



И.Ю. ВИНОКУРОВА
(Петрозаводск)

СИМВОЛИКА ЗМЕИ В ВЕПССКИХ ЗАГОВОРАХ

Вепсы — малочисленный народ прибалтийско-финского происхождения, проживающий на территории Карелии, Ленинградской и Вологодской обл. несколькими локальными группами¹ чересполосно с русским населением. В отличие от многих финно-угорских этносов, вепсы были «открыты» для научного изучения сравнительно поздно в результате экспедиции А.М. Шегрена в 1824 г., когда их культура уже подверглась значительному «обрусению» и городскому воздействию, а многие ее самобытные явления и даже целые области навсегда ушли в прошлое. Это касается прежде всего вепсской мифологии. У вепсов, к примеру, не зафиксированы космогонические мифы (по А.К. Байбурину, ядерные для любой мифологии), широко известные у других финно-угорских народов, в частности о водоплавающей птице, ныряющей за землей на дно океана, и о творении мира из яйца, снесенного птицей. Нет у них и этимологических мифов, рассказывающих об особенностях поведения и облика животных, и мы можем только предполагать, что они содержатся в «скрытом» виде в каких-нибудь жанрах фольклора.

Важнейший фрагмент традиционного мировоззрения вепсов — мир фауны

¹ Локальные группы вепсов известны в научной литературе под конкретными диалектными и географическими названиями. В Карелии по западному побережью Онежского озера проживают прионежские, или северные, вепсы, говорящие на северном диалекте вепсского языка. К средневепсской диалектной группе относятся оятские и капшинские вепсы Ленинградской обл. (Подпорожский, Лодейнопольский и Тихвинский р-ны) и шимозерские, пязозерские и белозерские вепсы Вологодской обл. (Вытегорский и Бабаевский р-ны). В Бокситогорском р-не Ленинградской обл. расселена южная группа вепсов, говорящая на южном диалекте вепсского языка.

в мифолого-религиозных представлениях — никогда не был предметом специального исследования. В настоящее время его реконструкция может проходить только с учетом всех возможных источников, которых применительно к вепсам осталось совсем немного. Одним из таких источников по изучению мифолого-религиозного мировосприятия являются заговоры — устойчивые тексты со специфическими начальными и заключительными формулами, многие из которых испытали сильное влияние христианских молитв.

Заговоры — малоизвестный и практически неизученный жанр вепсского фольклора. В найденных опубликованных и рукописных вепсских заговорных текстах были обнаружены образы следующих представителей фауны: змеи, жабы, вши и домашних животных — лошади, быка, петуха, кошки, собаки. Настоящая статья посвящена рассмотрению группы заговоров, в которых упоминается змея — ключевой персонаж в любой мифологической системе, — для выявления вепсских традиционных представлений об этом пресмыкающемся.

Известно считанное количество опубликованных вепсских заговоров на «змеиную тему». Все они изданы в Финляндии и труднодоступны для российского читателя.

Впервые два северновепсских заговорных текста от змей (место записи — с. Шелтозеро) в качестве образцов вепсской речи приводятся в работе известного финляндского лингвиста А. Алквиста, совершившего в 1855 г. научную поездку к прибалтийско-финским народам Олонецкой губ., затронувшую и прионежских и оятских вепсов [Ahlgqvist 1861, 64—65].

В 1888—1889 гг. у северных и средних вепсов побывали доцент Хельсинкского университета, лингвист Е.Н. Сетяля и бывший тогда еще студентом Ю.Х. Кала. Собранные ими материалы были подготовлены к печати (расшифрованы, переведены на финский язык) и опубликованы лишь в 1951 г. учеными Е. Тункело и Р. Пелтолой. В этом объемном издании встречается только





один «противозмеинный» текст, записанный в средневеппском с. Шимозеро Вытегорского р-на Вологодской обл. (ныне не существующем) [Setälä, Kalla 1951, № 151].

Финляндские лингвисты продолжали изучать веппский язык в деревнях и в начале XX в., попутно собирая фольклорные материалы. Так, Л. Кеттунен побывал у южных веппсов в 1917—1918 гг. Среди записанных им во время этой поездки произведений устного народного творчества есть и два заговора из с. Радогоща Бокситогоского р-на Ленинградской обл. по интересующей нас теме [Kettunen 1925, 139, 145].

Особую страницу в истории собирания веппского фольклора, в том числе и заговоров, представляют годы оккупации веппского Прионежья финляндскими войсками во время Великой Отечественной войны. В составе этих войск имела группа офицеров по просвещению, в обязанности которых входило проведение культурно-просветительской, научно-собирающей и исследовательской деятельности среди местного населения. Офицеры по просвещению обладали специальной профессиональной подготовкой: они преподавали в веппских школах, через учеников или самостоятельно осуществляли сбор материалов по веппскому языку, этнографии, устному народному творчеству. Эти материалы были сданы в архивы Финляндии. Часть их позже была опубликована. В конце 1941 г. финляндское военное командование направило в с. Шелтозеро Прионежского р-на республики Карелия выпускника Хельсинкского университета, финно-угроведа Ю. Райнио. В одной из опубликованных им работ — «О древней медицине у прионежских веппсов» — представлен заговор от змеино укуса [Rainio 1973, 292].

В 1943 г. на оккупированной территории веппского Прионежья работали А. Совиярви и Р. Пелтола. В 1982 г. они опубликовали сборник образцов речи северновеппского диалекта. Подавляющую часть сборника, как всегда, составили фольклорные тексты, среди которых всего два заговора от змей из

с. Шокша Прионежского р-на республики Карелия [Sovijarvi, Peltola 1982, № 33, 34].

В годы войны у северных веппсов собирал материал и А. Турунен. В 1956 г. он опубликовал статью о специфике народного поэтического творчества и мифологии веппсов, где в качестве иллюстрации к своим рассуждениям привлек образцы веппского фольклора, в том числе и два ранее неизвестных заговора против змеиных укусов, записанные им в с. Шокша [Turunen 1956, 191, 192].

Однако многие материалы, собранные финнами в 1940-е гг., остались неизданными. В Фольклорном Архиве Общества финской литературы (SKSA) были найдены тексты веппских заговоров от змей, записанные среди северных веппсов офицерами по просвещению Ю. Перттолой (6 лечебных и 1 любовный заговор) и С. Сяски (11 лечебных заговоров).

Еще один текст заговора на укусы змей был обнаружен в РГО среди рукописных материалов заведующего Лодейнопольским музеем «Наш край» А.В. Фомина (Светляка), работавшего у веппсов Шимозерья в 1920-е гг. [Светляк (РГО)]. Примечательно, что веппский текст заговора имеет много ошибок и снабжен русским переводом, не вполне соответствующим подлиннику. Возможно, исследователю были сообщены два текста — на веппском и русском языках, которые одинаково использовались в шимозерском быту. Дело в том, что в XX в. в некоторых веппских деревнях постепенно стали распространяться новые, по мнению народа, более действенные средства лечения от змей — рукописные заговоры на русском языке, которые начали вытеснять веппские или сосуществовать вместе с ними. Так, в 1994 г. во время экспедиции к капшинским веппсам автор статьи записала русский текст против змей, который в рукописном виде тайно передавался от женщин старшего возраста к младшим: *«Встану, благословясь. Выйду, перекрестясь. Из дверей в двери. Из ворот в ворота. В чистое поле. В чистом поле пропадает лютая змея. Рас-*



стреляю лютую змею. На семь частей, на семь кусков. (Плюнуть.) Чур! Аминь!» (зап. в 1994 г. от Александры Дмитриевны Силиной, 1922 г.р., с. Корбиничи Тихвинского р-на Ленинградской обл. [ПМА]).

Таким образом, по публикациям, архивным и полевым материалам удалось выявить около 35 заговоров, упоминающих змей, из которых большая часть относится к северновепсской традиции. Эти тексты и легли в основу настоящего исследования.

В вепсском языке зафиксировано несколько родовых названий этого пресмыкающегося: *mado* (практически повсеместно), *gad* (у оятских и шимозерских вепсов), *magad* (в с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл.), *ujeli* (у южных вепсов) [Зайцева, Муллонен 1972]. Довольно плохо и неравномерно сохранились на вепсской территории названия отдельных видов змей, реально существующих в природе. Специальный термин для обозначения гадюки — *kü*, относящийся к древнему пласту финно-угорской лексики, в настоящее время употребляется только в с. Войлахта Бабаевского р-на Вологодской обл. Особым словом выделяется медянка — *vaskne kü*, *vaskmado* (букв. ‘медная змея’), *vaskič*, *vaskim* (‘медяник’). Однако далеко не все из этих названий используются в заговорах. В текстах северных вепсов обычно встречается три наименования змеи — *mado*, *gad* и наиболее часто — *kü* (*kija*), причем последнее известно исключительно по заговорам. В текстах, записанных А. Алквистом и А. Туруненом, упоминаются обозначения змеи *jos*’ и *tī*, *t’ihikiine*, перевод которых неясен [Ahlqvist 1861, 65; Turunen 1956, 192]. Возможно, это табуизмы, которые для жанра заговора с его сакральной наполненностью особенно характерны. В заговорной поэзии оятских и шимозерских вепсов употребляется термин *gad*, у капшинских и южных — *mado*.

По названиям — обращениям к змеям в заговорах можно судить об отношении к ним народа. Обратимся к началу некоторых текстов: «*Kija, kija, kija-*

kaiine» [Гадюка, гадюка, гадючка]; «*Kihi kihakeine*» [Шипи-шипучка]; «*Gad gadaiine, žid židaiine*» [Гад-гаденыш, жид-жиденыш]; «*Šihelič, vihelič*» [Шипун, свистун]. Во всех этих примерах просматривается враждебно-уничжительное отношение заговаривающего к змее, отсутствие почитания змей в вепсской религии.

Вепсские названия укусов змей имеют локальные различия, которым соответствуют и названия вепсских заговоров от змей. У северных, шимозерских, пязозерских и оятских вепсов змеиный укус называется *gadan kokaidus*, у белозерских — *madon kokaidus*, у южных — *madon sōtat’iž* (букв. ‘змеиный обьедок’), а заговоры — соответственно *gadan kokaiduses*, *madon kokaiduses*, *madon sōtat’išes* — т.е. ‘на змеиный укус’. Эти названия, как правило, относятся и к людям, и к крупному рогатому скоту. Однако северные, шимозерские и пязозерские вепсы термин *gadan kokaidus* обычно применяют к человеку, а особым названием у них — *gadan viga* (букв. ‘змеиная вина’) — обозначается змеиный укус вымени или соска у коров, отсюда название заговора — *gadan viga*.

По структуре вепсские заговоры от змей отличаются разнообразием. Среди них выделяются две большие группы. Первая группа (предположительно более ранняя, характерная также для эстонских и финских заговоров) имеет трехчастную структуру, состоящую из определения видов змей; определения змеиных мест обитания; приказа, угрозы или просьбы сделать змеиный укус безвредным [Honko 1993, 529]. Например:

Gad gadaiine
Žid židaiine
Must gad
Gonoikaz gad
Kus sinun kodi?
Kodi om penzhannau.
Mina mänen i rikon
Sinun tatan i maman
I rozorin kaiken kodin sinun

[Гад-гаденыш,
 Жид-жиденыш,



Черный гад,
Полосатый гад,
Где твой дом?
Дом под кустом.
Я пойду и убью
Твоих отца и мать.
Я разорю весь твой дом!
[Setälä, Kala 1951, № 151].

Вторая группа заговоров обязательно имеет зачин, содержащий описание пути заговаривающего в мир магических сил, прохождение им ряда границ и областей. Ср.: «*Nouzen, blagosloväs'. Lähten puhthaha pöudha. Puhthas pöud oma madoižed pezad. Rusttaiden madoiden, kir'jävan madoiden, hahkoiden madoiden, mustoiden madoiden puutan. Nened pezad pästan tul'jädme*» [Встану, благословясь. Пойду в чистое поле. В чистом поле есть змеиные гнезда. Красных змей, пестрых змей, серых змей, черных змей сожгу. Эти гнезда пущу по ветру] (зап. в 1994 г. от Александры Дмитриевны Силиной, 1922 г.р., с. Корбиничи Тихвинского р-на Ленинградской обл. [ПМА]).

Эта группа заговоров, видимо, возникла в вепсской среде под воздействием русского населения. По мнению исследователей, подобный зачин свойствен исключительно восточнославянским заговорам [Юдин 1999, 200].

Перечисление видов змей, отличающихся по окраске, — характерная черта подавляющего большинства вепсских заговоров независимо от их структуры. Нам встретилось три текста с указанием определенного числа цветов — «девять», при этом ни в одном из них все девять цветов не были названы исполнителями, что, видимо, свидетельствует о случайности или постепенном исчезновении этого мотива в вепсской традиции. Например, от Татьяны Климохиной (1878 г.р.) из с. Каскесручей Прионежского р-на республики Карелия был записан такой текст: «*Must gad, hahk gad, kirjou gad, rusked gad, pakiñe gad, vasñe gad, siñiñe gad, vouged gad, ühtsa gadad! Mängat kiviro Ÿhu! Otkat ičeta kibu (boí) kivir'Ÿhu.*» [Черный гад, серый гад, пестрый гад, красный гад, желтый гад, медный гад, синий гад, белый гад, девять гадов! Идите в груды камней! Возьмите свою боль в

груды камней!] [SKSA, S. Sääsiki, № 3589 (E)]. По мнению В.Н. Топорова, содержащиеся в заговорах упоминания числа змей («девять») и их разнообразия (прежде всего по цвету, потом — по месту обитания) восходят к древней индоевропейской традиции [Топоров 1969, 25].

Только в одном северновепсском заговоре было обнаружено упоминание 12 змей. К названиям девяти змей, включающим, как и в предыдущем тексте, хроматические термины и один видовой, 'медянка', здесь добавились еще три — образованные от названий металлов, золота и серебра, и огня: «*Magatab panda, libub, blaslovas, Ivan lähteb uksis, verajis, blaslovas, vihandaha nurmha, lagedaha püudho. Kakštošt'küme kijagast oma kiviro Ÿgus: üks kijagaine om kuudaiñe, toine om hobedaiñe, koumañz om vasñe, ñéllañz om lämesiiñe, videñz om must, kuudeñz om vouged, siičmeñz om pakiñe, kahtcañz om siñiñe, ühtsañz om rozovij, kümneñz om zelenij, üht'eñžtošt'kimeñz om kirjou, kah-teñžtošt'kimeñz om hahk*» [Ложится спать, встает, благословясь, Иван выходит в двери, в ворота, на зеленый луг, в чистое поле. Двенадцать змей в груды камней: одна золотая, вторая серебряная, третья медная, четвертая огненная, пятая черная, шестая белая, седьмая желтая, восьмая синяя, девятая розовая, десятая зеленая, одиннадцатая пестрая, двенадцатая серая] (зап. от информанта (имя написано неразборчиво) 1881 г.р., с. Каскесручей Прионежского р-на, Карелия [SKSA, S. Sääsiki, № 3590 (E)]).

Возможно, эти дополнительные названия в тексте использовались для передачи насыщенности цветового ряда, связанного с разновидностями змей, или блеска змеиной чешуи. Медянка, по крайней мере по описаниям вепсов, — это змея со светящимися оттенками красного цвета. Приведем наиболее типичные «портреты» медянки, данные информантами: «*Медянки эти тоненькие, тоненькие, сквозь светят даже. Красные, там — в середине — черненькая эдакая полосочка. Так мы боялись этих очень*»; «*Я разок видела эту медянку. Она такая, что веретено. Золотистая вся, тоненькая*» (зап. от Екатерины Васильевны Вино-



градовой, 1933 г.р., урж. д. Прокушево Бокситогорского р-на Ленинградской обл.; Анастасии Яковлевны Алексеевой, 1914 г.р., урж. с. Киино (Морозово) Бабаевского р-на Вологодской обл. [Фон. ИЯЛИ, № 3666/45, № 3658/6].

В заговоре, записанном А. Алквистом, «родители» медянки изображаются в красных одеждах — еще одно доказательство того, что медь и, соответственно, медянка в представлениях вепсов могли отождествляться с красноватыми тонами: «*Nousin blahoslovas. Pezimoi blahoslovas. Läksin vihandaha peldho, lagedaha normhe. Löösin mina mustan gādan, löösin kirjvan gādan i vass'en gādan. Vasne gād, tundei mina tātais i mamais. Bateis kävelob rusttiš sapkeiš. Mamais kävelob rusttiš čiberkoiš i sanub: "Tusk mä ŷgha kustha, kibu mä ŷgha kivehe, necida rabat p'ästkaha!"*» [Я встал, благословясь. Умылся, благословясь. Отправился в зеленое поле, на широкий луг. Нашел я черную змею, нашел я пеструю змею и медную змею. Медная змея, я знаю твоего отца и твою мать. Твой отец ходит в красных сапогах. Твоя мать ходит в красном кафтане и говорит: «Тоска, иди в куст, боль, иди в камень, этих рабов отпусти!»] [Ahqvist 1861, 64].

В то же время эпитеты «золотая», «серебряная», «огненная» могут быть связаны и с другими представлениями (об огненной природе змеи см. подробнее ниже). Металлы являются символом подземного мира [Топоров 1997]. У славянских народов были широко распространены поверья о змеях — хранительницах сокровищ земных недр. Поляки, к примеру, верили, что золотые и серебряные клады охраняет уж с золотой или серебряной головой [Гура 1997, 325]. Однако у вепсов подобный мотив не был обнаружен в других культурных текстах.

Итак, в ходе исследования было выявлено 23 вепских заговора, в которых упоминается цветовое обозначение змей. Их анализ показал, что во всех текстах обязательно присутствует и, как правило, на первом месте, черный цвет — 23 случая, второе и третье места занимают пестрый — 22 или серый —

17, медный и белый упоминаются 12 раз, красный и желтый — 6; наиболее редко встречаются синий — 2, розовый и зеленый — 1 (см. таблицу). Эти данные позволяют предположить, что у вепсов некогда могла существовать классификация, выделяющая виды змей по цвету кожи. О ней свидетельствуют рассказы информантов. На вопрос, какие змеи бывают, обычно следовал примерно такой ответ: «*Vsäkijäd madad oma: must mado, hahk, vashe. Vask' — nece medänka. Nece huba mado*» [Всекие змеи бывают: черная змея, серая, медная. Медная — это медянка. Это плохая змея] (зап. от Нины Александровны Герасимовой, 1925 г.р., д. Панкратово Бабаевского р-на Вологодской обл. [Фон. ИЯЛИ, № 3662/3]).

Подтверждение нашим выводам можно найти и в материалах других собирателей, которые этим вопросом специально не занимались. Например, в «Словаре вепского языка» приводится такое выражение: «*Magadad oma kijavad i mustad*» [Змеи бывают пестрые и черные] [Зайцева, Муллонен 1972, 314]. У финской исследовательницы С. Сяски от информанта записано следующее: «*Käärmiit* (фин.) *oli must gad, kirjav gad, hahk gad (haarmaa — фин.) i vashe gad*» [Змеи бывают: черный гад, пестрый гад, серый гад и медный гад] (зап. от Устиньи Аникеевой, 1881 г.р., с. Вехручей Прионежского р-на, Карелия [SKS, S. Sääski, № 3581 (E)]).

В народных рассказах, как правило, выделяются четыре вида змей — черные, серые и медные, реже — пестрые. Именно эти цвета преобладают и в вепских заговорах. В переводе на научную классификацию черные, серые и пестрые змеи, видимо, представляют собой обитающее в таежной зоне семейство обыкновенных гадюк. По наблюдениям зоологов, окраска гадюк сильно варьируется. Среди них можно встретить особей от совершенно черных до светло-серых и буроватых тонов с переходами [Ивантер 1975, 74]. Таким образом, если предположить, что девять цветов змей — реликт древней индоевропейской заговорной традиции, то в данном случае он адаптирован к местным условиям.

Частотность цветообозначений змей в вепсских заговорах от змей
Таблица

Цвета	Тексты заговоров																							
	A1	A2	S,K	K-1	K-2	SP1	SP2	Rain.	T1	T2	S-1	S-2	S-3	S-4	S-5	S-6	S-7	S-8	S-9	P-1	P-2	P-3	ПМА	
черный	1	1	1	1	1	4	4	2	3	2	3	1	1	1	1	5	1	1	1	1	1	1	1	4
пестрый	2	3	2	3	3	3	3		4	3	4	2	4	4	3	11	3	3	3	3	3	3	2	2
серый	2			2	2	1	1	5	1				2		2	12	4	4	2	2	2	2	3	3
медный	3			4				4			5		3		6	3	5	2	4		4	4	4	
белый						2	2	1	2	1	2			2	8	6	2		5		4			
желтый				5							1		6	3	5	7								
красный		4			4			3				2			4									1
синий															7	8								
розовый															9									
зеленый															10									
золотой																1								
серебряный																2								
огненный																4								

Примечания: Тексты заговоров:

- A1 — Ahlqvist 1861, 64.
 A2 — Ahlqvist 1861, 65.
 S,K — Setälä, Kala 1951, № 151.
 K-1 — Kettunen 1925, 139.
 K-2 — Kettunen 1925, 145.
 Rain. — Rainio 1973, 292.
 SP1 — Sovijärvi, Peltola 1982, № 33.
 SP2 — Sovijärvi, Peltola 1982, № 34.
 T1 — Turunen 1956, 191.
 T2 — Turunen 1956, 192.
 S-1-9 — SKS, S. Säski, № 576, 3578, 3585, 3588, 3589, 3590, 3591, 3593, 3594.
 P-1-3 — SKS, J. Pettola, № 356, 366, 367.
 ПМА — информант А.Д. Силина, 1922 г.р., с. Корбиничи Тихвинского р-на Ленинградской обл.

Цифры указывают порядковый номер употребления цвета в тексте, например: 1 — данный цвет употребляется в тексте первым, 2 — вторым, 3 — третьим по счету и т.д.



С различными по окраске видами змей связаны особые верования. Так, по наблюдениям прионежских вепсов, черная змея выползает перед дождем [Маркарьев (АКНЦ)]. В вепсских верованиях часто можно найти противопоставление змей, отличающихся по цвету. Например, черная лучше серой: «...если весной первый раз увидишь черную змею, то в этот год будет хорошая жизнь, а если серую — серая» (зап. от Марии Семеновны Тришкиной, 1927 г.р., с. Пяозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. [Фон. ИЯЛИ, № 3420/18]). Или: первая встреча с черной змеей сулит какие-то хорошие события, с серой — плохие (зап. в 1994 г. от Екатерины Ефимовны Яковлевой, 1911 г.р., с. Ярославичи Подпорожского р-на Ленинградской обл. [ПМА]). Примечательно, что черный цвет в мифологии обычно имеет однозначно отрицательное значение, тогда как серый — амбивалентное. Можно предположить, что в данном случае мы можем говорить о каких-то ценностных ориентациях вепсов в области цвета.

Цвет как важный признак в «змеиной» классификации вепсов наложил отпечаток и на другие представления этого народа о змеях. У капшинских вепсов особое значение придавалось змее, замеченной рядом с жилищем. Такую змею нельзя было убивать, поскольку она считалась духом-хозяином хлева, уничтожение которого могло принести вред скоту. Иногда в сообщениях особо оговаривались определенные виды змей, которых запрещалось убивать рядом с домом. Не убивали черную змею, в отличие от серой, ср.: «*Voinan aig nakus oli, elämei mö sir'ez pertižes, ka pordhidennoupäi läksi madokulu ningoine, must. Nu, ka tatan ei rikond necen. Vot, nakkana necen dorogadmu, nakkana lähtken taga, kas'khe händast pravadi, mechasai. Nece must mado. Nahk ot mado, ka sen riktas*» [Военное время здесь было, мы жили рядом домами, так с крыльца вышла змеица такая, черная. Так папа не убил ее. Вот, туда по этой дороге, туда за колодец, на подсеку ее проводил, до леса. Это черная змея. Серая есть змея, так ту убивают] (зап. в 1994 г. от Елены Александровны Трош-

ковой, 1925 г.р., д. Харагеничи Тихвинского р-на Ленинградской обл. [ПМА]).

Взгляд на змею (ужа) как на покровителя жилища был широко распространен среди народов Западной Европы — славян и других этносов, проживающих по побережью Балтийского моря (литовцев, латышей, эстонцев, ижоры, води, финнов, шведов) [Honko 1962, 285; Lurker 1987, 371; Хийемяэ 1986, 100]. Видимо, это типологическое явление, затронув и локальную группу вепсов, было частично переработано в духе вепсской этнической традиции — представлений о черных и серых змеях.

Можно предположить, что в более раннее время у вепсов существовали представления о том, что обряды исцеления от змеиных укусов, включающие действия с предметами и слова, варьировались в зависимости от «цветового» вида змеи — «виновницы преступления». Их стертые фрагменты удалось обнаружить в рукописных материалах. Так, по данным Ю. Перттолы, в северновепсской группе заговоры от *gadan viga* иногда произносились на тряпку (черную, серую или пеструю), совпадающую по цвету с окрасом змеи [SKSA, J. Perttola, № 468 (E)]. В материалах С. Сяски встречается интересное сообщение от информанта Аксиньи Яркоковой, 1873 г.р., из д. Другая Река, о зависимости произносимых заговорных формул от цвета змеи, ужалившей человека: «На укус серой змеи говорят: „*Kibu gadale i tusk kivele*” [Боль на гада и тоска на камень]. На укус пестрой змеи говорят: „*Čaptan necida gadad vical lépeižel i raudaižel i tačtan händast okeanha-merha*” [Рублю этого гада ольховой и ивовой вицей и бросаю его в океан-море]» [SKSA, S. Sääski, № 3584 (E)].

Следы народной классификации змей по цвету и соответствующих им способов лечения обнаруживаются и в верованиях соседнего русского населения. Так, по мнению жителей Старорусского р-на Новгородской обл., «двенадцать сортов змей есть: и красные, и серые, и зеленые, водяные и межевые, и полевые, и дворовые. Если кусит гад, надо знать какой, чтоб на этот цвет напасть, иначе



ничего не сделать» [Черепанова 1996, 103]. Как показывает приведенный текст, в севернорусских верованиях различие змей по цвету дополняется их дифференциацией по месту обитания. То же самое можно проследить и по русским заговорам: «Червь полевой, червь дворовой, черной, пестрой, миденек, подьте к синему морю, к царю Салтану» [Русские заговоры Карелии 2000, 92]. Но в целом для русских заговоров упоминание видов змей по цвету не столь характерно, как для вепсских. Признак «локус» в них употребляется более часто: «Гад подколотный, гад подземельный, возьми свою ярь» [Власова 1998, 203], при этом он может сосуществовать вместе с другим — «способом передвижения»: «О, змей-шкурапей, собери всех своих змей-змеевичев межных, подрубежных, колодных, подколотных, моховых и лесовых, змею-шкурапею да змею-перярую, летучих и ползучих» (Беломорский р-н, Карелия) [Русские заговоры Карелии 2000, 90]. Наши наблюдения подтверждает заключение А.В. Гуры о том, что локус и способ передвижения являются значимыми признаками в представлениях о змеях всех славянских народов [Гура 1997, 20, 319]. Ср. результаты сопоставительного анализа литовских и русских заговоров от змей: в литовских заговорах присутствует богатое цветное обозначение змей, а для русских это не характерно [Завьялова 2000, 206].

В вепсских заговорах указание на место обитания змей (всегда после их цветообозначения) было обнаружено в 16 текстах. Оно представлено тремя способами.

1) **Как эпитет змеи**, например: *aidružus kävelijad, kiviro ŷgus eläjad* [в сломанных изгородях ползающая, в кучах камней живущая]; *eidalaine polisad, kandeizhen kabičii* [под изгородью ползающая, пни точащая]; *merentaga* ‘заморская’ [Turunen 1956, 191; Sovijärvi, Peltola 1982, № 33; Светляк (РГО); SKSA, J. Perttola, № 356 (E)].

2) **Как локус, часто называемый «домом», где она проживает**. В качестве «дома» для змеи в текстах более всего были распространены:

ива — *pajukeras* [в ивовом клубке], *pajukustas* [в ивовом кусте],

камни — *kiviro ŷgus* [в груде камней], изгородь — *aidružus* [в сломанной изгороди], *kuŗgešiižen aidan al* [под косой изгородью];

в единичных случаях — растительные объекты: *kodi om penzhannau* [дом под кустом], *kadakpenzhan al* [под кустом можжевельника], *lepkuštiš, koivkuštiš* [в ольховых кустах, в березовых кустах], *kod'i t'eid'e koŗb'es, peŗt' t'eid'e pedajas* [дома ваши — в глухом лесу, изба ваша — в сосне], *pedajan koŗen al* [под сосновой корой];

территория за различными водоемами: *teiden kodit suuŗiden meriden taga i suuŗen Aŗiŗen taga* [ваши дома за большими морями, за большим Онежским озером];

ровное пространство: *lagedas pūodos, vihandas noŗmes* [в чистом поле, во зеленом лугу], *kaŗkes* [на подсеке], *razagatos* [на подсеке, оставленной на второй год неспаленной] [SKSA, J. Perttola, № 356, 366 (E); S. Sāaski, № 3577, 3585, 3588, 3590 (E); Sovijärvi, Peltola 1982, № 33, 34].

3) **Как пространство, которое заговаривающий грозит уничтожить или куда с помощью слов прогоняет болезнь**. Например: «*Mina teid poutan i korbendan koumes raidkustas, koumes aidružus, no i koumes kiviro ŷgus, koumes meres pāliŗi poutan i korbendan pertit*» [Я вас сожгу и опалю в трех ивовых кустах, в трех порушенных заборах, но и в трех каменных грудах, через три моря сожгу и опалю избы] — или: «...*kived murendan, raidkustad rozarin, koumen meren taga kūksen, pajukeran kiŗkaidan, teiden kodid korbendan*» [камень ломаю, ивовый куст разорю, за три моря прогоню, ивовый клубок проткну, ваши дома опалю] [SKSA, J. Perttola, № 367 (E), S. Sāaski, № 3593 (E)].

Три вида описания существуют в тексте вместе или по отдельности.

Следует заметить, что в мифологиях многих народов почти все указанные локусы являются маркерами мира мертвых. В одном из вепсских заговоров ива называется *gadan kust* ‘куст гада’ [SKSA, J. Perttola, № 366 (E)]. Связь змеи с ивой, именуемой ракитой (видом ивы), прослеживается также в литовской и русской заговорно-заклинательной поэзии: 37



у литовцев змея иногда называется *žilvintinė* < *žilvitynas* ‘лозняк, ракитник’, т.е. ‘ракитовая’; в русских заговорах можно встретить упоминание о раките как обиталище змей: «...а возьмешь свою ярь, пустит ты и пень, и колода, и ракитова порода» [Завьялова 2000, 213; Русские заговоры 1993, № 154]. Исследователи отмечают, что во многих культурных традициях ива — это дерево плача и печали. «Плакучие» ивы из-за «тоскливо» свесившихся ветвей считаются символом смерти и используются как кладбищенское растение [Тресиддер 2001, 125]. Кроме того, гибкие ветви ивы ассоциировались со змеей; о существовании подобных представлений у вепсов свидетельствуют упоминаемые выше слова из вепского заговора *«pajukeran kiškaidan...»* [ивовый клубок проткну...].

Можжевельник, сосна и в целом множество деревьев — «лес» — также связаны с иным миром в вепских представлениях. Еще совсем недавно у капшинских и южных вепсов на могилах крещенных детей или девушек можно было видеть посаженные кусты можжевельника, украшенные ленточками. В этих же вепских группах можжевельник (иногда в сочетании с рябиной и черемухой) было принято сажать на древних, напоминающих по форме курганы кладбищах — *kāmist (kōmist)*, где, по преданию, погребена *чудь*, причисляемая местными жителями к своим предкам. В Пасху можжевельник на чудском кладбище украшался ленточками [Винокурова 1994, 73]. Кладбища в вепских деревнях были расположены у православных церквей и часовен в сосновых (или еловых) рощах, где категорически запрещалось вырубать деревья, считавшиеся священными.

Груды камней, упоминаемые в заговорах против змей, — это также своеобразные могильные знаки. В народной космологии камень часто трактуется как символ мертвой природы, неподвижности и смерти [Голстая 1999, 255]. Достаточно вспомнить хотя бы курганы древней веси (X — начало XIII в.). В то же время камень, как и ива, отождествлялся со змеей. Об этом свидетельствуют

следующие поверья. Южные вепсы полагали, что змею нельзя убить камнем, поскольку он — «крестная мать» змеи. Единственным эффективным орудием убийства считался ольховый прут: «*Вот все говорят, что камнем змеи ни за что не убить. Всё раздолбишь вот на эдакие масеринки, на каплюшные кусочки, а она всё равно соберётся. А ольховым прутом только раз по голове хвостнёшь, и змея умирает, потому что, говорят, камень змеи крестная. Они все под камнем живут. Да на камнях, поглядишь, растянувши. Так всю, бывает, раздолбает, всю на кишки выпустит. Всё равно те крохи соберутся, и живая змея окажется*» (зап. от Екатерины Васильевны Виноградовой, 1933 г.р., урож. д. Прокушево Бокситогорского р-на Ленинградской обл. [Фон. ИЯЛИ, № 3666/44]).

В словосочетаниях *aidružus* [в разрушенной изгороди] или *aidan al* [под изгородью], часто упоминаемых в вепских заговорах, также пересеклись представления о символике змеи и месте ее обитания. Изгородь, напоминающая вытянутое тело змеи, представлялась границей между «своим» и «чужим» миром. Согласно верованиям многих народов, граница в виде изгороди, ворот, двери, порога является местом пребывания нечистой силы, поэтому переход через нее всегда сопровождается различными обережными действиями [Винокурова 1996, 62]. В одном из вепских заговоров черному и серому гадам приказывается сидеть у деревни, т.е. на границе двух миров, не проникать на «территорию людей и домашних животных» и не причинять зло: «*Gad must, gad kirjav! Käsken šaldä, ni duřdä! Käsken d'ėruunal išta, a ěecida armast živatad ei koskta!*» [Гад черный, гад пестрый! Велю очуметь, не дурить! Велю у деревни сидеть, а этого любимого скота не трогать!] (зап. от Анны Сидоровой, 1892 г.р., урож. д. Другая Река [SKSA, S. Sääski, № 3578 (E)]). Эпитет «разрушенная», наиболее часто применяемый к слову «изгородь», тоже не случаен: в руинах не может быть жизни.

Во многих мифологических традициях границей между миром живых и потусторонним миром являются луг, поле



и различные водные объекты — река, озеро, море, океан [Бидерманн 1996, 222; Юдин 1999, 201]. В этом плане тексты вепских заговоров не являются исключением.

Итак, упоминаемые в вепских заговорных текстах локусы указывают на принадлежность змеи к миру мертвых и ее нахождение где-то у его границ. С этими представлениями соотносятся вепские поверья. Северные вепсы полагали, что ад выглядит как огромная змея, которую должен перешагнуть (вариант: «пройти около») каждый грешник, чтобы взвесить свои грехи [SKSA, J. Perttola, № 601, 610 (E)]. Представление об аде как об огромной змее свойственно также восточным славянам и болгарам [Гура 1997, 281] и имеет библейское происхождение. Появление змеи в мире людей рассматривается как весть о смерти. Такие верования до сих пор бытуют у пяозерских и белозерских вепсов, которые считают: «*Esli gad tuli pertinno — ii hüväs, kol'jaks*» [Если гад пришел в избу — не к хорошему, к покойнику] (зап. от Марии Семеновны Тришкиной, 1927 г.р., с. Пяозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. [Фон. ИЯЛИ, № 3420/53]).

Змея в представлениях вепсов не только делится на виды, различаемые по цвету, но и является самым ярким представителем класса «змееподобных». Состав этого класса выявляется на основе анализа лексем *mado*, *ujeli* и *gad*. Словами *mado* и *ujeli* в вепском языке помимо змеи обозначаются существа, которые в естественнонаучной классификации относятся к разным классам: червяки, гусеницы. Такой видовой состав свидетельствует о том, что критерием выделения класса явился наиболее заметный внешний признак всех его представителей — длинное, похожее на веревку тело. Название *mado*, встречающееся также в других прибалтийско-финских языках, возможно, первоначально служило только для обозначения червяков и гусениц. По одной из этимологических версий, оно имеет германское происхождение: гот. *tapa*, англосакс. *tapa*, древневерхненемец. *mado* обозна-

чают личинку, гусеницу, червяка. Другая версия происхождения слова *mado* (*mato*) — от финского глагола *mataa* 'ползать' — отражает общий способ передвижения змей, червей и гусениц как их отличительную особенность [SKES 1958, 337]. То же самое можно сказать и о вепском слове *ujeli*, образованном от глагола *ujuda* 'ползать, плыть' [Зайцева, Муллонен 1972, 599]. Семантика лексем *mado* и *gad* присоединяет к «змееподобным» еще ряд существ: обитателей водной сферы — *vezimado* (букв. 'водяная змея'), *vezigad* (букв. 'водяной гад'), *poromado* (букв. 'шадриковая змея') 'пиявка'; *g'üuhmado* (букв. 'волосяная змея') 'волосатик'; паразитов — *olgmado* (букв. 'соломенный червь') 'личинка, повреждающая стебли злаков', *heinmado* (букв. 'сенной червь') 'светлячок'; *sobamado* (букв. 'одежный червь') 'моль'. Этот фрагмент вепской этнозоологической классификации, включающий практически всех выделенных на основе лексического анализа «змееподобных», а также разновидности змей по цвету, поразительно точно отразился в уникальном заговоре, записанном Л. Кеттуненом: «*Puitölem mä mado Ğ kokäd 'andas, mustas mados, hahkas mados, kiriavas mados, käbedas mados, pakūžes mados, raudmados, päš i händäs, šizlikāžes, olgmados, vezimados, sobamados, heinmados. Kibu kiuhe, paiže paihu. Mit' űetse kivi murenub, muga i űetse kibu murenūž*» [Заговариваю я змеиный укус, от черной змеи, от серой змеи, от пестрой змей, от красной змеи, от желтой змеи, от железной змеи, с головы и хвоста, от ящерицы, от «соломенного червя», от пиявки, от моли, от светлячка. Боль в камень, нарыв в ивняк. Как этот камень ломается, так бы и эта боль сломалась] [Kettunen 1925, 145].

Укус змеи, иногда именуемый в заговорах ее «добром» (*hüvüž*) или «злом» (*pahuž*), следовало отправить обратно непосредственно змее: «*Otkat ičetei hüvüž, ankat ičetei pahuž*» [Возьмите свое добро, отдайте свое зло] [SKSA, J. Perttola, № 366 (E)] — или же в зону ее обитания. В данном случае наиболее частой формулой отсылки была следующая: «*Tusk mä Ğgha kusta, kibu mä Ğgha kivehe, necida rabat*



pästkaha! [Тоска, иди в куст, боль, иди в камень, этих рабов отпусти!] [Tugunen 1956, 193]. Слова когда-то явно проносились одновременно с ритуалом, описать который удалось Ю. Перттоле: «Когда гад укусит, то нужно прыгнуть на камень и сказать: “*Kivi mägaha kivehe, i kivi mägaha vedhe! Amiñ, amiñ, amiñ*”» [Камень иди в камень, и камень иди в воду. Аминь, аминь, аминь] [SKSA, J. Perttola, № 364 (E)].

В заговорах от змей можно найти сведения и о других фактах ритуально-магической практики вепсов. Во многих текстах встречается мотив угрозы человека сжечь весь змеиный род и пустить его по ветру. Например: «*Mö sinun kod'in poutam, t'egem tuhkaizeks*» [Мы дотла сожжем твой дом, мы превратим его в пепел] [Tugunen 1956, 192]. Или: «*Koumen ühtan meren taga, vilun meren taga poutam, korbendan rabaspäi Božiaspäi*» [Всех трех за морем, за холодным морем сожгу, опалю от раба Божьего] [SKSA, S. Sääske, № 3591 (E)]. Этот мотив находит подтверждение и в верованиях, зафиксированных в сообщениях жителей с. Нажмозеро (ныне не существующем), о том, что убитая змея должна сжигаться в огне: «*Вот змея тоже, говорят, надо обязательно сжечь. У меня муж убивал их. Убьет и в огонь бросит, сожжет*» (зап. от Анны Григорьевны Поликарповой, 1936 г.р., урож. д. Нажмозеро Подпорожского р-на Ленинградской обл. [Фон. ИЯЛИ, № 3659/28]). Представлениями о действенности уничтожения змеи и всех ее вредоносных атрибутов только с помощью огня объясняются и некоторые способы лечения *наперстника* (вепс. *napersnik*) — укуса медянки, когда слова заговора читались в устье печи — вместилище огня. Например, колдун читал следующий заговор: «*Mina tunden sinun bat'ašt i tamašt. Bat' käveleb rustiš armäkoš, tam kävub rustiš šifnikas. Amiñ, amiñ, amiñ*» [Я знаю твоего отца и мать. Отец ходит в красном армяке, мать ходит в красном штофнике. Аминь, аминь, аминь] (зап. от Анастасии Яковлевой, 1888 г.р., с. Вехручей Прионежского р-на, Карелия [SKSA, J. Perttola, № 351 (E)]). Очистительные и лечебные свойства приписывались не только «жилищу» огня — печи, но и дру-

гим предметам, с ним связанным (например, головне, взятой в Великий четверг из печи [SKSA, J. Perttola, № 154 (E)]). Корову, пострадавшую от укуса змеи, доили на эту головню, сопровождая действие словами заговора. Остатки молока из вымени выливали в ручей, по вепским представлениям уносивший болезни.

Образ змеи был обнаружен не только в лечебных заговорах, но и в северновепском любовном заговоре:

*Nouzin mina homesel,
En ni peznuse
En ni sanuze
Vöta i ristata.
Läksin mecha,
Kaikid robeisid möto,
Mecdorogaižed möto,
Tuli miile zmeja vastha.
Küzun mina necil zmejäl:
— Zmeja, kuna sina mäned?
— Mänen mina Änižid kuidamaha,
mänen mina därvid kuidamaha
i dögid kuidamaha.
— Ala kuida Änižid,
ni dögid, ni därvid.
Mäne necile rabale südäimehe.
Kuida händast necile rabiaha Annaha.
Taks igaks kaikeks.*

[Встал я утром,
Не помывшись,
Не сказав ни слова,
Без пояса и креста.
Пошел в лес,
По всем тропам,
По всем дорогам.
Пришла мне змея навстречу.
Спросил я у этой змеи:
— Змея, куда ты идешь?
— Иду я Онежское озеро сушить,
иду я озёра сушить
и реки сушить.
— Не суши Онежское озеро,
ни реки, ни озёра.
Иди к этому рабу в сердце.
Высуши его для этой рабы Анны.
Так на весь век]
(зап. от Анны Клоповой, 1874 г.р., урож. с. Вехручей Прионежского р-на, Карелия [SKSA, J. Perttola, № 209 (E)]).

Судя по приведенному тексту, змее приписывалась способность впитывать в себя любую влагу и «высушивать» че-



ловека. По мнению А.И. Колмогорова, у чухарей «любовь, взаимное влечение — это всё явления того же порядка, как и все другие болезни» [Колмогоров 1913, 374]. Проявление «болезни» на почве любви в вепском языке выражалось глаголами *kuida* 'сохнуть', *kuivata* 'сушить'.

Этот мотив заговора соотносится с представлениями, бытовавшими в некоторых вепских деревнях, а также у русских Новгородской и Ярославской обл. о том, что в открытый рот человека, уснувшего после работ в лесу, на лугу или поле, может вползти змея и вызвать жажду [Власова 1998, 200]. М.С. Иудина рассказывала: «*Pondolas kaik pagitihe: olt'he kakš muržäümed, nu kut mö sinunke — sina oled mehele ühten vellän taga, a mina — toinen taga. I hõ olt'he süüdal, mida-se radihe. Ištutihe lebaidule. A vanham-se uinož, a noremb nägi, miše mado mäni suhu. Necile kudambele mado-se mäni suhu, ka uniš nägi, muga vilut vet job*» [В Пондале все говаривали: были две невестки, ну как мы с тобой — ты замужем за одним братом, а я — за вторым. И они были на мосту, что-то работали. Сели отдохнуть. А старшая-то уснула, а младшая видела, что змея вошла в рот. Той, у которой змея вошла в рот, во сне снилось, что пьет холодную воду] (зап. от Марии Семеновны Иудиной, 1927 г.р., урож. с. Пондала Бабаевского р-на Вологодской обл. [Фон. ИЯЛИ, № 3410/27]). Змея могла «иссушить» и, как следствие, вызвать огонь. Эти представления объясняют частое изображение змеи на древневепских кресалах. Напомним, что на эти предметы наносились контуры только двух животных — медведя и рептилий [Косменко 1984, 27]².

Итак, многие мотивы, обнаруженные в текстах вепских заговоров, а именно: змея — представитель класса «змееподобных»; различение змей по цвету; тесная связь змеи с потусторонним миром и с конкретными локусами — камнями, кустарниками, изгородями и т.д.; огненная природа змеи — нашли продолжение в верованиях и ритуалах вепсов. Некоторые из них остаются неподтвержденными, например связь змеи с ме-

² Медведь также являлся символом огня.

таллами. Всё это характеризует роль заговора в реконструкции мифологических представлений как дополнительного и в то же время очень важного источника информации.

Литература

- Бидерманн 1996 — Бидерманн Г. Словарь символов. М., 1996.
- Винокурова 1994 — Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
- Винокурова 1996 — Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 1996.
- Власова 1998 — Власова М.Н. Русские суеверия. СПб., 1998.
- Гура 1997 — Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Завьялова 2000 — Завьялова М.В. Модель мира в литовских и русских заговорах «от змеи» (сопоставительный анализ) // Балтославянские исследования. 1998—1999. Вып. 14. М., 2000. С. 197—238.
- Зайцева, Муллонен 1972 — Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепского языка. Л., 1972.
- Ивантер 1975 — Ивантер Э.В. Земноводные и пресмыкающиеся. Петрозаводск, 1975.
- Косменко 1984 — Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984.
- Колмогоров 1913 — Колмогоров А.И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д.Н. Анучина. М., 1913. С. 371—393.
- Макарьев (АКНЦ) — Макарьев С.А. Вепский фольклор // АКНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15. Л. 188.
- Топоров 1997 — Топоров В.Н. Металлы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1997. Т. 2. С. 146—147.
- Русские заговоры 1993 — Русские заговоры / Сост. Н.И. Савушкина. М., 1993.
- Русские заговоры Карелии 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Светляк (РГО) — Светляк (Фомин) А.В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей // Архив РГО. Р. 119. Оп. 1. № 344. Тетр. 9.
- Толстая 1999 — Толстая С.М. Камень в обрядах и верованиях славян // III Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. М., 1999. С. 255.



Топоров 1969 — *Топоров В.Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Σπεριωτική: Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969. С. 9—43.

Тресиддер 2001 — *Тресиддер Дж.* Словарь символов. М., 2001.

Хийемяэ 1986 — *Хийемяэ М.* Об отношении к животному миру в народных верованиях эстонцев и в карело-финском эпосе «Калевала» // «Калевала» — памятник мировой культуры. Петрозаводск, 1986. С. 99—101.

Черепанова 1996 — *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

Юдин 1999 — *Юдин А.В.* Русская народная духовная культура. М., 1999.

Ahlqvist 1861 — *Ahlqvist A.* Anteckningar i Nord-tschudiskan // Acta societatis scient. Fennicae. Helsinki, 1861. № 6. S. 49—113.

Honko 1962 — *Honko L.* Geisterglaube in Ingermanland. Helsinki, 1962.

Honko 1993 — *Honko L.* Healing // The great bear: A thematic anthology of oral poetry in the Finno-Ugrian language. Helsinki, 1993. P. 529.

Kettunen 1925 — *Kettunen L.* Näytteitä etelävepsästä. 2. Helsinki, 1925.

Lurker 1987 — *Lurker M.* Snakes // The Encyclopedia of Religion. 1987. Vol. 13. P. 370—375.

Rainio 1973 — *Rainio J.* Vanhaa äänisvepsäläistä lääkintätietoa // Kalevalaseuran vuosikirja. 53. Porvoo; Helsinki, 1973.

Setälä, Kala 1951 — *Setälä E.N., Kala J.H.* Näytteitä Äänis- ja Keskivepsän murteista. Helsinki, 1951.

SKES 1958 — Suomen kielen etymologinen sanakirja / Toim. Y.H. Toivonen, E. Itonen, A.J. Joki. № 2. Helsinki, 1958.

Sovijärvi, Peltola 1982 — *Sovijärvi A., Peltola R.* Äänisvepsän näytteitä. Helsinki, 1982.

Turunen 1956 — *Turunen A.* Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen // Studia Fennica. 6. MEML II. Helsinki, 1956. S. 169—204.

Сокращения

АКНЦ — Архив Карельского научного центра.

ПМА — полевые материалы автора.

РГО — Русское географическое общество.

Фон. ИЯЛИ — Фонограммархив Института языка, литературы и истории г. Петрозаводска.

SKSA — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto — Фольклорный архив Общества финской литературы. Данные приводятся с указанием фамилии собирателя, номера хранения текста, в скобках (Е) обозначен фонд архива — Ethnographica kokoelmat.

Т.В. ВОЛОДИНА

(Минск)

ЗОЛОТНИК В ЗАГОВОРАХ И МАГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ БЕЛОРУСОВ

Исследователи уже неоднократно обращались к анализу символики золотника (как физиологического органа у женщины) в мифопоэтической анатомии славян, каждый раз констатируя глубину и многогранность его семантики. К настоящему времени собран и описан материал из различных славянских зон [Раденкович 1998; Баранов 1999; Гунчик 2000; Боряк]. И все-таки остается ряд не до конца решенных проблем. Благоприятной почвой для дальнейших поисков являются белорусские заговоры и верования.

Золотником в народной традиции называют и боли в области живота (как у женщин, так и у мужчин), и женские репродуктивные органы, прежде всего матку. На ее высокий семиотический статус, основообразующие потенции семантики указывают значения иных слов с таким же корнем: *матка*, *матица* 'база, основа, центр, главная часть, причина, первоисточник' и др. — со множественностью частных реализаций этой общей семантики, включая и анатомические наименования. Именно матицей называется опорная балка потолка, что органически укладывается в контекст присущего мифопоэтическому сознанию символического отождествления человека и дома. Совпадение наименований женского репродуктивного органа и конструктивной опоры дома подчеркивает подобие функций этих элементов в доме и теле женщины. Укладывание матицы при строительстве нового дома сопоставляется с родами, в результате которых появляется новый человек. Показательно, что один из способов помощи роженице заключался в том, что через матицу в потолке перебрасывали веревку, заставляли женщину ухватиться за нее руками и, упираясь пятками, держаться в полувисячем положении. Считалось, что это особенно эффективно в момент, когда «Бог про-