П. встречный (прохожий): 82, 84, 85, 87, 89, 95; см.
 также: Свинья, Собака; - П. выгон скота: 125-127, 13, 134, 169; - П. выгона
 скота ритуал: 60; - П. почин: 62, 69, 70, 73, 79, 186; - перворожденный: 36; -
 П. пахота: 131, 133; - П. горсть семян в севе: 128; - гадания о первенстве в
 жизни: 56
 Перекресток: 31, 39, 40; - хождение на П.: 38, 40, 83, 84
 Перо: 128
 Петра и Павла апт. день (29.V): 148
 Печь: 18, 19, 23, 24, 26-28, 30, 32-35, 40, 57, 83, 84, 86, 90, 107, 160, 161-163, 174,
 184, 185; - П. заслонка: 25; - закрывание П.: 25, 36; - прикосновение рукой

- к П.: 160; - сидение на П.: 120; - целование П.: 24; - "печина": 128, 129; - П. труба: 24, 92, 107, 114, 118, 120, 173; - заглядывание в П. трубу: 161; - смотрение в П. трубу: 120; - кидание "пгичек" в П. трубу: 114; - запрет смотреть в П. на свадьбе: 162
- Пеший, пешие: 135
- Пиршество: 158
- Питера св. день (22.П): 105
- Платок: 150
- Платье подвенечное: 110
- Плетень: 118
- Плодородие, урожай: 77, 80, 82, 92, 121, 133, 146, 175; - гадание об У.: 17, 43, 44; - У. (прогностика): 59, 92, 95, 107, 120, 127, 130-133, 146, 153-156; - отсутствие П., неурожай (прогностика): 49, 106
- Плотник: 42
- Плуг: 125, 139, 142
- Поветь: 118-120
- Повитуха: 73, 74, 174, 175
- Погреб: 168
- Подбрасывание вверх предметов: 92, 118, 142; см. также Ложка, Яйцо
- Подворотня: смотрение через П. на улицу: 89
- Поджуривание: 82
- Подоконник: 52; - раскладывание хлеба по П.: 60, 61; см. также Окно; - запрет крошить хлеб на П.: 52
- Поезд (свадебный): 56
- Пожар: 33, 50, 138, 172; - П. как кара: 108, 137, 138; - отведение П.: 29, 42
- Поклон (земной): 103, 116, 132
- Покойник: 22, 24, 34-36, 45, 46, 48, 77, 78, 81, 82, 99, 120, 148-150, 155, 158-162, 170; - "нечистый" П.: 67; - родственники П.: 82, 86, 162
- Поле: 51, 102, 119, 128, 130, 131, 153; - угол П.: 131, 132; - бегание по П.: 153; - валяние, катание людей, хлебов по П.: 16, 17, 154; - зарывание хлебцов на П.: 131, 133; - обход вокруг П.: 130; - помещение хлебцев на П.: 131, 133; - разбрасывание по П. хлебцев и остатков трапезы: 133, 154; - хождение в П.: 17, 102, 116, 117, 153, 156
- Полет: - имитация П.: 113, 117, 118
- Полидемонизм: 99
- Половые органы: 87
- Полотенце: 40, 62, 81, 97, 153; - П. как мост между мирами: 52
- Полотно: 38-40, 46, 47; см. также Оппозиции
- Поминальные дни: 36, 37, 45-47, 51, 81, 110
- Порог: 17, 28, 39, 78, 134, 139, 161, 162, 164, 165; - закляние животных на П.: 166; - помещение "креста" на П.: 134; - сидение на П.: 166; - запрет сидеть на П.: 39, 166; - запрет давать что-л., здороваться через П.: 166

- Последний: 50, 64, 65, 67, 69, 74-76, 81, 97, 174, 185; - П. снопа ритуал: 74-76; - П. ребенок см. Ребенок, дети
- Постный: 90-92
- Пояс: 77, 121
- Правый: 25, 26, 30, 41; - П. рука: 77; - П. рукав: 72
- Предок, предки: 45, 46, 48, 49, 62, 82, 83, 108, 120, 132, 145-147, 167, 185, 187
- Пресный: 86, 90, 111, 115, 124, 149; - П./ (кислый): 46-47
- Престольный праздник: 124
- Причащение: 85
- Причт: 150
- Прогностика: - долгая жизнь: 65; - здоровье: 126, 140; - изменение цен: 44; - красота (румяность): 83; - любовь: 102; опьянение: 129; - охрана на "том" свете: 82; - печаль: 163; - ссора: 41, 65, 66; - терпение: 123; - хорошо/плохо: 129; см. также Беременная, беременность, Богатство, Болезни, Будущее, Голод, Гость, Девочка, Девушка, девичество, Дождь, Доля, Жених, Замужество, Лягушка, жаба, Мальчик, Молодежь, Муж, Новобрачные, Новорожденный, Плодородие, урожай, Птицы, Растения, Ребенок, дети, Родители, Семья, Сирота, сиротство, Скот, Слезы, Смерть, Сон, Старика, Счастье, Сын/дочь, Удача, Эротика
- Просфора: 131; - П. благовещенская: 133
- Проталина: 118, 119
- Прут: 102; - П. от кросен: 84
- Прядение: 12, 13, 22, 113, 115, 16; - П. 40 нитей: 101
- Прятанье: - П. детей во ржи: 157; - П. людей за хлеб: 156; - П. под подушку предметов: 85, 86; - П. хлебов в посевах: 155, 156; - П. хлебцов в соломе: 114
- Пряха: 116
- Птицы: 34, 50, 51, 100, 104, 106, 108, 111, 117-119, 121, 132, 186; - "вод" П., удача в "воде" П. (прогностика): 116; - гадание по П. у воды: 119; - гнездо П.: 107, 142; - скормливание крошек П.: 185; - аист: 106-108, 121, 122, 137-146, 186; - гнездо а.: 137-139, 141; кал а.: 137; - крылья а. как локус: 121; - нога а.: 123; - перо а.: 137; - спина а. как локус: 122; - яйцо а.: - миф о происхождении а.: 144; - ритуал встречи а.: 137-146; - воробей: 112, 119, 121; - ворона: 106; - галка: 112; - голубь: 111; - грач: 111, 119; - гусь: 108, 116, 119; - гусенок: 116; - г. дикий: 142; - жаворонок: 112-121, 132, 143, 145, 176-178, 187; - спина ж. как локус: 121; - "кормление" ж.: 122; - журавль: 121, 122; - коршун: 121; - кукушка: 121, 122; - кулик: 112-114, 178, 187; - спина к. как локус: 121; - курица: 60, 96, 107; - "вод" к. (прогностика): 107, 127; - кормление к.: 96; - ласточка: 108, 112, 121; - петух (черный): 18; - ситочек: 122; - скворец: 157; - снегирь: 112; - сорока: 106; - с. как ипостась ведьмы: 111; - тетерка: 112; - трясогузка: 122; - удод: 122; - утка: 108, 122
- Путь см. Дорога
- Пшено: 36

Пчеловодство: 126, 127, 129, 134

Пятка: - помещение монеты под П.: 72

Разбойник, вор: 15, 44, 164, 165; - доля Р.: 133

Раздела имущества ритуал: 41, 58

Рай 33, 153, 164

Рак: 103, 104; - сбор Р.: 104

Ракия: 104, 109

Растения: - арбуз: 109; - бобы, бобовые: 91-92; - васильки: 146; - верба: 156; - цветы в.: 15, 16; - ветла: 136; - горох: 103; - дуб: 26; - листья д.: 26; - капуста: 76, 110, 111, 135; - листья к.: 26; - конопля: 34, 90, 91; - корица: 95; - ку пальница: 123; - лен: - семял.: 39; - сеянье л. (прогностика): 128; - лук: 130; - перец: 104, 168; - просо: 34; - ракета: 118; - рожь: 153; - рута: 146; - рябина: 118; - свекла: 110; - фасоль: 124; - хмель: 172; - хрен: 135; - чеснок: 110; - яб лоня: 118

Растительное божество: 18, 19

Ребенок, дети: 9, 20, 27-29, 24, 45, 71, 77, 107-109, 111, 114, 116, 119-121, 128, 135, 154, 157, 161, 164, 168; - Р. последний: 64, 65, 68, 83; - Р. чужой: 116, 126; - дети мертворожденные и некрещенные: 165; - большая смертность д. (прогностика): 119

Река: 52, 88; - Р. = граница миров: 119, - хождение на Р.: 17, 88

Рекрут: 34

Речь как объект гадания: 84, 87-89, 95

Решето: - смотрение сквозь Р.: 161

Род: 9, 25, 29, 58, 72, 77, 118, 119, 185

Родители: 142, 157; - смерть Р. (прогностика): 162

Родственники: 62, 109, 159; - Р. первого встречного (см.): 86

Рождество Христово (25. XII): 8, 9, 10, 21, 39, 120; - канун Р. (сочельник): 47, 87-89, 91, 92-95, 157; - вечер Р.: 94, 129; - неделя после Р., Р. неделя: 21, 114; - 1-ый день Р. недели: 96; - Р. католическое: - 2-ой день Р. католического: 84

Роженица: 68, 73, 74, 168

Рубаха: - Р. нижняя: 74; - подол Р.: 107

Русалка: 19, 31, 151, 155

Рынок: - хождение по Р.: 87

Рюмка: 88

Сад: 118; - С. фруктовый: 117; - С. невесты: 146

Сани: 117, 166, 175; см. также Возвышенность

Сарай: 117, 118

- Сваты (сваха, сват): 14, 18, 54, 72
 Свекр, свекровь: 85, 89
 Свеча: 58, 60, 109, 111, 157, 159, 164
 Свинар: 110
 Свинья: 31, 80; - С. как первый встречный: 88; - скармливание хлеба С.: 80
 Свист: 161, 165
 Святки (Коляда, Коляды - с 25.XII по 4.I): 21, 46, 82-84, 130; - вечер перед К.: 46; - 2-ой день К.: 96
 Священник: 150; - обливание С. водой: 135
 Сев: 126, 128, 131; - С. яровых: 130, 133; - засевание борозды песком: 151
 Семья: 58, 60, 62, 110, 116, 118, 129, 131, 132, 156, 170; - число членов С.: - 126, 129, 156; - раскол С. (прогностика): 57
 Семя: 128
 Сени: 61
 Сено: - застиланье могил С.: 120
 Серп: 42, 125, 126, 139, 141, 142, 146
 Синекдоха сакральная: 87, 119
 Сирота, сиротство: 39, 63, 132, 162, 166; - сиротство (прогностика): 63
 Скамья: 150
 Скатерть: 150
 Сковорода: 36, 87, 90
 Сковородник: 88
 Скоромный: 84, 91, 136, 152
 Скот: 31, 34, 52, 53, 60, 96, 109, 130; - С. как жертва: 168, 169; - С. новокупленный: 167; - выгон С. (обычный): 110; первый выгон С. см. Первый; - благословение С.: 81; - приплод С. (прогностика): 109, 129, 130; - ритуальное скармливание хлеба С.: 15, 16, 60, 96, 109, 123, 126, 127, 129, 131, 133, 134; см. также Купля-продажа
 Скотоводческая обрядность: 133
 Слепой (слепота): 119, - имитация С. (зажмуривание): 107; - наказание С.: 50, 51
 Слезы, плач: 49, 99; - С. (прогностика): 129
 Слюна: 87
 Смерть: 68, 78, 89, 119, 128, 145, 160, 163, 186; - агония: 150; - наказание С.: 51; - С. (прогностика): 28, 32, 35, 41, 42, 57-59, 61, 118, 119, 128, 161-163
 Смотрение сквозь хлеб: 10, 88, 89
 Собака: 60, 66, 84; - С. как первый встречный: 88; - лай С.: 84, 86, 87, 95, 96
 Соболь: 102
 Солнце: 121; - солярный мотив: 21
 Солома: 21, 47, 114, 117, 119, 120, 154, изготовление гнезд из С.: 107; - повязывание деревьев соломой: 84, - посыпание дороги С.: 84; - застиланье стола сеном и С.: 120; см. также Прятанье

- Соль: 22, 42, 58, 77, 85, 128; - хлеб-С.: 22, 55; - хлеб и С.: 60, 62, 72, 129, 166; - акты соления теста как оберег: 22; - а. пересаливания как провокация жажды: 85, 86; отказ от С. в магии. 86; прикосновение к хлебу и С.: 160
- Сон: 79, 81, 85, 88, 96, 102, 121, 163; - С. (прогностика): 63; - явление жениха во С. см. жених; - имитация С.: 85; - разгадывание С.: 128; - сонник: 129
- 40 влкм. день (9.П): 15, 17, 46, 99, 101, 103-107, 109-112, 114, 116-118, 121, 124-125, 151, 176-178, 187
- Сосед, соседи: 87, 88, 109; - хождение к С.: 87, 88
- Соха: 113, 116, 125, 131, 139
- Средопостие см. Крестопоклонная неделя
- Ссора см. Запреты, Прогностика
- Старики: 39, 40, 154, 167; - старуха: 40; - большая смертность С. (прогностика): 119
- Степана св. день (2-ой день католического Рождества): 82
- Стог: - одонье С.: 113, 114, 120
- Стол: 17, 18, 21, 22, 41, 45, 47, 63, 64, 72, 78, 80, 81, 89, 94, 95, 126, 150, 152, 161, 162; - вождение вокруг С.: 18; - запреты по отношению к С.: 41
- Столяр: 148
- Странник: 81; - странствующий бог см. Бог
- Стружья: 87
- Стук: 81; - С. в тарелки: 24; см. также Запреты
- Стул: 150
- Сума, торба: 25, 39, 40, 80, 126, 131, 134
- Супруги: 56
- Счастье: - прогностика С.: 42, 82, 96, 111, 116, 128-130; - отсутствие С., несчастье (прогностика): 32, 35, 42, 44, 52, 62, 82; - способность приносить н. (прогностика): 164
- Счет ритуальный: 104
- Сын/дочь: 179; - С./Д. (прогностика): 72, 73, 175
- Сырой (хлеб): 29, 37; см. также Оппозиции
- Тарелка: 24; см. также Стук
- Творог: 136
- Телега: 117
- Тесть, теща: 72, 179
- Топор: 42; - ломка Т. (прогностика): 83
- Троица (49-ый день после Пасхи): 151; - канун Т.: 47; - троицко-семицкие ритуалы: 155; - "завивание березки" на Т.: 151; - "завивание венков" на Т.: 169; - "крещения кукушки" обряд: 151; - "кумление": 151, 155
- Тущин день (5.1): 166
- Туча: 136, 164, 187

Угол: - У. красный, передний: 18, 152, 165; - У. дома: 61, 62; - У. поля: 131, 132

Уголь: 128

Удача (прогностика): - У. в труде: 139; - У. в сватовстве: 86; - эротическая У.
см. Эротика

Улитка: 104; - сбор У.: 104

Улица: 85, 86, 114, 116; - выход на У.: 86, 116, 118; - хождение по У.: 95; см.
также Подворотня

Упырь: 19

Урожай см. Плодородие

Усекновения главы Иоанна Предтечи день (29.VIII): 46

Урбана св. день (25.V): 104

Утопленник: 36

Фартук: 175

"Федоровская" (Феодоровской иконы Божьей Матери день - 14.III): 111

Фольклорные жанры: - веснянка: 117-121; - загадка: 18, 19, 87; - заговор: 19;
147; - жнивные песни: 121; - причитания: 165; - проклятия: 49, 51; - сказка:
19

Хозяева: 17, 156; - хозяйка: 18, 19, 20, 25, 26, 30, 35, 36, 57, 60, 110, 119; -
хозяин: 17, 18, 43, 44, 60, 77, 78, 86

Холостой: 65

Холст: 82

Хомут: - смотрение сквозь Х.: 161

Хомяк: 131

Хоругвь: 119

Хитрой день (9.II): 95

Христосование: 151

Целование: Ц. на свадьбе: 56; - Ц. хлеба: 49, 50, 60

Целый, целостность: 36, 37, 59-63, 66, 67, 69, 70, 72, 78-81, 126, 153, 169, 170,
185

Церковь: 20, 31, 38, 72, 81, 82, 86, 102, 134, 150, 153, 167, 168

Чердак: 62

Черепки: 174, 175

Черт: 26, 147, 161, 164, 165; - вызывание Ч.: 161

Числа: 1: 126; - 1 (лишний): 116, 126, 129; - 1 (из 40): 116; - 2: 15, 29, 40, 42,

63, 74, 117, 118, 125, 127, 131, 150, 152, 153, 162, 164, 169; - 3: 17, 24, 27, 30, 34, 39, 42, 43, 50, 56, 84, 95-97, 114, 116, 117, 126, 127, 130-132, 137, 138, 146, 150, 161, 162; - 3-4: 150, 152; - 3×9: 37, 85; - 4: 89, 132, 150, 154; - 4-6: 150; - 5: 138; - 6: 117; - 7: 136, 147, 153; - 8: 152; - 9: 86, 102, 113, 172; - 12: 20; - 24: 150; - 30: 156; - 39: 109, 110; - 39+1: 110; - 40: 9, 20, 25, 45, 100, 111, 116, 151, 161, 187; - 41: 109; - 44: 102; - 49: 105; - 80: 108; - 100: 9; - 140: 104

Чудесный: - Ч. зачатие: 73; - Ч. помощник: 148; - Ч. рождение: 162

Чужой: 65-68, 78; - Ч. ребенок см. Ребенок, дети

Шаманизм: 188

Шапка: 117

Шест: 113, 117

Школьник: 109, 112

Шуба: 161

Щепка: 123; - ритуальные акции с Щ.: 107, 108; - запекание Щ.: 127

Эпитет "сквозной симпатический": 19, 73

Эротика: 10-12, 56, 76, 85, 87, 88, 122, 146, 171-174, 187; - Э. удача (прогностика): 70, 71, 83, 88; - Э. неудачливость, (прогностика): 71

Юрьев день см. Георгия св. день, Гадания

Яичница: 154, 158

Яйцо: 51, 104, 106, 107, 120, 153; - Я. красное: 152; - подбрасывание Я. вверх: 154; - катание Я.: 120

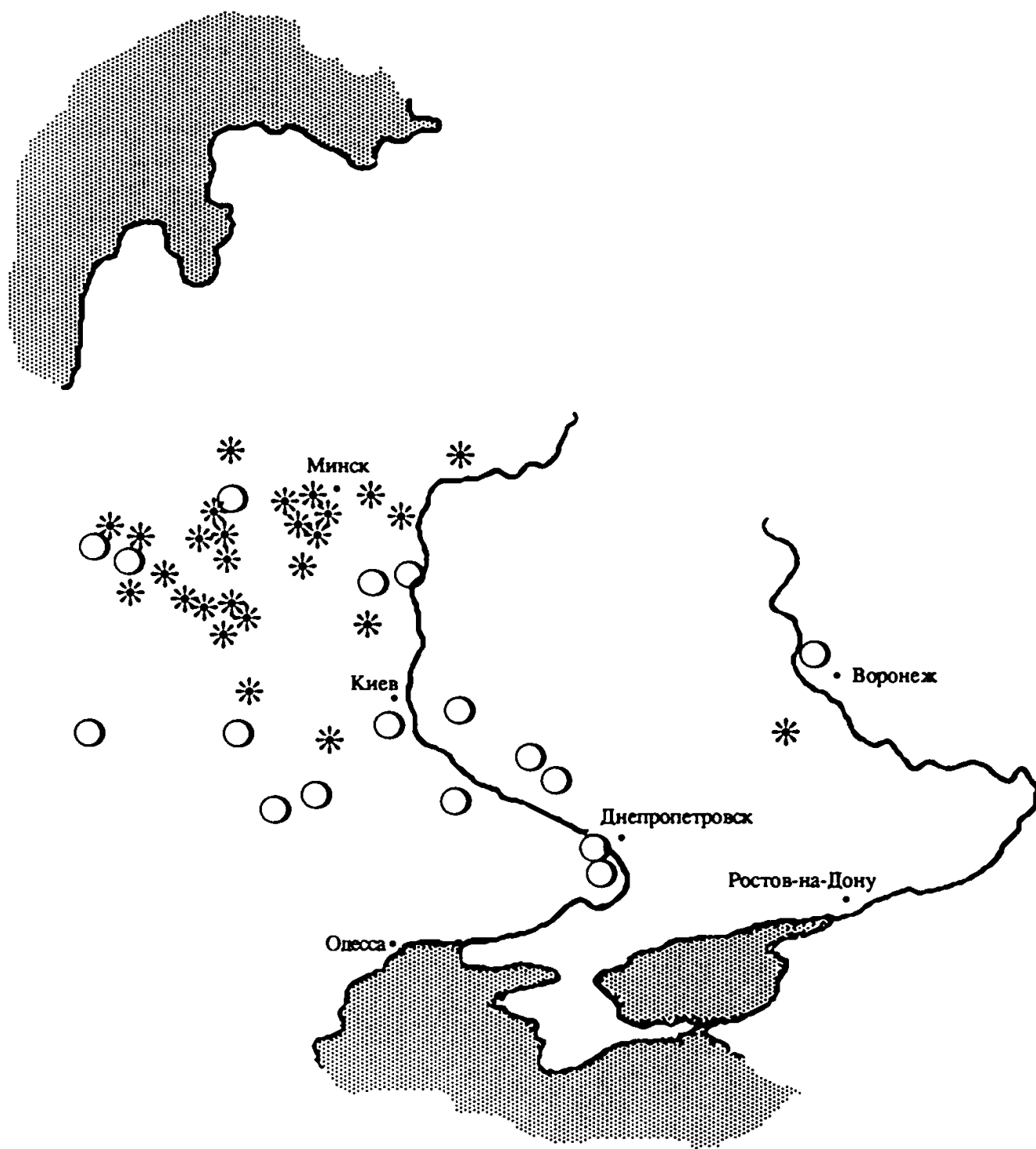
Ярила: 87

Ярмо: 125

Ящерица: 101; - изгнание Я.: 101

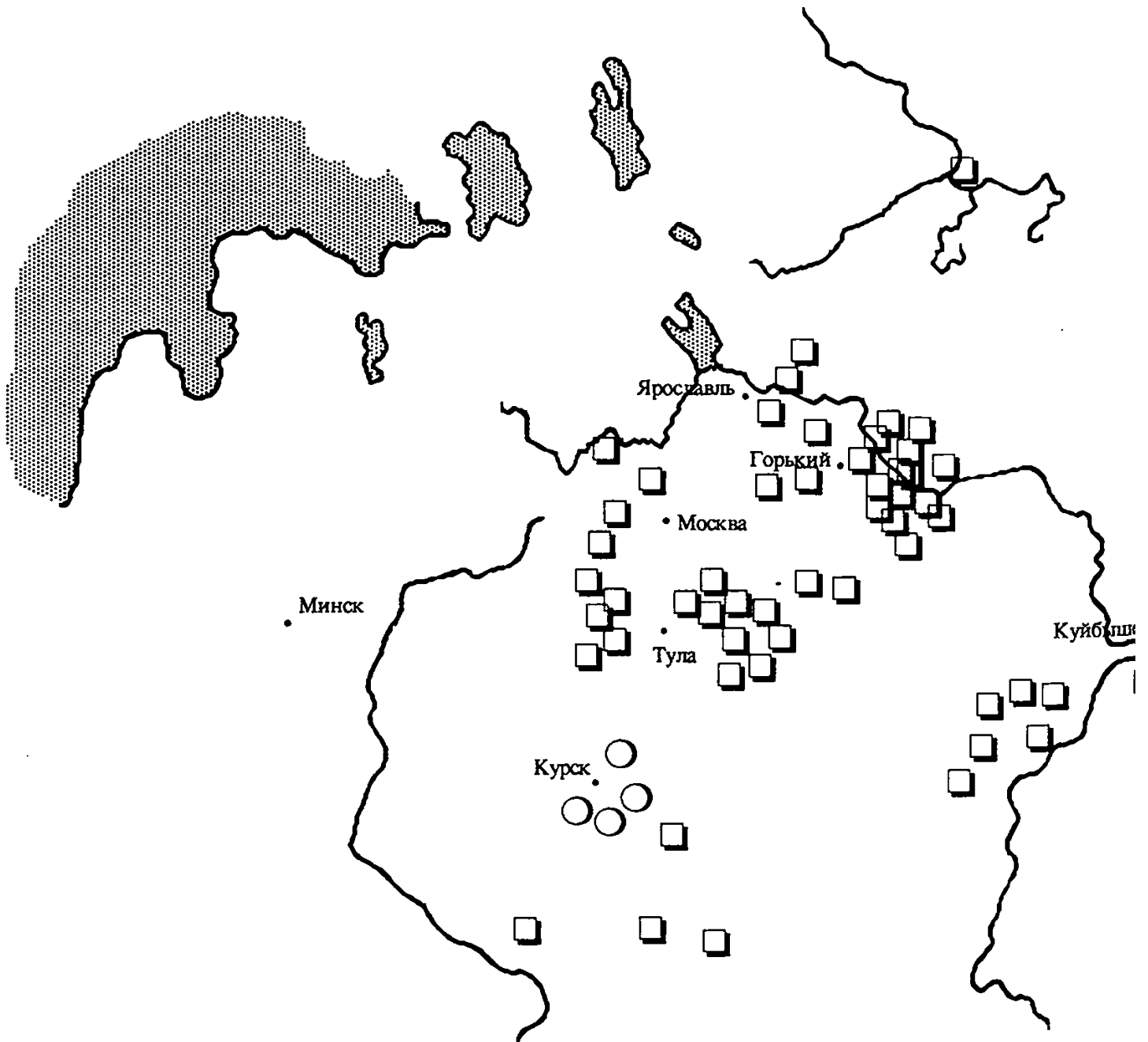
Карта I: Ареальное распределение словосочетаний **gybati / *bъgati korvaj* по данным свадебного фольклора

- **bъgati korvaj*
* **gybati korvaj*



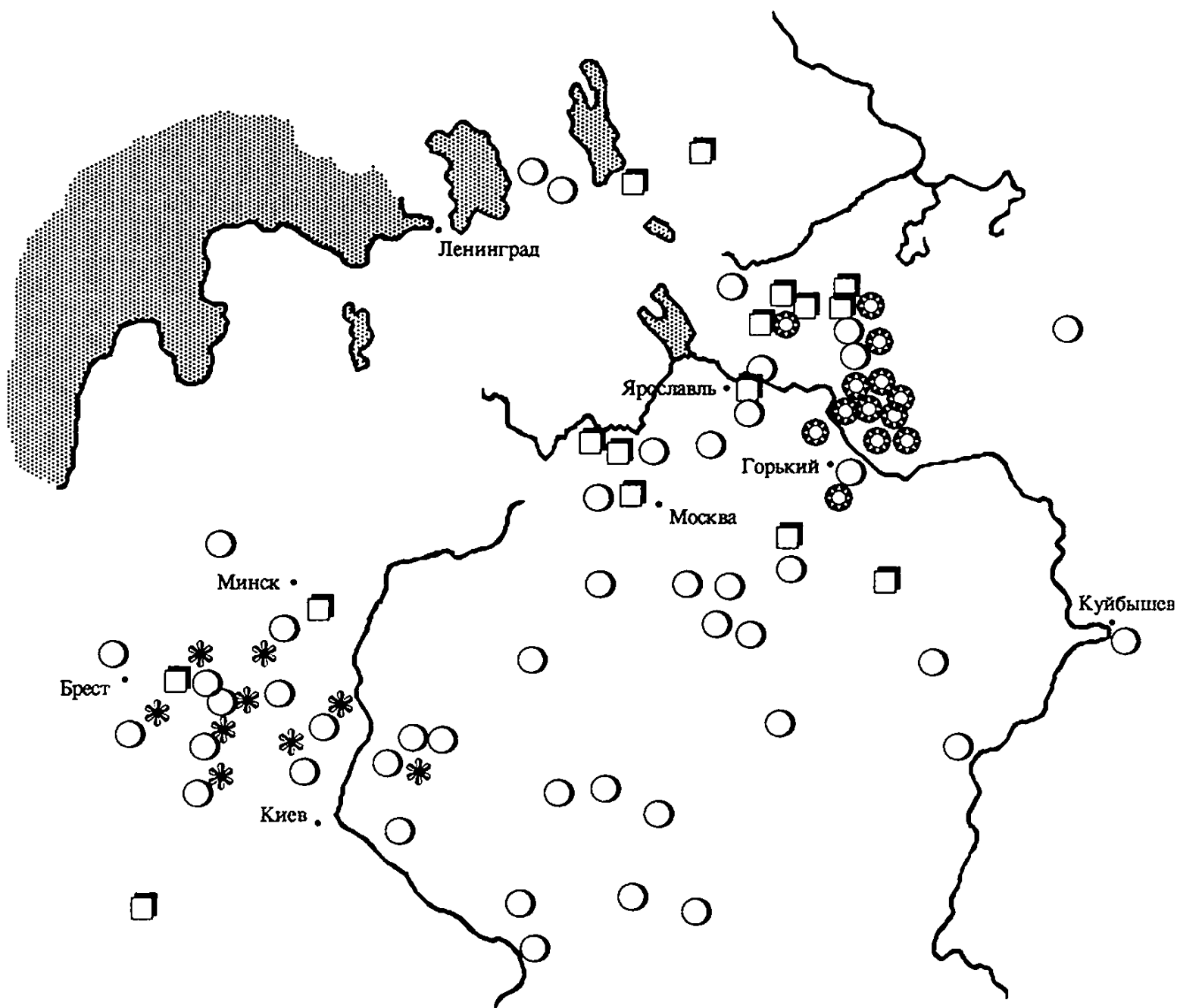
Карта II: Ареальное распределение обычая выпекания основных видов фигурного печенья 9. III.

- "жаворонки"
○ "кулики"



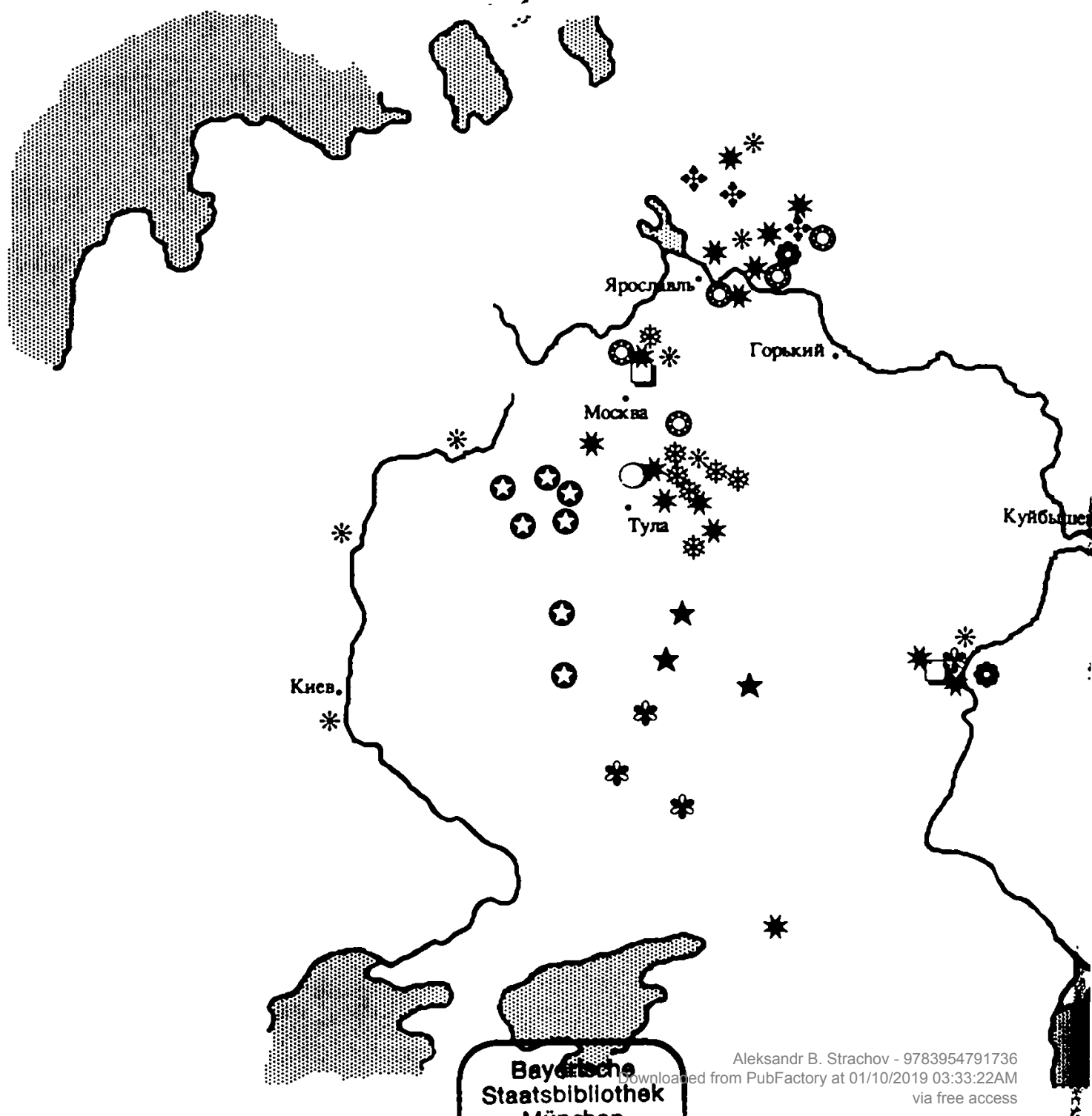
Карта III: Ареальное распределение обычая выпекания “креста” на Средопостье и обрядов с его участием

- ⊗ обычай обхода дворов с “крестами” на Средопостье
- участие средопостного “креста” в ритуалах засеивания и запахивания
- * участие средопостного “креста” в ритуале первого выгона скота
- обычай выпекания “крестов” в другие календарные праздники



Карта IV: Календарная и локальная привязка обрядов с “лестницей” на восточнославянской территории

- ⊙ “лестницы” в погребальной обрядности
- * выпечение “лестниц” на Вознесение
- ⊙ в Вербную субботу
- ⊙ на Иоанна Лествичника
- на майского Николу /Миколу/
- ⊕ в качестве свадебного печенья
- ★ локализация обряда дома
- ⊙ локализация обряда в поле /в лесу, на погосте/
- подбрасывание вверх яиц при обряде в поле
- * выпечение “божих онуч” /блинов, лепешек/ на Вознесение



SLAVISTISCHE BEITRÄGE

(1990-1991)

253. Ucen, Kim Karen: Die Chodentrilogie Jindřich Šimon Baars. Eine Untersuchung zur Literarisierung der Folklore am Beispiel des Chronikromans von Baar. 1990. X, 277 S., 6 Farbabbildungen.
254. Zybatow, Lew: Was die Partikeln bedeuten. Eine kontrastive Analyse Russisch-Deutsch. 1990. 192 S.
255. Mondry, Henrietta: The Evaluation of Ideological Trends in Recent Soviet Literary Scholarship. 1990. IV, 134 S.
256. Waszink, Paul M.: Life, Courage, Ice: A Semiological Essay on the Old Russian Biography of Aleksandr Nevskij. 1990. 166 S.
257. Gemba, Holger: Untersuchungen der Raumsprache im lyrischen Werk A.A. Bloks. 1990. XVI, 421 S.
258. Даниленко, Борис: Окозрительный устав в истории богослужения Русской церкви. 1990. 143 S.
259. Lehmann, Inge: Putni tovaruš. Ana Katarina Zrinska und der *Ozaljski krug*. 1990. VIII, 203 S.
260. Slavistische Linguistik 1989. Referate des XV. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Bayreuth 18. - 22.9.1989. Herausgegeben von Walter Breu. 1990. 313 S.
261. Woodward, James B.: Metaphysical Conflict. A Study of the Major Novels of Ivan Turgenev. 1990. VIII, 178 S.
262. Faulhaber, Dieter Roland: Christian Gottlieb Bröder in Rußland. Studien zur russischen grammatischen Terminologie in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. 1990. VIII, 233 S.
263. Loske, Annette: Individuum und Kollektiv. Zum Problem des Helden in nachrevolutionären russischen Dramen von „Misterija-buff“ bis „Ljubov' Jarovaja“. 1990. VIII, 279 S.
264. Trunte, Hartmut: СЛОВѢНСКЪИ ЯЗЫКЪ. Ein praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen in 30 Lektionen. Zugleich eine Einführung in die slavisches Philologie. Band I: Altkirchenslavisch. 1990. 2., durchgesehene Aufl. 1991. XX, 223 S. (=Studienhilfen. 1.)
265. Burkhardt, Doris: Modale Funktionen des Verbalaspekts im Russischen? 1990. 155 S.
266. Зализняк, А. А.: «Мерило Праведное» XIV века как акцентологический источник. 1990. X, 183 S.
267. Drews, Peter: Herder und die Slaven. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. 1990. 245 S.
268. Рахилина, Екатерина В.: Семантика или синтаксис? (К анализу частных вопросов в русском языке.) 1990. X, 206 S.

* * *

269. Golubzowa, Ludmilla: Adverb und Sprachstil. Untersuchungen zur stilistischen Differenziertheit in der russischen Literatursprache, insbesondere im lexikalischen Bereich. 1991. XVIII, 418 S.
270. Drama und Theater. Theorie — Methode — Geschichte. Herausgegeben von Herta Schmid und Hedwig Král. 1991. XIV, 651 S.
271. Dobringer, Elisabeth: Der Literaturkritiker R.V. Ivanov-Razumnik und seine Konzeption des Skythentums. 1991. XVIII, 254 S.
272. Neureiter, Ferdinand: Geschichte der kaschubischen Literatur. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung. 2., verb. u. erw. Aufl. 1991. 332 S.
273. Richter, Angela: Serbische Prosa nach 1945. Entwicklungstendenzen und Romanstrukturen. 1991. 252 S.
274. Slavistische Linguistik 1990. Referate des XVI. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Bochum/Löllinghausen 19.-21.9.1990. 1991. 327 S.
275. Страхов, Александр: Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. 1991. VI, 244 S.

Wichtiger Nachdruck im Verlag Otto Sagner, München

Петр Андреевич Гильтебрандт

СПРАВОЧНЫЙ И ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЙ СЛОВАРЬ К НОВОМУ ЗАВЕТУ

Nachdruck besorgt von
Helmut Keipert und František Václav Mareš

Mit einer Einleitung
„Zur Geschichte der kirchenslavischen Bibelkonkordanzen“
(Band I)
und einer Einführung in
„Die neukirchenslavische Sprache des russischen Typus
und ihr Schriftsystem“
(Band II)

(Sagners Slavistische Sammlung, hrsgb. von P. Rehder. Bd. 14.)

Nachdruck der sechsteiligen, 1882-1885 in Petersburg erschienenen und 2448 Seiten umfassenden Konkordanz zum neukirchenslavisch-russischen Neuen Testament („Erläuterndes Handwörterbuch zum Neuen Testament“), wie es seit Mitte des 18. Jahrhunderts bis heute bei den orthodoxen Slaven verwendet wird. — Der gesamte Wortschatz des NT ist akribisch erfaßt; zu den einzelnen Lemmata sind die griechischen und lateinischen Entsprechungen angegeben, dazu die russische Übersetzung, eine genaue Kommentierung sowie alle Belegstellen. Dieses von der zeitgenössischen Kritik sehr positiv aufgenommene, monumentale Werk ist wegen der ungünstigen Zeitläufte wenig bekannt geworden und gehört heute nicht nur im Westen zu den größten Raritäten. — Band I enthält zusätzlich eine eigene Forschungen zusammenfassenden Überblick über die Geschichte der kirchenslavischen Bibelkonkordanzen von Prof. H. Keipert (Bonn) und Band II eine wissenschaftliche Darstellung der neukirchenslavisch-russischen Sprache und ihres Schriftsystems von Prof. F.V. Mareš (Wien). — Interessenten: Slavisten, Theologen, Kirchenhistoriker, Historiker Ost- und Südosteuropas.

1988-1989. Bd. I: S. 1-20, I-XX, 1-400. — Bd. II: S. I-XXXVIII, 401-768. — Bd. III/IV: S. I-IV, 769-1424. — Bd. V: S. I-IV, 1425-2000. — Bd. VI: S. I-IV, 2001-2448. — Insgesamt 2538 S. — Leinen. — ISBN 3-87690-389-0.

Gesamtpreis: 860,- DM.

Verlag Otto Sagner, Postfach 340108, D-8000 München 34

ЛИТЕРАТУРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Band 10

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um den Druck des einzigen, zufällig erhaltenen Umbruchexemplars des verbotenen und bisher verschollenen 10. Bandes der „Literaturnaja Ėnciklopedija“. Dieser Druck ergänzt somit die von A.V. Lunačarskij u.a. herausgegebenen Bände 1 bis 9 und 11 (Moskau 1930-1939, Nachdruck 1983) dieser Literatur-Enzyklopädie und publiziert erstmalig einen so umfangreichen und wichtigen Eintrag wie „Russkaja literatura“ (Sp. 88-397). Das unikale Umbruchexemplar ist an einigen Stellen leicht beschädigt und enthält zahlreiche Korrekturvermerke; einige wenige Spalten (486, 487, 4 Sp. nach 834, 4 Sp. nach 846) fehlen, ebenso einige Abbildungen.

Данная книга является единственным случайно сохранившимся экземпляром верстки запрещенного и до сих пор считавшегося утерянным 10-го тома «Литературной Энциклопедии». Таким образом этот том дополняет изданные А.В. Луначарским и др. тома с 1-ого по 9-ый и 11-ый этой литературной энциклопедии (Москва, 1930-1939гг., переиздание 1983г.) и впервые включает в себя обширный и важный раздел «Русская литература» (колонки 88-397). Уникальная верстка в некоторых местах повреждена и содержит многочисленные корректурные пометки; несколько колонок (486, 487, 4 колонки, следующие за 834, 4 колонки, следующие за 846) отсутствуют, отсутствует также несколько иллюстраций.

The book at hand is a remake of the only existing and by chance preserved makeup copy of the prohibited and up to now missing 10th volume of the “Literaturnaja Ėnciklopedija”. This remake thus complements the volumes 1 to 9 and 11 published by A.V. Lunačarskij et alii (Moscow 1930-1939, reprint 1983) of this Encyclopaedia of Literature and publishes for the first time such an extensive and important entry as “Russkaja literatura” (cols. 88-397). This unique makeup copy is slightly damaged in several places and contains numerous proofmarks, a small number of columns are missing (486, 487, 4 cols. following 834, 4 cols. following 846) and likewise several illustrations.

Insgesamt 938 Sp. Format 25 x 17, 5 cm. Hard cover.
180,- DM.

Bestellungen an:

Kubon & Sagner

Buchexport - Import GmbH

Postfach 34 01 08

D-8000 München 34

Telefon: (089) 52 20 27 - Telegr. buchsagner muenchen

Telex: 5 216 711 kusa d