

Самым распаўсюджаным напоем на ўсёй Беларусі ў XIX – пачатку XX ст. быў хлебны квас. Яго пілі на працягу ўсяго года, але часцей – у летнюю пару, бо ён вельмі добра праганяў смагу [8, с. 108].

Ранней вясной нарыхтоўвалі бярозавы і кляновы сокі, злівалі ў бачуркі, ставілі ў паграбы або закопвалі ў зямлю. Іх спажывалі без далейшай апрацоўкі або вытрымлівалі, дадаючы сахар, мёд, цукар, ягады, бульбу. Іншы раз у бярозавік дабаўлялі ячны солад, бабы, дубовыя трэскі; настоены такім чынам ён набываў якасці лёгкага алкагольнага напою. Сокі і напоі атрымлівалі таксама з лясных ягад, яблык, груш, рабіны. Паўсюдна ў Беларусі вядомы бурачны квас і розныя расолы з гародніны. Пчаляры выраблялі мядовы квас – медаваху. Звычайны мёд разбаўлялі з вадой, дадавалі хмель, дрожджы, карані розных карысных раслін і настойвалі 6 – 8 сутак [6, с. 199].

Пілі і каву, яе рабілі самі. “А каву бальшыństwo, палілі ячмень, як мама, тады там яна ужо яго сатрэць, змеліць, ну і вот гэты жоўты сыпіць, і вот такая кава была” [5]. Найлепшымі смакавымі якасцямі вызначалася кава, якую рабілі з жалудоў наступным чынам: “Нада разлушчыць іх, калі пападаюць гэтыя жалуды на зямлю с дрэва. Іх нада разлушчыць, патам в духоўку ілі печ - поджаріць, а потым нада столочь в ступе. Палучаіцца такая кава, заварвалі яе. І мама, там, в чыгунчыке ілі кастрыле заварыць, патам як яна закіпіць, заліць малака туды і яшчэ паставіць, яно такое прыпарыцца, ну і вкусная такая кава была. В основном кава жалудовая была” [4].

Разглядаючы народную кухню памежнай тэрыторыі Падзвіння і Цэнтральнай Беларусі, можна зрабіць наступны вынік: народная кухня дадзенай тэрыторыі вельмі падобная, адрозненні больш звязаныя з прыродна-геаграфічнымі прыкметамі і назвамі страў, што яшчэ раз даказвае існаванне нацыянальнай кухні Беларусі.

ЛІТАРАТУРА

1. Болотникова, В.А. Белорусская кухня / В.А. Болотникова, И. П. Корзун, Д. К. Шапиро. – 2-е изд., перераб. – Минск : Ураджай, 1986 – 96 с.
2. Гісторыя сялянства Беларусі са старажытных часоў да нашых дзён: у 3 т. – Т. 2: Гісторыя сялянства Беларусі ад рэформы 1861 г. да сакавіка 1917 г. / З.Е. Абезгаўз [і інш.] ; пад рэд. В.П. Панюціча. – Минск : Бел. Навука, 2002. – 552 с.
3. Запісана аўтарам у 2009 г. ад Аўдзея Л.А., 1931 г.н. і Аўдзея М.П., 1931 г.н. у г.п. Свір Мядзельскага р-на.
4. Запісана аўтарам у 2013 г. ад Лапата Ч.Ф. 1939 г.н. у г.п. Свір, Мядзельскага раёну, Мінскай вобласці; раней пражывала ў вёсцы Канстанцінава, Мядзельскага раёну (пераехала ў Свір у 1961 г.).
5. Запісана аўтарам у 2012 г. ад Лукашонак Л.Г. 1935 г.н. у г.п. Свір Мядзельскага р-на.
6. Цітоў, В.С. Народная спадчына. Матэрыяльная культура ў лакальна-тыпалагічнай разнастайнасці / В.С. Цітоў. – Минск : Навука і тэхніка, 1994. – 296 с.: іл.
7. Цітоў, В.С. Этнаграфічная спадчына. Беларусь. Традыцыйна-бытавая культура / В.С. Цітоў – Минск : Беларусь, 1997. – 207 с.
8. Этналогія Беларусі: традыцыйная культура насельніцтва ў гістарычнай перспектыве : вучэб.-метад. дапам. / Т.А. Наваградскі [і інш.]. – Минск : БДУ, 2009. – 335 с.: іл.

УДК 392(476)

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ОБОРОТНИЧЕСТВЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БЕЛОРУСОВ

П.И. МИШИН

Полоцкий государственный университет, Новополоцк

Статья посвящена изучению механизма оборотнического превращения. Представления традиционной культуры, устанавливающие тесные связи между отдельными локусами и пребывающими в них объектами, позволяют рассмотреть акт реинкарнации как результат смены космологического статуса. Последний содержит в себе указание на принадлежность к сферам человеческого или нечеловеческого и является интегральной характеристикой, зависящей от множества иных параметров субъекта, таких как внешность, поведение, происхождение и пр. Поскольку описание объекта в традиционной культуре может оказывать влияние на его состояние, мы можем предполагать, что смена облика субъекта могла быть результатом изменения его описания – т.е. космологического статуса.

Представления о том, что люди и животные могут превращаться друг в друга, т.е. оборачиваться, выступать как оборотни, являются одними из древнейших среди прочих верований. Возникнув однажды, они продолжают существовать, невзирая на то, что новые эпохи приносят с собой новые типы мировоззрения, новые схемы описания и объяснения всего сущего. Сменяющие друг друга религиозно-мифологические системы выдвигают собственные обоснования самой возможности оборотнических превращений. Так, изначально они объяснялись в рамках тотемизма, на основании веры в родственные отношения между людьми и феноменами окружающего мира. Позднее на смену тотемам пришли божественные персонажи, волей которых осуществлялось превращение. Но на всех этапах практически неизменным оставалось содержание механизмов превращения. Они, в свою очередь, опираются на глубинные, почти не меняющиеся концепции о мироздании как таковом. Именно связь между этими механизмами и основополагающими представлениями о Космосе и будут предметом нашего исследования.

Важнейшее место в мифологическом мировоззрении занимают космологические представления, описывающие мироздание как нечто упорядоченное и организованное в соответствии с определенными принципами, законами, описывающие мир как Космос [2, с. 9]. По мере их появления и распространения отдельные элементы мифологической системы, отдельные образы теряют свойственные для них на до-космологическом этапе неопределенность и аморфность. В процессе самоорганизации они становятся частями упорядоченного Космоса; устанавливая связи друг с другом по спонтанно вырабатываемым принципам, они задают граничные условия для действия мифопоэтического мышления и сами следуют им, приобретая характерные свойства и значения. Так возникают космологические представления, явно и неявно описывающие устройство и структуру мироздания. Именно они, наделяя отдельные объекты и явления смыслами и значениями, определяют то, как эти объекты могут быть использованы в магии, религиозных ритуалах, текстах мифов. Речь, естественно, идет не о подробнейших описаниях-перечислениях всех свойств и характеристик всех объектов и феноменов мироздания (хотя их наличие и не исключено в рамках развитой культуры, обладающей надежной системой фиксации и передачи информации). Возможно даже, что космологические представления предшествуют появлению мифологической системы. Ведь для ее создания требуется наличие знаний о мире и его устройстве, знаний о Космосе. Они должны выполнять роль каркаса, на котором будет строиться вся мифологическая система. Естественно, что по мере ее развития космологические представления также развиваются и усложняются, сохраняя при этом известную автономность. Даже в случае смены религии, перехода от почитания одних сверхъестественных существ к другим базовые концепции устройства мира оставались той сценой, где продолжали действовать новые персонажи, наследники прежних богов.

В контексте изучения оборотнических верований в поле нашего внимания будут находиться прежде всего те космологические представления, которые описывают структуру мироздания в горизонтальной его проекции. Здесь основополагающим является подразделение на сферы (миры) «человеческого» и «нечеловеческого». Если «культурный» мир населен людьми, упорядочен и пребывает под властью закона, то противоположный ему «дикий», напротив, населен нечеловеческими существами, хаотичен, беззаконен. Сферы «человеческого» и «нечеловеческого» отнюдь не являются участками пространства, в которые помещаются объекты. Напротив, различные объекты, как природные, так и искусственные, неразрывно связаны с «диким» или «культурным» мирами, поскольку проявляют в себе те же качества, что свойственны им. Именно таким образом каждый объект становится частью Космоса, именно так в тексте объекта проявляются космологические представления.

Животные, конечно же, не являются исключением из правил. Волк – основной объект превращения – по совокупности своих характеристик он относится к миру нечеловеческому, «дикому».¹ Связано это, по всей вероятности с тем, что место его обитания – лес – противопоставляется дому, поселению как месту обитания людей. Питание волка – кровь, сырое мясо, падаль – противопоставляется человеческому способу питания. Поведение волка – убийство, нападение – противопоставляется нормальному человеческому поведению. То есть волк может быть противопоставлен человеку, но не как живому существу

¹ В мифологическом образе волка у белоруссов, на момент его фиксации во второй половине 19-го в., помимо космологической составляющей, имелась еще и теистическая. Она возникла в результате соотнесения волка сначала с духами/божествами (леший/Ярило), а затем с христианским святым (Георгием/Юрием). Результатом этого взаимодействия, а также участия волка в ряде мифов, стал значительный набор представлений (примета о благоприятности пересечения волком дороги, эротическая компонента, календарные верования, связь с военной сферой и дружиной (частично)), который, вкуче с уже имевшимися космологическими компонентами, и образовал известный нам мифологический образ волка [19]. В этой статье мы сосредоточимся почти исключительно на космологической компоненте мифологического образа волка как на более сильно связанной с оборотническими представлениями. Хотя на практике обе компоненты безусловно представляют собой неразделимое единство.

(волк слишком сильно отличается внешним обликом для такого противопоставления), а как символу всего человеческого, сам выступая, таким образом, как символ всего не-человеческого, чужого, иного вообще [8, с. 411].

Таким образом, если рассматривать оборотническое превращение на уровне текстов, свойственных объектам, то мы увидим инверсию важнейшего среди них – текста, содержащего в себе характеристику, описывающую принадлежность к одной из сфер в горизонтальной проекции Космоса. Этот текст, «читающийся» в исходном как «человек», обращается в свою противоположность и в конечном звене цепочки превращения уже читается как «волк».

Еще раз подчеркнем, что в данном случае мы имеем дело не с указанием на физический объект или на типичные черты живого существа. Перед нами именно **указание на принадлежность к одному из локусов**, и внешнее обличье (человек или волк), телесная форма является лишь одной из целого комплекса описательных характеристик. То есть текст объекта, описывающий принадлежность к области человеческого или же нечеловеческого, может быть рассмотрен как интегральная характеристика, собирающая воедино множество прочих свойств, которыми обладают объекты, и синтезирующая из них предельно емкое описание, однозначно и мгновенно определяющее сущность возможных взаимодействий людей и этого объекта. Это, безусловно, чрезвычайно полезно, поскольку соотнесение объекта с человеческим или не-человеческим локусом не просто констатирует пространственную локализацию этого объекта, но и описывает его сущность, его возможные способы применения и реакции на контакт с человеком.

«Реальную» трансформацию из человеческого обличья в волчье, сопровождает переход содержания характеристики принадлежности в противоположное состояние – значение «культуры» меняется на значение «дикости». Тот же процесс, но с обратным знаком, происходит при возвращении человеческого облика. В современном мировоззрении доминирует однонаправленная причинно-следственная связь между событием и описанием события, когда случившееся событие порождает изменение описания, а обратный процесс невозможен. В традиционной же культуре возможно и обратное, когда изменение описания вызывает событие, которое и осуществляет описанное **де того** изменение. Возвращаясь к оборотническому превращению, мы, таким образом, констатируем, что не только «реальная» трансформация вызывает инверсию характеристики принадлежности, но и инверсия принадлежности способна вызвать «реальную» трансформацию. То есть, не только превращение человека в волка приведет к оценке этого существа как не-человеческого, но выход человека за пределы сферы «человеческого», обретение им не-человеческого статуса может привести к его превращению в волка. В рамках традиционной культуры, где текст объекта чаще всего преобладает над собственным носителем, инверсия принадлежности будет не просто соотноситься с оборотническим превращением, именно она будет определять его, делать его возможным и (или) необходимым.

Итак, оборотническое превращение может быть описано как обращение, инверсия характеристики, указывающей на принадлежность к сфере «человеческого» на указание принадлежности к сфере «не-человеческого». Поскольку архаическое мировоззрение допускает доминирование текста над объектом, то не только описание инверсии может сопровождать превращение, но и превращение может быть вызвано свершившейся инверсией. Возникает вопрос – что может вызвать изменение характеристики принадлежности, ее обращение в собственную противоположность? Иначе говоря – когда, при каких условиях «человек» начинает считаться «не-человеком»?

Выше мы говорили о том, что характеристика принадлежности может быть рассмотрена как интегральная, производная от значений множества иных, описывающих человека характеристик. Значение каждой из них указывает, насколько он «человечен» (или, напротив, «не-человечен») по какому-то одному параметру-характеристике, среди которых можно назвать поведение, время и место пребывания, облик, происхождение, владение специфическими атрибутами. По каждому из них рассматривается совпадение с эталоном, в качестве которого выступает идеальный образец «Человека» в данной конкретной культуре. Теоретически к изменению интегральной характеристики принадлежности может привести любое отклонение от идеального образа (неидеальный облик, неидеальное поведение и т.д.). На практике же большая часть людей постоянно или периодически отклоняется от эталона **«человечности»** «человеческого». Соответственно к изменению интегральной характеристики принадлежности чаще всего приводят или изменения сразу в нескольких характеристиках, или кардинальное, вплоть до инверсии, изменение какой-то одной из характеристик. Это мы и будем в дальнейшем именовать **выходом за пределы человеческого** (шире – «нормального»).

Иногда выход за пределы человеческого – особенно по одной какой-то характеристике – не приводил к физическому перевоплощению человека. Однако такого индивида все равно обозначали как

«волка» (или иным образом, но всячески подчеркивая его чуждость «нормальному», «человеческому»). Ниже мы приведем значительное количество примеров, когда вышедшего за пределы человеческого именовали таким образом – способы выхода многообразны и встречаются в самых разных культурах. Об этом говорит В.В. Иванов в своей статье «Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка»: «Из многочисленных языковых свидетельств общеиндоевропейского представления о людях, становящихся волками, наибольший интерес представляет юридическая формула, по которой человек, совершивший убийство другого человека, становится волком» [11, с. 401, 402]. Древнейшие из зафиксированных сведений относятся к эпохе хеттского царства. «Наиболее древним примером этой формулы является § 37 древнехеттских законов, где говорится, что если человек со своими помощниками совершит насильственный увод женщины и при этом три или два человека будут убиты, то этот человек UR. BAR. RA- as kištat «стал волком». В этом законе оправданно видели свидетельство древних индоевропейских обычаев, связанных с браком посредством похищения, совершаемым воином-«волком». ... Хеттская юридическая формула связана не только с общеиндоевропейским представлением о воине-«волке», но и с находящим широкие параллели в разных индоевропейских традициях представлением о том, что совершивший убийство (или человеческое жертвоприношение) становится волком» [там же]. К сожалению, из данной цитаты не очень понятно, кто именно и вследствие чего «становится волком». Если обратиться непосредственно к своду законов, то мы обнаружим, что закон описывает случай, когда группа людей похищает невесту и отправившиеся в погоню убивают похитителя или кого-либо из его сообщников. § 37 этого свода указывает, что в данном случае убийство преступлением не является, поскольку совершивший похищение невесты находится вне закона: «Закон гласит: «Ты стал волком!»» [29]

Еще одним свидетельством соотнесения волчьего поведения с преступным поведением являются сведения о гирпинах, самнитском племени, проживавшем у подножия горы Саракты. Само его «название – как указывают Страбон и Фестус – происходит от самнитского имени волка (*hirpus*) и означает люди «причисляющиеся к волкам», или волколаки» [36, с. 19]. Обратившись во время эпидемии к оракулу, они получили ответ, что для того, «чтобы остаться жить в своей стране «гирпинам позволялось остаться в своей стране, с тем однако условием, что будут они брать пример с волков, то есть жить грабежом (*lupos imatarentur, id est rapto viverent*). Гирпины последовали словам пророчицы» [там же].

Часто встречаются соотнесения волка с преступником на территории Скандинавии. Например, в «Речах Сигридивы», имеется, среди прочих, и такой совет: «Десятый совет – // не верь никогда // волчьим клятвам, – // брата ль убил ты, // отца ли сразил; // сын станет волком // и выкуп забудет» [4, с. 287]. По скандинавским законам принявший виру за убийство родича лишался права мстить. Значит, в этом совете валькирия предостерегает Сигурда, что подобные люди все равно таят зло и не стоит верить их клятвам. В этом контексте выражение «стать волком» означает «стать клятвoprеступником», т.е. преступить закон. Согласно древнеисландской умиротворительной присяге совершивший убийство «будет называться волком» [5, с. 493]. «Немирный человек рассматривался как «покойник», изгнанник (*wealdgenga*), нередко назывался у саллических франков и готов ... «волк», а его «волчья голова», на древнеанглийском «*wulfes heafod*», объявлялась по всей стране вне закона. В древней Исландии самая тяжкая опала называлась «*skogangr*», т.е. «лесной ход», а тот, кто кого-либо бесчестил, именовался «*vargr*». Похититель скота, наказываемый более жестоко, чем убийца, носил титул «*gogvargr*» – «скотий волк» [33, с. 64]; «... по-скандинавски «*vorggr*» означает волка, разбойника, хищника и вора.» [31, с. 6], санскритское «*vṛka*» также означает как волк, так и вор [там же]. В исландском языке существовало слово «*vargur*» – изначально этот мифологический термин означал «волка-оборотня, волколака», «преступника, изгнанного из общества и вынужденного скитаться в лесах», «злобного демона». ... Затем уже шло вторичное производное «*volk*». Обычным обозначением «волка» в исландском языке является *ulfr*» [15, с. 66]. Таким образом, в самых разных традициях мы наблюдаем обозначение с помощью волчьей символики людей, совершивших преступления.

При этом речь могла идти не только о преступлениях в нашем понимании, но и о нарушении традиций, правил поведения. К сфере «нечеловеческого» относится не только то поведение, которые непосредственно связано с нарушением человеческого закона, особенно закона в современном, узком понимании. Как мы уже говорили выше, для традиционного общества в сферу закона входят и разнообразные нормы, правила поведения, обычаи, традиции – ЧЕЛОВЕК может вести себя только предписанным, заветанным от предков, надлежащим образом. Нарушение норм и правил поведения является одним из проявлений ненормальности, не-таковости, выхода за пределы обыкновений и традиций, а значит, выводит людей за пределы культурного мира и делает возможным применение к ним волчьих эпитетов.

П.В. Шейн приводит тексты свадебных песен, в которых «нечестная» невеста посылает к родителям волка, чем противопоставляется «честной», которая посылает коней и повозку [30, с. 464]. На Поле-

сье с помощью волчьей символики описывали ситуацию нарушения обычая, когда жених бросал невесту [14, с. 83]; «беларускае выслоўе «У воўчую шкуру ўшыўся» таксама азначала, што чалавек не прытрымліваецца агульнапрынятых норм, не спыняецца ні перад чым» [13, с. 275]. Известно, что в античном Риме проституток называли волчицами (лат. lupa), а бордели – дословно волчатниками или, правильнее будет сказать, волчарнями (по аналогии с рус. «псарня»; лат. lupanarium). «Обозначение шлюхи как «волчицы» в латинском языке было столь устойчивым, что это даже вызвало появление вторичного «lupus femina», термина для обозначения самки волка, которое «не могло употребляться в ... обценном смысле» [18, с. 329]. Тит Ливий даже использовал этот факт, чтобы объяснить и рационализировать миф о Ромуле и Реме, вскормленных волчицей. Постепенно утрачивая традиционную картину мира, римляне искали объяснение существующему представлению о волчице, которая выкормила человеческих детей, в результате чего и возникла такая трактовка: «Иные считают, что Ларенция (жена пастуха, нашедшего близнецов и вскормившая их – М.П.) звалась среди пастухов «волчицей», потому что отдавалась любви, – отсюда и рассказ о чудесном спасении» [26, с. 13].

Традиции именованья проституток волчицами не являются прерогативой исключительно римлян. Подобные обозначения существовали и у иных народов. Так, в исландском привороте на девушку насылают «Волчицы плотское бешенство» [16, с. 132]; «в древнеирландском также можно отметить целый ряд лексем, которые, имея в качестве прямого значения «собаку» или «волка», употребляются переносно (либо как производные) для обозначения падшей женщины или похотливости и распутства» [18, с. 329 – 330]. Во французских бестиариях бесчестных женщин также называют волчицами [32, с. 17], хотя это может быть средневековой трансляцией античного наследия. Особенно любопытно упоминание волчицы в этом же контексте в рамках ирландского юридического трактата, где разрешается «не впускать волчицу в свой дом», поскольку это может повредить живущим в доме (по древнеирландским законам, если один человек нанес другому телесные повреждения, то причинивший ущерб обязан был содержать потерпевшего в своем доме в соответствующей, мирной и спокойной атмосфере, что, по мнению некоторых исследователей, должно было помочь в совершенствовании самоконтроля ответчика, чтобы подобное больше не повторилось) [там же]. При этом сообщая о «волчице» в значении «развратница» или «проститутка», в данном трактате использован термин, обозначающий волчицу-оборотня [17]. В данном случае термин «оборотень» мог быть применен к проститутке с тем, чтобы подчеркнуть ее двойственную природу. С одной стороны она имеет черты человека, является человеком, относится к миру людей – она имеет облик человека. С другой стороны она имеет черты нечеловеческого мира, поскольку ее поведение выходит за пределы норм поведения «нормального» человека и эта нечеловеческая ипостась либо описывается с помощью волчьей ипостаси оборотня, либо приравнивается к ней. Это можно рассматривать как дополнительное указание на не совсем полный человеческий статус «женщины легкого поведения». Таким образом, проститутка могла именоваться волчицей, поскольку подобный способ поведения не являлся нормальным для людей.

В общем и целом принципы обозначения проститутки волчицей вполне понятны – нарушение правил и норма поведения (нормальные, приличные женщины так не поступают) вполне может быть расценено как поведение нечеловеческое, а те, кто преступает законы и нормы поведения, жизни, установившиеся в обществе или сообществе, являются не-людьми, находятся вне пределов человеческого. Как мы уже упоминали, в категорию «ненормального» попадает все, что резко отличает одного человека от других – способ поведения, жизни, внешний облик. Однако в рамках традиционной культуры все вышперечисленное не является просто внешними, описательными характеристиками человека. За каждым отличием могут скрываться особые магические способности. Вот как об этом говорит Шарль Фоссе в своей книге «Ассирийская магия»: «Наконец, одно и то же лицо, в обычное время безобидное, в определенные моменты может становиться опасным, таковы: женщина, кормящая грудью, умершая от болезни груди или беременная. Проститутка подвергается экзорцизму, как настоящий демон» [28, с. 98 – 99]. Автор, таким образом, указывает на то, что женщина, ведущая не-нормальный (т.е. не-человеческий) образ жизни, выходит за пределы человеческого и, в таковом качестве, обретает сверхъестественные возможности. Поскольку все ненормальное относится к нечеловеческому, то вполне логично допустить, что для обозначения тех, кто обладает способностями (свойствами), качественно (и, возможно, количественно – по закону диалектики это взаимосвязано) отличающимися от сходных характеристик других людей, могла использоваться волчья символика.

В качестве примера можно привести украинское «віщун» [11, с. 399], обозначающее, помимо оборотня, колдуна, знахаря – человека, обладающего необычными для людей способностями. Таким образом, отнесение мага к иномирию и обозначение его с использованием волчьей символики вполне понятно. Более косвенно относятся сюда общеизвестные метафоры, описывающие людей, обладающих опы-

ЭТНАГРАФІЯ І ФАЛЬКЛОР

том в какой-либо сфере. Например, «старый волчара», в значении опытный, много повидавший человек, «морской волк» и т.п.

Выше мы описали все многообразие способов преступления закона или обычая и использование волчьей символики в отношении сделавших это и тем самым поставивших себя вне «человеческого», вне мира людей. Во всех этих случаях человек, выйдя за пределы человеческого, получить назад свой человеческий статус уже не сможет. Во всяком случае, в той общине (роду, племени), из которого он был извергнут. Вместе с тем, в традиционной культуре нам известны обряды, в рамках которых люди выходят за пределы человеческого мира с тем, чтобы вернуться обратно. Речь идет о так называемых ритуалах перехода, во время которых человек меняет свой «магически-религиозный или социальный» [6, с. 16] статус. Суть обрядовых действий этого типа состоит в том, что их участники оставляют свое прежнее состояние (социальное, возрастное, магическое – на практике все это часто объединяется), отделяются от него и переходят, включаются в новое. Между прежним и настоящим они пребывают в лиминарном – промежуточном состоянии, которое не является ни «тем», ни «этим» [там же] и, соответственно, не принадлежит к сфере человеческого.

Выход участников ритуала за пределы «человеческого», т.е. обретение ими «нечеловеческого» статуса могли привести к использованию волчьей символики в их отношении. И мы вполне допускаем, что именоваться «волками» могли все основные персонажи любого ритуала перехода. Об этом, к примеру, может свидетельствовать обычай, бытовавший у южных славян, где после рождения ребенка повитуха выбегала с криком «волчица родила волчонка!» [34, с. 198]. Однако на момент записи (т.е. начиная с середины 19 в.) в белорусской традиции использование волчьей символики для обозначения ключевых персонажей обряда фиксируется только в рамках свадебного ритуала.

Так, широко распространено обыкновение именовать волком жениха, отдельных лиц в его дружине или всю дружину целиком [9, с. 126]. Само содержание свадебного ритуала таково, что жених и невеста, а также непосредственно сопровождающие их участники ритуала, проходят через лиминальную стадию, т.е. оказываются в сфере нечеловеческого, проходя через него как пространственно, так и статусно в процессе смены своего социального статуса. Пребывание их в сфере и статусе «чужого» и позволяет использовать волчью символику для обозначения участников. Это обыкновение было использовано в рамках традиционной культуры весьма интересным способом.

Так, невеста, опираясь на свой статус «чужого», отраженный в волчьей символике, могла воспользоваться заговором весьма специфического содержания. В нем молодая, входя в дом, сравнивает себя с волком, а обитателей дома жениха со своими овцами. Тексты такого типа довольно широко распространены в русской традиции [1, с. 152]. Суть магического воздействия ясна – заданное противопоставление должно охарактеризовать силу невесты в сравнении с силой семьи жениха как преобладающую и поставить молодую в выигрышное положение. На наш взгляд, выбор образа обусловлен в некоторой степени именно «волчьим» статусом невесты по отношению к дому жениха: поскольку молодая все равно «волк», то почему бы этим не воспользоваться?

Волчья символика также используется для обозначения участников еще одна группы ритуалов перехода – инициаций. К сожалению, материалов, непосредственно сообщающих об этом в отношении славян, не сохранилось. Однако реконструкция, сделанная Слупецким, достаточно убедительно доказывает использование волчьей символики по отношению к юношам, проходящим возрастную и/или воинскую инициацию [36, с. 174]. Сходные предположения высказывались и другими авторами, изучавшими инициационные ритуалы перехода для юношей в индоевропейской традиции. Так, В.Г. Балушок проследивает это для славянской традиции [3]. А.И. Иванчик упоминает о наличии сходных представлений у германцев [12, с. 39 – 40] и доказывает это для скифов и сарматов [12, с. 46 – 48]. Общей чертой всех этих обрядов является уподобление неопитов волкам или собакам. Если судить по материалам скандинавской традиции, где сохранилось достаточно подробное описание воинской инициации, молодые люди жили в лесу, совершая нападения на путешественников [25]. Они, следовательно, вели «волчью жизнь», т.е. существовали за счет грабежа и нападений, носили волчьи шкуры и т.п. (в саге же это выражено в форме рассказа о превращении героя в волка).

Поскольку представители традиционной культуры чаще всего рассматривали окружающий мир с сугубо антропоцентрической точки зрения, это закономерно приводило к распространению волчьей символики и на различные объекты окружающего мира, которые по тем или иным причинам казались людям «не-нормальными», неправильными. Еще у Н. Анимеле приводится фраза со смыслом «волчье время» [2, с. 264]. Такие метафоры продолжают использоваться вплоть до наших дней. Значение, которое вкладывается в это словосочетание, далеко не исчерпывается напрашивающимся «время, когда господствуют волки» т.е. ночь, но включает в себя и «время, когда «нормальному» человеку жить плохо». Следует отметить, что второе значение иногда вытесняет первое. В этом можно видеть элементы исполь-

зования образа волка для обозначения чего-либо нечеловеческого, «дикого». Весьма показательны в этом контексте и приводимые А.М. Ненадавцом многочисленные свидетельства о устойчивом соотношении волка с ночью [21, с. 193], которая, очевидно, противопоставляется дню, времени жизненной активности людей.

В белорусском и, вероятно, других славянских языках известен целый ряд растений, характеризующихся как «волчьи», т.е. с использованием волчьей символики. Это «воўчыя ягады», оно же «воўчае вока», «воўчае лыка», «воўчая мята», «воўчы лен» [35, с. 204, 205, 214]. Во всех случаях «волчья» характеристика означает неправильность (ядовитость), дикорослость, чуждость [35, с. 205]. Тот же мотив прослеживается в общем наименовании для всех незнакомых, т.е. «чужих» грибов – «ваўчанкі» [35, с. 204]. То же наблюдается в отношении предметов, созданных руками человека, но не соответствующих каким-либо нормам. Так, обозначая неправильную заточку зубьев пилы, при которой на досках остается рваный след, говорили «волчий зуб» [10].

Итак, образ волка, ввиду тесной его связи со сферой «не-человеческого», использовался для обозначения того и тех, чья «человечность» (соответствие «нормальности», эталону «человеческого» по каким-то характеристикам) подверглась сомнению. От обозначения вышедшего за пределы человеческого индивида через волчью символику остается только один шаг до собственно принятия волчьего облика². Рассмотрев тексты, описывающие оборотнические превращения, мы убедимся в том, что оборотень перед превращением тем или иным образом вышел (или же был выведен) за пределы человеческого. Это могло произойти вследствие его пребывания в пространстве-времени ритуала (свадебное оборотничество), совершения недолжных поступков (воровство, убийство, нарушение правил поведения), обладания какими-либо нечеловеческими качествами (внешность, обстоятельства рождения, профессия и т.д.), нахождения за пределами мира людей в пространстве и времени. То есть, рассматривая ситуацию превращения, можно сказать, что в ряде случаев (выявление точных их критериев – тема для отдельной статьи) при обозначении человека как «волка» происходит еще и смена облика; внешний вид бывшего «человека» начинает соответствовать содержанию его характеристики принадлежности («не-человек» = «волк»).

Так в текстах, которые приводит Е.Р. Романов, происходящие изменения касаются в первую очередь сферы поведения. В двух рассказах причиной превращения является «ненормальное», т.е. «нечеловеческое» поведение. В первом случае это воровство [23, с. 95 – 96], во втором – неуместное веселье сыновей во время похорон отца [23, с. 98]. Показательно, что в первом случае человек вначале берет не принадлежащее ему яблоко, но это не вызывает никаких изменений – диапазон «человеческого» в поступках достаточно широк. Превращение происходит лишь тогда, когда действие выходит за пределы этого диапазона (в приведенном тексте это кража снопа соломы) [23, с. 95]. Во втором случае совершенное нечеловеческое поступка – танцы на похоронах – лишь задает основу для превращения; само оно осуществляется после неосознанного колдовства – материнского проклятия, посредством которого сыновьям и придается облик волков.

Изменения в поведении – отход от норм «человеческого» и приход к «нечеловеческому» – приводят к изменениям облика, смене тела человека на тело волка. Однако обратим внимание на то, что превращение касается лишь внешнего облика – будучи волком снаружи, внутри оборотень остается человеком. В текстах, приводимых Романовым, это выражается, в частности, в неприятии сырого мяса: превращенный человек пользуется забытым костром, чтобы поджарить его [23, с. 96]. Также братья, превращенные в волков материнским проклятием, временно возвращают себе человеческий облик, скинув волчьи шкуры [23, с. 98]. Об этом же свидетельствуют многочисленные записи о убитых волках, под шкурами которых находят людей в свадебных костюмах [30, с. 257], после того как свадебный поезд подвергся превращению. Все это означает, что эти у оборотней изменена (ими самими или в результате внешнего воздействия) одна характеристика, следствием чего стала смена облика. Однако остальные характеристики остались (и сохраняются оборотнями) человеческими. Даже утраченный внешний вид можно вернуть. Так, в одном из текстов, зафиксированных Е.Р. Романовым, возвращение человеческого

² Нами был рассмотрен наиболее общий случай выхода за пределы человеческого, когда человек оказывается в той или иной степени принадлежащим к иному миру вообще. Это сопровождается превращением в животное, которое также символизирует иной, нечеловеческий мир вообще. Если же говорить о превращении в иные виды животных и птиц, то мы можем предположить, что конечный облик связан с тем, что превращающийся по тем или иным причинам оказывается соотносился с той областью Космоса, с которой соотносится данное животное, которая данным животным символизируется. Исходя из приведенного выше тезиса их выход за пределы человеческого осуществлялся в некотором «направлении», каковое по тем или иным причинам может быть обозначено своей символикой (медведь, сойка и пр.), что и приводило к превращениям соответствующих животных. Превратившиеся же в волка осуществляли выход за пределы человеческого, не имея каких-то целей. Они просто выходили, в направлении «от человеческого», что и приводило их к превращению в волков.

облика иницируется через одевание человеческой одежды [23, с. 96]. То есть в данном случае оборотень получает одну из человеческих характеристик – ношение одежды. И это вызывает цепную реакцию возвращения прочих человеческих характеристик, включая и внешний облик.

Возникает вопрос: почему, если все характеристики связаны, изменениям подвергается именно внешность? То, что оборотень становится зверем лишь снаружи, сохраняя внутреннюю «человечность», объясняется исходя из тех же космологических представлений. Согласно им, интенсивность «культуры» (равно как и «дикости») уменьшается от центра к периферии всякого локуса. Это означает, что, к примеру, в рамках деревни ее центр будет считаться более «человеческим» местом чем окраина. Тот же подход действует и в отношении тела человека (или не-человека). Его периферия – конечности, кожа – находится в максимальной близости от сферы нечеловеческого и подвержена ее наиболее сильному влиянию. Именно поэтому внешность человека и изменяется, стоит лишь совершить «нечеловеческий» поступок. Можно сказать, что сфера «человеческого» в границах самого человека смещается, и обличье зверя оттесняет обличье человека внутрь, где последнее и остается. Именно это позволяет проклятым братьям снимать шкуры и временно возвращать человеческий вид, хотя их принадлежность к сфере «нечеловеческого» налагает свою печать в виде волчьего хвоста [23, с. 98]. Примечательно, что в другом тексте Е.Р. Романова обретение прежнего вида происходит через разрушение волчьей шкуры [23, с. 103], и при этом способе возвращенный внешний облик человека оказывается ущербным – «повражон видом и усим» [там же]. В первом случае человек возвращает свой прежний вид через добавление «человеческого» к одной из характеристик что возвращает интегральную характеристику принадлежности в прежнее положение (надел человеческую одежду). Во втором случае происходит всего лишь устранение нарощей сверху оболочки нечеловеческого/звериного, тогда как сама «человечность» возвращена не была. Именно в этом и заключается причина некорректного ревоплощения – человеку не возвращается нормальный, т.е. свойственный людям облик и человек выглядит «повражоним».

Упомянутый выше «волчий» статус молодых, полученный ими в рамках свадебного ритуала, используется для их превращения в волков, упоминания о чем часто встречаются в белорусском фольклоре [24, с. 293 – 294; 14, с. 82; 30, с. 253 – 254; 7, с. 122 – 124]. Направленное против свадебного поезда колдовство не позволяет поезжанам вернуться в человеческий статус, в человеческое состояние, фиксирует их волчий статус и, соответственно, волчий облик. Особенно показательным в этом плане является приводимый П.В. Шейном магический обряд, где для превращения используется кровь волка или кровь переставших петухов [30, с. 254], с помощью которых создаются свадебный поезд как бы «выбрасывается» в сферу нечеловеческого [20, с. 24].

Итак, превращение оборотня является закономерным результатом выхода за пределы «человеческого». Сделавшие это люди принадлежат к сфере не-человеческого и, соответственно, обозначаются как «волки». В ряде ситуаций это проявляется в смене облика – человек во внешнем обличье становится тем, кем он является внутренне, по содержанию своей характеристики принадлежности. Поскольку превращение осуществляется посредством выхода за пределы человеческого, то представляется логичным именно обстоятельства и цели выхода положить в основу классификации оборотнических текстов.

Тексты, описывающие превращения, мы разделим на две большие группы, используя в качестве основания фактор наличия намерения к выходу в сферу не-человеческого (т.е. к превращению). Оборотничество, таким образом, может быть насильственным и намеренным. Намеренным мы назовем такие виды оборотничества, когда человек имеет намерение стать волком и совершает некие действия, приводящие к исполнению желаемого. Н.Я. Никифоровский сообщает, что колдуны превращаются лично, «ради чародейских целей» [22, с. 67]. Это можно отнести к намеренному оборотничеству.

Насильственным мы назовем такие случаи оборотничества, когда превращающийся не имеет намерения стать волком, но становится им в силу оказанного на него магического воздействия, вынуждающего к этому. Примеры насильственного оборотничества встречаются очень часто. Тот же Н.Я. Никифоровский приводит описания превращения в волков свадебных поездов [22, с. 68]. Е.Р. Романов сообщает, что человек становится волком после того, как по наущению соседки пролезает сквозь хомут [23, с. 102]. Тем или иным способом колдун заставляет человека углубиться в нечеловеческий мир, что ведет к превращению в волка.

Имеется также группа текстов, в которых на оборотня не оказывается никакого магического действия, он превращается сам, не имея намерения к превращению. Поэтому наряду с насильственным оборотничеством мы будем выделять оборотничество спонтанное. К нему мы будем относить такие случаи, когда превращающийся не имеет намерения стать волком и никто не оказывает на него магического воздействия, вынуждая сделать это. Поскольку обе эти группы текстов включают в себя случаи обращения без намерения сделать это, то их можно объединить в группу ненамеренного оборотничества. Во всех случаях оборотень выходит сам (случайно или целенаправленно) или выводится в сферу нечеловеческо-

го. К примерам спонтанного оборотничества можно приведенный Е.Р. Романовым текст о том, что некий человек, украв у соседа пук соломы, превратился в волка [23, с. 95 – 96]. Здесь, очевидно, мы имеем дело с нарушением норм и правил «людского» поведения. Воровство – выход за пределы «человеческого» в действиях – тут же приводит к изменению статуса: человек становится не-человеком, а значит – волком.

Предложенная классификация, безусловно, не является единственно возможной; тексты о превращениях можно делить на группы по способам оборота, по целям превращения и т.д. Однако, используя в качестве основания для нее намерение к переходу в сферу не-человеческого (либо его отсутствие), мы получаем возможность включить в эту классификацию все прочие. Возьмем, к примеру, упомянутую выше классификацию по целям превращения. Она прекрасно сочетается с нашим исходным подразделением по намерению, т.е. нам необходимо просто определить, с какой целью человек вышел в не-человеческий мир. Поскольку человек, имея какую-то цель, превращался сам, то мы имеем дело с намеренным оборотничеством, в котором просто выделяются отдельные подгруппы. Таковых мы можем обнаружить четыре. Во-первых это хозяйственное оборотничество, когда превращение осуществлялось с целью решения каких-либо хозяйственных задач. Это мог быть, например, выпас скота. Во-вторых, это военное оборотничество, поскольку превращение в волка – даже внутреннее – существенно повышает боевые возможности человека. В-третьих, с помощью превращения можно решать разного рода магические или, точнее, шаманские задачи. Поскольку волк принадлежит к потустороннему миру, он может свободно путешествовать по нему. И шаман, приняв облик волка, может сделать то же самое. Поэтому мы выделяем третью группу – шаманское оборотничество. И четвертая группа, в которую входят те случаи, когда превращение осуществляется с целью нанесения вреда, ущерба. В том же случае, когда колдун, имея какую-то цель, превращает другого человека, то перед нами насильственное оборотничество, в котором опять-таки будут выделяться отдельные подгруппы (отметим, что классификация по целям не включает в себя случаи спонтанного оборотничества – там цель, как таковая, отсутствует).

Подведем итог. Механизм оборотнических превращений основан и тесно связан с космологическими представлениями, лежащими в основе всякой мифологической системы. Объекты не просто находятся в различных сферах-областях Космоса, но и проявляют в себе и через себя их свойства. Соответственно, превращение из человека в волка является не просто сменой облика, но и сменой сферы, к которой относится оборачивающийся, поскольку человек и волк противоположны друг другу и обитают в противопоставляемых друг другу областях. То есть, наряду с самим превращением происходит смена содержания характеристики, относящей объект к определенной области Космоса. В связи с тем, что традиционная культура допускает превалирование описания над объектом и воздействие описания на объект, мы можем предположить, что оборотническое превращение определяется сменой содержания характеристики принадлежности с «человеческий» на «не-человеческий» и обратно. Волк, будучи символом сферы Иного, используется для обозначения / именованя тех (того), что вышло за границы, за рамки свойственного человеку в одном из существенных его признаков (поведение, место пребывания, способ питания, речь, одежда и пр.). В ряде случаев именование вышедшего сопровождается сменой его облика на волчий.

Определив, что причиной превращения является выход за пределы человеческого, и положив обстоятельства и цели этого выхода в основу классификации, мы получаем следующее. В зависимости от наличия у превращающегося намерения стать волком оборотничество может быть намеренным или ненамеренным. Последняя группа в свою очередь делится на две подгруппы – насильственное оборотничество и спонтанное, разделяемые на основании наличия в тексте агента превращения, оказывающего магическое воздействие. Внутри вышеназванных групп возможно выделение подгрупп с использованием различных классификационных оснований (цель, способ и т.д.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Аникин, В.П. Русские заговоры и заклинания: материалы фольклор. экспедиций 1953 – 1993 гг. / В.П. Аникин. – М.: Изд-во МГУ, 1998. – 480 с.
2. Анимелле, Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимелле // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Вып. 2. – СПб., 1854. – С. 111 – 268.
3. Балушок, В.Г. Инициации древних славян (попытка реконструкции) / В.Г. Балушок // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4. – С. 57 – 66.
4. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / Германск.эпос; сост. А.М. Мелетинский. – М.: Худ. лит-ра, 1975. – 750 с.
5. Гамкрелидзе, Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 т. / Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов. – Тбилиси: Изд-во Тбилисс. ун-та, 1984. – 2 т.

ЭТНАГРАФІЯ І ФАЛЬКЛОР

6. Геннеп, А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп; пер. с франц. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; послесл. Ю.В. Ивановой. – М.: Вост. лит., 2002 – 198 с.
7. Гура, А.В. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу / А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая // Полесск. Этнолингвист. сб. Материалы и исследования – М.: Наука, 1983. – 287 с.
8. Гура, А.В. Волк / А.В. Гура / А.В. Гура; под общ. ред. Н.И. Толстого // Славянские древности: этнолингвист. словарь. В 5 т. – М., 1995. – Т. 1. – С. 411 – 418.
9. Гура, А.В. Символика животных в славянской народной традиции / А.В. Гура. – М.: Индрик, 1997 – 912 с.
10. Записано Мишиным П.И. от Липского И.И. (1940 г.р.), д. Волковщина, Миорский р-н.
11. Иванов, Вяч. Вс. Реконструкция индоевропейских слов и текстов отражающих культ волка / Вяч. Вс. Иванов // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. – 1975. – Т. 34. – № 5. – С. 399 – 408.
12. Иванчик, А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию / А.И. Иванчик // Сов. этнография. – 1988. – № 5. – С. 38 – 48.
13. Кабашнікаў, К.П. Воўк / К.П. Кабашнікаў, Л.М. Салавей // Беларускі фальклор: энцыклапедыя: у 2 т. / рэдкал.: Г.П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2005. – Т. 1. – 768 с. – С. 275 – 277.
14. Кен, В.Д. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: материалы полевой и арх. коллекции Л.М. Ивлевой / В.Д. Кен. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2004. – 438 с.
15. Кораблев, Л.Л. Из рассказов о древнеисландском колдовстве и Сокрытом Народе / Л.Л. Кораблев; пер. с древнеисланд. – М.: София, 2003. – 176 с.
16. Кораблев, Л.Л. Рунические заговоры и апокрифические молитвы исландцев / Л.Л. Кораблев. – М.: Велигор, 2003. – 221 с.
17. Михайлова, Т. «О кровавом лежании» или почему не следует пускать волчицу в свой дом / Т. Михайлова // Логос. – 1999. – № 16. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_09.htm. – Дата доступа: 06.04.2012.
18. Михайлова, Т.А. «Против женщин, кузнецов и друидов...»: вера в женскую магию в традиционной ирландской культуре / Т.А. Михайлова // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. – М.: Индрик, 2005. – 336 с. – С. 322 – 334.
19. Мишин, П.И. Эволюция магико-ритуальных представлений связанных с образом волка / П.И. Мишин // Вестн. ПГУ. Сер. А, Гуманитарные науки. – 2005 – № 1. – С. 55 – 61.
20. Мишина, В.И. Вредоносная магия в белорусской свадьбе (вторая пол. XIX – первая пол. XX вв. / В.И. Мишина, П.И. Мишин // Живая Старина. – 2012. – № 3. – С. 23 – 25.
21. Ненадавец, А. М. За смугою міфа / А.М. Ненадавец – Мінск: Бел. навука, 1999. – 254 с.
22. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собраны в Витебской губернии / Н.Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – 336 с.
23. Романов, Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 1 – 9 / Е.Р. Романов. – 1886 – 1912. – Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. – Витебск, 1891. – 220 с.
24. Романов, Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 1 – 9 / Е.Р. Романов. – 1886 – 1912. – Вып. 8: Быт белоруса. – Вильна, 1912. – 600 с.
25. Saga о Вельсунгах. – Режим доступа: <http://norse.ulver.com/src/form/volsunga/ru.html>. – Дата доступа 06.09.2010.
26. Тит Ливий. История Рима от основания города: в 3 т. / Ливий Тит. – М., 1989 – 1993. – Т. 1 / пер. В.М. Смирнина; коммент. Н.Е. Боданской; редакторы пер. М.Л. Гаспаров и Г.С. Кнабе; редактор коммент. В.М. Смирнин; отв. редактор — Е.С. Голубцова. – М.: Наука, 1989.
27. Топоров, В.Н. Космос / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1982. – Т. 2. – С. 9 – 10.
28. Фоссе, Ш. Ассирийская магия / Ш. Фоссе. – СПб.: Евразия, 2001. – 336 с.
29. Хеттские заканы / Сайт исторического факультета МГУ. Исторические источники по истории Древнего Востока на русск. яз. в Интернете. – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/hett.htm>. – Дата доступа: 06.04.2012.
30. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб., 1887 – 1902 – Т. 3. Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождения времени, игр, верований, обычного права наследства и проч. – СПб, 1902 – 519 с.
31. Шеппинг, Д. Значение некоторых зверей, птиц и других животных по суевериям русского народа / Д. Шеппинг // Филолог. записки. – 1866. – В. 4 – 5. – С. 1 – 36.
32. Шеппинг, Д. Оборотень в его мифическом и пластическом лице-творениях / Д. Шеппинг // Филолог. записки. – 1866. – Вып. 4 – 5. – С. 1 – 18.
33. Шервуд, Е.А. Ведьмы, оборотни и другие / Е.А. Шервуд. – М., ИЭА РАН, 1996. – 187 с.
34. Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии / Л.Я. Штернберг. – Л.: Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смилович, 1936. – 571 с.
35. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы: у 11 т. / рэд. В.У. Мартынаў. – Мінск, 1978 – 2011. – Т. 2. – 1980. – 244 с.
36. Slupecki, L.P. Wilkolactwo / L.P. Slupecki. – Warszawa: Iskry, 1987. – 192 s.