

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И ФОЛЬКЛОР

УДК 398.1

Г. И. Площук

ПОВЕРЬЯ О «ЗАЛОМАХ» И «ПЕРЕЖИНАХ» КАК ИСТОЧНИК РЕКОНСТРУКЦИИ АРХАИЧЕСКИХ ЧЕРТ КУПАЛЬСКОГО ОБРЯДА

В статье в широком фольклорно-этнографическом контексте рассматриваются мифологические рассказы о заломах и пережинах, развивающие мотив «В ночь на Ивана Купалу ведьма/колдун портит урожай». Автор приходит к выводу, что этнографическим субстратом этих рассказов является архаический обрядовый комплекс, сущность которого в магическом программировании обилия, качества и сохранности урожая заколосившегося хлеба. В результате представленного в статье анализа обнаруженных в рассказах рудиментов в общих чертах выявляется структура этого комплекса.

Ключевые слова: Иван Купала, Иванов день, ведьма, колдун, закличуха, залом, пережин, архаический обрядовый комплекс.

G. I. Ploshchuk

THE BELIEFS «ZALOMS» (LOGJAMS) AND «PEREZHIN» (CUTTING THE CORN) AS A RECONSTRUCTION SOURCE OF ARCHAIC LINES OF ST. JOHN THE BAPTIST'S CEREMONY

The stories about «zaloms» (logjams) and «perezhins» (cutting the corn) are considered in this article in a wide folklore and ethnographic context. These stories are regarded to develop the mythological idea about «the witch/sorcerer that spoils the crop on St. John the Baptist's night». The author comes to the conclusion that the ethnographic substratum of these stories is an archaic ceremonial complex, the essence of which is in the magic programming of abundance, quality and safety of crop forming ears. The analysis of the rudiments found in the stories results in identifying the general structure of this complex.

Keywords: St. John the Baptist, Baptist's Day, witch, sorcerer, incantation, «zaloms» (logjams), «perezhins» (cutting the corn), archaic ceremonial complex.

Известны поверья и рассказы о том, что в ночь на Ивана Купалу ведьмы и колдуны «портят» урожай, устраивая так называемые заломы и пережины. То и другое представляет собою магические действия с хлебными злаками. На Псковщине бытуют рассказы о том и другом способе нанесения вреда урожаю.

Способ залома состоит в том, что, «придя на загон колдун хватает, не вырывая, пук зеленого хлеба и заплетает, закручивает, связывает его особым образом» [8, с. 525]. Это сооружение «в некоторых локальных русских и — шире — в восточнославянских традициях называлось «кужлой», «куколкой» и, по-видимому, некогда имело антропоморфные очертания, как бы персонифицируя заключенную в нем колдовскую силу» (здесь и далее курсив наш. — Г. П.) [8, с. 524]. Способ пережина состоит в том, что ведьма/колдун особым образом выборочно выжинает или выстригает рожь, срезая колоски.

По народным поверьям, с помощью залома и пережина можно отобрать у хлеба спор [27; 23; 12, №№ 1035, 1041], т. е. качество урожая (если хлеб «споркий», «съешь кусочек —

ты и сытый») (С.-К.) [11, с. 23], отнять урожай [12, №№ 1006–1008, 1022]; навлечь болезнь или даже смерть. Вредоносный эффект залома наступает при условии непосредственного контакта с ним, поэтому осенью во время жатвы залом старались обойти и затем обезвредить [4, с. 262]. Тот же эффект, по народным представлениям, вызывает и соприкосновение со следами пережина.

Бытующие названия ведьм и колдунов, совершающих в купальскую ночь магические действия на хлебном поле, отражают народные представления о характере их действий: *пережинаха* (нижегородск.) *пережница*, *пережинница* (владимирск.), *пережинчик*, *пережинальчик* (костромск.) [7, с. 83]; *прожинница* [3, с. 682]; [31], *стрига*, *стрижка* (нижегородск., костромск.) [12, 83], *заклиуха/закликун* (пск.)¹; о цели совершения колдовского обряда: *спорыньевич* (владимирск.), *порчельник* (отобрать споркость у хлеба, «испортить» урожай) [3, с. 682]; о сверхъестественных помощниках, которых имеет колдун и с помощью которых совершает колдовство: *чертяница/чертятница* (в мужской ипостаси *чертяшик*) (нижегородск.) [7, с. 83].

«*Залом*». Н. А. Криничной семантика залома видится таким образом: «в нем отчетливо просматривается идея плетения, витья, соотнесенная с нитью жизни и предопределяющая течение бытия. Залом же стеблей растений, приравненных к нитям жизни, символизирует ее пресечение» [8, с. 525]. Исследовательница не соглашается с толкованием смысла залома Д. К. Зелениным, концентрирующим внимание на пригибании колосьев к земле, вследствие чего, по мнению ученого, туда уходит вегетационная сила растений, направляемая затем колдуном (знахарем, ведьмой) с чужого поля на свое [6, с. 72].

Обе трактовки предполагают изначально вредоносный смысл залома, что вызывает сомнение. Нам представляется, что в данном случае, толкуя архаическую семантику *залома* как вредоносное магическое действие, Н.А. Криничная отвлеклась от провозглашенного ею же и давшего прекрасные результаты в ее основательном научном труде [8] принципа, которому мы будем следовать: во-первых, учитывать, что, до нас дошел позднейший пласт мифологических рассказов, где архаические образы переосмыслены часто до прямой своей противоположности и сохранили свои первоначальные черты лишь в виде рудиментов; и, во-вторых, рассматривать эти образы в широком этнографическо-фольклорном контексте.

«Деревенские колдуны и знахари – это далекие наследники древних волхвов» [8, с. 397], на что указывают бытующие и в наши дни их названия: *волхва*, *волховит* (пск.); *волхвунья*, *волховитка*, *волхид* (сев.-рус.). Служители дохристианского языческого культа, волхвы были знатоками и исполнителями/руководителями соответствующих обрядов. Мы исходим из предположения, что отрицательное восприятие *залома* и *пережина* может быть результатом позднейшего под влиянием христианства негативного переосмысления некогда положительного образа *ведьмы/волхвы* и, следовательно, совершаемых ею обрядовых действий. В таком случае сооружение «залома» и совершение «пережина» на хлебном поле могли быть некогда важным, а может быть, судя по их отнесенности к периоду летнего солнцеворота, кульминационным звеном в цепи годовых аграрных обрядов, составляющих единое целое и направленных на обеспечение урожая зерновых. Прежде всего эти обряды и должны быть тем этнографическим контекстом, в котором следует рассматривать повествования о заломах и пережинах.

Варианты *залома*, при котором переплетенные колосья связываются в кольцо (*кълесом скрутит*) или пригибаются к земле напоминают троицко-семицкие обряды *завивания березки*, когда девушки «загибали концы веток в кольца и закрепляли их так, чтобы образовались венки, которые как бы росли на дереве», или пригибали верхушку березки к земле и делали косу, связывая эту верхушку с травой, или связывали верхушки двух березок так, чтобы они образовали арку [17, с. 71]. В Адринопольском районе Тверской области верхушки двух березок связывались так, что образовывали *зеленое солнце*, т. е. опять же венки². Исконный смысл подобных обрядовых действий В.Я. Пропп трактует как продуцирующую магию, которая должна была обеспечить урожай текущего года: «Исходя из предположения, что сила роста, по представле-

ниям народа, находится в верхушках и в концах веток, откуда идет рост, можно рассматривать загибание в кольцо и связывание как способ уловления и сохранения этой силы. Эту силу надо вынести из леса и передать ее земле и людям. <...> завитую березку рубили и бросали в рожь. Пригибание верхушки к земле и переплетение ее с травой довольно явно представляют собой попытку передачи вегетативной силы от березки к земле» [17, с. 73].

Прямые аналогии колдовскому купальскому *залому* злаков имеются в жатвенных обрядах. При завершении жатвы небольшую горсть колосьев оставляли несжатой; этот *пучок* называли «борода». «Бороду *завивали* или ее *заламывали*. «Завивать» означает придавать *круглую форму, т. е. делать венок, не срезая растения*. Но завиванием дело не ограничивалось. *Колосья надламывали и пригибали* к земле так, чтобы они соприкасались с ней, или даже, не вырывая, *закапывали в землю*» [17, с. 78]. Назначение такого завивания колосьев, пригибания их и закапывания В. Я. Пропп видит в возвращении земле «тех сил, которые из земли ушли в зерно» [17, с. 79].

Общеизвестно, что «обряды начала и окончания жатвы в первую очередь направлены на сохранение и приумножение жизненной силы земли и злаков: «*шток на новый год уродилась бы рожь хорошая, спор был бы хлебу*» (Гд.) [11, с. 23]. Особой жизненной силой («споркостью»), по представлениям крестьян, обладали зерна первой пястки ржи, *последние колосья* и последний сжатый сноп, *солома* же мыслилась как средоточие растительных сил, недаром она «*служит основным атрибутом антропоморфных обрядовых персонажей, олицетворяющих силы природы*» [11, с. 26].

Особый интерес представляет исследованный Г. В. Лобковой северно-псковский обряд *резать Бабу*, завершающий пожинки. В Гдовском, Стругоокрасненском, Плюсском, Порховском районах Псковской области «зафиксировано представление о мифологических образах *Бабы Яги, Бабы Горбатой, Пожиналки*, которые по своим характеристикам относятся к «хозяевам», духам растений (Баба живет в ржаной ниве, у Бабы — красный платок, Бабу гонят в процессе жатвы *в лес* или на несжатую полосу)» [11, с. 27]. Символическим воплощением Бабы в завершающем жатву обряде были последние колосья, заплетенные в косу, которая приобретала антропоморфный вид, благодаря устраиваемому в верхней части косы выпу-

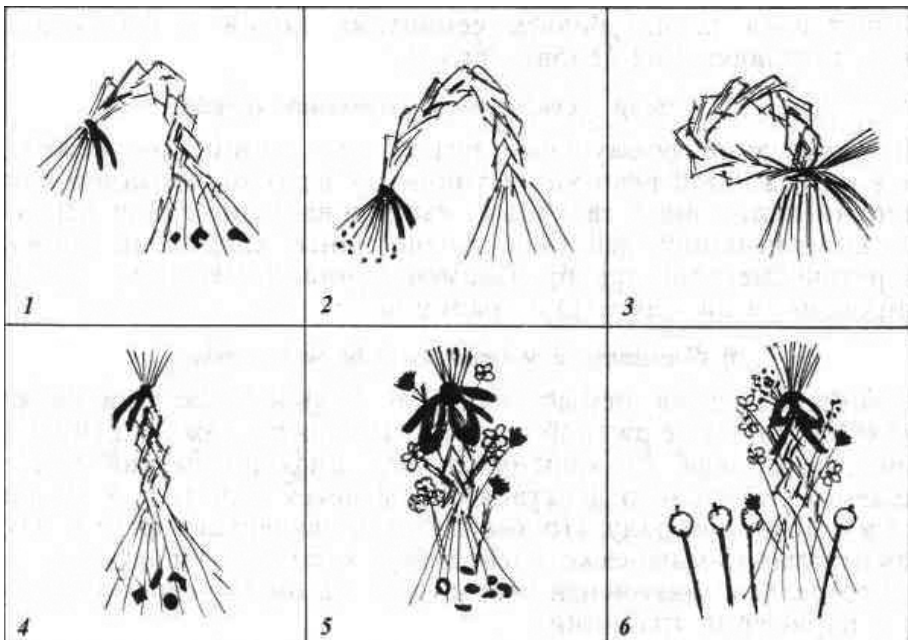


Рис. 1. Варианты видимого образа косы из последних колосьев

клому «лобику» («Как-та так вот заплетут, што сделают как галовку ней — выпуклый лобик» Гд.) [11, 80] и расходящимся «юбочкой» вниз от косы прикорневым частям злаков, заплетенных в косу (рис. 1) [11, с. 78]. «Жница заплетает оставшиеся на корню колосья, вплетает тряпочку, красную или синюю, и завязывает узлом. Жница *отрезает* колоски (макушку) и кладет их в сноп (или на землю): последние колосья отделены от стеблей: «*Отрезали Бабы голову — зарезали Бабу!*» [11, с. 75]. Украшают косу лентами и цветами, *приклоняют к земле*. Коса может стоять прямо, или «*макушку косы привязывают к корням*» составляющих ее стеблей ржи (т. е. делают кольцо-веноч. — Г. П.). Жницы пляшут в круговой пляске с пением магических заклинаний [11, с. 75–76]. Затем следует обрядовая трапеза, во время которой «*кормят и Бабу*», а затем приговаривают: «*Ну вот, Баба, мы тебя накормили, а ты нас тоже не забывай кормить!*» [11, с. 90].

По наблюдениям Г.В. Лобковой, в северо-псковской традиции «складывание трех пучков соломы крест-накрест выполняет как охранительную, так и продуцирующую функцию». Отсюда «Коса — многократно повторенный крест из ржаной соломы — является средоточием природной силы. Косу заплетают и завязывают, тем самым собирая силу воедино и закрывая ей возможность выхода (крест, узел)» [11, с. 78]. «Сопоставление жатвенных обрядовых действий с элементами свадебной обрядности, — пишет Г. В. Лобкова, — показывает, что если невесте косу расплетают, ленты выплетают и раздают, то на ниве косу заплетают, завязывают и украшают. Пожинальная Баба (нива), народившая урожай, только что «принятый на руки» жницами, вновь получает знаки-символы девичества и преобразуется в некую Деву, Невесту (пашня, засеянное поле)» [11, 79].

Совершая ритуальную круговую магическую пляску посолонь или навстречу солнцу, жницы поют песню, в которой «сватают» Пожиналку: «*Баба ты, баба* (вариант: *Баба Яга, костяная нога!*), | *Выйди за нашева* | *Деда замуж!* | *В нашего деда* | *Три клетки хлеба!* | *Дров ни полена,* | *Х... по колена!*» Вариант продолжения текста: «*...Дров ни полена,* | *Х... по колена!* *Печка не топлена,* | *Баба не е...!*» (Гд.) [11, 76, 84].

Г. В. Лобкова предлагает следующую трактовку сюжета песни: «Баба — полевая и лесная хозяйка — имеет отношение и к дровам, и к печи; Дед — покровитель человеческого рода («*наш Дед*») — владеет «спором», хлебной силой и представляется как хозяин клетей, амбаров; Дед сватается к Бабе, в роли «свах» выступают сами жницы. Приговоры жниц у косы: «*Богатый, богатый севодни Дед! Иди за ёво! Живи с им!*» (Гд.) [11, с. 84].

Название *Баба Яга* указывает, что образ хозяйки нивы, Пожиналки, генетически восходит к доземледельческому образу лесной хозяйки, каким донесла его до нас волшебная сказка [15, с. 57]. Ясно также, что наиболее архаичным из всех известных вариантов северо-псковского пожинального обряда является тот, в котором Бабу по завершении жатвы *прогоняют в лес*: «*Ну, бяги, Баба Горбатая, в лес!* [Выкрикивает]: *А ты, Баба Горбатая, бяги в лес!* (Порх.); *Кончают жать и тогда кричат: «У-у! У-У!» Вот так, они — оттуда, мы — отсюда, и кричим — укаимсе* [Выкрикивает:] *Вганяйти Бабу!...*» (Гд); *Топерь кричишь гу-у-улка-гулко!*» (С.-К.) [11, с. 61].

Таким образом, по окончании жатвы мифологическое существо (Баба, Пожиналка, Баба Горбатая), только что разрешившееся урожаем хлеба, убитое (*отрезали Бабы голову*) и воскресшее в результате магического обряда (круговая пляска посолонь — вариант ритуального веселья, способствующего новому рождению «умервщенной») Бабы уже в качестве невесты Деда — покровителя человеческого рода [16, с. 183–184], криками прогоняют в лес. Но когда же и как она появлялась на поле?

В зафиксированном в Псковской области тексте отложилась акустическая деталь, характеризующая поведение колдунов в Ивановскую ночь: в эту ночь в поле колдуны «*и вають, и лають, и вякають, как кошки, всяким манерам*» (Оп.) [11, с. 28]. Возможно, что в этом поверье отложился рудимент архаического обряда призывания Бабы Яги (или идентичного ей мифологического персонажа) из леса на поле. Не отсюда ли и устойчивость в псковской традиции наименования *иваньских* ведьм и колдунов *закликухами*? *Закликун/закликуха* от

закликать — ‘кликать, звать, зазывать’. Крик как то, что неотъемлемо связывается в сознании информанта с образом ведьмы-закликухи, представлен в быличке, записанной в Пустошкинском районе Псковской области: «*Когда была девчонкой, то пасли в поле коров. А поле-то — около болота. По вечерам в болоте кричали закликухи страшно так: «А-а-у-у-у! А-а-у-у-у!» <...> В Иванов день закликухи отбирали у коров молоко. Придет вечером корова домой, а молока нет. Если идешь жать рожь, а она пучками на узел завязана, жать нельзя: руки болеть будут. У нас одна женщина не верила, сжала завязанную закликухами рожь. Ох, как она после руками мучилась! Мы, если услышим, что закликуха кричит, гоним сразу коров на другое поле. А иногда только перегоним, а она и там кричит! Ой, страшно!» (Пуст.) [29].*

Не означал ли появившийся на поле залом-кукла (в пожинальном обряде, как помним, такая кукла мыслилась воплощением Бабы Яги, Бабы Горбатой, Пожиналки), что закликание увенчалось успехом? Известен обряд проводов русалки на ржаное поле в начале лета (троицко-семицкие праздники) [17, с. 94–95]. Но, если пребывание русалок на поле, по представлению крестьянина, должно было обеспечить землю необходимой для роста злаков влагой, то период летнего солнцеворота, когда начинал наливаться и зреть колос, — самое время, для появления на поле тех «хозяев» сил природы, от которых зависело сообщение хлебу «спора», для магических обрядов программирования качества урожая.

Традиционное псковское название купальских ведьм и колдунов *закликуха/закликун* (от *закликать* — ‘зазывать’), акустические детали в рассказах о поведении купальских ведьм/колдунов, а также аналогии (если не тождество) в устройстве и названии («залом»-«кукла» и «Баба»-«кукла») делают, на наш взгляд, небезосновательным предположение, что мифологические рассказы о криках колдунов в Ивановскую ночь в ржаном поле и об устройстве ими залома во ржи донесли до нашего времени рудименты обряда призывания и вывода на поле мифического существа, от которого, по архаическим представлениям, зависело обеспечение сохранности и качества урожая, и что сооруженный «залом»-кукла был символическим воплощением этого существа и означал, что оно явилось на зов и отныне пребывает на ниве.

На территории всей Псковской области бытуют былички о пагубном для человека последствии соприкосновения с заломом: *Как серпом зацепила, так и не разогнулась больше, <...> умерла* (Себ.) [30] Мотив вредоносного воздействия залома (*руки отломит, будут болеть руки, будет ломить спину, без глаза осталась, палец серпом вдарила, моя мама от залома умерла* и т. п.), генетически может быть связан с запретами посещать хлебное поле в то время, когда, по древним представлениям, на нем трудились благосклонные к человеческому роду сверхъестественные существа, от которых зависело качество и количество урожая, и тем более касаться залома или нарушать его. Сравним: в жнивном обряде существует запрет прикасаться голой рукой к «бородке», чтобы заключенная в ней плодородная сила не ушла через прикосновение и была возвращена полю для обеспечения будущего урожая. «Борода», как уже говорилось, — одно из названий последнего пучка колосьев, оставляемых на поле, которые жница-болшуха, спустив рукав рубахи на ладонь, завивала по солнцу, пригибала к земле или связывала в кольцо.

Известно, что завивание залома сопровождалось вербальной магией. На Воляни во время завивания залома завивающий громко выкрикивал: «*Хваробу тваеи худоби* (‘скоту’)!»; «*Хваробу тебе и у твою семью!*»; «*Что буде жать, того буде таскать; хто буде малатить, того буде калатить; хто буде ести — той буде на стенку лезти!*» (волын., Зел. ВЭ, с. 71)» [4, с. 263]. В поздней традиции такие проклятия воспринимаются уже не как охранительная магия, способствующая сбережению залома, а следовательно, и урожая, а как проявление злокозненной сути колдуна/ведьмы, устроивших залом.

С переосмыслением под воздействием христианства образа *волхвы/волхва/ведьмы*, когда заламывание ржи стало восприниматься как явление отрицательное, возникло представление о необходимости нейтрализации его вредоносного действия. Известны различные способы такой нейтрализации. «Для избавления от опасности следовало не просто вырвать и

уничтожить залом, но и «отговорить», «отшептать» его, т. е. снять или отвернуть проклятие» [4, с. 263]. На это оказываются способны знахарь (или другой колдун) или священник. Он, используя особые приемы, *срезает* или выдергивает «закрут», <...> далее залом *сжигают* или *топят* в реке, болоте [8, с. 530]. Таким образом, обряд уничтожения залома проводил человек, обладавший эзотерическим знанием, — в исторической перспективе тот же волхв.

По-видимому, уничтожение *залома* некогда относилось к типологическому ряду продуцирующих аграрных ритуалов, порожденных представлением о смерти, обуславливающей новое рождение, и представляющих собою «уничтожение либо объекта растительности, либо его антропоморфного эквивалента — куклы или чучела» (о предании смерти: растерзании, сожжении, потоплении чучел Купалы, Костромы, Ярилы и т. п. — см.: 17, с. 81–123). Наиболее известными из подобных ритуалов являются сожжение чучела Масленицы или потопление троичкой березки. По-видимому, уничтожение залома изначально имело тот же смысл, и донесенные традицией до наших дней представления о способах нейтрализации вредоносной силы залома представляют собою рудименты обряда, подобного гдовскому обряду «резать Бабу», в ходе которого мифическое существо, воплощавшее в себе плодородную силу, обеспечивающую урожайность поля, предавалось смерти, что, по древним представлениям, необходимо для его нового рождения и, следовательно, обеспечения урожая будущего года.

Особый интерес представляют следующие наблюдения Г. В. Лобковой: «в некоторых случаях, — пишет она, — отмечается вредоносный характер Бабы Яги и Бабы в красном платке (они *пережинают рожь, отбирают спор*)... (Гд., Пл.)» [11, с. 27]. Г. В. Лобкова пишет: «Существует несколько записей из Плесновской и Добручинской волостей Гдовского района... Клочок ржи на краю полосы, заплетенный и украшенный, оставляли с колосьями — «для Бабы Яги» и приговаривали: *«Баба Яга, вот ты пережинала нам наш хлеб, а это — тебе только вот осталось от нас...»* (Гд.) [11, с. 81–82]. А вот формула при обряде кормления Бабы: *«Ну вот, Баба, мы тебя накормили, а ты нас тоже не забывай кормить!»* (Гд.). В выделенных нами фрагментах текста, на наш взгляд, содержатся рудименты древних представлений о том, что магический обряд пережина совершало само мифологическое существо (в гдовской традиции, как уже говорилось, *Баба, Баба Горбатая, Баба Яга, Пожиналка — супруга Деда*, покровителя человеческого рода, предка, обладателя, судя по акцентированному в песне атрибуту, необычайной производительной силы), и этот обряд был призван обеспечить урожай и благополучие людям, за это Бабу и благодарят (*«Баба Яга, вот ты пережинала нам наш хлеб, а это — тебе <...> от нас...»*) и просят у нее этой милости и впредь (*«Ну вот, Баба, мы тебя накормили, а ты нас тоже не забывай кормить!»*). С высказанным предположением согласуются данные этнолингвистического словаря «Славянские древности»: у восточных славян считалось, что пережин делают не только «знающие люди» (колдуны, колдуньи, ведьмы, знахарки, называемые: *пережинщик, порчельник, пережинщица, пережинница, прожинница*), но отнимать урожай в пользу «знающих» людей, устраивая пережины, могут и мифические существа, так называемые духи-«хозяева»: *леший, полевой*, а также *нечистый дух* [3, с. 682]. Последнее название («нечистый дух»), как известно, отражает позднее под влиянием христианства негативное переосмысление образов тех же духов-хозяев природы и других мифологических персонажей. К этому ряду так называемых духов-«хозяев», от которых зависел урожай и расположение которых стремился снискать земледелец, относится и архаичная северо-псковская Баба Горбатая.

«*Пережин*». Н. А. Криничная указывает на контуры архаического обряда, в какой-то степени обозначенные в рассказах о *заломах*³. Во-первых, это *приготовление к колдовству*: колдун, прежде чем выйти в поле, *раздевается догола*, т. е. лишается статуса в мире людей, обретает положение «между мирами»; *взъерошивает волосы* (знак возбуждения магической силы). И, во-вторых, это *магические действия на самом поле* [8, с. 524–525].

В псковских рассказах о *колдуньях/колдовках/закликухах/бабках, пережинающих рожь* в ивановскую ночь, упоминания об их нагоде и распущенных/встрепанных волосах постоянны (Пуст., Н.-Рж., Гд.) [13, II, № 6; 24, 25; 29].

По опубликованным материалам фольклорного архива Нижегородского университета, ведьма-пережинаха, или *стрига*, «в определенный день и час, говорят, на Иван-цветник, **наряжается в смертное платье (саван надевает)...** и идет в поле...» [12, № 1027]; «**одевались во все белое, как покойники**» [12, №№ 1022, 1039]. Нижегородский материал содержит также архаические черты, восходящие к тотемистическим представлениям: отправляясь в ночь на Иванов день в поле, ведьма превращается в собаку или черную кошку, т. е. обретает **зооморфный облик** [12, №№ 1033, 1034, 1035]. По материалам из Себежского района Псковской области, в ивановскую ночь у купальского костра появлялись ряженые и среди них «ехавшая» верхом на палке *закликуха в вывернутой кверху мехом шубе* [13, II, с. 512].

Одевание «знающих людей», совершающих свои магические действия на поле в Иванову ночь, и такой вариант их внешности, как зооморфный облик, говорят о том, что ведьма/колдун, а некогда волхва/волхв, могли во время обряда пережина выступать в качестве в о - п л о щ е н и я п р е д к а.

Укажем еще на некоторые черты архаического обряда, отложившиеся в мифологических рассказах и поверьях. Таков **особый способ передвижения ведьмы/колдуна** к полю, на котором совершается им/ею магический обряд, и обратно, с поля, а также по самому полю. По нижегородским материалам, ведьма движется *задом наперед* [12, № 1026]. А «в Буйском районе Костромской области рассказывали, что колдунья-пережинщица перекусывает стебли ржи зубами, *при этом она ходит вверх ногами или на голове*» [3, с. 683; 23, с. 117–129]. То и другое, по народным представлениям, свойственно обитателям «того света», где, по сравнению с «этим светом», все наоборот [14, с. 134]⁴, и согласуется с архаическими представлениями о поле/лесе как открытом «иному» миру сакрализованном пространстве, сакральная напряженность которого усиливается до предела в «пороговое» годовое (летний солнцеворот) и суточное (ночь, полночь) время.

Колдуны могут и «ехать». «Транспортным средством» в этом случае служат *клюка* (кочерга), *сковоронник* (сковородник), *помело* (иногда его называют *метлою*) – насаженный на длинную палку хвойный веничек, которым выметают под – нутро печи), *ухват* (Гд., Пск., Пыт, Пуст.) [23; 24; 26; 27]⁵.

Общеизвестно, что народные поверья и мифологические рассказы, ими порожденные, упорно связывают ведьму с печью. Рассказы о *закликухах*, как видим, не исключение. Очаг, подпечье, запечье – локусы домового (предка-родоначальника). Кочерга, помело, сковородник, ухват в народном сознании осмысляются как *символы, атрибуты и эманации домового, генетическим предшественником которого*, как показали исследования Н.А. Криничной, *является образ предка-тотема* [8, с. 183, 199].

В Гдовском районе Псковской области записан рассказ, согласно которому, рожь для ведьмы пережинает змея (Гд.) [25]. Как известно, змея – одна из ипостасей предка-домового [9, с. 120; 10, с. 145; 5, с. 188].

С предположением о ведьме/колдуне, мыслившемся в обрядовой ситуации Ивановой ночи воплощением предка, согласуются и огненные признаки *пережинахи* (об огневых образах банника/домового, генетическим предшественником которого является образ предка-тотема, см.: 8, с. 36–39; 136–137). Там, где по полю передвигалась колдунья/колдун, остается обожженный след – «**как сожжена полоска, все поле прожгут**» [12, №№ 1012, 1014, 1015, 1019, 1034]. После пережинахи в поле остается «узкая тропочка, по которой через каждые два шага срезана горсть колосьев на пол-аршина от земли «и *солома будто припалена*» [3, с. 682; 23, с. 122].

Итак, по древним представлениям, в обрядах «залома» и «пережина» в союзе с благосклонными к человеку духами-«хозяевами» природы так или иначе участвовал предок/предки, которые, как полагал древний земледelec, заботились о потомках и родовой земле, на которой из поколения в поколение трудились их сородичи.

В чем же состояла суть обряда пережина? В своей монографии Г. В. Лобкова пишет, что купальская ведьма, действуя «вопреки логике и закрепленным в традиции взаимосвязям,

начинает жать в то время, когда рожь еще не созрела — в ночь накануне Иванова дня, и *завязывает узлы из колосьев*, когда урожай еще не собран. Колдунья пережинает («обжинает») рожь поперек полос, через все поле (*крест-накрест тонкими дорожками — шириной в три колоска*) верхом на клюке, бежит *голая*. *Волосы распущены*, платок завязан сзади, как мешок, три колоска отрежет — бросает себе за спину, три отрежет — бросает *на землю*, и всегда у нее был хлеб, а у хозяина — «спора не будет...» (Гд.) [11, с. 28–29].

Если учитывать, что действия заклинки были переосмыслены как вредоносные в позднейшую, христианскую, эпоху, а некогда таковыми не считались, то они приобретают очевидную логику: по-видимому, это имитационная продуцирующая магия, подобная святочному обряду окликанья плуга, когда пахали снег, имитируя весеннюю вспашку поля и величали (а некогда заклинали) орудие труда, что должно было магически обеспечить успешность весенних земледельческих работ [17, с. 59–60] ⁶. Ведьма-пережинаха имитирует сбор и закладку на хранение будущего урожая: она собирает сжатые колоски в завязанную в виде мешка косынку за плечами, а по единичным записям из Нижегородского Поволжья, ведьма складывает сжатые колоски в «*хлебную площадку*», а «чаще указывают лишь, что колоски попадают колдуну в сусек» [7, с. 87]. Либо ведьма приносит колоски в амбар [7, с. 89], либо зерно само течет в сусеки пережинаха, либо его доставляют помощники, в рассказах — «*черти*» (нижегородск.), в псковском тексте это делает «*змея*»: *У нее амбар открыт — ей туда черти зерно возят...* [12, № 1013; см. также: 12, №№ 1006, 1015, 1018, 1027–1029, 1039]; «*[Змея] колдунам целый амбар наноси(т) хлеба! — зярна! — на Иванов день*» (Гд.) [11, с. 28]. Понятно, что имитация закладки урожая в амбары была призвана привести к успеху осенних работ по уборке урожая и будущему реальному наполнению хлебных хранилищ зерном.

Обряд пережина, по-видимому, включал и имитацию сева, что должно было магически обеспечить наличие посевного материала из урожая нынешнего, успешность посевных работ и обильный урожай следующего года: совершая пережин, ведьма кидает сжатые колоски не только в мешок за спину, но и *на землю* [11, с. 28; 12, № 1007] ⁷.

Завязывание узлов из колосьев ведьмами в Ивановскую ночь, очевидно, сопровождалось вербальной магией и носило не только продуцирующий, но и охранительный характер. Сравним: «...когда на хлебные растения нападает червь, то нарочно-приглашенная знахарка три зори выходит в поле, *нашептывает заклятия* и делает при концах загонов у злы на колосьях: это называется «*заламывать червей*», т. е. преграждать им путь на зеленеющие нивы» [1, с. 439]; в д. Мордовское Павловского района Нижегородской области сделана запись, согласно которой, чтобы защитить урожай хлеба, собранный в первый день жатвы, по поверью, особенно уязвимый для козней колдунов, «по краям поля завязывали стебли узелками» [7, с. 87].

Совершая пережин, колдунья/колдун движется не произвольно, а по определенному направлению: переезжает поле *крест-накрест* поперек полос или по диагонали, оставляя после срезанных и подпаленных колосков *полосу/полоску/дорожку/тропочку*, шириной *в три колоска / в два пальца / в пять сантиметров* [27; 12, №№ 1002, 1007, 1017, 1024, 1025, 1027, 1028, 1032, 1039, 1040, 1042]. Такой крест (в предлагаемом далее примере, очевидно, косой, образованный диагоналями) мог быть *символическим*, т. е. только намеченным: «*Поглядите, с четырех углов обжаты поля!*» [12, № 1008]. Совершался ведьмой и объезд по периметру поля: «*Мальга у нас в Шишкине была, прозвище ей такое было. Вот она на кочеге ездит. Там, где она ездит, поле маленько обожжено было. Она по кругу поля ездила, объезжала его, это чтобы у нее все было*» [12, № 1012].

В Воскресенском районе Нижегородской области в рассказах о стригах представлен такой атрибут купальских ведьм как нити: «*Какие-то стрижи были. Они с нитками-то выходили на поле-то, колдовать-то. Бабы наряжались в белое. Идут с каким-то колдовством. Стригли головки хлебушка-то, чтоб домой себе принести. И если их увидят и перхватят, нить перервут, оне уже домой не придут — умирает тут же, если перестрижешь*

их нить-то. А теперь ведь это не слышать, не видеть»⁸. К.Е. Корепова предполагает: «Здесь нить, вероятно, как сказочный клубок ниток, должна указывать зерну путь к амбару, и, кроме того, она связывает колдунью с «этим» миром, с жизнью» [7, с. 89]. Действительно, по древним представлениям, совершающий обряд входил в опасный контакт с «иным миром», а, перевоплощаясь в предка, и сам как бы становился обитателем царства смерти. Вполне вероятно, что колдовская нить была связующей нитью, позволяющей пережине по завершении обряда вернуться в мир живых. Перерезавший же нить, по древним представлениям, лишал совершавшего обряд такой возможности и таким образом обрекал на смерть. Сказанное не исключает и того, что эта деталь («Они с нитками-то выходили на поле-то, колдовать-то») представляет собою рудимент, указывающий на некий вариант техники нанесения магического знака на ниву с помощью нитей, позволяющий при совершении обрядового акта не топтать колосющийся на поле хлеб⁹. Из большинства рассказов следует, что ведьма/колдун, совершающий пережину, не оставляет на поверхности колосющейся нивы иных следов, кроме тонкой/в два-три пальца/не более пяти сантиметров шириной, полосок/полоски крест-накрест или поперек поля. В Северо-восточном ареале костромского края зафиксированы рассказы о пережине, фантастически объясняющие это обстоятельство: колдуны выстригают рожь, вися над полем вверх ногами, так как черти их держат за ноги (Костромск. у.) [21, с. 119].

«Геометрия» пережина напоминает пиктограмму засеянного поля. Это «древний еще энеолитический символ *поля и плодородия в виде ромба или квадрата*, поставленного на угол и *разделенного на четыре части*. Этот знак устойчиво бытовал несколько тысячелетий. Он хорошо отражен в русском средневековом прикладном искусстве и в церковной декоративной росписи и широко представлен в этнографическом материале, преимущественно в узорах свадебной одежды невесты, что еще раз свидетельствует о связи с идеей плодородия» [20, с. 481].

Может ведьма/колдун, пережиная поле, оставлять на нем «*нечетное число сжатых кругов* («*величиной с блюдце*»)» [21, с. 121; 3, с. 682]. Последняя деталь (выжатые на ниве небольшие круги) так же вызывает ассоциации с ромботочечным мотивом в энеолитических изображениях, который «связывается исследователями с архаическими представле-

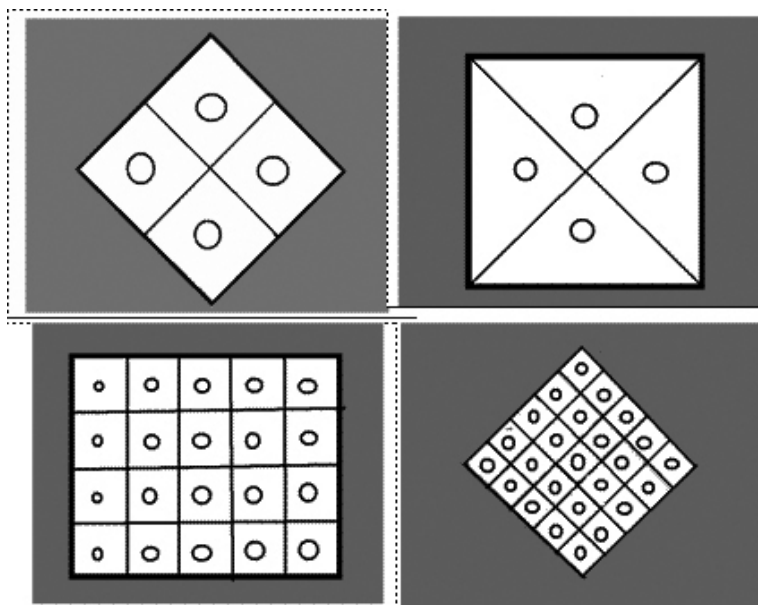


Рис. 2. Узоры на древнерусских ритуальных браслетах

ниями о вспаханной и засеянной земле, с началом новой жизни, с образом плодородия» [19, с. 83] (рис. 2) [20, с. 575].

В небольшой этнографической коллекции Научно-образовательной лаборатории региональных филологических исследований ПсковГУ имеется полоска ткани шириною в 12,5 см. из д. Ермаково Палкинского района Псковской области, представляющая собою заготовку для украшения низа подола (рис. 3). На темно-красном фоне белая вышивка.



Рис. 3. Низ подола.

Пск. обл., Палкинский район, д. Ермаково

Рисунок вышивки составляют ряд прямоугольников, почти квадратов, пересеченных крестами; кресты представляют собою либо пересекающиеся диагонали прямоугольника и делят его на четыре треугольника, либо составляющие крест полосы пересекаются под прямым углом, соединяя середины противоположных сторон, и делят прямоугольник на четыре квадрата. Прямоугольники с тем и другим видом креста последовательно чередуются. Крест, как известно, древний символ тепла, огня, солнца. Полоски, составляющие кресты, изнутри заполнены двумя перевитыми волнистыми линиями. Такие же полоски представляют собою общие стороны расположенных в ряд прямоугольников. По внешней верхней линии соединенных прямоугольников проходит волнистая линия. В прямоугольниках, разделенных крестом на квадраты, она соприкасается с пересекающимися волнистыми линиями внутри креста. Волнистая линия в народном прикладном искусстве представляет собою, как известно, символ воды или змеи. Обнаруженное в узоре на древнерусском ритуальном браслете, предназначенном для совершения аграрно-магических действий, соединение «водной плетенки» со знаком солнца (крестом), как считает Б. А. Рыбаков, символизирует прогретую солнцем летнюю воду [20, с. 707]. В прямоугольниках с пересекающимися диагоналями с внутренней верхней стороны перпендикулярно к ней расположены петельки-капельки, символизирующие, очевидно, оплодотворяющую небесную влагу — дождь. Наличие солнечного тепла и влаги — необходимое условие для урожая.

В прямоугольниках, разделенных крестом на квадраты, в каждом из четырех квадратов, заполняя внутреннее пространство, расположены цветы из восьми лепестков, похожие на ромашку, которые могут быть солярным знаком, но скорее символизируют цветущее поле, готовое завязать плод-зерно.

Особый интерес представляют собою прямоугольники с пересекающимися диагоналями. Внутреннее пространство в трех из четырех треугольников, образуемых диагоналями, заполнено изображением стилизованного растения с тремя округлыми листьями, напоминающего антропоморфную фигурку с укороченным телом, большой головой и разведенными в стороны руками. В нижнем же, обращенном к краю подола треугольнике рисунок иной. Он представляет собою две расходящиеся из одной точки и направленные вверх — в стороны линии, затем спиралеобразно закручивающиеся вниз. Рисунок, в основе которого лежат по-

добные, расходящиеся из одной точки и направленные вверх — в стороны линии, восходит к позе роженицы [19, с. 81, 93–94] (рис. 4). Из угла, образованного расходящимися в стороны — вверх линиями, поднимается такое же точно растение, как изображенное в других трех треугольниках, но уменьшенного размера. Очевидно, рисунок вышивки символизирует поле рожаящее, а может быть, существо, по представлениям древнего земледельца, воплощающее плодородную растительную силу.

Нельзя не заметить, некоего соответствия геометрического узора на вышивке, магический продуцирующий плодородие смысл которой не вызывает сомнения, геометрической форме совершаемого в купальскую ночь *закликухой/пережинахой/стригой пережина* ржаного поля. А изображение рожаящего существа на вышивке, по-видимому, соотносимо по своей семантике с *заломом*, сооружаемым *закликухой* на ржаном поле и представляющим



Рис. 4. Женщина-лось, рожаница, — древнейшее божество плодovitости и плодородия

собой антропоморфную фигурку-куклу. Древние узоры заключали в себе священные языческие знания и были в архаическом сознании идентичны магическому заклинанию и обряду. Указанное выше сходство узора традиционной народной вышивки и рисунка магического обряда Ивановой ночи, на наш взгляд, свидетельствует о том, что *пережин* и *залом* некогда составляли единый обрядовый комплекс, программировавший качество урожая и направленный на магическое обеспечение и сохранение урожая зерновых.

Болгарские материалы донесли до нашего времени детали, представляющие собой рудименты вербальной магии, некогда, очевидно, сопровождавшей архаический продуцирующий обряд пережина: «В ночь накануне Иванова дня (*Еньовден*) женщина-ведьма (*магьосница*) сжинает крест-накрест колосья в чужом злаковом поле, приговаривая время от времени: «*Свети Яно, къде си? Знаеш ли, защо сам дошла? Да ми дадеш берекето на таа нива!* [С в я т о й Я н , где ты? Знаешь, зачем я пришла? Ч то б ы т ы д а л м н е у р о ж а й с э т о й н и в ы] (Пир., с. 450)» [3, с. 684].

Широко бытует на Псковщине поверье о каре, постигающей вольного или невольного нарушителя пережина. В поздней традиции мотив трагических последствий для нарушителя *залома* или *прожина* органично связался с образом ведьмы как вредоносного существа: «*Но были у нас волхвы. Ага. Были, были! <...> А ходили, бывало, на Иван. Рожь пережинали на Иван... Вот Иван — седьмого, ну вот, так вот ходили рожь... пережинать этак. <...> Вот ходили это колосья: вот так иде(т) полоса, еде(т) пожень... Ну, вот и пережинает. И вот если на этот пережин попадешь, — знаете, как трудно? — Как схвати(т), зареже(т) в спину — ижно с места не сойти!*» (Гд.) [31].

Требует своего рассмотрения и **м о т и в в ы г о д ы**, получаемой ведьмой/колдуном от совершения пережина и устройства залома.

Варианты мотива «*колдуну/ведьме достается урожай*» донесли до нас сведения о вознаграждении волхва за исполненный обряд. С ним рассчитывались, когда приходила пора уборки урожая. По новгородским материалам, после пережина зерно само «ползет» с поля

во время общей жатвы в амбар колдуна [3, с. 683]. В Костромском уезде сделана запись, по которой колдун *во время молотбы* открывает свой амбар, и «*рожь с тех полос, на которых сделан пережин, переходит в его амбар*» [21, с. 123]. Нижегородская и костромская традиции донесли сведения о количественной стороне вознаграждения: «*Вся рожь, которую сожнут в первый день, должна была перейти в амбар к этой колдунье-стрижке*» [12, №№ 1021, 1028; 21, с. 123], т. е. пережинахе, по обычаю, доставался с каждой полосы урожай, убранный в первый день жатвы. Варианты: «*десятое зерно с каждого колоса пережатой полосы потечет в амбар колдуна*», «*половина хлеба с пережатого поля*» [21, с. 123–124].

Волхв, не занимаясь хлебопашеством, а лишь совершая обряд на чужих полях, имел хлеба больше, чем любой крестьянин, причем самого качественного хлеба, т. к., по народному поверью, первое собранное зерно обладает особой споркостью. Этим обстоятельством, а не только позднейшим негативным, связанным с принятием и упрочением христианства, переосмыслением образа волхва-закликухи/пережинахи/стриги, обусловлены мотивы «*Колдун пережинает рожь, чтобы у него было много хлеба*», «*Колдун отбирает хлеб*», «*Колдун отбирает спор*», «*Хлеб сам течет в амбар к колдуну*», «*Житница колдуна сама собою заполняется зерном*».

Итак, этнографическим субстратом мифологических рассказов купальского цикла о колдовских *залом*ах и *пережинах*, развивающих мотив *Ведьма/колдун портит урожай*, был архаический обрядовый комплекс, сущность которого в магическом программировании сохранности, обилия и качества урожая заколосившегося хлеба, которого должно было хватить для пропитания в текущем году и для сева будущего года.

Анализ мифологических рассказов и поверий о купальских колдунах и ведьмах в общих чертах проявил следующую структуру этого комплекса:

1. Подготовка к обряду:

- волхва/волхв принимает необходимый для совершения ритуала облик (раздевается донага, распускает и взъерошивает волосы; надевает шубу мехом наружу; облачается в саван/белую одежду);
- распахивает двери амбара, клетки и оставляет распахнутыми на всю ночь.

2. Передвижение к полю, на поле и с поля:

- пешком — задом наперед, вверх ногами;
- «верхом» — на кочерге, сковороднике, ухвате, помеле.

3. Ритуал выведения на поле духа-«хозяйки/хозяина» нивы – хранителя нивы, воплощения ее плодородной силы:

- «закликание» (призывание духа-«хозяина» на поле);
- сооружение «залом»-куклы, символизирующего пребывание «хозяйки»/«хозяина» нивы на поле («закрепление» духа-«хозяина» на ниве).

4. Ритуал «пережина» (практикование продуцирующей и охранительной магии) — имитация жатвы и сева с одновременным реальным или символическим нанесением на ниву магического знака плодородия — пиктограммы «засеянного поля»: передвижение по полю крест-накрест, поперек полос или по диагоналям, по периметру поля и выжинание (или состригание) колосков и припаливание стеблей по ходу движения (с огнем связано представление о плодородии) или (а может быть, и) «точечное» (небольшими кругами) выжинание колосков; вербальная магия.

5. Завязывание узлов из колосьев (охранительная магия).

6. Имитация закладки урожая на хранение в закрома («носят» и «возят» колосья в амбары).

7. Заклинание нерушимости «залом» и «пережина», призывание кары на головы тех, кто посмеет прикоснуться к «залому» и «пережину».

Примечания

¹ **Закликун** – кто *заклинает*, колдун. Зъликун был, заломы делают, рош клясом скрутить, кто жнет, руки баять. *Оп.*; **закликуха** *жеженск.* [18, с. 245].

² Зап. в 1975 г. от Матвеевой Василисы Павловны, 1890 г. р., в д. Кремёно Адрипольского с/с Калининской (ныне Тверской) области. Записал и сообщил ныне, к сожалению, покойный А.С. Метелягин, кандидат педагогических наук, возглавлявший Педагогический центр русской культуры Псковского областного института повышения квалификации работников образования.

³ Северорусской традиции, на материалах которой в своем труде основывается Н.А. Криничная, рассказы о «пережинах» не известны.

⁴ «Оборотность» является основным признаком потустороннего мира – от противоположного по фазе временного ритма (вместо дня ночь) до перевернутости земных норм, установлений и отношений» [14, с. 134]; «Отрицание всех основных параметров, характеризующих пространство человека, – один из главных приемов описания загробного мира в похоронных причитаниях и заговорах» [2, с. 463].

⁵ В связи со сказанным характерны некоторые детали в рассказе о Бабе Пожиналке из фонда ФА ПсковГУ: «*Баба поворотлявая, небольшого росточка, в яе клюкѣ* [‘кочерга’]: *все поле объезде!*» (Гд.) [31].

⁶ В виде рудимента такой обычай до недавнего времени сохранялся в псковской масленичной обрядности: «Одно из описаний масленичного ряженья воспроизводит смеховую имитацию предстоящих весенних полевых работ, а именно пахоты: «потешный» мужик выводил коня с сохой и пахал снег, приговаривая: «*Я пахать поехал!*» (Гд., Мда) [13, I, с. 52].

⁷ Сравним: в Плюсском районе Псковской области по окончании жатвы жницы «последние колоски разбрасывали по полю с приговором: «*Господи! Уроды, Господи, на будущий год, чтобы рожь была стеной!*» (Пл., Лямцево)» [13, I, с. 67].

⁸ Зап. в 1998 г. от Зои Егоровны Кекшиной, 1931 г. р., в с. Владимирское Воскресенск. р-на Нижегородск. обл. Записала: Н. Рыбакова. – ФА ННГУ 62-10-100.

⁹ Ср.: в сев. Долмации в Видов день (15 VI) хозяева с целью обеспечения хорошего урожая до восхода солнца шли в поле сбивать росу: двое, держась за концы веревки, протягивали ее по посевам Б<...>Ю (по народным представлениям, роса — благодатная небесная влага, воздействующая на урожайность злаков и удои молока) [5, VI, с. 471].

Сокращения

Волын. — волынское

Гд., ГД — Гдовский район Псковской области.

Зел. ВЭ — Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991.

Н.-Рж., НРЖ — Новоржевский район Псковской области.

Оп. — Опочецкий район Псковской области

Пир. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Пл. — Плюсский район Псковской области.

Порх. — Порховский район Псковской области

Пск., ПСК — псковский, Псковский район Псковской области.

Пуст. — Пустошкинский район Псковской области.

Пыт., ПЫТ — Пыталовский район Псковской области.

С.-К. — Стругокрасненский район Псковской области

Себ., СБЖ — Себежский район Псковской области.

Сев.-рус. — северно-русский.

ФА ННГУ — Фольклорный архив Нижнегородского государственного университета.

ФА ПсковГУ — Фольклорный архив Псковского государственного университета.

Литература

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М.: Индрик, 1994 (Репринт издания 1869 года). 840 с.
2. Виноградова Л. Н.. «Тот свет» // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Международные отношения, 2002, 512 с. С. 462–463. Далее: Славянская мифология.

3. Виноградова Л. Н. Пережин // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В пяти томах. Т. 3 / Под общей ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. 689 с. С. 682–684. Далее: Славянские древности.
4. В. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Залом // Славянские древности: // Т. 2. М. 2000. 704 с. С. 262–263.
5. Гура А. В. Змея / Славянская мифология. С. 187–189.
6. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.
7. Корепова К. Е. Нижегородские поверья о колдунах, уводящих урожай // Традиционная культура: Научный альманах. 2005. № 1. С. 83–90.
8. Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. 1008 с.
9. Левкиевская Е. Е. Змея // Славянская мифология. С. 187–189.
10. Левкиевская Е. Е. Домовой // Славянские древности. Т. 2. С. 144–145.
11. Лобкова Г. В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. 224 с.
12. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Составители: К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб.: Тропа Троянова, 2007. 496 с.
13. Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов: В 2-х т. / Автор проекта, составитель, научный редактор А. М. Мехнецов. СПб. Псков: Изд. Областного центра народного творчества, 2002. Т. I. 688 с.; т. II. 816 с.
14. Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина. Л.: Наука, 1979. С. 227–255.
15. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 335 с.
16. Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре // Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 174–204.
17. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. М.: Лабиринт, 2000. 186 с. С. 71.
18. Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 11. СПб., 1995. 352 с.
19. Русакова Л. М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск: Наука, 1989. 176 с.
20. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси, М.: Наука, 1987. 790 с.
21. Терновская О. А. Пережины в Костромском крае (По материалам анкеты «Культ и народное сельское хозяйство» 1922–1923 гг.) // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 117–129.

Материалы ФА ПсковГУ

1. Зап. в д. Волчья Яма Москвинск. вол. Пск. р-на от Тумановой А. В., 1916 г. р.– ПСК 1992/1249–50, № 2.
2. Зап. в д. Глушь Полновск. вол. Гд. р-на от Федоровой Н. Т., 1911 г. р., Моисеевой М. А., 1911 г. р., Моисеевой З. Н., 1928 г. р. – ГД 1991/148, № 44, кассета ГД 91–6.
3. Зап. в д. Голубово Вишневск. вол. Новорж. р-на от Удальцовой Е. Ф., 1926 г. р. – НРЖ 2004/679–80., л. 3.
4. Зап. в д. Голубы, Москвинск. вол. Пск. р-на от Александровой М. М., 1904 г. р.– ПСК 1992/1245–46, № 31.
5. Зап. в д. Городище Ритупск. вол. Пыт. р-на от Федоровой А. В, 1922 г. р. – ПЫТ 1999/1527, л. 22.
6. Зап. в д. Гультия Гультьевск. вол. Пуст. р-на от Матюшевой М. П., 1918 г. р. – ПУСТ 1985/1395, № 15.
7. Зап. в д. Замогилье Спицынск. вол. Гд. р-на от Петровой П. Н., 1935 г. р. – ГД 2004/ 55, л. 38, об.
8. Зап. в д. Луневщина Юшкинск. вол. Гд. р-на от Малковой В. А., 1931 г. р. – ГД 2004/161, № 31, кассета ГД 2004–29.
9. Зап. в д. Павлово Сутокского с/с Себ. р-на от Сеницыной А. П., 1906 г. р. – СБЖ 1986/1591, № 6.
10. Зап. в д. Ямок Полновск. вол. Гд. р-на от Ивановой М. Е., 1904 г. р.– ГД 1991/150, № 30, кассета ГД 91–8.