

Антропоморфное ряжение березы в Приенисейской Сибири

Аннотация. В статье предпринято описание особого вида обряда ряженья березы, распространенного среди русского старожильского населения Сибири. Основываясь на материалах экспедиций последних лет, автор выявляет ареальное существование ряженья в трех районах Красноярского края и локальное — в ряде других районов. Уточнена календарная приуроченность обряда в разных районах; рассмотрена семантика ряженья березы в женскую и мужскую одежду.

The paper describes the specific mode of the ritual disguising of a birch spreading among the Russian old-timers of Siberia. Basing on the material of recent fieldworks the author reveals the areal existing of that disguising in three districts of Krasnoyarsk Krai and its local existing in some other districts. The calendar coincidence of the ritual in different districts is specified, the semantic of disguising of a birch into man's and woman's clothes is studied.

Ключевые слова: обряд ряженья березы, календарные обряды русского населения Сибири.

Ritual disguising of a birch, calendar rituals of Russian population in Siberia.

УДК: 398.

Контактная информация: 660049, г. Красноярск, ул. Ады Лебедевой, д. 89. Красноярский государственный педагогический университет. Тел.: (391)271-60-47. E-mail: agafonova@kspu.ru.

На семицко-троицкой неделе наряду с другими видами существовало ряжение дерева в человеческую одежду [Агапкина 2002: 624]. При этом в некоторых местностях у троицких «кукол» подчеркивались половые признаки: «...крупная грудь и черная мочалка под юбкой, которую демонстрировали участникам празднества» [Там же]. Гендерная природа кукол-мужчин также проявлялась в обряде весьма откровенно [Там же: 625]. Все это позволило Т.А. Агапкиной говорить о брачно-эротической доминанте в ряжении березы [Там же: 627].

Однако в местных традициях отличия на акциональном, вещественном и вербальном уровнях могут свидетельствовать о разной семантике образа ряженной березы и обрядовых действий, связанных с ним. В данной работе делается попытка выявления семантики антропоморфного ряжения березы в Приенисейской Сибири. В конце XIX – начале XX в. такое ряжение существовало только в раннестарожильческих населенных пунктах, т.е. появившихся в регионе в XVII – первой половине XVIII в. [Новоселова 2010: 282].

Об антропоморфном ряжении на территории региона впервые упоминает в XIX в. А. Сахаров, а в начале XX в. эти данные подтверждает А. Макаренко [Макаренко 1913: 167]. Однако сведения дореволюционных публикаторов очень лаконичны и характеризуют точечные традиции. Более полно восстановить картину помогла наша экспедиционная работа в 1979–2002 гг. Информаторы описывали семицко-троицкое ряжение по памяти, большинство из них были участниками или наблюдателями обрядов в 20–30-е гг. XX в.

Согласно дореволюционным публикациям, ряжение березы в человеческую одежду существовало в Минусинском округе, а также в деревнях Пинчугской (современный Богучанский район) и Кежемской волостей Приангарья [Макаренко 1913: 167]. Экспедиционная работа выявила существование антропоморфного ряжения в Бирилюсском, Мотыгинском и Енисейском районах Красноярского края.

Лишь в Бирилюсском районе семицкое ряжение существовало в компактно расположенной группе старожильческих деревень: Еловка, Арефьево, Чепушево и Бирилюссы. В остальных районах региона оно фиксировалось в селах, порой значительно удаленных друг от друга, и могло сосуществовать с другими видами ряжения. В частности, это происходило в тех селах Приангарья, где в начале XX в. совмещались разные поселенческие традиции. В таких населенных пунктах в Семик или Троицу вы-

рубалось несколько березок. Одна компания украшала деревце большими платками («катетками»), цветами, лентами, бусами – «корельками», а другая надевала на березку женскую одежду.

Какова же семантика антропоморфного ряжения в Приенисейской Сибири? Ответить на этот вопрос помогают сообщения информаторов, номинации наряженных березок, особенности их наряда и использование дерева в обряде.

В XIX в. И. Сахаров сообщал, что в Минусинском округе украшенную березку именовали «гостейкой»: «Гостейку на Семик приносят в клеть, где она стоит до Троицына дня. На Троицын день собираются в клетки девицы с молодцами, выносят гостейку, отправляются к реке, играют в хороводы» (цит. по: [Макаренко 1913: 167]). По свидетельству А. Макаренко, название «гостейка» бытовало и в Приангарье: «Сравнительно недавно, в Семик девицы Кежемской и Пинчугской волостей (Енис. у.), наряжали “гостейку” (березку), приносимую из рощи, в “самолучшо” девичье платье, приплетали к ней из кудели косу, украшали “королькам” (бусами) воспевая... Днем гуляли с “гостейкой”, нося ее по улицам селений с пением хороводных песен; а вечером ставили ее в “подклет” или в “анбар” (амбар) у одной из своих подруг, где березка в полном одеянии сохранялась до Троицы» [Там же: 166].

В последней трети XX в. лексема со значением «гость» зафиксирована лишь в одном обрядовом дискурсе: «Наряжали березки. Одну в женщину, другую – в мужчину. Если в женщину, то надевали платье, из кудели делали волосы. Потом березки ставили к столу на улице. Народу много, угощали березки и приговаривали: “Кушайте, кушайте, *гости*, кушайте”»²⁹.

По мнению Т.А. Агапкиной, название «гостейка» может указывать на восприятие ряженой березки «как персонажа пришлого, принадлежащего к «чужому миру» [2002: 625]. Возможно, эта же семантика была основой троицкого обряда в деревне Рожково Кежемского района, где березки доставляли в деревню с другого берега реки: «В Троицу наряжали две березки: мужчину и женщину. Это делали на том берегу Ангары. Потом их перевозили в деревню. Ехали на лодках с крестами и наряженными березками. Пели молитвы: “Троица, Троица троесущная...” ...А посреди улицы ставили столы. На них иконы, разные кушанья, вино. От столов подалее, около часовни, ставят эти чучела. Они стоят, как святые»³⁰.

Известно, что река в народной культуре воспринимается как граница между реальным и «иным» мирами. И хотя в описании не говорится об inferнальной природе троицких кукол, пространственные реалии обряда дают возможность для такого толкования. Возможно, на архаической стадии это же значение было присуще украшенным березам в д. Надуй, расположенной на ангарском притоке – р. Мура, где наряжали несколько березок: «Одну как мужчину, а женщин-то полно. Красиво наредят: блузки, юбки, шали навесят. Мужика в серёдке поставят, а которые женщинами наряжены – через метр поставят»³¹.

В приведенном описании ряженные березы не позиционируются как «гости», но отсутствие конкретного значения и неопределенность статуса позволяют допустить их «неземную» природу. Возможно, к образу «гостыи» из иного мира восходит и ряжение березы, в котором отсутствует четкая половозрастная семантика. Так, в Кежемской Заимке (в Троицу) и Пинчуге (в Семик) в женскую одежду наряжали всего одно деревце. С помощью вопросов мы пытались выяснить, кого конкретно – женщину или девушку представляла ряженная березка, но собеседницами осознавалась лишь женская природа дерева.

Из публикации А.Макаренко видно, что в конце XIX в. в Приангарье к номинации «гостейка» добавлялось песенное указание на родство березки и девушки [1913: 166]. Аттестация ряженой березки как родственницы сохранялась и в 80–90-е гг. XX в. В деревнях Ярки, Пинчуга и Бедоба мы записывали фрагмент песни, зафиксированной почти сто лет назад А. Макаренко тоже в виде отрывка. Согласно разновременным вариантам, девушка является «березкиной сестрицей»: «...Захотел парень жениться / На душе красной девице, / На березкиной сестрице»³².

В этом обозначении можно увидеть почитание березы как тотема, описанное еще Д.К. Зелениным [1933: 591–629]. И одевание в женскую одежду, и прямое название «сестрицей» свидетельствуют об анимистическом уровне тотемных представлений. На наш взгляд, обозначения «гостейка» и «сестрица»

²⁹ Архив КГПУ, ф.п. 1986, тетр. 2, л. 28. Зап. Н.А. Новоселова, Т. Михаденок в 1986 г. в с. Богучаны Богучанского р-на Красноярского края от Мавры Васильевны Колпаковой, 1910 г.р., род. в д. Бузыканоно Богучанского р-на, с 1983 г. живет в с. Богучаны.

³⁰ Архив КГПУ, ф.п. 1980, тетр. 2, л. 5. Зап. Н.А. Новоселова, Н. Густомесова в 1980 г. в д. Рожково Кежемского р-на Красноярского края от Елены Гавриловны Верхотуровой, 1915 г.р., род. в указанной деревне.

³¹ Архив КГПУ, ф.п. 1986, тетр. 4, л. 9. Зап. Н.А. Новоселова в 1986 г. в д. Климино Богучанского р-на Красноярского края от Ульяны Егоровны Брюхановой, 1905 г.р., род. в д. Надуй Богучанского р-на.

³² Архив КГПУ, ф.п. 1986, тетр. 1, л. 29. Зап. И. Столярова, А. Лукин в 1981 г. в д. Ярки Богучанского р-на Красноярского края от Юлии Иннокентьевны Безруких, 1914 г.р., род. в указанной деревне.

не противоречат друг другу, ибо растительный тотем пребывает в ином мире. К концу XX в. из этих двух названий более устойчивым оказалось определение березки тотемной родственницей девушек.

Таким образом, в описанных обрядах семантически выделяются две группы образов: березка – «гостья» и березка – «сестра» девушек. Еще одна ипостась антропоморфного образа: березка – девушка брачного возраста. Например: «Девки берут платки, ленты, делают лицо, наряжают (березку. – *Н.Н.*) *девушкой*³³. «Девушками», «девками» в Приангарье называли именно достигших брачного возраста, отличая их этими названиями от девочек-подростков, которых именовали «девчонки» или «по́дроль».

О восприятии девушки-невестой свидетельствуют и элементы наряда березки. Так, в Богучанах на березку прикрепляли «куст» – пучок лент. В начале XX в. это головное украшение девушка надевала во время свадебного обряда. На березку «куст» иногда прикрепляли поверх платка, т.е. он выполнял функцию половозрастного знака: «Ее как человека делали. Сначала делали лицо из полотенца; ручки наладим из березок же: привяжем две березки. Потом наденешь одежду, потом уже платочек, а на платочек ленту, и сзади куст»³⁴

В ряде местностей семицкая березка использовалась в брачной магии. В старожильческих деревнях Бирилюсского района (Бирилюссы, Арефьево, Чепушево) в ряжении участвовали молодухи, т.е. женщины первого года замужества. В одних селах и деревнях они сами наряжали деревце, в других – давали для наряда свою свадебную одежду. В подобных случаях семантика украшенной березы – *девушка, выдаваемая замуж*.

Об этом свидетельствовали одна «коса», венчалное платье и возраст участниц обряда: «В Семик березку наряжали. Наряжали большие девки, лет 17, маленькие не наряжали. Принесешь березку молодухе. Заведено было, чтобы молодухи наряжали в свой обряд. Она наряжает ее. Верхние ветки связывают для рук, а нижние для ног. Потом обматывают холстиной. Одевают: кофты три, юбки три. Все из своего. Сверху надевали самый лучший наряд: льняная вышитая кофта, юбку нарядную, фартук с “решеткой”. “Голову” обматывают полотенцем, из конопли плетут косу. В нее вплетают много красивых лент. Сверху наденут личную катетку. Если молодуха была бедная, то она просила наряды у других молодок. Вот бегаешь по деревне, собираешь»³⁵.

В деревне Юрохта Богучанского района брачная магия проявлялась в имитации свадебного пира с основными его персонажами. При этом «жениха» и «невесту» изготавливали юноша и девушка, а других персонажей «свадьбы» – любые участники обряда: «В Семик девки вырубали березки. Их потом наряжали. Направляли (т.е. делали. – *Н. Н.*) невесту, жениха, дружку и сваху. Одежду собирают по деревне, у кого что есть. На невесту девушка надевала свадебное платье. Потом-то они были не белые, а просто цветные: атласные ли, шелковые ли, вилюльками ли. Нарядят березку невестой, поставят в амбаре в кадку с водой и стоит она, чтобы не маралась, не пылилась, стоит до Троицы. ... Около столов ставили березки наряженные.

Парни тоже березку наряжали: жениха. Костюм самый хороший, личико из полотенца сделают, шляпу наденут. А дружку и сваху хоть кто мог нарядить, хоть женатые»³⁶.

Магию обряда усиливали фольклорные произведения. Так, девушка, нарядившая березку-невесту, исполняла от ее имени свадебные причитания: «И “невеста” вроде бы плакала. Я, например, березку невестой нарядила, и я за нее плачу. А на другой год другая девушка березку наряжает, и она за нее плачет» (Там же).

По свидетельству информаторов, свадебные причитания и ряжение березки невестой имели своей целью приближение реальных свадеб. Исследователи считают, что подобные магические обряды были направлены не только на ускорение брака, но и на плодородие природы. Воспринимая действительность в космосоциальном плане, архаическое сознание не делало различий между жизнью природы и человека. Существующую в сознании крестьян связь между брачной и аграрной обрядностью К.В. Чистов выразил следующим образом: «Несомненно, для архаического состояния характерен своеобразный синкретизм, специфическая гармония аграрной и брачной магии, их взаимозаменяемость и взаимопроникновение» [1974: 15]. В этом же общеприродном ключе трактуют

³³ Архив КГПУ, к. 34, п. 4, л. 2. Зап. Н.А. Новоселова в 1989 г. в д. Бедоба Богучанского р-на Красноярского края от Марии Ивановны Скурихиной, 1918 г.р., род. в указанной деревне.

³⁴ Архив КГПУ, ф.п. 1986, тетр. 1, л. 29. Зап. Н.А. Новоселова, С. Соколова в 1986 г. в с. Богучаны Богучанского р-на Красноярского края от Клавдии Петровны Муговиной, 1906 г.р., род. в указанном селе.

³⁵ Архив КГПУ, к. 31, п. 14, л. 14. Зап. Н.А. Новоселова, О. Пантина, Т. Петрова в 1988 г. в с. Бирилюссы Бирилюсского р-на Красноярского края от Евдокии Павловны Трифионовой, 1907 г.р., род. в д. Чепушево Бирилюсского района.

³⁶ Фоноархив КГПУ, пл. Лэ 2 – стор. 2 / 1986. Зап. Н.А. Новоселова в 1986 г. в с. Богучаны Богучанского р-на Красноярского края от Анны Яковлевны Колпаковой, 1911 г.р., род. в д. Юрохта Богучанского р-на, с 1920 г. живет в с. Богучаны.

брачную и эротическую магию семицко-троицкой недели Ф.Ф. Болонев [1983: 43, 44], Т.А. Бернштам [1988: 175, 178] и Т.А. Агапкина [2002: 539].

В конце праздника обрядовой расправой над березкой нередко становилось ее утопление. В этом случае проявляются другие семантические аспекты образа: это жертва, приносимая воде или отправляемая в иной мир по воде. В этом обрядовом финале прослеживается связь со стихией воды и «иным» миром.

Итак, широкое бытование антропоморфного ряжения в раннестарожильческой группе населения дает основание связывать его возникновение в регионе с ранним этапом заселения и архаичным периодом бытования традиционной культуры. В регионе не существовало общей традиции антропоморфного украшения берез и единого значения обряда. В разных местностях семантика образа берез следующая: выходцы из «иног» мира, березка – девушка старшей молодежной группы и березка-невеста. Последние образы объединяет дополнительная общая семантика жертвы.

Сопоставляя региональное ряжение с обрядами Европейской части России, можно сказать, что в семицко-троицких обрядах сибирских старожилов эротизм затушеван, гендерная природа кукол обозначена довольно целомудренно – только девичьим / женским нарядом или одной косой. Акцент делается на других сторонах обряда: воздании почестей березе, угощении, участии в ряжении молодых, имитации свадьбы и исполнении свадебных причитаний. Брачная направленность обряда дополняется новыми смыслами во время обрядовой расправы, когда березка воспринимается жертвой водной стихии.

Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX начала XX века. Л.: Наука, 1988.

Болонев Ф.Ф. Приемы продуцирующей магии в свадебных и календарных обрядах русского населения Восточной Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.) // Общественный быт и культура русского населения Сибири. Новосибирск: Наука, 1983. С. 31–44.

Зеленин Д.К. Тотемистический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН, 7 сер., 1933, №6. С. 591–629.

Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. СПб., 1913.

Новоселова Н.А. Понятие «старожил» и дифференциация поселенческих потоков Приенисейского края по хронологическому принципу // Приенисейская Сибирь как лингворегион: Материалы I Межвузовской науч.-практ. конф. с междунар. участием, посвященной памяти В.Н. Роговой. Красноярск, 2–10 ноября 2009 г. Красноярск, 2010. С. 278–287.

Чистов К.В. Актуальные проблемы изучения обрядов Русского Севера // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1974.

который будет иметь запись его имен или произнесет молитву Сисиния³⁷. В некоторых вариантах греческих апокрифов эта женщина-дьявол именовалась Гилло [Мансветов 1881: 24–36; Соколов 1889: 339–368; Веселовский 1895: 226–234]. Известно также народное поверье греков о существовании мифической женщины Гилло, которая привидением являлась к младенцам и пожирала их, или истребляла детей еще в зародыше [Мансветов 1881: 25–26]. В образе демонической девицы-упыря Геллы этот персонаж вошел в роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»: безобразный шрам, «украшавший» шею Геллы – это след отсечения ее головы Сисинием.

Возможно, демоница Гилло явилась прообразом южнославянской *вещицы*, а затем представления о последней были восприняты русскими (очевидно, посредством русско-болгарских контактов). Мотив «отрубленной головы», вероятно, нашел видоизмененное отражение у южных славян в обряде «задабривания» *вещиц*: на масленицу их «прикармливали», бросая голову от зарезанной накануне курицы [Агапкина 2002: 384]. Образ демона в женском облике, пожирающего новорожденных детей, очевидно, явился результатом синкретизма апокрифов и языческих верований. Наиболее известен апокриф «*Testamentum Solomonis*» – отрывок из древней халдейской магии (дошедший в средневековой переработке). Он знакомит с целой системой духов и направленных против них заклинаний: Соломон, получивший от Бога магическую печать, держал в повиновении демонов и отражал их нападение на людей³⁸. О злобной ведьме *Гилу* говорилось в византийском сказании, переведенном Аллацием в трактате «*De quorundam graecorum opinationibus*»; о ней же в IX в., в биографии патриарха Тарасия, упоминал дьяк Софийской церкви (впоследствии ставший митрополитом) Игнатий [Мансветов 1881: 25–26].

Отсеченная голова Гилло могла «ожить» в славянских верованиях в облике бесхвостой сороки, в ряде регионов известной под названием *вещица*³⁹. Характерные метаморфозы отличали *вещицу* от прочих ведьм: при превращении в сороку она отделяла верхнюю часть своего туловища от нижней, оставляя нижнюю часть тела дома; летала только ее голова с руками-крыльями [Неклепаев 1903: 53–55]. Важным моментом, объединяющим *вещицу* и демона Гилло, являлась способность последней принимать зооморфный или орнитоморфный облик: «...существо это – диавол, оно носит различные имена, действия его описываются сравнениями с различными зверями, птицами, гадами; существо это способно принимать образы этих зверей, птиц, гадов» [Соколов 1889: 343]. В византийских текстах в качестве имен демоницы Гилло перечисляются эпитеты, в числе которых – «летающая», «растягивающаяся», «вытягивающая душу», «удушающая детей», а ее тринадцатое полуимя звучит как *стрига* – «стрига» (ведьма, оборотень) [Мансветов 1881: 33]. Следует отметить, что известные в славянском мире демонические существа *стриги* представлялись в орнитоморфном образе. Например, русские верили в *стригу* «в виде птицы сыча с крыльями из мягкой кожи, не покрытой перьями» [Максимов 1994: 57].

Обращение ведьмы в сороку или ворону, возможно, связано с негативным отношением к этим птицам (обусловленным их некоторыми природными качествами), которое прослеживается в мифологических воззрениях славянских и ряда финно-угорских народов (коми, мордвы и др.). *На свете все птицы божественные, а от этих (сороки и вороны) колдовство пошло. Они как черти зловердые* (ПМА: НСО, Искитимский р-н, с. Нижний Коён (русские), 1999). *В сороку колдуньи превращаются, летают, высматривают – кого испортить. А вороны каркают неприятно. Некоторые считают, что они своим криком людей на тот свет зовут* (ПМА: Омская обл., Тарский р-н, д. Гриневичи (поляки), 2005). *Бог за грехи проклял трех птиц: сороку, ворону и кукушку. Ворона с сорокой не раскаялись, в услуженье к сатане пошли. Когда страшный суд будет, все птицы в рай попадут, а ворона с сорокой сгорят в геенне огненной* (ПМА: Омская обл., Калачинский р-н, д. Кибер-Спасск (коми-зыряне), 2001).

Колдуньи, превращающиеся в сороку (ворону), в славянских мифологических представлениях имели особый статус. Они считались более сильными, чем их соратницы, оборачивающиеся иными животными или предметами. Например, в тульской бывальщине, парня, читающего псалтырь, про-

³⁷ Молитва святого Сисиния использовалась также против двенадцати трясовиц (лихорадок) – демонов в женском облике, воплощавших различные болезни.

³⁸ Примечательно, что духи в данном трактате привязаны к двенадцати знакам зодиака. Демоница Гилло, согласно византийским текстам, имеет двенадцать имен и тринадцатое полуимя, которые можно трактовать как лунные месяцы (а полуимя – разность лунного и солнечного года) [Мансветов 1881: 26, 32–35].

³⁹ Этот образ более всего распространен в южнославянской демонологии; известен также западным и восточным славянам. Наименование колдуний-оборотней *вещицами* (*вѣштицами*, *вещейками*, *вещуньями*) в России зафиксировано в Архангельской, Орловской, Вятской, Самарской, Оренбургской, Пермской, Томской областях; на севере Западной Сибири и в Забайкалье.

стые ведьмы не могли увидеть. Они призвали на помощь *Кривую*, которая, прилетев сорокой, нашла парня [Колчин 2002: 423–424]. Упоминания о ведьмах-сороках встречаются в историко-литературных памятниках: их заклинали митрополит Алексей, Иван Грозный; в сороку будто бы обратилась Марина Мнишек [Власова 1998: 82–83]. На рубеже XIX–XX вв. были записаны рассказы русского населения о *вещице* в Сургутском крае [Неклепаев 1903: 51–58], во второй половине XX в. – в Забайкалье [Зиновьев 1987: 150–155]. Помимо превращения в сороку (реже – в ворону или курицу), отличительной чертой *вещицы* (и демона Гилло) являлось поедание младенцев или еще нерожденных детей, которых они вынимали из утробы. Соответственно, наибольшую опасность сороки-вещицы представляли для беременных женщин и маленьких детей (некрещеных или беззубых, т.е. лишенных магической защиты, еще не принадлежащих к миру людей в полной мере). «Если сорока стрекочет, то беременной женщине выходить к ней не должно: это ведьма, которая испортит или даже выкрадет из утробы ребенка» [Даль 2002: 50–51]. Подобные воззрения о «неприятных» птицах (сороке, вороне) сохранились до наших дней, что подтверждено этнографическими материалами, полученными во время полевых исследований у различных групп восточнославянского населения, а также у поляков, мордвы и коми в Приуралье и Западной Сибири. *Беременную женщину сорока может сглазить: будет выкидыш* (ПМА: НСО, Мошковский р-н, пос. Мошково (белорусы), 2002). *Нельзя, чтобы маленького ребеночка ворона и сорока видели. Сглазить могут: будет тогда (ребенок) несчастлив, рано умрет* (ПМА: Омская обл., Калачинский р-н, с. Имшегал (коми-зыряне), 2001).

Еще одна особенность *вещицы*, отличающая ее от прочих ведьм, состояла в ее незащитности перед мужчинами, а также в боязни соприкосновения с мужскими вещами, среди которых особенно выделялся пояс (мужской сакральный атрибут). Считалось, что *вещица* не могла прикоснуться к беременной женщине, которая спит с мужем. В отсутствие мужа жене следовало на ночь подпоясываться его поясом, чтобы не лишиться находящегося в чреве плода [Неклепаев 1903: 54–55; Зиновьев 1987: 150–155]. Разоблачить *вещицу* мог только мужчина, сняв штаны и глядя на нее промеж ног: тогда *вещица* падала на землю и превращалась в женщину [Неклепаев 1903: 53]. Боязнь *вещицами* мужчин и их вещей, видимо, также связана с апокрифической легендой о святом Сисинии, погубившем демона Гилло. *Ведьму, которая в сороку превращается, ловили мужским поясом. Делали петлю, затягивали как-то. Простой веревкой ее нельзя поймать* (ПМА: Омская обл., Тарский р-н, д. Гриневици (поляки), 2005). *У нас парень был... Идет как-то вечером, по темноте, а за ним сорока скачет. Он в нее шапку кинул, накрыл. Хотел голову свернуть, а она как закричит человеческим голосом: - Что хочешь, проси, не убивай! А он узнал ее: в крайнем доме жила старуха. Ну отпустил, зажил потом крепко, богато. А так и не женился. Утонул потом в озере, молодой еще* (ПМА: НСО, Искитимский р-н, д. Михайловка (украинцы), 2000). Примечательно, что мужские вещи могли использоваться для отпугивания обычных ворон и сорок. *Сороки и вороны мужского пота не любят. Когда цыплята во дворе, портянки вешали* (ПМА: Омская обл., Оконешниковский р-н, с. Золотая Нива (коми-зыряне), 2001).

Негативное отношение к сороке у славянских и некоторых финно-угорских народов (в частности, у коми) прослеживается практически повсеместно, даже в тех селениях, где рассказы о *вещице* не знакомы. В представлениях коми сорока и ворона считаются опасными для новорожденных детей, потому что эти птицы «состоят на службе» у *лешаков* – демонических, враждебных человеку хозяев леса. Прилетая в поселки, они «выслеживают» оставленных без присмотра малюток и сообщают о них *лешакам*, которые «меняют» младенцев на своих детей или на заколдованные неодушевленные предметы: веник, полено, чурку. Былички о «подмешах» широко распространены у северных коми. *Сороки урсыат. Опасные птицы, особенно для детей. Если еще не окрестили, родителям следить нужно, чтобы ребенка в лес не унесли. А то бывали случаи. Нечистая сила детей меняет* (ПМА: Респ. Коми, Ижемский р-н, с. Бакур, 2003). *Сороки даже подменяли младенцев. Унесут в лес, а вместо положат полено или чурку. А родители-то не знают. Им так глаза отведут, что им кажется, что ребенка нянчат. Потом спохватятся, а уже поздно. Ребеночка-то сорока в лес уносит, там его лесные люди воспитывают* (ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004). *Если в окно или в трубу прострекочет сорока, с ребенком может случиться припадок* (ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004). Эти материалы могут свидетельствовать о связи мифологических представлений о сороке-птице с ведьмой-оборотнем *вещицей*, хотя последняя в современных быличках коми не упоминалась (как и не говорилось о поедании сорокой младенцев). Тем не менее единая природа мифов о сороке и *вещице* в регионе Северного Урала и Нижнего Приобья очевидна: подобные представления проецировались на сороку-птицу.

Таким образом, носители традиционной культуры этнолокальных групп славянских (русские, украинцы, белорусы, поляки) и финских (коми, мордва) народов, переселившихся в Сибирь из различных регионов, сохранили характерный комплекс представлений о ведьмах-*вещицах*. Следует отметить, что

ведьма как персонаж демонологии известна повсеместно. *Вещица* же имеет локальное распространение. Тем не менее даже в тех местах, где сведения о *вещицах* не зафиксированы, достаточно четко прослеживается негативное отношение к сороке – как к ее частному воплощению. Вероятно, отношение к этим птицам, как и к ведьмам / вещуньям, изначально не было негативным. Скорее всего, ворона и сорока, считаясь проводниками душ (причем в двух направлениях: с *того света* на *этот* и обратно), могли быть тотемными персонажами, воплощениями душ предков. Более позднее восприятие смерти как демонического персонажа, пожирающего души, вероятно, породило верования в сороку-ведьму или демона Гилло, похищающих зародышей или новорожденных младенцев (беззубых, некрещеных) – т.е. существ, принадлежащих иному миру, находящихся на границе демонического и человеческого бытия. Колдуньи-оборотни, сохранившие связь с языческими культами, обрели статус отрицательных персонажей уже на позднем этапе развития их мифологических образов. С одной стороны, это можно объяснить влиянием христианской веры, с другой – их принадлежностью к иному миру: чужому, потустороннему (незнакомому и опасному для человека) пространству.

В целом, детальное изучение мифологических представлений о вороне и сороке у славянских и финно-угорских народов может стать основой для реконструкции обширного пласта архаичных верований, связанного с женскими культами. Легенда о святом Сисинии может рассматриваться как символ доминанты мужского начала в качестве светлых, божественных сил, побеждающих воплощение смерти в женском демоническом образе. Очевидно, ее распространение среди славянских и финно-угорских народов стало результатом не только христианизации, но и более раннего пласта смены культурно-мировоззренческих традиций: перехода от женских культов к мужским.

НСО – Новосибирская область

ПМА – Полевые материалы автора

ХМАО – Ханты-Мансийский автономный округ Тюменской области

ЯНАО – Ямало-Ненецкий автономный округ Тюменской области

Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.

Веселовский А.Н. Молитва св. Сисиния и Верзилово коло // Журн. Мин-ва нар. просвещения. 1895. С. 226–234.

Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 1998. 672 с.

Зиновьев В.П. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 400 с.

Колчин А. Из статьи «Верования крестьян Тульской губернии» (1. Ведьмы, колдуны и колдуньи) // Русское колдовство. М.; СПб.: Эксмо; Terra Fantastica, 2002. С. 417–438.

Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Полисет, 1994. 448 с.

Мансветов И.Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясовицах // Древности: Тр. МАО. М., 1881. Т. IX. Вып. 1. С. 24–36.

Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Зап. Зап.-Сиб. отдела Имп. РГО. Омск, 1903. Кн. XXX. С. 29–230.

Соколов М.И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Журн. Мин-ва нар. просвещения. 1889. № 6. С. 339–368.