

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ИСКУССТВ им. А. С. ПУШКИНА

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(1975)

НАРОДНАЯ ГРАВЮРА И ФОЛЬКЛОР
В РОССИИ XVIII-XIX вв.

(К 150-летию со дня рождения
Д. А. Ровинского)

841818

Советский художник

Москва - 1976

СОДЕРЖАНИЕ

стр.

О.Б.ВРАСКАЯ	Д.А.Ровинский, его современники и последователи	5-33
Л.А.ОШУРКЕВИЧ	Памво Берында и первые иллюстрированные издания на Украине	34-56
В.И.СВЕНЦИЦКАЯ	Украинская народная гравюра ХУП-ХІХ вв.	57-87
А.Г.САКОВИЧ	Библия Василия Кореня (1696) и русская иконографическая традиция ХУІ-ХІХ вв.	88-130
С.К.ЖЕГАЛОВА	О стилистическом единстве лубочных картинок и северных росписей по дереву ХУП-ХУШ вв.	131-139
М.А.АЛЕКСЕЕВА	Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце ХУП-ХУШ вв.	140-158
И.Н.УХАНОВА	Забывший памятник русской ксилографии конца ХУП-начала ХУШ века	159-174
И.В.ПОЗДЕЕВА	Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П.Тепчегорского	175-198
Г.А.МИТРОФАНОВА	О лубке про можайских крестьян-партизан 1812 года	199-220
Н.И.РУДАКОВА	Литографская мастерская И.А.Голышева во Мстере	221-233
В.Т.КОТОВ	Искусство Палеха и народная картинка	234-246
Ю.М.ЛОТМАН	Художественная природа русских народных картинок	247-267
Вяч.Вс.ИВАНОВ	Мотивы восточно-славянского язычества и их трансформации в русских иконах	268-287
Н.И.ТОЛСТОЙ	Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский?	288-319
С.И.НИКИТИНА	Об общих сюжетах в фольклоре и народном изобразительном искусстве	320-350
Э.В.ПОМЕРАНЦЕВА	Книга и сказочник	351-369

ИЗ ЗАМЕТОК ПО СЛАВЯНСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ:

2. Каков облик дьявольский?

Народная демонология — важное и неотъемлемое звено архаической славянской духовной культуры, в нашу пору уже быстро исчезающей, во многих зонах почти бесследно исчезнувшей, но в прошлом достаточно устойчивой и повсеместно распространенной. По своему происхождению она относится к давним дохристианским воззрениям, к эпохе язычества, которое в несколько видоизмененных формах по сути дела продолжало существовать в жизни народной, уживаясь часто с христианством, прежде всего с бытовым христианством, либо противопоставляясь ему, как мир "преисподний" или часть мира земного, миру небесному.

Народная демонология ярко отражена в фольклоре — в сказках¹⁾, преданиях, песнях, пословицах и т.п., в народных обычаях — некалендарных (родинных, свадебных, похоронных и др.) и календарных (святочных, купальских и др.), в народных представлениях космогонических, метеорологических, народно-медицинских и др., в бытовых и трудовых процессах, в суевериях, оберегах и иных "охранительных" действиях.

Народная демонология нашла и свое яркое, хотя сильно смешанное с "книжным" и относительно позднее, отражение в иконах, но более всего — в миниатюрах различных лицевых списков (псалтыри, житий святых, сборников разного содержания и т.п.), в полуканонических или неканонических фресковых изображениях и в лубочных картинках²⁾.

В предыдущем этюде "Откуда дьяволы разные?"³⁾ нами были кратко изложены славянские народные представления о происхождении "нечистой силы". В них нетрудно было усмотреть ряд наслоений: библейских, богомильских, житийных, сказочно-авантюрных и т.п. Все они, однако, не заслоняли или не нарушали одного важного принципа - принципа наименования многих народных духов по месту их обитания (домовой, леший, боровой, лосатый, водяной и т.п.). И если обратиться к этнографическим и фольклорным текстам с демонологическим содержанием⁴⁾, то нетрудно заметить, что и сам внешний вид, сам облик народных демонов, а в значительной мере и их функция во многом и часто зависят от места их обитания (ср. вологодские представления о водяном как об огромной рыбе и т.п., о чем подробнее ниже). В то же время те же тексты свидетельствуют с одной стороны о нередко встречающейся расплывчатости образов отдельных "нечистиков", о некоторой их неопределенности, о их морфологической недетализированности, с другой - о их многоликости, многообразии. Многоликость эта, фиксирующаяся иногда на одной и той же территории, может быть вызвана не только или не столько "диалектным" смешением, т.е. смешением представлений из двух этнически отличающихся друг от друга, хотя и родственных зон, сколько общими историческими условиями развития древних славянских мифологических воззрений.

Эти условия приводили к тому, что в одном и том же "диалекте" (системе) на одной и той же территории могли сосуществовать элементы разных эпох и разных форм дохристианского религиозного (мифологического) сознания. В настоящей заметке, естественно, нецелесообразно излагать процесс стадийного развития такого сознания от общеиндоевропейского периода до периода позднеславя-

вянского. Достаточно вспомнить, что он шел по пути возникновения сначала доанимических ("аниматических", по Р.Р.Маретту), а затем анимических представлений в условиях обожествления окружающей природы, пантеистического или политеистического ее восприятия. На то, что у древних славян, как и у славян, живших в пору средневековья и в новейший исторический период, было такое одновременное восприятие ряда элементов, относящихся к разным стадиям развития религиозного сознания, элементов, образующих, хотя и мозаичную, но в общем достаточно строгую структуру, уже обращали внимание отдельные исследователи славянских древностей. Недавно эту мысль достаточно четко и полно выразил акад.Б.А.Рыбаков, возведя ее в методологический принцип. Он отметил, что "спецификой языческого комплекса, которую непременно нужно учитывать при анализе любого его этапа, является своеобразный характер его эволюции: новое не вытесняет старого, а наслаивается на него, добавляется к старому. Анализ показывает, что в сумме религиозных представлений позднейших эпох обязательно присутствуют в том или ином виде представления предшествующих эпох. Они могут быть ослаблены, отодвинуты на второй план, несколько трансформированы, но они остаются ощутимы почти до наших дней"⁵⁾. Славянские обрядово-мифологические системы и их демонологические подсистемы, зафиксированные в разных местах славянского этнического и языкового мира, имеют в этом отношении много общего с современными славянскими языковыми (диалектными) системами, в которых одновременно, но по-разному на разных территориях (в разных языковых и диалектных зонах) сосуществуют и фиксируются архаизмы и инновации, исконные и заимствованные элементы, формы, отражающие разные этапы и периоды развития конкретного языка. Такова, к примеру, система болгарского глагола, в ко-

тую входят такие архаические времена, как аорист, имперфект и плюсквамперфект и новая, вероятно, возникшая под турецким языковым влиянием, форма: наклонение пересказывательных времен.

Демонологические народные представления в полной мере отражают изложенные выше особенности — они различны, т.е. "диалектны" на разных территориях и не одновременны по своему происхождению. Что же касается демонической морфологии, сиречь внешнего облика "нечистой силы", то она тоже оказывается зависимой от изложенных обстоятельств. "Нечистая сила", по народным представлениям, может быть антропоморфна (в облике человеческого), зооморфна (в облике зверином), "нулевоморфна" (бесплотна) и смешанно антропозооморфна (в облике получеловека-полузверя). Последняя форма у славян, надо полагать, — достаточно поздняя, и именно она в наше время абсолютно преобладает в "книжном" (городском, литературном) представлении (черт — с рогами, хвостом и копытами, русалка — с рыбьим хвостом и т.п.).

Итак, облик черта (дьявола), как и обликов других видов нечистой силы (домовых, леших, русалок, кикимор, полудниц и др.), много и они разнообразны, как и типы и формы славянских народных костюмов. Аналогия эта нам представляется уместной. Народный костюм в некоторых своих основных компонентах и деталях достаточно устойчив, часть его компонентов (головные уборы, обувь) довольно автономна, отдельные его элементы относительно нестабильны, изменчивы. Тем не менее они все при рассмотрении их в "диалектном" аспекте могут дать определенные изопрагмы или даже пучки изопрагм — ценные свидетельства для ряда этногенетических построений⁶⁾. Не менее ценным источником для тех же целей окажутся "чертовские" или "русалочьи изопрагмы" (как бы юмористически ни звучали эти

словосочетания).

И еще одно. Народный костюм функционален; с ним обычно связана та или иная функция или ситуация, в которой находится ее носитель (будничная, праздничная, свадебная, траурная, похоронная)⁷⁾. В известной зависимости от функций нечистой силы находится и ее облик.

Примеров, иллюстрирующих приведенные положения, множество. Если взять хотя бы такую популярную и широко представленную в фольклоре особь, как русалка (восточнославянск. вила, самовила, самодива и т.п., западнославянск. *vodní panna*, *wodna juncgru* и т.п.), то по данным, хорошо собранным Д.К.Зелениным и недавно существенно дополненным и интересно интерпретированным Э.В.Померанцевой⁸⁾, обнаружится следующая картина.

Восточнославянская русалка - особь почти всегда антропоморфная (известны лишь редко фиксированные случаи превращения ее в птичку - сороку, лебедку, либо лягушку, белку), обычно обнаженная (редко в белой длинной одежде), чаще всего женского пола с длинными распущенными волосами и бледным бескровным лицом. Что касается места ее обитания, то это озеро или омут, или иное водное пространство, но возможны - и видимо, более архаичны - поле ("жито", режа конопля) и лес. Внешняя привлекательность этой особи в разных диалектных зонах - различна. На северновеликорусской диалектной территории, где они и не всегда фиксируются, русалки - женщины без краски (румянца) в лице, с тощими и холодными руками, с длинными космами и большими "титинами" (б. Владимирск. губ.). С этим владимирским, не слишком обаятельным обликом согласуется облик белорусской могилевской русалки, которая, когда за ней гоняются с головешками, "вляизни груди пиракинець назад,

бо дужа вяликіе, а воласы у яе дліныя - уся у воласах, яна голая" (б. Горепкий уезд) или имеет "жаноцкое усе, только цычки большіе-большіе, ах страшно, да воласы довгія" (г.Бельничі). Не очень соблазнительна, видимо, и полесская русалка, описание которой зафиксировано Е.Р.Романовым в д.Болсуны: "Бог ведае, што эта за русалкі такія? Кажуць - жанціны. Сама голая, страшная, воласы довгія у яе - тянутца по гоні, і у яе, кажуць, усё як у чалавека, толькі не знашно, тэ (=чи, "то ли" - Н.Т.) жанціна, тэ мужчына - уся равны" (б. Рогачевск.уезд). Не ярко выражен пол у русалки и в представлении некоторых смоленских крестьян, как видно из такого характерного посвященного ей диалога: "Я говору: "бранець ты мой, ена ж проклятая і грудзей нетуці (ср. выше обратное положение с гипертрофией этой части тела), ена ж ня баба! А ён на мяня: "Во ты, бранець, захмелеў! Как есь баба, али дзеўка мая!" (б. Бельск.уезд Смоленск. губ.). Неказиста и белорусская, витебская русалка: она - женоподобна, но, по свидетельству Н.Я.Никофоровского, старая, отвратительно безобразная и грязная от того, что живет в болотах. У украинцев на Полтавщине есть представления, что русалка может прийти в дом и "сделать пакость" его обитателям. В доме она появляется в виде "старой женщины", но вне дома она - "прекрасная девица с роскошными русыми волосами" (гор. Балок). Именно такими русоволосыми или зеленоволосыми красавицами они представляются большинству южновеликорусских, украинских и части белорусских крестьян. Такими они проникли и в русскую литературу, если вспомнить "Майскую ночь, или утопленицу" Н.В.Гоголя или "Вешин луг" И.С.Тургенева (представления о русалках-сиренах - "княжыне", привнесенные с запада). Общая характеристика украинских водных нимф дана Н.Маркевичем в следующих словах: "русалки

преlestны собой; они бледны, но черты лица восхитительны, стан волшебный, косы ниже колен". Среди любопытных украинских диалектных особенностей следует отметить облик херсонских русалок — маленьких, как куколки (с. Белозерки), и харьковских русалок — маленьких девочек, бледных, почти прозрачных с длинными русыми или зелеными волосами (б. Купянск. уезд), а также харьковских русалок-мальчиков с короткими рыжими курчавыми волосами и русалок-девочек с ровными белыми волосами в виде льняных волокон, длиной до самой земли (с. Никольское, б. Старобельск. уезд). С последним представлением согласуется черниговское верование, что "русалками одинаково становятся женщины и мужчины" (г. Александровка, б. Сосницкий уезд)⁹). Интересен и, видимо, достаточно архаичен мужской облик русалки, отмеченный Ф.Д.Климчуком в Центральном Полесье (с. Синкевичи, Лунинецкого р-на, Брестской обл.), и имеющий свое редкое соответствие в виде мужчин самовил в Южной Сербии (южнее г.Враня) в районе Верхней Пчины (свидетельство М.Филиповича).

Приведенные факты (так же как и более подробный материал Д.К.Зеленина и Э.В.Померанцевой) свидетельствуют о том, что локальные различия в облике русалок определяются в общем следующим набором признаков: женское/мужское (очень редко), большое/малое (редко), красивое/некрасивое (часто), с большой грудью/без оной, с зелеными волосами/с русыми волосами (часто и в зависимости от места жительства — в воде или в жите, или в лесу, отчасти в зависимости от пола).

Разнообразен у восточных славян и облик водяного. Архангельский водяной "такой же черный и мохнатый, как и леший", а водяника (=русалка? — Н.Т.) "имеет большие отвесные груди и длинные

волосы", тверской водяной - нагой или косматый, бородатый, в тине, иногда с зеленой бородой, олонекский водяной имеет гусиные ноги¹⁰⁾. Смоленского "водяного простой народ представляет или старым дедом, у которого борода по колено, или же получеловеком, или полурыбой (в последнем случае водяной называется Навпой)", он "может превратиться в какую угодно рыбу", а "в местностях болотистых водяной имеет вид горбатого и бородатого старика с коровьими ногами и хвостом", на лесном болоте "водяной показывается то в воде, то близ воды в виде серого чудовища на четвереньках"¹¹⁾, а иной раз и "в образе человека с лапами вместо рук, с ногами на голове и хвостом назад"¹²⁾. Не вдаваясь в подробный анализ морфологии водяного (его можно найти в последней монографии Э.В.Померанцевой; см. ссылку I), отметим только, что для этого водного духа, конкретно для его смоленского локального варианта характерен смешанный антропозооморфный тип. Вероятно, этот тип довольно позднего (западного?) происхождения.

Если продолжать аналогию внешнего вида черта и нечистой силы вообще (русалки, водяные, лешие, домовые и т.п.) с народным костюмом, то нужно будет добавить к сказанному следующее. Обе области народной культуры - демонология, относящаяся к духовной её стороне, и костюм, связанный со стороной материальной, - системы достаточно открытые и потому в отдельных своих звеньях легко подвергающиеся внешним влияниям. Эти внешние влияния отражаются довольно четко и в названиях разных особей "нечистиков" (ср. северновеликорусск. бата́мушка - "домовой", карпаторосск. босурка́ня - "ведьма", олонек. пю́нда - "домовой" и многие другие), но особенно ярко - в названиях самого черта (ср. заимствованные слова в русском языке для "черта" только на букву а: аред, ахимандра,

амѣлат, анаѣид, анпыбал, анчут¹³⁾, апекан и др.). Естественно, что свобода восприятия чужого слова поддерживается в этих случаях тенденцией к табуированию слов, что хорошо показал в свое время Д.К.Зеленин¹⁴⁾. И все же "открытость" формы (облика) и относительная неустойчивость самого наименования не приводили к исчезновению архаической морфологии "нечистиков" и основной их особенности.

Как видно хотя бы из приведенных выше примеров, морфология "нечистиков" в общем архаична и в то же время разнообразна. Но различны не только формы (облик) "нечистиков" — различны и, во-первых, их склонности к перемене этого облика, к превращениям, и, во-вторых, их способность к перемене места жительства (что отчасти связано с первым моментом). Если для одних особей "нечистиков" метаморфозы почти не характерны (ср. северновеликорусск. мокошь, кикимора, полудница и т.п.), а для других мало характерны (русалка, леший и т.п.), то для самого черта они являются чуть ли не постоянным его свойством и во всяком случае наиболее ярким (а иногда и единственным) отличительным признаком.

Все это ведет к новому вопросу о иерархии нечистой силы или к вопросу о классификации славянских народных демонов. И хотя славянские духи, отражая пантеистические верования древних славян, "существовали" и сталкивались друг с другом и с людьми на довольно расплывчатой демократической, или демократическо-анархической основе, все же представление об их "рангах", о их соотношении (реже соподчинении) у русского, белорусского, либо украинского или сербского крестьянина было относительно четким и сохранилось, хотя и в реликтовом виде, до наших дней.

Так, по свидетельству Н.Я.Никифоровского, "когда идет речь

о ранговом соотношении бятисников, вировник стоит ниже болотника, а этот последний - ниже оржавиника, и обозвание кого-нибудь первостатейным чертом выражается такими словами: "ня з віру и ни з болота, а з сакый оржавини!..." Таким образом, оржавинь или оржав'иня представляется гнездилищем крайнего беса..."¹⁵). Это фрагмент из "табели о чинах" болотного беса. Но имеются также и достаточно ясные представления о том, что ведьма - это не черт, русалка и подавно не черт и не ведьма, леший это тоже не черт, хотя в некоторых случаях сторяча, или впопыхах, может быть назван таковым, а домашние нечистики овинник, банник, подпольщик и др. и особенно домовой - и подавно не черти. Смоленский "домовой терпеть не может, чтобы его называли чертом" - объясняет В.Н.Добровольский.

Записаны, однако, и тексты, в которых лешие, водяные и им подобные "существа" назывались чертами. Эти записи, как правило, фиксировали ситуации, когда, согласно популярной лингвистической терминологии, противопоставление черта другим нечистикам в определенных синтагматических условиях нейтрализовалось, т.е. при сочетании различных обстоятельств и действий не различались черт и прочие нечистики. Подобные случаи можно объяснить и тем, что в народной демонологии иногда черт выступал как родовое понятие, а леший, водяной, банник и т.д. как понятия видовые. Но вообще такое положение безусловно лишь для болотных демонов, а не для всех народных демонов вообще. В тех же славянских диалектах, где подобные демонологические родо-видовые отношения зафиксированы почти для всех особей "нечистой силы", видимо, отражаются уже факты более позднего порядка, свидетельствующие о стирании, о трансформации более древних верований.

Итак, есть нечистики, и их большинство, которые не склонны к изменению своего внешнего облика, они же, как правило, и не склонны к перемене места своего обитания, к перемене своей "прописки", которая за ними постоянно и прочно утверждена. Именно по месту жительства и классифицируется большинство славянских демонов.

Прежде всего довольно резко противопоставляется дом со двором и окружающими его постройками - не дому¹⁶⁾. Затем не дом распадается на лесные массивы, безлесные - полевые пространства, водные объекты, болотные места. Пространство дома в широком смысле этого слова делится в свою очередь на собственно дом, где еще может быть выделен подпол и, противопоставленные дому домашние постройки (овин, баня и т.п.) и двор.

В доме живет домово́й (он же домовитушко, домовитой, доможи́р, доможирушко, доможи́л, доброжил, доброхо́тушко, жи́хорь, жирови́к, котилец, хозяйин, хозяйинушко, господарь, батама́н, батамушко, братанушко, суседко, дедушко-суседушко, дедко, дедушка и др.¹⁷⁾), во дворе - дворо́вой (он же дворово́й, дворови́к, дворо́вушко, хозяйин и др.), под полом - подпольши́к (он же подпольник), в овине - овинни́к (он же подови́нник, овинный ба́тько, овиннушко и др.), в бане - ба́нны́й (он же ба́нщик, ба́е́ник, ба́нный апостол, ба́йничек, ба́йнушко, ба́е́нник и др.) и т.п. (ср. еще хле́вник - в хлеву, гу́ме́нный - на гумне и др.). На русском Севере в Архангелогородских краях (б. Шенкурский уезд) эти духи живут парами ("домово́й да домовая́ так и живу́т - па́рочкой"): домово́й-домова́я, дворо́вой-дворова́я, подпо́льщик-подпо́льщица, подови́нник-подови́нница, ба́ньщик-ба́ньщица или хозяйин с хозяйшко́й, "домовой с домовихой", подови́нник ба́тька и подови́нница ма́тушка и т.п. (запись Т.А.Тюриной, февраль

1975) ¹⁸). В бывш. Шенкурском уезде домовой антропоморфен и похож на хозяина дома, а домовая на хозяйку. Тем же свойством обладают дворовой и дворовая. Эти представления, видимо, распространены шире отмеченной территории. Так, на Псковщине они выступают в осложненно-контаминированной форме (со змеей-хранительницей домашнего очага): "дворовик днем бывает как змея, у которой голова как у петуха, с гребнем, а ночью он имеет вид и цвет волос как у хозяина дома" ¹⁹).

То же положение наблюдается с лесом, полем, озером (рекой), болотом.

В лесу царствует леший (он же лесной, лесовик, лесник, лешак, лесун, дикий, дикенький мужичек, диконький, дикарь, лесной дедушко, дедушко, лесной хозяин, лесной парь и др.), который, судя по некоторым названиям может различаться в зависимости от того, где его постоянное житье: боровик, моховик, пушевик, подкустовник, кладник. В воде, как известно, "живет" водяной (он же водяной хозяин, хозяин, водяник, дедушко и т.п.), который тоже не лишен локальных разновидностей: омутиной, бучильный (ср. бучило "водоворот"), озерной.

Для полноты картины упомянем полевиков, появляющихся в поле, во рки и т.п. (полевик, полевой, житный дед, стрежак, межевой, бабуля, пина и др.) и, наконец, болотных демонов (збючник, болотник, багник, лосник, оржавеник, памха), которые, как можно судить по некоторым свидетельствам, не имеют своего ярко выраженно-го специфического облика и оказываются чем-то средним между лешим и водяным, еще и потому, надо полагать, что болото часто совмещается с лесом с одной стороны, или с водным пространством с другой, особенно, когда на нем есть чистые, непоросшие и глубокие места

(в таких местах живет вир'овник; от слова вир - "глубокое место", "водоворот"). Таким образом, если леший в народной демонологии хорошо противопоставлен полевику и водяному, а тем более домовому и дворовым духам, то болотные демоны в силу чисто физико-географических факторов "нейтрализуются" с водяными и лешими и часто называются просто чертями.

Внешний облик лешего довольно подробно изложен в уже упоминавшейся монографии Э.В.Померанцевой. Леший чаще всего антропоморфен, появляется в виде старика (ср. названия дедушко и т.п.) с седой огромной бородой, обычно совсем голый, волосатый, мохнатый, иногда в белом балахоне с широкими рукавами. Для него в некоторых этнографических зонах характерны длинные взъерошенные, растрепанные и стоящие торчком (холминой) волосы, что является также признаком черта и некоторых других особей "нечистой силы". В отдельных зонах леший - антропозооморфен, что отражает, видимо, более позднюю стадию представлений о нем; у него есть рога, козлячьи ноги и т.п., что изображается уже на русских лубочных картинках XIX в. Он может также иногда стать зверем, птицей, жеребцом. Характерным признаком лешего, во всяком случае на славянском Востоке, оказывается его способность менять рост и быть то вровень с лесом, то скрываться под травинкой, или листком, если он на поляне, на лужайке. Очень существенна особенность лешего, хотя и не везде известная (отмечено в б.Смоленск. губ. и др.) - увеличение роста по мере удаления от смотрящего на него по принципу обратной перспективы²⁰⁾ (ср. случаи обратной перспективы в древнерусской живописи). Наконец, почти повсеместно, во всяком случае у восточных славян, отмечается гомерический хохот лесного паря.

Все упомянутые демоны локально привязаны, закреплены. В каждом лесу свой леший, в каждой речке своей водяной, в омуте - омутной, в доме домовый и перевести его в другой вновь построенный дом не легко - нужен специальный ритуал.

Но есть демоны иного плана - демоны сезонные, связанные с годовым, календарным циклом и появляющиеся лишь в определенное время года. Их в общем немного и они "диалектны", т.е. известны только в отдельных зонах. К таковым следует отнести северновеликорусских шуликунов (шуликун, шалихун, шольхан, шилкун и др.), появляющихся только два раза в году из воды и вновь уходящих в воду на Святки (от Сочельника до Богоявления-Крещения, т.е. с 24-ХП по 6-І ст.ст.) и в Петровки (вероятно, уже в конце Петрова поста с Ивана Купалы до дня Петра и Павла, т.е. с 24-УІ по 29-УІ ст.ст.), в пору зимнего и летнего солнцеворота²¹). Как известно, эта самая "опасная" пора - время наибольшего разгула "нечистой силы". На Святки же и рялятся шуликунами и это имя шуликун в равной мере относится и к таким ряженным. Сезонны в некотором отношении и русалки, т.к. по верованиям великорусского и белорусского крестьянина (записи XIX, начала XX вв.) они после Семика или Троицы, т.е. после Русальных дней в заговенье на Петров пост (24-У ст.ст.), либо в первый день Петрова поста (25-У ст.ст.), либо на Ивана Купалу (24-УІ ст.ст.), либо в канун Петрова дня (29-УІ ст.ст.) уходят из воды в лес или в поле, с чем связан обряд проводов русалок и подобные обряды²²). В некоторых местах переселение русалок происходит раньше: в б. Черниговской губернии (Борзненский уезд) русалки появляются на земле в Страстной четверг, а исчезают в Петров пост, переселяясь в теплые места, в рай, а в б.Новогрудском уезде белорусские крестьяне считали,

что они появляются из воды и живут на земле со Страстного четверга до поздней осени²³⁾.

В той же белорусской среде кое-где в конце XIX в. бытовало представление о цикличности появления локального беса. Один и тот же бес-водяной, переселяясь согласно календарю с одного места на другое, менял свое имя и, надо полагать, и облик. Его сущность определялась, таким образом, двумя параметрами: моментом локализации ("прописки") и моментом темпоральной приуроченности ("сезона"), что видно из следующего писания. Бесы, согласно творимой легенде, появились на земле после падения с неба²⁴⁾. "Дак который куды ўпав, там и сядить. Хто ў воду - у воде; у болото - ў болоти; у землю - ў земле; на воболоках застрэли - там и ждуть вострашнаго суда. Одного толькі Водянога гоняць. Ёго вторы́й дэман нявидзі́мны. Першы, бач, Поплешнік, а Водяны́й - вторы́й, - Оповденнік зовё́тца. Дак яго Бог гоня́. До Хра́шэння ён сядзіць у воде; а як пойдзі стрэл на Ірдані, воду́ посвё́тят, ён леза на лозы - Лозовіком зову́ць. Сідзіць на лозах так до ма́слянікі, а тогды парыходзі на вербы. А як толькі посветя́ць вербы у Верба́ніцу, ён ідзе на явор. На Вя́лік-дзень Бог гоня яго з явора на жито. У жыці ён тож ня доўго ў́еда: на Ё́рва ўже жито посвя́цаць. Тогды ён ідзе у трывы, на краскі, на пвяты, і сядзіць там аж до Мака́вья. На Мака́вья, як посветя́т краскі, ён ідзе на я́блону і сядзіць там до Спа́са. А ўжэ с Спа́са як посветя́т я́блогі, ён зноў леза у воду і сядзіць там до Хра́шэння. Ё ён цар над водо́й і над ры́бай"²⁵⁾ (ср. северновеликорусских шудикунов).

Вся эта упоминавшаяся выше в общем не очень разношерстная компания "нечистой силы" была в представлении народном не столь уж нечистой и дьявольской. Так, по старинным верованиям тех же

белоруссов (мест. Хотьславичи) со всеми этими демонами можно было христосоваться, если соблюсти простое правило: "Ну, и вот жа, на вутрени, у Бяликодня, иди з яйцом у лес, к бурелому, ды скажи три разы: "Христос воскрес, хозяин поляный, лесовой, домовый, водзяный! с хозяйшкой, з дзеткамі! Дык и выйдзець христосуватца. Во!"²⁶⁾

Более враждебной и опасной ощущалась группа полудемонов человеческого происхождения, к которой относятся по древним языческим представлениям люди не избывшие свой век. перешедшие "в мир иной" неестественным образом, без необходимых обрядов и т.п. и потому не порвавшие с земной жизнью, наполовину оставшиеся в мире земном. Таковы упыри, вурдолаки, вещицы (или ведунницы), отчасти русалки и др. Они вредят роду человеческому и потому их следует опасаться. Северновеликорусские вещицы - воплощение болезней - могут подразделяться согласно своей специальности: среди них есть тресея, огнея, михохода, лихорадка и т.п. Вещицы не знают оседлого образа жизни, они странствуют с котомками за плечом по белу свету. Такими же скитальцами, неприкаянными бродягами, хотя и на более ограниченной территории, оказываются упыри, вурдолаки и т.п. Причастны к "нечистой силе", но остаются людьми ведьмы, колдуньи и т.п., хотя они и могут менять облик человеческий; ведьма может "перекинуться" лягушкой (в Полесье чаще всего на Ивана Купалу) и т.п.

Это все не дьяволы, а его слуги, приспешники, попутчики. Каков же сам облик дьявольский?

Он слагался в течение многих веков, слагался на обширных не только славянских, индоевропейских, но и на неиндоевропейских территориях, заимствовался вместе с другими культурными заимствова-

ниями, видоизменялся и усложнялся. Об этом можно написать множество исследований и они для неславянского материала существуют в изобилии. Славянские же филологи и этнографы своего дьявола еще мало исследовали и имеющийся богатый материал не обобщили. Можно только сказать, что современный облик дьявольский с рогами, козлиной бородкой, довольно длинным хвостом, с козлиными ногами и копытами - это облик очень поздний и заимствованный, судя по всему, из Западной Европы. Более ранний облик, отчасти тоже книжный, зафиксированный в древнерусских миниатюрах ХУП в. и особенно ХУП в., - антропоморфный. Это - черт с вытянутой шишом головой (часто лысый), или с торчащими шишом длинными волосами, голый, часто с крыльями за спиной, с небольшим (куцом) хвостом и с гусиными пятками. С этим обликом, видимо, согласуются отдельные русские диалектные названия черта типа шиш, шишко, пишига, луканько (по форме головы), беспятый, куцый, куцак, купан, корнахвостик, голенький, лысой, лысый бес и др. Известны и древнерусские изображения той же поры без крыльев и хвоста, когда беса помимо наготы определяют торчащие "шишом" волосы и высунутый язык (вроде "тещина языка"), или те же взъерошенные волосы и вывороченная наизнанку шуба с навешанными на нее тыквами. Последний чертовский облик почти повторяет внешний вид и костюм русских святочных ряженых, болгарских "кукеров" или словенских "корантов". Такой облик уже не антропоморфный, а по сути дела чисто антропоморфный.

Число локальных (диалектных) разновидностей черта, надо полагать, довольно значительно, хотя эти разновидности плохо выявлены, а во многих случаях к тому же они являются результатом скрещения старых народных представлений с новыми книжными обра-

зами. Древнерусский "книжный" черт в свою очередь возникал под сильным народным влиянием. Анализ этих сложных соотношений станет возможным лишь после того, как будет собрана и предварительно классифицирована (по источникам, по жанрам, по контекстам) коллекция древнерусских изображений черта (преимущественно XIV-XVII вв.)²⁷⁾, с одной стороны, и полнее собрана и систематизированы сведения о диалектных обликах черта, с другой. Руководимые последней задачей, члены Полесской лингво-этнографической экспедиции провели в 1974 г. сбор материала по полесской народной демонологии (Брестская и Гомельск. обл. БССР). Выбор пал на Полесье потому, что это - одна из наиболее архаичных славянских этнокультурных зон, своеобразный заповедник живой славянской старины, живых славянских древностей.

Но прежде чем излагать полесские представления о черте, его облике и повадках, отметим некоторые общеславянские и, можно было бы сказать, общеиндоевропейские, даже почти универсальные признаки черта. В отличие от рассмотренных особой нечистой силы черт локально не ограничен, его пребывание и место жительства не ограничено домом, или лесом, или водным пространством, как у домового, лешего или водяного. Он может появиться "на грешной земле" везде, даже в церкви в неурочный час. Это одно из главных его свойств. Другим его свойством является отсутствие сезонности, - он может действовать в любое время года в отличие от шуликунов, или русалок (диалектно), или белорусского дозовика (диалектно). Есть, разумеется и любимые места его пребывания - "разходные дороги" (развилки дорог, расстани), болота, топи, лесные чащобы и "меречи", - и излюбленное время действия - полночь, или вообще время от захода солнца до первых петухов (реже полдень), в году -

Святки и канун Ивана Купалы и т.п.; но это время не лимитировано строго, и в общем черт может появиться везде и всегда на зов или без зова.

Архаический полесский черт или зооморфен или антропоморфен, но не смешанно антропозооморфен. "Чистая" морфология черта делает его часто неузнаваемым, т.к. он ничем по облику своему не отличается от кошки, собаки или младенца (или парня, или человека). Лишь способность к необычным действиям (сидеть на колесе, когда оно крутится, или не тонуть в воде - применительно к грудному младенцу, бросаться все время под ноги - применительно к черному коту) может с самого начала выдать в нем черта, но наиболее ярким показателем черта оказывается его пристрастие к быстрым метаморфозам, из которых обычно завершающей оказывается превращение в вихрь, т.е. обретение нулевой "морфности". Несколько быличек, данных в приложении, хорошо иллюстрируют изложенное. Возможность превращения в зверя или птицу зафиксирована локально (диалектно) и применительно к лешему, к русалке, наконец к простому смертному, т.е. к человеку (см. верования об оборачивании людей в волков или в свиней и т.п. в том же Полесье и т.д.), однако она в суеверных представлениях не ведет к быстрой метаморфозе в вихрь и не сопровождается при этом характерным для черта (злёуо по-полесски) шумом и свистом.

Верование, что вихрь - это черт, или что в нем "прячется" черт (иногда два черта) известно почти всем славянам. На русском Севере архангелогородцы рассказывают сказки про Вихорь, который схватил трех царевен и унес их "за темные леса, в подземное царство", или про черта, который с Груманта (Шпицбергена) носил молодца "вихорем на Русь"²⁸). У сербов бытует заклинание предохра-

нящее от бед при вихре: "Вук (или мечка) ти на пут, трмка ти на главу, иди под лево колено, не иди на мене!" - т.е.: "Волк (или медведь) пусть тебе повстречается (дословно: "на дороге"), корзина (конусообразная) тебе на голову, пройди под левым коленом, не иди на меня!"²⁹) При этом сербы обычно крестятся, плюют и бросают камни в вихрь, т.е. столб пыли с листьями, соломой и т.п. Восточные славяне "вихорь" (сильный ветер, поднимающий пыль столбом) почитают за беснующихся и кружащихся нечистых; если бросить в вихрь нож, то он будет в крови, ибо заколет много нечистых" (б.Васильский у., Нижегородской губ., запись 1860-х годов)³⁰). В приведенном сербском заклинании интересен фрагмент "трмка ти на главу!", в нем, видимо, речь идет о конусообразном "головном уборе" черта, известном по дрезнерусским изображениям. По вологодским и новгородским представлениям черта в вихре можно увидеть, если наклониться или встать на четвереньки и посмотреть на него промеж ног³¹). Двух чертей в вихре в облике стариков с большими носами, с рогами и собачьими когтистыми ногами видит по преданию нижегородский мальчик, перенесенный вихрем из дому в лесок после проклятия матери - "Вихорь тебя (пусть) возмет в окошко! Поди кри да подавись!" (б. Васильский у.)³²). На вихрь нельзя кричать, а если крикнуть "Натолку чесноку, да в с..ку зобью!", он может наделать больших бед - сорвать крышу и т.п. (чеснок, как известно, мощное охранительное средство)³³). От вихря по представлению полешуков возникает чертово гнездо (омела), от него же происходят многочисленные болезни. Если вихрь человека примет, то тот долго чихнет и хворает, а если поднимет вверх, то человек либо помешается умом, либо заболит черной болезнью (падучей)³⁴). В вихре суеверный славянин видит свадьбу черта

с ведьмой, сватов черта (ср. у А.С.Пушкина - "...ведьму ль замуж отдадут?"), чертовскую пляску после попойки и т.п.

Вихрь, таким образом, - "нулевомерный", невидимый облик черта, демонстрирующий лишь его силу и злую направленность. Известны, однако, случаи, когда (в заговорах, например) вихрь упоминается как отдельная особь нечистой силы наряду с лепшим, водяным, бесом, бесовкой, дьяволом и т.п. (б.Новгородская губ. - Э.В.Померанцева, цит.соч., стр. II7, см.сноску I). О вихре как о дьявольской сущности и о славянских верованиях, с ней связанных, можно было бы написать отдельное небольшое исследование, поэтому мы ограничимся этим фрагментарным обзором. Столь же отрывочны будут и наши указания на зооморфный облик черта - облик кошки. Представление о кошке-черте, в виде клубка катящегося под ноги, довольно древнее и широко распространенное на Украине. По сути своей оно - общеславянское и даже значительно шире - присущее многим народам, но в наших этюдах мы сознательно и преднамеренно не выходим за рамки славянского этнического мира. От кошки, прежде всего черной, славяне оберегают покойника, чтобы она не перепрыгнула через него и он не стал ушырем и т.д., и т.п. Достаточно древнее и представление о черте-собаке, особенно черной, и о черте-младенце и черте-человеке. Ряд таких меморатов записан нами не так давно в Полесье. Смешанный зооморфно-антропоморфный облик по нашему мнению - более поздний. Он нашел довольно яркое, хотя отнюдь не раннее, отображение в изобразительном искусстве, потому что сама форма этого искусства требовала каких-то внешних признаков, отличающих облик просто животного или человека от облика черта. Первым таким чертовским признаком, однако также, вероятно, не очень древним, был признак остроголовости. Но об этом

также следовало бы писать подробнее. Поэтому отметим лишь в заключение, что народная демонология — один из основных, основополагающих моментов так называемого народного "двоеверия", т.е. своеобразного сосуществования или симбиоза христианства и язычества, признаваемого почти всеми исследователями народной славянской духовной культуры. С другой стороны народная демонология была важным связующим звеном или даже базой для такого "двоеверия", ибо догматическое христианство и одна из форм его — православие говорит о существовании дьявола, как некоего злого начала, противопоставленного началу добра — божественному началу. Именно в связи с этим моментом следует сказать, что "двоеверие" оказалось не просто одновременным существованием двух вер, или единой веры с двумя формами ее проявления (une langue à deux termes, по Л.В.Щербе), а значительной адаптацией язычества по отношению к христианству³⁵, подчинением его дихотомической корреляции плюс : минус (добро : зло), в которой прежней языческой вере предоставлялось место преимущественно со знаком "минус".

Характеризуя это положение в самых общих чертах, можно сказать, что на смену ранним славянским религиозным представлениям, по которым языческие демоны (боги или духи, силы природы и т.п.) населяли твердь небесную и земную, пришло новое христианское представление, по которому небо принадлежит "силам небесным", а демоны языческие, превратившись в "силу нечистую", остались преимущественно на земле. Так народное "двоеверие", благодаря своему двуединству, в каком-то отношении превратилось в народное "единоверие", черты которого сохранились и по сей день. До христианства в представлении славян, надо полагать, не было "силы нечистой" и уж конечно "рати Христовой", а была лишь одна сверхестественная

сила, имевшая довольно неясные и расплывчатые формы и населявшая по верованиям древних славян весь окружающий их мир.

Христианство противопоставило небо преисподней, а в известном смысле и земле. Бог по христианской символике - на небесах, дьявол - в аду, в пекле. Богу и черту одновременно до недавнего времени молился и поклонялся потомок славянина-язычника, привыкший чтить все силы природные: реки, деревья, гром, солнце и т.п. Белорусский крестьянин говаривал: "Пастаў Богу свечку, а чорту две" (число два - нечетное, бесовское - Н.Т.), или "Поп сваё, а чорт сваё, аддай мая малітву"³⁶), а русский ему вторил - "Богу молись, а черта не гнєви!" На этом основании возникали ситуации, описанные Н.А.Иваницким: "Благоразумный человек должен всячески стараться жить с дьяволом в мире, и если не угодить ему - за это опять последует наказание от Бога - то, во всяком случае, не добивать его всеми позволительными средствами. Известны случаи, что дьяволу ставят свечи, известно и то, что в церкви где-нибудь нарисован дьявол, наконец и то, что некоторые богомазы на загрунтованной доске пишут сперва изображение дьявола, и когда это изображение высохнет, снова загрунтовывают и уже на этом втором грунте изображают угодника"³⁷). Подобная ситуация, как будто, подтверждается одним эпизодом из жития московского чудотворца - Василия Блаженного. "В родстве, - пишет А.М.Панченко, - парадоксальность выполняет функцию эстетической доминанты. О том же Василии Блаженном рассказывали, что он на глазах потрясенных богомольцев разбил камнем чудотворный образ Божьей матери на Варварских воротах. Оказалось, что на доске под святым изображением был нарисован черт"³⁸). Нельзя, однако, не высказать подозрения, что достоверность таких фактов, как писание на одной доске рожи дья-

вольской и дика святительского или пречистого, весьма шаткая. Не относятся ли подобные сообщения к еще одному сюжету быличек, которые, как известно, всегда рассказываются как истинные и конкретные события? На эту мысль в частности наводит нас и следующая бытовая зарисовка из калороссийской жизни, сделанная в 1884 г. в бывш. Киевской губ. священником Борисом П-ским. Привожу ее в значительном сокращении: "Вечером поздней осенью (10 ноября) я увидел как загорелась наша трактовая корчма ... (далее следует описание пожара, обнаружение автором очерка агонизирующего, тяжело раненого ножом хозяина-еврея, убитой хозяйки-еврейки, падение печной трубы и т.д.) ... Вижу: выгнанные мною из середины корчмы собрались кучкою и что-то рассматривают, поснимали шапки, крестятся, другие подходят к ним. Я туда к толпе и что же оказывается? Но ... тут маленькое отступление. Со введением новой акцизной системы стало обязательно иметь в корчмах вывески. Наши громадяне поговаривали, что будто бы маляр старую доску с иконы св. Николая, закрыв покостом, употребил для вывески. Подвыпившие иногда ругались с шинкарем за нестпуск на бор горилки, угрожали ему, попрекали его этой вывескою. Корчмарь ограждал себя тоже руганью и угрозами ... никто не решался проверить молву. Вот эту-то самую вывеску и рассматривали теперь громадяне с Михайлом во главе. Все, говорю, поснимали шапки, крестились. Что-же я увидел? Покост масляный попузырился от огня, масло выступило каплями, вся доска окончена дымом и в переливах пожарного освещения представляла подобие старого, закоптелого, выцветшего образа. Но тем не менее по середине отчетливо виднелись буквы надписи "ровск..." "актов..." "орчма..." "щици..." "ковниц" "Габ" ..., что обозначало: "Дударовская трактовая корчма помещицы полковницы Габель". - "Ось свя-

титель Миколай объявився! сказал мне Михайло, держа в руках вывеску, когда я подошел и протолкался в середину толпы. Я рассмотрел вывеску, увидел вышереченную надпись и указал Михайлу буквы. - "Дех тут Миколай? Вы же Михайло грамотни, читайте!" - указывал я ему... Я вырвал из рук его доску, швырнул ее к сложенным вещам, вытащенным из корчмы, и с руганью разогнал публику тушить пожар. На другой день при дневном свете все обозрели эту вывеску и ничего похожего на икону в ней не нашли..."³⁹⁾

Мотив двойного изображения - божеского и дьявольского на одной доске зафиксировал также в конце прошлого века в бывш.Тихвинском уезде Новгородской губернии (дер.Будогоща Кукуйской волости) В.Н.Перетц в быличке (или легенде), которая была посвящена теме мести черта кузнецу за его поругание. Месть эта заключалась в том, что черт, нанявшись к кузнецу молотобойцем и проработав у него три года, перековал своего дружка черта, выступавшего в облике немощного старичка, в молодого крепкого парня и тем побудил хозяина-кузнеца сделать тот же опыт со своей матерью, которая при этом просто сторела в горниле.

Начало этого повествования такое: "Жил в деревне мужик и кузница была у него. Был он хороший человек, никого не обижал, не обманывал; часто к обедне ходил. Все его любили, и всю бы жизнь свою он прожил по хорошему, кабы только враг (=черт - Н.Т.) на него не обиделся. Была у него в кузнице, на правой стороне, как войти, икона - Спас премилостивый, а на другой стороне, на доске, враг намалеван как есть, с рогами, с хвостом и весь в шерсть. И всякой раз, как войдет кузнец в свою кузницу на работу, Спасу помолится, а на врага харкнет и плюнет: всего его заплевал. И часто сожалел кузнец о том, что нет у него молотобойца, а одному рабо-

татъ несподручно: иной работы иначе как вдвоем и не справить. А мастер он был первый в тех местах..."⁴⁰)

Но, может быть, все же когда-нибудь искусствоведы и найдут подобную доску с двойным изображением — дьявольским и святительским?

ПРИЛОЖЕНИЕ

Я, як був ще пацаном, так служив у Кокорыцы у чоловіка. Той чоловік звався Василь. А в його брат був, звався Рыгор (Григорий), брат. Гэто мні розказывав той чоловік, у которого ја служив, той хаз'яїн. І той брат займався від'марством.

І вот прыходит' до його один раз (Рыгор), — с'ваток (праздник) такій, с'вато было — говорит': "Брат Василь! Ходімо мы, поїдэм, яйце назбірајемо" — тых дыких, дыких яйец, там такійі по їхному кручкі (вороны) называјуца, котры літајут' і воні нысуда в такім болоты топкому шо трудно їх ізбіраты. "От, — говорит' — мы поїхалы і збірајем яйца тійі і чужем плачэт' дят'а між' тэју купноју". А там купна (болотные кочки, растительность на кочках) такаја, шо значыт' бол'шаја, во! по шыју. А там вода вкруговују. "Ну, — мы кажэм — ну, н'ака брод'ага маты покинула дят'а — воно ж можа втопытыс'. Давай подједэм до гэтого дят'ата. Подјіхалы, — кажа — мы до гэтого дят'ата шо плакало; ужэ гэтэ дят'а ны плачэ але дывыца на нас. Мы гокајем: "Гэј, жыночына, жыночына! Дэ ты, нашо (зачем) то дят'а (покинула), то ж утопыца, дят'а!" Никој ч'утки нямаје (ничего не слышно). Шо, — кажа — ја надумаўся шо трэба вз'аты яго додому, гэтэ дят'а". І вун кажа — яго у лотку посадылы, прывэзлі вже додому. Як додому прывэзлі

і посади́ли за сто́лом його́ на ла́вці. Як посади́ли за сто́лом, як побачи́ло, значы́т', іко́ны, обра́зи, так ку́ль'ны ду́ж сту́л' (ско́лько е́сть си́лы отту́да) под п'ё́чку сра́зу, сра́зу пуд п'ё́чку. Га́то ж вун ми́і гово́рыў так. А то́ж у́жэ Рыгу́р, його́ бра́т ка́же: "О́чнь'а́й (откры́вай) ха́ту і сі́ны бо, - ка́же, вун то́бі за́рэ (сей́час) пу́толо́к зорва́." И вун і́с свы́стом і з грóхотом і з вы́ском (визго́м) жа́к д́унув, то, - каза́в - д'ві́ такі́х то́всты́х то́всты́х ба́рэзыны на над-ву́рку стро́щыв́ јому́, полома́в і пошо́в. А то чо́рт був. О!

А то́ж у́жэ чело́вік, його́ бра́т, у́жэ, значы́т', вун ны́ нау́чы́вс', му́сыт' (до́лено бы́ть), до́брэ в́жэ за від'ма́ра, да вэ́л'мы у́жэ ка́жа-вс'(а). То в́жэ дэ́ јі́дэ, дэ́ јдэ́, то вс'о хры́стыца́ і спі́ва́је с'ва-ты́је мо́літвы́, Бо́гу мо́лы́ца, о!, то́ж Рыго́р. То ја́ это́ сам ба́чыв, жа́к вун Бо́гу мо́лы́ца жа́к і хры́стыца́, жа́к і спі́ва́је јі́дучы́, то ја́ вс'о то́го ха́з'а́јіна пы́та́в: чо́го то, ді́ду, чо́го то вун га́то вс'о с'ва́ты́јі мо́літвы́ га́тэ́ всэ́ по́је́ це́рковны́јі, а вун ка́же: "Вун га́-то у́жэ ка́је́ца́ пе́ред Бо́гом, шо́, - ка́же - ка́б јо́му́ Буг про́сты́в гри-ха́, шо́ вун за від'ма́ра гу́чы́вс'.

Пояснения: 1. г=х; 2. / / - добавление собирателя; 3. () - толкование собирателя; 4. Село Кокорица находится на Споровском озере на противоположном берегу от с.Спорово. Записано С.М.Толстой от Василия Петровича Липского (около 70 лет) в с.Спорово, Березовского р-на, Брестской обл. в икле 1974 г.

/Изложение чужого рассказа/ "От, ја́, - ка́же - јі́ду до́ткоју́ і дыв'ју́с'- ка́же - ка́ј вэ́сла́ јдэ́ дыв'а́тко та́кэ́је ма́лэ́н'кэ́, го́лэ́н'-кэ́. Ја́, - ка́же - пхну́с' і́ воно́ јдэ́, ја́ пхну́с' у́ воді́, і́ воно́ јдэ́, та́јэ́ дыв'а́тко. Так, - каза́в - мо́ (мо́жет бы́ть) два́ кыло́мэ́тры воно́ јшло́ за јі́м. Это́ вун јі́хав у́ў лі́с кана́лом. І́ пы́джі́хав, та́кы́ј корч (ку́ст), - каза́в - був, в́жэ в́э́тому́, в́ розд'о́рах (в́ развилке́

канала). Гэ́то в ро́зд'о́р ў́жхав вун у́жэ і, — ка́жэ — пьд то́й корч,
 јак увлі́зло тэ́је дыт'а́ в то́й корч, да пошл́о вь́хром, да пошл́о шу-
 мл'ачь (шумя)... Ныма́ вжэ то́го дыт'а́та, загі́нуло. Алэ́ вь́хор та-
 кь́ј с то́го дыт'а́та, с тэ́јі во́ды; во́да пра́мо вгору́ ізн'алас' да
 в то́й корч і пошла́ шумл'ачь, лісо́м..." Вжэ бу́л'ш вун ныц ны оба́-
 чыв. Но э́то говора́т', э́то вжэ чо́рт. Вун тэ́ба шу́тіт': јі́хав,
 јі́хав, по́слі вжэ забра́вс', да і полэ́тіт'.

Записано С.М.Толстой от Марии Григорьевны Лютыч (около 70 лет) в с.Спорово в икле 1974 г.

/Изложение рассказа соседа/ "Іду́ ја раз ввѣчѣри додóму. Вы́шов ја на Мúховэц', аж доУ минé пуд нóгы кóтык всé кóтыц'а. Шо гéто? — дúмају. А вын вс'о пуд нóгы³, а вын вс'о пуд нóгы. Ну, ја і догадáвс'а шо ужé гéто... Був у минé кы́. Бз'ав јогó в ліву рúку і от сыбé јак т'ау (ударил) јогó... Јак зашумíт', јак за-крычíт', јак полътíло в сторóну. "Ој забýв! (убил!). Ој забýв! — крычíт' — Ој забýв!" Ја зајшóв додóму, шé вывéов (вывел) жýнку, шé і тоды всé крыч'áло і дал'óко: "Ој забýв! Ој забýв!" Вот!

Записано С.М.Толстой от Даниила Федоровича Климчука (около 70 лет) в д.Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. в июле 1974 г.

То був дід і ма́ти була́, в їх була́ ма́ти... ну, їх ш там п'ят'о́х (пятеро) було́. Ну і сі́лы (сели) /вони/ пид корчэ́м (под кусто́м), ов'јо́с уввэ́с' (весь) іжа́лы (сжали) і положи́лы жо́го на сүхов'яз, і сі́лы. І вжэ́ дава́ј Прокү́п співа́ты - пі́сню с'вату́ју (песню о св. Проко́фий). /А го́лос/ ка́же, шо ты Гэ́того ны співа́ј. Ны співа́ј, - ка́же - э́тыјі пі́сні с'ватэ́јі. І як ви́шов ви́хор іс корч'а́, так схваті́в куп тры то́го овса́, поні́с, нидэ́ (нигде) і гэ́-

того ны оста́лос' ј одна́зі о́всыны (ни одного стебля овса), ввас' овјос тој поніс у^вго́ру. Ны оста́выв...

Записано Н.И.Толстым от М.Г.Лытыч в июле 1974 г. В расшифровке записи помогал Ф.Д.Климчук.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Э.В.Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
2. А.И.Успенский. Бес. (Материалы по истории русского искусства) - "Золотое Руно", 1907, № 1, стр.21-27; Ф.И.Буслаев. Мои досу- ги, т.2, М., 1886, стр.1-23; Он же. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, стр.435, 629 и др.; Ф.А.Рязановский. Демонология в древнерусской литературе. М., 1916.
3. Н.И.Толстой. Из заметок по славянской демонологии. I. Откуда дьяволы разные. - "Σημειωτική". Материалы всесоюзного симпо- зиума по вторичным моделирующим системам". I(5). Тарту, 1974, стр.27-32.
4. Э.В.Померанцева. Указ.соч.; Е.Р.Романов. Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891; В.Н.Добровольский. Нечистая сила в на- родных верованиях (Леший, Водяной, Русалки) - "Живая старина", год ХУП, вып. I, СПб., 1908; Н.Я.Никифоровский. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечис- той силе. Вильна, 1907; С.Максимов. Нечистая сила. СПб., 1899; см.большую библиографию в кн. Д.К.Зеленин. Очерки русской мифо- логии. Вып. I, Петроград, 1916 и др.

5. Б.А.Рыбаков. Языческое мировоззрение русского Средневековья. - "Вопросы истории". 1974, № I, стр.4.
6. см. Atlas polskich strojów ludowych. cz. I-VI. Wrocław - Poznań, 1949-1975.
7. П.Г.Богатырев. Функции национального костюма в Моравской Словакии. - В кн.: П.Г.Богатырев. Вопросы теории народного искусства, М., 1971, стр.297-366.
8. Э.В.Померанцева. Указ.соч.
9. Д.К.Зеленин. Очерки, стр.140-159.
10. Е.Г.Кагаров. Религия древних славян. М., 1918, стр.15.
11. В.Н.Добровольский. Нечистая сила, стр.11.
- 12) Е.Г.Кагаров. Указ.соч., стр.15.
- 13) В.Н.Топоров. Из истории балто-славянских языковых связей: анчутка. - "Baltistica ", IX (I), Vilnius , 1973, стр. 29-44.
14. Д.К.Зеленин. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. П. Запреты в домашней жизни. - "Сборник Музея антропологии и этнографии", IX. Л., 1930, стр.87-117.
15. Н.Я.Никифоровский. Очерки престоного житья-бытья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1895, стр.487.
16. В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, стр.168-174.
17. Д.К.Зеленин. Табу слов, вып.П, стр.106-107.
18. Записи Т.А.Тюриной в Шенкурском районе, февраль 1975 г. ; П.Ефименко. Демонология жителей Архангельской губернии. - В

кн.: "Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год".
Архангельск, 1864, стр.49-53.

19. Словарь русских народных говоров. Вып.7. Л., 1972.
20. В.Н.Добровольский. Нечистая сила, стр.4.
21. Д.К.Зеленин. Загадочные водяные демоны "шуликуны" у русских. -
" Lud Słowiański ", т.І, Kraków, 1929-1930; стр. В 220-238.
22. Д.К.Зеленин. Очерки, стр.237-253.
23. Там же, стр.222.
24. Н.И.Толстой. Указ.соч., стр.27-28.
25. Е.Р.Романов. Указ.соч., стр.6.
26. Е.Р.Романов. Указ.соч., стр.6.
27. См. указанные выше труды А.И.Успенского, Ф.И.Буслаева и др.
28. П.С.Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. - "Труды этн.отд.ОЛЕАН", кн.У, вып.2, М., 1878, стр.236.
29. Ш.Кулишић, П.Ж.Петровић, Н.Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970, стр.71.
30. Д.К.Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского русского географического общества. Вып.П. Петроград, 1915, стр.802.
31. Н.А.Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии. - "Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России". Вып.П., М., 1890, стр.120.
32. Д.К.Зеленин. Описание рукописей, стр.120.

33. Н.А.Иваницкий. Указ.соч., стр.120.
34. В.Петров. Вірування в вихор і чорна хвороба. - "Етнографічний вісник", кн.3, Київ, 1927, стр.102-116.
35. Нельзя не признать контаминации образа Перуна - Ильи в народном представлении об Илье, или Велеса - Власия, Мокоши - Пятницы в тех же представлениях, проникших в так называемое "бытовое христианство", но нетрудно заметить, что эта контаминация коснулась прежде всего "богов высшего порядка" (по терминологии Е.Кагарова и др.), а не богов порядка низшего, т.е. духов земной природы.
36. W.Dybowski. przysłówia białoruskie z powiatu Nowogródzkiego.- "Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", t.V, Kraków, 1881, p.16 (отд.пагинация).
37. Н.А.Иваницкий. Указ.соч., стр.119.
38. А.М.Панченко. Кростство как зрелище. - "Вопросы истории русской средневековой литературы" (ТОДРЛ, т.ХХІХ), Л., 1974, стр.150.
39. Борис П-ский. Воспоминание из недалекого прошлого. - "Киевская Старина", год Ш, том ХІ, февраль. Киев, 1885, стр. 257-258.
40. В.Н.Перетц. Деревня Будогоща и её предания. - "Бывая Старина", год ІУ, вып.І, СПб., 1894, стр.12-13.