

Славнин В. Д., Шерстова Л. И. 2008: Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 5–124.

#### ALTAI CLERIC MISSION AND 'OTHER' ETHNICS OF NORTH ALTAI FOOT-HILL

*V. V. Nikolayev*

The article deals with Altai cleric mission and its proselyte work with North Altai Foot-hill Turkic natives in the 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> cc. The author traces, on archive materials grounds, true mechanism of Christianization and arrives at the conclusion that the mission, striving towards one and undivided Russian Orthodox Church environment, created prerequisites for native population acculturation with its further assimilation.

*Key words:* orthodoxy, Altai cleric mission, North Altai Foot-hill native Turkic population, double faith, acculturation.

© 2010

Г. В. Любимова

#### К ВОПРОСУ ОБ УРАЛО-СИБИРСКОЙ ВЕЩИЦЕ: СПОСОБЫ РЕАЛИЗАЦИИ ЖЕНСКОГО САКРАЛЬНОГО ЗНАНИЯ В КРЕСТЬЯНСКОЙ ОБЩИНЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.\*

Статья рассматривает феномен сакральных лиц (повитух, знахарок, колдуний). Опираясь на сравнительный анализ ритуально-мифологической традиций славянских и угорских традиций автор рассматривает пути трансформации образа «вещицы» — одного из женских демонологических персонажей, наделенных амбивалентными характеристиками, связанными с образом орнитоморфного женского божества.

*Ключевые слова:* мифология славянских и уральских народов, народная демонология, женское сакральное знание.

Важная роль в общественной жизни урало-сибирской деревни второй половины XIX — начала XX вв., как показывают разнообразные источники, принадлежала лицам, объединенным общим понятием «знающие» («знатки»), авторитет

\* Работа выполнена в рамках АВЦП «Развитие научного потенциала ВШ (2009–2010 годы)» (проект РНП.2.2.1.1/1822) Рособразования, программы Фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (проект РАН №25, направление №5), при поддержке РГНФ, проекты №08–01–00333а, № 08–01–00281а.

которых зачастую был выше, чем у официальных должностных лиц (старосты, писаря и пр.)<sup>1</sup>. Именно к их помощи крестьяне прибегали во многих экстремальных случаях коллективного или индивидуального неблагополучия<sup>2</sup>.

Особый статус знахаря, колдуна, ведьмы или волхитки определялся, по народным воззрениям, обладанием тайным знанием о духах болезней, а также способах лечения и общения с представителями иного мира, в том числе, с «хозяевами» леса, воды и прочих природных стихий. Человек, овладевший подобными сведениями, становился «знающим»<sup>3</sup>. Отметим, что в определенных ситуациях грамотный, образованный человек мог восприниматься в народе в качестве «знающего». Врач Забайкальского казачьего войска К. Д. Логиновский описал курьезный случай, произошедший с ним однажды в дороге: *«еду я из Баргузина в Верхне-Удинск, — вспоминал автор, — смотрю, около поля собрались мужички и не смеют подступиться... Спрашиваю: «Что делаете?» — «Да вот, батюшка, злой человек заломил поле и теперь приходится бросать его, так как никого не находится, кто бы мог снять залом». Я посмотрел, вижу, несколько колосьев завязаны в узел, взял и вырвал их. Крестьяне взмолились и осыпали меня благодарностью, что я спас их поле с хлебом»*<sup>4</sup>

Один их способов получения знания состоял в заключении договора с «нечистой силой»: *«в народе ходят легенды, — отмечалось в газете «Тобольские губернские ведомости» за 1864 г., — будто колдуны продают свою душу дьяволу»*<sup>5</sup>. По свидетельству И. Я. Неклепаева, жители Сургутского края полагали, что существует *«целый разряд лиц»* (еретики и еретицы, чернокнижники, оборотни и пр.), которые являются своего рода *«посредниками между людьми и нечистыми духами»*<sup>6</sup>. Кроме того, считалось, что знание может передаваться по наследству или в силу некой врожденной отмеченности, например, людям, отличавшимся *«каким-нибудь физическим уродством»*<sup>7</sup>.

Причастность «знающих» к иному миру подчеркивались особенностями их внешнего облика и необычным образом жизни. О чернокнижниках, к примеру, говорили, что они *«не стригут ногтей, не чешут волос (и) не молятся Богу»*<sup>8</sup>.

Характер отношения к «знающим» со стороны сибирских крестьян А. А. Макаренко определил как *«боязненное почитание»*<sup>9</sup>. Таким же видел народное отношение к ним и Александр Блок. В известной статье «Поэзия заговоров и заклинаний» (1908 г.) знахари, кудесники, колдуны, ведьмы и ворожеи характеризуются им как лица, которые *«находятся в неразрывном договоре с темной силой... и потому отделены от простых людей недоступной чертой»*; по этой причине народ «боится» и «почитает» их. Кроме того, Блоком была отмечена двойственная при-

<sup>1</sup> Любимова 2000; Любимова 2001.

<sup>2</sup> Бернштам 1988, 170.

<sup>3</sup> Фишман 1994, 24.

<sup>4</sup> АРГО. Р.58. Оп.1. №16. Лл.39–41.

<sup>5</sup> Надеждинский 1864, 153.

<sup>6</sup> Неклепаев 1903, 35.

<sup>7</sup> АРГО. Р.58. Оп.1. №16. Лл. 9об.–10.

<sup>8</sup> Неклепаев 1903, 48.

<sup>9</sup> Макаренко 1913, 17, 40.

рода тайного знания, заключающаяся не только в знании «слова» и сущности вещей, но и в понимании того, «как обратить эти вещи во вред или на пользу»<sup>10</sup>.

Таким образом, описанная Ф. К. Зобниным ситуация, когда «*всех знахарей (деревни) делят на два лагеря — добрых и вражных*»<sup>11</sup>, не была характерной для крестьянской общины изучаемого периода. В народе сложились представления о том, что с помощью заговоров один и тот же знахарь или колдун «*может сделать с человеком все, что захочет*» — и вылечить, и испортить<sup>12</sup>. По своему социальному статусу с категорией «знающих» в народных воззрениях максимально сближались представители таких профессий, как мельник, плотник, кузнец, гончар и пр. Считалось, что специалисты-ремесленники, пастухи и промысловики (охотники, рыболовы, рудознатцы и пр.) также являются носителями особого знания, в основе которого, как пишет Т. А. Бернштам, лежали анимистические и тотемистические представления<sup>13</sup>.

В целом, двойственный характер сакрального знания, полученного по наследству или путем заключения договора с «духами-покровителями» природных стихий, проявлялся в том, что реализация его могла происходить как «положительным», так и «отрицательным» путем. Понятия знахарства, ведовства и колдовства, как подчеркивает В. И. Харитоновна, в народной традиции были разграничены не четко. Именно поэтому такие категории лиц, как знахарь/знахарка, ведун/ведунья, колдун/колдунья и пр. различались в народе не столько по характеру магической практики (белая — «хорошая» или черная — «плохая»), сколько по способностям и силе человека<sup>14</sup>. При этом сила знахаря в первую очередь определялась «знанием особых наговоров», различные же «целебные травы», как считалось, играли в врачевании «второстепенную роль»<sup>15</sup>.

Имеющиеся источники позволяют наметить некоторую «специализацию» мужских и женских обрядовых функций «знающих». Одной из наиболее заметных функций мужчины-колдуна на позднем этапе бытования традиции, зафиксированном архивными и полевыми материалами, являлась роль главного распорядителя крестьянской свадьбы. В. Паршин констатировал, что «*дружка — он же немного и колдун*»<sup>16</sup>. Ф. К. Зобнин прямо писал, что «*хранитель свадебных порядков, обычаев и обрядов... — вежливец — вместе с тем и вражной, то есть ведающийся с нечистой силою*»<sup>17</sup>. В народе широко бытовало мнение о том, что «*колдун-вежливец (или вежливец, по-простонародному)*» — «*есть повелитель чертей*»<sup>18</sup>. Видимо, не случайно характерным атрибутом дружки являлась плеть<sup>19</sup>.

В современной литературе принято различать мифологических персонажей как представителей низшей мифологии (например, *домовой, дворовой, банник, овишник* и пр.) и демонологических существ, имеющих «человеческую» природу.

<sup>10</sup> Блок 1962, 36–65.

<sup>11</sup> АРГО. Р.61. Оп.1. №37. Л. 97; Тобольская губ.

<sup>12</sup> Неклепаев 1903, 48; Сургутский край.

<sup>13</sup> Бернштам 1988, 146, 170.

<sup>14</sup> Харитоновна 1997, 97.

<sup>15</sup> АРГО. Р.61. Оп.1. №37. Л. 97; Тобольская губ.

<sup>16</sup> АРГО. Р. 59. Оп.1. №13. Л.122; Нерчинский окр. Иркутской губ.

<sup>17</sup> АРГО. Р.61. Оп.1. №37. Лл.8–9; Тобольская губ.

<sup>18</sup> Надеждинский 1864, 153, Тобольская губ.

<sup>19</sup> АРГО. Р. 59. Оп.1. №13. Л.121об.

В образе женских демонологических персонажей, известных в сибирской деревне под такими названиями, как ведьма, колдовка, волхитка, букусетка и др., более отчетливо прослеживается сочетание человеческих свойств и демонической природы — например, способностей к оборотничеству. Так, в «Словаре сибирского русского старожильческого говора», составленном сузунским краеведом П. Ф. Пирожковым, «*волхитка*» определяется как «*колдуныя, ведьма, превратившаяся в волчицу*»<sup>20</sup>.

Разнообразие названий женских демонологических персонажей, характерное для крестьянской общины изучаемого периода, свидетельствует о разнообразии сфер применения женского сакрального знания. Не последнюю роль в его хранении и передаче играла значительная часть населения, подверженная всевозможным «порчам». Бытописатели народной жизни второй половины XIX в. отмечали, что «*народ, преимущественно женского пола, в немалом числе страдает от порчи*»<sup>21</sup>. Сами порчи рассматривались при этом как неизбежное «*следствие изнурительных трудов, которыми лица женского пола обременены бывают с малолетства*»<sup>22</sup>.

Теме выслеживания и распознавания ведьмы (колдуны) посвящено множество народных рассказов. В быличке, записанной в середине 1880-х гг. «учеником Читинского городского училища» Дмитрием Нечухаевым, речь идет как раз о такой женщине-ведьме: «*В одно время случилось так, что у коровы Василия Тарасова не стало молока,.. а у нас верят, что иногда молоко у коровы выдаивают ведьмы. Тарасов взял борону, потому что ведьму нужно глядеть через борону,.. и когда глядел, то в полночь вдруг молоко зажурчало. Он стал приглядываться и увидел, что под коровой сидит сорока,.. он ударил сороку наотмашь, и вдруг из сороки сделалась его кума! Он давай ее лупить и вот она умерла на четвертый день*». Примечательно, что в конце записи автор сделал пояснение, где и когда произошли указанные события: «*это случилось в с. Доронинском, в 1886 г., на святках, в декабре месяце*»<sup>23</sup>.

Сходные былички были зафиксированы автором у семейских Забайкалья. По словам В. Е. Дорофеевой (1918 г.р.), «*колдовки и букусетки ходили под Ивана Травника*», хозяин мог увидеть колдовку, «*если под борону заберется*»: «*одна (колдовка) корову доила, он у ей уши отрезал, так она потом платок не снимала*»<sup>24</sup>. Колдовкам также приписывалась способность делать «*заломы*» (узлы на колосях), «*снять*» которые, как считалось, могла только «*лекарка*». Ср.: «*она придет, почитает что-нибудь и снимет залом*»<sup>25</sup>. Вредоносная деятельность женских демонологических персонажей распространялась, таким образом, как на сферу скотоводства, так и на сферу земледелия.

Нередко колдуньям приписывалась способность вызывать засуху. По словам чиновника особых поручений В. Паршина, в Нерчинском округе ему доводилось слышать рассказы о том, как «*крестьяне чуть не утопили старую женщину, «кол-*

<sup>20</sup> Сузунский районный краеведческий музей Новосибирской области, Фонд П. Ф. Пирожкова.

<sup>21</sup> АРГО. Р.62. Оп.1. №8. Л.2об.; Каинский уезд Томской губ.

<sup>22</sup> АРГО. Р.61. Оп.1. №12. Л.2об.; Ишимский окр. Тобольской губ.

<sup>23</sup> ПФА РАН. Ф.104. Оп.1. №487. Лл.26–26 об.

<sup>24</sup> ПМА 1999, с. Верхний Жирим, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия.

<sup>25</sup> ПМА 1999, записано от Е. Т. Соколовой, 1918 г.р., с. Десятниково, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия.

дунью», подозреваемую в том, что она виновница небывалой засухи»<sup>26</sup>. Вместе с тем, представительницы данной категории играли ведущую роль и в противоположных по смыслу обрядах, например, направленных на прекращение засухи и вызывание дождя. С одной стороны, отмечает в этой связи Т. А. Бернштам, старухам чаще всего приписывались различные вредоносные действия: порча домашнего скота, пережины и заломы урожая, болезни, нашествия вредителей и т.д. С другой — им же принадлежала основная роль и в снятии колдовских чар: они лечили скотину, снимали пережин — делали отжин, заговаривали болезни, изгоняли вредителей и т.д.<sup>27</sup>. Все это, по мнению А. К. Байбурина, можно считать проявлением особой «ответственности» женщин за подобного рода несчастья и своеобразным «женским» вариантом ритуального обновления и очищения мира<sup>28</sup>.

К недостаточно изученным женским демонологическим персонажам урало-сибирского региона второй половины XIX — начала XX в. относится так называемая вещица, орнитоморфной ипостасью которой являлась сорока. Отметим неточность, допущенную авторами-составителями энциклопедического словаря по славянской мифологии, где «ведьма» (от др.-рус. 'ведь' — «знание») рассматривается как один из основных персонажей западно- и восточнославянской демонологии, в то время как «вещица» — в качестве персонажа южнославянской демонологии<sup>29</sup>. Вместе с тем, еще в 1920-е гг. Д. К. Зелениным был зафиксирован термин «вещица» в качестве названия северорусской ведьмы и обозначена ее «специальность» («вынимать плод из тела беременных женщин или домашних животных»)<sup>30</sup>. Архивные и опубликованные источники также показывают, что в урало-сибирском регионе бытовали оба термина, причем не только в крестьянской, но также в казачьей и горнозаводской среде<sup>31</sup>. Обширный полевой материал о вредоносных функциях сороки/вороны по отношению к беременным и младенцам, а также о соотносительности данных орнитоморфных образов с женскими демонологическими персонажами в мифологических представлениях славян и финно-угров приводится О. В. Голубковой<sup>32</sup>.

Этнографические сведения о «вещицах» носят единичный характер. Большинство из них зафиксированы в Тобольской губернии и относятся к концу XIX в. Все авторы отмечают реальную (человеческую) природу данного персонажа. По словам И. Я. Неклепаева, вещицами могут быть «разных возрастов замужные женщины»<sup>33</sup>. В. Тверетин утверждает, что вещицы — это «зловредные старухи», одна из которых, родом из России, жила когда-то в Березове<sup>34</sup>. Наконец, Ф. К. Зобнин констатирует, что «в каждом селении... с полным убеждением» жители могут указать «на ту или другую женщину, которая при случае с помощью нечистой силы превращается в вещицу»<sup>35</sup>.

<sup>26</sup> АРГО. Р.59. Оп.1. №13. Л.124–126; Иркутская губ.

<sup>27</sup> Бернштам 1988, 171.

<sup>28</sup> Байбурин 1993, 150.

<sup>29</sup> Петрухин, Агапкина 1995, 70, 88.

<sup>30</sup> Зеленин 1991, 420–421.

<sup>31</sup> Голикова 2000, 146–148; Любимова 2000, 177–179.

<sup>32</sup> Голубкова 2009, 226–242.

<sup>33</sup> Неклепаев 1903, 51; Сургутский край.

<sup>34</sup> АРГО. Р.61. Оп.1. №28. Л.22.

<sup>35</sup> Зобнин 1896, 542.

Главное свойство женщины-вещицы, судя по описаниям, заключалось в ее способности оборачиваться сорокой и «вынимать телят из коров и младенцев из беременных женщин». В народе верили, что в полночь вещица «обращается в сороку в бане на 12 ножах»<sup>36</sup>, а «туловище без головы... оставляет под поганым корытом» — отметим, что корыто в народных представлениях устойчиво ассоциировалось с гробом (ср.: «Несут корыто, другим покрыто»). Вылететь из дома — также как и попасть в чужой дом — вещица, по народным воззрениям, могла только через дымовую трубу, за что в Сургутском крае ее прозвали «труболёткой»<sup>37</sup>. Считалось также, что взамен вынутого ребенка «вещица кладет в утробу матери кусок льда, хлеба или голик», отчего та всю жизнь «мучится... болью в животе». Самого же младенца вещица жарит и ест. Указанная способность подменять в утробе беременной женщины еще нерожденного младенца каким-либо предметом (вещью) могла повлиять на народное осмысление самого термина как производного от слова «вещь». Исходное же его значение, скорее всего, восходит к понятию «вещий» (ср. один из эпитетов птицы-сороки: сорока-вещунья).

Оберегом от вещицы служила заслонка, которую нужно было повернуть «дужкой внутрь печи»: в этом случае, как писал И. Я. Неклепаев, «вещица в дом не войдет, а если была, то сразу выйдет»<sup>38</sup>. Опознать вещицу могли только мужчины. Увидев летящую в полночь «бесхвостую сороку с синим огоньком над головой», нужно было «снять штаны и, обернувшись к вещице задом, посмотреть на нее промеж ног». Сургутяне верили, что после этого «она упадет на землю и превратится в женщину». Благоприятным временем «для обличения» вещей и волхиток считалась «Христова заутреня»<sup>39</sup>.

Описание женского демонологического персонажа с аналогичными функциями (без упоминания самого термина «вещица») имеется фонде Алтайского подотдела ЗСО РГО. «В Ояше, — сообщил автор корреспонденции в 1892 г., — есть одна старуха, которая, как говорят, умеет обращаться сорокой и, летая по домам, где есть беременные женщины, вынимает детей. Подобные случаи стали повторяться очень часто, и общество присудило сжечь ведьму (колдунью). Приготовлен был даже сруб, в котором предполагалось сжечь ее. Но она дала обещание не делать подобных вещей и напасти кончились. Это было лет 10 тому назад»<sup>40</sup>.

Наряду с уже упоминавшимся случаем, когда крестьяне чуть не утопили старую женщину-колдунью, подозреваемую в «небывалой засухе», приведенный пример представляет собой еще одну (также относящуюся к концу XIX в.) попытку крестьянского самосуда в отношении женщины-односельчанки, обвиняемой в колдовстве. С. В. Голикова, изучавшая подходы к проблеме ведовства в российской и зарубежной историографии, отметила, что для западноевропейских ученых охота на ведьм всегда воспринималась как позорная страница истории, вызывавшая чувство стыда и постоянный социокультурный интерес. В отечественной же научной традиции к изучению ведовства «относились гораздо спокойнее,

<sup>36</sup> АРГО. Р.61. Оп.1. №28. Л.22

<sup>37</sup> Зобнин 1896, 542.

<sup>38</sup> Неклепаев 1903, 54.

<sup>39</sup> Неклепаев 1903, 51–57; Макаренко 1913, 106.

<sup>40</sup> ГААК. Ф.81. Оп.1. Д.36, Ояшская вол., Томская губ.

анализируя его в составе народных верований»<sup>41</sup>. Сама исследовательница ввела новую группу источников для изучения урало-сибирской вещицы, добавив к уже известным этнографическим сведениям материалы судебных дел.

Наиболее ранний из выявленных автором «ведовских процессов» подобного рода («Дело о женке мастерового Березовского завода Авдотьи Дементьевой Колупаевой»), датируется 1829 г. И хотя сам термин «вещица» в нем не встречается, характерная особенность демонологического персонажа, связанная с изъятием плода из материнской утробы, описывается в деле достаточно подробно. Вначале упомянутая женка, будто бы разрешившаяся от бремени «голичком из березовых прутьев, завязанных в тряпице», обвинялась в детоубийстве, но впоследствии суд постановил предать дело (как «заклучавшее в себе невежество») забвению<sup>42</sup>.

Вместе с тем, многие функции вещицы как одного из наиболее агрессивных персонажей женской народной демонологии, в том числе, орнитоморфные перевоплощения ее в сороку, до сих пор остаются не вполне ясными. Орнитоморфная символика, как отмечала в свое время Т. А. Бернштам, получила в литературе преимущественно односторонне толкование, а именно — как средство магического воздействия *продуцирующего* или *защитного* характера. Вместе с тем, повторяемость птичьих образов-символов в разнообразных формах народной культуры (скульптурно-вещественных, орнаментальных, фольклорных, обрядово-игровых и пр.) снова ставит вопрос о полифункциональности орнитоморфной символики<sup>43</sup>.

Старинный женский головной убор под названием «сорока», исчезновение и замена которого повойником, по данным автора, отмечается уже с середины XIX в., в развернутом виде напоминал распластанную птицу. Будничные и праздничные сороки, бытовавшие не только у русского, но и у соседнего финно-угорского населения, имели конструктивные части, носившие названия частей птичьего тела («крылья» и «хвост»). Передняя часть сороки, выступавшая надо лбом в виде одного или двух «рогов», в некоторых районах напоминала «большие прямые крылья»<sup>44</sup>. В целом, такой птичий образ, как сорока, считает исследовательница, был слабо отражен в обрядовом фольклоре — одно из редких упоминаний о сороке как головном уборе взрослых семейных женщин содержится в свадебной песне «Трубонька», исполнявшейся при расплетании косы невесты — ср: «*Наденут на голову сорочье гнездо, / Сорочье гнездо — бабий волосник*». В то же время указанный образ имел «достаточно архаичную традицию в возрастном символизме». Проанализировав предметы материальной культуры, Т. А. Бернштам пришла к выводу, что образ сороки мог выступать символом женской возрастной категории разряда «взрослых семейных», а также наметила перспективу дальнейших исследований «по линии синонимов сорока-ворона (муж.: ворон), «вещего» характера этих птиц, представлений о женском оборотничестве в сороку и т.д.»<sup>45</sup>.

Опираясь на тексты обрядового фольклора, а также варианты известной детской потешки «Ладушки», В. А. Коршунков пришел к выводам о тесной связи об-

<sup>41</sup> Голикова 2000, 146.

<sup>42</sup> Там же 2000, 147–148.

<sup>43</sup> Бернштам 1982, 22.

<sup>44</sup> Там же, 32.

<sup>45</sup> Там же.

раза сороки с одним из наименований «славянского языческого божества весны, любви и плодородия». Сама же сорока, подчеркивает автор, «в народной традиции явно ассоциировалась с повивальной бабкой». В одной из русских потешек, записанных в Карелии, вместо сороки фигурирует повитуха («бабушка пупорезна») — ср.: *«Бабушка пупорезна по торгу ходила, / Шило да мыло купила, всех ребят перемыла. / Пятерым она давала кушать: / Тому дала ложку, тому — поварешку, / Тому — горшок, тому — масленничек»* и т.д. Следовательно, упоминаемая в потешках про сороку «бабушка» — «это бабка-повитуха, а каша, которой она кормит детей, — это ритуальная каша, употреблявшаяся при рождении и крещении ребенка и еще при годовых праздниках повитух, рожениц и маленьких детей»<sup>46</sup>. В этой связи приведем свидетельство И. А. Неклепаева о «бабьих кашах» — празднике, отмечаемом в Сургутском крае на второй день Рождества (26 декабря ст.ст.) — ср.: *«все роженицы данного года и бабки собираются (в этот день) в церковь и до начала обедни служат общий молебен перед иконой Божьей Матери «Блаженное Чрево». Потом роженицы приглашают к себе бабок, дают денег и угощают кашей»*<sup>47</sup>.

Добавим к этому, что в силу омонимичности своего названия такая календарная дата, как «Сороки святые» или просто «Сороки» (9 марта ст.ст.), ассоциировалась в народной культуре не столько с памятью о 40 христианских мучениках, сколько с весенним прилетом птиц и, в частности, с образом сороки. Повсеместно этот день был отмечен обычаями «закликания весны», которую, как считалось, приносят на крыльях прилетающие из теплых стран птицы. Русские сибиряки-старожилы полагали, что *«в этот день прилетает 40 сортов птиц или 40 сорок и один ворон»*<sup>48</sup>; в семьях российских переселенцев хозяйки стряпали на Сороки 40 птичек («сороковок») и давали их скотине и ребятам<sup>49</sup>. В Полесском народном календаре указанная дата воспринималась как начало весны («весна настае на Сарака»). Считалось также, что в этот день сорока собирает сорок веточек и начинает вить гнездо («сорак палачек сарока кладёт, начинае мастить кубло»). Наряду с другими птицами сороку кормили в этот день обрядовой выпечкой («галушки варыли, булочки пекли... Сами ели, (и) сороке давали»)<sup>50</sup>.

Тесная связь фольклорно-мифологического образа сороки/вороны с детьми и наступлением весны была характерна не только для славянской традиции. «Вороний праздник» (*Вурны хатл*) отмечался в начале весны (7 апреля) уграми и самодийцами. В преданиях этих народов ворона предстает в качестве предвестницы весны и покровительницы детей и женщин. В вороньей песне северных манси говорится: «С моим появлением маленькие девочки, маленькие мальчики пусть родятся!...»<sup>51</sup>.

Соотнесенность ворона с детской темой обнаруживается в обычаях и обрядах раннего весеннего цикла в народном календаре русских и белорусов. В. К. Соколова упоминает о бытовавшем в западных и южнорусских губерниях поверье

<sup>46</sup> Коршунков 2003, 87–91; 2004, 97–102.

<sup>47</sup> Неклепаев 1903, 86.

<sup>48</sup> Потанин 1864, 120.

<sup>49</sup> ПМА.

<sup>50</sup> Толстая 2005, 232

<sup>51</sup> цит. по: (Голубкова 2009, 240)



о том, что утром в Чистый четверг ворон купает в реке своих детей. По этой причине («пока ворон детей не купал») хозяйки торопились набрать воды и «до первого солнечного луча» умыть детей<sup>52</sup>. Согласно полевым материалам, в Сибири мотив «ворона, купающего своих воронят», сохранялся в традициях российских переселенцев. Ср.: «В Чистый четверг в баню еще затемно ходили. Детишкам говорили: “пойдемте в баню. Ворон своих детей купает”»<sup>53</sup>; «В Чистый четверг до свету в баню ходили, говорили: “Ворон воронят своих купает”»<sup>54</sup>; «В Чистый четверг до солнышка баню топили, ребятишек купали, мама говорила: “Вставай, ворон тебя купать прилетел”»<sup>55</sup>.

В отличие от российских переселенцев сибиряки-старожилы устраивали особую (помимо еженедельной субботней) баню не в последний четверг, а в первый понедельник Великого поста. По словам Д. А. Филиппенко, «сибиряки в Чистый понедельник для ребятишек баню топили, потом шли на гору Масленку катать (проводить, — Г.Л.)»<sup>56</sup>.

Учитывая рубежный характер Великого четверга, ритуалы которого имели непосредственное отношение к «магии начала», его следует рассматривать в качестве «начальной точки» нового земледельческого года, можно предположить, что в данном случае ворон выступал в роли мифического предка — покровителя детей и подателя благополучия в целом.

Выявленное О. В. Голубковой по современным мифологическим рассказам соотношение между образами сороки, вороны и кукушки (из трех проклятых за грехи птиц ворона с сорокой пошла в услуженье к сатане, а кукушка — страдала и раскаялась), позволяет объединить их в единую группу и наметить связь указанных образов с срединными женскими обрядами жизненного цикла в традициях славян<sup>57</sup>.

Анализ переходного по своей сути славянского обряда «крещение и похороны кукушки» показал, что смысл его состоял в испрашивании еще не рожавшими женщинами потомства у дерева или божества в образе кукушки в обмен на ленты, цветы и прочие символы девичества<sup>58</sup>. Сходными функциями наделялся образ кукушки в традициях угров и самодийцев. В поисках ответа на вопрос, «зачем убивать кукушку», восседавшую «на вершине семикорневого дерева», А. В. Головнев пришел к выводу, что, совершая подобные действия, женщина становилась сопричастной самому божеству, получая при этом от него самый ценный дар — способность к продолжению жизни, к деторождению<sup>59</sup>.

Образ сороки/вороны, как показали приведенные материалы, имел непосредственное отношение к теме детей, весеннего возрождения природы и даже прямо

<sup>52</sup> Соколова 1979, 102.

<sup>53</sup> ПМА 1989, с. Чемское, Тогучинский р-н, Новосибирская обл., записано от А. И. Свиридовой, 1908 г.р., родители приехали из Могилевской губ.

<sup>54</sup> ПМА 1989, с. Лебедево, Тогучинский р-н, Новосибирская обл., записано от Е. А. Трунковой, 1922 г.р., родители приехали из Нижегородской губ.

<sup>55</sup> ПМА 1989, с. Дергоусово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл., записано от Д. А. Филиппенко, 1904 г.р., родители приехали из Могилевской губ.

<sup>56</sup> ПМА 1989, с. Дергоусово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл., записано от Д. А. Филиппенко, 1904 г.р., родители приехали из Могилевской губ.

<sup>57</sup> Голубкова 2009, 230, 243.

<sup>58</sup> Денисова 1995, 127–130 и др.

<sup>59</sup> Головнев 1995, 519, 527.

ассоциировался с повитухой как носительницей женского сакрального знания, связанного с деторождением и воспроизводством жизни в целом. Именно этими функциями обладал мифологический персонаж, известный в славянской традиции как вещица. Двойственная природа сакрального знания предопределила амбивалентный характер вещицы, образ которой, по мнению М. Н. Власовой, объединял в себе «и божество, дарующее жизнь, и божество, ее отнимающее»<sup>60</sup>.

Жизненный путь любого человека в народной культуре, подчеркивает С. В. Адоньева, характеризовался «нарастающей с возрастом ритуально-магической активностью». Если магиико-ритуальная деятельность девицы осуществлялась вне семьи, в пределах своей половозрастной группы, и совершалась в соответствии с обрядами народного календаря, то магиико-ритуальная деятельность женщины была ориентирована на интересы семьи-рода и соотносилась с обрядами жизненного цикла. Становясь матерью, женщина получала магические знания, связанные с уходом за детьми, и посвящалась в новое для нее сообщество женщин-матерей. «Выходя на большинство», женщина оказывалась посредником между миром живых и мертвых и принимала на себя ответственность за всех членов семьи и рода. С перемещением на каждую следующую социовозрастную ступень женщине вменялось новое знание и новая ответственность, таким образом, происходило расширение сферы ее ритуальной деятельности — от лица, на которое был направлен ритуал (молодая девушка, невеста, роженица), к лицу, за ритуал отвечающему (сваха, повитуха, знахарка)<sup>61</sup>.

Сокрушительный удар по «идейной основе» ведовства и его «кадровому потенциалу», как отмечают В. А. Зверев и Е. К. Шишкова, был нанесен в эпоху советской модернизации. Вместе с тем, авторы обращают внимание на необходимость конкретно-исторических исследований процессов трансформации и современного состояния обозначенной сферы народной культуры, в том числе, — номенклатуры и жизненных сценариев «знающих»<sup>62</sup>. Причины «расщепления» синкретичного образа вещицы и резкого усиления ее негативных функций на поздних этапах бытования традиции, сделавших ее одним из наиболее агрессивных персонажей женской народной демонологии, также нуждаются в дальнейшем изучении.

#### ЛИТЕРАТУРА

Адоньева С. В. 1998: О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС. 1, 26–28.

Байбурич А. К. 1993: Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.

Бернштам Т. А. 1982: Орнитоморфная символика у восточных славян // СЭ. 1, 22–34.

Бернштам Т. А. 1988.: Молодежь в обрядовой жизни русской общины. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л.

Блок А. А. 1962: Поэзия заговоров и заклинаний. Т. 5. М.; Л.

Власова М. Н. 1998: Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.

<sup>60</sup> Власова 1998, 85.

<sup>61</sup> Адоньева 1998, 26–28.

<sup>62</sup> Зверев, Шишкова, 2008, 207

- Голикова С. В.* 2000: Урало-сибирская вещица: историография и источники (XIX–начало XX вв.) // Русские старожилы. Материалы III–го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск, 146–148.
- Головнев А. В.* 1995: Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург.
- Голубкова О. В.* 2009: Душа и природа. Этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск.
- Денисова И. М.* 1995: Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М.
- Зверев В. А., Шишкова Е. К.* 2008: «Знаткие люди». Рассказы о колдунах и знахарях в современной русской деревне на Чулыме // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научной конференции. Вып. 7. Барнаул.
- Зеленин Д. К.* 1991: Восточнославянская этнография. М.
- Зобнин Ф.* 1896: Вещица или труболетка // ЖС. Вып. 3–4 / В. И. Ламанский (ред.). Спб.
- Кориунков В. А.* 2003: Сорока и дети // РР. 2, 87–91.
- Кориунков В. А.* 2004: «Ладушки» и народные обряды // РР. 2, 97–101.
- Любимова Г. В.* 2000: Демонологические персонажи сибирской деревни (XIX–начало XX вв.) // Русские старожилы. Материалы III–го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск. 177–179.
- Любимова Г. В.* 2001: Категории «знающих» людей в сибирской деревне (материалы к словарю понятий и терминов) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы научно-практической конференции. Вып. 4. Барнаул, 117–121.
- Макаренко А. А.* 1913: Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XXXVI. Спб.
- Надеждинский.* 1864: Народное здравие // Тобольские губернские ведомости, 20.
- Неклепаев И. Я.* 1903: Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки ЗСО РГО. Кн. XXX. Омск.
- Потанин Г. Н.* 1864: Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. Вып. VI. Спб.
- Петрухин В. Я., Агапкина Т. А.* (ред.) 1995: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.
- Соколова В. К.* 1979: Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.
- Толстая С. М.* 2005: Полесский народный календарь. М.
- Ушаков Н. В.* 1999: Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сб. МАЭ. Т. 47. Спб., 131–148.
- Фишман О. М.* 1994: Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае // ЖС. 4, 24–25
- Харитонова В. И.* 1997: «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО. 5, 16–35.

URAL-SIBERIAN VESHCHITSA (SEERESS): FEMALE SACRAL PRACTICE  
IN PEASANT COMMUNITY OF THE MID 19<sup>th</sup> — EARLY 20<sup>th</sup> CC.*G. V. Lyubimova*

The article deals with females possessing sacral knowledge (midwives, witch-doctors, witches). Employing comparative analysis of Slavic and Ugrian ritual traditions and mythology the author considers image transformations of 'veshchitsa', a female demonic personage with ambivalent characteristics that are connected with an ornithomorph female deity.

*Key words:* slavic and Ural mythology, folk demonology, female acral knowledge.

© 2010

В. А. Бурнаков

## ОБРАЗ ВРАНОВЫХ ПТИЦ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ХАКАСОВ

В статье впервые рассматривается мифо-ритуальный комплекс хакасов, связанный с образами ворона и вороны. Проанализированы представления об этих птицах в контексте шаманистических традиций. Исследуется знаковый и функциональный аспекты этого феномена.

*Ключевые слова:* птица, ворон, ворона, духи, миф, обряд, медиатор, шаманизм.

В мифо-ритуальной системе хакасов важное место отводилось образам птиц. Среди разнообразных «пернатых» персонажей особенно выделялись врановые птицы. К сожалению, в научной литературе до сих пор отсутствуют специальные работы, посвященные данной теме. В предоставленной статье сделаем попытку заполнить образовавшуюся лакуну. Рассмотрим мифологические представления о двух виднейших представителей этого семейства: вороне (хусхун) и вороне (харга), бытовавшие в XIX–XX вв.

**Ворон — Хусхун**

В хакасской традиции отношение к ворону было особенным. Его одновременно почитали и остерегались. Однако чаще перед ним испытывали суеверный страх. Подобные взгляды на эту птицу бытовали среди других тюрков. Более того, некоторые этнографические группы якутов, тофаларов и тувинцев связывали свое происхождение с вороном и считали его главным божеством-охранителем<sup>1</sup>. Согласно мифам, широко известным среди хакасов и других южносибирских тюрков, ворон являлся помощником демиурга и был послан за душой человека<sup>2</sup>. Ха-

\*Работа выполнена в рамках проектов: РГНФ № 08–01–00281 а; ЗН–5–09 (ранее ЗН–17–08) УНЦ НГУ и ИАЭТ СО РАН».

<sup>1</sup> Алексеев 1980, 100–116; Бутанаев, Монгуш 2005, 69; Гемуев 1990, 29.

<sup>2</sup> Дыренкова 1929, 123; Анохин 1924, 19.