

УДК 398.4

DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-91-111

Вредоносная магия в контексте купальской обрядности сельского населения Витебско-Псковского пограничья

Анастасия С. Цыганкова

*Полоцкий государственный университет, Полоцк, Беларусь,
18is.tsygankova.a@pdu.by*

Аннотация. В современном восточнославянском народоведении (этнографии, фольклористике, этнолингвистике) значительное место по-прежнему занимает исследование народного календаря. В статье на основе полевых, архивных и опубликованных этнографических материалов анализируется феномен вредоносной магии в период праздника Ивана Купалы в традиционной культуре сельского населения Витебско-Псковского пограничья. Раскрывается функциональная прагматика колдовства и ее специфика, анализируются приемы апотропейной магии. Материалами для работы стал комплекс описаний обряда и фольклорных текстов, зафиксированных на территории пограничья в конце XX – начале XXI в. Анализ фольклорных и этнографических материалов позволит нам охарактеризовать функциональную прагматику вредоносной магии, ее гендерную специфику, а также региональные особенности колдовства в условиях современного сельского сообщества. Цель исследования заключается в выявлении специфики магических практик, приуроченных ко дню Ивана Купалы, в районе белорусско-российской (Витебско-Псковской) этнокультурной границы. Трансграничный статус региона (граничит с Россией, Литвой и Латвией) делает исследование его купальской обрядности еще более актуальным.

Ключевые слова: Купалье, традиционная культура, вредоносная магия, заломы, Витебско-Псковское пограничье

Для цитирования: Цыганкова А.С. Вредоносная магия в контексте купальской обрядности сельского населения Витебско-Псковского пограничья // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 4. С. 91–111. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-91-111

Malicious magic within the context of Kupala rites of the countryfolk of the Vitebsk-Pskov borderlands

Anastasia S. Tsygankova

Polotsk State University, Polotsk, Belarus, 18is.tsygankova.a@pdu.by

Abstract. In contemporary East Slavic ethnology (ethnography, folklore, ethnolinguistics), the study of the folk calendar still occupies an important place. This article, based on field, archival and published ethnographic materials, analyses the phenomenon of harmful magic in the period of Ivan Kupala in the traditional culture of the countryfolk of the Vitebsk-Pskov borderlands. The functional pragmatics of witchcraft and its features are revealed, the techniques of apotropaic magic are analysed. The material for the work was a set of descriptions of the rite and folklore texts recorded on the territory of the borderlands in the late 20th and early 21st centuries. The analysis of folklore and field materials allows us to characterise the functional pragmatics of harmful magic, its gender specificity, as well as take into account the peculiarities of witchcraft in the conditions of modern developed communication. The purpose of the study is to identify the specifics of magical practices dedicated to the day of Ivan Kupala, in the area of the Belarusian-Russian (Vitebsk-Pskov) ethno-cultural border. The transboundary status of the region (borders on Russia, Lithuania and Latvia), makes the study of Kupala rituals seem to be even more relevant.

Keywords: Kupala, traditional culture, harmful magic, creases, Vitebsk-Pskov border

For citation: Tsygankova, A.S. (2021), “Malicious magic within the context of Kupala rites of the countryfolk of the Vitebsk-Pskov borderlands”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 4, pp. 91–111, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-91-111

Иван Купала – один из важнейших годовых праздников, который широко отмечался всеми европейскими народами, в частности восточными славянами, был приурочен к периоду летнего солнцестояния и праздновался в конце июня. В результате более позднего наслоения на языческий обряд христианской традиции праздник был привязан ко дню Иоанна Крестителя и начал отмечаться в ночь с 6 на 7 июля. Как отмечала В.К. Соколова, в конце XIX в. у белорусов сохранялось более серьезное отношение к обряду, у русских же купальская обрядность в это время находилась на грани полного исчезновения [Соколова 1979, с. 249–250]. Это, вероятно, может быть связано, во-первых, с деятельностью духовенства, которое резко выступало против языческих обрядов,

во-вторых, многие элементы купальской обрядности были приурочены к другим календарным праздникам, например к Семику-Троице, и одной из причин этого послужило то, что Иванов день приходился на Петров пост. Также у русских сохранилось мало сведений об основном элементе купальского ритуала – костре, огни с характерными солярными атрибутами повсеместно были приурочены к масленице [Соколова 1979, с. 249–251]. Актуальность темы исследования заключается в выявлении специфики магических практик, связанных с днем Ивана Купалы, в районе белорусско-русской (Витебско-Псковской) этнокультурной границы.

В разных этнических традициях можно встретить представление о том, что каждый из годовых праздников в той или иной мере признается опасным, связанным с активизацией нечистой силы: «Особый разгул нечистой силы, по верованиям большинства европейских народов, бывает на святки <...>. В это же время мертвые выходят из могил и навещают родственников, летом “тот свет” открыт для общения на Иванов день» [Виноградова 1996, с. 167]. Представления людей о «том» (чужом мире) говорит о гетерогенности пространства, т. е. разделении его на «свой» (освоенный в хозяйственном и семантическом плане) и «чужой» мир. По народным верованиям, именно календарные праздники являются временем, когда граница между «тем» и «этим» миром разомкнута и легкопроницаема, что может привести к активизации вредоносной магии.

Из всех персонажей народной демонологии, которые встречаются в календарных поверьях и с которыми связана система запретов и оберегов, самое заметное место в купальский период занимает «ведьма». Она фигурирует в фольклорных нарративах как в витебской, так и псковской зоне пограничья:

У мене корова плохая была, болела. Это вже ведьмы сделали (Усвяцкий р-н, РФ) [Лобач 2020, с. 169].

Да Купалы крапіву вакол хлева абкласыці, кажуць ведзьмы тады на крапіву ня йдуць (Ушачский р-н, РБ)¹.

Таким образом, чертой общеславянского распространения и наиболее устойчивой характеристикой купальского периода (практически для всех локальных традиций) является мотив вредоносности ведьм [Виноградова 1982, с. 249]. Наиболее широко

¹ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння: у 2 ч. / Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк: ПДУ, 2006. Ч. 2. С. 272.

купальский «пик» активности ведьмы представлен у западных и восточных славян, а также у болгар и словенцев [Агапкина 2002, с. 398].

*Представление о ведьмах
в зоне белорусско-русского пограничья*

Ведьма – персонаж низшей мифологии восточных и западных славян, сочетает черты реальной женщины и демона, что отличает ведьму как от демонов (русалок, лешего и т. д.), так и от людей, обладающих сверхъестественными способностями, но не имеющих нечеловеческой ипостаси (знахарей, шептунов) [Виноградова 1995, с. 297]. Сочетание в ведьме двух начал: человеческого и демонического – относит ее к представителям двойственной природы, т. е. к персонажам, которые причислены к миру людей, но способны выходить за его пределы и менять свое обличье. Общим для купальской традиции пограничного региона является представление о способности ведьм в период Купала совершать магические метаморфозы: превращаться в животных (кошек, собак, жаб, змей и т. д.) для реализации своих замыслов. «...У ноч на Купалле, ці то ў дзень, ў хлеве жабу такую бальшую каля каровы нашла. Пашла карову даіць, ну і ўзяла яе і збіла, збіла і на двор выкінула, жывую яшчэ...» (Ушачский р-н, РБ)². Способность к оборотничеству является одним из характерных признаков восточнославянской ведьмы [Черванева 2015, с. 144].

В представлениях сельского населения Витебско-Псковского пограничья вредоносной магией обычно занимались члены сельского социума, нередко соседи, которые могли мстить за бытовые конфликты:

Соседка-старуха рано утром, на Иван, ещё солнце не взошло, на помеле скакала. Значит, точно, колдовавши! (Печорский р-н, РФ) [Плошук 2016b, с. 64];

Чаруюць, тут у нас адна была дажа ў дзярэўні. Як толькі Купала, нада ёй калі хат пахадзіць, траву парваць ці якіх-небудзь трэсак схваціць сабе. Дык яе пільнавалі, а мужык адзін яе дапільнаваў, якраз на Купалу (Глубокский р-н, РБ)³.

² Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: у 2 ч. / Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк: ПДУ, 2011. Ч. 2. С. 44.

³ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. 2011. Ч. 2. С. 11.

Говоря о гендерных особенностях, стоит отметить, что в основном вредоносные ритуалы проводили женщины, которые могли заниматься только определенным видом колдовства: «Чародеями бывают лица обоего пола, хотя женщины ведают более легкія дела. Они, например, производят порчу детей родих⁴, мелкого скота и, главным образом, портят коров, отнимают у них молоко. Само собой разумеется, что мужчины-чародеи могут сделать все это; но они почти не опускаются до “бабских дел”»⁵.

Восприятие ведьм сельским населением исследуемого региона широко представлено в песенном фольклоре купальского периода. В основном встречаются сюжеты, связанные с вредоносным воздействием на хозяйственную жизнь населения:

Ягор(ы)ка, Ягорка, хади к нам на горку./ Будим мы сидети./ Три вед(и)мы стеречи;/ Ах первая ведьма,/ Каров закликаеть./ Другая жо ведьма,/ Малоки атбирает(и)./ А т(э)ретия ведьма,/ Спары ванимаеть (Великолукомский р-н, РФ)⁶.

Купалка Ёвана на вулку звала:/ – Выйдзі, выйдзі, пане Ёване./ – Не маю часу, Купалачка:/ А мне трэба дары пільнаваці,/ Каб ведзьмішча не нахадзіла,/ Нашых каровак не падаіла (Глубокский р-н, РБ)⁷.

В песенном фольклоре ведьмы нередко предстают в образе демонического существа, например, змеи:

...Хадзі, Паўла, ка мне нанач/ Жыта сцерагчы/ Ад таго змея лятучага./ Ад так змяі паўзучае./ А змей лятаець – спор выбіраець,/ Змяя паўзе – залом ламаець... (Докшитский р-н, РБ)⁸.

...Там девки навоз разбирали./ Во поле гуляла, огонь раскладала, змею сжигала. Куда змея люта, куда полетела» (Великомирский р-н, РФ)⁹.

⁴ Т. е. роженец.

⁵ *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах Витебской Белоруссии. Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. С. 283.

⁶ *Мехнецов А.М.* Песни псковской земли (по материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории). Л.: Советский композитор, 1989. С. 128.

⁷ *Бандарчык В.К., Кабашкікаў К.П., Фядосік А.С.* Купальскія і пятроўскія песні. Мінск: Навука і тэхніка, 1985. С. 97–98.

⁸ *Бандарчык В.К.* Паэзія беларускага земляробчага календара. Мінск: Навука і тэхніка, 1992. С. 101.

⁹ *Мехнецов А.М.* Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра: В 2 т. Псков: Областной центр народного творчества, 2002. Т. 2. С. 234.

По народным представлениям, основным признаком хтонического мира является «оборотность», т. е. на «том свете», по сравнению с «этим светом», все наоборот: «Всякое преодоление рубежа может иметь характер «оборота», «переворачивания» <...>. В фольклорном повествовании магический переход из одного состояния в другое выражается в мотиве превращения, а семантика «оборота», «переворачивания» получает соответствующую сюжетную реализацию: для осуществления колдовского акта нужно повернуться, перевернуться <...>» [Неклюдов 1979, с. 134]. В данном случае ведьма, например, может надеть вывернутую шубу, т. е. показывает свою принадлежность к потустороннему миру: «Верхом ны паўках ездуюць... эта ўже как чараўница, закликуха. <Жгут костер на горе>. Нады ўехать на паўке туды. <...> Вот приехала сядешь ты на паўку наденеш шубу какую, вывернешь, там, такой зделаиссе, знаешь, пугалкой. Ну и вот и закликуха» (Гдовский р-н, РФ)¹⁰.

Таким образом, ведьма, являясь персонажем низшей мифологии, могла заниматься лишь вредоносной магией, ее активность ограничена во времени, т. е. проявляется в соответствии с календарными датами и временем суток. Как отмечали исследователи Н.Я. Никифоровский¹¹ и Л.Н. Виноградова [Виноградова 1995, с. 297], внешняя характеристика ведьмы имеет ярко выраженные отличительные признаки: мутный взгляд, седые растрепанные волосы, крючковатый нос, телесные недостатки (горб, сутулость, хромота), безобразная внешность и т. д. Однако в представлении сельского населения Витебско-Псковского пограничья, ведьма, как правило, обычная жительница деревни, не имеющая явных отличительных черт, которая обретает соответствующий облик в момент совершения вредоносных магических действий: раздевается донага, что лишает ее статуса в мире людей, распускает и взъерошивает волосы, заворачивается в белую ткань или надевает белую одежду:

Як во, ноччу на Івана яна начала голая поўзаць па полі, дзе каровы ходзяць. А адзін мужык там прахадзіў, аброці цягнуў па расе і ўбачыў яе, як яна поўзае (Россонский р-н, РБ)¹².

¹⁰ Мехнецов А.М. Народная традиционная культура Псковской области. С. 512.

¹¹ Никифоровский Н.Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна: Типо-лит. т-ва п. ф. «Н. Мац и К°», 1907. С. 90–91.

¹² Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. 2011. Ч. 2. С. 55.

И бязить вот на этот Иван голая женщина, голая совершенна. Волоса распущены (Пустошкинский р-н, РФ) [Плошук 2016b, с. 64].

Пиред Иваном тоже яны ходють. <...> Пагляжу — эта Ховра идет, белай простынью абкрыта или скатертью какой, и пашла [ведьма] кругом дярвни. У каровах малака тады нет — паатбереть усё (Невельский р-н, РФ) [Плошук 2016b, с. 63].

Функциональная нагрузка вредоносной магии в зоне витебско-псковского пограничья практически идентична. Цель колдовства — негативное воздействие на хозяйственную (урожай, скот) и личную (здоровье, семья) жизнь человека в пределах сельского социума [Лобач 2020, с. 172]. Исследование показало, что в традиционной культуре изучаемого ареала основной функцией ведьм в этот период является отбирание молока у коров магическим способом и порча урожая. Это отображено в обрядовых купальских песнях:

— Хадзі, Іллішча, ка мне на йгрышча./ — Не маю часу, Купалачка,/ Гэту ночку мне не спаці,/ Нада жыта ўсяго пільнаваці,/ Каб змяя заломаў не ламала,/ У жыцце карэння не капала,/ У кароў малака не адбірала./ Адбяры, божа, таму ручкі-ножкі,/ Выдзеры, сава, са лба вочкі,/ Каб не відзіў, не чараваў,/ Каб не хадзіў, а прапаў (Полацкі р-н, РБ) [Ліс 1985, с. 95].

У нашай дярвни,/ Усяго т(ы)ри ведьмы./ Как(ы) пер(ы)вая ведьма,/ Агон(и) зажига́ла./ А ўтыра́я вед(и)ма,/ Заломы лыма́ла./ А т(ы) ретя́я ведма,/ Межи зажина́ла (Невельский р-н, РФ)¹³.

Во всех славянских традициях главной функцией ведьм в купальский период является отбирание молока у коров, для чего существует большое количество способов: ведьма собирает росу с чужих полей, пастбищ, лугов, волоча по траве ткань, вешает предмет, которым собирала росу, дома, чтобы молоко стекало, выходит на границу «того» и «этого» мира, например к забору, и закликает коров, также встречается магия имитации, когда ведьма доит прутья бароны [Санько 2004, с. 75]. Способы отбирания молока имеют локальную вариативность. В псковской традиции чаще встречаются рассказы о «кричащих купальских ведьмах», отбирающих молоко у коров своим голосом, т. е. созывая их по кличкам:

На Иван, бывало, кто колдовать умел, так забирался на березин. <...> Как услышишь, кричат: «Машка! Весёлка!» — это уже молоко собирает себе (Новосокольнический р-н, РФ) [Плошук 2016b, с. 66].

¹³ Мехнецов А.М. Песни псковской земли. С. 128.

А особо опасно под Ивановскую ночь. Выдешь и сразу почувешь крик: «Гпрось, Буренка, гпрось, Чернуха». Это закликухи кричат. А какая <...> откликнется, той и сделают (Невельский р-н, РФ) [Лобач 2020, с. 171].

Способ, которым они отбирают молоко у чужой коровы, называется *закливанием* [Площук 2016а, с. 139]. Также на Псковщине бытовало поверье, что ведьмы пускают в поле летающую змею, которая выдаивает молоко из чужих коров:

Иван такой день – страшный, асобенна калдунам. <...> Калдун хорошева не сделает. <...> Рожь пережинает и змею пускает. Буде, змяя прилятит да, ежли корову держишь, не благославясь, так и прилятит да высасит карову. А ей <колдунье> малако снесет. Змея такая – лягает птица, балышая такая змея. Ана летит как шар агневой [Лобкова 2000, с. 24].

Локусом ведьмы-закликухи, отбирающей молоко, может выступать дерево: «Пошёл парень на гулянья. Ну, они там на Ивана гуляли. Идут с гулянки, а баба там залезши на дерево и с дерева закликает тоже так коров по кличке» (Новосокольнический р-н, РФ) [Площук 2016b, с. 66]

Как отмечает Г.И. Площук, образ ивановской ведьмы-закликухи по многим признакам сливается с образом русалки: распущенные, всклокоченные волосы, нагота, быстрота передвижения и локус (те и другие «бегают» во ржи), крики в поле, в лесу, на болоте, пребывание в поле во время цветения и колошения ржи [Площук 2020, с. 238], т. е. русалке приписывают функции ведьмы в купальский период:

Все говорят, что русалки бегают в рожь, узлы завязывают (Невельский р-н, РФ) [Площук 2021, с. 238].

Ну, гаварылі, што ў жыцце нейкія русалкі. Пугаліся мы гэтых русалак, баяліся каля жыта хадзіць перад Купаллем, у Пятроўку <...> А мы іх не знаём, скажуць «русалкі», а што там за русалкі? Гаварылі, што нападаюць на чалавека тыя русалкі (Ушачский р-н, РБ)¹⁴.

А где ана, русалка? – «А вот ана, ва ржи!» Ребята ходят па ржи, васильков рвут, вянки вяють. А и правда, пра этих русалак гаворюць, ани и сичас даже портуюць коров (Куньинский р-н, РФ)¹⁵.

¹⁴ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. 2011. Ч. 1. С. 85.

¹⁵ Мехнецов А.М. Народная традиционная культура Псковской области. С. 331.

Как полагает Г.И. Площук, совмещение образов русалки и ивановской ведьмы приводит к размыванию характерных черт русалки, в частности сезонности действий [Площук 2021, с. 239].

Что касается территории Белорусского Подвинья, здесь в основном распространен сюжет о сборе купальской росы, который осуществляется с целью отбора молока: «Утрам раненька баба па расе цягне падзілку і гаворыць: “Псёх, Рабая, псёх, Бурая...” <...> ў гэтых кароў ня станець малака» (Ушачский р-н, РБ)¹⁶.

Ряд рассказов, записанных на территории Витебско-Псковского пограничья, содержит следующую деталь: собрав росу подручными вещами (платком, уздечкой, полотенцем и т. д.), ведьма могла затем повесить их в своем доме, хлеву и ждать, пока молоко стечет в подставленную посуду.

На самого Ивана. Утром рано <...> волосы распущены. Идет по всему полю, когда роса, и такая обротъ, вот которую лошади одеютъ на морду – у яе тащиться по травы, и она уже колдуетъ: «От коровки мне молочка, от коровки мне молочка!» Приходить домой, повешаетъ обротъ на гвоздик и поставитъ вёдры. И молока полные вёдры! (Себежский р-н, РФ) [Площук 2016а, с. 145].

Во, на Купалу, бывала, гавораць нікагда перваму карову ў поле гнаць, а то ёсць закалдованыя такія месцы, што на карову паддзелываюць. Ну і былі такія разгаворы, што відзілі, што падзілкі, працэджаюць малако, па траве цягала, ну, баба, якая панямала можа загаварываць што. Ну і адзін чалавек тожа ўзяўся і цягаў, дык прынёс і павесіў тую падзілку, і малако з яе цякло ў хаце (Шумилинский р-н, РБ)¹⁷.

Таким образом, магическая схема отбирания молока у коров на территории Витебско-Псковского пограничья во многом идентична: ведьма перечисляет коров по их кличкам, у той коровы, которая отзовется, исчезает молоко. Стоит отметить, что локусы деятельности ведьмы-молочницы могли быть разнообразны: деревня, поля, также встречаются сюжеты, где ведьма бежит вокруг деревни: «Голая, как мать родила, на клюке ехала кругом деревни, молоко отбирала у коров» (Пустошкинский р-н, РФ) [Площук 2016а, с. 65]. Различия между отдельными ареалами заметны в наименованиях персонажей, которым приписывается функция отбирания молока. В результате исследования повествований о ведьмах-молочницах выявлено, что на Псковщине наиболее

¹⁶ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння. 2006. Ч. 1. С. 10.

¹⁷ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. 2011. Ч. 2. С. 61.

часто встречается название *закликухи*: «В Иванов день закликухи отбирали у коров молоко. Придет вечером корова домой, а молока нет» [Плошук 2016а, с. 66]. Несмотря на то что способ отбирания молока голосом на территории Беларуси был упомянут Яном Борщевским еще в 1840-х гг., наименование *закликуха* не фиксируется на белорусской территории: «Один раз вечером, когда село солнце, возвращался он <...> с поля домой и услышал голос чаровницы, которая вызывала коров, называя каждую по масти. В вечерней тиши было слышно, как по деревьям отзывались рыком коровы; зарывали также и в его хлеву. Он испугался, что останется без молока, бежит туда, откуда слышался голос <...>, и что видит? Арина, сидя на заборе с взлохмаченными волосами, дикой песней свершает чары»¹⁸.

Поверья о «заломах» и «перезинах»

Повсеместно на территории Витебско-Псковского пограничья известны поверья и рассказы о том, что в ночь на Ивана Купалу ведьмы и колдуны «портят» урожай, устраивая так называемые *заломы* и *перезины*. Залом – это спутанный пучок стеблей еще не сжатого хлеба, надломленных в разные стороны, закрученных в узел. Делая залом, «колдун хватает, не вырывая, пук зеленого хлеба и заплетает, закручивает, связывает его особым образом» [Плошук 2013b, с. 59]. По народным поверьям, с помощью залома можно отобрать у хлеба спор, т. е. качество урожая. Для того чтобы сработал эффект вредоносной магии, необходим непосредственный контакт человека с заломом, поэтому осенью во время жатвы его старались обойти и затем обезвредить:

І пра гэтыя закруткі чула, заломы гэтыя. Я дык тут не знаю, а там, помню, малая была, у Бубнах там, адна знакомая замуж зайшоўшы там. Нешта павадзіліся і яна выразала гэты залом, ей скруціла рукі, хай Бог бароніць. Яго няможна чапаць! Не чапаць! Вабшчэ не чапаць! Няхай сядзіць. А тады нада было выкапаць, занясці на магільнік, каб з ім [чараўніком] што зрабілася, гэта казалі бабы. Але ж, хто чаруе, той сільнейшы. Чаму? Чорт камандуець. Чорт у мінуту здэлаіць, а Бог – нада ждаць, пакуль паможаць (Докшицкий р-н, РБ)¹⁹.

¹⁸ *Баричэўскі Ян*. Выбраныя творы / Уклад., прадм. і камент. М. Хаўс-товіча. Мінск: Беларускі кнігазбор, 1998. С. 161.

¹⁹ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. 2011. Ч. 2. С. 42.

Заломы на хлебной ниве делали не только для порчи урожая, но и для нанесения непосредственного вреда хозяевам поля. Чаще всего встречаются сюжеты с заломом, вызывающим заламывание и скручивание рук, болезни спины, ног и даже смерть:

Ну, бывала, в житах заломы сделаютъ. Вот рожь стаить, заломють рожь и завяжутъ етым узлом – на чией ниве, на каво он уже нидаволин <колдун>. А чалавек сажнетъ тот, ни знавши... <и> лажитца в кровать на ўсю жизнь! Чалавека всяво скрутить, сматаить, биз двяжения чалавек делаитца (Невельский р-н, РФ) [Лобач 2020, с.173].

Как серпом зацепила [залом], так и не разогнулась больше, умерла (Себежский р-н, РФ) [Площук 2013b, с. 63].

Вот адзін мужык прыходзіць і гаворыць жонцы: «Гілена, ідзі паглядзі – залом у жыцці». Значыць, жыта завязана на вузёл. А яна: «Ай, Максім, ня жні!». «Ай, я гэтым забабонам ня веру», – і жжаў. І яго тут жа скруціла (Докшицкий р-н, РБ)²⁰.

Исходя из приведенного материала можно сделать вывод, что заломы нельзя обезвреживать самостоятельно, поэтому зачастую использовали средства, которые по народным верованиям имели магические свойства. Так, например, в Пустошкинском районе зафиксировано, что заломанное жито сжигали²¹, также заломы могли выкопать и отнести на перекресток дорог²², так как перекресток в традиционной картине мира относится к локусу «пограничья», в обрядовой ситуации представляющим собою границу между «этим» и «тем» светом.

Кроме заломов, на территории белорусско-русского пограничья используются и другие вредоносные магические действия с хлебными злаками, в частности *пережины*. Пережин – известный у русских (реже – у белорусов) термин, обозначающий способ магического отбирания урожая с чужого поля [Виноградова 2004, с. 682]. Пережин совершается путем срезания колосьев во ржи в виде дорожки, от одного края поля до другого. В рассказах о ведьмах, пережинающих рожь в ивановскую ночь, постоянны упоминания об их нагоде и распушенных/встрепанных волосах, т. е. прежде чем совершать магические действия на самом поле, ведьма/колдун раздевается догола (лишается статуса в мире людей), взеброшивает волосы (знак возбуждения магической силы) [Площук 2013a, с. 397].

²⁰ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. С. 42.

²¹ Мехнецов А.М. Народная традиционная культура Псковской области. С. 496.

²² Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. 2011. Ч. 2. С. 42.

Как отмечала российский фольклорист Н.А. Криничная, «все-возможные деревенские колдуны и знахари – это далекие наследники древних волхвов», которые властвуют над стихиями рода, плодородия, урожая [Криничная 2004, с. 308]. Из этого следует, что отрицательное представление о заламах и пережинах может быть результатом позднейшего влияния христианства, а именно негативного переосмысление некогда положительного образа волхва /ведьмы /колдуны и совершенных ею обрядовых действий. В таком случае сооружение залама и совершение пережина на хлебном поле, как отмечает в своих работах Г.И. Площук [Площук 2013а, с. 307; Площук 2013б, с. 63], могли быть важным, а может быть, судя по их отнесенности к периоду летнего солнцеворота, кульминационным звеном в цепи годовых аграрных обрядов, направленных на обеспечение урожая зерновых. С другой стороны, вредоносная магия известна еще в цивилизациях Древнего мира и в государствах античности, что делает прямое соотнесение ведьм XIX–XX вв. с «волхвами» дохристианской эпохи довольно проблематичным.

Таким образом, еще в XIX–XX вв. на территории Витебско-Псковского пограничья широко бытовало представление о вредоносных магических практиках в купальский период. Это происходило благодаря совмещению мифологии и повседневного быта сельского населения, когда традиционная ментальность находила объяснение невероятных для восприятия человека случаев с помощью демонологии. Однако с течением времени такие функции ведьм в день Ивана Купалы, как порча урожая, вредоносное воздействие на жизнь человека путем заломов в жите, отбирание молока, утрачивают свою актуальность. Это происходит из-за социально-экономических процессов XX в. (коллективизация 1930-х, война 1941–1945 гг., урбанизация), что, в свою очередь, внесло изменения в хозяйство и быт человека. Во-первых, из-за уменьшения поголовья скота теряет актуальность мотив отбирания молока, во-вторых, когда земля перестает быть индивидуальной собственностью человека, утрачивают свою актуальность представления о заламах, так как данный вид вредоносной магии нацелен на вред конкретному человеку. В-третьих, активность ведьм проявляется в соответствии с календарными датами и временем суток, а так как во второй половине XX в. во время распространения урбанизационных процессов происходит разрушение традиционного образа жизни, Купала утрачивает изначальную аграрно-магическую прагматику и приобретает значение светской «забавы», т. е. забываются и переосмысливаются символы и образы праздника, в том числе и вредоносная магия.

Как отмечает В.А. Лобач, «сужение хозяйственной сферы вредоносной магии обусловило ее перенаправленность на важнейший аспект жизненной доли – здоровье человека, о чем свидетельствует множество нарративов о колдовских “подкладах”, призванных вызвать болезнь или даже смерть» [Лобач 2020, с. 179]. Ср.:

Падклады рабілі чараўнікі. Адна жаншчына пайшла ў туалет і ўбачыла мяса падкінутае каля сцяны. Яна за тое мяса і на агонь яго. А другая жаншчына, якая падкінула гэта мяса, выбегла з хаты, а цела ў яе ўсё ў плямах, абгарэлае (Ушачский р-н, РБ)²³.

Вредоносное воздействие демонических существ на личную и хозяйственную жизнь человека в купальский период активизирует поиск *защитных ритуалов и магических приемов*. Одним из наиболее эффективных средств защиты в народной традиции считаются дикорастущие травы со специфическими свойствами. Чтобы обезопасить себя и свое хозяйство, клали на порогах сараев и домов растения-апотропеи: крапиву, чертополох, также на вход в хлев вешали громничную свечку, железные орудия труда (серп, коса). Чаще всего встречаются сюжеты, связанные с использованием крапивы:

Крапіву клалі крэст на крест пад парог у хлеве, дык малако ў кароў ведзьма не скрадзе (Бешенковицкий р-н, РБ)²⁴.

На окна кладут крапиву, на дверь, штобы ведьма не забралася к скатинe, малако б не атабрала (Великомирский р-н, РФ)²⁵.

Защитные качества чертополоха и крапивы могут быть связаны с их реальными «защитными» биологическими качествами (наличие шипов и колючек) [Шаўчэнка 2016, с. 247].

На территории пограничья зафиксированы сюжеты с использованием купальских венков в качестве оберега. На севере Беларуси, в Верхнедвинском и Россонском районах, плели венки для домашних животных: «Перад Купалам дзяўчаты цвятоў разных насабіраюць па полю і вянкi плялі, а патам гэты вянок карові на рогі адзявалі, толькі сваёй, так убіралі кароў» [Кухаронак 2016, с. 208]. В Дубровенском районе специально для крупного рогатого

²³ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. 2011. Ч. 2. С. 17.

²⁴ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння. 2006. Ч. 2. С. 7.

²⁵ Мехнецов А.М. Народная традиционная культура Псковской области. С. 210.

скота собирали траву «брат-сестра» (марьянник, Иван-да-Марья) и давали есть животным перед Купалой: по поверьям, это защищало их от различных опасностей и вредного воздействия [Шаўчэнка 2016, с. 248].

Стоит отметить, что в купальский период была разработана не только система оберегов и защиты от вредоносного воздействия, но и способы распознавания и наказания ведьм. Один из способов поиска ведьмы с целью ее обезвреживания – посыпание льняной кострой в конце деревни, куда животные проходят на пастбище: считается, что корова ведьмы не сможет ее перейти:

У нас былі дзьве каровы. У нас была такая баба, што была нам падрабіла нешта. У нас мама як падоіць карову, дык у малаку такія як чэрві. Зразу кіснець малако. Салодкае і скісніць, і чэрві ў малаку. Дык там быў старычок у Нарушаві. <...> Сказаў: «Набяры мяліньня, што на хаце насыпана, мяліньня, і занясі, толькі каб ніхто цябе ня відзіў, і пасып там, дзе ўсе каровы ідуць. І хто табе зрабіў гэта – не прыйдучь тыя каровы, вернуцца назад». Ну, мама так і зрабіла. <...> І ўсе каровы як ішлі так і пашлі, а толькі Волькі Выліяніхі дайшлі, сталі раўсыці і назад. І ў яе зрабілася малако гэтаксама як і ў нас, а ў нас стала нармальна (Глубокский р-н, РБ)²⁶.

Также на территории исследуемого региона встречаются сюжеты калечения животных с целью распознавания ведьмы-оборотня, а именно: если в купальскую ночь в хлеве видят, например, лягушку, ей стараются нанести физические увечья (побить палкой, отрубить лапку, выколоть глаз), и, если на следующий день какая-то жительница деревни хромала или у нее была перевязана рука, она неоспоримо считалась ведьмой:

У аднаго хазяіна нехта адабраў у каровы малако. Ён пайшоў да знахара, а той яму сказаў: «Паглядзі добра, што ў цябе ў хляве ёсьць». Вярнуўся дамоў хазяін, а каля дзвярэй у хлёў сядзіць жаба. Ён за сякеру і адсёк ёй лапу. І прапала тая жаба. А заўтра яго дачка з парубленай рукой хадзіла і плакала. Аказваецца, вяла яе нейкая сіла і яна адбірала малако ў кароў (Ушачский р-н, РБ)²⁷.

На Иван <...> каров высасывали, лягухами делались. Мая бабушка рассказывала, што у аднаво мужчине на иван [колдунья] высасывала молоко с коровы. Пойдут даить у Иван – у ней малака нет нисколько. <...> Яму сказали: «Паставь барану <...> и атсякай лапы

²⁶ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. 2011. Ч. 2. С. 56.

²⁷ Там же. С. 13.

у этой лягухи – ты узнаешь». Вот он поставил там барану. <...> Эта лягуха насасалась малака и апять паскакала. Через тую барану палезла. Он взял, на баране атсёк ей две лапи. Ана закуляла, запищала и пашла. И эта лягуха дашла <...> – уже суседка – да сваиво двору <...> и [овернулась] женщиной без рук (Невельский р-н, РФ)²⁸.

Таким образом, исследование показало, что в традиционной культуре Витебско-Псковского пограничья еще в XIX – начале XX в. сохранились представления о том, что в купальскую ночь происходит активизация вредоносных сил, направленных на хозяйственную и личную жизнь человека в пределах сельского социума. Основные функции ведьм в этот период: отбирание молока у коров и порча урожая, которые, по всей вероятности, были обусловлены не только функциями и свойствами самих ведьм, но и календарно-хозяйственной деятельностью человека (выгон скота на пастбища, вызревание урожая зерновых) и природно-климатическими условиями, т. е. в мифологии на персонаж народной демонологии перекладывается ответственность за наиболее уязвимые для земледельца и скотовода аспекты хозяйственной деятельности [Агапкина 2002, с. 405].

Сравнение купальского обряда на территории Белорусского Подвинья и Псковщины выявило, что магические практики широко представлены по обеим сторонам белорусско-русского пограничья. Общим для купальской традиции данного региона является представление о способности ведьм совершать магические метаморфозы: превращаться в животных (кошку, жабу, птицу, змею) для реализации своих замыслов. Магическая схема отбирания молока у коров на территории Витебско-Псковского пограничья во многом идентична: ведьма перечисляет клички чужих коров и тем самым отбирает у них молоко. Различия между отдельными ареалами заметны в наименованиях персонажей, которым приписывается функция отбирания молока. В результате исследования повествований о ведьмах-молочницах зафиксировано, что на Псковщине наиболее часто встречается название *закликухи*, тогда как на белорусской территории данное наименование не фиксируется. Вследствие активизации деятельности ведьм в купальский период происходит актуализация системы запретов и оберегов, а также поиск способов распознавания и обезвреживания нечистой силы.

Стоит отметить, что из-за радикальных социально-экономических изменений XX в. вредоносные практики на территории

²⁸ Мехнецов А.М. Народная традиционная культура Псковской области. С. 495.

исследуемого региона утрачивают свою актуальность: переосмысляются символы и образы праздника Купалы, исчезает аграрно-магическая прагматика купальского периода.

Также можно говорить о том, что сценарий купальского обряда на территории южных районов Псковщины имеет явное белорусское влияние, или даже происходит полная реализация белорусского сценария в данном регионе. С другой стороны, пограничная территория образует отдельную этнокультурную традицию, со своими локальными особенностями купальского обряда [Кухаронак 2018, с. 207–213], так как граница – понятие амбивалентное: с одной стороны, она выполняет разделительную функцию, выделяющую определенные территории, с другой стороны, граница выполняет функцию консолидации и межкультурной коммуникации, благодаря которым пограничье может рассматриваться как особый вид культурного ландшафта, где культурные взаимосвязи зачастую более интенсивные, чем в пределах общенациональной территории.

Литература

- Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.
- Виноградова 1982 – Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М.: Наука, 1982. 256 с.
- Виноградова 1995 – Виноградова Л.Н. Ведьма // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1. С. 297–301.
- Виноградова 1996 – Виноградова Л.Н. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред. Т.А. Агапкина. М.: Индрик, 1996. С. 166–184.
- Виноградова 2004 – Виноградова Л.Н. Пережин // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т. 3. С. 682–684.
- Криничная 2004 – Криничная Н.А. Русская мифология: мир образов фольклора. М.: Академический проект, 2004. 1008 с.
- Лобач 2020 – Лобач В.А. Колдуны и ведьмы в народных представлениях витебско-псковского пограничья XX – начала XXI в. // Культурный ландшафт пограничья: прошлое, настоящее, будущее: Сб. материалов III Международной научной конференции 27–29 сентября 2018 г. в г. Пскове / Под ред. Н.В. Большаковой, А.Г. Разумовской. Псков: Логос, 2020. С. 166–181.
- Лобкова 2000 – Лобкова Г.В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность: образы, ритуалы, художественная система. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. 223 с.

- Неклюдов 1979 – *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) / Отв. ред. А.К. Байбурин, К.В. Чистов. Л.: Наука, 1979. С. 133–141.
- Площук 2013а – *Площук Г.И.* О семантике купальского «пережина» // Археология и история Пскова и Псковской земли. 2013. № 28 (58). С. 305–317.
- Площук 2013б – *Площук Г.И.* Поверья о «заломках» и «пережинах» как источник реконструкции архаических черт купальского обряда // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. 2013. № 3. С. 59–72.
- Площук 2016а – *Площук Г.И.* Мифологические повествования псковско-белорусского пограничья о кричащих купальских ведьмах, отбирающих молоко у коров // Культурный ландшафт Пограничья: прошлое, настоящее, будущее: Сб. материалов II Международной научной конференции 2016 г. в Пскове, посвященной проблемам пограничья / Под ред. И.В. Мотеюняйте. Псков: ПсковГУ, 2016. С. 141–148.
- Площук 2016б – *Площук Г.И.* О кричащих купальских ведьмах: (по материалам фольклорного архива ПсковГУ) // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2016. № 3. С. 60–71.
- Площук 2020 – *Площук Г.И.* Русалки в представлениях населения псковско-белорусского пограничья // Культурный ландшафт пограничья: прошлое, настоящее, будущее: Сб. материалов III Международной научной конференции 27–29 сентября 2018 г. в г. Пскове. Псков: Логос, 2020. С. 189–208.
- Площук 2021 – *Площук Г.И.* Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья: В 2 ч. Ч. 1: Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение. Псков: Логос, 2021. 382 с.
- Соколова 1979 – *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. М.: Наука, 1979. 287 с.
- Черванева 2015 – *Черванева В.А.* «По ведьме и платье»: мотив одежды в описаниях оборотничества // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы Международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред., сост. Д.И. Антонов. М.: Дело, 2015. С. 144–145.
- Кухаронак 2016 – *Кухаронак Т.І.* Лакальныя асаблівасці Русальнага тыдня на Віцебскім Падзвінні // Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: зборнік навуковых артыкулаў III міжнар. навук. канф. (Полацк, 14–15 крас.

- 2016 г.): у 2 ч. / пад агул. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача, А.І. Корсак. Наваполацк: ПДУ, 2016. Ч.1. С. 234–237.
- Кухаронак 2018 – *Кухаронак Т.І.* Купальская абраднасць на Віцебска-Пскоўскім памежжы // Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждyscyплінарных даследаванняў (CD-ROM): электрон. зб. навук. арт. IV міжнар. навук. канф. да 50-годдзя Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта, Полацк, 19–20 крас. 2018 г. / Пад агул. рэд. А.І. Корсак. Наваполацк, 2018. С. 207–213.
- Ліс 1985 – *Ліс А.С.* Купальскія і пятроўскія песні. Мінск: Навука і тэхніка, 1985. 631 с.
- Санько 2004 – *Санько С.І.* Міфалогія беларусаў: энцыклапедычны слоўнік. Мінск: Беларусь, 2004. 592 с.
- Шаўчэнка 2016 – *Шаўчэнка Я.С.* Дзікарослыя расліны ў календарнай абраднасці беларусаў Падзвіння канца XIX–XX ст. // Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждyscyплінарных даследаванняў: зборнік навуковых артыкулаў III міжнар. навук. канф. (Полацк, 14–15 крас. 2016 г.): У 2 ч. / Пад агул. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача, А.І. Корсак. Наваполацк: ПДУ, 2016. Ч. 1. С. 243–249.

References

- Agapkina, T.A. (2002), *Mifopoeticheskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya. Vesenne-letnii tsikl* [Mythopoetic basis of the Slavic folk calendar. Spring and summer cycles], Indrik, Moscow, Russia.
- Chervaneva, V.A. (2015), “By the witch and the dress’: the clothing motif in descriptions of werewolfism”, in Antonov, D.I. (ed.), *Oborotni i oborotnichestvo: strategii opisaniya i interpretatsii. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Moskva, RANKhiGS, 11–12 dek. 2015)* [Werewolves and werewolfism: strategies of description and interpretation. Proceedings of the International Academic Conference (Moscow, RANEPa, Dec. 11–12. 2015)], Delo Publishing House, Moscow, Russia, pp. 144–145.
- Krinichnaya, N.A. (2004), *Russkaya mifologiya: mir obrazov fol'klora* [Russian mythology: the world of folklore images], Academic project, Moscow, Russia.
- Kuharonak, T.I. (2016), “Local features of the Mermaid week in Vitebsk subdivision”, in Duk, D.W., Lobach, W.A. and Korsak, A.I. (eds.), *Belaruskae Padzvinne: vopyt, metodyka i vyniki paljavyh i mizhdyscyplinarnyh dasledavannjau: zbornik navukovyh artykulaw III mizhnar. navuk. kanf. (Polack, 14–15 kras. 2016 g.)* [Belarusian Subversion: experience, methods and results of field and interdisciplinary research: a collection of academic articles of the III International Academic Conference (Polatsk, April 14–15, 2016)], vol. 1, Polotsk State university, Novopolotsk, Belarus, pp. 234–237.

- Kuharonak, T.I. (2018), "Kupala abradnasts on Vitsebsk-Pskoŭskim pamezhzhy", in Korsak, A.I. (ed.), *Belaruskae Padzvinne: vopyt, metodyka i vyniki paljavyh i mizhdyscyplinarnyh dasledavannjau* (CD-ROM): *jelektron. zb. navuk. art. IV mizhnar. navuk. kanf. da 50-goddzja Polackaga dzjarzhawnaga wniversitjeta, Polack, 19–20 kras. 2018 g.* [Belarusian Padzvinne: experience, methodology and results of the field and interdisciplinary studies (CD-ROM): *electron. zb. navuk. art. IV Intern. navuk. canf. Yes, the 50th anniversary of the Polatsk State University, Polatsk, 19–20 kras. 2018*], Polotsk State university, Novopolotsk, Belarus, pp. 207–213.
- Lis, A.S. (1985), *Kupal'skiya i pyatroŭskiya pesni* [Kupala and Petrovsky songs], Science and technology, Minsk, Belarus.
- Lobach, V.A. (2020), "Sorcerers and witches in folkloristic visions of Vitebsk-Pskov borderland of the 20th – beginning of the 21st centuries", in Bolshakova, N.V. and Razumovskaya, A.G. (eds.), *Kul'turnyi landschaft pogranich'ya: proshloe, nastoyashchee, budushchee. Sbornik materialov 3d Mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii 27–29 sentyabrya 2018 g. v g. Pskove* [Cultural landscape of the Borderlands: past, present, future. Proceedings of the 3d International Academic Conference, September 27–29, 2018 in Pskov], Logos, Pskov, Russia, pp. 166–181.
- Lobkova, G.V. (2000), *Drevnosti Pskovskoi zemli. Zhatvennaya obryadnost': obrazy, ritualy, hudozhestvennaya sistema* [Antiquities of the Pskov land. Harvest rituals: images, rituals, artistic system], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (1979), "About the crooked werewolf (to the study of the mythological semantics of the folklore motif)", in Baiburin, A.K. and Chistov, K.V. (ed.), *Problemy slavyanskoi etnografii (k 100-letiyu so dnya rozhdeniya chlena-korrespondenta AN SSSR D.K. Zelenina)* [Problems of Slavic ethnography (on the 100th anniversary of the birth of D.K. Zelenin, corresponding member of the USSR Academy of Sciences)], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 133–141.
- Ploshchuk, G.I. (2013), "On the semantics of the Kupala 'vzhizhen'", *Archaeology and History of Pskov and the Pskov Land*, vol. 58, no. 28, pp. 305–317.
- Ploshhuk, G.I. (2013), "The beliefs 'zaloms' (logyams) and 'perezhin' (cutting the corn) as a reconstruction source of archaic lines of St. John the Baptist's ceremony", *Bulletin of the Pskov State University, Series: Social-Humanitarian and Psychological-Pedagogical Sciences*, vol. 3, pp. 59–72.
- Ploshchuk, G.I. (2016), "Mythological stories of the Pskov-Belarusian borderlands about screaming midsummer witches who selected milk from cows", in Moteyunayte, I.V. (ed.), *Kul'turnyi landschaft Pogranich'ya: proshloe, nastoyashee, budushchee. Sbornik materialov 2nd Mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii 2016 g. v Pskove, posvyashchennoi*

- problemam pogranich'ya* [Cultural landscape of the frontier region: past, present, future. Proceedings of the 2nd International Academic Conference 2016 in Pskov, dedicated to the problems of the frontier], Pskov State University, Pskov, Russia, pp.141–148.
- Ploshchuk, G.I. (2016b), “About midsummer witches who scream (based on folklore archive of the Pskov State University)”, *Bulletin of the Pskov State University, Series: Social and Humanitarian Sciences*, vol. 3, pp. 60–71.
- Ploshchuk, G.I. (2020), “Mermaids in the perceptions of the population of the Pskov-Belorussian borderlands”, in Bolshakova, N.V. and Razumovskaya, A.G. (ed.), *Kul'turnyi landshaft pogranich'ya: proshloe, nastoyashchee, budushchee. Sbornik materialov 3d Mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii 27–29 sentyabrya 2018 g. v g. Pskove* [Cultural landscape of the borderlands: past, present, future. Proceedings of the 3d International Academic Conference, September 27–29, 2018 in Pskov], Logos, Pskov, Russia, pp. 189–208.
- Ploshchuk, G.I. (2021), *Mifologicheskie rasskazy pskovsko-belorusskogo pogranich'ya* [Mythological stories of the Pskov-Belarusian borderland], vol. 1, Logos, Pskov, Russia.
- San'ko, S.I. (2004), *Mifalogiya belarusaw: encyklopedychny sloŭnik* [Mythology of Belarusians: an encyclopaedic dictionary], Belarus, Minsk, Belarus.
- Shawchyenka, Ya.S. (2016), “The secondary branches in the Belarusian calendar abroad the end of the 19th and the 20th centuries”, in Duk, D.W., Lobach, W.A. and Korsak, A.I. (ed.), *Belaruskae Padzvinne: vopyt, metodyka i vyniki paljavyh i mizhdyscyplinarnyh dasledavannjau: zbornik navukovyh artykulaw 3d mizhnar. navuk. kanf. (Polack, 14–15 kras. 2016 g.)* [Belarusian Subversion: experience, methods and results of field and interdisciplinary research: a collection of scientific articles of the 3d International. Academic conf. (Polatsk, April 14–15, 2016)], vol. 1, Polotsk State university, Novopolotsk, Belarus, pp. 243–249.
- Sokolova, V.K. (1979), *Vesenne-letnie kalendarnye obryady russkikh, ukraintsev i belorusov XIX – nachala XX v.* [Spring and summer calendar ceremonies of Russians, Ukrainians and Belarusians of the 19th – early 20th centuries], Nauka, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.N. (1982), *Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnykh i vostochnykh slavyan* [Winter calendar poetry of the Western and Eastern Slavs], Nauka, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.N. (1995), “Witch”, in Tolstoi, N.I. (ed.), *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar'* [Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary], vol. 1, Mezhdunarodnye otnosheniya, Moscow, Russia, pp. 297–301.
- Vinogradova, L.N. (1996), “Calendar transitions of unclean forces in time and space”, in Agapkina, T.A. (ed.), *Koncept dvizheniya v yazyke i kul'ture* [The concept of motion in language and culture], Indrik, Moscow, Russia, pp. 166–184.

Vinogradova, L.N. (2004), "Perezhin", in Tolstoi, N.I. (ed.), *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary], vol. 3, Mezhdunarodnye otnosheniya, Moscow, Russia, pp. 682–684.

Информация об авторе

Анастасия С. Цыганкова, Полоцкий государственный университет, Полоцк, Беларусь; 211400, Беларусь, Полоцк, Стрелецкая ул., д. 4/1; *18is.tsygankova.a@pdu.by*

Information about the author

Anastasiya S. Tsygankova, Polotsk State University, Polotsk, Belarus; bldg. 1, bld. 4, Streletskaia St., Polotsk, Belarus, 211400; *18is.tsygankova.a@pdu.by*