

# Народная демонология Полесья в контексте восточнославянских традиционных верований

ДУХИ ДОМАШНИХ И ПРИРОДНЫХ ЛОКУСОВ. ДЕМОНЫ-ПОКОЙНИКИ\*

Людмила Н. Виноградова

Članek obravnava folklorna demonološka prepričanja, razširjena na ozemlju Polesja, ki leži na meji Ukrajine, Belorusije in Rusije. Tradicionalna kultura te regije je zelo zanimiva za etnologe najširšega profila, saj ohranja številne arhaične elemente vseslovanskega pomena. V prvem delu študije sta obravnavana dva bloka regionalnega mitološkega sistema: duhovi domačih in naravnih lokusov ter skupina bitij, ki izvirajo iz pokojnih duš. Drugi del obravnava dve skupini mitoloških likov: duhovi, ki niso dodeljeni določenemu lokusu (hudič, duhovi bolezni, poosebljenje smrti, liki za ustrahovanje otrok), in različne kategorije živih ljudi z nadnaravnimi močmi (čarovnice, čarovniki, zdravilci, volkodlaki). Študija temelji na podatkih vzhodnoslovanske demonologije.

KLJUČNE BESEDE: vzhodnoslovanska nižja mitologija, ljudska demonologija, tradicionalna verovanja Polesja

This article studies folk demonological beliefs that are widespread on the territory of Polesye, located on the border of Ukraine, Belarus, and Russia. The traditional culture of this region is of great interest for ethnologists of the broadest profile, since it preserves many archaic elements of all-Slavic significance. In the first part of the study, two blocks of the regional mythological system were considered: spirits of domestic and natural loci, and a group of characters originated from the souls of deceased. The second part of the work considers two groups of mythological characters: spirits not assigned to a specific locus (the devil, spirits of diseases, personification of death, characters for intimidation of children) and different categories of living people endowed with supernatural knowledge (witches, sorcerers, healers, werewolves). The study is based on data from the East-Slavic demonology.

KEYWORDS: East Slavic lower mythology, folk demonology, traditional beliefs of Polesye

Вычленение полесского раздела как самостоятельной части внутри восточнославянских очерков по народной демонологии объясняется, во-первых, особым географическим статусом Полесья, расположенного на пограничье трех языковых

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда РФФИ (грант № 20-012-00300) «Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию».

и этнокультурных ареалов (украинского, белорусского и русского), а на западе соседствующего с территорией Польши. Во-вторых, наличием сравнительно большого объема собранного в этом регионе полевого материала, позволяющего приступить к обобщающим исследованиям (ср., например, хранящийся в московском Институте славяноведения РАН «Полесский архив»). В-третьих, целым рядом особенностей местной традиционной культуры, сохраняющей многие элементы в наиболее архаических формах.

Полесье как географический и историко-этнографический регион охватывает обширную территорию, включающую южные и центральные районы Брестской и Гомельской областей; северные и центральные районы Волынской, Ровенской, Житомирской и Черниговской областей, северную часть Киевской и Сумской; а также юго-запад Брянской и Калужской областей. Характерная для этой территории в прошлом лесисто-болотистая местность, труднопроходимость и удаленность от крупных центров благоприятствовали консервации языка и многих традиционных этнокультурных форм. К числу уникальных особенностей этого региона специалисты относят: исторически сложившуюся автохтонность большинства населения; непрерывность развития местной культуры при переходе от старого этноса к новому; отсутствие прямых контактов с неславянскими народами. Кроме того, территория Полесья рассматривается многими специалистами как регион, близко примыкающий к славянской прародине (Толстой 1983: 6). Все это позволяет рассматривать Полесье в качестве одного из наиболее приоритетных в этнокультурном отношении регионов Восточной Славии, сохраняющих глубокую архаику.

Несмотря на значительную протяженность территории этого своеобразного края, со всей определенностью можно говорить о типологическом этнокультурном единстве полесской традиции, которая отличается характерным именно для нее составом местных диалектов, особенностями материальной культуры, набором мифологических сюжетов и мотивов, фольклорных текстов, магических практик, ритуальных запретов и предписаний и т.п. Однако это единство региональной языковой, этнографической и фольклорно-мифологической системы не подразумевает ее однородности на всем протяжении полесской зоны. Разнопрофильные научные исследования в этом регионе позволили специалистам выявить определенные внутриполесские диалектные границы. Наиболее ранней из них является многократно подтвержденная на разном материале граница по рекам Ясельде, Припяти, Горыни, разделяющая Полесье на западную и восточную части. Эта линия почти полностью совпадает с границей расселения балтов и славян в древности, а ее устойчивость во времени подтверждается данными нескольких дисциплин – археологии, антропологии, лингвогеографии, этнолингвистики.

Особенно важными для установления внутриполесских этнокультурных границ стали диалектологические исследования, которые помогли выявить целый ряд языковых признаков, по которым Полесье, с одной стороны, отделяется от остальных украинских и белорусских регионов, а с другой, совпадает по целому ряду признаков с другими славянскими диалектами. Оказывается, что наибольшее число собственно полесских фонетических и лексических изоглосс проходит по той

же самой линии раздела: запад – восток, т.е. по линии: Ясельда–Припять–Горынь (Толстой 1968: 9–11).

Пограничное положение Полесья, лежащего на стыке восточнославянских и западнославянских земель, позволяет обнаружить множественные лингвистические и фольклорно-этнографические соответствия с другими славянскими традициями: на западе с польской, на юге с карпато-балканской, на северо-востоке с псковско-новгородской, на востоке с брянско-калужской. По наблюдениям этнолингвистов, полесский регион вместе с карпатским по ряду признаков входит в единый языковой и культурный пояс, протянувшийся с юга на север и объединяющий архаические области македоно-болгарско-сербского пограничья, Карпат, Полесья, северо-запада России и Русского Севера (Толстой 1997: 262–263). Все эти особенности полесской региональной культуры создают благоприятные условия для рассмотрения отдельных ее фрагментов (и прежде всего круга мифологических верований) в общеславянской перспективе.

Как объект внимания со стороны этнографов и фольклористов Полесье стало изучаться довольно поздно. Хотя интерес к материальной и духовной культуре полешуков был отмечен еще на рубеже XIX–XX веков (работы О. Кольберга, М.В. Довнар-Запольского, А.К. Сержпутовского и др.), но первые обобщающие труды этого профиля вышли из печати лишь в начале XX века на польском языке: «Восточное Полесье: Этнографические материалы из восточной части Мозырского и Речицкого повятов» известного польского этнографа К. Мошиньского (Moszyński 1928) и «Речицкое Полесье» Ч. Петкевича (Pietkiewicz 1938). Обе работы содержат – наряду с другими этнографическими материалами – сведения о демонологических персонажах: о черте, русалке, домашнем духе, ходячих покойниках. В дальнейшем, однако, исследования традиционной духовной культуры этого региона были почти полностью прекращены, и лишь в 60-е гг. возобновился интерес лингвистов и этнографов к полесской проблематике; см. об этом подробнее (Толстой 1968: 5–17). Толчком к изучению народной культуры Полесья на новом этапе послужил проект создания «Полесского этнолингвистического атласа», задуманный в середине 70-х гг. Н.И. Толстым. Для его реализации потребовался новый массовый полевой материал, относящийся не только к диалектной лексике как таковой, но и к широкому этнокультурному контексту ее функционирования. Сбор именно такого диалектно-языкового и фольклорно-этнографического материала осуществлялся в систематических этнолингвистических экспедициях, проводимых под руководством Н.И. Толстого с 1980 по 1985 гг. Результатом их работы явился упомянутый выше Полесский архив Института славяноведения РАН.

Поскольку источниковедческой базой для написания настоящего очерка послужили преимущественно материалы из этого архива, следует сказать несколько слов о характере вопросников, по которым работали участники экспедиций. Начиная с 1980 года, эта полевая работа велась по единой программе, имевшей этнолингвистическую направленность; она опубликована полностью в (Толстой (ред.) 1983: 21–46). Один из ее разделов посвящен сбору материалов по низшей мифологии и включает весьма ограниченное число пунктов: русалка и обычаи

Русальной недели; домовой; волк-оборотень; черт; леший, водяной; персонажи, которыми запугивали детей; поверья о сглазе и порче; ведьма, колдун. Но, кроме того, вопросы демонологической направленности содержатся в других тематических программах: похороны и поминки, народный календарь, скотоводство, ткачество, народная метеорология (поверья о вихре) и др. Они также учтены автором этого очерка. В результате был получен следующий список полесских мифологических персонажей и мифологизированных явлений: ведьма, колдун, знахарь, «знающие» люди-профессионалы; волколак; разные категории умерших людей: некрещенные дети, русалки, души самоубийц, ходячие покойники; персонифицированные явления и состояния (вихрь, страх, болезнь, смерть); персонажи, которыми запугивали детей; персонажи, наказывающие за неурочное тканье/прядение; духи домашнего пространства; духи природного пространства (водяные, лесные, полевые духи); мифологизированные змеи; черт.

Основными источниками настоящего очерка послужили четыре тома «Народной демонологии Полесья», изданные в Москве (Виноградова, Левкиевская 2010, 2012, 2016, 2019), и белорусские региональные издания, содержащие полевой материал из Брестской и Гомельской областей (ТМКБ 2009; ТМКБ 2013).

Одним из наиболее сложных для описания и наиболее значительных по объему фрагментов региональной традиции является демонология домашнего пространства. Это объясняется характерным для полесской мифологии многообразием типологически разных персонажей, наделенных одним и тем же именем – *домовык/домовик*. Во-первых, этот термин используется для обозначения трех самостоятельных персонажных типов, обладающих статусом домашних духов: собственно домовик (мифический хозяин дома); домашний уж и ласка, постоянно находящиеся в жилом пространстве человека и способные влиять на благополучие в хозяйстве. Во-вторых, этим же термином в западных и центральных районах Полесья может называться ходячий покойник, возвращающийся по ночам в свой дом. В-третьих, преимущественно на западе Полесья этим же словом часто обозначается домашний дух-обогадитель, которого заводят у себя «знающие» люди ради несправедного обогащения. Наконец, в-четвертых, отмечается тенденция называть *домовиком* черта и нечистую силу вообще, что способствует развитию резко негативного значения этого термина. Подобное сосуществование семантических вариантов мифонима *домовик* свидетельствует о переходном характере разных традиций на этнокультурном пограничье между польской мифологией на западе и русской на востоке, а также между белорусскими и украинскими верованиями. Статусом домашних духов из этих вариантов наделяются лишь четыре персонажа: мифический хозяин дома; дух-обогадитель; домашний уж; ласка.

Образ домовика как хозяина и покровителя дома выступает преимущественно в поверьях жителей русских сел на восточной окраине Полесья, а также в Гомельской области и на севере Черниговщины. Здесь зафиксированы варианты названий *домовик/домовой/хозяин*, а также поверья о том, что он непременно должен обитать в каждом доме и что без него хозяйственные дела не пойдут успешно. Этот

тип домовика представляется в виде мужчины или старика с бородой, но может принимать ипостась животного или быть невидимым. Сведения о его генезисе отсутствуют. Местом пребывания домовика внутри дома чаще всего является верхняя часть жилища (на чердаке, возле печной трубы), реже – локусы возле печи. В качестве наиболее типичных для этого персонажа мифологических признаков и функций выступают следующие: он опекает домочадцев и хозяйский скот или вредит им, в зависимости от правильного или неправильного поведения людей в пространстве дома и двора; либо позитивные/негативные действия домашнего духа определяются его любовью/нелюбовью к обитателям дома; в случае недовольства он пугает людей ночными звуками – шумом, стуком, топотом, скрипом половиц, битьем посуды; наваливается на спящего человека, душит его, сгоняет с такого места, которое считает «своим». Наиболее значимым в характеристике этого персонажа можно признать его поведение по отношению к домашнему скоту: он заботится о животных, кормит их, чистит, если скотина пришлась ему «в масть»; загоняет до пены, плетет гривы коням, если она ему «не в масть» или если он ее невзлюбил. В стереотипах поведения хозяев по отношению к домовику отмечается стремление угодить ему, расположить в свою пользу, не дать ему покинуть хозяйство. При переезде в новый дом жильцы совершают ритуал приглашения домовика в новое жилье.

Типологическим антиподом к описанному выше образу является другой вариант персонажа по имени *домовик*, тоже наделенного статусом домашнего духа, но осмысляемого как нечистая сила, используемая колдунами и ведьмами ради обогащения. Представления о нем сложились в Полесье под очевидным влиянием карпатоукраинской и западнославянской мифологии, в которой ведущие позиции занимает образ духа-обогапителя, называемого «домашним чертом», «домовиком», «хованцем»; считалось, что он происходит либо из душ некрещеных детей, либо его можно вывести из аномального яйца. Полноценного персонажа этого типа с полным набором идентифицирующих признаков (характерных для карпатского и западнославянского духа-обогапителя) в полесской демонологии не зафиксировано, но некоторые типичные для него функции и мотивы весьма широко представлены в западных областях исследуемого региона.

Первый из таких мотивов сводится к утверждению, что домовик живет не в каждом доме, а только у «знающих» людей, связанных с нечистой силой («кто ў Бога не веруе», «хто чорту продаўси»), и что такие люди скрывают этот факт от односельчан. Противоречиво оценивается полешуками факт присутствия в доме этого персонажа: одни говорят, что это плохо, если он «заведется» в доме, что его надо изгонять, а другие – что от него есть польза в хозяйстве. Вариантами его внешнего вида выступают: облик ребенка, мальчика в одежде красного цвета; человек в городском наряде, в шляпе, в мундире с золотыми пуговицами; либо это ипостась животного. Такой домовик не наделяется статусом мифического хозяина дома и покровителя всей семьи, а находится в услужении у одного из домочадцев, выполняя его хозяйственные распоряжения. Выступая в роли слуги для «знающего» человека, этот персонаж, тем не менее, может портить имущество, вредить домашнему скоту, если хозяин ведет себя по отношению к нему неправильно. Защищаясь

от вредоносных действий домовика, люди использовали большой комплекс оберегов или совершали обряды по освящению дома, чтобы в нем не заводилась «эта нечисть». Перед смертью колдуны и ведьмы старались избавиться от своего домашнего черта-помощника, иначе их ожидала мучительная предсмертная агония.

Еще один тип домашних духов представлен образами мифологизированных животных – ужа и ласки, – обитающих в хлеву или во дворе усадьбы. Основная их функция – обеспечивать благополучие домашнего скота. По отношению к обоим персонажам мог использоваться термин *домовик*. В восточной части Полесья более широко распространены поверья о ласке как покровительнице скота; присутствие этого животного в усадьбе оценивалось позитивно. На остальной территории этот персонаж наделяется амбивалентными свойствами: он может помогать в разведении домашних животных, а может вредить: гоняет коней или молочный скот до пены, мучает, щечочет, путает гриву, в результате чего животные болеют. Соответственно в этих местных традициях разработан значительный комплекс охранительных действий, направленных против ласки.

Для центрального и западного Полесья более характерны представления о домашнем уже как о духе, способствующем успешному разведению домашних животных. Его тоже называли *домовы*, *домовык*, *вуж-домовы*, *хозяин*. По одним поверьям, присутствие ужа на прилегающей к дому территории благотворно влияет на молочность коров. Считалось, что уж обвивается вокруг задней ноги коровы и сосет ее вымя, а корова от этого больше дает молока. Строго соблюдался запрет убивать его. Основные мотивы, закрепленные за этим персонажем в Полесье, характеризуют его как безвредное для людей существо, которое в отсутствие взрослых выползает, чтобы вместе с маленьким ребенком поесть из одной миски молочную кашу. Второй относящийся к образу ужа сюжет демонстрирует способность этого персонажа быть либо покровителем жильцов дома, либо мстительным вредоносным существом, в зависимости от поведения людей. Большой популярностью, например, пользуются в Полесье былички на следующий сюжет: человек обнаруживает во дворе усадьбы яйца ужа и переносит их на другое место; не нашедший яиц уж выпускает свой яд в сосуд с питьем; когда же человек возвращает яйца на прежнее место, уж спешит опрокинуть сосуд, чтобы люди не отравились (Виноградова, Левкиевская 2019: 268–275).

К общему набору демонологических признаков, приписываемых в Полесье домашним духам, примыкают некоторые мифологические характеристики такого персонажа, как летающий змей-обогатитель, хотя термином *домовик* он обозначается редко. Представления о нем зафиксированы преимущественно в селах Восточного Полесья. Считалось, что такого мифического помощника можно вывести для себя из куриного или так называемого петушиного яйца; что живет он в домах колдунов и ведьм; что его необходимо кормить особой несоленой пищей ради того, чтобы он приносил в дом богатство. Отношения человека с летающим змеем осмыслились как отношения с чертом: он обогащает человека при его жизни, но смерть такого человека будет мучительной.

Таким образом, с точки зрения диалектного распределения представлений о домашних духах, территорию Полесья можно рассматривать как обширную переходную зону, в которой прослеживаются три основных ареала: 1) восточная часть, где домовик осмысливается по преимуществу как хозяин и покровитель дома и семьи (т.е. отмечается влияние русских представлений о домовом); 2) западная часть, в которой отчетливо проявляются рефлексы польской и карпатоукраинской традиции (где термином *домовик* обозначается тип духа-обогапителя); 3) центральная часть, в которой западная и восточная тенденции накладываются друг на друга, образуя наибольшую степень вариативности мифологических форм [Виноградова, Левкиевская 2019: 10]. Что же касается приходящего в дом по ночам умершего члена семьи (часто именуемого в Полесье *домовык*), то восточной границей использования этого термина в значении ‘ходячий покойник’ служат в основном западные районы Гомельской области. Этот факт (обозначение приходящего в дом покойника словом *домовик*) может свидетельствовать о смещении двух мифологических комплексов: с одной стороны, поверий о том, что умерший хозяин дома становится домашним духом-охранителем (*домовым*), а с другой стороны, представлениями о том, что умершие члены семьи могут по ночам возвращаться в свой дом.

Принципиально иначе обстоит дело с поверьями о духах природных локусов: в Полесье это один из наиболее слабо разработанных блоков региональной демонологии, представленный незначительным числом диалектных текстов и малозначимый в общей мифологической системе. Особенностью местной традиции можно признать смещение и лесного, и водяного духов с чертом. Оно проявляется, например, в народных названиях водяного персонажа, который может обозначаться терминами *водянык*, *водяный* (преимущественно Белорусское Полесье) или *топлэнык*, *потоплэнык*, *ўтоплэнык* (преимущественно западное Полесье), но наряду с этим повсеместно используются для обозначения водяного духа названия нечистой силы: *нечысты*, *лыхый дух*, *лукавый*, *сатана*, *чорт*, а также: *водяный чорт*. На прямой вопрос «как называется нечистая сила, обитающая в воде/болоте» большинство опрошенных информантов отвечало: «Нэчыста сила, шчо ў болоти живе, то гэто чорт» (Виноградова, Левкиевская 2019: 530), «Як кажут, что людына топица – то чорт в воду сажае» (Виноградова, Левкиевская 2019: 319). Среди вариантов описаний внешнего вида водяного духа (мужчина, ребенок, водоплавающая птица) встречается облик человека в городской одежде, с тросточкой, «пана в капелюше», – что является в полесской мифологии ярким опознавательным знаком черта. Смещением этих двух персонажей (водяной – черт) можно объяснить также нетипичную для водных духов ипостась вихря (волын., ровен.), – что более характерно для образа черта. Вместе с тем набор мифологических функций *водяныка/топлэныка* во многом совпадает с общеславянскими характеристиками этого персонажа: по полесским данным, он заманивает человека в воду; топит людей во время их купания; сидит под водой верхом на утопленнике, не давая его спасти; переворачивает лодку с рыбаками; устраивает водовороты; поджидает в назначенный час свою жертву, обреченную злым роком на гибель в воде (водяной провозглашает: «Пришла

пора, а человека все нет!», после чего появляется некий путник и тонет в реке). Практически полностью отсутствуют в местной демонологии признаки водяного духа как «хозяина» водоема и рыбных запасов, которыми он распоряжается (этот мотив подробно разработан в русской мифологической прозе).

Еще более размытую и неясную картину представляют в Полесье малочисленные поверья о лесном духе. В западном Полесье лес вообще осмысляется как типичный локус пребывания черта, которому приписываются функции лесных персонажей: пугать людей, наказывать их за несвоевременное появление в лесу, сбивать с пути. На вопрос о лешем жители брестских сел говорили: «в лесу сатана водить»; «ў лиси чорт живе»; «чорты з лису прыходзяць». Лишь на востоке региона (Гомельская, Брянская области, восток Черниговщины) изредка встречаются представления о лесном духе как таковом. Он обозначается терминами: *лесовик*, *лясавик*, *лясавой*; выглядит как человек, способный менять свой рост с большого на маленький; охраняет лес как принадлежащее ему пространство; собирает всех змей в лесу на Воздвиженье и сгоняет их, как пастух, в назначенное место.

Практически полностью отсутствуют в полесской мифологии образы полевых духов – *полевика* и *полудницы*. О первом из них известно лишь то, что он делает вредоносные «завитки» (завязанные узлом колосья) в житном поле или «пережины» (выстриженная дорожка в злаковом поле). Кроме того, зафиксирован сюжет о тесной взаимосвязи полевого и домашнего духов: человек убил в поле ужа; жена упрекает его, говоря, что это был их *полевик* (охранитель поля); дома хозяин слышит голос домового: «Ты палевого убыў, так и мэне не будэ у тебе», – и покинул дом, после чего хозяйство пришло в упадок (Виноградова, Левкиевская 2019: 359). Что касается *полудницы*, то этот мифоним в единичных текстах встречается только в Житомирской области, но за ним закреплена единственная мифологическая функция (не свойственная западнославянской полуднице) – заводить человека на бездорожье. Это означает, что западнославянский термин был занесен в Полесье без характерных для него персонажеобразующих признаков.

Лишь условно к категории духов природных локусов могут быть отнесены образы мифологизированных змей, так как они выступают в полесских верованиях и как реальные земные существа из числа пресмыкающихся животных, и одновременно как опасные демонологические персонажи иномирной природы. Вообще «змеиная» мифология занимает весьма существенное место в круге полесских суеверных рассказов. Она реализуется в широко известных поверьях: о вожаке (или царе) всех змей, обладающем волшебными золотыми рожками, которые якобы приносят человеку счастье; о том, что у змеи, которую никто не видел в течение семи лет, отрастают крылья; о совместном переходе всех змей на зимовье в день Воздвиженья и ряд др.

Преимущественно на территории Житомирской области распространены представления о летающем змее-любовнике, который посещает женщин, тоскующих по своему умершему или отсутствующему мужу, приняв на себя его облик. Летящий по воздуху змей выглядит как огонь или огненный объект, рассыпающийся искрами; в дом он проникает через печную трубу. Сожительство летающего змея

с женщиной осмысляется как вредоносное для нее: она болеет, сохнет, страдает. Чтобы избавиться от мифического любовника, ей советуют односельчане сесть ночью на пороге, распутив волосы, и есть конопляное семя. Когда прилетевший змей спросит: «Что ты ешь?», надо ответить: «Вшей!» Это должно так удивить ночного гостя, что он перестанет навещать свою жертву.

Со всей определенностью можно сказать, что комплекс поверий о духах, произошедших от умерших людей, является ключевым фрагментом полесской мифологии, – и это отличает ее от других восточнославянских традиций. Практически в каждом полесском селе записывалось множество рассказов о посмертном хождении умерших родственников или знакомых. Эти чрезвычайно популярные для Полесья поверья сохраняли свою актуальность вплоть до недавнего времени. Сам по себе процесс превращения душ умерших людей в демонические существа выступает в традиционной культуре всех славян как один из весьма продуктивных механизмов для формирования многих мифологических персонажей. Общая типология возвращающихся с того света покойников основана на признаке «чистоты/нечистоты» разных категорий умерших, одни из которых осмысляются как сравнительно безвредные души родственников, почитаемые предки (соответственно они не включаются в состав вредоносных демонов), а другие – как опасные для людей, агрессивные мифические существа.

В полесской мифологии разная степень демонологизации отмечается в образах: умерших некрещеных детей; самоубийц; ходячих покойников. Особенностью данной региональной традиции является включение в этот же список демонов-покойников женских мифологических персонажей – русалок, которые часто характеризуются как ближайшие умершие родственники рассказчиков.

На грани между категориями «душа конкретного умершего человека» – «демоническое существо» располагаются поверья об умерших некрещеных детях. В мифологической системе Полесья данная категория умерших образует вполне обособленный персонажный тип, – что отличает ее от русской демонологии, обычно не включающей в списки основных мифологических персонажей этих духов. Однако степень «демоничности» полесских персонажей этого типа остается весьма слабой (по сравнению с карпатоукраинской и южнославянской традициями): эти духи не наделены специфической региональной терминологией; практически отсутствуют сведения об их внешнем виде (считается, что их не видно в ночной темноте); им приписывается минимальный набор функций; люди к ним относятся не как к агрессивным демонам, а как к многострадальным душенькам, которые по вине родителей, не окрестивших их при рождении, не могут попасть на тот свет.

Главным опознавательным признаком умерших некрещеных детей в полесском регионе считается их потребность в ритуально оформленном посмертном крещении – ради того, чтобы быть принятыми в рай. Мотив: «душа младенца просит креста» широко распространен в западном и центральном Полесье, а его восточная граница четко пролегает по рекам Припять – Днепр – Тетерев (Виноградова, Левкиевская 2012:239). В качестве единственной вредоносной функции этих персонажей выступает их способность пугать ночных прохожих криками, плачем, стонами, просьбами.

Важную часть мифологических характеристик некрещеных детей составляют стереотипы поведения людей по отношению к ним. Большая часть всех сообщений об этих духах основана на центральном мотиве: «услышав ночью вне дома плач ребенка, человек должен произнести крестильную формулу: “Если ты мальчик – будь Адам, если девочка – будь Ева”». Иногда требуется также подбросить вверх платок, кусок оторванной ткани, которые должны символизировать собой «крыжму» – т.е. отрез полотна, который дарили крестные родители в обряде крещения младенца. Статус «нечистоты» умершего проявляется в обычаях погребения некрещеных детей за пределами кладбища или на его границе.

Довольно широко распространены в Полесье представления о том, что дети, умершие некрещеными, становятся русалками.

Более высоким демонологическим статусом (и большей степенью вредности) наделяются в изучаемом регионе приходящие с того света покойники из числа умерших родственников или знакомых. Пока эти духи навещают свои дома в первые сорок дней после смерти, они еще не столь опасны для людей: по многочисленным поверьям, мать приходит кормить грудью своего ребенка; умерший сын незримо присутствует за поминальным столом вместе с живыми родителями; умерший муж приходит к жене, чтобы помочь ей в хозяйственных делах. Но если по окончании сорока дней дозволенного пребывания душ в земном мире визиты потусторонних пришельцев продолжают, то степень их вредности существенно возрастает.

Основные причины, вынуждающие умерших приходить в свои дома, формулируются полешуками следующим образом: непременно будут «ходить» те, кто при жизни имел связь с нечистой силой (колдуны и ведьмы); кто умер прежде назначенного им при рождении срока жизни (*не изжил своего века*); кто продолжает в ином мире испытывать потребность в общении с близкими людьми; кто был похоронен с нарушением установленных правил; а также те, по ком слишком долго тоскуют и плачут родственники. Характерным для Полесья является представление о том, что умершие приходят, выражая свое неудовольствие, если родственники не поминают их или нарушают запреты на несвоевременные домашние работы.

К наиболее типичным относятся следующие стереотипы поведения ходячих покойников: они пугают домочадцев ночными звуками (топают, гремят домашней утварью, стучат в окна и стены, окликают членов семьи); душат спящих людей; наносят ущерб хозяйству (разбрасывают дрова, переворачивают мебель, рассыпают зерно, выпускают скот из хлева; путают оставленную на ночь пряжу и нитки); гоняют по ночам домашний скот до пены. Очень подробно разработан в полесских обычаях комплекс мер по предотвращению подобных «хождений». Например, дом и могилу обсыпали семенами мака (льна), в расчете на то, что пока умерший не пересчитает все зерна, он не сможет проникнуть в дом. В могилу забивали осиновый кол; заказывали молебен или звали священника освятить жилье; кропили двери и окна освященной водой; затыкали в щели дома растения-обереги и т.п. Специфическим отгонным средством против таких «хождений» выступает в Полесье следующий прием: при очередном визите покойника человек старался

удивить его какой-нибудь шокирующей новостью, например сообщением, что в селе готовится свадьба брата с сестрой или кума с кумой.

В целом ходячий покойник характеризуется в полесской мифологии не как грозный упырь-кровопийца, вредящий всем людям подряд, а как свой умерший родственник, который наказывает сородичей за нарушение установленных правил взаимоотношений между живыми и мертвыми.

К категории «ходячих» мертвецов относятся также самоубийцы, причисляемые к пособникам нечистой силы, так как к самоубийству их подталкивает черт. Но эти персонажи в исследуемом регионе характеризуются несколько иным набором мифологических характеристик. Считается, что эти духи опасны не только для их родственников, но и для всего села в целом, так как они способны влиять на атмосферные процессы: вызывать засуху или затяжные дожди; провоцировать возникновение частых бурь, ураганов, вихрей. Причем отмечается резко негативное отношение к висельникам и более терпимое к утопленникам.

Одно из центральных мест в персонажной системе полесской демонологии занимает образ русалки, в наборе типичных признаков которой обнаруживаются, с одной стороны, явные генетические связи с умершими людьми, а с другой – черты сезонного духа, появляющегося в земном пространстве на Троицкой (*Русальной*) неделе, обитающего в злаковом поле, способного зашекетать до смерти. Общеполесский мифоним *русалка* бытует наряду с аналогичными фонетическими его вариантами: *русавка*, *росаўка*, *русалайка* и т.п.

Среди множественных мифологических характеристик полесской русалки определяющим является осознание ее принадлежности к миру мертвых. Это проявляется прежде всего в ответах на вопрос о происхождении этого персонажа. Считалось, что русалками становятся умершие некрещенные дети; либо не дожившие до свадьбы девушки; либо это души девушек-утопленниц; либо души тех, кто родился и умер на Русальной неделе и т.п. На вопрос, откуда берутся русалки, наиболее частотными были ответы: «приходят из могил, с кладбища», «после Русальной недели возвращаются на свое место, в могилу». Этой генетической связью объясняются и представления о внешнем виде русалок: они чаще всего выглядят как молодые девушки с распущенными волосам, в веночках и свадебном наряде, – т.е. так, как по местным обычаям хоронили незамужних дочерей, устраивая им символическую свадьбу. Многие из суеверных рассказов об этом персонаже основаны на широко известных сюжетах об умерших родственниках. Вот наиболее популярные из них: русалка является к своей матери, упрекая ее за то, что та не приготовила поминального ужина либо похоронила дочь не в той одежде, какую бы она хотела; либо она упрекает родных за то, что те слишком долго оплакивают умершую; либо за то, что родители при похоронах дочери забыли развязать ей ноги, и это затрудняет ей посмертное хождение и т.п. Преимущественно в Волынско-Житомирском Полесье распространены былички о том, как отработавший в поле на Русальной неделе человек привозит на бороне в свой дом русалку, которая сидит в углу хаты молча и неподвижно целый год, питается паром от горячей пищи, а затем она исчезает на следующей Русальной неделе. Односельчане комментировали этот факт словами:

«вона з якогось родства того чоловіка»; «була з тєї хаты, где жила»; «пришла в свой дом, сидела год у мами» (Виноградова, Левкиевская 2012: 619–623).

Отношение к этим персонажам как к своим умершим родственникам проявляется также в стереотипах поведения людей на Русальной неделе: матери, похоронившие незамужних дочерей, вывешивали для них во дворе одежду; оставляли на столе пищу со словами: «Русавочки, ходитэ до нас снидаться [т.е. приходите к нам завтракать!]»; соблюдали запреты на домашнюю работу, чтобы не навредить душам дочерей-русалок и т.п. (Виноградова, Левкиевская 2012: 673–675).

За русалкой признается право контролировать поступки людей, обучать их правильному поведению, наказывать за несоблюдение обычаев. Из всех восточнославянских мифологических традиций только в Полесье (и частично на Карпатах) зафиксирован особый жанр нравоучительных текстов, якобы произносимых русалками: «Не сейте муку над квашней!», «Не пеките хлеб на листьях!», «Не мойте ногу об ногу!» и др. Большая часть их вредоносных действий мотивируется тем, что люди нарушили запреты, предписанные для Русальной недели: вышли за пределы жилья в поле, лес, к водоемам; не приостановили на этот период домашних работ (продолжали ткать, прясть, подбеливать печь и т.п.). Таких нарушителей установленных правил русалка преследовала, пугала, била, щекотала до смерти, могла заманить в воду и утопить либо вредила их посевам, скоту, ткаческим изделиям. Самым типичным из вредоносных действий этого персонажа считается щекотание своих жертв. Таким способом она доводила людей до болезненного истерического состояния, которое оборачивалось для них гибелью.

Второй блок поверий о русалках отражает представления о них как о женских сезонных духах, появляющихся на земле в период цветения злаковых культур. Пребывание их в жите в период его цветения или колошения – это один из самых устойчивых признаков этого персонажа, хотя в Полесье зафиксированы и немногочисленные свидетельства о локализации русалок в водоемах. Крайне редко встречается в местной традиции упоминание о рыбном хвосте водяных русалок. К числу их привычных занятий относятся следующие действия: они любят качаться на ветках деревьев или на качелях, на злаковых колосьях; устраивают совместные игрища, поют, танцуют, водят хоромы, вяжут венки из трав и цветов. Практически не известен в Полесье мотив расчесывания волос русалкой (столь привычный для русского «русалочьего» комплекса). Также не являются типичными для этого региона сюжеты о любовных связях русалок с человеком.

Мифологическая составляющая «русалочьего» комплекса поверий напрямую соотносится с семантикой обряда «проводов русалки», приуроченного к последнему дню Русальной недели, когда русалки, как считалось, возвращались на тот свет; см. об этом подробнее в (Виноградова 2000: 166–181).

Мифоним *русалка* применяется в Полесье и по отношению к образу страшной голой бабы с огромной грудью, которую она перекидывает через плечи на спину. О происхождении этого персонажа в поверьях ничего не сообщается. Особую угрозу она представляет для детей, зашедших в злаковое поле: нападает на них, душит, щекочет, бьет палкой, вальком для стирки белья, пестом от ступы, кочергой

и т.п. Считалось, что у нее есть маленький ребенок, и если кто-нибудь из людей позаботится о нем (накроет его тканью), она наградит его чудесным нескончаемым рулоном полотна, которое нельзя раскатывать до конца. В отличие от русалок-девушек, русалки-женщины страшного вида, судя по местным рассказам, никогда не появляются во множестве, они всегда действуют как единичный персонаж.

Таким образом, рассмотренные в первой части статьи три тематических блока (духи домашнего пространства, духи природного пространства и персонажи из числа умерших людей) позволяют сформулировать предварительные выводы о региональной специфике низшей мифологии Полесья. К числу ее отличительных особенностей можно отнести совмещение нескольких разных типов домашних духов по имени *домовик* (как антропоморфного, так и зооморфного вида) и, кроме того, нетипичное для других восточнославянских традиций использование этого термина по отношению к демонам-покойникам. Комплекс поверий о духах природных локусов (о лешем, водяном, полевице) представлен весьма схематичными, скудными, единичными свидетельствами, – что существенно отличает полесскую демонологию от севернорусской. И, напротив, представления о демонах-покойниках образуют чрезвычайно богатую, подробно разработанную, обеспеченную множеством диалектных текстов мифологическую систему. В ее состав включается в Полесье и большой по объему круг поверий о русалках, а сам этот персонаж наделяется такими признаками, которые далеко отходят от стереотипа «чарующей водной девы», созданного поэтами-романтиками XIX века.

Во второй части очерков будут рассмотрены еще две большие группы персонажей полесской народной демонологии: во-первых, группа мифических существ, не привязанных к конкретным локусам (черт, персонификация Смерти, духи болезней, персонажи-устрашители в формулах запугивания детей) и, во-вторых, разные категории людей, наделенных сверхзнанием (ведьмы, колдуны, знахари, волколак, люди узкопрофессиональных занятий).

## ЛИТЕРАТУРА

- Виноградова, Людмила Н., 2000: *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: Индрик. [Vinogradova Ludmila N. *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya tradiciya slav'an*. Moskva: Indrik].
- Виноградова, Людмила Н., Левкиевская, Елена Е., 2012: *Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80-90-х годов XX века)*. Составители: Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 2. Демонологизация умерших людей. Москва: Рукописные памятники Древней Руси. [Vinogradova, L'udmila N.; Levkievskaya, Elena E., 2012: *Narodnaya demonologia Polesia (Publikacia tekstov v zapis'akh 80-90 godov)*. Sostaviteli: L. N. Vinogradova, E.E. Levkievskaya. T. 2. Demonologizacia umiershykh l'udej. Moskva: Rukopisnye pam'atniki Drevnej Rusi].
- Виноградова, Людмила Н., Левкиевская, Елена Е., 2019: *Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80-90-х годов XX века)*. Составители: Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 4. Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные

- персонажи. Москва: Издательский дом ЯСК. [Vinogradova, L'udmila N.; Levkieskaya, Elena E., 2019: *Narodnaya demonologia Polesia (Publikacia tekstov v zapis'akh 80-90 godov)*. Sostaviteli: L. N. Vinogradova, E. E. Levkieskaya. T. 4. Dukhi domashnego i prirodnogo prostranstva. N'elocalizovannyje persoyazhy. Moskva: Izdatel'skiy dom JaSK].
- Толстой, Никита И., 1968: О лингвистическом изучении Полесья. *Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика)*. Москва: Наука. С. 5–17. [Tolstoy, Nikita I., 1968: O lingvisticheskom izuchenii Polesya. *Polesye (Lingvistika. Arkheologiya. Toponimika)*. Moskva: Nauka. S. 5–17].
- Толстой, Никита И. (ред.), 1983: *Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука. [Tolstoy, Nikita I. (ed.), 1983: *Polesskij etnolingvisticheskiy sbornik. Materialy i issledovaniya*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Moskva: Nauka].
- Толстой, Никита И., 1983: Полесье и его значение для славянской ареалогии. *Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции*. Москва: Наука. С. 6–8. [Tolstoy, Nikita I., 1983: Polesye i yego znachenie d'la slav'anskoy arealogii. *Polesye i etnogenez slav'an. Predvaritel'nye materialy i tezisy konferencii*. Moskva: Nauka].
- Толстой, Никита И., 1997: *Толстой Никита Ильич. Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология*. Москва: Языки русской культуры. [Tolstoy, Nikita I., 1997: Tolstoy Nikita Il'ich. Izbrannye trudy. T. 1. Slav'anskaya leksikologiya i semaseologia. Moskva: Jazyki russkoy kul'tury].
- Moszyński, Kazimierz, 1928: *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycckiego*. Warszawa.
- Pietkiewicz, Czesław, 1938: *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego*. Warszawa: Towarzystwo naukowe Warszawskie.

FOLK DEMONOLOGY OF POLESYE IN THE CONTEXT OF EAST-SLAVIC TRADITIONAL BELIEFS:  
PART 1. SPIRITS OF DOMESTIC AND NATURAL LOCI; DEMONS-DECEASED

LUDMILA N. VINOGRADOVA



The folk demonology of Polesye as an independent part within the East Slavic essays is explained, firstly, by the special geographical status of Polesye, located on the border of three linguistic and ethnocultural areas (Ukrainian, Belarusian, and Russian), and in the west adjacent to the territory of Poland. Secondly, it is explained by the relatively large amount of field material collected in this region (*Polessky Archive* stored in the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow), which makes it possible to start comprehensive research. Thirdly, the interest in Polesye is explained by several peculiar features of the local traditional culture, which retain many elements in the most archaic forms.

Experts include among the unique features of this region: the historically established autochthony of the majority of the population; the continuity of the development of local culture during the transition from the old ethnic group to

the new; the lack of direct contacts with non-Slavic peoples. In addition, the territory of Polesye is considered by many experts as a region closely adjacent to the Slavic ancestral home. All this allows us to consider Polesye as a top priority for research, as to the ethno-cultural studies of Eastern Slavia, which preserve deep archaic character.

This research is published in two parts, devoted to different thematic blocks: 1. Spirits of natural and domestic loci; demonologization of the deceased. 2. Non-localized mythological characters; people with demonic properties.

The three thematic blocks considered in the first part of the article (spirits of home space, spirits of natural space, and demonic characters from among the deceased) enable us to formulate preliminary conclusions about the regional specifics of the Polesian lower mythology. Its distinctive features include the combination of several different types of house spirits named *domovik* (both anthropomorphic and zoomorphic) and, in addition, the use of this term in relation to demons-deceased, which is not typical for other East Slavic traditions. The complex of beliefs about the spirits of natural loci (the wood, water and field goblins; *leshyy*, *vodyanoy*, *polevik*, respectively) is represented by scant, isolated evidence. That fact significantly distinguishes the Polesian demonology from the North Russian one. In contrast, the beliefs about demons-deceased form an extremely rich, detailed mythological system, provided by a multitude of dialectical texts. It also includes in Polesye a vast reach of beliefs about *rusalka*, and this character is endowed with features that are far removed from the literary stereotype of the 'enchanted water maiden' created by the 19th century romantic poets.

In the second part of the article, two more large groups of characters from the Polesian folk demonology will be considered: firstly, a group of mythical creatures not tied to specific loci (devil, personification of Death, spirits of diseases, intimidating characters in the formulas for frightening children) and, secondly, different categories of people endowed with supernatural knowledge (witches, sorcerers, healers, werewolves, people of narrow professional occupations).

---

Ludmila N. Vinogradova, Ph.D., Senior Research Advisor, Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Leninsky prospect, 32-A. E-mail: lnv36@yandex.ru