STUDIA PHILOLOGICA

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ ПОЛЕСЬЯ

Публикации текстов
в записях 80—90-х годов XX века

Том IV

Духи домашнего и природного пространства
Нелокализованные персонажи

Составители:
Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская

Издательский Дом ЯСК
Москва 2019

УДК 811.161.1
ББК 82.3(2Рос=Рус)-6
Н 30

Издание осуществлено при поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
проект № 19-112-00081, не подлежит продаже

Н 30 Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80—90-х гг. XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 832 с. — (Studia philologica).

ISSN 1726-135X
ISBN 978-5-907117-78-5

Настоящий проект является новым этапом обширной работы по обработке, классификации и подготовке к публикации полевых материалов Полесской этнолингвистической экспедиции в украинское, белорусское и русское Полесье под руководством академика Н. И. Толстого в 80-х — начале 90-х гг. XX в. Предыдущий этап исследования был поддержан исследовательскими и издательскими грантами РГНФ (гранты № 09-04-16221д, № 12-04-16088д), результатом чего стал выход в свет первых двух томов указанных материалов (см.: Народная демонология Полесья. М.: Языки славянских культур, 2010. Т. 1; 2012. Т. 2). Основная практическая цель данного проекта — научная подготовка к изданию корпуса полевых материалов по полесской демонологии, включающего в себя сведения о мифологизации природных явлений (например, вихрь) и человеческих состояний (например, персонификации болезней, судьбы, смерти), а также результаты деятельности «знающих» (сглаз, порча). Для публикации отобран корпус материалов объемом 30 а. л., содержащий сведения о тринадцати мифологических персонажах и явлениях. Теоретическая и практическая задача проекта — выработка и апробация новых принципов публикации полевых материалов, которая не только вводит в научный оборот новые тексты в их аутентичном состоянии, но и представляет их читателю аналитически обработанными и классифицированными. Данные о каждом персонаже представлены в виде корпуса мифологических мотивов, каждый из которых снабжен отдельными комментариями. Описанный по единому принципу полевой материал не только позволит построить полную типологию и классификацию полесской мифологической системы, но и даст возможность проследить диалектные различия в мифологических верованиях различных ареалов Полесья. В работе будет описана типология элементов мифологической системы Полесья, проанализирована степень их распространенности в разных ареалах исследуемого региона, что даст возможность выяснить, как соотносится демонология Полесья с общей восточнославянской традицией. Для подготовки настоящего проекта были отобраны тексты из 88 сел Полесья, в том числе: из 22 сел Брестской обл., 28 сел Гомельской обл., 5 сел Волынской обл., 7 сел Ровенской обл., 11 сел Житомирской обл., 1 села Киевской обл., 8 сел Черниговской обл., 2 сел Сумской обл., 3 сел Брянской обл.

УДК 811.161.1
ББК 82.3(2Рос=Рус)-6

В оформлении переплета использована иллюстрация из книги:
Книжная культура: Ветка / Сост. С. И. Леонтьева, Г. Г. Нечаева. Минск, 2013. С. 253.
Стихирарь. Рукопись конца XVIII в.

ISBN 978-5-907117-78-5

© Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, сост., 2019
© Издательский Дом ЯСК, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 7

Духи домашнего пространства

Глава 27. Домовик (Е. Е. Левкиевская) 21
Глава 28. Ласка (Е. Е. Левкиевская) 164
Глава 29. Домашний уж (Е. Е. Левкиевская) 238

Духи природного пространства

Глава 30. Водяной дух (Е. Е. Левкиевская) 299
Глава 31. Лесной дух (Е. Е. Левкиевская) 337
Глава 32. Полевой дух (Е. Е. Левкиевская) 356
Глава 32-А. Полудница (Е. Е. Левкиевская) 360

Нелокализованные персонажи

Глава 33. Змеи (Е. Е. Левкиевская) 365
Глава 33-А. Летающий змей (Е. Е. Левкиевская) 434
Глава 34. Черт (Л. Н. Виноградова) 460
Глава 35. Персонификация календарных праздников и дней недели (см. т. 3)
Глава 36. Блуждающие огни (Л. Н. Виноградова) 702
Глава 37. Подменыш (Л. Н. Виноградова) 706

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Административная карта Полесья 713
2. Список населенных пунктов и информантов 714
3. Список собирателей 764
4. Указатель мифологических мотивов 767

5. Словарь диалектных и трудных для понимания слов 795
6. Словарь календарных дат и праздников 802
7. Словарь мифологической лексики 805
8. Библиография 811

Предисловие

Четвертый том «Народной демонологии Полесья» завершает системное описание полесской мифологии, начатое в первых трех томах на основе материалов из архива Полесской этнолингвистической экспедиции (архив хранится в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН). В настоящий том включены сведения о персонажах домашней сферы (домовике, ласке и домашнем уже), о природных духах (водяном, лесном, полевом духах и полуднице), а также о персонажах, не имеющих определенной локализации (к ним относятся змеи как мифологизированные существа, летающий змей, черт, подменыш, блуждающие огни). Напомним, что глава **35** («Персонификации календарных праздников и дней недели»), которая, согласно формальной нумерации глав, должна находиться в этом томе, уже опубликована в третьем томе, где собраны все сведения о персонифицированных персонажах, чтобы не нарушать тематического единства материала.

Первый том издания, опубликованный в 2010 г., был посвящен представлениям о людях, обладающих демоническими свойствами. В него вошли материалы, содержащие сведения о ведьме, колдуне, колдунье, знахаре, «знающим» (строителям, печникам, пасечникам, гончарам, цыганам), волколаку. Также по техническим причинам в него была включена глава о заломе (разновидности порчи), которая тематически к первому тому не относилась. Второй том, опубликованный в 2012 г., содержит сведения о демонологизации умерших людей: душе, некрещеных детях, душах предков, покойнике, «ходячем» покойнике, самоубийце и русалке. Третий том, вышедший в свет в 2016 г., включает сведения о мифологизации природных явлений (вихре, цветении папоротника, дожде при солнце, кладе) и человеческих состояний (персонификация страха, персонажи, предсказывающие судьбу, персонификации болезней и смерти, персонификации праздников и дней недели, персонажи-устрашители), а также о таких мифологических результатах деятельности «знающих», как сглаз, порча и колтун.

В четвертом томе сохраняются принципы организации материала и публикации текстов, разработанные при публикации первого тома (см.: Народная демонология Полесья. М., 2010. Т. 1. С. 25—31). Важно еще раз подчеркнуть, что в основе организации глав лежит соединение тематического и географического принципов. Тематический принцип основан на том, что каждый мифологический персонаж имеет свой устойчивый набор релевантных мотивов, закрепленных в традиции.

Этот набор мотивов является алгоритмом описания персонажа. Единый географический принцип расположения материала (с северо-запада региона на юго-восток) позволяет показать ареальное распространение того или иного мифологического мотива. Одновременно данный принцип дает возможность увидеть, как полесская мифологическая традиция соотносится с соседними славянскими ареалами. Содержательная схема описания мифологического персонажа, представленная в каждой главе, является одновременно и указателем мотивов и сюжетов, характерных для полесской демонологической системы. Структура такого списка мотивов для каждого персонажа строго индивидуальная, а не универсальная, общая для всех, так как набор признаков и их неповторимая для каждого персонажа комбинация вытекает из своеобразия конкретного полевого материала, а не из заранее составленной схемы. Комментарии даются в рамках вступительных статей к разделу в целом и затем к каждому мотиву, выделенному в отдельную рубрику в схеме описания мифологического персонажа.

Смысловое единство материалов, включенных в четвертый том, выстраивается на основе признака локативной закрепленности/незакрепленности мифологических существ. В первый и второй разделы книги включены **локативно закрепленные персонажи**, для которых связь с определенным пространством (домашним или природным) является базовым принципом, организующим сведения о них. В третьем разделе тома, напротив, содержатся сведения о персонажах, особенность которых заключается в свободном перемещении из одного пространства в другое (как, например, летающий змей и змеи как мифологизированные существа) или вообще в способности быть вездесущими, что, в первую очередь, относится к черту.

Первый раздел тома посвящен трем **домашним персонажам**, представления о которых в разных частях Полесья частично пересекаются и накладываются друг на друга, образуя сложную контаминацию. Это создавало сложности при классификации материала и распределении его по главам. В полесской мифологии известны три самостоятельных персонажа, которые по-разному связаны с домашней сферой: **домовик** (глава **27**), **ласка** (глава **28**) и **домашний уж** (глава **29**). Домовик, вероятно, является наиболее противоречивым персонажем полесской мифологической системы. Важно подчеркнуть, что сам термин *домовик* имеет несколько значений — в полесской традиции он может обозначать по крайней мере четыре типологически разных персонажа, как имеющих статус домашнего персонажа, так и не имеющих. Во-первых, этим мифонимом может обозначаться персонаж, наиболее близкий пониманию *домового* в русской традиции: домашний дух — покровитель дома, постоянно живущий на территории усадьбы (в доме или во дворе), чье присутствие в доме обязательно и осознается как норма. Такой персонаж наделен широким кругом функций, определяющих в целом жизнь семьи и всего хозяйства: от него зависит состояние скота, он осуществляет прогностическую функцию, предсказывая будущее, а в ряде случаев — и дидактическую функцию: он наказывает человека за неправильное поведение, нарушение запретов и предписаний. Такой тип домашнего персонажа в наибольшей степени представлен

в восточной и центральной частях Полесья, и именно он имеет наибольшее число параллелей с образом русского *домового*, близкие варианты которого известны также на востоке Белоруссии и Украины. Во-вторых, в западных и центральных частях региона лексема *домовик* может относиться к «ходячему» покойнику (см. главу **12.** «Ходячий» покойник), вероятно, по той причине, что тот постоянно возвращается в свой дом и ведет себя как полтергейст. В-третьих, домовиком в ряде текстов называется также летающий змей, имеющий функции духа-обогатителя, который живет в доме у своего хозяина, которому носит богатство (см. главу **33-А.** Летающий змей). Наконец, в-четвертых, этим термином часто называется **черт**, который, особенно в западных районах Полесья, замещает собой домашнего персонажа-покровителя. Присутствие такого черта-домовика в доме осмысляется как патология — часто подчеркивается, что он живет только у колдунов или в неосвященных домах (см. главу **34.** Черт).

С методологической точки зрения описание столь разнородного круга представлений о домашнем персонаже в рамках одной главы оправдано потому, что их связывает общий корпус мифологических функций и мотивов, через которые все разновидности домовика себя проявляют: 1) способность выступать в роли «беспокойного духа» — пугать, тревожить жильцов шумом и мелкими вредоносными действиями; 2) способность проявлять себя в виде ночного кошмара — давить и душить спящего человека; 3) занятие по ночам прядильно-ткаческими работами; 4) связь со скотом, который по ночам такой персонаж мучает и гоняет, спутывает ему гриву, в результате чего тот худеет и болеет; 5) способность вступать в любовную связь с женщиной; 6) по отношению к такому персонажу применяют ряд специфических оберегов и профилактических мер, чтобы его обезвредить. Подчеркнем, что этот комплекс представлений, относящихся к домашнему персонажу, имеет общеполесский характер, и именно поэтому представляется возможным описывать весь корпус материалов, содержащих сведения о *домовике* в разных значениях этого слова, как единое целое.

Основная причина вариативности полесских представлений о домовике заключается не в разнице функций этого персонажа, а в различиях его **аксиологически маркированного статуса**, определяющего круг ценностно-оценочных характеристик, которыми он наделяется с точки зрения носителей традиции. В ответах информантов суждения о домовике и его действиях часто представляют собой оценку с точки зрения системы ценностей: хорошо или плохо, что он живет в доме, что он душит спящего человека, заплетает гриву коню? Оценочный признак «хороший/плохой» непосредственно влияет на вариативность основного ядра функций, приписываемых домашнему персонажу, проявляющуюся в том, что одно и то же его действие в разных ареалах наделяется **положительной или отрицательной интерпретацией**, которую оно получает в зависимости от ценностного статуса домашнего персонажа. В частности, действие «закручивать, заплетать гриву коню» в одних случаях интерпретируется как положительное, как знак любви домовика к скотине, а в других — как форма мучения, проявление его ненависти.

Многозначную оценку получает и способность персонажа наваливаться по ночам на спящего человека, душить его – она может осмысляться как способ предсказания домовиком будущего (когда его нужно спросить: «К добру или к худу?»), как проявление любви к тому, кого он душит, или нелюбви к этому человеку.

В полесском ареале **отсутствуют четкие диалектные границы** между разными вариантами домашнего персонажа. В данном случае правильнее говорить о векторах усиления или ослабления противоположных тенденций в аксиологическом статусе домовика: позитивная оценка домовика как домашнего покровителя усиливается к востоку ареала, а негативное отношение к нему как к разновидности черта нарастает в его западной части. С точки зрения диалектного распределения представлений о домовике Полесье можно рассматривать как обширную переходную зону, в которой довольно отчетливо прослеживаются три основных ареала: во-первых, восточная часть (западные села Брянской, Калужской, Курской областей, Черниговская обл., восточные районы Гомельской обл.), в которой домовик в наибольшей степени осмысляется как хозяин, покровитель дома и где сильно влияние русских представлений о домовом; во-вторых, западная часть (западные и центральные районы Брестской обл., Волынская обл. и Ровенская обл.), которая отчетливо показывает рефлексы польской и карпато-украинской мифологической системы, где *домовиком* обычно называют духа-обогатителя, живущего на положении слуги только у того, кто занимается колдовством, и приносящего своему хозяину богатство. В-третьих, выделяется центральная часть (центральные и западные районы Гомельской обл., Житомирская обл., отчасти восточные районы Ровенской обл.), в которой западная и восточная тенденции накладываются друг на друга, образуя наибольшую вариативность мифологических форм.

В восточных районах Полесья статусом домашнего персонажа наделяется **ласка** (глава **28**), которая осмысляется как самостоятельный персонаж, а не как ипостась домовика. Территория ее обитания ограничена двором и хлевом, а ее деятельность связана почти исключительно со скотом, на который она может воздействовать как благотворно, так и негативно. Большинство функций ласки по отношению к скоту аналогичны действиям домовика, — они также носят амбивалентный характер и объясняются ее любовью/нелюбовью к конкретному животному — в первом случае ее воздействие на скот благотворно, во втором — вредоносно. В полесской традиции решающим для отношения ласки к скотине является совпадение **масти** скота с цветом самой ласки — обязательное условие, при котором ласка хорошо относится к скоту. В основе представлений о совпадении масти скотины и ее мифологического покровителя лежит категория изоморфизма, двойничества мифологического покровителя и связанной с ним скотины, выраженная в виде зримого физического признака — совпадения их цвета шерсти. Напомним, что к северо-востоку от Полесья, на русской территории, где распространены представления об антропоморфном домовом, этот же принцип изоморфизма воплощается в совпадении волос хозяина дома и масти скота.

В Полесье хорошо видна контаминация поверий о ласке и ласточке, что выражается как во внешнем облике персонажа (который может иметь вид не только зверька, но и птицы), так и в параллелизме некоторых функций — появление крови в молоке у коровы имеет двойное объяснение: это происходит потому, что у нее под брюхом пробежала ласка или пролетела ласточка.

С диалектной точки зрения ареал, в котором ласка осмысляется как домашний персонаж, находится в состоянии дополнительной дистрибуции по отношению к западной и центральной частям Полесья, где статус покровителя дома связывается с **домашним ужом** (см. главу **29.** Домашний уж). Сложность описания представлений о домашнем уже заключается в том, что в одних случаях он выступает как мифический хозяин и покровитель дома, необходимый для нормальной жизни в этом доме, а в других случаях такого статуса не имеет и воспринимается как мифологизированное животное или как зооморфный помощник «знающих» людей, отбирающий для них молоко от чужих коров. Представления о домашнем уже как духе-покровителе, наличие которого в каждом доме считают нормой, фиксируются преимущественно в западной и центральной частях Полесья, а также в ряде черниговских и брянских сел восточной части Полесья, расположенных по течению Десны. Полесские представления о домашнем уже являются частью общеславянского образа домашней змеи — покровительницы дома, семьи и хозяйства в целом. Мифологический покровитель дома в виде живущей в нем змеи, олицетворяющей душу умершего хозяина, широко известен и за пределами славянского ареала в ряде европейских традиций. Полесские сведения о домашнем уже содержат ряд общеславянских мотивов, наиболее важным из которых является запрет убивать такого ужа во избежание несчастий и смертей в семье, а также гибели скота и разрушения хозяйства. Этот запрет косвенно свидетельствует о взгляде на домашнего ужа как на мифологического предка, хозяина дома, воплощением души которого он является, — свидетельства такого рода наиболее сильны у южных славян, у чехов и словаков, но в Полесье в прямом виде почти отсутствуют. Нужно указать еще на два мотива, которые связывают Полесский регион с другими славянскими зонами, — это отношения домашнего ужа с детьми и со скотом. В полесской традиции хорошо известны поверья о том, что уж ест вместе с детьми кашу и молоко и совершенно безвреден для них, но этот факт никак не интерпретируется. Однако у других славян, особенно на Балканах, этот мотив непосредственно связан с представлениями о домашней змее как двойнике, воплощающем в себе душу (или души) живущих членов семьи, — в подобных сюжетах убийство змеи, обедающей вместе с ребенком, влечет за собой смерть этого ребенка. Второй общеславянский мотив, характерный и для Полесья, касается связи домашнего ужа со скотом, а именно с коровой, у которой он сосет молоко, обвившись вокруг задней ноги. Такое поведение ужа оценивается двояко — в ряде восточных сел оно считается полезным для коровы, поскольку повышает ее молочность. На западе региона к нему относятся отрицательно под влиянием распространенного в полесской мифологии поверья об отбирании ведьмами и колдунами молока у чужих

коров с помощью жаб и ужей. В целом полесские представления о домашнем уже повторяют общеславянский комплекс мотивов, связанных с этим персонажем, однако в более слабом и редуцированном виде, что позволяет говорить о Полесье как о периферийной зоне распространения сведений о домашней змее на востоке славянской территории, центр которой находится на Балканах.

Второй раздел тома посвящен локативно маркированным персонажам, связанным с различными **природными пространствами** — водой, лесом, полем. Нужно подчеркнуть, что представления о таких существах в полесской традиции размыты и плохо сформированы, а рассказы о них, как правило, кратки и малочисленны — особенно это касается лесного и полевого духов. Эта характерная особенность полесской мифологической системы объясняется тем, что в значительной степени функции локативно маркированных персонажей в Полесье закреплены за чертом, с которым каждый из этих духов зачастую смешивается, что находит отражение в соответствующих названиях: «Лесов*ы*й чорт, водян*ы*й чорт, к*а*жут» (с. Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.). Названия **водяного духа** (глава **30**) типа *водяной черт* наряду с его внешним видом и поведением (в частности, появлением в виде пана в шляпе и с тросточкой, способностью морочить человека), характерным для черта, свидетельствуют об отсутствии в полесской мифологии четкой границы между образом черта и персонажа, живущего в воде. Представления о водяном духе как самостоятельном персонаже известны в большей степени в западной части Полесья, где они сложились под явным влиянием соответствующего польского водяного духа *topielnika*, происходящего из утопленников, — на это указывают полесские названия такого персонажа: *потопельник*, *топленик* (брест.). В отличие от русского *водяного*, полесский водяной дух не считается хозяином водного пространства, а просто живет, находится там. При этом он сохраняет все вредоносные черты: топит людей, затягивает их в воду, особенно тех, кто купается в неположенное время. В полесских поверьях о водяном духе существуют два мотива, связывающие этот регион с другими славянскими традициями. Во-первых, это представление о том, что человек, предназначенный в жертву водяному духу, не может избежать своей участи: перед тем, как кому-либо предстоит утонуть, водяной дух высовывается по пояс из воды и произносит: «Пора пришла, а человека нет». Через некоторое время на этом месте тонет или просто погибает человек, несмотря на попытки окружающих спасти его. Этот мотив известен как в восточнославянской традиции, так и в западнославянской. Второй мотив — «Водяной дух пытается утопить лодку с сидящими в ней людьми» — связывает полесскую мифологию с русской, где он известен по письменным источникам с XVIII в.

Сведения о **лесном духе** (глава **31**) скупы и отрывочны — они известны в основном на востоке белорусского Полесья, при этом сам образ персонажа, живущего в лесу, слабо отделен от черта. Лесному персонажу приписывается способность сбивать человека с дороги, заставлять блуждать, однако в ряде случаев эта функция может существовать самостоятельно, вне образа лесного духа, приписываясь некоей безличной силе, которая лишает человека ориентации. Лесной дух, как

и водяной, в Полесье также почти не осмысляется как хозяин лесного пространства, однако в текстах из Лоевского р-на Гомельской обл. лесной дух, как пастух, собирает и перегоняет змей перед уходом их под землю на Воздвиженье. Аналогичные представления о *лешем*, перегоняющем стада лесных зверей из одного леса в другой, известны в русской традиции, при этом в южных районах России они могут быть связаны не с лешим, а с неким неясным персонажем, выступающим в роли пастуха-гуртовщика, перегоняющего мышей и других животных. В гомельских материалах образ лесного духа как пастуха соединен с широко известным в полесской мифологии мотивом ухода змей на зимовье под землю на Воздвиженье.

Сведения о персонаже, **живущем в поле** (глава **32.** Полевой дух), представлены всего несколькими текстами почти исключительно из Восточного Полесья. Однако в них зафиксированы два любопытных мотива, связывающих эти материалы с образом **полевого** в русской мифологии. В с. Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл. записан текст о полевом персонаже *межнике*, который в двенадцать часов в виде всадника ездит по полевым межам, поэтому на них нельзя спать — подобный мотив известен и в русских представлениях о полевом. В Мозырском Полесье известен сюжет, который уже был представлен в главе о домовике и в котором полевой и домовой, локативно маркированные персонажи, связаны общими отношениями и общей судьбой — смерть полевого духа приводит к уходу из дома домашнего персонажа и гибели всего хозяйства.

В главе **32-А** помещены три текста о **полуднице**, образ которой в полесской мифологии не сформирован, а единственный мотив, приписываемый этому персонажу, связывает ее с лесом, в отличие от русской и западнославянской традиций, в которых полудница объединяет в себе черты полевого и солярного духа, появляясь в полдень в поле.

Третий раздел тома посвящен **нелокализованным персонажам**. Присущая им характерная особенность заключается в способности перемещаться из одной пространственной сферы в другую, что отражено в связанных с ними мотивах. В первую очередь это относится к **змеям** (глава **33**), достаточно сильная мифологизация которых в полесской традиции связана, в основном, с двумя основными темами: представлениями о главе змей — змеином царе, обладающем волшебными золотыми рожками, и календарном перемещении змей на зимовье в потустороннее пространство в праздник Воздвиженья. Полесские представления о главной змее (обычно — главном уже) и ее волшебном атрибуте (золотой короне, рожках) являются частью общеславянских поверий о змеином царе, которые имеют параллели и в неславянских мифологиях. В публикуемых материалах обращает на себя внимание редкий для Полесья мотив «Змея, которую никто не видел в течение семи лет, становится главной змеей», зафиксированный в трех селах на западе Полесья. Основной ареал представлений о превращении в демоническое существо змеи (реже — рыбы), которую никто не видел в течение определенного срока, находится на Карпатах и Балканах — там такая змея превращается в змееподобного атмосферного демона *шаркань* или *алу*. Фиксация этого мотива в Полесье — важное

свидетельство полесско-карпатских мифологических параллелей. Кроме того, полесский материал содержит еще два ценных свидетельства хтонической природы змей и их связи с потусторонним миром. Первое касается представления о том, что глава змей появляется на земле и сбрасывает свою волшебную корону в момент цветения папоротника на Ивана Купалу: «як п*а*пороть цвит*е*, то вин л*и*зе. Як грем*и*ть, то вин г*у*бить ту кор*о*ну» (Лугинский р-н Житомирской обл.). Это соотносится с черниговским поверьем, согласно которому душа русалок «красуется», когда «папороть цвитэ» (НДП 2012: № 652), что позволяет по-новому осмыслить сюжет о цветении папоротника как важного хронологического рубежа, когда потусторонние существа появляются на земле. Второе свидетельство связано с мотивом «пересушивания» змей в праздник Воздвиженья перед их уходом под землю на зимовье. Мотив «пересушивания» различных хтонических существ контрапунктом проходит через всю полесскую мифологию, в связи с чем змеи, «пересушивающиеся» на Воздвиженье, сближаются с целым классом персонажей (русалок, мифологизированных кладов, утопленников, покойников), объединенных общей семантикой — перманентным перемещением этих существ между земным и подземным миром.

Глава **33-А** третьего раздела включает в себя сведения о **летающем змее** — демоническом существе, проявляющем себя в двух пространственных сферах — воздушной и земной. Такой персонаж, часто именуемый чертом, в воздухе имеет вид летящего по небу огня и, рассыпаясь искрами над домом, в который летит, изменяет свою ипостась. Представления о летающем змее известны в основном на территории Восточного Полесья, где имеют вполне четкое диалектное распределение, соотносящееся с двумя разными наборами функций, которые соответствуют **двум различным типам** мифологических персонажей. Преимущественно в Гомельской обл. образ летающего змея связан с функциями **духа-обогатителя**, живущего у колдунов и ведьм на положении мифологического помощника и приносящего им богатство (деньги, молоко, зерно), которое он ворует у других людей. Характерно, что в некоторых случаях такой персонаж может называться *домовиком*. В двух текстах из Гомельской и Житомирской обл. указывается характерный способ выведения летающего змея из петушиного или куриного яйца, широко известный в других славянских ареалах, особенно на Карпатах, — этот мотив также эксплицирует связь между полесской и карпатской традициями.

В Житомирской обл. летающий змей наделяется функциями **мифологического любовника**, летающего к женщинам, тоскующим по своим умершим или отсутствующим мужьям и возлюбленным, — комплекс схожих представлений широко распространен в разных славянских ареалах. Отношения с таким персонажем полностью соответствуют отношениям женщины с «ходячим» покойником — они губительны для женщины и приводят к ее смерти, если их вовремя не прекратить. Одним из характерных способов прекращения этих отношений является сообщение о чем-то абсурдном или шокирующем, хорошо известном в других славянских традициях (в том числе на Карпатах): при появлении демонического любовника

женщина должна сидеть на пороге и грызть семечки. На его вопрос, что она делает, она должна ответить: «Вшей ем». — «Разве можно вшей есть?» — спросит он. Она должна ответить: «Разве можно мертвому к живой ходить?» После этого его посещения прекратятся.

Наиболее обширный пласт публикуемых в данном томе материалов связан с представлениями о **черте** (глава **34**). Для полесской народной демонологии фигура черта особенно значима, поскольку в этой региональной традиции сильно ослаблены поверья о локативных природных духах (о водяном, лешем, полевиках, болотниках), так что многие функции этих персонажей — заводить на бездорожье, заманивать в воду, крутиться в вихре, пугать людей, обитать в лесу или болоте — закреплены по преимуществу за чертом. С одной стороны, он осмысляется как воплощение всей нечистой силы в целом, а с другой — как особый мужской персонаж со своим индивидуальным набором признаков. Будучи продуктом взаимодействия церковно-книжных христианских представлений об антагонисте Бога-творца и одновременно архаических народных верований о неких вредоносных духах, постоянно вмешивающихся в повседневную жизнь человека, — образ черта существенно различается в разных фольклорных жанрах. В Полесском архиве преобладают записи, относящиеся к языковым и обрядово-мифологическим характеристикам этого персонажа и, в меньшей степени, к фольклорным свидетельствам о черте (сказочным, легендарным, анекдотическим, пословичным и т. п.).

О том, что вера в существование злокозненных чертей продолжала сохранять свою актуальность для полешуков старшего возраста (на период работы этнолингвистических экспедиций), свидетельствует, во-первых, распространенная в Полесье тенденция избегать употребления слова *черт*, заменяя его эвфемизмами типа: *тот*, *рогатый*, *злый*, *воно*. А во-вторых, в селах Юго-Западного и Центрального Полесья отмечена суеверная практика сопровождать свои рассказы о чертях специальными формулами-оберегами: «Хай их нэ будэть!», «Дай Боже его нэ бачыты!», «Хай оны шчэзнуть!», «Каб мы його нэ зналы!»; например: «…чорт — не пры хаце будзь яно сказано — можэ прымаць розныя абличчы» (ПА, Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл.).

Что касается внешнего вида черта, то для полесской демонологии характерно совмещение признаков, с одной стороны, общеевропейского иконописного образа дьявола (антропоморфной темной фигуры с рогами, хвостом и копытами на ногах), а с другой — популярной в западнославянской мифологии фигуры «чужака-горожанина» или «пана» (франта в шляпе, костюме, с тросточкой в руках и т. п.). Вместе с тем в Полесье сохраняются весьма архаические признаки внешности этого персонажа, например наличие зооморфных ног: птичьих (гусиных, петушиных, куриных, аистиных), либо скотьих и звериных (конских, коровьих, козьих, свиных, собачьих), либо вообще аномальных. По единичным данным, черт мог выглядеть как человек без кожного покрова на спине, в результате чего сзади якобы были видны все внутренности.