ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

ТИТОВА ОЛЬГА ЮРЬЕВНА

АРЕАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РУССКИХ ЦЕНТРАЛЬНОГО ЧЕРНОЗЕМЬЯ (конец XIX – начало XXI века)

Специальность 07.00.07 – этнография, этнология и антропология

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научные руководители:
доктор исторических наук
Власова Ирина Владимировна

доктор исторических наук,
кандидат филологических наук
Харитонова Валентина Ивановна

Москва 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Глава I. Центральное Черноземье: этническая история и формирование населения 28

Глава II. Особенности мифологических представлений у русских Центрально-Черноземного региона и их трансформация в конце XIX – начале XXI века 49

1. Мифологические персонажи, имеющие южнорусское распространение 53

2. Представления о людях, обладающих демоническими способностями 96

3. Локально специфичные мифологические персонажи 120

Глава III. Этнокультурная специфика представлений о мифологических персонажах русского населения Центрального Черноземья 145

1. Мифологические представления населения Южнорусской историко-культурной зоны и её ареальное деление 145

2. Ареалы распространения мифологических представлений в контексте диалектологической, антропологической и фольклорно-этнографической географии 155

Заключение 177

Список сокращений и условных обозначений 182

Список использованных источников и литературы 184

Приложения 207

Приложение А. Рисунки 1 – 12. Характерные свойства и функции мифологических персонажей (конец XIX – начало XXI века) 207

Приложение Б. Рисунки 1 – 5. Южнорусская историко-культурная зона. Ареалы мифологических представлений и их сопоставление с ареалами по данным других научных дисциплин (XIX – начало XXI века) 219

Приложение В. Сравнительные особенности южнорусских и севернорусских мифологических представлений 224

Таблица 1. «Набор» мифологических персонажей 224

Таблица 2. Цветовая символика мифологических персонажей 226

Таблица 3. Локализация мифологических персонажей 227

Введение

Актуальность темы. Важной составной частью традиционной культуры русских являются мифологические представления. Изучение таких представлений различных народов – это одно из направлений в области этнографических, религиоведческих, исторических, филологических, культурологических исследований, что обусловлено несколькими причинами.

Во-первых, мифологические представления являются во многом отражением исторических судеб народа, его прошлого. Древние формы быта, отжившие общественные отношения, культурные связи с соседними народами – все это в той или иной мере отражалось в мифологии[1]. Передаваясь из поколения в поколение, религиозно-мифологические идеи переплетались друг с другом, образовывали сложные сочетания воззрений разного происхождения и исторической глубины. Здесь перед нами, говоря словами С.А. Токарева, «живой музей истории народа, если только уметь его понимать»[2], что делает мифологию очень ценным источником для изучения культуры любого народа.

Во-вторых, в мифологических воззрениях проявляется символика сакрального, которая составляет важнейшую мировоззренческую основу как традиционной, так и современной культуры, включая религиозные идеи и представления. Изучение этой символики, в свою очередь, может способствовать реконструкции мифологической «картины мира» традиционного общества, пониманию сути мировосприятия народа на протяжении длительного исторического времени.

Изучение мифологических представлений находится в тесной взаимосвязи с проблемой этногенеза. Для исследования ранних этапов этнической истории, в свою очередь, огромную помощь оказывают материалы по этнографии, мифологии и фольклору. Русская народная культура многовариантна, что демонстрирует всю сложность процессов ее формирования и эволюции; она дает в руки исследователя очень важный инструментарий для реконструкции процессов ее исторического развития и взаимодействия с иными культурами, а также помогает выявить закономерности развития исторических, культурных и языковых процессов и механизмы их взаимовлияния.

Разнообразие региональных и локальных особенностей русской народной культуры, обусловленное спецификой этнической истории русского народа, существенно осложняет ее изучение. Это касается и мифологических представлений русских, которые также существуют во множестве локальных вариантов. В связи с этим актуальной является проблема изучения

истории русской народной культуры в отдельно взятых регионах. В этом отношении очень важны материалы по мифологическим представлениям русских Центрального Черноземья. Регион представляет большой интерес для изучения как русской народной культуры в целом, так и её локального варианта, в частности. Важнейшей составной частью этого исследования является изучение местных мифологических представлений. Необходимость такого исследования обусловлена, во-первых, сложным этническим составом населения: кроме наиболее многочисленных русских здесь проживали и проживают представители других этнических общностей и славянских (украинцы, белорусы), и неславянских (мордва, татары и др.) народов; во-вторых, самобытностью и уникальностью традиционной культуры населения Центрального Черноземья, вобравшей в себя как архаичные культурные элементы древнего населения юга Восточной Европы, так и распространившиеся здесь с XVI века – в связи с колонизацией земель «Дикого Поля» – особенности культуры русских из центральных и северных уездов России.

Изучение традиционных религиозно-мифологических представлений народа не может осуществляться без обращения к рассмотрению исторических изменений его ментальности: психологические и поведенческие установки, выражающиеся в особом мировоззрении, мироощущении и общественных отношениях, с течением времени нередко менялись под воздействием различных исторических факторов.

Исчезновение из жизни элементов традиционной культуры и неумолимое сокращение информативного поля диктуют настоятельную необходимость осуществлять полевые исследования периферийных ареалов, где для освещения вопросов этнокультурного развития народа историко-культурные ценности имеют большое значение. Научный анализ этих проблем позволяет разъяснить традиционную картину мира, показать трансформации, которые затронули те или иные ее стороны, выявить особенности бытования подобных представлений и причины их сохранения или отмирания. Это существенно, поскольку под влиянием кардинальных изменений, происходящих в жизни современных людей, уходят в прошлое многие элементы мировоззрения, связанные с традиционными верованиями и представлениями. На фоне их утраты идет процесс образования иных форм религиозно-эзотерического сознания и новых культов[3], ничего общего не имеющих с традиционным народным мировоззрением, но находящих сторонников в разных слоях общества. В то же время в сознании наших современников (особенно людей пожилого возраста, живущих в сельской среде) до сих пор сохраняются элементы традиционных религиозно-мифологических представлений, которые необходимо успеть зафиксировать и изучить.

Сказанное в полной мере относится к предпринятому в настоящей диссертации анализу одной из важнейших сторон мировоззрения русских Центрально-Черноземного региона –

представлений о мифологических персонажах. Изучение «персонажной» системы «низшей» мифологии выбрано не случайно: именно демонологические верования «можно признать центральным стержнем всей системы мифологических представлений об устройстве мира, поскольку они пронизывают все сферы, жанры и уровни архаического мировоззрения»[4]. Исследование этого материала предпринято ради уточнения ареальной специфики изучаемого региона.

Таким образом, в настоящей работе затронут ряд принципиально важных вопросов, требующих своего разрешения. Наиболее актуальные из них – ареальное изучение мифологических представлений и интерпретация данных о специфике мировоззрения в соотношении с ареальным делением территории. Это исследование выполнено с использованием комплексного подхода к характеристике такого сложного явления, как мифологическая составляющая мировоззрения и ее компоненты. Основным материалом анализа в диссертации стал один из таких компонентов – мифологические персонажи в представлениях русского населения Центрального Черноземья.

Разработанность проблемы. Интерес к изучению истории русского народа, его культуры и духовной жизни зарождается во второй половине XVIII века. Так, еще М.В. Ломоносовым были предприняты первые попытки привести в систему сведения о дохристианских (языческих) представлениях русского крестьянства[5]. Но в то время, по словам С.А. Токарева, народные верования интересовали писателей не как предмет изучения, а как «бесовской соблазн», враждебный «христианскому благочестию». Однако позже к ним пробуждается научный интерес[6].

В 1767 г. писатель и журналист М.Д. Чулков выпустил «Краткий мифологический лексикон», который он рассматривал как своеобразное пособие для знакомства с античной мифологией, однако в этот лексикон включены и некоторые сведения по языческой мифологии славян. Позднее М.Д. Чулковым был издан «Словарь русских суеверий» (1782), более известный под заглавием второго издания «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч.» (1786)[7], в котором имеются материалы не только по славянской мифологии, но и по мифологии народов Поволжья, Урала, Сибири. «Описание древнего славянского языческого баснословия» М.И. Попова (1768) содержит перечень славянских богов. Второй вариант этой книги под названием «Краткое описание древнего славянского баснословия» увидел свет в 1772 г.[8] И то, и другое издание не являлись научными исследованиями, но они послужили толчком для дальнейших разысканий в этой области. В 1804 г. появился труд Г. Глинки «Древняя религия славян»[9]. Как и в предыдущих работах, в ней нет строгого отбора материала, автор в некотором отношении дополняет его сам[10].

Строже подошли к своим материалам А.С. Кайсаров в книге «Славянская и российская мифология» (1804)[11] и П. Строев в работе «Краткое обозрение мифологии славян российских» (1815)[12]. Обзор языческих верований включил в свой труд «История государства Российского» известный русский писатель и историк Н.М. Карамзин[13]. В этих работах сведения о русской мифологии были снабжены параллелями из мифологии других народов. Эти сведения активно использовали и вводили в научный оборот в собственной интерпретации выдающиеся литераторы и драматурги той эпохи[14].

В первой половине XIX столетия начинается сбор «памятников русской старины»[15] и, как следствие, в этот период времени увидели свет работы И.М. Снегирева[16], И.П. Сахарова[17], А.В. Терещенко[18], Д.О. Шеппинга[19]. Их труды, посвященные преимущественно описанию традиционного крестьянского быта с его календарем, обрядами, обычаями, праздниками, играми, верованиями и поверьями, содержат и некоторые важные сведения о мифологических персонажах, в том числе и по Южнорусской историко-культурной зоне (Тульская, Воронежская, Саратовская губернии).

В интересующем нас аспекте особого внимания заслуживают работы В.И. Даля – собирателя, издателя, исследователя и писателя, – в которые включено немало сведений о русской мифологии. Основные его труды «Пословицы русского народа» и «Толковый словарь живого великорусского языка»[20] содержат значительное число фактов по этой теме. В отдельном его очерке о поверьях и суевериях поднят важный вопрос – разделение массы суеверий на ложные, «от темноты», и истинные. Из пятнадцати главок очерка семь повествуют о персонажах русской мифологии (о домовом, водяном, морянах, оборотнях, русалках, ведьмах)[21].

Не все труды, появившиеся в первой половине XIX века, основывались на подлинно научном подходе, поэтому позднее, оценивая работы своих предшественников, исследователь язычества Е.В. Аничков писал: «Наука первой половины X, IX века увлекалась самыми обширными, часто фантастическими гипотезами. В частности, что касается мифологии, то, воссоздавая веру «седой старины», она нередко сама вступала на путь мифического творчества»[22].

С середины XIX века начинается новый этап в изучении мифологических представлений русского народа, связанный с деятельностью Русского Географического общества (РГО)[23], которое внесло огромный вклад в процесс планомерного сбора и публикаций этнографических материалов, в том числе из южнорусских губерний. Часть наиболее интересных сообщений стала публиковаться в издававшихся РГО «Этнографических сборниках». К сожалению, большая часть материалов осталась неопубликованной, но она составила Ученый архив, данные которого использовали в своих трудах В.И. Даль, А.Н. Афанасьев и другие авторы. В начале

XX столетия Д.К. Зелениным было подготовлено уникальное описание рукописей Ученого архива РГО; три тома вышли в Петрограде в 1914 – 1916 гг. [24]

Поистине фронтальное исследование славянской языческой мифологии было предпринято в середине XIX века учеными мифологической школы в лице ее наиболее видных российских представителей Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебни[25] и других. Принципиальная новизна предложенного учеными подхода к исследованию народных верований и фольклора заключалась в том, что они рассматривались «не как источник сведений о языческих божествах древности, а как источник об образе мысли и стереотипах восприятия "младенствующего" человечества»[26]. Таким образом, ученые осуществили переход от рассмотрения отдельных мифов к изучению целостного мировоззрения русских крестьян[27].

В 1891 году Этнографический отдел Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ) разослал специальную анкету-программу для собирания сведений об обычном праве и народных верованиях. Поступившие в Общество ответы на вопросы этой анкеты (преимущественно из северно-, центрально- и южнорусских губерний) были обработаны, а затем опубликованы Д.Н. Ушаковым в журнале Общества «Этнографическое обозрение» (1899, № 2–3)[28].

Фиксация и исследование фольклорного материала осуществлялась некоторыми исследователями наряду с описанием крестьянского быта, верований и обрядов. Например, М. Забылин в своей работе «Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия»[29] касался также суеверий русских крестьян, которые, однако, рассматривались им как свидетельство необразованности и невежественности простого народа.

С появлением на рубеже XIX и XX веков периодических изданий «Живая старина» (орган Этнографического отдела РГО, издававшийся в Санкт-Петербурге с 1891 по 1916 год) и «Этнографическое обозрение» (орган Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии [ОЛЕАЭ] при Московском Императорском университете, выходивший с 1889 по 1916 гг. в Москве), осуществляется популяризация этнографических знаний. На страницах этих журналов было опубликовано много ценных сведений из мифологических представлений населения Южнорусской историко-культурной зоны, в том числе и об интересующих нас мифологических персонажах.

На выявление специфики народной культуры населения отдельных русских губерний была нацелена «Программа» князя-мецената В.Н. Тенишева (1843–1903), основавшего в конце XIX века «Этнографическое бюро» (Санкт-Петербург)[30]. Оно создавалось под конкретные программы. Пользуясь ими, внештатные корреспонденты должны были в сравнительно короткие сроки проводить массовый (по масштабам того времени) сбор этнографических данных[31]. В результате недолгой, но весьма плодотворной деятельности «Этнографического

бюро» на рубеже XIX и XX веков были собраны богатые материалы, касающиеся практически всех сторон традиционно-бытовой культуры русского крестьянства Европейской России. Среди материалов, полученных из центрально-черноземных губерний, большое место занимают сведения о мифологических представлениях крестьянства, присланных корреспондентами «Этнографического бюро» в качестве ответов на соответствующие разделы «Программы» («Верования», «Воззрения на природу», «Демонология», «Верования в сверхъестественную силу знахарей и колдунов», «Суеверия, связанные с образом жизни и занятиями», «Поверья, относящиеся к главным событиям жизни», «Верования в загробную жизнь», «Почитание праздничных дней»)[32]. Последние годы своей жизни в «Этнографическом бюро» работал известный писатель, этнограф, и путешественник С.В. Максимов, куда он был приглашен для подготовки книг о народных обычаях и верованиях русских крестьян[33]. Классифицируя материал, оказавшийся в его распоряжении, и работая над своими книгами о «нечистой силе», С.В. Максимов привлек не только данные корреспондентов «Этнографического бюро», но и свои собственные материалы, собранные им в процессе путешествий по России и общения с крестьянами, непосредственными знатоками традиции[34].

Новый этап в изучении русской мифологии связан с научной деятельностью Д.К. Зеленина. В 1906–1913 гг. выходят его исследования по духовной культуре восточных славян, в которых автор, анализируя современные ему обряды и мифологические представления, обращает ретроспективный взгляд на их древнейшие мифологические истоки. Большинство статей Д.К. Зеленина, вышедших в 1920–1930-е гг., посвящено анализу мифологии, верований и обрядов восточных славян и объяснению их места в дохристианской мифологической традиции наших предков[35].

Большую значимость для нас представляет труд ученого «Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных, в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации» (1913)[36], где имеются не только ценные сведения по говорам населения интересующего нас Южнорусского региона, но также данные по истории формирования его населения и сведения о некоторых особенностях традиционной культуры.

Особый интерес для нашего исследования представляет труд Д.К. Зеленина «Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки» (1916)[37]. В этой работе Д.К. Зеленин заявил о возможности реконструкции ранних состояний мифологии на основе современного полевого материала. Ученый впервые указал, что выявление диалектных различий мифологических представлений является первым методологическим шагом к реконструкции древнейших состояний мифологии.

В книге впервые было указано на существенное различие в народных представлениях двух категорий умерших: «родителей» (умерших «нормальной» смертью) и «заложных»,

«нечистых покойников» (умерших преждевременной, неестественной или насильственной смертью), а также была выявлена географическая обособленность слова *русалка* и распространение этой мифологемы в губерниях Южнорусской историко-культурной зоны[38].

Труды Д.К. Зеленина издавались в разных странах на разных языках. Так, например, его фундаментальное исследование «Восточнославянская этнография», где детально прослеживаются культурные особенности восточнославянских народов и их этнографических групп, впервые было опубликовано в Лейпциге на немецком языке (русский перевод – 1991)[39], что способствовало интеграции достижений отечественной научной мысли и мировой науки.

Накануне Первой мировой войны и чуть позже вышли в свет фундаментальные работы, подводившие итог частным исследованиям в области славянского язычества и славянской мифологии. Е.В. Аничковым[40] было описано развитие, по его убеждению, «двоеверия» на Руси. Ученый проанализировал упоминания о языческих богах в древнерусских письменных памятниках («Слове о полку Игореве» и др.)[41]. Значима также для нашего исследования вышедшая в 1918 г. работа Е.Г. Кагарова «Религия древних славян»[42].

Большой вклад в изучение народных представлений о колдовстве населения Южнорусской историко-культурной зоны внесла Е.Н. Елеонская, работы которой недавно были собраны и опубликованы отдельным изданием[43].

Таким образом, период XIX – начала XX века – это время сбора этнографических материалов, касающихся русской мифологии, научного осмысления источников и первых теоретических обобщений[44].

Исследования мифологических представлений учеными в XIX – начале XX века явились основой для изучения славянской мифологии после 1917 г. В первые годы советской власти, несмотря на все трудности, было продолжено этнографическое изучение традиционно-бытовой культуры русского народа. В 1920–1930-е годы было осуществлено несколько научных экспедиций в различные районы страны, в том числе и в Центральное Черноземье. Так, в 1924 г. Государственной Академией истории материальной культуры (ГАИМК) под общим руководством Н.Я. Марра для работ на территории Воронежской и Ростовской областей была организована Юго-восточная экспедиция, в задачи которой входили археологические, этнографические и лингвистические исследования. Н.П. Гринкова, Т.А. Крюкова, Е.Э. Бломквист, работая в этой экспедиции как этнографы и диалектологи, в 1925–1927 гг. обследовали ряд районов бывшей Воронежской губернии: Задонский, Землянский, Коротоякский, Нижнедевицкий уезды. На основе собранных этнографических материалов были опубликованы работы, в том числе, описывающие некоторые элементы народных верований южнорусских крестьян[45].

Первые послевоенные годы были отмечены крупными исследованиями, касавшимися истории календарных обрядов, народных верований, исторических основ современного фольклора. В этот период появились работы В.Я. Проппа, представляющие большую ценность с точки зрения выделения в славянском фольклоре мифологических образов, относящихся к дохристианским воззрениям[46]. Будучи сторонником историко-культурного (антропологического) подхода к изучению мифологии, В.Я. Пропп продолжил разработку понятия мифа применительно к традиционным обществам. В работе «Исторические корни волшебной сказки» (1946) ученый открыл пласт русских сказочных сюжетов и образов, уходящих своими корнями в первобытность. Отметив социальную значимость мифа, он предпринял попытку описания механизмов мифотворчества на материале традиционных (крестьянских) обществ и первобытных народов. В.Я. Пропп рассматривал миф в целом как рассказ о божествах или божественных существах, в действительность которых народ верит[47].

В работе В.И. Чичерова «Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв.» (1957)[48] при использовании большого объема этнографического материала демонстрируется органичная связь народных верований, календарных обрядов и календарной поэзии с трудовой деятельностью крестьян, есть в ней сведения и о мифологических персонажах.

В отечественной науке второй половины XX века исследование мифологии шло преимущественно в нескольких направлениях: литературоведческом, религиоведческом, фольклористическом, этнолингвистическом. Нас интересуют более всего последние три направления. Основополагающими для религиоведения и этнографии являются работы С.А. Токарева. Методологические принципы этнографической науки, в частности изучения ранних форм верований и религиозных обрядов, выработанные исследователем, ценны и сегодня. Ученый исследовал восточнославянские религиозные верования не только с привлечением чисто этнографического материала, но и в контексте всех достижений славяноведения того времени, с анализом и характеристикой различных точек зрения по изучаемой проблеме[49].

В 1970–1980-е гг. исследователи обращаются к проблемам содержания обрядов в традиционной культуре, взаимодействия верований и фольклора, мифологических мотивов и образов в фольклорных жанрах. Устную несказочную прозу русских (былички, бывальщины) и действующих в ней мифологических персонажей изучала Э.В. Померанцева[50]. Она сконцентрировалась на проблеме соотношения мифологических представлений с фольклором, рассмотрела пять важнейших тематических циклов мифологических рассказов (о лешем, водяном, русалке, домовом, черте), проследила трансформацию этих персонажей в современных ей записях устной прозы. Особую ценность представляет осуществленная попытка системной классификации фольклорно-мифологических мотивов, отраженная в том

числе во включенном в книгу Э.В. Померанцевой указателе сюжетов быличек и бывальщин о мифологических персонажах (указатель составлен С. Айвазян).

Трудом, обобщившим достижения многих русских и зарубежных ученых в исследовании мифологии в XX столетии, является двухтомная энциклопедия «Мифы народов мира» (под редакцией С.А. Токарева)[51]. В ней особый интерес для нас представляет статья В.В. Иванова и В.Н. Топорова «Славянская мифология», в которой дан исторический очерк развития славянской мифологии[52].

В числе других исследований, в которых в той или иной степени затрагивались проблемы мифологических представлений и мифологических персонажей, можно назвать работы Л.А. Тульцевой[53], В.П. Зиновьева[54], С.И. Дмитриевой[55], В.К. Соколовой[56], Т.Д. Златковской[57], Г.С. Масловой[58], А.К. Байбурина[59], Л.М. Ивлевой[60], В.И. Харитоновой[61], И.А. Морозова[62], И.С. Слепцовой[63], Н.Е. Мазаловой[64], О.Б. Христофоровой[65] и других ученых.

Широкий размах в последние десятилетия получили исследования в области русской народной традиционной культуры[66]. Особое значение для нас имеют составленные региональные сборники мифологических рассказов (быличек и бывальщин) и указатели мифологических мотивов[67], труды, в которых анализируются особенности мифологической лексики[68], обобщающие исследования, посвященные русской мифологической традиции[69]. Современный подход к изучению несказочной прозы предложил К.Э. Шумов. Для дифференциации разных текстовых составляющих огромного комплекса устной несказочной прозы ученый применил компьютерные возможности что позволяет быстро и точно работать с многочисленными материалами.

Разные проблемы мифологии исследовали специалисты по семиотике и этнолингвистике[70]. Для целей нашей работы мы пользовались трудами некоторых из них.

Проблемы семиотики разрабатывал, в том числе, А.К. Байбурин[71]. Восточнославянский демонический «пантеон» исследователь соотносил с религиозно-мифологическим представлением о расчлененности окружающего мира на поле, лес дом и т.д.[72]

Вопросам изучения общеславянской духовной культуры, реконструкции отдельных составных элементов комплекса славянской мифологии, ее локальной вариативности были посвящены многие труды Н.И. Толстого[73]. Последователи созданной им этнолингвистической школы (С.М. Толстая, Л.Н. Виноградова, Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, Топорков А.Л., Плотникова А.А. и др.) в настоящее время успешно разрабатывают вопросы мифологии и традиционной духовной культуры славян[74]. Проблемам мифологического осмысления явлений природы и общественной жизни, а также новым принципам изучения диалектных форм демонологических верований славян («низшей» мифологии) был специально посвящен один из

недавних выпусков периодического издания Института славяноведения РАН «Славянский и балканский фольклор» (2000)[75].

Заметным явлением среди современных исследований в области духовной культуры русских являются работы, в которых дается сравнительный анализ «мужских» и «женских» мифологических образов[76].

В конце XX – начале XXI века увидел свет целый ряд словарей и справочников по славянской (русской) мифологии. Построенные на большом фактическом материале, они содержат множество обобщений по интересующей нас теме мифологических персонажей русского населения Центрального Черноземья[77].

Таким образом, период второй половины XX – начала XXI столетия ознаменовался появлением большого количества самых разнообразных работ по традиционной (в том числе духовной) культуре славян, а также множеством этнолингвистических и славяноведческих исследований, нацеленных на реконструкцию древнеславянского язычества на основе данных разных наук и привлечения широкого круга источников.

Среди многочисленных работ по русской мифологии, для раскрытия темы нашего исследования наиболее важны те, в которых в той или иной степени содержится ареальный подход к изучению русской мифологии (географическая распространенность мифологических персонажей, их локальная вариативность и специфика).

Вопроса о локальных особенностях персонажей русской мифологии в разной степени касались многие ученые. С появлением во второй половине XIX – начале XX века обширных архивных фондов по этнографии русского народа, собранных сотрудниками Русского Географического общества, Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, «Этнографического бюро» В.Н. Тенишева начинается изучение региональных и локальных особенностей русской мифологии. В трудах С.В. Максимова[78], Д.Н. Ушакова[79], Д.К. Зеленина[80] были выделены характерные особенности мифологических представлений населения южнорусских, севернорусских, белорусских и украинских областей.

В 1950-е гг. в отечественной науке были заложены основы теории ареальных историкоэтнографических исследований русской культуры. Один из пионеров в этой области, советский этнограф П.И. Кушнер в статье «О русском историко-этнографическом атласе» (1955) указал главные задачи и возможности этого направления научных исследований – изучение проблем этногенеза русского народа, межэтнических взаимосвязей, определение границ историко-этнографических областей, установление путей распространения и развития тех или иных явлений культуры[81]. За этим последовали многочисленные ареальные исследования русской народной культуры, как материальной, так и духовной, и соционормативных аспектов в них[82].

Работу в рамках указанной проблематики в отношении разных жаров фольклора, а также мифологических представлений, осуществляли исследователи второй половины XX – начала XXI века: С.А. Токарев[83]С.И. Дмитриева[84], Э.В. Померанцева[85], В.И. Харитонова[86], Н.А. Криничная[87] и другие, многие авторы используют метод картографирования. Большую роль в этом сыграли Полесские экспедиции под руководством Н.И. Толстого, в работах по материалам которых активно использовался этот метод.

В исследованиях этого периода было подтверждено, что Южнорусская этнографическая зона имеет своеобразные черты как в материально-бытовой культуре, так и в духовной культуре. В частности, были отмечены: вариативность севернорусских и южнорусских представлений о русалках, севернорусский характер образов шуликуна и полудницы, преимущественное распространение образа полевого в Центрально-Черноземных областях и т.д.

О необходимости ареалогического подхода, выявления и картографирования диалектных явлений и разновидностей фрагментов традиционной культуры в разных зонах славянского мира неоднократно заявляли ученые Московской этнолингвистической школы[88], в последние десятилетия проводившие ареальные исследования славянской мифологии. Их труды представляют несомненную значимость для нашей работы[89].

Важным является четырехтомное издание материалов Полесского архива (собранных в 70-е – 90-е годы XX Полесской экспедицией под руководством Н.И. Толстого), осуществленное Л.Н. Виноградовой и Е.Е. Левкиевской[90]. В рамках работы с этими материалами ими «был выработан единый алгоритм описания мифологического персонажа как смыслоразличительного инварианта», использовались способы сравнительного описания персонажей в славянских традициях, а также «принцип диалектного описания и картографирования мифологических мотивов, связанных с отдельными персонажами»[91]. Эти данные необходимы нам, в том числе, и для выявления аналогий тех или иных сюжетов южнорусских мифологических нарративов с украинскими и белорусскими (в настоящей работе используются первые два тома).

Среди исследований конца XX – начала XXI века большое значение для нас имеют работы В.И. Дынина, в которых были прослежены региональные различия между севернорусским и южнорусским комплексами религиозно-мифологических представлений XIX – XX века. Использованный автором картографический метод позволил наглядно представить географическое распространение отдельных северно- и южнорусских мифологических персонажей и выявить их региональную специфику, послужившую основой для историко-этнографических обобщений[92]. Исследователь также указал на некоторые особенности «Верхнеокской» и «Нижневолжской» зоны южнорусских народных верований[93].

Все исследования, к которым мы прибегаем, значимы для решения ряда вопросов, затрагиваемых в настоящей работе. Дальнейшее изучение локальной специфики мифологических представлений русского народа с опорой на последние данные исторических дисциплин (этнографии, антропологии, диалектологии, истории), а также появление новых фольклорно-этнографических материалов позволяют уточнить имеющиеся в науке выводы по проблеме региональной специфики русской мифологии.

Объектом диссератационного исследования является традиционая культура и мировоззрение русского населения Центрально-Черноземного региона, входящего в состав Южнорусской историко-культурной зоны.

Предметом изучения стали мифологические представления русских Центрально-Черноземного региона, рассмотренные на основе анализа мифологических персонажей («низшей» мифологии).

Термин «мифологический персонаж», употребляемый в настоящей работе, требует пояснений. Любая мифологическая система включает в свой состав огромное количество мифологических образов. В их числе различные сверхъестественные (мифологические) существа, с одной стороны, и мифологизированные объекты реального мира, с другой (в традиционной культуре, в народном сознании всегда, так или иначе, мифологизированы конкретные люди, животные, растения, объекты неодушевленной природы и т.д.). Применительно к русской мифологии мы также можем говорить о нескольких разной степени демоничности мифологических персонажей. В представлениях русских есть сверхъестественные существа, собирательно именуемые «нечистая сила», «нежить» и т.п. (*леший, водяной, домовой, русалка* и т.п.); затем следуют люди, которым приписывается обладание особыми сверхъестественными способностями (*колдуны, ведьмы, знахари* и проч.). Мифологизируются также многие другие категории людей, антропо- и зооморфных персонажей (*проклятые, оборотни, покойники* и т.д.).

К сожалению, сложившуюся на сегодняшний день научную терминологию, относящуюся как к мифологической системе в целом, так и к отдельным ее элементам (категориям) нельзя признать удовлетворительной[94]. Несмотря на то, что термин «мифологический персонаж» не совсем точен, поскольку относится не только к персонажам «демонологической» системы, но и ко многим другим[95], соглашаемся с мнением Л.Н. Виноградовой о том, что он является «более нейтральным, охватывающим разные персонажные типы»[96].

Термин «мифологический персонаж» привычен и удобен, но, по мнению Е.Е. Левкиевской, все же «не нужно забывать о его условности в применении к реальным текстам традиционной культуры»[97]. Этот термин, будучи предметным именем, должен обозначать то,

что может быть описано как *предмет* или *существо*, однако самими носителями традиционной культуры не все элементы мифологической системы описываются как предмет, субстанция, поскольку отличаются друг от друга своей способностью восприниматься в качестве «существа»[98]. Поэтому, «мифологический персонаж логичнее рассматривать не как "предмет", а как функцию или "пучок" функций, скрепленных именем»[99].

В настоящей работе мы, рассмотрев отдельные составляющие образов мифологических персонажей, попытаемся выявить особенности этих составляющих, приписываемых одному и тому же персонажу в представлениях населения того или иного ареала изучаемой зоны.

Диссертация посвящена ареальному анализу мифологических представлений о сверхъестественных существах. **Цель** настоящего исследования заключается в выявлении ареалов распространения и ареальной специфики мифологических воззрений путем сравнительного анализа мифологических представлений русских Центрально-Черноземного региона в период конца XIX – начала XXI века, уточнении локальной специфики этих представлений и их трансформации к XXI веку в контексте этнокультурной историей данной территории. Именно эта область народных представлений и верований образует важнейший содержательный стержень всей традиционной культуры, сохраняя «наиболее значимые с мифологической точки зрения и поразительно устойчивые элементы архаической этнокультурной информации»[100].

Цель исследования обусловливает его конкретные **задачи**:

1) рассмотреть историю заселения региона и формирование этнокультурных особенностей его населения;

2) выявить характерные особенности персонажей мифологической системы русских Центрального Черноземья по состоянию на конец XIX – начало XX века;

3) изучить локальные особенности народных представлений, связанных с мифологическими персонажами у разных историко-культурных групп русских указанного региона;

4) выявить ареалы распространения конкретных мифологических персонажей в конце XIX – начале XX века, картографировать их и сопоставить полученные результаты с данными других ареальных исследований традиционно-бытовой культуры изучаемого населения;

5) рассмотреть трансформации представлений о мифологических персонажах у русских исследуемого региона на протяжении XX – начала XXI века и выявить степень их сохранности в современной повседневно-бытовой культуре сельского населения.

Положения, выносимые на защиту:

1. Комплекс представлений о мифологических персонажах населения Центрального Черноземья отличается от аналогичных представлений населения других регионов или групп русского народа, имеет свои региональные и локальные особенности.

2. Специфика представлений об этих персонажах в Южнорусской историко-культурной зоне обусловлена целым рядом факторов, в числе которых: природные условия, формы хозяйственной деятельности и быта, этническая история и длительное культурно-историческое взаимодействие местного населения с другими этническими группами.

3. Локальные особенности мифологических представлений русских Центрально-Черноземного региона коррелируют с группами говоров южнорусского наречия, антропологическими типами изучаемого населения, а также вариантами его традиционно-бытовой культуры.

Территориальные рамки исследования охватывают Центрально-Черноземный регион. Согласно административному делению конца XIX – начала XX века, существовала Центральная Земледельческая область, в состав которой были включены Рязанская, Тульская, Калужская, Орловская, Курская, Воронежская, Тамбовская, Пензенская губернии[101]. В 1928 году на территории бывших Воронежской, Курской, Орловской и Тамбовской губерний образована Центрально-Чернозёмная область с центром в городе Воронеже. В 1934 году область была упразднена, однако, условное административное деление и выделение района сохранилось. На сегодняшний день Центрально-Черноземный регион включает в себя Воронежскую (образована в 1934 г.), Курскую (образована в 1934 г.), Тамбовскую (образована 1937 г.), Липецкую (образована 1954 г.), Белгородскую (образована в 1954 г.) области.

В настоящее время под названием Центрально-Чернозёмный регион подразумевают экономический район. Однако, с точки зрения этнографического районирования, этот регион входит в Южнорусскую историко-культурную зону. Это не государственно-политическое понятие, в силу чего его границы не совпадают с современным административно-территориальным делением на округа и т.д. По соотношению с административным делением Российской империи начала XX века, Южнорусская историко-культурная зона включала в себя Орловскую, Курскую, Воронежскую, Тамбовскую, Рязанскую (к югу от р. Оки), Тульскую губернии, южные уезды Калужской и Смоленской губерний, западные уезды Пензенской и Саратовской губерний. На сегодняшний день это территории Орловской, Брянской, Курской, Белгородской, Воронежской, Липецкой, Тамбовской, Рязанской, Тульской, Калужской, Смоленской, Пензенской, Саратовской областей и Республики Мордовия[102].

Для более полной характеристики этнокультурного развития населения Центрального Черноземья мы обращаемся к сравнительному материалу соседних южнорусских территорий

(Брянская, Калужская, Орловская, Пензенская, Рязанская, Саратовская, Смоленская области), а также других русских регионов (Поволжье, Русский Север, Запад, соседние районы украинско-белорусского Полесья). В тексте диссертации используются названия региона: Центрально-Черноземный, Черноземье, Центральная Земледельческая область, Южнорусская историко-культурная область, Южнорусская зона, применительно к материалам, соответствующим тому или иному периоду.

Хронологические рамки работы охватывают конец XIX, XX и начало XXI века. Современные мифологические представления населения Центрального Черноземья часто включают в себя очень архаичные элементы, зафиксированные источниками периода конца XIX – начала XX века. К XXI веку некоторые элементы этих представлений продолжили (главным образом в трансформированном виде) свое существование.

Методология и методы исследования, использованные при разработке настоящей темы относятся к двум основным уровням – сбор фактического материала; его интерпретация и анализ. Изучение религиозно-мифологических представлений, безусловно, предполагает комплексный подход к проблеме с использованием сравнительно-исторического, историко-типологического, картографического, историко-генетического методов. Ареальное изучение, к которому мы прибегаем в настоящей работе, достигается с помощью выбора определенных мифологических персонажей, выявления их наличия или отсутствия в отдельных зонах, описания их территориальных разновидностей (характеристика по форме, содержанию и функциям).

Типологический метод предполагает создание типологических схем, позволяющих проанализировать локальные различия в системе мифологических представлений русских Центрального Черноземья.

Сравнительно-исторический метод дает возможность проследить хронологический возраст тех или иных элементов мифологических представлений, выявить вероятные заимствования.

Картографический метод был использован для целей этногеографического анализа отдельных элементов мифологических представлений в Южнорусской историко-культурной зоне.

Источниковая база исследования. При разработке научно-исследовательской темы были использованы различные этнографические, фольклорные и лингвистические источники.

Лингвистические источники. Ценный материал для изучения мифологических персонажей в представлениях русских дают лингвистические данные, прежде всего, русская мифологическая лексика: названия персонажей, их сверхъестественных свойств, атрибутов и т.п.

Фольклорно-этнографический материал. Основная масса сведений о мифологических персонажах содержится в народных поверьях, быличках, бывальщинах, а также преданиях, легендах, заговорах и т.п. Некоторые сведения имеются в обрядах календарного цикла, семейных обрядах, ритуально-магических действиях, запретах и соционормативных предписаниях. Важным источником для исследования избранной проблемы явились былички и бывальщины, составляющие особый жанр русского фольклора.

Былички, в основе которых лежат мифологические поверья, – своего рода «свидетельские показания» о встречах людей со сверхъестественными существами (ведьмами, лешими, домовыми и т.п.). Характерная особенность быличек – установка на полную достоверность, поэтому фантастические события, описываемые в быличках, представляются как вполне реальные. Это достигается утверждениями рассказчиков об их подлинности, включением в былички разного рода реалий, указаний на места событий, на время, на имена и фамилии реальных участников и т.д.[103] Что касается бывальщины, то она, в целом, близка к быличке. Однако, в отличие от последней, бывальщины разнообразнее в сюжетном отношении, содержат большее число персонажей, и в них ярче выступают этнические черты. Как отмечает Э.В. Померанцева, бывальщина, «теряя качество свидетельского показания, приближается к сказке и былине»[104]. Многочисленные былички, или суеверные рассказы, делятся на тематические циклы. Например, Э.В. Померанцева выделяет группы рассказов о духах природы, о домашних духах и чёрте[105].

Фольклорные, этнографические и лингвистические данные, используемые в работе, содержатся в архивных документах. Ими явились:

1. Материалы полевых исследований, проведенные группой сотрудников лаборатории «Этнография Центрально-Черноземных областей России» при Воронежском государственном университете в 1995–2005 гг. и хранящиеся в Архиве лаборатории. Эти исследования проводились с целью сбора первоначальных этнографических сведений для выяснения степени сохранности традиционных элементов духовной культуры современного сельского населения Центрального Черноземья (Воронежская, Липецкая, Тамбовская области). Использовались такие методы полевых этнографических исследований, как опрос, интервью и наблюдение. Материалы этих экспедиций приведены в настоящей работе.

Автор принимала участие в студенческих практиках, работавших в 2003 г. в Тамбовской области, а также дважды проводила самостоятельные исследования в Таловском районе Воронежской области в 2007–2008 гг. Комплекс фольклорно-этнографических данных, собранных в ходе экспедиционных работ, включает материалы по современному состоянию фольклорно-мифологической традиции у сельского населения указанных областей.

2. Материалы полевого обследования Кафедры теории литературы и фольклора филологического факультета Воронежского государственного университета по центрально-черноземным областям в 1990-х – начале 2000-х гг. Эти материалы также отражают современное состояние фольклорно-мифологической традиции в изучаемом регионе.

3. Материалы Архива Кабинета народной музыки Воронежской государственной академии искусств (ВГАИ), собранные в Воронежской, Белгородской, Курской и Липецкой областях в 1990 – начале 2000-х гг. сотрудниками кафедры этномузыкологии ВГАИ под руководством Г.Я. Сысоевой. Сделанные записи касаются различных сторон традиционно-бытовой культуры сельского населения рассматриваемых областей и показывают отражение традиционных мифологических представлений и бытования мифологических персонажей в современных обычаях, обрядах, песенно-музыкальном творчестве.

4. Материалы Архива Кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета, собранные участниками фольклорных практик МГУ 1970–1980-х гг. в южнорусских областях Европейской части России (в Калужской, Орловской, Воронежской). Они представляют собой записи быличек, бывальщин и поверий о ряде персонажей южнорусской мифологии (домовом, лешем, русалке и других).

5. Материалы Архива Русского Географического общества (РГО) (Санкт-Петербург) представляют собой присланные в РГО ответы на вопросы анкеты Н. Надеждина, касающейся различных сторон простонародной культуры и быта крестьян ряда губерний Южнорусской историко-культурной зоны (Курской, Орловской, Пензенской, Рязанской, Тамбовской). Эти материалы содержат богатые фольклорно-этнографические данные, позволяющие проследить бытование и особенности религиозно-мифологической традиции у южнорусского крестьянства середины XIX века.

6. Материалы Архива Российского Этнографического музея (Санкт-Петербург), фонда 7 («Этнографическое бюро» князя В.Н. Тенишева) содержат данные о народных верованиях русского населения Европейской части России конца XIX– начала XX века (простонародные крестьянские представления о мифологических существах, их внешнем облике, функциях и т.п.). Они представляют собой ответы на вопросы «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России» (Курская, Орловская, Пензенская, Рязанская, Саратовская, Тульская губернии).

7. Материалы Архива Института этнологии и антропологии РАН, фонд Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ) (Москва). Основная масса этих документов посвящена мифологическим представлениям крестьянства, бытовавшим во второй половине XIX века – начале XX века в Курской, Тульской, Рязанской и Саратовской губерниях.

Кроме архивных источников, богатый фактический материал по народной культуре населения Центрального Черноземья содержится в публикациях различных журналов и периодических изданий конца XIX – начала XX века («Этнографическое обозрение», «Живая старина», «Этнографический сборник» и других). В этих изданиях местными краеведами было опубликовано немалое число статей, посвященных русским народным верованиям и содержащих сведения о мифологических представлениях южнорусского крестьянства. Наиболее полно такие данные представлены в работах воронежских (П. Малыхин[106], А.И. Селиванов[107], А.И. Кремер[108], Ф. Поликарпов[109]), курских (А.С. Машкин[110], Е.И. Резанова[111]), тульских (А. Колчин[112]), тамбовских (А.П. Звонков[113], В. Бондаренко[114]), рязанских (О.П. Семенова[115]), смоленских (В.Н. Добровольский[116]) исследователей.

Научная новизна работы. В диссертационном исследовании, относящемся к области исторической этнографии, впервые на материалах Южнорусской зоны путем комплексного анализа полевых и архивных источников выявляются ареалы распространения представлений об определенных мифологических персонажах, их бытовании, функционировании, степени сохранности в конце XIX – XX веке и рассматривается состояние этих представлений в начале XXI столетия. Исследование материалов – также впервые в отношении этой зоны – проведено комплексно. Комплексный анализ в нашем случае включает этнографические, фольклористические, лингвистические, археологические аспекты исследования. При выявлении региональных и локальных мифологических традиций использован метод картографирования данных по мифологическим персонажам. Впервые в научный оборот вводятся новые фольклорно-этнографические материалы русских Южнорусской историко-культурной зоны, собранные в процессе полевых экспедиционных исследований 1990-х – начала 2000-х гг.

Практическая значимость диссертации. Полученные данные могут быть использованы для дальнейшего комплексного изучения традиционно-бытовой культуры русского народа, для разработки спецкурсов и других научно-методических работ, в лекционной деятельности, в работе школьных этнографических кружков, в научных и общественных дискуссиях по проблемам народной культуры.

Апробация исследования. Основные положения диссертационного исследования были изложены автором в докладах на IX (Воронеж, 2008) и X (Воронеж, 2009) научных конференциях «Этнография Центрального Черноземья России», на научных конференциях молодых ученых «Историко-культурное наследие и современная этнология» (Москва, 2010), «Культурные границы и границы в культуре» (Москва, 2012) при консультировании с научными сотрудниками Отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН и в выступлении на его заседании в 2013 году, а также в ряде публикаций: «Полевые исследования учебно-научной лаборатории "Этнография Центрально-Черноземных областей России" в

Тамбовской области (июль 2003 г.)» (в соавторстве с В.И. Дыниным и др.) (2003)[117], «Народные верования жителей поселка Манидинский Таловского района Воронежской области (конец XIX – XX вв.) (2008)[118], «Народные верования Таловского района Воронежской области» (2009)[119], «Огненный змей в народных верованиях южнорусского населения XIX – начала XX века» (в соавторстве с В.И. Дыниным) (2010)[120], «К проблеме формирования групп русских в Воронежском крае» (2010)[121], «Образ колдуна в мифологических представлениях южнорусского населения XIX – XX вв.» (2011)[122], «Об особенностях поверий о ведьмах у южнорусского населения» (2011)[123], «Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны» (2013)[124], «Образ домового в поверьях населения Центрального Черноземья» (2013)[125], «К вопросу о мифологических персонажах русских Центрального Черноземья: XIX - начало XXI века» (2014)[126].

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованных источников и литературы, списка сокращений и приложений. В приложениях размещены 17 схематических карт и 3 таблицы, иллюстрирующие основной текст.

Во **введении** обосновывается актуальность, новизна, практическая значимость работы, формулируется цель и задачи исследования, определяются хронологические и географические рамки, определяется методология, дается характеристика источников и историографический обзор по теме.

В основу структурного деления основной части работы, положены сформулированные во введении задачи.

В первой главе «Центральное Черноземье: этническая история и формирование населения» освещаются этническая история Центрально-Черноземного региона, формирование его населения и культурных традиций, к которым относятся и изучаемые представления о мифологических персонажах.

Вторая глава «Особенности мифологических представлений у русских Центрально-Черноземного региона и их трансформация в конце XIX – начале XXI века» посвящена анализу особенностей мифологических представлений населения Центрального Черноземья конца XIX – начала XX века, связанных с образами мифологических персонажей и полудемонических существ – *черта*, *огненного змея*, *лешего*, *полевого*, *водяного*, *русалки*, *колдуна*, *ведьмы*, *покойника*, а также ряда локально специфичных персонажей (*дворовой*, *святочница*, *коргуруши*, *межевой*, *дикинькие мужички* и др.). В ней выявляются локальные различия в наборе и наименованиях персонажей, в их визуальных характеристиках, метаморфозах, в представлениях, связанных с цветовой символикой персонажей и их акциональными характеристиками.

В **третьей главе «Этнокультурная специфика представлений о мифологических персонажах русского населения Центрального Черноземья»** производится сравнительно-исторический анализ выявленных различий в представлениях о мифологических персонажах, в их ареалах и сопоставление полученных результатов с другими ареальными исследованиями традиционно-бытовой культуры населения Южнорусской историко-культурной зоны. Результаты анализа картографируются.

В **заключении** сформулированы основные выводы диссертационного исследования.

В **приложении** представлены:

1) карты, показывающие географическое распространение отдельных элементов мифологических представлений русских Южнорусской историко-культурной области (набор персонажей, мифонимы, морфологические особенности, метаморфозы, функции, цветовая атрибутика), позволяющие наглядно представить их локальную специфику;

2) карта Южнорусской историко-культурной зоны, карта локальных вариантов мифологических представлений русского населения Южнорусской зоны, а также карты, показывающие географическое распространение групп говоров южнорусского наречия, антропологических типов в составе южнорусского населения и расселение локальных историко-культурных групп на территории изучаемого региона;

3) таблицы, отражающие сравнительные особенности южнорусских и севернорусских мифологических представлений, касающихся набора мифологических образов, их цветовой символики и локализации.

---

[1] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 3.

[2] Там же.

[3] *Ожиганова А.А., Филиппов Ю.В.* Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики. М.: ИЭА РАН, 2006. 300 С.; *Харитонова В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А.* В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм). (Исследования по прикладной и неотложной этнологии № 207). М.: ИЭА РАН, 2008. 47 С.

[4] *Виноградова Л.Н.* Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры // Славянский альманах. 1997. М.: Индрик, 1998. С. 242.

[5] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С.4; *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России XIX – XX веков: Сравнительно-географическое исследование. Воронеж: Истоки, 2004. С. 12.

[6] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов... С.4.

[7] *Чулков М.Д.* Краткий мифологический лексикон. СПб.: Тип. Акад. наук, 1767. 124 с.; *его же.* Абевега русских суеверий и идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и пр. М.: Тип. Гиппиуса, 1786. 326 с.

[8] *Попов М.И.* Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями // Gemma magica : Материалы и исследования по истории магии и оккультизма. – Б. м.: Salamandra P.V.V, 2010. Вып. IV. 80 с.

[9] *Глинка Г.* Древняя религия славян. Митава: Тип. И. Ф. Штефенгагена, 1804. 151 с.

[10] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов... С. 5.

[11] *Кайсаров А.С.* Славянская и российская мифология. М.: Тип. Дубровина и Мерзлякова, 1810. 211 с.

[12] *Строев П.* Краткое обозрение мифологии славян российских. М.: Тип. С. Селивановского, 1815. 592 с.

[13] *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 12-ти т., 3 кн. М.: ОЛМА – ПРЕСС, 2003.

[14] См., например: *Пушкин А.С.* Стихотворения. Поэмы. Сказки. М.: Вагриус, 2006. С. 462; *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений: В 6-ти т., Т. 1. Вечера на хуторе близ Диканьки. М: Государственное издательство ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, 1959. С. 62–63; *Лермонтов М.Ю.* Сочинения: В 6-ти т., Т. 2. Стихотворения 1832 – 1841 гг. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1954. С. 66–67.

[15] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С.12.

[16] *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М.: Университетская типография, 1837-1839. Вып. 1-4.

[17] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. М.: Тип. И. П. Сахарова, 1841–1849. Т. 1-2.

[18] *Терещенко А.В*. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 1-6.

[19] *Шеппинг Д.О.* Мифы славянского язычества. М.: Тип. В. Готье., 1849. 218с.; *его же.* Русская народность в ее повериях, обрядах и сказках. М.: Тип. Бахметева, 1862. 210 с.

[20] *Даль В.И.* Пословицы русского народа: Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и пр.: В 2-х т. СПб.: Тип. М. О. Вольфа, 1879; *его же.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Изд-во М. О. Вольфа, 1880-1882.

[21] *Его же.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб: Литера, 1996. 148 с.

[22]*Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1914. С. 7.

[23] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 13.

[24]*Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Изд-е Рус. Геогр. Об-ва, 1914-1916. Вып. 1-3.

[25] *Буслаев Ф.И.* Народный эпос и мифология. М.: Высшая школа, 2003. 399 с.; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1865–1869. Т. 1-3; *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. Харьков: Мирный труд, 1914. 243 с. и *другие их работы*.

[26] *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997. С. 33.

[27] Там же.

[28]*Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. М., 1896. № 2-3. С. 146–204.

[29] Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М.: Тип. М. Березина, 1880. 629 с.

[30]*Тенишев В.Н.* Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск: Губ. тип., 1897. 150 с.

[31] *Фирсов Б.М.* Теоретические взгляды В.Н. Тенишева // СЭ. 1988. № 3. С. 16.

[32]*Тенишев В.Н.* Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России... С. 52–81.

[33] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 17.

[34]*Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товаришество Голике и Вильворг, 1903.

[35] *Зеленин Д.К.* «Народный обычай греть покойников». Харьков: Печатное дело, 1909. 17 с.; *его же.* Русские народные обряды со старой обувью. Пг.: Типография Императорской Академии Наук, 1913. 17 с.

[36]*Его же.* Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных, в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации. Пг.: Отделение рус. языка и словесности Имп. акад. наук, 1913. 544 с.

[37] *Его же.* Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг.: Изд-во А. В. Орлова, 1916. 312 с.

[38] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии… С. 113–114.

[39]*Его же.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 507 с.

[40] *Аничков Е.В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: В 2-х ч. Спб., 1903-1905. Ч. 1 – 2; *его же.* Язычество и Древняя Русь. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1914. 386 с.

[41]*Его же.* Язычество и Древняя Русь…

[42] *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. М.: Практические знания, 1918. 73 с.

[43]*Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М.: Индрик, 1994. 270 с.

[44] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 18.

[45] *Гринкова Н.П.* Воронежские диалекты // Ученые записки Ленинград. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. Т. 55. Л., 1947; *её же.* Обряд «вождения русалки» в селе Б. Верейка Воронежской области // СЭ. М., 1947. № 1 С. 178-184; *Крюкова Т.А.* «Вождение русалки» в селе Оськино Воронежской области // СЭ. 1947. № 1. С. 185–192.

[46] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946. 340 с.; *его же*. Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования. СПб.: Терра-Азбука, 1995. 176 с. (первое издание вышло в Ленинграде в 1963г.)

[47] *Его же.* Исторические корни волшебной сказки… С. 122.

[48]*Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI – XIX веков: Очерки по истории народных верований // Труды Ин-та этнографии АН СССР. М., 1957. Т. 40. 237 с.

[49] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов…

[50] *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.

[51] Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1 – 2.

[52] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 2. С.450-456.

[53] *Тульцева Л.А.* Рябина в народных поверьях // СЭ. М., 1976. № 5. С. 88–99; *её же.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков: по материалам среднерусской полосы // СЭ. М., 1978. № 3. С. 31–46; *ее же.* Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. М.: «Знание», 1990. 64 с.; *её же.* Современные формы ритуальной культуры // Русские. Этносоциологические очерки. М.: «Наука», 1992. С. 312–370; *её же.* Календарные праздники и обряды // Русские: Народы и культуры. М., 1999. С. 616–647; Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М.: «Наука», 2001. С. 124–167. Средокрестный день русского аграрного календаря: мифосемантика обычаев и фольклорных образов // Очерки русской народной культуры. М.: «Наука», 2009. С. 410–459. Заговенье на Петров пост: этнокультурное наследие русских в образах Утушки, Костромы, Русалки-коня // Русские: этнокультурная идентичность. М.: ИЭА РАН. 2013. С. 237–262 и *другие ее работы*.

[54] *Зиновьев В. П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск : Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1974. 90 с.; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.

[55]*Дмитриева С.И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988. 239 с.; *её же.* Дохристианские народные верования // Русские: Народная культура. М., 2002. Т.5. С. 170–204 и *другие ее работы*.

[56]*Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979. 287 с.

[57]*Златковская Т.Д.* Rosalia – русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М.: Наука, 1978. С. 210–226.

[58]*Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984. 216 с.

[59] *Байбурин А.К.* Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX – начало XX в.) // СЭ. 1976. № 5. С. 81–87; *его же.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.

[60] *Ивлева Л.М.* Ряженье в русской традиционной культуре. Петербург: Российский институт истории искусств, 1994. 234 с.

[61] *Харитонова В.И.* Принципы записи, архивного хранения и публикации русской несказочной прозы. Йошкар-Ола: МарГУ, 1989; *её же.* До питання про специфіку продукування і побутування неказковоі прози у слов"янськой фольклорній традиціі // Проблеми слов"янознавства. Вып.43. Львів, 1990. С. 38–45; *её же.* Черная и белая магия славян. М.: Интербук, 1990. 51 с.; *её же.* Образы колдуна, ведьмы, знахаря у восточных славян в интерпретации Д. К. Зеленина и по современным данным // Вятский край в его прошлом и настоящем: тез. научн. конф. Киров, 1992; *её же.* «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 16–35; *её же.* Колдун и знахарь в российской деревне // VITA. Традиции. Медицина. Здоровье. 1997. № 3. С. 2–5; *её же.* Наследование «дара» (знания) в колдовской традиции восточных славян // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» (Москва, 7-12 июня 1999). М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 2. С. 288–298; *её же.* «Шаманская болезнь» российских колдунов // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» (Москва, 7-12 июня 1999). М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 2. С. 185–197; *её же.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН,1999. Ч. 1–2; *её же.* Из опыта «полевой работы» на семинарах «Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» (Фантастичен ли роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»?) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М.: ИЭА РАН, 2002 С. 138–158 и *другие ее работы*.

[62] *Морозов И. А., Сафронов Е.В.* Особенности «низшей мифологии» Ульяновского Присурья // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. М. , 2012. Т.1. С. 117-123; *Морозов И.А.* Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях») // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001. С. 58–71 и *другие его работы*.

[63] *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX – XX вв.). М.: Индрик, 2004. 920 с.

[64] *Мазалова Н.Е.* Этнографические аспекты изучения личности "знающего" (XIX - начало XXI в.). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 304 с.; *её же.* Формирование "особого" знания // Медицинская антропология: проблемы, методы, исследовательское поле: Сб. статей / Отв. ред В.И. Харитонова. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ассоциация медицинских антропологов. М.: ООО "Публисити", 2015. С. 202–215.

[65] *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, 2011. 431 с.; *её же*. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2013 *и другие работы.*

[66] *Леонова Т.Г.* Проблемы изучения регионального фольклора: в 2 ч. Омск: Амфора, 2014. Ч. 1-2; Традиционная народная культура Тамбовского края: сборник статей молодых исследователей в 2-х томах. Том 2. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2013. 148 с.; Фольклор XXI века: герои нашего времени: сборник статей / составитель М. Д. Алексеевский. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2013. 352 с. и *другие работы*.

[67] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.; *Криничная Н.А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2011. 623 с.; *её же.* Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. Петрозаводск: Карельск. науч. центр РАН, 2014. 390 с.; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. О.А. Черепанова. СПб.: Изд-во СПб. ун-та , 1996. 209 с.; *Махрачева Т. В.* Народные представления об огненном змее в Тамбовской области // Живая старина. 2012. № 1. С. 19–21 и *другие работы*.

[68] *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: Изд-во Ленинградского гос. ун-та, 1983. 167 с.; Традиционная культура Пермского края в зеркале лексики и фразеологии: монография / под общ. ред. И.И. Русиновой. Пермь: Перм. гос. нац. исслед. ун-т, 2014. 300 с. и *другие работы*.

[69] *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. 261 с.; *Криничная Н.А.* «Сынове бани» (Мифологические рассказы и поверья о баеннике) // ЭО. М., 1993. № 4. С. 66–78; *её же*. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб.: Наука, 2001. 584 с.; *её же*. Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический проект, 2004. 1013 с. и *другие ее работы*; Русские Рязанского края / отв. ред. С.А. Иникова. Т. 2. М.: Индрик, 2009. 748 с.; *Топоров В. Н.* Мифология : статьи для мифологических энциклопедий: в 2-х т. Москва.: Языки славянской культуры, 2014. Т. 1-2; *Калашников В.* Русская демонология. М.: Ломоносовъ, 2014. 208 с. и *другие работы.*

[70] *Антонов Д. И., Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж в разнообразии его обликов: визуализация превращений как семиотическая проблема в фольклоре и книжной миниатюре // Визуальное и вербальное в народной культуре: тезисы и материалы Междунар. школы–конференции, Москва – Переславль-Залесский, 26 апреля – 5 мая 2013 г. М.: РГГУ, 2013. С. 22–30; In Umbra. Демонология как семиотическая система: альманах / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: Российский гос. гуманитарный ун-т, Ин-т высших гуманитарных исслед., Центр типологии и семиотики фольклора , 2014. Вып. 3. 463 с.

[71]*Байбурин А.К.* Обряды при переходе в новый дом…; *его же.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

[72] *Его же.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян… С. 108.

[73]*Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII – XIX вв. М., 1976. С. 288–319; *его же*. Заметки по славянской демонологии: откуда название шуликун? // Восточные славяне. Языки. История. Культура: К 85-летию акад. В.И. Борковского. М., 1985. С. 278-286; *его же*. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 509 с. и *другие его работы*.

[74] *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–96; *её же.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы. М., 2001. С. 151–205; *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с., *её же*. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 25–52; *ее же.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения. Автореф. дисс. …док. филологич. наук. М.: РГГУ, 2001. 92 с.; *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: имя и образ // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М.: Индрик, 1999. С. 243–257; *её же.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с., *ее же.* Мифы русского народа. М.: АСТ-Астрель, 2004. 528 с.; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 814 с.; *Топорков А. Л.* Миф: традиция и психология восприятия // Мифы и мифология в современной России. М.: Фонд Фридриха Науманна, 2000. С. 39–64; *его же.* Мотив «чудесного одевания» // Заговорный текст: Генезис и структура. М.: Индрик, 2005. С. 143–174; *Плотникова А. А.* «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян // Признаковое пространство культуры. М.: Индрик, 2002. С. 128–155 и *другие их работы.*

[75] Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М.: Индрик, 2000. Вып. 9. 399 с.

[76]*Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы (София, 30 августа 1989 г. Проблемы культуры). М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1989. С. 86–114; *Ушаков*

Н. В. Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. 131–148 и *другие работы.*

[77] Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб.: Петербургский писатель , 1995. 639 с.; *Власова М.* Новая Абевега русских суеверий. СПб.: Северо-Запад, 1995. 223 с.; *её же*. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 2000. 669 с.; *Грушко А.Е., Медведев Ю.М.* Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий. Нижний Новгород: Русский купец ; Братья славяне, 1996. 559 с.; Славянская мифология: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Толстая. М.: Международные отношения, 2002. 509 с.; Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь в 2-х т./Колл. авт.: И.С. Кызласова (Слепцова), А.П. Липатова и др. М.: Индрик, 2012. Т. 1. 656 с.; Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. – М., 1995–2012 и *другие работы*.

[78] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила…

[79] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов…

[80] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии…; *его же.* Восточнославянская этнография...; *его же* Великорусские говоры…

[81] *Кушнер П.И.* О русском историко-этнографическом атласе // КСИЭ АН СССР. М., 1955. Вып. 22. С.3–11.

[82] См., например: Русские: Историко-этнографический атлас (Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда). Середина XIX – начало XX века. М.: Наука, 1967. 360 с., *Маслова Г.С.* Опыт составления карт распространения русской народной одежды // КСИЭ АН СССР. М., 1958. Вып. 22. С. 12–22.

[83] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов…

[84] *Дмитриева С.И.* Географическое распространение русских былин (по материалам конца XIX – начала XX в.). М.: Наука, 1975. 113 с.

[85]*Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор (Генезис. Архаика. Традиции). М.: Наука, 1978. С. 143 – 158; *её же.* Мифологические персонажи…

[86] Восточнославянская причеть (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра). Дисс. … канд. филол. наук. М.: МГУ, 1983. 361 с.

[87] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза…; *её же.* Мир образов фольклора…и *другие ее работы*.

[88] *Толстой Н.И.* Язык и народная культура… С 47; *Толстая С.М.* Географическое пространство культуры //Живая старина. 1995. №4. С. 2–6; *Виноградова Л.Н.* Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры…С. 234.

[89] *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках…, *её же*. Географическое пространство культуры…; *её же.* Славянские мифологические представления о душе…; *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский домовой // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 96–162, *её же*. Мифы русского народа…; *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения…; *её же.* Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры…, *её же.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: верования, текст, ритуал. М.: Наука, 1994. С. 16–44; *Агапкина Т.А.* Демоны как персонажи календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 212–242, *её же*. Мифопоэтические основы славянского народного календаря…и *другие их работы.*

[90] Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80 – 90-х гг. XX века. Т.1.Люди со сверхъестественными свойствами. М.: Языки славянских культур, 2010. 648 с. Т.2. Демонологизация умерших людей. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. 800 с.

[91] Народная демонология Полесья…. Т.1. С. 15.

[92] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник: народные верования и обряды южнорусского крестьянства XIX – XX веков. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1999. 223 с.; Народные верования русских Европейской части России…и *другие его работы*.

[93] *Его же.* Народные верования русских Европейской части России…С. 146–148.

[94] *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения... С. 9.

[95] *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения... С. 10.

[96] Там же.

[97] *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: имя и образ… С. 248.

[98] Там же. С. 244 – 245.

[99] Там же. С. 253.

[100] *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения... С. 1.

[101] Волости и важнейшие селения европейской России: Губернии центральной земледельческой области. СПб.: Центр. стат. комитет, 1880. Вып. 1. [2]. 48 с.

[102] Русские: Народы и культуры / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 107; Этнография восточных славян: очерки традиционной культуры / отв. ред. К. В. Чистов. М.: Наука, 1987. С. 54–55, рис. 15.

[103] Народные знания. Фольклор. Народное искусство : Свод этнографических понятий и терминов / отв. ред. Б. Н. Путилов. М.: Наука, 1991. Вып. 4. С. 27; *Зиновьев В.П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск: Изд-

во Иркут. гос. ун-та, 1974. С. 4; *Харитонова В.И.* До питання про специфіку продукування і побутування неказковоі прози у слов"янськой фольклорній традиціі // Проблеми слов"янознавства. Вып.43. Львів, 1990. С. 38–45.

[104]*Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре… С. 65, 43.

[105] Там же.

[106]*Малыхин П.* Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда // ЭС. СПб., 1853. Вып. 1. С. 203–254; *его же.* Город Нижнедевицк и его уезд // Воронежский литературный сборник. 1861. Вып. 1. С. 265–319.

[107] Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий в Воронежской губернии / под ред. П. Малыхина // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. Вып. 1. С. 373–392; *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии: Народные приметы и поверья // Воронежский юбилейный сборник в память 300-летия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 375–392.

[108]*Кремер А.И.* Обычаи, поверья и предрассудки крестьян села Верхотишанки // Памятная книжка Воронежской губернии на 1870–1871 гг. Воронеж, 1871. С. 274–305.

[109]*Поликарпов Ф.* Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии // Памятная книжка Воронежской губернии на 1906 год. Воронеж, 1906. С. 1-30.

[110]*Машкин А.С.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. 1862. № 5. С.1–19; *его же* Приметы и предрассудки обоянских простолюдинов // Курский сборник. Курск, 1903. Вып. 3. С. 1–115.

[111] *Резанова Е.И.* Этнографические материалы, собранные в д. Саломыковой Обоянского уезда // Курский сборник. Курск, 1902. Вып. 3. С. 1–122.

[112] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 1-60.

[113] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1889. № 2. С. 63-79.

[114]*Бондаренко В.* Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1890. № 4. С. 1–24; *его же.* Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890. Вып. 1. С. 115–121.

[115]*Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // ЖС. 1898. Вып. 2. С. 228–234.

[116] *Добровольский В.Н.* Данные из народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями // ЖС. 1897. Вып. 3-4. С. 357–380; *его же.* Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губернии) // ЖС. 1908. Вып. 1. С. 3-16.

[117] *Дынин В.И., Колпакова С.Ю., Кузнецова [Титова] О.Ю., Титов С.А.* Полевые исследования учебно-научной лаборатории "Этнография Центрально-Черноземных областей России" в Тамбовской области (июль 2003 г.) // Этнография Центрального Черноземья России: Материалы III межвузовских научных чтений (Воронеж, 27 октября 2003 г.). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2003. Вып. 3. С. 86–91.

[118] *Титова О.Ю.* Народные верования жителей поселка Манидинский Таловского района Воронежской области (конец XIX – XX вв.) // Этнография Центрального Черноземья России: Сб. науч. трудов. Воронеж: Истоки, 2008. Вып. 7. С. 120–128.

[119]*Её же.* Народные верования Таловского района Воронежской области // Этнография Центрального Черноземья России: Сб. науч. трудов. Воронеж: Истоки, 2009.Вып. 8. С. 141–151.

[120]*Дынин В.И., Титова О.Ю.* Огненный змей в народных верованиях южнорусского населения XIX – начала XX века // Вопросы истории славян: сборник научных трудов. Воронеж Научная книга, 2010. Выпуск 20. С. 99–121.

[121]*Титова О.Ю.* К проблеме формирования групп русских в Воронежском крае // ЭО. 2010. №2. С. 41–55.

[122]*Её же.* Образ колдуна в мифологических представлениях южнорусского населения XIX – XX вв.// Историко-культурное наследие и современная этнология: Материалы конференции молодых ученых. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 106–117.

[123] *Её же.* Об особенностях поверий о ведьмах у южнорусского населения // Вестник МГОУ. Серия «История и политические науки». М., 2011. №4. С. 19–24.

[124] *Её же.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны // Берегиня. 777. Сова. Воронеж, 2013. №1. С. 6–14.

[125] *Её же.* Образ домового в поверьях населения Центрального Черноземья // Культурные границы и границы в культуре: Материалы конференции молодых ученых. М. ИЭА РАН, 2013. С. 186–195.

[126] *Её же.* К вопросу о мифологических персонажах русских Центрального Черноземья: XIX – начало XXI века // ЭО. 2014. №2. С. 116–130.

Глава I

ЦЕНТРАЛЬНОЕ ЧЕРНОЗЕМЬЕ: ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ НАСЕЛЕНИЯ

В пределах расселения русского народа на территории Европейской части России выделяются две большие этнографические зоны – Севернорусская и Южнорусская; между ними (главным образом в междуречье Оки и Волги) лежит переходная Среднерусская этнографическая полоса[1].

По соотношению с административным делением Российской империи начала XX века, Южнорусская историко-культурная зона включает в себя Орловскую, Курскую, Воронежскую, Тамбовскую, Рязанскую (к югу от р. Оки), Тульскую губернии, южные уезды Калужской и Смоленской губерний, западные уезды Пензенской и Саратовской губерний. На сегодняшний день это территории Орловской, Брянской, Курской, Белгородской, Воронежской, Липецкой, Тамбовской, Рязанской, Тульской, Калужской, Пензенской областей и Республики Мордовия[2].

Центрально-Черноземный (или Центрально-Земледельческий) регион охватывает значительную часть территории Южнорусской историко-культурной зоны. Административно-территориальное деление нынешнего Черноземья изменялось в результате множественных государственных реформ.

В 1880 году вышла издаваемая Центральным статистическим комитетом книга «Волости и важнейшие селения Европейской России. Выпуск I. Губернии центральной земледельческой области», согласно которой, в состав Центральной Земледельческой области были включены Рязанская, Тульская, Калужская, Орловская, Курская, Воронежская, Тамбовская, Пензенская губернии[3]. 14 мая 1928 года ВЦИК и СНК РСФСР приняли постановление об образовании на территории бывших Воронежской, Курской, Орловской и Тамбовской губерний Центрально-Чернозёмной области (ЦЧО) с центром в городе Воронеже.

В 1934 область была упразднена, однако условное статистическое деление и выделение района сохраняется и сейчас. На сегодняшний день Центрально-Черноземный регион включает в себя Воронежскую (образована в 1934 г.), Курскую (образована в 1934 г.), Тамбовскую (обра-

зована 1937 г.), Липецкую (образована 1954 г.), Белгородскую (образована в 1954 г.) области (Рисунок Б.1.). Часто в состав Черноземья включается также Орловская и Калужская области.

Этнокультурные различия между северно- и южнорусским населением основаны на характерных особенностях языка и элементах традиционно-бытовой культуры. Различия еще четко прослеживались в XIX – начале XX века; в дальнейшем шла нивелировка этих черт, хотя до сих пор они не исчезли полностью.

Подобное этнокультурное деление связано с исторической спецификой освоения русскими Восточной Европы и с межэтническими контактами, в ходе которых происходило усвоение русскими отдельных элементов культуры соседних народов[4].

Современное население Южнорусской историко-культурной области и его этнографические особенности являются продуктом сложных этнокультурных процессов, протекавших на юге Восточной Европы с древнейших времен. Отдельными вопросами, связанными с проблемой этнической истории изучаемого региона, занимались историки, археологи, этнографы, диалектологи, антропологи, – известен ряд работ, посвященных этой проблеме[5].

Анализ топонимии Южнорусской историко-культурной зоны приводит к заключению, что она представляет собой своеобразную «стыковую» территорию, в которой сходятся несколько различных топонимических пластов: финно-угорский на северо-востоке, балтийский на северо-западе, иранский, преобладающий в бассейне левых притоков Десны и по среднему течению Дона и тюркский в юго-восточной части региона[6]. Последний связан с многочисленными тюркоязычными племенами, кочевавшими в южнорусских степях и Подонье на протяжении первой половины I тыс. н.э. и в более позднее время.

Все указанные топонимические пласты имеют разную хронологическую глубину и не могут рассматриваться как синхронные. Например, «в той части южнорусского региона, где локализованы тюркские топонимы, им явно предшествует более древняя иранская топонимия и, несколько севернее, – финно-угорская»[7]. Самый поздний по времени, славяно-русский топонимический пласт, связан как со славянским населением юга Восточной Европы домонгольского времени, так и с русско-славянским населением периода колонизации земель «Дикого Поля», начавшийся в XVI веке[8].

В.Н. Топоров и О.Н. Трубачев, проанализировав большой фактический материал по восточноевропейской топонимии, показали, что область балтийской гидронимии охватывает весь бассейн реки Десны и правобережье ее левого притока Сейма, а низовье Десны и поречье Сейма выделяются как «область балто-иранского пограничья»[9]. Балтийская гидронимия имеет в Верхнем Поднепровье большую плотность и складывалась, по всей видимости, в течение очень продолжительного времени. Кроме того, в указанном регионе не обнаруживается какого-либо более древнего слоя гидронимов, предшествующего балтийскому, что свидетельствует, по мне-

нию П.Н. Третьякова, о многовековой истории восточно-балтийского населения в бассейне Днепра[10].

Из письменных источников, в частности, «Ипатьевской летописи», известен этноним одной из группировок днепровских (восточных) балтов – *голядь*[11], которая на рубеже I и II тыс. н.э. обитала по верхнему течению р. Протвы (в пределах современной Калужской области). После 1058 г. голядь была ассимилирована восточными славянами[12].

Во второй половине I тыс. н.э. значительную часть Южнорусской зоны занимали финно-угорские племена; названия некоторых из них донесли до нас письменные источники. Так, «Повесть временных лет» (XI в.) упоминает несколько финских племен в низовьях Оки: «А по Оке реце, где втечеть в Волгу, *мурома* язык свой, и *черемиси* свой язык, *мордва* свой язык»[13].

Ареал древнемордовских племен, на основании археологических данных, охватывал в I тыс. н.э. бассейны рек Оки, Цны, Мокши, Суры и Волги (в ее среднем течении)[14]. Основные этнографические народности современного мордовского этноса – *мокша* и *эрзя* – сложились на базе разных племен позднегородецкой археологической культуры: основу мордвы-мокши составили племена, обитавшие в верховьях р. Суры, а мордвы-эрзи – племена, располагавшиеся в среднем течении Оки и в низовьях р. Мокши[15].

Данные топонимии указывают на большое число финно-угорских названий, выводимых из мордовских языков, в пределах Рязанской, Пензенской, Тамбовской, Воронежской областей[16]. Археологические источники – находки лепной посуды и украшений «древнемордовского облика» в славянских (древнерусских) поселениях Среднего Подонья (например, в городище Титчиха) – свидетельствуют о совместной жизни в одном поселении мордвы и славян[17]. В последующие столетия этническая территория мордвы постепенно сокращалась в связи с проникновением в Поочье восточных славян (русских), ассимиляцией мордовского населения и присоединением мордовских земель к Русскому государству. Однако вплоть до XV–XVII века сохранялись крупные территориальные группировки мордвы, проживавшие на землях, подвергшихся активной русской колонизации (например, *цнинская мордва* в бассейне реки Цны)[18].

Топоним *Мещера* (*Мещерский край, Мещерская низменность*) в междуречье рек Москвы, Клязьмы, Оки и Колпи (в пределах современных Владимирской, Московской, Рязанской областей) этимологически связан с этнонимом финно-угорского племени *мещеры*. Ранние летописцы не упоминают мещеру, однако в поздних редакциях «Повести временных лет» этноним *мещера* был введен в текст как название племени наряду с мордвой и муромой[19]. На рубеже I и II тыс. н.э. финноязычная мещера была ассимилирована появившимися в крае восточными славянами. Потомки древних славянских групп, ассимилировавших аборигенов финно-угорского происхождения, долгое время сохранялись в северных лесных районах Рязанского края, на территории Мещерской стороны. Многовековые этнокультурные связи славянского и

финно-угорского населения впоследствии сказались на этнографическом своеобразии населения Мещерского края. В XIX – начале XX века русское население рязанского левобережья Оки (в пределах Егорьевского, Касимовского, Спасского уездов) и нижнего течения реки Мокши (в Елатомском уезде Тамбовской губернии) было известно с этнонимом *русская мещера* (также *мещеряки, цокцоки*) (Рисунок Б.5.) и отличалось своеобразными особенностями своего говора, материальной и духовной культуры[20].

Появление восточных славян на территории Южнорусской историко-культурной зоны относится к середине I тыс. н.э. На основании письменных источников и уточняющих их археологических данных можно наметить такую картину расселения восточнославянских племен в регионе во второй половине Iтыс. н.э.: *вятичи* обитали в бассейне верхней и средней Оки и по ее притокам, *северяне* – на Десне, Ворскле, Сейме и по левым притокам Днепра, а неизвестная племенная группировка, называемая условно *донскими славянами,* – на Дону[21]. П.Н. Третьяков считал летописных вятичей, северян и другие «племена» «древнерусскими группировками, которые поглотили ряд восточнославянских группировок и некоторые финно-угорские племена»; это были территориальные политические союзы, возникшие на исходе первобытной истории[22].

Археологические памятники, оставленные на территории летописных северян, известны под названием *роменской археологической культуры*, которая датируется VIII – X веками[23]. По некоторым деталям близки к роменским древностям памятники борщевского типа VIII – X века на Дону (*борщевская археологическая культура*), связываемые с так называемыми *донскими славянами*.

Однозначного мнения об этнической принадлежности донских славян в науке не сложилось: неоднократно высказывавшиеся историками и археологами предположения об их связи с северянами, вятичами или радимичами не подтверждаются археологическими данными[24]. По мнению А.Н. Москаленко, бассейн верхнего и среднего Дона осваивался славянами в течение длительного времени, на протяжении IX – X века; этот процесс прекратился лишь в самом конце I тыс. н.э., когда славянское население было вынуждено покинуть эти места[25].

Следует отметить, что археологический материал указывает на определенный синтез культуры донских славян-борщевцев с элементами культуры финно-угорских народов (мордвы). Так, на поселениях славян-борщевцев археологами были обнаружены финно-угорская керамика и посуда, а на целом ряде могильников (Борщевском, Лысогорском и др.) отмечается расположение могильных камер открытой стороной – входом к реке, что опять же говорит об их родстве с финно-угорской культурой[26]. Более того, по данным А.Н. Москаленко, между славянами-борщевцами и мордвой существовали постоянные тесные контакты, которые часто заканчивались браками[27].

По всей видимости, донские славяне, теснимые кочевыми тюркоязычными племенами, передвигались к северу вверх по Дону и оседали в приокских рязанских землях. В результате этих и других массовых проникновений славян в бассейн среднего течения Оки ими было ассимилировано, вытеснено или аккультурировано аборигенное мещерское и мордовское население этого края[28]. По мнению ряда исследователей, потомки переселенцев с Дона – так называемые «степняки», могли вернуться в Воронежское Подонье в период его массового заселения в XVI – XVII веке[29].

С XI века земли, населенные восточнославянскими племенами в бассейнах Десны, Сейма и Верхней Оки, оказались в составе Древнерусского государства. В связи с его распадом на феодальные уделы в начале XII века образовались Рязанское (Муромо-Рязанское), Черниговское, Новгород-Северское, Смоленское и другие княжества, расширявшие свои территории в домонгольский период преимущественно в северном и восточном направлениях[30]. Первые известия о многих городах Южной Руси датируются XI – началом XIII века: о Курске (1095), Туле (1146), Брянске (1146), Севске (1146), Путивле (1146), Козельске (1146), Карачеве (1146), Мценске (1147), Рыльске (1152), Новосиле (1155), Воронеже (1177), Трубчевске (1185), Мосальске (1231), Рязани (1301) и других[31].

Золотоордынское нашествие в XIII – XIV вв. опустошило значительную территорию Русской земли, особенно пострадало Центральное Черноземье. В исторических источниках XIII – XV веков южнорусские земли назывались «Полем», «Диким Полем», «Степью», поскольку в это время здесь наблюдалось полное запустение[32]. Е.А. Болховитинов приводит сообщение митрополита Пимена, посетившего эти места в 1389 году: «Бысть же сие путное шествие печально и унынливо… не бяше во видети тамо ни града, ни села»[33]. В таком же состоянии, судя по описанию венецианского посла Контарини, эта местность оставалась и спустя столетие: здесь «не было ничего, кроме неба и земли»[34].

Однако, во многом традиционное для исторической науки XIX века предположение о практически полном отсутствии на территории региона в XIII – XV веке славянского населения не представляется в настоящее время бесспорным. Имеется немалое количество исторических данных, свидетельствующих о сохранении здесь славяноязычного населения[35].

По мнению Д.И. Багалея, далеко не все земли Южной Руси были покинуты славянами: в верхнем Поочье, например, в бывшей земле вятичей они сохранились в большом количестве, причем впоследствии именно вятичи (наряду с кривичами) «составили зерно великорусской народности»[36]. Подобным образом Г. Германов на основании анализа исторических источников, пришел к выводу о вероятном сохранении на территории «Дикого Поля» в XIII – XVI веке «хотя бы и в ничтожном количестве небольших поселений в укромных местах, мало заметных и не представлявших большой приманки для кочевников»[37].

В летописных сообщениях XII – XIII вв. встречаются упоминания о так называемых *бродниках*, которых В.В. Мавродин считал прямыми потомками донских славян (не покинувших Среднее Подонье в период монгольских завоеваний), а также предшественниками будущего донского казачества[38]. А.А. Шенников на основе исследования средневековых письменных документов и данных топонимии выдвинул гипотезу о существовании в Хоперско-Донском междуречье среднего Подонья обширного района под названием «Червленый Яр», на территории которого в XIII – XVI веках обитала группа населения, сложившаяся как из татарских, так и русских территориальных общин; впоследствии одна часть этого населения вошла в хоперскую группу донских казаков, а другая – в состав московских «служилых людей»[39].

Изучение диалектологических и этнографических особенностей населения Южнорусской историко-культурной области, начатые в начале XX века Д.К. Зелениным и продолженные затем Н.П. Гринковой, В.А. Гореловым, Н.И. Лебедевой, Л.Н. Чижиковой и другими исследователями[40], выявили в его составе наличие ряда локальных этнокультурных групп, которые по своему происхождению связываются с местным домонгольским славянским населением. Одной из таких групп признаются *полехи* – жители западнорусского Полесья, расположенного по левобережью Десны и в междуречье Жиздры и Угры (в пределах Севского, Трубчевского, Брянского, Карачевского уездов Орловской губернии, Жиздринского, Мосальского, Козельского уездов Калужской губернии)[41] (Рисунок Б.5.).

Как отмечает Л.Н. Чижикова, термин *полех* был как самоназванием, так и названием жителей этих лесных районов[42]. По мнению Д.К. Зеленина, термин *полехи* с течением времени получил новое, чисто этнографическое значение: так стали называть особый этнографический тип русского населения, встречавшийся главным образом в лесной зоне[43]. В традиционно-бытовой культуре полехов исследователи отмечают значительную близость с культурой белорусов, украинцев и, частично, – литовцев[44].

Близки к полесским калужским группам по этнокультурным особенностям *мананки*, локализовавшиеся в XIX– начале XX века на юго-западе Тульской губернии, а также *карамыши* Медынского уезда Калужской губернии (Рисунок Б.5.); их некоторые исследователи считают древнейшими поселенцами, возможно даже прямыми потомками вятичей[45].

С домонгольским славянским населением по своему происхождению также связана, по всей видимости, группа бывших монастырских крестьян в курском Посеймье (на севере Курской губернии в пределах Курского, Щигровского, Льговского, Фатежского уездов), известная под названием *саяны* [46] (Рисунок Б.5.). Н.И. Лебедева, на основе анализа особенностей традиционной культуры этой группы населения Южнорусской зоны, высказала мнение о том, что саяны являются потомками древнего славянского населения Посеймья, консолидировавшегося с

переселенцами XVI – XVII вв. из южнорусских приокских районов[47]; впоследствии аналогичное предположение было высказано Л.Н. Чижиковой[48].

В территориальном плане к саянам примыкают *горюны*, проживавшие в XIX – начале XX века в Путивльском уезде Курской губернии[49] (Рисунок Б.5.). В.А. Горелов признавал горюнов «потомками древнего автохтонного населения Посеймья, впитавшего в себя переселенческие волны XVI – XVII веков»[50], а В.В. Мавродин и Б.А. Рыбаков считали их «остатками древних северян, уцелевших среди колонизационных потоков нового населения XVI – XVIII века»[51].

Еще одна группа южнорусского населения, которая может быть связана с древним славянским населением региона домонгольского времени, локализуется преимущественно в Среднем Подонье. Речь идет о так называемых *цуканах*, принадлежавших в XIX – начале XX века к разряду экономических и помещичьих крестьян и расселенных в Воронежской, Курской и Орловской губерниях (Рисунок Б.5.).

Основная масса цуканов была сосредоточена в бассейне левого притока Дона – реки Хворостань в пределах Воронежского и Коротоякского уездов Воронежской губернии. Менее значительные по численности группы цуканского населения проживали в некоторых других уездах Воронежской губернии (Нижнедевицком, Землянском, Валуйском)[52], а также еще в Курской (Тимский, Щигровский уезды) и Орловской (Кромский уезд) губерниях[53].

По данным экспедиционных исследований Воронежской государственной академии искусств 1990 – 2000-х годов, название *цуканы*, выступающее как номинация отдельных групп сельского населения и имеющее характер прозвища, бытует до сегодняшнего дня в Центрально-Черноземном регионе в целом ряде населенных пунктов Воронежской, Липецкой и Курской областей[54].

По мнению воронежского краеведа Н.И. Второва, цуканы – это крестьяне, переведенные помещиками в свои имения из центральных и северных губерний России. Это сравнительно поздняя группа населения, появившаяся в Черноземье не раньше второй половины XVIII века. Такую точку зрения впоследствии поддержал и Д.К. Зеленин[55].

Однако выделение в культуре цуканов ряда архаичных особенностей послужило для других ученых основой для выводов о том, что данная группа населения значительно более древняя, чем однодворческая[56]. Кроме того, расположение цуканских селений широким массивом свидетельствует о том, что «дело здесь не в помещичьих переселениях»: по словам Н.И. Лебедевой, «этнографический материал дает возможность утверждать, что в бывших Орловской и Курской губерниях, в глухих местах, в стороне от татарских шляхов, сохранялись остатки древнего населения»[57].

Характерной особенностью говора цуканов, отмеченной исследователями XIX века, являлось *цоканье* (неразличение аффрикат *ц* и *ч*), утраченное ими уже к началу XX века, когда их говор слился с речью соседей-однодворцев[58]. Наличие цоканья в отдельных говорах населения Воронежского края нередко объяснялось исследователями как результат воздействия на южнорусские говоры со стороны позднейших переселенцев с севера[59]. Однако, как показала Н.П. Гринкова, «переселенцев-цокальщиков в воронежских районах отмечено немного и как раз в местах, соседних с ними, у однодворцев, цоканье в говорах не отмечено», а «мнение о том, что цоканье занесли в южнорусские районы позднейшие переселенцы не корректно»[60].

Н.П. Гринкова склонна видеть в цоканье остатки «старых особенностей языка местного населения, спустившегося обратно в Подонье из окских районов в период повторного заселения степного края»[61]. А по мнению Р.И. Аванесова, цоканье в говорах русского языка представляет собой «реликт говоров дославянского населения бывших бродячих охотников и рыболовов», вошедший впоследствии в говоры русского населения как северных, так и некоторых южных губерний[62].

В XIV – XV вв. начался процесс объединения русских земель вокруг Москвы: это время роста и быстрого восстановления разрушенных монголо-татарами городов и внутренней колонизации Волго-Окского междуречья. С образованием Русского централизованного государства к Москве присоединились территории Чернигово-Северской и Рязанской земель[63].

После свержения золотоордынского ига в 1480 г. возникла сложная проблема защиты Русских земель от нападений со стороны преемников Золотой Орды – Крымского, Казанского и Астраханского ханств. Рост населения на южных окраинах Московского государства и расширение территории требовали укрепления южных границ. С 1571 г. на «Поле» стала постоянно действовать общерусская сторожевая служба. Значительные силы полевой армии выдвигались за Оку и в бассейн Среднего Дона, где под их прикрытием началось строительство новых городов-крепостей[64].

В XVI веке на землях «Дикого Поля» возникают такие города, как Ряжск (1502), Михайлов (1551), Шацк (1553), Лихвин (1565), Орел (1566), Данков (1568), Ливны (1571), Епифань (1578), Воронеж (1586), Белгород (1593). Некоторые из них были отстроены заново на старых городищах: Елец в 1591 г., Курск в 1596 г. и т.п.[65]

В начале XVII века (с 1615 г.), в царствование Михаила Федоровича Романова, города «Поля» подразделялись на 5 отделов: 1) «украинные» (Коломна, Серпухов, Алексин, Тула); 2) рязанские (Переяславль-Рязанский, Зарайск, Михайлов, Пронск, Ряжск, Шацк, Сапожок, Венев, Епифань, Лихвин, Перемышль, Белев, Болхов, Орел, Карачев, Чернь, Козельск, Мещевск); 3) северские (Брянск, Новгород-Северский, Стародуб, Рыльск, Путивль); 4) степные (Курск, Воронеж, Ливны, Елец, Лебедянь, Валуйки, Белгород, Оскол); 5) низовые (Терки, Астрахань, Ца-

рицын, Самара, Казань, Тетюши, Касимов, Кадом, Темников)[66]. На территории, расположенной южнее, городов пока еще не было, но уже существовали русские поселения[67].

Важным событием, значительно ускорившим процессы освоения Южнорусской зоны, явилось создание грандиозных оборонительных линий – засечных черт. Их строительство началось в XV веке, продолжалось весь XVII век и было завершено в первые десятилетия XVIII столетия[68].

В XVI веке была создана Засечная (Приокская) черта, тянувшаяся параллельно Оке между Мещерскими и Брянскими лесами. Одна линия укреплений Приокской черты проходила через Путивль, Рыльск, Карачев, Мценск, Чернь, Плавск, Тулу, Дедилов, Епифань, Михайлов и Рязань; несколько южнее, через Путивль, Карачев, Орел, Новосиль, Данков, Ряжск, Шацк и Кадом, шла вторая линия укреплений[69].

Сооружение Белгородской оборонительной линии продолжалось с 1635 по 1658 г. Протяженность ее составляла 800 верст (от верхнего течения р. Ворсклы на западе через р. Дон и далее на северо-восток вдоль течения р. Воронеж до р. Цны). За период ее возведения было построено несколько десятков городов-крепостей, среди которых: Козлов (1635), Тамбов (1636), Усмань (1645), Новый Оскол (1647), Острогожск (1652) и другие[70].

В 1648 г. открылись работы по строительству укреплений, продолжавших Белгородскую линию от Нижнего Ломова к Симбирску (Симбирская черта),[71] а в 1679 г. началось строительство Изюмской черты (в пределах современных Белгородской и Харьковской областей)[72].

Оборонительные линии сыграли важную роль не только в отражении внешней агрессии, но и в освоении Центрально-Черноземного региона России[73], поскольку почти одновременно с построением новых городов-крепостей возникали пригородные слободы, села и деревни. Важнейшей особенностью заселения региона в XVI – XVII вв. было сочетание вольной, правительственной, монастырской и помещичьей колонизации[74].

Следует отметить, что еще до возникновения укрепленных городов-крепостей в лесостепной и степной зоне Восточной Европы к югу от Оки существовало русское население, происхождение которого было связано, вероятно, с народной вольной колонизацией «Дикого Поля»[75]. Так, по мнению В.П. Загоровского, в связи с вольной колонизацией степной окраины Русского государства можно рассматривать казачество, поскольку имеются многочисленные свидетельства о пребывании большого количества казаков на «Поле» с середины XVI века[76]. А при основании Воронежа значительную часть его населения составили люди, набранные на месте, и, как указывает В.П. Загоровский, поблизости от города «оказалось немало людей, называвших себя *донскими* и *волжскими казаками*»[77].

Любопытны сведения XVI века и о так называемых путивльских и рыльских *севрюках* (*севруках*), содержавшиеся, в частности, в донесениях русского посла Михаила Алексеева, от-

правившегося в конце 1512 г. из Москвы в Турцию. Его путь лежал через Путивль, через «Шемячичеву вотчину». Из донесений посла явствует, что путивльские севрюки были хорошими знатоками Дикого Поля, по крайней мере, той его части, которая примыкала к Путивлю[78]. По мнению В.В. Мавродина, путивльские и рыльские севруки представляли собой промежуточное звено между северянами и населением юго-западной окраины Чернигово-Северщины XVI – XVII веков[79]. Название *севрюки*, вероятно, можно этимологизировать как 'северяне' (в смысле «потомки древних северян») или как 'обитатели' (жители) Северской земли'[80].

Как показала Л.Н. Чижикова, более заселенными в XVI веке были уезды, примыкающие к Оке. При этом заселение рязанских, тульских и калужских земель происходило быстрее, чем более южных. В это время растет численность русского населения на территории будущих Рязанской, Тульской, Орловской, Тамбовской губерний (за счет переселения сюда выходцев из московских, владимирских и других среднерусских уездов)[81].

В начале XVII века поток крестьян и холопов в плодородный Южнорусский регион возрастает. Пришлое население (преимущественно из уездов, расположенных к западу от Верхней Оки) размещалось севернее р. Сейма и Быстрой Сосны (территории Курского, Елецкого, Ливонского уездов). В это же время происходило заселение Лебедянского, Тамбовского уездов, а также более южных земель (Воронежский, Белгородский уезды). К середине XVII века большая часть Тамбовского уезда была заселена выходцами из соседних северных районов (Рязанского, Мещерского, Шацкого и других уездов)[82].

В конце XVI века к вольной колонизации полевой окраины России присоединятся правительственная: города-крепости заселялись служилыми людьми. При этом служилое сословие представляло собой сложное социальное явление: оно дробилось на разные категории в зависимости от своего происхождения и экономического положения[83].

Изначально военно-служилое население делилось на два разряда: служилые люди «по отечеству» (высший разряд, состоящий из детей боярских), служилые люди «по прибору» (низший разряд – стрельцы, пушкари и т.д.). Оба разряда были наследственными, но низший не имел такой замкнутости от остальных как высший, ибо постоянно пополнялся притоком новых сил из различных сословий. Приборные служилые люди, в отличие от дворян и детей боярских, не владели вотчинами и поместьями. Они получали от государства небольшие земельные участки[84].

У детей боярских высшего разряда сохранилось особое «четвертное» землевладение (от слова «четверть» – земельная мера) как наследие прежнего поместного владения землей[85]. Но крестьян здесь не было, следовательно, такой помещик становился земледельцем и «слыл однодворцем», так как у него не было даже пустых крестьянских дворов (причем, это касалось слу-

жилых людей обоих разрядов). В результате, со временем они слились в один слой однодворческого населения [86].

С 1680 – 1690-х гг., в связи с процессом смещения границ государства к югу, происходили перемещения служилых людей на южной окраине России: из обжитых уездов по р. Оке и верхнему Дону они уходили и оседали в Курском, Обоянском, Старооскольском, Ливенском, Лебедянском, Елецком, Ефремовском, Тамбовском, Козловском, Воронежском уездах, переходили за Белгородскую черту, осваивали Воронежское Задонье, земли между Северским Донцом и Доном[87]. Как показала Л.Н. Чижикова, в северных уездах полевой окраины (в частности в Курском), больше всего было детей боярских; в более южных, ближе к границе (в Белгородском, Оскольском, Воронежском уездах) было много приборных служилых людей[88].

В XIX – начале XX века различные группы однодворцев были очень широко расселены по территории исследуемого региона. Практически повсеместно они проживали в Воронежской, Курской, Тульской губерниях; большое их число было также сосредоточено в южных уездах Тамбовской, западных уездах Пензенской, южных уездах Рязанской и восточных уездах Орловской губерниях. В Саратовской губернии однодворцы проживали только в Балашовском уезде, а в Калужской губернии однодворческих селений практически не было[89] (Рисунок Б.5.).

На многие стороны их культурно-бытового уклада наложили определенный отпечаток особые социально-экономические условия жизни, так, что некоторые исследователи отмечали характерную специфику их жизни и замкнутость быта[90]. Д.К. Зеленин полагал, что «особый этнографический тип» однодворцев сложился в течение двух последних столетий «из разных этнических элементов» в результате особых исторических и социально-экономических условий и выделял «характерные для однодворцев» особенности говора, жилища и народного костюма[91]. В то же время, ученый выделял в культуре однодворцев два основных влияния: 1) старое степное, привнесенное потомками служилых людей «по прибору», 2) московское (главным образом дворянское), исходящее от потомков служилых людей «по отечеству»[92].

Вывод Д.К. Зеленина об особом этнографическом типе однодворцев оспаривается последующими исследованиями культуры этой группы населения. Как показала Л.Н. Чижикова, однодворцы, не составляя в целом какой-то особой локально-этнической группы, не имели ни диалектологического, ни этнографического единства. По ее мнению, в XVII веке это были представители военно-служилого сословия со специфическим образом жизни, связанным с исполнением военной службы и определенными привилегиями со стороны государства.

Специфические условия жизни и сословная замкнутость наложили свой отпечаток на весь уклад жизни однодворцев в последующие столетия, что проявилось, прежде всего, в их поведенческой культуре (чувство сословной гордости и т.п.). Что же касается выделяемых Д.К. Зелениным «однодворческих особенностей» говора, жилища и одежды, то, по мнению Л.Н.

Чижиковой, они были свойственны и другим категориям крестьянства изучаемого региона, а внутри самого однодворческого населения существовали особые группы со своими самоназваниями, особенностями говора, одежды и т.д.[93]

Среди таких групп однодворцев исследователями выделялись: *кагуны (кагаи)* Суджанского и Тимского уездов Курской губернии[94], *щекуны* Нижнедевицкого и Коротоякского уездов Воронежской губернии[95], *талагаи* восточной части Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии[96], *ягуны* и *ионки* западной части Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии[97], *егуны* Орловской, Курской и Воронежской губерний[98], *зекуны* Дмитриевского уезда Курской губернии[99], *жеки (жекалы)* Льговского уезда Курской губернии[100], *индюки* (*индюхи*) Одоевского уезда Тульской губернии[101], *галманы* Тульской, Воронежской и Тамбовской губерний[102] и др. В Семилукском и Лискинском районах Воронежской области, а также в Тербунском районе Липецкой области исследователями недавно отмечено еще одно локальное прозвище однодворцев – *гамаи*[103].

Следует отметить, что по своему происхождению однодворцы являются потомками выходцев преимущественно из северно- и среднерусских уездов, откуда и был принесен на юг характерный севернорусский культурно-бытовой уклад[104].

Кроме однодворцев, в составе населения региона в XIX – начале XX века выделялись различные группы *помещичьих крестьян*, большая часть которых переводилась из старых владений, а меньшая скупалась у дворян центральных уездов или у местных однодворцев[105]. В Воронежской губернии, в бассейне рек Битюг и Икорец в начале XVIII века было поселено значительное число *дворцовых крестьян*, переведенных из дворцовых сел Ростовского, Ярославского, Костромского и Пошехонского уездов; в 1704 г. вновь переселено на р. Битюг 999 дворов из уездов Балахнинского, Костромского, Суздальского, Владимирского и Переславль-Залесского[106].

Важную роль в заселении южных окраин Русского государства с XVI века играли монастыри. Монастырская колонизация в XVII – XVIII веках проникла достаточно далеко в степные районы юга России; повсеместно существовали крупные вотчины и поместья, принадлежащие духовным феодалам. Быстро превращаясь в феодальных вотчинников, монастыри основывали в регионе многочисленные селения с зависимыми крестьянами[107]. Так, в заселении бассейна р. Цны в Тамбовском крае значительную роль сыграли Шацкий Чернеев монастырь (с конца XVI в.), Троицкий монастырь и Мамонтова пустынь (в XVII в.), Московский Чюдов, Солотчинский, Радушенский и другие монастыри в XVIII веке[108].

Отдельные группы *монастырских крестьян* Южнорусской этнографической зоны были известны под особыми названиями или самоназваниями. В их числе: *цуканы* восточной части Коротоякского уезда (расположенной по р. Хворостань), принадлежавшие Воронежскому По-

кровскому женскому монастырю[109], *горюны* Путивльского уезда, которыми в начале XVII века владел Молченский Печерский монастырь[110], *мананки* Тульской губернии, принадлежавшие Белевскому Спасо-Преображенскому монастырю[111]. Большинство *саянских* сел в прошлом принадлежало двум монастырям – Коренскому Рождественскому и Курскому Знаменскому, причем в Курском крае, как отмечает Л.Н. Чижикова, «монастырская колонизация во многих случаях предшествовала правительственной»[112].

Отдельного рассмотрения, на наш взгляд, заслуживает группа цуканов. Исследователи XIX – начала XX века придерживались мнения, что цуканы переселились в Воронежский край не ранее 60-х годов XVIII века[113].

В 50-е годы XX века данное утверждение было поставлено под сомнение. Так, Н.И. Лебедева, проводившая этнографические исследования в южнорусском регионе, пришла к выводу, что «четкое выделение в культуре цуканов южнорусских особенностей, более древних, чем у однодворцев, дает возможность предположить, что цуканы – группа населения значительно более древняя, чем однодворческая»[114]. По мнению автора, эта группа сохранилась в глухих местах южнорусского региона еще с домонгольских времен, а позднее – в XVI – XVIII веках впитала в себя новые переселенческие волны из центральных уездов России[115]. Нужно сказать, что в настоящее время исследователи, занимавшиеся этой проблемой, также отмечают, что история формирования группы цуканов имеет глубокие корни[116].

Большой интерес представляет тот факт, что восточная (преимущественно) часть Коротоякского уезда «своим первоначальным заселением обязана монастырям – Троицкому Борщевскому, Троицкому Лысогорскому, Покровскому»[117]. Причем, монастыри на этой территории появились задолго до основания здесь городов Коротояк (1647) и Урыв (1648), вошедших в состав Белгородской черты. Так, Л. Вейнберг отмечал, что к моменту основания городов, тут уже существовало несколько монастырей и их вотчин. По мнению исследователя, «Борщевский монастырь, на месте коего стоит теперь село Борщево», был основан в 1613 или 1614 году[118]. А в 1625 году местность по реке Хворостани (Коротоякского у.) была пожалована Михаилом Федоровичем Девичьему монастырю, который основал здесь вскоре село Избыльное (Старая Хворостань), быстро населившееся крестьянами. Еще южнее Хворостани, вниз по Дону, был основан (неизвестно когда, но гораздо ранее 1662 года) Троицкий Лысогорский монастырь, близ которого вскоре образовалось село Селявное[119].

После появления здесь военно-служилого населения (предков однодворцев), между ними и монастырскими крестьянами началась борьба за землю, в результате которой многие монастырские крестьяне были изгнаны с мест прежних поселений. Так, например, село Старая Хворостань (изначально Избыльное), основанное монастырскими крестьянами, было «огнем без остатка выжжено» и заселено военно-служилыми людьми, предками талагаев[120]. В даль-

нейшем раздел земли все-таки произошел, и монастырские крестьяне стали жить в селах, расположенных по верхнему течению р. Хворостань, – в низовьях же этой реки расположились талагайские селения[121].

Тот факт, что в Коротоякском уезде Воронежской губернии монастырская колонизация предшествовала военно-служилой не оставил без внимания и Д.К. Зеленин, который, однако, посчитал это исключением из правил, так как подобная ситуация была нетипична для южнорусского региона[122].

По нашему мнению, свидетельства Л. Вейнберга и Н. Поликарпова, а также данные Н.И. Лебедевой могут служить основой для предположения о возможности культурно-исторической преемственности между предками воронежских цуканов (обитатели Троицкого, Боршевского, Троицкого Лысогорского, Покровского монастырей) и славянами-борщевцами.

Особую роль в освоении исследуемого региона сыграли выходцы из Украины, привнесшие в эту зону самобытные черты украинской народной культуры и языка. Украинская колонизация преобладала в пределах Слободской Украины, южнее Белгородской оборонительной линии. Массовое переселение *украинцев,* или *черкасов* (как называли украинцев в официальных документах XVI – XVII вв.) в пределы русских земель начинается со второй половины XVI века, что было связано с жестоким религиозным и феодальным гнетом, которому подвергалось украинское население в объединенном польско-литовском государстве – Речи Посполитой (в его составе со второй половины XVI века оказались центральные и западные районы Украины). Переселение украинцев стимулировалось определенными льготами российского правительства, заинтересованного в обеспечении безопасности своих южных границ[123].

В период Освободительной войны под руководством Богдана Хмельницкого и после воссоединения Украины с Россией (1654) происходит интенсивное заселение Слободской Украины (местность, расположенная к югу от Белгородской черты), получившей свое название от «слобод» – поселений, возникших здесь в середине XVII века. Здешнее население не было закрепощено, т. е. было «слободно»[124]. На протяжении XVII – XVIII века возникает много украинских поселений южнее рек Сейм, Тихая Сосна и по левобережным притокам Дона (на территории будущих Харьковской и южных уездов Курской и Воронежской губерний), значительная часть которых входила в состав слободских полков[125].

Первое многочисленное переселение украинских казаков в Воронежский край относится к 1652 г., когда около тысячи выходцев из Черниговщины были размещены в г. Острогожске. В 1664 г. это казацкое население получило официальное название «Острогожский полк», который вошел в состав Слободской Украины. Впоследствии к Острогожскому полку были приписаны все выходцы с Украины, поселившиеся в Воронежской губернии к северу от Острогожска. В конце XVII – начале XVIII века возникают украинские поселения по левобережным притокам

Дона (Осереди, Икорцу, Битюгу), на территории будущих Бобровского и Павловского уездов; среди этих поселенцев были казаки Полтавского и Харьковского полков. Наконец, в начале XVIII века (1714 – 1716) украинским поселенцам были розданы земли на р. Хопер, где была построена крепость (позднее – г. Новохоперск)[126].

Во многих районах поздней украинской колонизации выходцев из Украины называли *хохлами*; украинцы, в свою очередь, называли русских *москалями, кацапами* и т.п. Так, по данным П. Малыхина, прозвище *кацапы* применялось украинцами по отношению только к однодворческому населению, «вероятно, по причине узкой и клинообразной бороды, которую носили однодворцы»[127].

Так, в условиях тесных контактов русского и украинского населения в Центрально-Черноземном регионе сформировались отдельные смешанные группы населения, в традиционной культуре которых наблюдается синтез русских и украинских черт. К их числу принадлежат, в частности, *мамоны* современного Корочанского района Белгородской области[128].

Как показала Л.Н. Чижикова, в зонах этнических контактов украинцев и русских сложились добрососедские отношения. Этому способствовали языковая и культурная близость двух восточнославянских народов, единая вера – православие, а также общая цель – защита от татарских набегов[129]. Однако, что касается культурно-бытовых различий, как показали современные полевые исследования Воронежской государственной академии искусств, взаимное пренебрежительное отношение к жизненному укладу у русских и у потомков украинских переселенцев, осевших в Центральном Черноземье, бытовало достаточно долго. Как отмечает Г.П. Христова, вплоть до настоящего времени в восприятии и русских, и украинцев, существуют представления, в которых идеализируются собственные культура и быт[130].

Подводя итоги истории заселения и освоения Южнорусской историко-культурной области и, в частности Центрального Черноземья в XVII – XVIII вв., следует отметить, что этот процесс происходил на фоне глубоких изменений в социальной, экономической и политической жизни страны.

В процессе заселения южных уездов России важнейшая роль принадлежала русским крестьянам как первопоселенцам и защитникам границ; немаловажную роль в заселении региона сыграла политика российского правительства, увязавшего заселение «Дикого Поля» со строительством крепостей и оборонительных линий, что благотворно повлияло на миграционные процессы. Колонизация «Поля», проходившая на разных этапах в различных формах (вольной, правительственной, помещичьей, монастырской, дворцовой), явилась сложным историко-социальным процессом, в ходе которых в XVIII – XIX вв. постепенно сформировались специфические этнографические черты южнорусского населения.

Общий ход заселения региона состоял в систематическом смещении русского населения из более заселенных северных (приокских) и западных районов к югу[131]. Этнический состав переселенцев, в свою очередь, был результатом сложных взаимодействий разных этнических компонентов: раннее славянское население, впитавшее в себя древний угро-финский субстрат, смешивалось с поздними мигрантами, среди которых были выходцы из северных московских и замосковных уездов[132]. При этом, как показала Л.Н. Чижикова, в заселении западных и восточных районов исследуемой зоны прослеживается определенная специфика[133]. Так, заселение южнорусской территории по левобережью Дона, осуществлялось, преимущественно, выходцами из рязанских (Рязань, Шацк, Пронск, Ряжск, Данков, Касимов), тульских (Епифань, Ефремов, Новосиль, Белев), орловских (Елец, Кромы, Мценск) городов и уездов. Тогда как в заселении западной части региона – Курских и Орловских земель – участвовали преимущественно выходцы из городов и уездов тульских (Тула, Одоев, Чернь, Белев, Алексин, Новосиль), калужских (Калуга, Лихвин, Перемышль, Медынь, Козельск, Мещовск), орловских (Брянск, Карачев, Кромы, Орел, Мценск, Волхов, Ливны), черниговских (Новгород-Северский, Стародуб)[134].

Сложные этносоциальные процессы обусловили неоднородность населения изучаемого региона, в составе которого сформировались различные по происхождению локальные историко-культурные группы, отличавшиеся от окружающего населения названиями (или самоназваниями), языковыми и культурными особенностями. Как отмечает Л.Н. Чижикова, многие из таких различий возникли на основе сословной обособленности однодворцев, монастырских, помещичьих крестьян и других категорий сельского населения[135]. Отдельные локальные историко-культурные группы изучаемого населения по своему происхождению, вероятно, связаны с древним домонгольским славянским населением IX–XII вв. (вятическим, северянским, донскославянским). Речь идет, прежде всего, о трех группировках населения в бассейне Верхнего Днепра (*полехи* и примыкающие к ним группы *мананок, горюнов*), в Курском Посеймье (*саяны*) и в бассейне Среднего Дона (*цуканы*), территориально совпадающие с расселением вятичей, северян и донских славян (Рисунок Б.5.)[136]. Специфика этнокультурных особенностей некоторых из этих групп рассмотрена нами в статье «К проблеме формирования групп русских Воронежского края»[137].

Существовавшие в эпоху феодализма сословные и этнические различия крестьян Южнорусской зоны отражались на их культурно-бытовом развитии в последующие периоды. Особенности происхождения, специфика говора (в основном на фонетическом уровне), отличительные черты внешности, характера, жизненного уклада, локальные особенности других элементов культуры (например, покроя одежды) в XIX – XX вв. являлись основанием для номинации жителей отдельных районов[138]. В Курской области, например, до сих пор фиксируются такие народные названия коренного населения, как *цуканы, щекуны, зекуны, жеки, галманы, тала-*

гаи[139], в Воронежской области – *щекуны, талагаи, цуканы, ягуны, гамаи*[140] и т.д. Как отмечают Л.О. Занозина и Л.И. Ларина, подавляющее большинство современных народных прозвищ имеет бранный характер (если прозвище дано соседями) и по своему смыслу смыкается с лексикой, характеризующей человека с негативной стороны[141]. Подобное явление в традиционной прозвищной культуре отмечается исследователями и в других русских регионах[142].

На сложный характер протекания этнокультурных процессов в изучаемой зоне также оказало влияние этническое окружение. На северо-западе территория региона смыкается с этнической территорией *белорусов*, на западе и юге – с ареалом расселения *украинцев*. Украинцы, как указывалось выше, длительно проживают в соседстве с русскими в целом ряде Центрально-Черноземных областей: в Воронежской, Белгородской, Курской и других.

В отдельных районах Рязанской и Тамбовской областей, чересполосно с русскими оказалась *мордва* (главным образом, *мордва-мокша*). На востоке, юго-востоке русские и сейчас соседствуют с тюркоязычными *татарами*, в составе которых несколько этнотерриториальных групп. Из них в пределах Южнорусской историко-культурной области – казанские (поволжские) татары в Среднем Поволжье (в Пензенской и Саратовской областях), и касимовские татары в Нижнем Поочье (на территории Рязанской области).

К южнорусскому населению примыкает *казачество*, расселенное в бассейне Нижнего Дона, Хопра, Медведицы и Нижней Волги (Ростовская, Волгоградская области).

Итак, сложная этническая история населения Южнорусской зоны и, в частности, Центрального Черноземья, привела к формированию «пестрого» по составу населения и обусловило специфику его этнокультурного развития.

---

[1] *Власова И.В.* Историко – культурные зоны России // Русские: Народы и культуры. М.: Наука, 1999. С. 107.

[2] Там же; Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М.: Наука, 1987. С. 54-55, рис. 15.

[3] Волости и важнейшие селения европейской России : Губернии центральной земледельческой области. – СПб. : Центр. стат. комитет, 1880 г. Вып. 1. [2]. VI. С. 1 – 47.

[4] *Власова И.В.* Историко – культурные зоны России… С. 107.

[5] *Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения // ЭО. 1998. № 5. С. 27.

[6] *Дынин В.И.* Неславянская топонимия Центрального Черноземья // Этнография Центрального Черноземья России: сборник научных трудов. Воронеж: Истоки, 2004. Вып. 4. С.25.

[7] *Его же.* Неславянская топонимия Центрального Черноземья… С.25–26.

[8] *Титова О.Ю.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны // Берегиня. 777. Сова. Воронеж, 2013. №1. С.7.

[9] *Топоров В.Н., Трубачев О.Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 230–232.

[10] *Третьяков П.Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М.; Л.: Наука, 1966. С. 185.

[11] *Кузнецов С.К.* Русская историческая география: Курс лекций, читанных в Московском Археологическом институте в 1907-1908 гг. Вып. 1: Меря, мещера, мурома, весь. М.: Изд-во Московского Археологического ин-та, 1910. С. 136–137.

[12] *Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. Историко-географическое исследование. М.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 159.

[13] Цит. по: *Кузнецов С.К.* Русская историческая география… С. 14–15.

[14] *Мокшин Н.Ф.* Мордовский этнос. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1989. С. 28.

[15] Народы Поволжья и Приуралья (Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты): Народы и культуры. М.: Наука, 2000. С. 9.

[16] *Загоровский В.П.* Историческая топонимика Воронежского края. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та , 1973. С. 27–29; Топонимы Тамбовской области: культурно-социальный аспект. Тамбов: Изд-во Тамбовского гос. ун-та, 2002. С. 3 – 50; *Дынин В.И.* Неславянская топонимия Центрального Черноземья… С. 25–28.

[17]*Москаленко А.Н.* Городище Титчиха (Из истории древнерусских поселений на Дону). Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1965. С. 160.

[18]*Мизис Ю.А.* Заселение Тамбовского края в XVII – XVIII веках. Тамбов: Тамбов. ГПИ, 1990. С. 25.

[19]*Монгайт А.Л.* Рязанская земля. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 117.

[20] *Будде Е.Ф.* К истории великорусских говоров (Опыт историко-сравнительного исследования народного говора в Касимовском уезде Рязанской губернии). Казань: Тип. Имп. ун-та, 1896. С. 328–330; *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных, в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации. СПб.: Отделение рус. языка и словесности Имп. акад. наук, 1913. С. 53, 231, 311; *Монгайт А.Л.* Рязанская земля... С. 121.

[21] *Седов В.В.* Восточные славяне в VI – XIII вв. М., 1982. С. 143, 147–151.

[22] *Третьяков П.Н.* У истоков древнерусской народности. Л.: Наука, 1970. С. 70, 100.

[23] Там же. С. 133–140.

[24] *Москаленко А.Н.* Славяне на Дону: (Борщевская культура). Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1981. С. 144.

[25] Там же. С. 142.

[26] *Винников А.З.* Славяне лесостепного Дона в раннем средневековье (VIII – нач. XI вв.). Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 1995. С. 78, 113–114.

[27] *Москаленко А.Н.* У истоков древнерусской народности… С. 160.

[28] *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье: История и судьбы традиционно-бытовой культуры. М.: Наука, 1988. С. 15.

[29] *Зеленин* Д.К. Великорусские говоры… С. 97, *Лебедева Н. И.* Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей // Труды Ин-та этнографии АН СССР. М., 1960. Т. 57. С. 265, *Гринкова Н. П.* Воронежские диалекты // Ученые записки Ленинград. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. Т. 55. Л., 1947. С. 26–27.

[30] *Яковлев А.* Засечная черта Московского государства в XVII веке. Очерк из истории обороны южной окраины Московского государства. М.: Тип. Г. Лисснер и Д. Собко, 1916. С. 3.

[31]*Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства… С. 221-233.; *Тихомиров М.Н.* Древнерусские города. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 32–43.

[32] *Титова О.Ю.* К проблеме формирования групп русских в Воронежском крае // ЭО. 2010. №2. С.42.

[33] *Болховитинов Е.А.* Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии. Воронеж: Типография Губернского правления, 1800. С.10

[34] *Второв Н.И.* О заселении Воронежской губернии // Воронежская беседа. Воронеж, 1861. С. 248.

[35] *Титова О.Ю.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны… С. 8.

[36] *Багалей Д.И.* Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства. М.: Унив. тип., 1887. С. 64–65.

[37] *Германов Г.* Постепенное распространение однодворческого населения в Воронежской губернии // Зап. РГО по отд. этнографии. Т. 12. СПб., 1857. С. 192–193.

[38]*Мавродин В.В.* Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). СПб.: Наука, 2002. С. 348, 351–352.

[39]*Шенников А.А.* Червленый Яр. Исследование по истории и географии Среднего Подонья в XIV-XVI вв. Л.: Наука, 1987. С. 4, 20, 33.

[40] См.: *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры…; *Гринкова Н.П.* Воронежские диалекты… ; *Лебедева Н.И.* Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей …; *Горелов В.А.* Горюны // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. Т. 57. М., 1960 С. 267–286; *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье…

[41] *Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 36.

[42]Там же.

[43]*Зеленин Д.К.* Великорусские говоры…С. 162–163.

[44] Русские: Народы и культуры. М.: Наука, 1999. С. 94; *Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 36

[45]*Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 37, *Дурново Н.Н.* Диалектологическая карта Калужской губернии // СОРЯС ИАН. Спб., 1904. Т. 76. С. 7, 24–25.

[46]*Лебедева Н.И.* Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей …С. 260.

[47] Там же.

[48]*Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 33.

[49] *Мавродин В.В.* Очерки истории Левобережной Украины… С. 62–65.

[50] *Горелов В.А.* Горюны… С. 267–286.

[51]*Мавродин В.В.* Очерки истории Левобережной Украины… С. 62–66; *Рыбаков Б.А.* Поляне и северяне // СЭ. 1947. № 6-7. С. 87–88.

[52] *Путинцев А.* О говоре в местности «Хворостань» Воронежской губернии // ЖС. 1906. Вып. 1. С. 94–95; *его же.* Материалы для изучения воронежских говоров // Памятная книжка Воронежской губернии на 1905 г. Воронеж, 1905. С. 13; *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры…С. 85–86.

[53]*Зеленин Д.К.* Талагаи и цуканы // Памятная книжка Воронежской губернии на 1907 год. Воронеж: Изд-е Воронеж. Губернского статистического комитета, 1907. С. 21.

[54] АКНМ ВГАИ. Д. 710; 62; 706; 16; 17; 714; 18; 776; 772; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 5. Л. 2; Д. 18. Л. 31-32.

[55] *Второв Н.* О заселении Воронежской губернии… С. 226; *Зеленин Д.К.* Талагаи и цуканы… С. 21.

[56] *Лебедева Н.И.* Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей … С. 259.

[57] *Лебедева Н.И.* Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей … С. 260.

[58] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 86, 100.

[59] *Его же.* Талагаи и цуканы... С. 23–24.

[60] *Гринкова Н.П.* Воронежские диалекты … С. 218–219.

[61] Там же. С. 218.

[62]*Аванесов Р.И.* Проблема образования языка великорусской народности // ВЯ. 1955. № 5. С. 23.

[63] *Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 30.

[64] Там же; *Загоровский В.П.* История вхождения Центрального Черноземья в состав Российского государства в XVI веке. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1991. С. 7.

[65] *Черменский П.П.* Прошлое Тамбовского края. Тамбов: Тамбовское книжное изд-во, 1961. С. 16; *Загоровский В.П.* Белгородская черта. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1969. С. 20.

[66]*Багалей Д.И.* Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства… С. 52.

[67]*Загоровский В.П.* Белгородская черта… С. 20.

[68] *Титова О.Ю.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны… С. 9.

[69] *Багалей Д.И.* Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства С. 52.

[70] *Загоровский В.П.* Белгородская черта… С. 36, 72–74, 175–189.

[71] *Перетяткович Г.* Поволжье в XVII и начале XVIII века: Очерки из истории колонизации края. Одесса: Тип. П. А. Зеленого, 1882. С. 74-75.

[72] *Загоровский В.П.* Изюмская черта. Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1980. С. 5-7.

[73] *Важинский В.М.* Землевладение и складывание общины однодворцев в XVII веке (По материалам южных уездов России). Воронеж: Воронеж. гос. пед. ин-т, 1974. С. 45.

[74] *Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 30.

[75] *Титова О.Ю.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны… С. 10.

[76] *Загоровский В.П.* Белгородская черта… С. 22.

[77] Там же.

[78] *Загоровский В.П.* История вхождения Центрального Черноземья… С. 90–91.

[79]*Мавродин В.В.* Очерки истории Левобережной Украины …С. 77.

[80] *Титова О.Ю.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны… С. 10.

[81] *Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 31.

[82] Там же. С. 31-33.

[83] *Загоровский В.П.* Общий очерк истории заселения и хозяйственного освоения южных окраин России в эпоху зрелого феодализма // История заселения и хозяйственного освоения Воронежского края в эпоху феодализма. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1987. С. 15–18; *Багалей Д.И.* Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства… С. 217.

[84] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 31–41.

[85] *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 18.

[86] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С.40.

[87] Там же. С. 20.

[88] Там же. С. 18.

[89]*Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 154-309.

[90]*Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 35.

[91]*Зеленин Д.К.* Великорусские говоры... С. 42-64.

[92] Там же. С. 49.

[93] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры С. 37; *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 36-37.

[94] Русские: Народы и культуры … С. 95; *Халанский М.Г.* Народные говоры Курской губернии // СОРЯС ИАН. СПб.: , 1904. Т. 76. С. 3; *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 134.

[95] *Второв Н.И.* О заселении Воронежской губернии… С. 269; *Поликарпов Ф.* Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии // Памятная книжка Воронежской губернии на 1906 год. Воронеж, 1906. С. 3; *Зеленин Д.К.* Талагаи и цуканы… С. 4-5.

[96]*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М.: Изд-во М. О. Вольфа, 1882. Т. 4. С. 388; *Второв Н.* О заселении Воронежской губернии… С. 268; *Зеленин Д.К.* Талагаи и цуканы… С. 11; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 5. Л. 2.

[97] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 97; *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 37; Русские: Народы и культуры… С. 95.

[98]*Халанский М.Г.* Народные говоры Курской губернии… С. 3, 32.

[99] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 136.

[100] *Занозина Л.О., Ларина Л.И.* Архаичные коллективные прозвища курских крестьян // ЭЦЧР. Воронеж: Истоки, 2004. Вып. 4. С. 36.

[101]*Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 269.

[102] Там же. С. 78 – 79; *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 35.

[103] АКНМ ВГАИ. Д. 706. № 16-17; 778. № 37; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 31–32.

[104] Русские: Народы и культуры… С. 94-95.

[105]*Мизис Ю.А.* Заселение Тамбовского края… С. 88.

[106]*Второв Н.* О заселении Воронежской губернии… С. 263.

[107] *Мизис Ю.А.* Заселение Тамбовского края… С. 12–16.

[108] *Там же.* С. 12–14, 16, 17.

[109] *Николаевский И.* Описание Воронежской губернии. Воронеж: Тип. лит. Т-во «Кравцов и Ко», 1909. С. 49.

[110]*Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 31.

[111] *Её же.* Этнокультурная история южнорусского населения. С. 37.

[112] *Её же.* Русско-украинское пограничье… С. 33.

[113] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 69.

[114] *Лебедева Н.И.* Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей …С. 264.

[115] Там же.

[116] *Дынин В. И.* Когда расцветает папоротник: народные верования и обряды южнорусского крестьянства XIX – XX веков. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1999. С. 39.

[117] *Поликарпов Н.* Из истории заселения Коротоякского края в 17-м столетии (1613 – 1705 гг.). // Памятная книжка Воронежской губернии на 1899 г. Воронеж, 1899. С. 14.

[118] Материалы для истории Воронежской и соседних губерний: в 2 т. Т. 2.Воронежские писцовые книги / Вступ. ст.: Л. Вейнберг, А. Полторацкая. Воронеж: Губернский статистически комитет, 1891. С. 15.

[119] *Поликарпов Н.* Из истории заселения Коротоякского края в 17-м столетии… С. 14–15.

[120] Там же. С. 18–20.

[121] *Титова О.Ю.* К проблеме формирования групп русских в Воронежском крае… С. 44.

[122] *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры… С. 80–81.

[123]*Горленко В.Ф.* Об этнониме «черкасы» в отечественной науке конца XVIII —первой половины XIX в. // СЭ. 1982. № 3. С. 96–107.

[124]*Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 22.

[125] Там же. С. 59–61.

[126] Там же.

[127]*Малыхин П.* Город Нижнедевицк и его уезд // ВЛС. Воронеж,1861. Вып.1. С.272.

[128]*Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье… С. 34–35.

[129] *Её же.* Особенности этнокультурного развития населения Воронежской области // СЭ. М., 1984. № 3. С.7.

[130]*Христова Г.П.* Русские и украинцы в восприятии жителей украинских сел Острогожского района Воронежской области (к проблеме этнической самоидентификации) // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов ЭЦЧР. Воронеж: Истоки, 2007. Вып. 6. С. 28.

[131] *Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 34.

[132]*Её же.* Русско-украинское пограничье… С. 59.

[133] *Её же.* Этнокультурная история южнорусского населения… С. 34.

[134] Там же.

[135]*Чижикова Л.Н.* Этнокультурная история южнорусского населения... С. 36.

[136] *Титова О.Ю.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны… С. 12.

[137] *Её же.* К проблеме формирования групп русских в Воронежском крае… С. 41–55.

[138] *Её же.* Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны… С. 12.

[139]*Занозина Л.О., Ларина Л.И.* Архаичные коллективные прозвища курских крестьян… С. 35.

[140] *Чижикова Л.Н.* Особенности этнокультурного развития населения Воронежской области // СЭ. 1984. № 3. С.5; *Винников А.З., Дынин В.И., Толкачева С.П.* Локально-этнические группы в составе южнорусского населения Воронежского края // Вестник ВГУ. Воронеж, 2004. № 2. С. 88.

[141] *Занозина Л.О. Ларина Л.И.* Архаичные коллективные прозвища курских крестьян… С. 35.

[142] *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск: ПГУ, 2004. С. 36–40, 79–88.

Глава II

ОСОБЕННОСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ У РУССКИХ ЦЕНТРАЛЬНО-ЧЕРНОЗЕМНОГО РЕГИОНА И ИХ ТРАНСФОРМАЦИЯ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Мифологические представления русских восходят к древнеславянскому язычеству, однако они были в значительной степени трансформированы под влиянием православия. Поэтому, как отмечает С.А. Токарев, подчас чрезвычайно трудно отделить одни представления от других, а при описании религиозно-мифологических представлений почти всегда приходится «касаться явлений, разнородных по своему происхождению, но сросшихся до неразделимости»[1].

Под «славянским язычеством» понимается сумма всех религиозно-мифологических представлений, которые христианство застало в VI – X веке на славянских землях. Христианизация Руси, как известно, была чрезвычайно растянута по времени и заняла не одно столетие[2]. При этом, по мнению В.Г. Власова, процесс христианизации вылился «не в изучение христианской догматики и не в постижение внутреннего смысла христианских обрядов, а в переход на календарную обрядовую систему церкви и соединение с ней всего комплекса многовековых наблюдений аграрного и метеорологического характера»[3].

Введение христианства в славянских землях со временем значимо изменило мифологические представления; многие положительные персонажи стали рассматриваться как отрицательные и потеряли свою значимость. В некоторых же случаях часть функций языческих божеств перешла к христианским святым, за счет чего последние расширили свой круг функций и приобрели отдельные демонические черты. Низшие же уровни славянской мифологии оказались гораздо более устойчивыми и создавали сложные сочетания с господствующей христианской религией[4]. В результате у русских сложился православно-языческий синкретический комплекс, в котором поверья, обычаи, обряды языческого происхождения слились с элементами православного христианства[5].

Для обозначения синкретизма православия с народной религиозностью в науке используется ряд терминов («двоеверие», «бытовое православие», «православное язычество»)[6]. Однако ни один из них не является общепринятым. М. Элиаде называет данное явление «космиче-

ским христианством», которое не представляет собой ни новую форму язычества, ни синкретизм язычества и христианства, а «является совершенно своеобразным религиозным творением, где эсхатология и сотериология приобретают космические размеры»[7]. При этом, по его мнению, для крестьян Восточной Европы было характерно не «оязычивание» христианства, а скорее «охристианивание» религии их предков[8].

Следует признать, что религия русских крестьян, став христианской, осталась в значительной степени пантеистической: центральное место в мифологических представлениях по-прежнему занимали разнообразные духи природы, духи умерших и другие сверхъестественные существа, населявшие окружающий мир[9]. При этом дохристианские (языческие) мифологические персонажи приобрели статус «нечистой силы», отрицательного духовного начала, противостоящего силе «крестной», чистой и святой, – о чем в свое время писал Д.К. Зеленин: «Когда в классовом обществе сложились вполне развитые религии, тогда большинство демонов древнейшей эпохи переходят в разряд "нечистой силы", противополагаемой богам и святым господствующей религии»[10].

Попытки классификации многочисленных персонажей русской мифологии неоднократно предпринимались с конца XVIII века[11], однако вплоть до сегодняшнего дня не существует единой и общепринятой их систематизации. Одна из причин этого – сложность и разнообразие русской мифологической лексики, когда для обозначения одного и того же персонажа применяются различные мифонимы. К этому следует добавить большое число эвфемизмов и табуированных наименований, используемых для обозначения сверхъестественных существ, поскольку «в славянской традиции существует запрет называть демона или другой источник опасности "настоящим" именем, вместо него употребляются заместительные имена, в частности диминутивы»[12].

Отметим некоторые из существующих классификаций персонажей русской мифологии, элементы которых в той или иной степени легли в основу принципа описания, использованного в настоящей работе.

С.А. Токарев в работе «Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века» предлагает подразделение представлений о многочисленных персонажах русской мифологии на две большие группы в зависимости от их сущности:

1) верования, связанные с существами реального мира (колдуны, ведьмы, знахари и пр.);

2) представления о сверхъестественных существах анимистического происхождения (духах), основными дифференциальными признаками которых являются как функциональные различия, так и различия по месту обитания:

а) духи природы (леший, водяной, русалка и др.);

б) духи дома и двора (домовой, дворовой, банный, кикимора и др.);

в) «злые» духи (черт, бес, огненный змей и т.п.)[13].

В мифопоэтической модели мира пространство мыслится как совокупность концентрических кругов: в самом центре находится человек и его культурное окружение (очаг, дом, двор), а по мере удаления от центра возрастает степень «чужести». Свое» (культурное) пространство через ряд границ (*порог, забор, околица, река, гора* и т.п.) постепенно переходит в «чужое» (природное) пространство, зачастую отождествляемое с потусторонним миром.[14] Именно поэтому, по мнению В.И. Дынина, «многочисленных русских демонов принято классифицировать в зависимости от места их обитания»[15].

Любой персонаж народных верований в разных локальных традициях может иметь различные наименования, внешний облик, наборы функций и т.д., чем объясняется потребность описания демонологических представлений как через систему персонажей, так и через указатель присущих им функций и мотивов[16]. Сотрудниками сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН была разработана специальная анкета для более полного описания практически любого персонажа славянской мифологии, которая предполагает выявление характерных черт этих персонажей на разных уровнях – лингвистическом, морфологическом, функциональном[17].

Е.Е. Левкиевской была предложена классификация мифологических персонажей по степени их субстанциональности:

1. Персонажи, занимающие центральное и наиболее устойчивое место в мифологической системе, обладающие персональным именем, большим количеством функций и признаков. Эти мифологические элементы в наибольшей степени выступают в текстах как «существа» и, следовательно, обладают наибольшей степенью субстанциональности (*домовой, леший, водяной, ведьма*).

2. Персонажи, равные одной конкретной *функции (сбивать человека с пути, мучать скотину*). Эти персонажи наглядно демонстрируют приоритет функции над ее предметной оформленностью, поскольку такие функции могут приписываться персонажам первой группы, но и существовать самостоятельно (например, сбивать человека с пути может как *леший*, так и *блуд* – отдельный персонаж, обозначаемый отглагольным существительным и не имеющий при этом никаких внешних признаков).

3. Персонажи со сформированной, но ослабленной субстанциональностью, при описании которых наблюдается отсутствие четкого образа и индивидуального имени (для их обозначения употребляются общие наименования «нечистой силы»). Образ таких персонажей либо не был до конца сформирован, либо начинает разрушаться в данной традиции. Исследовательница приводит в пример полесского *водяного*, образ которого в некоторых районах Полесья размыт

и, соответственно, он воспринимается как злой дух (отметим, что применительно к этому персонажу, как и к некоторым другим, в изучаемой нами зоне наблюдается подобная тенденция).

4. Персонажи, представляющие собой разновидность персонажей третьей группы, но с еще более ослабленной субстанциональностью. Они наделены незначительным количеством функций, их генезис неизвестен, а их действия приурочены обычно к конкретному хронотопу.

5. Персонажи с почти несформированной субстанциональностью, функции которых обозначаются почти безличными конструкциями.

6. Персонажи, состоящие практически из одного только имени (как правило, персонажи-«устрашители», например, *бука, бабай*), а также мифологические имена, некогда применяющиеся для обозначения «полноценных» персонажей, образ которых в той или иной мифологической традиции со временем был утрачен[18].

В настоящей работе материал систематизирован следующим образом. В зависимости от географического распространения мифологические персонажи Южнорусской историко-культурной зоны подразделяются на две большие категории: 1) персонажи, имеющие общеюжнорусское распространение, и 2) локально специфичные мифологические образы. При характеристике персонажей первой категории описание строится по принципу места их обитания (персонажи, не имеющие определенной локализации; персонажи природного пространства; персонажи, обитающие в зоне пространства «дом»). Отдельно в работе рассматриваются «реальные персонажи, имеющие ирреальные черты и свойства»[19] – *ведьмы* и *колдуны*, по своим характеристикам в мифологических нарративах изучаемого населения принадлежащие сразу двум мирам: «своему» и «чужому» (реальному и потустороннему).

Далее дается характеристика персонажей второй категории, представления о которых встречаются не повсеместно, а только в отдельных районах изучаемого региона.

Основываясь на предыдущих классификациях, мы выбираем для своего описания несколько основных групп признаков и функций южнорусских мифологических персонажей (по мнению Е.Е. Левкиевской, «функция не только формирует персонаж, но и по существу является «первичной единицей мифологической системы»[20]), позволяющих дать им сравнительно-географическую характеристику (относится, преимущественно, к персонажам первой категории):

1) набор и наименования (мифонимы) персонажей;

2) визуально-акустические характеристики, включающие: а) представления об особенностях внешнего облика (антропоморфные, зооморфные, антропозооморфные обличья, размеры, волосяной покров, цветовая символика, атрибутика персонажей и т.п.); б) представления о метаморфозах; в) звуковые проявления;

3) характеристики места и времени появления персонажа (хронотоп);

4) акциональные характеристики, включая типичные занятия и функции.

1. Мифологические персонажи, имеющие южнорусское распространение

Черт. Мифоним *черт* в мифологических представлениях русских имеет два значения: 1) в широком смысле это понятие, охватывающее всех представителей «нечистой силы» (лешего, домового, водяного и проч.), 2) в своем узком значении *черт* – видовая особь «нечистой силы».

Сложный характер образа черта неоднократно отмечался исследователями. По мнению С.А. Токарева, этот персонаж ведет свое происхождение от какого-то древнеславянского божества, демона зла, противопоставлявшегося светлым и добрым богам; впоследствии, с проникновением христианства в народную среду, образ черта слился с библейским образом Дьявола[21].

В южнорусской традиции имеется множество разнообразных номинаций, прилагаемых к *черту* как особому мифологическому персонажу (Рисунок А.5.). Среди них: *сатана, дьявол* (являющиеся табуированными обозначениями черта), *бес* (общеславянское слово того же корня, что и *бояться,* исконно родственно литовскому *baisus* «страшный» и восходящее к индоевропейскому *bhoidhos* «вызывающий страх, ужас»)[22]. В древнеславянских религиозно-мифологических представлениях бесы – злые духи. Попав из языческой терминологии в христианскую традицию, слово *бесы* было использовано для перевода греческого *δαίμονες* – «демоны»[23]. Как отмечает Е.Е. Левкиевская, в древнерусских повестях бесы подбивали человека на грехи и пороки, а связанные с ними сюжеты об искушении святых оканчивались победой последнего и изгнанием беса. Эти функции «сближают беса древнерусских книг с народным образом черта»[24].

Из других мифонимов обозначающих черта в мифологических представлениях населения Южнорусской историко-культурной области отметим: *нечистый (черный)* (одно из табуированных наименований черта, распространенное в южнорусском регионе повсеместно), *нечестивый* (Рязанская губерния[25]), *неумытый* (Рязанская губерния[26]), *оглашенный* (Калужская губерния[27]), *святоша* (Орловская губерния[28]), *родимец* (Рязанская губерния[29]), *игрец* (Рязанская губерния[30]), *пралич* (Калужская губерния[31]), *пралик* (Рязанская губерния[32]), *шайтан* (Пензенская губерния[33]), *нечерт* (Смоленская губерния)[34].

По поводу последнего мифонима Н.И. Толстой высказал мнение, что подобное наименование появилось из опасения вызвать черта, называя его по имени, и поэтому равносильно другим табуированным обозначениям черта. Однако, учитывая польское поверье о том, что разные особи нечистой силы пользуются человеческими словами с отрицанием, не исключена возможность и того, что «употребление слов *нечерт* было не табу, а обращением к черту на его же языке»[35].

Внешний облик черта, по представлениям южнорусских крестьян XIX – начала XX века, наделен как антропоморфными, так и антропозооморфными чертами. В своем антропозо-

оморфном облике черт чаще всего имеет «человеческие формы» тела, но он всегда *в шерсти, с рогами, копытами и хвостом* (АРГО)[36]. По поводу психологического восприятия русскими крестьянами этого традиционного стереотипа внешности черта М. Забылин во второй половине XIX века писал: «Простолюдин боится сомневаться в том, в чем убежден, чему верит его семья, его среда; если он верит, что черт всегда бывает с рогами, с копытами, с крыльями, то они даже во время болезни ему грезятся не иначе, как в этом костюме, хотя как ни убеждай, что черт или дьявол, есть изображение зла»[37]. Отличительным признаком черта в XIX – начале XX века также считались *горящие глаза* (Калужская губерния, Жиздринский уезд)[38] или «до бесконечности *обезображенное лицо*» (Калужская губерния, Мещовский уезд) (АРГО, АРЭМ)[39].

Черт чаще всего описывается как существо *черного цвета.* В Орловской губернии считалось, что черт принимает вид какого-нибудь животного обязательно черного цвета[40]. По поверьям крестьян Рязанской губернии (Скопинский уезд), черти любят принимать вид черной кошки или собаки[41]. Здесь же считали, что даже кровь у черта – черная[42]. В Инсарском уезде Пензенской губернии полагали, что «черти входят в черных кошек», и поэтому кошек такого цвета во время грозы выгоняют из дома[43].

В архивных материалах по мифологии Южнорусской историко-культурной зоны XIX – начала XX века отмечаются два характерных свойства черта: его рождение и способность умереть. Так, по представлениям крестьян Пензенской губернии (Инсарский уезд), «черти происходят путем рождения, потому что есть черти женатые и холостые»[44]. У однодворцев Саратовской губернии (Балашовский уезд) записан в 1898 году такой текст: «Черт родился из плевка Бога, когда он плюнул, в процессе осмотра места для сотворения земли. От этого плевка возникли два черта – мужчина и женщина, которые затем стали множиться. Черти родятся также от плевка человека»[45]. Смертность черта, по мифологическим представлениям изучаемого населения, выражается в том, что его может убить св. Илья-пророк своей небесной стрелой – молнией.

Сюжет преследования черта Ильей-пророком повсеместно представлен в регионе. Из Пронского уезда Рязанской губернии имеется такое сообщение 1898 г.: «Во время грозы крестьяне стараются поскорее закрыть окна и трубы для того, чтобы не могли через трубу или через окно влететь в избу черти, которые бегают от Ильи-пророка; если черт влетит в избу, то иногда убивает кого-либо; в край нем случае он хоронится в воде, потому большею частию Илья-пророк пускает стрелы в воду»[46]. По поверьям крестьян Болховского уезда Орловской губернии (1898 г.), «гром бывает оттого, что Илья-пророк катается с Михаилом Архангелом по небу на колеснице. Когда Илья едет, а сатана на дороге стоит, он ему кричит: «Сторонись!» – «Куда я посторонюсь? Все небо занято» – отвечает Сатана. Тогда Илья и выстрелит в него, отчего бывает сильный удар, даже как будто с огнем (молния)»[47]. В Пензенской губернии (Инсар-

ский уезд) считали, что во время грозы дьявол принимает вид барашка и жалобно блеет; люди, сжалившись, берут барашка к себе, но когда ударяет гром, этот барашек рассыпается; при этом легко может быть убит и человек, около которого барашек находится (1898 г.)[48].

В.В. Иванов и В.Н. Топоров на основе анализа балтийской и славянской мифологии показали, что данный мифологический сюжет представляет собой реликт индоевропейского мифа о борьбе бога-громовержца (известного в славянской традиции под именем *Перуна*) со своим змеевидным противником *Велесом*. В реконструированном исследователями мифе борьба двух персонажей ведется из-за скота и небесных вод: громовержец преследует своего противника, рассекает на части и разбрасывает их в разные стороны, после чего освобождается скот и воды, начинается плодоносящий дождь с громом и молнией[49]. В хронологически более позднем варианте русский мифологический сюжет о борьбе Ильи-пророка с чертями и бесами имеет прямые аналоги с иранской мифологией о противоборстве двух начал: светлых, божественных и праведных сил (*ахуров*) с *дэвами*, олицетворяющими силы злые, темные и нечистые[50].

Одно из самых характерных свойств черта – его постоянные метаморфозы. Согласно представлениям населения изучаемого региона, фиксировавшихся в XIX – начале XX века, черт обладает способностью превращаться в *людей, животных, птиц, растения, неодушевленные предметы* и т.д. (Рисунок А.6.). «Черти принимают всевозможные виды до человека включительно», – сообщалось в ответах на анкету Бюро В.Н. Тенишева из Калужской губернии.[51] Полехи Козельского уезда Калужской губернии признавали возможным для чертей принимать «всякий вид, какой им только вздумается»[52]. Однодворцы Орловской губернии также считали, что черти принимают «всевозможные виды», «только не могут принимать вид осла, так как на нем ехал Господь, и петуха»[53].

В числе антропоморфных метаморфоз черта, имеющих повсеместное распространение в Южнорусской зоне: *знакомый, родственник, старик, ребенок, молодой парень*. В с. Богодухово Орловского уезда Орловской губернии рассказывали в 1900-х гг.: «Иногда зимою попадаются старички и просят подвезти их; но таковых не следует брать с собою, а то они приведут тебя в овраг или в болото»[54]. По поверьям крестьян Орловской губернии, черт «наряжается» в кожу *умершего колдуна*: как только колдун умрет, то труп его съедают черти, а один из чертей наряжается в его кожу и ложится на лавку (1898 г.)[55].

Зооморфные обличья черта не менее разнообразны, чем антропоморфные. Так, повсеместное распространение в регионе в XIX – начале XX века имели поверья о его способности оборачиваться *кошкой*. Как отмечает Н.И. Толстой, представление о черте-кошке «довольно древнее, по сути своей оно общеславянское и даже значительно шире – присущее многим народам»[56]. В Рязанской губернии в конце XIX века считали, что черти любят принимать вид черной *собаки*[57]. *Корова* или *лошадь* – метаморфозы черта, отмеченные в Пензенской губернии

(Чембарский, Городищенский уезды)[58]. В быличке, записанной в 1899 г. в с. Куликовка (Чембарский уезд Пензенской губернии), черт превратился в какую-то «*чудовищную птицу*», и в таком обличье «влетел в полночь в избу к одной девке»[59]. По представлениям крестьян Калужского Полесья (Жиздринский уезд), «дьявол» иногда «является в виде *ворона* с горящими как уголь глазами»[60]. В Пензенской губернии (Чембарский, Краснослободский уезды) считалось, что черти «прикидываются» *тараканами* и *мухами*: сядет такая муха «около уха и давай соблазнять народ православный»[61].

Согласно широко распространенным у русских представлениям, в числе характерных особенностей черта – его *перевернутость,* чаще всего выражающаяся в связи черта с *левой стороной*. Как отмечает Н.И. Толстой, представления о принадлежности бесов и всей нечистой силы к левой стороне, а ангелов и праведной силы к правой, общеизвестны[62]. В Орловской губернии в конце XIX века считали, что «черт постоянно находится с левого боку, и когда зазвенит в левом ухе, – он летал сдавать твои грехи к Сатане, которые ты нагрешил в этот день»[63].

В отличие от многих других мифологических персонажей, место жительства черта не ограничено локально: «Черти находятся большей частью в *болотах, лесах, домах, воде, воздухе* и проч. Те, которые находятся в воздухе, могут перелетать с места на место и могут существовать везде на земле» (Орловская губерния, Орловский уезд, д. Мешково)[64]. По сообщению из Скопинского уезда Рязанской губернии, «черти обитают на земле везде, только в храмах их не бывает»[65]. «Постоянное» местопребывание чертей – *в аду, под землей.* Например, по рассказам полехов Козельского уезда Калужской губернии конца XIX века, «местопребывание чертей в аду, но по приказу старшего (Сатаны) они выходят из ада, чтобы причинять вред людям»[66]. Подобным образом, однодворцы Скопинского уезда Рязанской губернии считали, что «черти живут в преисподней, но где эта преисподняя – неизвестно»[67].

Одним из локусов, связанных с образом черта, в поверьях населения Южнорусской зоны выступает *дерево*. Так, в Инсарском уезде Пензенской губернии в конце XIX века считалось, что «черти пребывают около вяза, куда собираются, чтобы повидаться и переговорить друг с другом»[68]. В мифологических представлениях крестьян Калужской губернии «главным притоном» чертей выступает *лес*[69].

Согласно южнорусским представлениям XIX – начала XX века, черти населяют также различные водные объекты – *моря, реки, озера, болота:* «главные притоны чертей – глубокие озера и омуты рек» (Калужская губерния, Калужский уезд)[70]; «черти живут в озере» (Пензенская губерния, Инсарский уезд)[71]; «старые черти все живут у моря», а «молодые черти живут больше в речках» (Орловская губерния, Севский уезд)[72]; черти живут большей частью в болотах («было бы болото, а черт найдется») (Калужская губерния, Мещевский уезд)[73] и т.д.

Местом локализации черта в русских поверьях XIX – начала XX века часто выступает *перекресток* (данные АРЭМ). Как считали крестьяне Калужского уезда, «на каждом перекрестке следует креститься и не ругаться черным словом, чтобы не попасть в руки черта и не получить неизлечимые болезни»[74]. Нередко местом появления и вредоносной деятельности черта выступают *бани,* как, например, в Городищенском уезде Пензенской губернии: черти до смерти запаривают в бане человека или подменивают детей у родильниц[75].

Что касается *темпоральных характеристик* черта, то главным его свойством является отсутствие сезонности – в отличие от большинства других мифологических персонажей черт может действовать в любое время года. В южнорусской традиции XIX – начала XX века наибольшая активизация черта отмечается в канун больших календарных праздников: *под Крещение, под Пасху*[76] и т.п. *Суточное время* наибольшей активности черта – *полдень* и *полночь*. Как считали в Калужской губернии, «черти ходят в полуденный и полуночный час»[77]. А по представлениям крестьян Орловского уезда, «черту дается из каждых суток один час в его полное распоряжение; называют его *худой час*; в это время черт уносит детей, проклятых родителями»[78].

Акустические проявления черта разнообразны: он может *хлопать в ладоши* (Пензенская губерния)[79], *свистеть* (Пензенская губерния)[80], *плакать* (Саратовская губерния)[81] и т.п. По архивным данным конца XIX – начала XX века, черт часто выдает себя *хохотом*, и с хохотом исчезает. Как считает Н.А. Криничная, хохотом как бы завершается пребывание духов в «этом» мире, поскольку в ином мире не смеются[82].

Функции черта по мифологическим представлениям населения Южнорусской историко-культурной зоны XIX – начала XX века имеют исключительно вредоносный характер. Как показал А.К. Байбурин, вредоносные функции «являются неотъемлемым качеством всех без исключения мифологических существ», однако выражены они в разной степени и больше всего их у черта[83].

В поверьях изучаемой зоны считалось, что черт *насылает на людей болезни* (причем, болезни, «происходящие» от чертей, «самые трудные и не излечимые»[84]), *вступает в отношения с женщинами* («женятся на девушках, проклятых своими родителями, на утопленницах, удавленницах и прочих самоубийцах»[85]), *заводит пьяных* («в леса, недоступные места, в воду, в болото»[86]).

В числе вредоносных функций, приписываемых данному персонажу фигурирует также *похищение детей.* Полехи Севского уезда Орловской губернии считали, что черти подбирают выброшенные головешки, придают им образ ребенка и подкладывают взамен украденных детей[87]. Такие представления встречаются в мифологических нарративах изучаемого региона повсеместно[88].

Широко распространенными в Южнорусской зоне были поверья о том, что черт может *доводить человека до самоубийства*: «черти доводят до самоубийства: наводит тоску или страх, под бока подталкивает, на ухо нашептывает; только накинь петлю, а ён под руку подтолкнет и затянет (Калужская губерния)[89], «деятельность чертей состоит в том, чтобы искушать и вводить во грех людей и делать им зло» (Рязанская губерния)[90], «о самоубийцах народ думает, что их доводит до смерти черт, который наметит свою жертву и не отступает от нее; человек задумывается перед самоубийством, и это значит, что черт не дает ему свободы и внушает об одном и том же» (Орловская губерния)[91] и т.п.

В современных мифологических нарративах Южнорусской зоны черт остается одним из главных действующих персонажей. Из наименований, применяющихся для его обозначения в Центральном Черноземье, укажем: *враг* (Воронежская область)[92], *лукавый* (Воронежская, Липецкая области)[93], *сатана, дьявол* (Липецкая область)[94], *шут* (Воронежская, Липецкая области)[95], *куцак* (Воронежская область)[96].

Повсеместно в изучаемой нами зоне черт представляется в виде *обычного человека*: «черт такой же человек»[97]. По данным наших полевых исследований антропоморфный облик черта иногда объясняется его способностью к метаморфозам: «В людей превращается и зовет» (Воронежская область, Таловский район)[98]. По одному из сообщений, зафиксированных в с. Беляево (Усманский район Липецкой области), «черт в любое животное мог превращаться, всячески являлся, и скотиной, и человеком, как хотишь»[99].

Характерная особенность черта, по современным представлениям, его *невидимость:* «А мы их не видим... Их видят только вот эти самые люди, как вот Николай Угодник, Спаситель, они видят» (Тамбовская область, Мордовский район, с. Кужное)[100]; «мы-то его не видим, а нас-то он видит» (Липецкая область, Усманский район, с. Кривка)[101].

Из календарных отрезков времени, связанных с активизацией черта, нередко фигурирует конец *Масленичной недели*. Так, в с. Большая Верейка (бывший Землянский район Воронежской области) в 1958 г. рассказывали участникам этнографической практики МГУ: «В последний день Масляны – под Великий пост… – как смеркается, то не ходить на улицы, а то черти утащат чепями»[102]. В с. Ломово того же района старики говорили, что «под пост на Масленицу на улицу лучше не ходить – черт цепью окуе и утяне в ад»[103].

В современных мифологических представлениях изучаемого населения черту почти всегда приписывается способность *разговаривать, как человек*; при этом речь черта иногда похожа на *эхолалию*: «Едет мужик на телеге. За ним бежит ягненок и прыгает на телегу. Оказалось это черт ягненком обернулся. Мужик сначала его и не приметил, а тот протяжно завывал: "Отстал, отста-ал, отста-ал, мамочки моя, не успею". А сзади ему ягненок вторит: "Отстал, отстал…".

Мужик услыхал, да смекнул сразу в чем дело – оглушил окаянного и скинул с телеги» (Воронежская область, Хохольский район, хутор Предпустовалово) (1990-е гг.)[104].

Большое количество современных быличек и поверий о черте связано с представлениями о его вредоносных функциях, особенно широкое распространение получил *мотив «подталкивания» человека к самоубийству*. Например, в с. Кужное (Мордовский район Тамбовской области) рассказывали: «Он [черт] к одной ходил... Подхóдя к ней и говорить, какой ходил-то, и говорить: «Чаво будем делать? Душиться, говорить, аль топиться?» (2005 г.)[105].

Отметим, что какой-либо ярко выраженной локальной специфики представлений о черте в поверьях разных историко-культурных групп населения изучаемого региона в конце XIX – начале XX века не отмечается. Исключение составляют отдельные локализмы в его наименованиях, из них, особое внимание, наш взгляд, привлекают отмеченная в Рязанской губернии *шайтан,* а также не характерные для южнорусских мифологических нарративов в целом сюжеты о способности данного персонажа принимать облик *коровы* и *лошади,* зафиксированные в Пензенской губернии.

В современных мифологических представлениях населения Центрально-Черноземного региона, как показывают материалы полевых исследований, сохраняются все основные традиционные черты этого персонажа. Следует отметить отдельные наименования, применяемые для обозначения черта – *шут* и *враг*, которые, как, впрочем, и мифоним *черт* могут подразумевать самых разных представителей «нечистой силы» (домового, лешего и т.д.), так что подчас трудно определить, о каком именно персонаже идет речь в той или иной быличке. Подобная тенденция наблюдается не только в изучаемом регионе. Так, например, на территории украинского и белорусского Полесья, по наблюдению исследователей, черт является «обобщающей фигурой, перекрывающей почти все многообразие мужских демонических образов»[106].

Огненный змей. Огненный змей – мифологический персонаж, который представлен во всех славянских традициях как змеевидный демон, обладающий антропоморфными свойствами[107]. В русских народных верованиях XIX – начала XX века огненный змей выступает как одна из ипостасей черта: считалось, что в этом облике черт прилетает к людям, тоскующим о своих отсутствующих или умерших родственниках (особенно часто он наведывается к вдовым женщинам и вступает с ними в брачное сожительство[108]), также в образе змея мог являться чрезмерн оплакиваемый или неправильно отпетый покойник, воспринимающийся как нечисть[109].

Сюжет о посещении (а также похищении) женщин змеем присутствует в фольклоре и мифологии многих народов. Он очень архаичного происхождения. Фольклорный образ змея-соблазнителя дополнен и развит библейским образом змия-искусителя. Нужно сказать, что в

дохристианских верованиях возможность сношений разнообразных божеств и духов с женщинами далеко не всегда была нежелательной: в античном мире вера в инкубационные силы иногда расценивалась как способ излечения от бесплодия[110].

По наблюдению М. Никифоровского, народные поверья приписывают огненному змею непосредственное участие в оплодотворении женщин и сильную страсть к последним, из чего следует очевидная связь этого персонажа с божествами жизни, здоровья, плодородия[111]. Такое же мнение высказывал и Н.П. Гордеев: «Змей-насильник – пережиток образа плодородия. В южнославянских песнях и русских былинах и сказках рассказывается о змее-насильнике, змее-соблазнителе, змее-женихе, огненном змее. Он принимает образ мужа, которого преданно ждет безутешная жена... Здесь мы имеем дело с пережитками представлений о змее как символе плодородия»[112].

Интересно отметить, что в славяно-балканской фольклорной традиции основная функция змея состоит в защите покровительствуемой им общины от стихийных бедствий, охране посевов и ниспослании на них благодетельной влаги, а также и в поддержании здорового, крепкого, чистого духом потомства. А распространенный у разных славянских народов мотив особой благосклонности змея к красивым женщинам, явления им в образе красавца, у южных славян приобрел наиболее яркое проявление в эпическом мотиве происхождения самых могущественных юнаков от змея – любовника земной женщины[113].

Н.Н. Велецкая отмечала, что несмотря на то, что образ змея в славянском фольклоре рассматривался многими исследователями, полное раскрытие его до сих пор не удается. Из сложных представлений о нем исследовательница выделила такие качества как связь с миром предков (с космическим «тем светом»), сверхъестественные способности (становиться как человеком, так и змеем, внешние атрибуты того и другого, мотив огненной природы)[114].

Наименования этого персонажа в южнорусских мифологических нарративах, известные в XIX – начале XX века, немногочисленны. Чаще всего это – *змей, огненный змей, летучий змей* (*летающий змей, летун*)[115]. У полехов Карачевского уезда Орловской губернии отмечены обозначения огненного змея *чертовик*[116] и *юж*[117]. У однодворцев Тамбовской губернии зафиксирован мифоним *любостай*[118].

Огненный змей в поверьях изучаемого региона в XIX – начале XX века предстает в двух основных ипостасях: огневой и антропозооморфной. В своем *огневом обличье* он может иметь различные формы: змееподобную, шарообразную, антропозооморфную, принимать вид «блуждающих огней» или молнии (Рисунок А.7.).

Огневая змееподобная форма змея описывалась в материалах Тенишевского бюро, например, так: «Змей – длинный-предлинный, а голова у него шаром. Подлетит ко двору и рассыплется» (Саратовская губерния, Балашовский уезд) (1898 г.)[119]. Описания *огневой шарооб-*

разной формы змея мы имеем из архивных источников по Пензенской губернии (1899 г.): «Летит какой-то огненный шар, перелетел через овраг и продолжил свой путь вдоль улицы; потом остановился над одной избой и рассыпался» (Краснослободский уезд)[120]. *Огневой антропозооморфный вид* змея отмечали в Курской губернии (Обоянский уезд) (1898 г.): «С виду – как человек какой, только огненный, а хвост длинный-длинный, саженей пять будет»[121]. Тогда же в Калужской губернии (Мещовский уезд) «за летающих змей крестьяне принимают *блуждающие огни* – большие и малые»[122]. Наконец, однодворцы в Тамбовской губернии (Лебедянский уезд) считали, что нечистый дух летает по поднебесью в виде *молнии* (1850 г.)[123].

Представ перед человеком, данный персонаж обычно приобретает *антропоморфный облик* с характерными *зооморфными деталями* (копыта, хвост, иногда лохматая шерсть). Эти зооморфные черты человек замечает обычно не сразу, а после того, как наклонится под стол и посмотрит на нижнюю часть его тела. Это – типичный сюжет многих нарративов, имевших повсеместное распространение в изучаемом регионе в XIX – начале XX века. Вот, например, фрагмент такой былички, записанной в 1899 г. в с. Сыромяс Городищенского уезда Пензенской губернии: «…Соседи стали говорить ей, что к ней ходит нечистый в облике мужа. Она не поверила. Тогда ей посоветовали уронить ложку во время ужина и посмотреть, нет ли у мужа хвоста… Она увидела длинный хвост» (АРЭМ)[124].

В числе морфологических особенностей огненного змея – наличие у него *птичьих лап,* что косвенно можно заключить из того факта, что огненный змей оставляет на чердаке куриные следы. Такое поверье зафиксировано, например, в Пензенской губернии (Городищенский уезд) (1854 г.)[125]. Полехи Севского уезда Орловской губернии указывали на характерную деталь внешности огненного змея – *отсутствие у него зада*, так что бывают видны «кишки и кости, непокрытые мясом» (1899 г.)[126].

Кроме характерных ипостасей огненного змея (предстающего перед человеком в образе его родственника, знакомого, молодого мужчины и т.п.), спорадически отмечается способность этого персонажа превращаться в *неодушевленные предметы* (Рисунок А.7.). Например, по рассказам крестьян-полехов Севского уезда Орловской губернии конца XIX века, «к одной женщине повадился летать змей, который скинувшись молодцом, приколдовал эту женщину к себе и стал с нею жить. Дело это вышло из-за того, что она как-то на перекрестках подняла *золотое кольцо*, которое не нужно брать т.к. с ним вместе сливается молодой черт»[127]. Позволим себе предположить, что *золотое кольцо* можно расценивать как одну из метаморфоз данного персонажа (что следует из фразы «с ним вместе сливается молодой черт»). В быличке, записанной в Суджанском уезде Курской губернии, говорится о том, что «одна девушка нашла возле своей хаты чудесный *алый пояс* и взяла его. С тех пор каждую ночь стал летать к ней огненный змей»[128]. Следует отметить, что на востоке Украины распространены поверья о том, что змей

будет летать к женщине, которая без благословения поднимет на дороге вещь (*платок, перстень* и пр.), поскольку «их специально разбрасывает змей, чтобы заманить жертву»[129].

Сверхъестественные свойства огненного змея отчетливо отражают связь этого персонажа с огнем, огненной стихией. Он может *рассыпаться огнем* по двору и над домом, в который змей летает (Саратовская губерния, Сердобский уезд)[130]. Огненный змей также *палит огнем изо рта:* «нечистый засмеялся, причем у него изо рта пошло пламя» (Пензенская губерния, Городищенский уезд, с. Сыромяс). По представлениям мещеряков Елатомского уезда Тамбовской губернии, огненный змей дерется с домовым, «и не совладать бы никогда змею, если б тот не знал страшного зарока домовому: начнет полить огнем изо рта, тот мигом и исчезнет»[131].

В поверьях конца XIX века, зафиксированных в ряде губерний Центральной Земледельческой области, огненный змей соотносится с теми локусами, которые традиционно считаются местами сборищ различных представителей «нечистой силы». Это – *перекрестки, мосты* и т.д. В Тамбовской губернии (Лебедянский, Моршанский уезды) местом локализации огненного змея признавалось *поднебесье*[132]. В Болховском уезде Орловской губернии полагали, что огненные змеи *вылетают из печной трубы в доме у колдуна:* «За деревней Коськовой живет отдельно от всех колдун в избушке, наполовину врытой в землю. Мимо нее боятся и ходить и ездить: из трубы с огнем то и дело вылетают какие-то рогатые, взвиваются к самым небесам, а потом опять в трубу летят, искры так и сыпятся от них»[133].

Огненному змею, явившемуся под видом родственника или любовника, приписывалась способность разговаривать на *обычном человеческом языке*. В случае распознавания его человеком змей, по поверьям, кричит громким голосом: «Ага, догадалась!»[134] Следует отметить, что такую же фразу в аналогичных ситуациях произносит леший (согласно поверьям севернорусского населения). В момент своего исчезновения огненный змей мог также громко *хохотать, свистеть* или *выть* «буйным ветром»[135].

Самой типичной функцией огненного змея в мифологических представления населения Южнорусской зоны в XIX – начале XX века являлось посещение им одиноких и тоскующих женщин и вступление с ними *в половые сношения*. В русских поверьях способностью «ходить» к женщинам наделялись многие мифологические персонажи (черт, леший, водяной, домовой, проклятый), но среди них наиболее «картинен» и вредоносен именно огненный змей. Выделяется несколько категорий женщин, к которым прилетал и с которыми сожительствовал огненный змей: 1) вдовы; 2) женщины, тоскующие о своих уехавших родственниках; 3) солдатки; 4) молодые девушки, ждущие женихов; 5) ведьмы (колдуньи)[136].

Связь с огненным змеем обычно кончалась для женщины трагически: она начинала чахнуть, худеть и, наконец, умирала[137]. В отдельных случаях огненный змей (*летун*) в конце концов «убивал тех, к кому летает» (Рязанская губерния, Зарайский уезд)[138]. Подобным образом в

быличке, записанной у полехов в Севском уезде Орловской губернии в конце XIX века, молодые девушки, к которым прилетал огненный змей, оказались «подушены»[139].

Следует отметить, что южнорусские поверья о прилетающих к женщинам огненных змеях находят свои ярко выраженные аналоги в этих западноевропейских средневековых представлениях. Данный мифологический мотив известен и в других славянских традициях. Например, в сербских песнях змей прилетает к царице Милице, жене царя Лазаря[140]. В древнерусском Муромском сказании о князе Петре и Февронии упоминается такой змей-совратитель, который прилетал к жене Петра и был убит последним. В современной фольклористике создано несколько подробных указателей фольклорных сюжетов восточнославянских быличек о змее, выступающем в качестве мифического любовника[141].

По представлениям населения Южнорусской историко-культурной зоны, бытовавшим в XIX – начале XX века, прилетающий по ночам к женщине огненный змей *приносит ей различные подарки*, которые наутро оказываются либо мусором, либо превращаются в нечистоты: «Приносил ей гостинцы – орехи, пряники. Но все гостинцы оказывались на утро мусором или пометом лошади или коровы» (Пензенская губерния, Городищенский уезд, с. Сыромяс)[142]. Мифологический мотив «одаривания» огненным змеем своих возлюбленных имеет явную связь с другой довольно типичной функцией этого персонажа – *оберегание кладов*. Кстати, в Калужской губернии (Мещевский уезд) считалось, что в виде огненного змея черти летают «стеречь» клады[143].

Образ змея-деньгоносца, как показал Д.К. Зеленин, представляет собой «интернациональное явление»[144]. Согласно мифологическим традициям разных народов, едой демонических персонажей часто являются нечистоты («антипища»); подобным образом, в славянских поверьях демонические существа питаются падалью, навозом, а золото и дары, переданные из иного мира, оборачиваются на земле пометом, гнилушками, золой и т.п.

Особый круг южнорусских поверий XIX – начала XX века связан с детьми, которые *рождаются у женщин от огненного змея*. Например, в Рязанской губернии считали, что «от змея женщины могут иметь детей, отличающихся от обыкновенных хвостом; такие дети, однако, умирают»[145]. В с. Маис (Пензенская губерния, Городищенский уезд) со слов крестьян был записан рассказ о том, как одна женщина родила ребенка «как бы с рогами и придатком наподобие хвоста».[146] По рассказам жителей с. Сыромяс (того же уезда), одна крестьянка, забеременев от огненного змея, родила ребенка-урода (всего в шишках и с двумя маленькими крылышками за плечами), который умер через день после рождения[147]. В соседней Саратовской губернии (Балашовский уезд, с. Бобылевка) передавали рассказ о «черте», являвшемся к одной женщине, муж которой был «в солдатах». Женщина забеременела, а затем родила мальчика с двумя головами, четырьмя руками и четырьмя ногами; этот ребенок жил всего три дня[148]. У полехов

Калужской губернии бытовали аналогичные представления, согласно которым «от черта у женщин родятся обыкновенные уроды в виде совы, летучей мыши, или же хотя и в виде дитяти, но покрытые шерстью»[149].

Таким образом, из специфичных сюжетов об этом персонаже в Южнорусской зоне в конце XIX – начале XX века в западных губерниях региона зафиксированы представления о необычной ипостаси огненного змея в виде *блуждающих огней*, а также его необычных метаморфозах (*золотое кольцо*) и некоторых особенностях внешности (*отсутствие зада*). По мнению Е.Е. Левкиевской, отсутствие спинного хребта – недостаток, характерный для данного персонажа (как и для всех демонов)[150], однако, судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, такая особенность внешности огненного змея в изучаемом регионе отмечается только в поверьях полехов Орловской губернии.

Уникальная ипостась данного персонажа в виде *молнии* зафиксирована в представлениях населения Тамбовской губернии. Отметим также локальные особенности обозначений этого персонажа – *чертовик*[151] и *юж*[152] (Орловская губерния), *любостай* (Тамбовская губерния)[153].

В современных мифологических представлениях изучаемого региона образ огненного змея сохраняет свою специфику лишь в отдельных случаях; быличка, записанная в 1998 г. в селе Малышево Хохольского района Воронежской области, повествует: «К вдове по ночам прилетал змей – типа мешка огненного низко над избами пролетит и рассыплется над ее домом»[154]. Однако, в целом персонификация огненного змея как мифологического персонажа постепенно утрачивается: одна из его основных функций (посещение тоскующих женщин) часто расценивается как вредоносная деятельность черта или неопределенной «нечистой силы».

Покойник. В мифологических представлениях населения Южнорусской историко-культурной зоны часто фигурирует особый персонаж – *покойник* – опасное существо, способное «ходить» после смерти[155]. Амбивалентное отношение к покойнику, неоднократно описанное в этнографической литературе, имело место у самых разных народов мира[156]. В русской мифологии, как отмечал В.Я. Пропп обычно, не «души», а сами покойники, находящиеся под землей в могилах, были предметом культа[157].

Необходимо отметить, что существуют разные мифологические ипостаси *покойника* – «приходящий» к своим родственникам в сорокадневный период после смерти и опасное существо – *ходячий покойник*. В первом случае «хождение» закономерно, оно заложено в представлениях о странствиях души, переходе умерших в «иной» мир и периодическом возвращении их душ в мир живых в определенные календарные периоды. Так, например, крестьяне Брянского уезда Орловской губернии до самого Сорокоуста (или отпусков по умершему) не убирали с окна блины, которые пекли каждую субботу, поминая умершего[158]. В Кирсановском уезде Там-

бовской губернии рассказывали, что «…по истечении шести недель после смерти умерший продолжает пребывать в доме. На ночь в доме расстилают скатерть, на которой ставится кушанье, поедаемое за ночь покойником»[159].

Во втором же случае «хождение» воспринимается как патология, вызванная «не своей» смертью, а также связью с «нечистой силой», и данный персонаж выступает в поверьях изучаемого населения как опасное демоническое существо. В настоящей работе этот персонаж по большей части рассматривается именно в такой ипостаси.

Впервые выделил и дал развернутую характеристику двум категориям умерших: *предков* и так называемых *заложных* покойников, Д.К. Зеленин. К первой категории относились умершие от естественной старости *родители*-предки, ко второй – покойники, умершие преждевременной или неестественною смертью (*самоубийцы, опойцы, проклятые родителями, пропавшие без вести* и т.п.)[160] По своему посмертному статусу, взаимоотношениям с миром живых, особенностям погребения и поминовения последние в славянской картине мира противопоставляются «правильным» покойникам[161]. Сами способы их погребения, сохранившие самобытный, дохристианский характер «свидетельствуют об особых сверхъестественных и притом опасных свойствах этой категории покойников, придаваемых им народным поверьем»[162].

О «заложных» покойниках Древней Руси мы знаем из письменных источников. В них фигурируют, в частности, *навьи* (др.-рус. *навь* – ‘мир мертвых‘)[163]. В «Повести временных лет» содержится колоритное описание нашествия навий на Полоцк в 1092 г.: «Предивное чудо представлялось в Полоцке. Ночью слышался топот, бесы, точно люди, стеная, рыскали по улице. Если кто выходил из дома, желая увидеть, тотчас был невидимо уязвляем бесами раною и от этого умирал, и никто не осмеливался выходить из дому. Затем бесы начали днем появляться на конях, а не было их видно самих, видны были только коней их копыта. И так они ранили людей в Полоцке и его области. Поэтому люди и говорили, что это навьи бьют полочан»[164]. В письменных памятниках XIII – XIV века («Слово об идолах», «Слово о посте к невежам») описан ритуал «топить баню для навьев», который находит свои аналоги в этнографических источниках XIX века[165].

Как отмечает О.А. Седакова, представление о неестественной смерти и неизжитом веке в поверьях многих народов превратило несвоевременно умершего человека в «ходячую нечисть»: умершие "не своей смертью", по сути дела, становились в народных представлениях существами "демонической природы"»[166]. Подобная характеристика присуща персонажам этого типа в мифологической традиции южных и западных славян, на Карпатах, в центральной Украине – *вампирам, упырям, опырям*, которые проявляют прямую агрессию по отношению к человеку: нападают и убивают, высасывают кровь, душат и совершают другие вредоносные действия, приписываемые в народных поверьях демонам, тем самым максимально приближаясь к статусу

последних[167].

На северо-востоке славянского мира (в белорусской и русской традициях, в Полесье) уровень мифологизации подобных персонажей слабее и они во многом сохраняют статус покойников. Для них характерно опосредованное воздействие на человека, где вредоносным оказывается сам контакт с мертвецом. Последствием такого контакта обычно бывает смерть человека, о которой говорят, что покойник «забрал». По мнению исследователей, «подобные формы вредоносного поведения в большей степени характеризуют данных персонажей как покойников»[168].

Представления о якобы «живых» умерших имели широкое распространение в крестьянской среде исследуемого региона в XIX – начале XX века. Например, по рассказам проживающих в Раненбургском уезде Рязанской губернии, «покойники все слышат, пока лежат на лавке; лежат – шевельнуться не могут, – все слышат»[169].

Наименования, относящиеся к этому персонажу достаточно однотипны: *покойник, упокойник, умерший, мертвец*.

Исследователи выделяют несколько категорий умерших, с которыми обычно связывается посмертное хождение. Это: 1) те, кто при жизни общался с нечистой силой – колдуны и ведьмы; 2) *заложные* покойники; 3) те, чья связь с миром живых не прекратилась после смерти (мать приходит к детям, муж к жене, жених к невесте и т.д.); 4) умершие, не отправленные на тот свет надлежащим образом[170]. С.М. Толстая указывает, что независимо от причины, хождение понимается как действие демонической силы, вселяющейся в мертвое тело[171].

В мифологических представлениях населения Южнорусской зоны в XIX веке, по данным архивов РГО и ОЛЕАЭ, одним из наиболее популярных мотив посмертного хождения является *хождение к родственникам.* Так, в Медынском уезде Калужской губернии полагали, что «иногда покойники ходят мстить ненавистным им людям, а иногда их хождение бывает совершенно безвредным. Они приходят в дом, где раньше жили, ходят по комнатам, скрипят дверями, их даже можно замечать без свету, но как только зажигают огонь, они скрываются»[172].

В изучаемом регионе в XIX – начале XX века также бытовали поверья о том, что *ходить* после смерти могут ведьмы и колдуны. Например, в Рязанской губернии считали, что «после смерти колдуны и ведьмы бродят по земле, приходят по ночам в свои дома, требуют себе пищи, и до тех пор будут бродить по земле, пока священник при особых молитвах забьет осиновый кол на могиле колдуна или ведьмы»[173]. Автор одной из статей, опубликованных в Воронежских епархиальных ведомостях за 1874 г., повествуя о суевериях жителей с. Новое Уколово (Коротоякский уезд Воронежской губернии), отмечает: «тот только покойник может ходить после своей смерти, кто был колдуном или же колдуньей. Лучшим средством против этого крестьяне считают осиновый кол, вбитый у изголовья могилы подобного покойника. И вот разрешение

загадки, откуда на деревенских кладбищах в таком множестве осиновые колы близ могильных крестов»[174].

У русской мещеры Елатомского уезда Тамбовской губернии, были отмечены особые персонажи: *колокольные мертвецы* и *злые еретицы.* Это – «умершие во грехах нечистые люди, коих мать сыра земля не принимает…колокольный мертвец, обыкновенно из колдунов живет на колокольнях, а еретицы – женщины, заживо продавшие свою душу черту, скитаются по земле, совращая людей с истинной веры; ночами они уходят «в провалившиеся могилы и спят там в гробах нечестивых»[175]. В Орловской губернии (Болховский уезд) зафиксирован мифоним *упырь,* обозначавший умершего колдуна, выходящего по ночам из своей могилы[176]. Однако, образ *упыря*, характерный для целого ряда славянских традиций (о чем уже говорилось выше), практически не известен в южнорусском регионе.

В изучаемом регионе зафиксированы также сообщения о *хождении заложных покойников*: «Удавленника жена видела каждую ночь с веревкой на шее; он являлся к ней каждую ночь» (Рязанская губерния)[177]. В южнорусских поверьях (как и в украинских и белорусских) широко распространены представления о том, что такие заложные покойники, как *некрещеные дети* и *молодые утопленницы* становятся *русалками*, то есть превращаются в один из видов «нечистой силы»[178] (образ русалки в представлениях населения изучаемого региона рассматривается ниже).

В числе вредоносных функций покойника, в мифологических нарративах населения Центральной Земледельческой области в XIX – начале XX века отмечена его способность *высматривать своими глазами другого (будущего) покойника в доме.* Так, в Рязанской губернии существовала примета: «Если у покойника не закрыт один глаз, значит он им высматривает второго покойника в доме, который вскоре появится»[179]. В Михайловском уезде Рязанской губернии полагали, что если «незакрытые глаза покойника обращены на выходную дверь, то в доме будет еще покойник»[180]. В Обоянском уезде Курской губернии считалось, что если у покойника открываются глаза, то это предвещает вскоре другого покойника в доме: «покойник высматривает еще кого-либо взять с собой»[181]. Как отмечает Н.И. Толстой, тема зрения и глаз покойника в мифологии находится в непосредственной связи «с темой в**и**дения и нев**и**дения иного мира, видения и невидения представителей этого мира, представителей сверхъестественной силы живыми людьми и покойниками, живыми людьми и живущими рядом с ними домовыми, русалками, лешими, водяными и прочими "нечистиками"»[182].

Данному персонажу в изучаемом регионе приписывалась и способность губить урожай посредством *засухи* или *проливных дождей.* Эти природные катаклизмы обычно связывались крестьянами с недопустимыми *захоронениями заложных покойников* в земле. Так, в Чембарском уезде Пензенской губернии, продолжительные засухи крестьяне объясняли «наказанием

Божьим за то, что на кладбищах бывают похоронены опившиеся, убитые и утонувшие. Таких покойников, для избежания засухи, вырывают из земли и переносят в лес»[183]. В Саратовской губернии захоронение заложных покойников в земле также считалось причиной летних засух; причем крестьяне нередко раскапывали такие могилы и выбрасывали трупы в реки, болота, овраги, леса[184]. В Пронском уезде Рязанской губернии зафиксировано такое поверье: «Убитого громом хоронят не обмывая, ввиду того, что если его обмыть, то будут сильные дожди, так что все посмоет и замочит» (архив ОЛЕАЭ)[185].

Покойнику в южнорусской мифологии не приписывается каких-либо специфических морфологических особенностей. В качестве атрибутов, присущих ему, чаще всего выступают вещи и предметы, связанные с похоронным ритуалом. Например, в бывальщине, записанной в Тамбовской губернии (Моршанский уезд), покойник выходит из могилы с *крышкой гроба*[186]. Часто покойник появляется с *саваном*[187] или *белым покрывалом,* как в мифологических представлениях полехов Севского уезда Орловской губернии: «Одна девка в полночь пошла к церкви, где недалеко было кладбище. Там она увидала какого-то человека с белым покрывалом в руках»[188]. Покойник мог появляться в той *одежде, в которой его похоронили*. Например, по рассказам крестьян Рязанской губернии (1898 г.), «один, как помер, так и повадился каждую ночь приходить к себе домой... Идет в своем халате, в каком его схоронили, полами помахивает»[189].

Метаморфозы для данного персонажа практически не характерны. В некоторых локальных традициях умершим неестественной смертью приписывается способность принимать вид животных, например, *зайца* (в Калужском уезде Калужской губернии)[190]. Гораздо более широкое распространение имел в конце XIX века мотив превращения чертями «нечистых» умерших в животных, например, в *лошадей*: удавленницу черти оборачивают в кобылу и ездят на ней верхом (Рязанская губерния)[191]; зарезанный барин становится вороным жеребцом, на котором возят дрова (Калужская губерния)[192]. По поверьям крестьян Шацкого уезда Тамбовской губернии (середина XIX века), в одной из лощин, где были похоронены когда-то опойцы и удавленники, видели «какие-то *горящие свечи*»[193], которые, на наш взгляд, также можно расценивать как одну из метаморфоз покойника.

Обычное место появления покойника, согласно широко распространенным в изучаемом регионе поверьям, – *кладбище:* «Кладбище внушает к себе суеверный страх, особенно ночью, когда по верованию народа, выходят из могил мертвецы, колдуны и колдуньи (Калужская губерния, Калужский уезд, с. Сугоново)»[194]. Покойник, выходя из могилы, также часто подходит к *церкви*[195]появляется на *перекрестке*[196], в *лощине*[197].

Темпоральные характеристики, связанные с образом покойника, не имеют яркой выраженности в южнорусских мифологических представлениях; обычно считалось, что хождения умерших бывают по *ночам* («только вдруг петухи запели – и мертвец исчез»[198]).

Следует отметить, что в мифологических нарративах изучаемого населения конца XIX – начала XX века об этом персонаже практически не отмечено каких-либо локально ограниченных специфичных сюжетов. Все рассмотренные присущие ему характеристики в той или иной степени характерны для южнорусской мифологии в целом. Исключением является представление о метаморфозах покойника (превращения его в *зайца*), зафиксированное в Калужской губернии. Своеобразием отличаются поверья о данном персонаже русской мещеры Елатомского уезда Тамбовской губернии (специфика мифологических представлений историко-культурных групп мещеры и полехов рассмотрена в Главе III).

Поверья о «живых» и «ходячих» покойниках сохраняются в среде населения Центрального Черноземья и в настоящее время, о чем свидетельствуют многочисленные полевые записи конца 1990 – начала 2000-х годов, сделанные сотрудниками лаборатории ВГУ «Этнография Центрально-Черноземных областей России», а также наши собственные полевые материалы. Например, по рассказам жителей пос. Манидинский (Воронежская область, Таловский район), умерший человек приходил к тоскующим по нему людям[199]. В с. Нелжа (Воронежская область, Рамонский район) умершему на могилу клали камень, – «чтоб он не видел», а чтобы покойник не ходил, священник читал, а присутствующие на похоронах присыпали его землей[200].

По поводу «хождения» покойников представляет интерес предание, записанное в 1997 г. в с. Малышево (Хохольский район Воронежской области): «Бабушка рассказывала, когда Ветхий Завет был, все мертвые ходили, как только вечер. Выходят и идут к себе домой. Когда Новый Завет наступил, стали заклятья давать, – поп погребение служит, к земле прикрепляет»[201].

В современных мифологических нарративах преобладают сюжеты о «хождении» умерших к тоскующим по нему людям[202]. Например: «Да, вот у нас у одной умер муж, и вот она сильно по нем тосковала. И вот ночей она, с вечера прям пришел, говорить, и говорить: «Пойдем». И я, говорить, убралась и пошла за ним. Иду, иду, иду и опомнилась там уж, вон под горой, в болоте уже вон стою. И: «Ох, да Господе Иисусе Христа!». И все, и никого нету, и рысью, говорить, домой побежала… Это был муж. Ну она как сказала, ну вот самый это вот нечистый»[203].

Сохраняются в регионе и поверья о том, что «ходить» после смерти могут люди, при жизни имеющие отношение к «нечистой силе». Так, рассказ о ходячей умершей колдунье был записан 2001 г. в с. Ксизово (Задонский район Липецкой области): «Дед ночью поехал за хворостом на другой берег Дона. Оттуда приехал, лодку сдвигает, и вдруг камушки громых-громых. Оглянулся, – колдунья умершая по выгону сбегает и покрывало в зубах тащит. А оно белое, по-

крывало-то»[204]. Отметим, что в данной быличке говорится и о характерном для поверий XIX – начала XX века атрибуте «ходячих» покойников – *белом покрывале*.

Люди, *умершие молодыми* тоже могут «приходить» к своим родственникам. Например: «У бабушки у моей сын умер еще молодой. У няго было три сястры, и они ходили на улицу. И один раз приходют, ну сейчас это коридор, а тады назывались сенцы. И в этих сенях, они тольке заходят, а он прям примшается живым» (Воронежская обл., Таловский р-н, пос. Манидинский)[205]. Информанты, как правило, затрудняются сказать, связано ли такое «хождение» с юным возрастом умершего, или же это объясняется сильной тоской по нему.

Необходимо отметить, что итогом многих подобных рассказов является вывод о том, что «ходит» не сам покойник, а *нечистая сила в образе умершего:* «Да кто ж к тебе придет-то, это ж нечистая сила приходила[206]», «Ну как он моге, разя он оттэда вылезя… это нечистые… они ладан боятся»[207] и т.п.

Тот факт, что присущие *покойнику* признаки зачастую растворяются в других демонических образах (в народных поверьях к числу покойников причисляются водяные, русалки, черт может принимать облик умершего человека и т.п.) вызывает большие трудности при описании его как самостоятельного персонажа[208]. Более того, иногда трудно провести границу между представлениями о *покойнике*, который «ходит» после смерти и о *душе*, отделившейся от тела умершего человека. С.М. Толстая, проанализировав славянские мифологические представления о душе, указывает на то, что «если душа, пребывающая в теле человека, обычно представляется нематериальной, то душа, только что покинувшая тело, чаще всего представляется мухой или птицей»[209].

Подобные представления имеют место в современных нарративах изучаемого населения, согласно которым *душа* (*душка*) может являться в виде *птицы*, *бабочки*, *мухи*. В то же время, информанты в одном и том же рассказе могут сказать, что в виде птицы прилетала *душа*, и тут же добавить, что это был сам умерший (*покойник*). Например, в пос. Манидинский Таловского района Воронежской области нами было записано: «А вот когда у нас Таня умярла… я боронила весной огород, Таня умярла, ну идей-то до 9-ти дней еще было. И я вышла сюда на траву, и стою отдыхаю... И прилетела маленькая беленькая птичка, я даже у ней [у соседки] спросила: «Наташ, ну ты когда-нибудь видала такую птичкю?» Она: «Нет, никогда». Ну совершенно вот беленькяя, беленькяя, маленькяя. И прям посидела-посидела, и прям вот метрах в трех от нас была, мы обе видели с нею. И куда делась, не знаю…это вот Таня наверно была…душка ее»[210]. В 2004 г. экспедицией ВГУ у бывших цуканов с. Дракино (Лискинский район Воронежской области) было зафиксировано поверье о превращении покойника в *бабочку* или *муху*: «А вот когда покойник помирает, и он эта... Летает какая-то бабочка или муха. Эт, знать, он прилетает, покойник»[211]. Возможно, здесь идет речь о метаморфозах покойника (как мифологического

персонажа), но на наш взгляд, по отношению к таким сюжетам скорее можно говорить о слиянии христианских представлений о душе и отголосков представлений о «ходячих» покойниках.

Русалка. В поверьях населения изучаемого региона считается, что русалками (мифологический персонаж) становятся женщины, умершие преждевременной или неестественной смертью (преимущественно, *утопленницы*)[212], *младенцы*, родившиеся мертвыми или умершие некрещеными[213], *некрещеные девочки*, проклятые своей матерью «в несчастный, черный день»[214]. Заметим, что согласно концепции Л.Н. Виноградовой, происхождение образа русалки отчетливо связывается с умершими женщинами, прежде всего, погибшими «не своей» смертью или скоропостижно ушедшими из жизни[215]. Лексема *русалка*, широко распространенная в Южнорусской зоне в конце XIX – начале XX века, обозначает, по сути дела, три разных явления традиционной крестьянской культуры: 1) мифологический персонаж (мифоним); 2) обрядовый персонаж, приуроченный к троицко-семицкому периоду и 3) особую календарная дату (хрононим) (*русалки, русальница, русальская неделя*).

Ф. Миклошич одним из первых предположил, что основой славянского хрононима *русалии* стало название латинского поминального праздника *rosalia, rosaria*, воспринятое южными славянами и восточными романцами в греко-византийской огласовке – ρουσαλια[216]. Эту же точку зрения отстаивал и Д.К. Зеленин, полагавший, что слово *русалка* является заимствованным латинским *rosalia,* которое в восточнославянских языках трансформировалось в *русалии* и стало использоваться для обозначения летнего троицко-семицкого праздника[217]. Однако, сам образ русалки, по мнению Е.Е. Левкиевской, «безусловно, исконно славянский и сложился в глубокой древности»[218].

Обзор славянских хрононимов на *rusal- / rusan- / rus-* и их картографирование, выполненные Т.А. Агапкиной, показали, что за некоторыми исключениями эти хрононимы представлены широкой полосой, охватывающей значительные территории на юго-востоке и востоке Европы, причем основными очагами их распространения в восточнославянской зоне являются Карпаты, Полесье, Украина, западнорусские области, Поочье и Среднее Поволжье. Заметное «отсутствие подобных хрононимов на севере и западе славянского мира (в том числе у белорусов и на Русском Севере)», свидетельствует, по мнению Т.А. Агапкиной, о «южноевропейских истоках русальской традиции»[219]. Что касается мифонима *русалка*, то, по ее данным, на восточнославянском этнодиалектном пространстве он известен намного шире, чем хрононимы типа *Русальная неделя*: ареал распространения этого мифонима охватывает большую часть восточнославянской территории[220].

Как показал Д.К. Зеленин, мифологический образ русалки является типичным для Южнорусской зоны, тогда как для русских других регионов он не характерен или мало характерен[221].

У населения Южнорусской историко-культурной области в конце XIX – начале XX века встречалось еще несколько обозначений этого мифологического персонажа. Одно из них – *щекоталка,* отмеченное в Рязанской губернии[222], которое, по мнению Д.К. Зеленина, «является наиболее древним и исконно славянским названием» этого мифологического существа[223]. Следует отметить в этой связи, что белорусы часто называют русалок *казытками* (от слова «казычут», что означает щекочут), а украинцы – *лоскотовками, лоскотухами* (от глагола лоскотать, то есть щекотать)[224]. Отмеченный в Орловской губернии мифоним *русавка* иногда интерпретируется в народно-этимологическом духе: как 'имеющая русый цвет волос'[225] (на наш взгляд, это название обусловлено диалектными особенностями: замена звука *л* на звук *ў* типична для ряда западно-южнорусских говоров). В этой же губернии русалок часто называли *мавками*[226].

Представления о внешности русалки в регионе в конце XIX – начале XX века были достаточно разнообразны, но среди ее ипостасей преобладали антропоморфные обличья. Повсеместно у разных историко-культурных групп изучаемого населения были распространены поверья о русалках в облике *молодых и красивых девушек «*ослепительной красоты, с распущенными волосами» (Калужская губерния, Мещовский уезд)[227], «красивые девушки, волосы у них по самые пяты» (Орловская губерния, Орловский уезд)[228], «красивы станом и лицом» (Тульская губерния)[229], «обладают вечной юностью и красотой» (Воронежская губерния)[230], «молодые, красивые женщины с длинными до пят косами» (Смоленская губерния)[231], «красотой своей они привлекают людей» (Рязанская губерния, Сапожковский уезд)[232] (данные АРЭМ, АРГО), «русалки обладают вечной юностью и красотою» (Воронежская губерния, Землянский уезд)[233].

Спорадически в регионе встречались представления о русалках, *покрытых шерстью*[234]. *Антропоихтиоморфный облик* русалки, в виде полуженщины-полурыбы, отмечали в конце XIX века в Смоленской и Орловской губерниях[235] (Рисунок А.11.). Поверья о русалках в облике *ребенка* зафиксированы также в Смоленской губернии[236].

Важнейший атрибут внешности русалок, отмечаемый повсеместно в изучаемом регионе – *длинные и распущенные волосы*. В.И. Даль приводит в своем «Толковом словаре» поговорку: «Ходит, как русалка (о девке, нечесанная)»[237]. Часто в быличках уточняется, что цвет волос русалок – *зеленый*, об этом имеются сообщения из Курской[238], Калужской[239], Смоленской[240] губерний, а также из Землянского уезда Воронежской губернии[241]. По поверьям крестьян Орловской и Смоленской губерний, кроме того, русалки украшают свои волосы цветами, зелеными ветками или речной травой[242].

Отметим, что зеленый цвет выступает как атрибут (символ) не только русалки, но и других духов, имеющих связь с растительностью, лесом, водой, плодородием (леший, русалка, водяной). Как отмечает Н.А. Криничная, «у фитоантропоморфных персонажей в каждой конкретной реализации их облика превалируют разные признаки, однако в их истоках обнаруживается полностью фитоморфный архетип, как например, в случае с лешим: леший, имеющий уже человеческий облик, изображается с дубиной в руках; за ним также сохраняются такие характерные фитоморфные признаки, как зеленая борода и зеленые глаза»[243].

Существенная характеристика облика русалки в Южнорусской зоне также ее *нагота* (*раздетость*)[244]; одновременно в регионе в конце XIX – начале XX века атрибутом русалки нередко выступали *белые одежды (рубашки)*[245].

Что касается метаморфоз русалки в исследуемой зоне, то они, в целом, не типичны для этого образа. Исключение составляют поверья полехов Калужской губернии конца XIX века, согласно которым русалки способны к зооморфным превращениям. Так, в Козельском уезде записана быличка о русалке, которая стала стремительно изменять свой облик, оборачиваясь то громадной *рыбой*, то *змеей*, то *лягушкой,* после того, как на шею ей «набросили» нательный крест[246]. А в быличке, записанной в Жиздринском уезде, русалки имели вид *сорок*, качающихся на дереве[247].

Повсеместно в изучаемой зоне в конце XIX – начале XX века бытовали поверья о том, что русалки могут *защекотать человека до смерти*. По мнению Д.К. Зеленина, «стремление и привычка щекотать людей», сближает русалок с лешими, которые «также замучивают людей щекотаньем, вследствие чего кое-где зовутся *щекотунами*»[248] (отметим, однако, что представления о щекочущих русалках, в отличие от аналогичных представлений о лешем, имеют повсеместное распространение в регионе (Рисунок А.10)).

Прослеживаются определенные различия, связанные «с объектом щекотания» со стороны русалок. Обычно считалось, что русалка может защекотать любого человека. Однако в некоторых локальных традициях признавалось, что русалки щекочут не всех людей, а «только детей» (Тульская губерния, Чернский уезд[249]) или «только мужчин и молодых парней» (Калужская, Орловская губернии[250]). Так, по сообщению из Орловской губернии, «девок и молодых женщин русалки не любят» и «прогоняют из леса»; стариков и старух русалки тоже «не любят и прячутся»[251]. Но «мужчин с хохотом окружают, рвут одежды, пока совершенно не сделают голыми, потом сзади хватают подмышки, щекотанием приводят их в хохот и щекотят до тех пор, пока они не падают в обморок»[252].

Характерной особенностью русалки, отличающей ее от всех других персонажей, является ее способность *петь красивые песни*. Такие представления зафиксированы у разных локальных групп населения в Орловской[253], Калужской[254], Пензенской[255], Воронежской[256] губерниях.

С помощью этих песен русалки завлекали людей, желая защекотать или утопить их. Отметим, что этим они принципиально отличаются от западноевропейских средневековых демонов суккубов, предлагавших себя в виде женщины мужчине «для блуда». Однако, в некоторых местах региона, в частности, у однодворцев Воронежской и Тульской губерний, встречаются представления о русалках, уносивших мужчин в свое жилище, для того, чтобы сделать *его своим мужем*[257] и вступающих *в половые отношения с мужчинами*[258].

В целом для населения Южнорусского историко-культурного ареала конца XIX – начала XX века характерны поверья о вредоносных функциях русалки. Помимо *щекотания* людей, в мифологических нарративах исследуемого региона XIX – начала XX века отмечаются: способность русалок *насылать болезни на скот* (Пензенская губерния, Керенский уезд[259]), *портить урожай* (Тамбовская губерния, Елатомский уезд[260], Тульская губерния, Алексинский уезд[261], Пензенская губерния, Керенский уезд[262]), *похищать у крестьян холсты, рубашки и нитки* (Пензенская губерния, Керенский уезд[263]), *портить рыболовные снасти* (Смоленская губерния[264], Пензенская губерния, Керенский уезд[265]), *делать заломы во ржи* (Калужская губерния, Мосальский уезд)[266], *ломать плотины и мосты* (Пензенская губерния, Керенский уезд[267]). По поверьям полехов Калужской губернии (Козельский уезд) конца XIX века, утопленника русалки «заставляют *чесать лен*, играть на каком-нибудь инструменте, под звуки которого они играют и плещутся при лунном свете в водах озера»[268].

В отдельных зонах региона в конце XIX – начале XX века русалкам приписывались благоприносящие функции. Например, крестьяне Керенского уезда Пензенской губернии полагали, что «там, где происходят пляски, хороводы и игры русалок, трава растет гуще и зеленее, хлеб родится обильней»[269]. Отметим в этой связи, что на связь образа русалки с *культом плодородия*, по всей видимости, указывают и некоторые другие типичные занятия этого персонажа, в частности, – *расчесывание волос* (Курская[270], Орловская[271] губернии), *хождение по полям во время цветения хлеба* (Тульская[272], Калужская[273] губернии), *качание на ветках деревьев* (повсеместно в южнорусском ареале).

Места жительства русалок, по представлениям населения Южнорусской историко-культурной зоны конца XIX – начала XX века, крайне разнообразны. Чаще всего это различные природные объекты, находящиеся за пределами культурного пространства: *водоемы* (*реки, озера, пруды, болота*), *леса*, *поля (луга)*; реже – обитаемая человеком зона (*дом, двор, церковь*). Разнообразие локализаций русалок Д.К. Зеленин связывает с тем фактом, что «русалки, как заложные покойницы, должны обитать (временно или постоянно) на месте своей смерти или на месте своей могилы: утопленницы – в воде, удавленницы – в лесу (где их часто хоронят), а также на границах полей»[274]. По мнению Н.И. Толстого, представления об обитании русалок в лесу и поле являются более архаичными, по сравнению с обитанием в водном пространстве[275].

Спорадическое распространение в Южнорусской зоне имеют поверья о том, что русалки могут появляться в *селе*, подходить к *дому* или заходить внутрь человеческого жилища. Так, мещеряки Елатомского уезда Тамбовской губернии считали, что «полевые русалки иногда подходят близко к дому, портят овощи, обтачивают зерна на загоне»[276]. А из Орловской губернии мы имеем такое сообщение: «Бывало, говорят, русалки бегали по деревням искать людей, чтобы их защекотать насмерть. Особенно боялись их от Вознесения и до Духова дня. В это время, как только садится солнце, то все крестьяне от старого до малого спешили скорей домой, где запирались кругом на клин и все закрещивали. Русалки прибегут в деревню, шныряют и как только заметят, где плохо заперта дверь или не закрещено окно, сейчас же лезут в хату»[277]. В поверьях однодворцев Болховского уезда Орловской губернии, «русалки, выходящие из воды на Светлое воскресенье, могут забежать в *церковь*, когда обносят кругом церкви плащаницу, и потому в это время надо запирать двери в храме как можно крепче, из опасения, как бы не вбежали русалки»[278].

Календарная приуроченность активизации русалок повсеместно в изучаемом регионе в конце XIX – начале XX века совпадала с *Семицко-Троицким перидомом,* когда они выходили из воды и становились опасными для людей[279].

В Воронежской губернии считалось, что русалки «делаются очень опасными для человека» также в ночь на *Ивана Купалу* (24 июня)[280] (отметим, что обычно с этой датой в народных поверьях соотносится образ ведьмы, о чем будет сказано ниже). По уникальному сообщению из Болховского уезда Орловской губернии, русалки могли выходить из воды также еще на *Пасху*[281]. В Пензенской губернии отмечено поверье о том, что русалки остаются на земле «вплоть до осени»[282].

Большой научный интерес имеют представления о русалке в образе *коня* (*лошади*). В конце XIX – начале XX века в Пензенской, Воронежской, Саратовской губерниях (Рисунок А.11.), а также в Нижнем и Среднем Поволжье (Астраханская, Нижегородская губернии) в период троицко-семицких празднеств из тряпья, палок, соломы и других материалов сооружали бутафорскую лошадь, которую называли *Русалкой*[283].

Как предполагает Т.А. Агапкина, «чучело создавалось в Русалкино заговенье по образу и подобию того мифологического существа, которому был посвящен этот праздник»[284], т.е. русалки. Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая в системном описании русалок на основе полесских материалов отмечают несколько типичных для русалки мотивов, свидетельствующих об их связи с конем: 1) русалки обнаруживают свое присутствие во ржи характерным конским ржанием; 2) русалки загоняют лошадей до смерти; 3) конь является одной из ипостасей русалки[285].

Все сказанное лишь подтверждает разнообразие и противоречивость представлений о русалке в изучаемом регионе. Сложность мифологического образа этого персонажа подтвер-

ждается и тем, что проблема его происхождения, являвшаяся предметом многочисленных научных дискуссий, начиная с конца XVIII века, окончательно не решена в науке. Так, И.М. Снегирев в свое время полагал, что «в языческом мире земноводная русалка имела значение речной богини, властительницы сокровищ и чаровницы»[286]. С точки зрения С.А. Токарева, в образе русалки, присутствует «элемент олицетворения определенных явлений природы (воды, леса, поля, плодородия)»[287]. По мнению Г.Я. Сысоевой, русалки изначально считались распорядительницами влаги, а во времена принятия христианства, наряду с остальными персонажами языческого пантеона, они «превратились в зловредных существ», по этой причине их и представляют душами заложных покойников, заманивающих живых людей на русальской неделе[288]. С точки зрения Л.А. Тульцевой, в древнейших верованиях русалки считались растительными духами, покровительницами полей, рощ и дубрав[289].

В свое время Д.К. Зеленин предположил тесную связь образа русалки с категорией заложных («нечистых») покойников[290]. Л.Н. Виноградова на основании данных многочисленных полевых исследований также рассматривает этот образ «прежде всего в связи с ее принадлежностью к миру умерших» и связывает функцию русалки как растительного или водяного духа с манистической основой ее образа[291]. Как считает Т.А. Агапкина, эта «самая яркая черта восточнославянских русалок» является результатом «сугубо местных восточнославянских влияний, поскольку именно у восточных славян комплекс верований и обрядов, связанных с поминовением заложных в троицкий период, получил особое развитие»[292].

С нашей точки зрения, приведенные выше материалы конца XIX – начала XX века, относящиеся к образу русалки, свидетельствуют о разных генетических истоках *Русалки* как календарно-обрядового персонажа и *русалки* как персонажа, встречающегося в фольклорной мифологической прозе. Кроме общего названия (*русалка*) эти два образа объединяет еще календарная приуроченность к троицко-семицкому периоду и связь с плодородием полей. Во всем остальном (в описаниях внешности, типичных функциях, локативных характеристиках) прослеживается больше различий, нежели сходств. Как показывают фольклорно-этнографические материалы и конца XIX века, и современные, образ календарной *Русалки*, часто выраженный в образе коня (лошади) тяготеет к обрядам плодородия, тогда как в мифологическом образе *русалки* прослеживается тесная связь с миром мертвых, о чем свидетельствуют многочисленные поверья о происхождении русалок от умерших неестественной смертью или проклятых людей.

Несмотря на то, что в конце XIX – начале XX века поверья о русалках были повсеместно распространены в Южнорусской зоне, обращает на себя внимание тот факт, что некоторые их сюжеты сосредоточены в отдельных ее частях. Среди них: зафиксированные в западных губерниях представления об *антропоихтиоморфном* облике русалки, о *русалках-детях*; сведения о русалках, вступающих в *половые связи с человеком*, а также специфичные для Южнорусской

зоны представления о *способности русалки к метаморфозам*, мифоним *мавка*, применяемый для обозначения этого персонажа в Орловской губернии.

У населения восточной части исследуемой территории отмечен мифоним *щекоталка*, применяемые для обозначения русалки. Здесь же зафиксированы представления об *«удлиненном» сроке пребывания русалок* на земле – «вплоть до осени», а также специфический облик обрядового чучела Русалки в виде *коня*.

Образ русалки сохраняется и в современных представлениях населения Центрального Черноземья (как в мифологической, так и в обрядовой традиции), о чем свидетельствуют фольклорно-этнографические материалы, собранные исследователями в 1950 – начале 2000-х гг. Однако сюжетов, связанных с этим персонажем, в мифологических нарративах не так много. Информанты часто говорят, что «русалка – простая женщина»[293], «русалкой просто пугали, соседка в шубу наряжалась»[294] и т.п.

Отголоски «традиционных» представлений о русалках все же фиксируются в поверьях изучаемого региона. Так, например, в с. Прилепы Репьевского района Воронежской области было записано: «Про русалок говорили: «Мать праклянё дочеря, ана палучится русалка»»[295].

По данным исследователей, в Тамбовской, Воронежской, Рязанской, Орловской областях (а также по всему Среднему и Нижнему Поволжью) известно празднование «русального заговенья» (*проводы, похороны, изгнание* русалки). При этом, здесь был зафиксирован и архаичный обряд «вождения русалки» в виде ряженого коня[296].

В 2004 г. экспедицией ВГУ в бывшем «цуканском» (место проживания группы *цуканов*) селе Старая Хворостань (Лискинский район Воронежской области) записано поверье, что русалка «косматая, как собачка черная, лохматая»[297].

Обращает на себя внимание тот факт, что в современных материалах часто подчеркивается обитание русалок «во ржи» (Белгородская область, Новооскольский район[298]; Воронежская область, Землянский район[299]; Липецкая область, Задонский район[300]), иногда – «в конопляном поле» (Воронежская область, Лискинский район)[301]. В экспедиционных записях ВГУ 2001 г. есть рассказ жителей с. Ксизово Задонского района Липецкой области о том, что русалки «изо ржи выбежали и песни играют: *«Не сеяна мука, не крещена дежа»*»[302].

Как уже говорилось выше, спорадически в Южнорусской зоне в конце XIX века бытовали поверья о том, что русалки делают заломы во ржи, становятся опасны в ночь на Ивана Купалу, что обычно характерно для образа южнорусской ведьмы (колдуньи). Нужно сказать, что в конце XX – начале XXI века в ряде районов Центрального Черноземья развитие мифологического образа русалок пошло по этой линии, и некоторые современные информанты отождествляют их с колдуньями и ведьмами[303]. Следует отметить, что подобная тенденция, по данным исследователей, наблюдается и в некоторых районах украинско-белорусского Полесья[304].

Леший. В русских мифологических нарративах XIX – начала XX века о духах-«хозяевах» природного пространства образ лешего – один из центральных. Складывавшийся на протяжении столетий, он «впитал в себя и черты стихийного духа (олицетворяющего не столько ветер, сколько шумящий под ветром лес), и черты божества – зверя, птицы, растения, "хозяина" определенной территории и обитающих на ней зверей, одновременно и предка-покровителя живущих среди лесных просторов людей»[305].

Мифоним *леший* имеет повсеместное распространение в Южнорусской зоне, однако, это не исключает ряда локально специфичных наименований персонажа, отмеченных в конце XIX – начале XX века: *лесовой* (Смоленская, Калужская[306], Орловская[307], *лесовой черт* (Калужская губерния[308]), в Воронежской и Тамбовской губерниях лешего называли *гаркун* (от «гаркать» ('громко кричать')[309], *щекотунчик* (Пензенская губерния[310]). Зафиксированный в Орловской губернии мифоним *ворог* ('враг', 'нечистая сила'), по мнению В.И. Дынина, подчеркивает родство этого персонажа с прочей нечистью[311].

Как правило, в представлениях населения изучаемого региона в конце XIX – начале XX века фигурирует леший в виде *обыкновенного человека*, чаще всего – старика. К примеру, в Калужской губернии было записано: «Идет старик, рубашка на нем белая, веревочкой подпоясана, онучи на нем чистые, лапти новые, в руках дубина, сам как лунь белый, такой коренастый да здоровый – страсть!»[312]

Следует отметить, что кроме лешего, геронтоморфный облик имеют и другие персонажи, относящиеся к категории духов-«хозяев» (водяной, домовой и т.п.). Это связано, по мнению Ю.М. Соколова, с тем, что «низшая мифология, типичная для земледельческой родовой коммуны, объясняет окружающую человека жизнь природы по образу и подобию большой семьи: полем, лесом, рекой, домом распоряжается "хозяин" в образе деда»; «вот почему при всех индивидуальных отличиях религиозных образов, соответственно особенностям каждого отдельного явления природы, эти духи неизменно представляются в виде стариков, дедов, дедушек»[313].

В изучаемом регионе в конце XIX века спорадически отмечался *антропозооморфный облик* лешего: в виде обросшего шерстью человека, с хвостом и рогами[314]. Подобный облик часто имеют и многие другие персонажи русской мифологии (домовой, водяной, полевой, болотный и т.п.). По мнению Н.И. Толстого, антропозооморфная «форма внешнего облика нечистой силы достаточно позднего и заимствованного происхождения»[315].

Своеобразием отличались представления о морфологии лешего, зафиксированные в конце XIX века у полехов Калужской губернии. Здесь он, по рассказам крестьян, имел вид какого-то «*туманного столба*», движущегося «между деревьями»[316].

Особого рассмотрения, на наш взгляд, требуют поверья населения Южнорусской историко-культурной зоны конца XIX – начала XX века о цветовой атрибутике лешего. Согласно имеющимся в нашем распоряжении материалам, в западной части изучаемого региона, охватывающей территории Смоленской, Калужской, Курской, Тульской и Орловской губерний, были распространены характерные представления о *белом цвете* тела (шерсти, волос, глаз) и одежды лешего. Так, по поверьям полехов Жиздринского уезда Калужской губернии, леший появляется в белой рубашке и «сам как лунь белый»[317]. В отмеченных у этой же группы южнорусского населения представлениях, леший в виде неопределенного «туманного столба» также имеет белый цвет[318]. В Калужском уезде той же губернии крестьяне отмечали, что леший «является во всем белом», носит одежду белого цвета[319]. Жителей Рославльского уезда Смоленской губернии видели его человеком «с белыми выпуклыми глазами», а если он принимает вид волка, то непременно белого цвета[320].

О бороде и волосах лешего в быличках часто говорится, что они *зеленого цвета*: по сведениям из д. Радомоль (Болховский уезд Орловской губернии), шерсть на теле лешего зеленого цвета, волосы его также «зеленые, как трава»[321]. У русской мещеры в Елатомском уезде Тамбовской губернии «водяной – старик с длинной зеленовато-серой бородой»[322]. В Орловском уезде считали, что борода водяного зеленого цвета, причем цвет своей бороды водяные меняют исходе месяца: обычно она у них зеленого цвета, но на исходе месяца становится бело-седой[323].

Согласно поверьям крестьян Орловской губернии, леший имеет *большие выпученные глаза*[324]. Аналогично в Рославльском уезде Смоленской губернии считалось, что леший «имеет вид человека с белыми выпуклыми глазами, выражение лица у него такое, какое встречается у человека испуганного, когда он, по народному выражению, таращит свои бельмы»[325].

В облике лешего в южнорусских мифологических представлениях конца XIX – начала XX века часто прослеживается противопоставление *наготы* и *одетости*. В обнаженном виде в русской мифологии представляется не только леший, но и многие другие мифологические персонажи (ведьма, леший, русалка и т.д.). Как показала Н.А. Криничная, признак *нагой-одетый* соотносится с оппозициями *природа – культура, человек – не человек*, а часто отмечающийся *мотив наготы (раздетости)* мифологического существа – знак его лиминальности, т.е. пребывания между «тем» и «этим» мирами, когда он не *там*, но и не *здесь*[326]. В то же время, *нагота* может защитить человека от демонического воздействия, поскольку возвращает его в природное состояние, и, тем самым выводит его «за рамки культурного и человеческого»[327].

Если леший одет, то в обычную *крестьянскую одежду* (Жиздринский уезд, Калужской губернии)[328], *солдатский мундир* (Тульская губерния, Чернский уезд)[329], но может появиться и в *звериной шкуре* (Рязанская губерния)[330].

Леший, подобно другим персонажам мифологии изучаемого региона, мог принимать как *антропоморфные*, так и *зооморфные* обличия. Чтобы сбить с пути прохожего он становился *ямщиком, кучером*[331]. По мнению Д.Н. Ушакова, образ ямщика является вообще преобладающим «в рассказах о проделках лешего над путниками»[332]. В зафиксированных материалах АРЭМ конца XIX – начала XX века леший нередко появляется на *тройке лошадей*. По сообщениям крестьян с. Казинки (Орловский уезд Орловской губернии) (1898 г.), один крестьянин увидел «тройку запряженных в телегу лошадей, в которой сидели мужчины с саблями, револьверами и плетками в руках; эта тройка с шумом и грохотом полетела в овраг[333].

Примечательно, что на западе изучаемого региона встречаются сведения о способности данного персонажа принимать женский облик (что является характерной чертой севернорусской мифологии). Так, в быличке, записанной у полехов с. Овстуг (Брянский уезд Орловской губернии), леший принимает вид «*нарядной девушки*»[334]. Согласно поверьям крестьян Рославльского уезда Смоленской губернии, леший также может появиться в виде «*красной девушки*»[335].

Зооморфные метаморфозы лешего, по материалам конца XIX – начала XX века, также достаточно разнообразны. Среди них: *волк* (Смоленская губерния, Рославльский уезд[336], Орловская губерния, Болховский уезд[337]), *заяц* (Орловская губерния, Болховский уезд[338]), *птица* (Орловская губерния, Болховский уезд[339]), *домашний скот* (Калужская губерния, Жиздринский уезд[340]), *лошадь* (Орловская губерния, Болховский уезд[341]), *собака* (Калужская губерния, Жиздринский уезд[342]), *кошка* (Калужская губерния, Жиздринский уезд[343]) (Рисунок А.9.).

Что касается фитоморфных обличий, то для данного персонажа в пределах изучаемой зоны они мало характерны, зато почти повсеместно встречаются у севернорусского населения[344]. В этой связи, обращает на себя внимание тот факт, что у однодворцев Болховского уезда Орловской губернии в 1899 г. зафиксировано поверье о способности лешего принимать вид *дерева*[345].

По представлениям населения Южнорусской историко-культурной зоны конца XIX века, леший *не имеет тени*. В с. Бобрики Епифанского уезда Тульской губернии, например, записан рассказ о том, как к одному крестьянину, ехавшему в лесу, подсел на телегу попутчик, и тот к большому удивлению не мог найти тени от своего седока, в результате чего крестьянин решил, что это леший в образе знакомого подсел к нему на телегу[346]. Мифологический мотив отсутствия у сверхъестественных существ тени, по мнению Н.А. Криничной связан с тем, что леший «сам тень, т.е. душа, дух, который принимает тот или иной облик, но может и не принять никакого»[347].

Основная локализация лешего, по представлениям изучаемого населения в конце XIX века, – *лес*; причем, чаще всего, это *большие леса*, или *глухие места (чащи)* леса. При этом

очень часто указывается, что данный персонаж обитает «на высоте»: «среди ветвей объемистых деревьев»[348], «на суку елки»[349], «над лесом»[350], на «древесных ветвях»[351] и т.п. В некоторых локальных традициях Южнорусской зоны влияние лешего распространяется не только на лес, но и на *поля и луга* (Калужская губерния, Козельский, Мещовский уезды)[352]. Одна из возможных локализаций лешего (собственно, как и многих других представителей «нечистой силы») – на *перекрестк*е (Орловская губерния, Брянский уезд)[353]. В Болховском уезде той же губернии считалось, что леший иногда ходит *в деревню, в кабак*[354].

Активизация деятельности лешего связана в южнорусских поверьях с днем *Агафона-огуменника (22 августа),* когда леший выходит из леса и «дурит в поле, раскидывает снопы по гумнам» (Тульская губерния)[355].

Лешему в южнорусских поверьях конца XIX – начала XX века приписывается способность *разговаривать*. Характерной «поговоркой» лешего считается слышимая уже издалека фраза: «Шел, нашел, потерял»[356]. Часто леший, увлекая путников в чащу, зовет их по имени знакомым голосом (Смоленская губерния)[357]. Пытаясь сбить человека с дороги и завлечь его вглубь леса, леший также *плачет, как ребенок, громко кричит*, или *аукает* (Калужская, Курская губернии)[358]. Характерным акустическим проявлением южнорусского лешего является и *хохот*. По рассказу крестьян Скопинского уезда Рязанской губернии 1898 г., «в 12 часов ночи некоторые слышали крики лешего, похожие на людской смех»[359]. Леший «оглашает лес диким хохотом», когда «заведет» путника (Курская, Рязанская губернии)[360]. По представлениям однодворческого населения Рязанской губернии (Скопинский, Зарайский уезды), леший *ржет как жеребенок, кричит птицей* и *хлопает в ладоши*[361].

Одной из функций лешего в мифологии Южнорусской зоны конца XIX – начала XX века является способность *повелевать дикими животными.* Так, в Рыльском уезде Курской губернии считали, что «в ведении лешего все лесные звери и птицы, он гоняет стада зайцев и волков, а являясь властелином не только леса, но и полей, к этим стадам он присоединяет также стада полевых мышей и крыс»[362]. По поверьям крестьян Епифанского уезда Тульской губернии, лешие «напускают волков» на скот[363] и т.п.

Повсеместно распространенными в регионе являются поверья о том, что леший *сбивает людей с дороги, заводит и заставляя блуждать в лесу.* По рассказам полехов Козельского уезда Калужской губернии, «леший ходит за человеком, который кружит и про себя хохочет. Это называют *блудом*»[364].

Еще одна вредоносная функция лешего – *похищение женщин и детей.* По поверьям полехов Жиздринского уезда Калужской губернии (1898 г.), лешие «похищают девушек в жены себе»[365]. Крестьяне Смоленской губернии считали, что лешие «уводят» женщин «больше строптивых и плохо живущих с мужьями»[366]. По мифологическим представлениям крестьян

Ельнинского уезда Смоленской губернии, леший «заманивает в глушь девиц и детей, которые возвращаются поврежденными и ничего не говорят о своем пребывании у лешего»[367]. Крестьяне Тульской губернии считали, что от леших *у женщин могут рождаться дети*, но такие дети исчезают, и их никто не видит[368]. Обращает на себя внимание тот факт, что такие представления были распространены преимущественно в западной части Южнорусской зоны. Отметим, что подобного рода связи лешего с обычной женщиной были известны на Русском Севере. В частности, в Архангельской губернии рассказывали: «один леший влюбился в бабу и от любви так измаялся, что не мог делать ничего и женился на ней»[369].

Как считает Н.А. Криничная, похищения людей, предпринимаемые лешим, указывают на один из рудиментарных генетических истоков этого образа, как «предка-родоначальника»: «похищение лешим» – это особая метафора переживания человеком своего лиминального состояния при прохождении каждого из этапов жизненного цикла (рождение, инициации, брак, смерть)[370].

Одной из характерных функций лешего в южнорусской мифологии конца XIX – начала XX века является *щекотка*. Поверья о том, что леший *щекочет людей*, распространены в Южнорусской историко-культурной зоне не повсеместно, а преимущественно только в его восточной части (Рисунок А.10.), в частности, в Пензенской губернии. Например: «Лешие ловят заблудившихся и защекочивают до смерти»[371], или: «схватит же, и ну щекотать. Ты разливаешься смехом, а он все угрюмей становится»[372]. В связи с этим отметим, что в мифологических нарративах выделенного В.И. Дыниным «Средневолжского» варианта русской мифологии (распространен на территории, находящейся в непосредственной близости к указанному ареалу изучаемой зоны), зафиксирован особый персонаж, который щекочет людей – *щекотун*[373].

Необходимо отметить, что в западной части Южнорусской историко-культурной зоны отмечены прямо противоположные представления (Рисунок А.10.): «заблудившегося в лесу леший никогда не щекочет, это дело русалок» (Смоленская губерния[374]), «лесовые не представляются злыми, не приходилось слышать, что они защекочивают людей» (Калужская губерния, Жиздринский уезд[375]), «леший не может защекотать человека до смерти, т.к. в его душе он не волен» (Калужская губерния, Калужский уезд[376]).

Одновременно у полехов в Калужской губернии и однодворческого населения Тульской губернии в конце XIX – начале XX века встречались представления о том, что леший *загрызает людей* (Рисунок А.10.): «лешие стали есть старика; съели, оставили только шкуру одну» (Калужская губерния, Жиздринский уезд)[377], «лешие, щекоча человека, начинают грызть его за бока и загрызают совсем» (Тульская губерния, Чернский уезд)[378]. В последнем рассказе *щекотка* хотя и упоминается, однако она является только первым этапом вредоносного воздействия лешего, в итоге он все же *загрызает* человека. По мнению В.И. Дынина, «поверья о леших-

людоедах сближаются с верованиями украинцев Подольской губернии о голых и косматых "лесных людях", которые едят все, даже людей»[379].

Образ столь кровожадного лешего, зафиксированный в западной части региона, контрастирует с распространенными здесь же представлениями (в Смоленской, Калужской губерниях) о том, что в отдельных случаях леший *оказывает людям помощь.* Так, в рассказах крестьян Смоленской губернии «лешие не злы», они «оказывают помощь людям, например, помогают повалить на сани тяжелое бревно[380]. А у полехов Козельского уезда Калужской губернии считалось, что леший «оказывает покровительство людям с физическими недостатками – горбатым, немым и им подобным»[381].

Следует отметить, что в круге поверий, связанных с образом этого персонажа имеется множество мотивов, характерных не для всей изучаемой зоны, а только лишь для отдельных ее ареалов. Так, специфичные представления о лешем в виде *туманного столба,* о его способности лешего принимать *женский образ*, реликты архаичных *фитоморфных обличий* (в виде *дерева, с дубиной в руках*), представления о его *зооморфных метаморфозах* зафиксированы в западных губерниях региона. Здесь же были распространены нарративы о своеобразной внешности лешего (*выпученные глаза*), о возможной его локализации в *полях*, способности вступать в *любовные связи с женщинами, загрызать* людей, а также о лешем, *вредящем хозяйству* и *покровительствующем людям*.

В восточной же части изучаемой зоны каких-либо ярко выраженных специфичных черт мифологических представлений об этом персонаже не зафиксировано, отметим только соответствующий одной из главных его функций (*щекотка*) мифоним *щекотунчик*, применяемый здесь для обозначения лешего.

Как показывают материалы полевых исследований второй половины XX – начала XXI века, в Центральном Черноземье образ лешего не является в настоящее время широко распространенным. Поверья об этом персонаже не только редки, но и зачастую довольно неопределенны: «Живет кто-то в лесах, на тройках заезжают: "Кум, поехали!" – и завозят людей далеко» (Воронежская область, Хохольский район)[382].

На все большую трансформацию мифологического образа лешего указывают характерные былички. Так, экспедицией ВГУ в 2002 г. в с. Арзыбовка Усманского района Липецкой области было записано: «Я сама раз шла из клуба, в 11–12 часов, снежок прошел уже… Я иду, и кошка за мной прицепилась, серая, большая, вокруг ног вьется. Я испугалась страсть как, волосы у меня стало от головы отдирать. Ну, думаю, это непутевый, это леший. Говорю, что если это кошка, то будут утром на снегу следы. Утром специально пошла, – ни пурги не было, ничего, – нету следа. Леший[383]»; «Говорят, вроде леший жил на прудах. Вот черт-то, он в доме жил, а леший гдей-то на болоте. Вот говорили вроде, не надо ночью купаться, а то леший»[384].

Полевой. Полевой – персонаж, выступающий в качестве охранителя полей, известный далеко не везде, а преимущественно в черноземных местностях, «где полей больше, чем леса»[385].

Названия, применявшиеся в конце XIX века для обозначения этого персонажа в Южнорусской зоне: *полевой* (повсеместно)[386], *полевик* (Тульская, Орловская, Калужская губернии[387]), *полевой домовой* (Орловская губерния[388]).

Зафиксированные в конце XIX века в исследуемом регионе ипостаси полевого – исключительно антропоморфные. Он представлялся в виде *обыкновенного человека* (Тульская[389], Орловская[390], Смоленская[391] губернии), реже – в виде *старика* (Рязанская губерния)[392]. Крестьяне Орловской губернии считали, что полевой «*черен*, как земля, с *разноцветными глазами* и *волосами-травой*»[393], в быличке, записанной в с. Казинки (Орловская губерния) полевой носит *белые одежды*[394].

Из немногочисленных морфологических особенностей, характерных для этого персонажа, зафиксированы *невидимость*[395] и *необычайно тяжелый вес*: «полевик однажды подсел к мужику на сани; был он настолько тяжелым, что лошадь сильно замедлила свой ход и с большим трудом дотянула до ближайшей деревни»[396].

В быличке, записанной в с. Казинки (Орловская губерния), у полевого «*белые одежды*»[397], что сближает его, по мнению Э.В. Померанцевой, с севернорусской полудницей[398]. Отметим, что временем появления полевого в течение суток в народных поверьях часто является *полдень*[399]. Также считалось, что встреча с данным персонажем может произойти *вечером* или *ночью*[400].

В календарном цикле время активизации полевого связывается с *весенне-летним периодом*. Например, крестьяне Орловской губернии под Троицу приносили ему различные дары[401]. Согласно другим представлениям, полевой «сбивает проезжающих с пути» *зимой* и водит их по сугробам (Смоленская губерния)[402].

Основное место локализации полевого – *поле*: «Полевой живет в поле» (Смоленская губерния)[403], «полевик хозяйничает в поле (Калужская губерния)[404]. В Чернском уезде Тульской губернии считали, что «в поле полевые живут *в норах*»[405]. Согласно представлениям крестьян Зарайского уезда Рязанской губернии, полевой, живет «на поле *близ воды* или на болоте»[406]. Нередко полевой появляется *на межах, у межевых ям* (Тульская, Орловская губернии)[407]. В быличке, записанной в Орловской губернии, полевой «подшутил» над крестьянами на *мосту*[408].

Функции данного персонажа в южнорусских представлениях конца XIX – начала XX века чаще всего описываются как вредоносные. Ему приписывалась способность *губить урожай:* «Полевые духи... делают закрутки хлеба в поле, насылают град, червей и т.п.» (Курская губер-

ния, Суджанский уезд)[409]. В Болховском уезде Орловской губернии крестьяне считали, что полевой, рассердившись, «может истребить в поле весь хлеб»[410]. Согласно быличке, записанной в Орловской губернии, он *«водит» людей*[411], в Тульской губернии считалось, что полевой *сгоняет с межи*[412]. По представлениям однодворцев Чернского уезда Тульской губернии, полевые *напускают разные лихорадки и другие тяжелые болезни* на людей, спящих в полдень и перед закатом солнца[413]. Подобным образом в Смоленской губернии считали, что полевой *насылает нездоровые ветры*, от которых заболевают и умирают люди[414] и т.п. По мнению В.И. Дынина, «не подлежит сомнению, что в древнеславянской мифологии основная функция полевого заключалась в охране посевов в полях. К XIX – XX вв. эти древние представления уже почти забылись, и про полевого ходили рассказы совсем другого рода»[415].

Особый интерес, на наш взгляд, вызывают мифологические нарративы однодворческого населения ряда южнорусских губерний, где зафиксирован один характерный мифологический мотив – появление полевого *в поле верхом на лошади*. В рассказе, записанном в Орловском уезде в 1898 году, полевой наделяется атрибутами всадника: верхом на лошади, одет в «свитку черного сукна», на ногах – высокие сапоги, на голове – красная шапочка, в руках – плеть[416]. Подобным образом, в поверьях однодворцев Чернского уезда Тульской губернии, «полевик раз показался здоровенным малым на сером коне, который несся и руками размахивал»; работавший в поле крестьянин «успел увернуться с межи от него, и тот мимо проскакал»[417].

Необходимо отметить, что в мифологических воззрениях русских черти, лешие и некоторые другие представители «нечистой силы» чаще появляются в виде кучеров на повозках (телегах, тройках, каретах, санях). Поэтому бытование представлений о полевом в виде наездника обращает на себя внимание. Отметим также преимущественное распространение такого сюжета народных поверий в среде однодворческого населения.

В нарративах о данном персонаже, судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, помимо указанных особенностей представлений однодворческого населения, больше не наблюдается ярко выраженной локальной специфики. Отметим только данные о *чернотелом* полевом с *волосами-травой*, зафиксированные в Орловской губернии, а также сведения из этой же губернии о присущей ему одежде *белого цвета*.

В современных мифологических представлениях населения Южнорусской зоны, образ полевого, по нашим данным, сохраняется лишь спорадически (сведения о нем записаны в 1950-1990-е гг. в Калужской, Орловской, Воронежской областях).

В с. Малышево Хохольского района Воронежской области экспедицией ВГУ в 1997 г. записано сообщение, что полевой *прогнал* женщину *с межи*: «Как-то пололи, и мать прилегла на меже. А тут мужик на лошади, – ее с межи согнал, чтоб тут не лежала. То полевой был»[418].

Обращает на себя внимание тот факт, что в немногочисленных современных быличках этому персонажу нередко приписывается функция *оберегания пасущегося в поле скота* (тогда как, по материалам XIX – начала XX века ему приписывались в основном вредоносные функции). Например, в Калужской области рассказывали: «У поле провожали, у старину ето у нас. Так и говорять: "Ну, полевой, хозяин всего стада, принимай нашу скотину, корми, пои и домой провожай!"» (материалы экспедиций МГУ 1983 г.)[419].

Водяной. Самым распространенным персонажем водной стихии в поверьях южнорусских является водяной. Как показывают фольклорно-этнографические материалы конца XIX – начала XX века, мифологический образ водяного и его мифоним имели повсеместное распространение в изучаемом регионе. Для указанного периода зафиксированы и некоторые другие обозначения этого персонажа: *хозяин* (Воронежская губерния[420]), *водяной царь* (Рязанская, Смоленская губернии[421]), у населения Смоленской зафиксировано его наименования *навпа*[422].

Наиболее характерным антропоморфным обличьем водяного является образ *старика*. Так в Смоленской губернии водяного представляли «старым дедом, у которого борода по колено» (1899 г.)[423]. По представлениям полехов Козельского уезда Калужской губернии, водяной – «страшный старик с длинными седыми растрепанными волосами и седой длинною бородою»[424]. Водяной представляется стариком с бело-седой бородой также в Орловской (Орловский уезд)[425] и Смоленской (Поречский уезд)[426] губерниях. У русской мещеры в Елатомском уезде Тамбовской губернии водяной представлялся «стариком с длинной зеленовато-серой бородой и сосновой плесой»[427].

Некоторые другие представления о внешности водяного в конце XIX – начале XX века имели повсеместное дисперсное распространение у населения Южнорусской зоны и не были привязаны к каким-либо отдельным историко-культурным группам в его составе.

Так, *антропозооморфный облик* водяного был известен, в частности, в Смоленской губернии: водяной представлялся в виде «горбатого и бородатого старика с коровьими ногами и хвостом»[428]. В Дорогобужском уезде рассказывали, что водяной «похож на человека, но на ногах у него длинные пальцы, вместо рук – лапы, на голове – рога, сзади хвост, глаза горят как уголья»[429]. По рассказам крестьян Смоленского уезда, водяной имел «вид черта с большими глазами, на голой голове – рога, сзади порядочной длины хвостик»[430]. Для поверий Смоленской и Рязанской губерний был характерен *антропоихтиоморфный облик* водяного: в виде получеловека-полурыбы, с рыбьим хвостом вместо ног[431].

Южнорусский водяной не имеет никаких сколь-нибудь заметных атрибутов. Пожалуй, самая характерная деталь его внешности – *длинная борода*[432]. Часто указывается, что водяной появляется *нагим*, без какой-либо одежды. Например, в мифологических представлениях кре-

стьян Орловской губернии в конце XIX века водяной имел вид *голого* и *косматого человека*[433]. В этой же губернии зафиксированы данные о *черном цвете тела* водяного[434].

Среди метаморфоз водяного в изучаемом регионе преобладают *ихтиоморфные* и *орнитоморфные* обличья. В конце XIX века известны превращения водяных в огромных *рыб* (щук, сомов и т.п.) (Калужская, Орловская, Тамбовская губернии[435]). В поверьях Тульской губернии водяной принимал иногда вид водоплавающей птицы – *лебедя*[436].

Обращают на себя внимание представления о водяном, который принимает вид *покойника*, зафиксированные в конце XIX века у русской мещеры Елатомского уезда Тамбовской губернии: «Едут рыбаки по реке, вздремнут по течению, – водяной влезет незаметно в лодку, оборотится мертвецом и лежит среди них. Заметят его, сотворят крестное знамение, – он прямо в воду, только его и видели»[437].

К локусам, соотносимым с образом водяного, согласно поверьям крестьян конца XIX века, относятся различные *водные объекты* – реки, озера, пруды, болота. Как сообщается из Калужской губернии, водяные живут во всяком месте, где есть вода[438]. Повсеместно в регионе местами обитания водяного считаются *реки, озера, пруды*. По представлениям крестьян, в реках и озерах водяные выбирают самые глубокие места – *омуты, бучила, топкие места* (Рязанская губерния, Скопинский уезд[439]; Калужская губерния, Мещевский уезд[440]; Пензенская губерния, Городищенский уезд[441]). Часто сообщается, что водяной живет *на мельницах* (Калужская губерния, Мещевский уезд[442]) или в *омутах близ мельниц* (Воронежская губерния, Землянский уезд)[443]. По сообщению из Курской губернии (Рыльский уезд), водяной живет только в *старых пустых мельницах*[444]. Согласно некоторым поверьям, водяные живут также в *болотах* (Смоленская губерния[445], Калужская губерния[446], Орловская губерния[447]).

По представлениям конца XIX – начала XX века, наиболее типичное суточное время активизации водяного – *ночь*: повсеместно «купаться по ночам считают очень опасным, потому что все водяные и черти тоже выходят купаться и освежиться, и могут затащить к себе»[448]. По мнению Е.Е. Левкиевской, активность водяного в лунные ночи «косвенно подтверждает его происхождение из утопленников»[449]. Так, в польской мифологической традиции водяным считали утопленника, который оживал при свете луны[450].

Другое опасное для человека время – *полдень*, когда водяные «особенно злы» (Калужская губерния, Медынский уезд[451]) или могут «утащить или замутить» (Рязанская губерния, Раненбургский уезд[452]). В Орловской губернии полдень называли даже *час водяного*[453].

Временем повышенной активизации водяного признавались и отдельные календарные периоды. Так, мещеряки Елатомского уезда Тамбовской губернии полагали, что «шутки водяного бывают больше с *началом весны*»[454]. По представлениям крестьян Зарайского уезда Рязанской губернии, в день *перед Петровским постом* «водяной может утопить любого»[455] и т.п.

В мифологических представлениях населения Центральной Земледельческой области конца XIX – начала XX века прослеживается связь водяного с фазами Луны, что аналогично ряду южнорусских поверий о ведьме. Например, по поверьям крестьян Орловской губернии, *на исходе месяца* водяные меняют цвет своей бороды: обычно она у них зеленого цвета, но на исходе месяца становится бело-седой[456].

Самая характерная вредоносная функция водяного, по мифологическим представлениям крестьянства конца XIX – начала XX века, – *топить людей*[457]. Водяной мог утопить человека, купающегося в неурочное время (*в полдень, полночь, после заката*) без нательного креста и забывшего при погружении в воду осенить себя крестным знамением[458]. Крестьяне Городищенского уезда Пензенской губернии опасались «купаться ночью около тех мест, где показывается водяной»: в этом случае считалось, «не помогает даже крест»[459].

Своеобразные представления об этом персонаже зафиксированы в Калужской губернии (по данным АРЭМ): водяной не только топит людей, но и *уносит детей*, проклятых родителями, обращая их «в речных ужей с золотыми головами»[460].

Данному персонажу в южнорусской мифологии конца XIX – начала XX века приписывались и некоторые другие виды деятельности: *расчесывание бороды* (Рязанская губерния, Раненбургский уезд[461]), *плескание водой* (Рязанская губерния, Скопинский уезд[462], Калужская губерния, Мещевский уезд[463]), *игры ночью при месяце* (Орловская губерния, Орловский уезд[464]), *прыгание с берега в воду* (Орловская губерния, Орловский уезд[465], Тамбовская губерния, Елатомский уезд[466]). По рассказам крестьян, водяной часто *попадает в рыбацкие сети*[467].

Основные черты образа водяного, по мнению некоторых исследователей, генетически восходят к дохристианским формам культа воды и определяются «древнейшим анимистическим представлением о всесильной, но часто коварной и злой водной стихии»[468]. С точки зрения Л.Н. Виноградовой, очевидна манистическая основа этого образа[469].

Нам близка точка зрения С.А. Токарева, согласно которой в образе водяного олицетворялся не только страх перед водной стихией, характерный для крестьянина-земледельца, но и суеверный страх перед утопленником[470].

Как показывают имеющиеся в нашем распоряжении материалы, представления о водяном в конце XIX – начале XX века по большей части были схожи на всей исследуемой территории. Однако, некоторые особенности образа были зафиксированы в западных губерниях региона. Среди них: *антропозооморфный* облик водяного, представления о *черном цвете* его *тела*, локализации в *болотах*, а также специфические нарративы о способности водяного *похищать детей* и обращать их в змей.

Трансформация мифологических представлений в XX – начале XXI столетия ведет к постепенному исчезновению образа водяного из мифологической прозы населения Южнорусской историко-культурной зоны.

Для обозначения данного персонажа используются мифонимы *сатана*[471], *черт*[472], *враг*[473], применяемые, впрочем, и к другим представителям «нечистой силы».

Представления о функциях водяного довольно размыты, зачастую он просто отождествляется с чертом: «и водяной, и черти – одно и то же»[474]; «ну вот ты загорилси, тоска на тебе нападе, и вот он [водяной] моге тебе смутить и уведе тебе, ты удушисси»[475].

В отдельных районах еще сохраняются рассказы о контактах водяного с рыбаками, как например, в быличке, записанной в 1997 г. в с. Малышево Хохольского района Воронежской области: «Пошли одни ночью рыбу ловить... Тащат бредень, смотрят, а там свинья. Они перепугались, все бросили и бежать. А утром пришли – один бредень лежит, ни свиньи, ни рыбы. Это они сатану поймали, водяного»[476].

Однако, в целом, современные поверья об этом существе немногочисленны, нарративы кратки и сводятся, в основном, к констатации того факта, что водяной утопил человека[477] (тот случай, когда субстанциональность персонажа сформирована, но крайне ослаблена).

Домовой. Домовой – особый персонаж русской мифологии, считавшийся покровителем семьи, он «обеспечивает нормальную жизнь семьи, здоровье людей и плодовитость животных[478]». В числе других образов «низшей» демонологии он занимал и занимает особое положение. Домового воспринимали как дух умершего предка, иногда – как заложного покойника или первого умершего в доме[479]. В мифологической традиции, где отношение к домовому «положительное», его наделяют особым статусом среди нечистой силы: он занимает «промежуточное положение между потусторонними существами и человеком»[480].

По мнению Е.Е. Левкиевской, образ домового, связанный с культом предков, начал формироваться еще в языческие времена, однако само название данного персонажа распространилось, по-видимому, не ранее XVII века[481]. В XIX – XX веке наименование *домовой* считалось «настоящим» именем этого домашнего духа, хотя оно редко произносилось крестьянами вслух из-за уважения к этому существу и боязни обидеть его таким прозвищем[482].

Домовой, по наблюдению исследователей, являлся самым популярным персонажем южнорусских поверий конца XIX – начала XX века[483]. Из других его обозначений, известных в изучаемом регионе в отметим: *доможил* (Рязанская, Орловская, Воронежская губернии)[484], *милак* (Курская губерния)[485], *карнаухий* (Орловская губерния)[486], *дурной* (Тульская, Воронежская губернии)[487], *постень* (Рязанская губерния)[488], *анчутка* (Тамбовская, Орловская губернии)[489]. Повсеместно использовалось эвфемистическое наименование домового *хозяин*[490].

Для домового в изучаемой нами зоне наиболее типичны *антропоморфные* облики, которые имели здесь повсеместное распространение. Согласно поверьям конца XIX века, домовой выглядит как *обыкновенный человек,* чаще всего – как *старик*. Характерной особенностью его внешнего облика является сходство с *хозяином дома* (он имеет вид «в хозяина»). Так, по сообщению из Рязанской губернии (Раненбургский уезд), домовой похож на хозяина дома цветом волос, одеждой, ростом[491]. Подобные представления характерны для всего южнорусского региона. В северных районах России, по данным А.В. Гуры, «изоморфность облика хозяина и домового еще более полная: домовой вполне идентичен хозяину по своему внешнему виду». Такой параллелизм между хозяином-человеком и демонологическим «хозяином», как считает А.В. Гура, «в значительной степени обусловлен глубинно-мифологическим аспектом образа домового как духа хозяина-предка»[492].

Типичной общеюжнорусской деталью внешности домового является *длинная шерсть*[493]. По представлениям южнорусских крестьян, «по цвету шерсти домовые бывают *гнедыми, вороными, белыми* или *пегими*[494]». Наличие у домового шерсти иногда дополнялось рядом других зооморфных признаков – *рогами, хвостом*. Например, однодворцы в Чернском уезде Тульской губернии полагали, что голова у домового «вроде человечьей с едва заметными рожками и сильно заросла шерстью; сзади есть природные хвосты[495].

В нарративах населения Орловской, Тульской и Тамбовской губерний второй половины XIX века, домовой описывается как некое *антропозооморфное* существо, похожее на *медведя:* «черный, лохматый, как медведь» (Орловская губерния, Орловский уезд)[496], «домовые на взгляд неуклюжи как медведи; руки и ноги их толстые, а сами покрыты шерстью» (Тульская губерния, Чернский уезд)[497]. Мещеряки Елатомского уезда Тамбовской губернии считали, что домовой имеет вид медведя, «только с человеческой ступней и головой»[498].

Весьма своеобразен внешний облик домового, зафиксированный в конце XIX века в Краснослободском уезде Пензенской губернии: «домового видят в виде какой-то неопределенной *серой массы*»[499] (ср. южнорусские поверья об аналогичном неопределенном облике ведьмы и лешего). Следует отметить, что поверья о домовом, имеющем облик «бесформенной массы», встречаются, по данным В.И. Дынина, в «Средневолжской» зоне народных верований русских[500].

Метаморфозы домового, по поверьям конца XIX – начала XX века населения Южнорусской историко-культурной зоны, чаще всего *зооморфны*. Широко распространенными являлись представления о способности домового оборачиваться *кошкой*[501]. Он мог показаться также *собакой* (у однодворцев Тульской и Рязанской губерний)[502]. У полехов Брянского уезда Орловской губернии – чужой домовой, таскающий корм у скотины, оборачивается *свиньей*[503]. В Ра-

ненбургском уезде Рязанской губернии зафиксированы представления о том, что домовой принимает облик *зайца*[504].

На основе изучения мифологии севернорусского населения, Н.А. Криничная пришла к выводу, что «те или иные инкарнации домового зависят от того, какое из священных животных было принесено в качестве строительной жертвы и зарыто под углом при закладке фундамента будущего строения, поскольку душа такого животного становится духом возведенного здания. Сооружение наследует все те качества, которыми при жизни обладала жертва: например, если домовой был прежде кошкой или собакой, то в полночь жильцы будут часто слышать мяуканье или лай[505].

Домовой, по представлениям изучаемого населения конца XIX века, обладал примерно такими же сверхъестественными качествами, как и другие мифологические персонажи. Он *невидим:* «Домовые нас видят, а мы их нет» (Смоленская губерния, Рославльский уезд)[506]. В Ливенском уезде Орловской губернии считали, что домового невозможно увидеть днем, а можно увидеть только ночью, «но и то только его тень»[507].

Этнографические данные, зафиксированные в Елатомском уезде Тамбовской губернии свидетельствуют о том, что домовой как родовое демоническое существо, «держится далеко не во всех дворах», а только в тех, где несколько семей, связанных общим происхождением образуют «род» в нескольких поколениях[508]. Это представление является специфичным только для указанного ареала (и более узко – только для историко-культурной группы мещеряков); в остальных же местах региона считалось, что домовой есть обязательно в *каждом доме.* При переходе в новый дом, южнорусские крестьяне «зазывали» его на новое место жительство[509].

Как мифологический хозяин усадьбы домовой может выбрать *любой уголок дома или двора*[510]. Он «ходит по всему дому и двору» (Курская губерния, Обоянский уезд)[511]. Согласно другим поверьям, домовой меняет свое местожительство в доме в течение года: живя летом «под комягой», на чердаке за трубой или в сенном сарае, на зиму он «забирается под печку и там живет или у порога, или под углом избы» (Тульская губерния, Чернский уезд)[512].

В пределах крестьянского двора домовой может жить в *хлеву (конюшне)* (Саратовская губерния, Балашовский уезд[513]; Пензенская губерния, Городищенский уезд[514]; Орловская губерния, Кромский уезд[515]; Тульская губерния, Новосильский уезд[516]; Рязанская губерния, Рязанский уезд[517]), в *сенном сарае* (Тульская губерния, Чернский уезд[518]), в *колодце* (Калужская губерния, Козельский уезд[519]), в *овине* (Орловская губерния, Орловский уезд[520]; Курская губерния, Рыльский уезд[521]; Рязанская губерния, Раненбургский уезд[522]), в *риге* (Рязанская губерния, Раненбургский уезд[523]). Такая локализация этого персонажа в представлениях южнорусских крестьян дает нам все основания согласиться с мнением исследователей «об объединении в образе домового функций хлевника, баенника и подобных персонажей»[524].

В пределах избы местами обитания домового признаются: *передний угол* (Пензенская губерния, Городищенский уезд[525]), *порог избы* (Тульская губерния, Чернский уезд[526]), *под углом дома* (Пензенская губерния, Городищенский уезд[527]; Тульская губерния, Чернский уезд[528]). Однако наиболее и повсеместно распространенными в Южнорусской зоне являются поверья о проживании домового *на чердаке (на потолке), а также около печи (в печной трубе)*[529].

В мифологических нарративах изучаемого региона конца XIX – начала XX века акустические проявления домового, по сравнению со многими другими персонажами, более разнообразны: кроме обычных голосовых звуков, он может производить различного рода шумы, стуки и т.п. Он может *смеяться* (Калужская губерния)[530], *кашлять* (Калужская губерния)[531], *стонать* (Тамбовская[532], Воронежская[533] губернии), *кряхтеть* (Рязанская губерния[534]), *выть* (Пензенская[535], Воронежская[536] губернии). По рассказам крестьян Скопинского уезда Рязанской губернии, «при переходе из одного дома в другой, некоторые крестьяне слышат, как по ночам домовой *хлопает дверьми*»[537].

Повсеместно распространенными в изучаемой зоне в конце XIX – начале XX века являлись поверья о том, что домовой *ухаживает за домашней скотиной* (поит, кормит, заплетает косы в гривах лошадей, чистит и приглаживает шерсть животным и т.п.). Как отмечает Э.В. Померанцева, домовой выступает, прежде всего, как рачительный и заботливый хозяин того дома, в котором живет и принимает деятельное участие в жизни обитающей в нем семьи; этим определяются и его заботы о скотине[538].

Животных же, которые «не ко двору», домовой *мучает разными способами*: нелюбимая домовым скотина «не ест корму, худеет, чахнет, не стоит смирно в стойле, бьет ногами и к утру оказывается часто вся в мыле, что называется «домовой заездил» (Курская губерния)[539]. Это могло случаться даже с собаками и кошками: если цвет кошки не по нраву домовому, то он ее также, как и лошадь или корову, сбрасывает с печи, изводит, кошка сдыхает (Пензенская губерния, Краснослободский уезд)[540].

Самой характерной функцией южнорусского домового является *предсказание судьбы (вещевание)*, при этом считалось, что если это существо наваливается на человека и душит, то нужно было спросить: «К добру или к худу?», и домовой якобы ответит «к добру» или «худу»: «Иногда ночью он начинает давить хозяина и на вопрос последнего «к добру или к худу отвечает, и ответы их сбываются»[541] и т.п.

Такие представления зафиксированы повсеместно в регионе в этнографических материалах конца XIX – начала XX века.

В представлениях изучаемого населения являются весьма распространенными «полтергейстные» функции данного персонажа. Например, «домовой *прячет у людей их обувь и одежду*» и проч.[542]. Кроме того, домовому приписывается способность *разбрасывать посуду, обувь и*

другие предметы: «Домовой в полночь входит, садится за стол и разбрасывает со стола и с лавок чашки, ложки» (Смоленская губерния)[543]; «домовой швыряет в нелюбимого человека его же сапогами» (Калужская губерния)[544]; «домовой бьет посуду, бросает ее на пол, бросает горох об стену в кладовой и сыплет его на пол» (Орловская губерния)[545]; «домовой разбрасывает неубранную посуду со стола» (Курская губерния)[546]. Как показала Е.Е. Левкиевская, общепатронажные и «полтергейстные» функции являются для домового «персонажеобразующими», и все «диалектные варианты этого мифологического образа строятся на разнице "удельного веса" патронажных и "полтергейстных" свойств домового в каждом конкретном ареале[547]».

В Калужской губернии зафиксировано представление о том, что «домовой *огнем жжет*»[548]. В подобных поверьях, по всей видимости, отражена связь домового с огнем, очагом, печью.

Как повествуют былички конца XIX века, домовые своего и чужих дворов нередко вступают в борьбу между собой. Так, по сообщению из Калужской губернии 1890-х гг., «иногда домовые-соседи вступают между собой в схватку. Чтобы помочь своему домовому, надо кричать: "Уруш наш, возьми чужого!"»[549]. В поверьях крестьян Моршанского уезда Тамбовской губернии, драка кошек на дворе в ночное время – это драка чужого домового со своим[550]. По мнению Е.Е. Левкиевской, оппозиция свой/чужой домовой (представленная также в центральных русских областях и на востоке Белоруссии), снимает противоречие, которое заложено в самом образе домового (добрый и в то же время причиняет вред). Соответственно, положительные действия приписываются «своему» домовому, а вредоносные – «чужому»[551].

Данные о том, когда можно «увидеть» домового в мифологических нарративах Южнорусской зоны немногочисленны. В архивных материалах АРЭМ по Рязанской губернии зафиксирован рассказ о том, что «домового можно видеть в первый день Пасхи, придя с заутрени, в подполье, где он лежит, свернувшись в одном из углов» (Скопинский уезд, с. Маклаково)[552].

Таким образом, представления о домовом как о мифическом хозяине домашнего пространства имели повсеместное распространение в изучаемом регионе в конце XIX – начале XX века. В основном, нарративы о нем схожи на всей территории изучаемой зоны. Определенная специфика наблюдается в отдельных локальных наименованиях этого персонажа, некоторые из которых применяются для его обозначения в других мифологических традициях, в частности, в севернорусской (*постень*[553]) и средневолжской (*анчутка*[554]).

В современных мифологических представлениях населения Центрально-Черноземного региона домовой остается одним из самых популярных персонажей. Предсказание судьбы по-прежнему считается его характерной функцией. При необходимости домовому нужно было задать вопрос: «К добру или к худу?». Если семью ожидает благополучие, домовой отвечает *«к добру»*, в противном случае – *«к худу»*[555]. Ситуации, при которых может быть осуществлен

данный диалог, по утверждению информантов, могут быть разными, чаще всего указывается, что домовой:

1. Наваливается на человека и душит (повсеместно распространено). К примеру: «многих он душил, мял. Это предсказания. Худые либо хорошие. Надо спрашивать его»[556].

2. Щиплет человека до синяков: «Домовой щиплется. Если колено ущипнет, – к умершему» (Воронежская область, Хохольский район, с. Малышево)[557]; «Про домового я что-то слышала, что он вот пугает, там щиплет кого-то, ну вроде бы он как бы предсказатель. Он – к худшему, к лучшему – к чему, как у нас тут вот выражаются – к худу иль к добру... Если кого-то там ущипнул, тот спроси к худу иль к добру?» (Тамбовская область, Мордовский район, с. Кужное)[558].

3. Стучит, гремит, производит иной шум: «Домовой шумит, гремит, когда хочет что-либо сообщить. Для того, чтобы узнать, надо спросить: «К худу или к добру?». И он отвечает грубым голосом» (Воронежская область, Петропавловский район)[559].

Своеобразный способ предсказания данного персонажа зафиксирован в этнографических материалах начала 2000-х гг. по Воронежской области: домовой, предвещая несчастье, «образует на потолке мокрое пятно». Вот фрагменты некоторых быличек, связанные с этим сюжетом: «Перед смертью свекрови домовой налил на голову» (Хохольский район, с. Малышево)[560]; «Ну вот домовой... Потом на вторую ночь гляжу, а он прям с потолка на мене зассал» (Таловский район, с. Новая Чигла)[561]; «Бывало, выйдешь – дожжа не было, а потолок протек. Это, говорять, как к беде» (Лискинский район, с. Старая Хворостань)[562]; «Если у кого-нибудь кто-нибудь заболеет, с потолка как будто он писает, и прям вода льется над этим человеком, кому заболеть» (Лискинский район, с. Аношкино)[563]; «Одна женщина рассказывала, вот на потолке мокро чтой-то такое. Ну, думали сначала дождь, вроде его не было. Это, говорят, он [домовой] там ходя, мочится» (Лискинский район, с. Тресоруково)[564].

Как показывают экспедиционные данные ВГУ 2004 г., в современных мифологических нарративах Центрального Черноземья, как и в XIX – начале XX века, четко прослеживается противопоставление «своего» домового (преимущественно с добродетельными функциями) и «чужого» домового, выступающего как существо вредоносное: «свой-то – он добрый, а чужой – злой» (Воронежская область, Лискинский район, с. Почепское)[565].

Домового в современных поверьях характеризует и особая связь с волосами человека: он *заплетает у людей волосы в косы* или же *треплет за волосы и утаскивает за волосы людей* (особенно женщин): «Если не возлюбе – щипае, плететь как будто на голове косы. Ты же спишь, ничего не видишь, а он плететь. Их никто не видит, а он в каждом доме. Может и лошадям косы заплететь» (Воронежская область, Воробьевский район) (2001 г.)[566]. Или: «А етот он домовой ходил по ночам косы заплетал. Вот лежу, говорит, на печи, а он встанет там куда и

плететь мне косы. Наплететь, что, говорит, не расплету я их потом ничем» (Воронежская область, Лискинский район) (2004 г.)[567]. Возможно, такие сюжеты являются отголосками архаичных представлений о домовом: В.В. Иванов и В.Н. Топоров указывают на возможную связь образа домового со «скотьим богом» Велесом. Исследователи полагают, что некоторые обряды, относящиеся к домовому, раньше были связаны с Велесом, а с исчезновением его культа были перенесены на домового. Косвенным доводом в пользу этого допущения служит поверье, согласно которому, женщина «засветившая волосом» (показавшая свои волосы чужому), вызывала гнев домового (ср. данные о связи Велеса с поверьями о волосах)[568].

В представлениях населения изучаемого региона XX – начала XXI фигурируют и разнообразные «полтергейстные» функции домового: *прятать и разбрасывать вещи, производить различные шумы* и проч. Обращает на себя внимание сообщение, зафиксированное в г. Воронеж: «Вещи постоянно пропадают, теряются. Ну, тогда надо просто сказать: "Шут, шут, поиграй и отдай!" и *он* [домовой] их вернет»[569]. Отметим, что мифоним *шут*, применяемый для обозначения домового, зафиксирован также в Липецкой области[570]. В некоторых районах Ульяновского Присурья встречается аналогичное название домового – *шутушка-батюшка*, что, по мнению И.А. Морозова и Е.В. Сафронова «позволяет предположить причисление домового к вредоносным персонажам»[571]. Как мы уже отмечали, мифологема *шут* применяется в изучаемом регионе для обозначения *черта*, что на наш взгляд, также подчеркивает негативное отношение к этому персонажу в данном контексте.

В мифологических представлениях населения Калужской, Смоленской, Орловской областей зафиксировано наименование домового *доброхот* в значении 'черт, дьявол'[572]. В связи с этим отметим, что западных районах украинско-белорусского Полесья, где, по данным исследователей, отношение к домовому имеет ярко выраженный отрицательный характер, для его обозначения также используются мифонимы, подразумевающие, как правило, представителей «нечистой силы»[573].

Одновременно с этим, исходя из данных имеющихся в нашем распоряжении материалов, этот персонаж воспринимается как *мифический хозяин дома*, оберегающий семью, живущую в нем, о чем свидетельствуют распространенные в Черноземье рассказы о том, что для благополучия семьи при переезде на новое место жительства домового (хозяина) нужно непременно *позвать с собой*[574].

Таким образом, отношение к домовому в современных поверьях населения Черноземья весьма неоднозначно: иногда не только в одном и том же селе, но даже в одном рассказе информанта об этом персонаже могут встречаться абсолютно противоположные сведения.

В связи с этим, весьма любопытными, на наш взгляд, представляются данные экспедиционных исследований лаборатории «Этнография Центрально-Черноземных областей России»

при Воронежском госуниверситете, а также наших полевых материалов, согласно которым в мифологических представлениях сельского населения Воронежской и Липецкой областей наблюдается противопоставление двух особых «домовых» персонажей, обитающих в доме. По всей видимости, эти персонажи представляют собой разные персонификации домового духа. Один из них – *хозяин,* некое благодетельное существо, оберегающее дом; второй – собственно *домовой*, выступающий как представитель «нечистой силы»: «Хозяин в любой квартире, в любом доме есть... Нет, не домовой. Это – хозяин. А домовой – это черт... А это хозяин дома» (Липецкая область, Усманский район, с. Беляево)[575]. Или: «Домовой – это черт, а есть еще хозяин. Хозяин – это хороший человек, а тот – черт» (Воронежская область, Таловский район, пос. Манидинский)[576]. То есть, *хозяин*, в отличие от *черта* – нечто человекоподобное.

Вероятно, подобные представления являются своего рода мифологическими инновациями, истоки которых, кроются в сложности этого образа. Ведь двойственное отношение к домовому (дух предок и одновременно представитель «нечистой силы») присутствует во всех поверьях о нем, особенно в рассказах о том, «кто он, в сущности, такой»[577].

2. Представления о людях, обладающих демоническими способностями

Ведьма. Вера в колдовство – одна из самых распространенных и характерных черт мифологических представлений русского народа. По мнению С.А. Токарева, «одним из древнейших, если не древнейшим, предметом религиозно-магических представлений человека является несомненно сам человек»[578]. Именно человек (не абстрактный, а определенная личность) является единственным объектом, первоначально наделяемым *непосредственно* сверхъестественными свойствами, тогда как разные фантастические образы и предметы природы обладают таковыми *опосредованно*[579]. В классификации, предложенной О.А. Черепановой, ведьмы и колдуны относятся к персонажам эксплицитной мифологичности, это «реальные персонажи, имеющие ирреальные черты и свойства»[580].

Несмотря на то, что в мифологических нарративах об этих персонах отчетливо осознается тот факт, что речь идет о реально существовавших людях, им всегда приписывались сверхъестественные способности, не свойственные обычному человеку[581]. Так, представления о ведьме как о жительнице села, соседке и т.п. сочетаются с поверьями о мифическом существе, которое способно *приходить* и *исчезать* в определенные календарные сроки[582]. При этом, по мнению Л.Н. Виноградовой, «глагол *ходит* соотносится не только с представлениями о приходе ведьмы, живущей по соседству, к чужому двору, но и содержит оттенок значения ‘появляется в земном пространстве’»[583]. Такие характеристики данного персонажа, возможно, вытекают из

представлений о «двоедушии» ведьмы: согласно мифологическим нарративам, помимо ее собственной души, в ее тело вселяется демонический дух[584].

По словам Л.Н. Виноградовой, «традиционно принятые в науке и активно используемые в конкретных трудах определения типа "демон", "демоническое существо" (или "мифическое существо", "сверхъестественное существо"), "нечистая сила", "духи" отражают такие свойства изучаемого объекта, как его нереальность, фантастичность, принадлежность к сфере "нечистого" (по сравнению с сакральными силами христианского культа), бестелесность, связь с человеческой душой. Что же касается категории живых людей, наделенных демоническими способностями (ведьмы, колдуны, знахари), то для именования этой группы персонажей исследователи используют термин «полудемоническое существо»[585].

В настоящей работе образ ведьмы описывается с точки зрения его демонических признаков. Анализ демоничности этого персонажа народных поверий с точки зрения влияния социально-психологических механизмов, а также моделей поведения (этому вопросу посвящен ряд серьезных исследований[586] требует отдельного рассмотрения.

Южнорусская ведьма (как и ее мужской аналог – колдун), по народным поверьям, локализуется в пределах «своего» пространства (в селе, деревне). Однако в этом пространстве ей обычно отводятся маргинальные зоны: окраина села, соседняя деревня и т.п. Такая локализация на периферии культурного пространства, вкупе с изолированным положением в коллективе, аномальной внешностью и, самое главное – с присущими ей сверхъестественными способностями, подчеркивает умение ведьмы контактировать сразу с двумя мирами: «своим» и «чужим», реальным и потусторонним.

По мнению исследователей, в западных и южных областях восточнославянской зоны «образы колдуна и ведьмы сближены по основным характеристикам, но главенствующая роль здесь отводится ведьме, тогда как колдун (в отличие от севернорусской традиции) занимает значительно более слабую оппозицию в персонажной системе»[587]. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы наглядно демонстрируют, что мифологический образ ведьмы в исследуемом нами регионе действительно представляется гораздо более насыщенным по сравнению с «мужским» образом колдуна.

По мнению М. Власовой, образ ведьмы генетически связан с высшим женским божеством восточнославянского пантеона – Мокошью, на что указывают лексические параллели: др.- рус. *мокшить* 'колдовать', *мокоша, мокуша* 'ворожащая женщина', 'знахарка'[588].

Многие исследователи русской народной культуры отмечали особую роль женщин в деле хранения ими колдовских секретов и древних верований. Так, Е.В. Аничков считал, что на Руси (начиная с XI – XII века) «с упадком роли волхвов» выдвигается «исконная носительница тайных знаний» – женщина, «ведовство же становится семейным, домашним»[589]. Этнографиче-

ские источники XIX – XX века показывают, что в особо важных случаях (при эпидемиях, падеже скота) «колдовали» обычные крестьянки, которые по своему облику и действиям напоминают ведьм (одетые в рубахи или нагие, с распущенными волосами, верхом на кочерге или помеле, обходили избу и т.п.)[590].

Мифоним *ведьма*, имеющий общерусское распространение, этимологически обозначает «ведающую, обладающую особыми знаниями женщину»: др.-рус. «вѣдъ» связано со значениями 'знать', 'предвидеть', 'ведать'[591].

Наименование *колдунья* в мифологических представлениях конца XIX – XX века также довольно часто применялся для обозначения рассматриваемого персонажа в Южнорусской историко-культурной зоне (по данным С.А. Токарева, данное наименование в изучаемом регионе встречалось чаще, чем *ведьма*[592]).

Целый ряд номинаций для обозначения ведьмы, по данным источников из АРЭМ и ОЛЕАЭ, имел в конце XIX – начале XX века в изучаемом регионе локальный характер. Среди них: *волхва* (Воронежская, Пензенская, Саратовская губернии)[593], *вещука* (Орловская губерния), *вирятница* (Орловская губерния)[594], *мара* (Воронежская губерния)[595], *еретица* (Калужская, Тамбовская губернии)[596], *акудница* (Рязанская губерния)[597], *труболет* (Орловская губерния)[598], что связано с представлениями о способности ведьмы вылетать через печную трубу. Однодворцы Тульской губернии называли ведьм *закликухам* из-за способности ведьмы закликать (т.е. 'заклинать, колдовать с помощью слов, окриков, призывов' [599]) коров[600]. Мифоним *ворожея* (с вариантами *ворожайка, ворожейка, ворожка*) бытовал у разных историко-культурных групп в Пензенской (Краснослободский, Керенский уезды) и Калужской (Мещевский уезд) губерниях[601] (Рисунок А.3.).

Внешний облик южнорусской ведьмы исключительно *антропоморфен*, она представлялась как *обычная женщина, старуха*.

Из морфологических особенностей ведьмы, представленных в поверьях населения Орловской и Калужской губерний, признается наличие у нее *хвоста*. Так, однодворцы в Ливенском уезде Орловской губернии рассказывали, что «по наружности ведьму не отличишь от простых людей, – узнают их только по хвостам» (АРЭМ, 1890-е годы)[602]. В мифологических представлениях полехов Мосальского уезда Калужской губернии проводится различие между *ведьмами* и *колдуньями* на том основании, что «у ведьмы есть хвост, а у колдуньи его нет»[603]. В Орловском уезде той же губернии считали, что поскольку у ведьмы есть небольшой хвост, то она «ни за что не станет купаться при народе»[604].

Отметим, что в подобного рода представлениях *хвост* – не только мог считаться отличительной особенностью ведьмы по сравнению с колдуньей, но и также помогал отличить «природную» ведьму от «обученной»: «ведьма не все равно, что колдунья: ведьма должна быть при-

родная и с хвостом, а колдовство всякий может приобресть»[605]. «Прирожденной» ведьмой могла стать тринадцатая женщина, родившаяся от двенадцати женщин в одном поколении (Орловская губерния)[606]. Считалось, что такие ведьмы, в отличие от «обученных» могли помогать людям[607].

Южнорусские крестьяне полагали, что умершие без покаяния и «не сдавшие чертей» ведьмы бродят, пока их тела не съедят черви, поэтому ведьма должна *передать умение колдовать перед своей смертью*[608]: «Ведьма передает свое знание в глубокой старости и перед смертью, иначе черти замучат ее требованием от нее работы»[609].

Характерным атрибутом внешности ведьмы, отличающем ее от обычной женщины, повсеместно в изучаемом регионе в конце XIX – начале XX века считались *распущенные волосы.* По представлениям крестьян Орловской губернии, например, «ведьмы ездят на помеле или кочерге, постоянно распустивши волоса» (АРЭМ, 1890-е годы)[610]. Как считают исследователи, непокрытые, длинные и косматые волосы в поверьях многих народов традиционно наделяются особой силой. В русской мифологии не только ведьмы, но и многие другие персонажи (леший, водяной, домовой и т.д.) «волосаты и косматы»; эта черта внешности мифологических персонажей символически указывает на сверхъестественную «трансчеловеческую» природу этих существ[611]. В поверьях группы однодворцев в Рязанской губернии отличительным признаком ведьмы являются *подвязанные зубы*: колдуньи всегда ходят с подвязанными зубами (Зарайский уезд)[612], «подвязывание зубов при новолунии указывает на то, что подвязывающая есть ведьма» (Скопинский уезд)[613]. Часто указывается связь ведьмы с *белым цветом*: в поверьях крестьян Курской губернии ведьмы превращаются в белых собак (Новооскольский и Суджанский уезды)[614], ведьма ходит «вся белая-пребелая» (Обоянский уезд)[615], ведьмы на ветке сидят «белые, да седые» (Обоянский уезд)[616]. Признаком ведьмы являются также белые одежды (белые рубашки), что отмечается в поверьях Орловской (Ливенский, Брянский уезды)[617] и Калужской (Мещевский уезд)[618] губерний.

В числе магических орудий ведьмы, по представлениям южнорусского крестьянства конца XIX – начала XX века, находятся, прежде всего, разнообразные предметы хозяйственной утвари (*кочерга, метла, помело, ступа, мялка* и т.п.), указывающие, по-видимому, на особую связь образа ведьмы с очагом (печью)[619]. С помощью *ступы,* например, ведьма летает по воздуху (с. Сугоново Калужского уезда Калужской губернии)[620]; для этой же цели она могла использовать *помело (метлу)* (Калужская, Рязанская губернии)[621]. Однодворцы Орловского уезда Орловской губернии считали, что «ведьма садится на помело, когда едет заламывать заломы»[622], а в Болховском уезде той же губернии считали, что ведьма вылетает из трубы, «сидя верхом на помеле»[623]. Ведьма могла ездить также верхом на *кочерге* (Орловская губерния, Орловский уезд)[624] (данные архива АРЭМ).

Еще одна типичная для ведьмы в поверьях конце XIX – начала XX века группа атрибутов – различные *орудия, предназначенные для доения коров*: махотка, ведро, подойник и т.п. [625] Эти предметы символически рассматриваются как сосуды, предназначенные для «отнятия» молока, а также росы, дождя и урожая[626].

Характерной принадлежностью ведьмы в поверьях населения Южнорусской историко-культурной области также являются *ножи*, с помощью которых она оборачивается в различных животных и в неодушевленные предметы. Например, из Краснослободского уезда Пензенской губернии сообщали в Тенишевское бюро: «Самая необходимая вещь ведьм – ножи. Ножей нужно семь... Расставит их на перекрестках и перекувыркнется через них и потом оборотиться во что ей угодно»[627]. Аналогичное значение в поверьях полехов Севского уезда Орловской губернии имеет *мялка для пеньки*: перекидываясь через нее слева направо, ведьма оборачивается свиньёй[628].

Многочисленные метаморфозы южнорусской ведьмы, свидетельствующие о дискретности ее внешнего облика, можно разделить на несколько категорий. Это ее превращения 1) в животных; 2) в неодушевленные предметы; 3) в неопределенные субстанции (типа некой «темной массы») и «природные явления»[629] (Рисунок А.4.).

Самые распространенные метаморфозы ведьмы, повсеместно представленные в изучаемом регионе в конце XIX – начале XX века, это превращения ее в *свинью, собаку, кошку*[630].

Ведьма в виде *овцы* отмечена в Краснослободском уезде Пензенской губернии в конце XIX века[631]. Из числа орнитоморфных обликов ведьмы в отдельных областях Южнорусской зоны зафиксированы ее превращения *сороку* (Курская, Орловская, Калужская губернии)[632] и в *галку* (Саратовская губерния)[633].

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживают сюжеты южнорусских быличек, описывающие превращение ведьмы в *неодушевленные предметы*. Так, в поверьях крестьян Курской и Воронежской губерний ведьма обладает способностью превращаться в *клубок*. Так, в представлениях однодворцев Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии, ведьма, катаясь по улице клубком, пугала человека (середина XIX века)[634], а в Суджанском уезде Курской губернии она, превратившись в клубок ниток, «подкатывается под ноги идущему, и тот непременно падает»[635]. Аналогичны представления о ведьме, «скидывающейся» *решетом,* у крестьян Рыльского уезда Курской губернии (АРГО)[636].

Примечательно, что чаще всего упоминаются круглые, шарообразные формы предметов, облик которых может принимать ведьма – *клубок, решето, сито, колесо*[637] и т.п. В связи с этим отметим: Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая, проанализировавшие на полесском материале семантику колеса в купальской обрядности, пришли к выводу, что зажженное и поднятое на пал-

ке колесо, традиционно рассматривавшееся в литературе в связи с солнечным культом, на самом деле символизирует ведьму, подлежащую уничтожению[638].

В мифологических нарративах южнорусских крестьян часто встречается сюжет о превращении ведьмы в *копну сена* [639]. Иногда это была не просто копна, а *темная масса* в форме копны. Ведьма в виде *неопределенной темной массы* могла также принимать образ свиньи (Орловская губерния, Брянский уезд) [640].

Полехи Козельского уезда Калужской губернии считали, что ведьма могла превращаться в *вихрь*: «столб пыли, кружащийся и несущийся вперед, признается за пляску ведьмы, которая радуется удачно совершенному ею пакостному делу, и если воткнуть нож в этот столб, тот покроется кровью ведьмы[641]. Крестьяне села Новоживотинное Воронежского уезда верили, что ведьмы способны превратиться в *холст*[642].

Способность к метаморфозам, т.е. к превращению в различные объекты, отличные от «настоящего» вида, является ярко выраженной чертой многих персонажей южнорусской мифологии: ведьмы, черта, лешего, водяного, домового. С точки зрения А.К. Байбурина, оборотничество – качество, необходимое для перехода из одного мира в другой; этот мотив обусловлен дихотомией «своего» и «чужого»: превращение принадлежащего «этому миру» объекта в объект иного, «чужого» мира[643].

На принадлежность ведьмы к «чужому» и «потустороннему» указывает еще одно ее сверхъестественное свойство – *перевернутость*. Так, по сообщению из Смоленской губернии конца XIX века, «чилавечки у глазах ня будут галоўками, а кверху нагами»[644]. В Рыльском уезде Курской губернии считали, что «всякая ведьма непременно обернется через левое плечо, если ей сзади показать кукиш»[645]. Мотив перевернутости таких персонажей, широко представленный не только в мифологии изучаемого населения, но и у других групп русского народа, связан с мифологической концепцией «двусторонности» и «взаимооборачиваемости» мира. «Оборотность», по мнению С.Ю. Неклюдова, выступает характернейшим свойством потустороннего, относящегося к «той», «обратной» стороне[646]. Отсюда – распространенные мотивы асимметрии мифологических персонажей: они перевернуты, хромы, одноглазы, одноруки и т.п.[647]

Локализация южнорусской ведьмы. По архивным данным, постоянное ее место жительства – *дом,* находящийся где-нибудь отдельно «в лесу или при реке» (Орловская губерния, Болховский уезд)[648]. Внутри дома местопребыванием ведьмы оказывается печь (у печи ведьма «колдует», вылетает из печной трубы и т.п.)[649].

Места появления ведьмы за пределами своего жилища достаточно разнообразны: она, как жительница села, могла встретиться где угодно: *на дороге, на улице, на перекрестке, на меже, на мосту, в церкви, на кладбище* и т.п. Как считали полехи Севского уезда Орловской

губернии, ведьмы также украденное молоко на *перекрестки* (конец XIX века)[650]. Что касается представлений об их появлении в *церкви*, то следует отметить, что со времен христианизации Руси и на протяжении всего II тысячелетия н.э., как ни странно, церкви зачастую воспринимались крестьянами как особые «колдовские» места[651].

Местом сбора ведьм (как, впрочем, и других представителей «нечистой силы») нередко признается та или иная возвышенность: например, *гора* или высокое *дерево*. Такие представления отмечались повсеместно в изучаемом регионе. Из Орловской губернии сообщалось в Тенишевское бюро: «Колдуны и ведьмы, если понадобится, летают на какой-нибудь дуб в лес, в самую полночь»[652]. Подобным образом, в Мещевском уезде Калужской губернии рассказывали: «Близ селения Медведок… стоят два засохших дуба. Говорят, что сюда собираются со всех сторон колдуны»[653].

Функции южнорусской ведьмы, согласно мифологическим нарративам конца XIX – начала XX века исключительно *вредоносные*. Повсеместно в регионе бытовали поверья о том, что ведьма может *портить людей, насылая болезни.* Так, крестьяне Калужской губернии полагали, что «ведьмы могут сделать человека кликушей и бесноватым, но изгнать бесов сами не могут, на это требуется помощь других ведьм или колдуний» (1899 г.)[654]. Везде в изучаемой зоне были распространены поверья, что ведьмы обладают способностью *сделать молодых неспособными к брачному сожительству и чадородию*[655]. В некоторых местах региона считалось, что ведьмы могут *превращать людей в оборотней*: «Один забыл пригласить на свадебный пир колдунью, жившую в их селе: свадебный поезд ехал из церкви в дом жениха, колдунья вышла за село встречать их. Когда поравнялись с нею, она взяла горсть пыли с дороги, стала под ветер и бросила эту пыль на свадебный поезд: все сидящие в повозках мужчины и женщины обратились в волков и убежали в лес» (Орловская губерния, Орловский уезд, с. Казинки). Своеобразием отличаются представления полехов Жиздринского уезда Калужской губернии: «ведьма превращала людей в лошадей и каталась на них по ночам»[656]. Следует отметить, что подобный сюжет присутствует еще в Номоканоне, а отголоски этих поверий, в некоторых местах сохранились до наших дней. Например, в некоторых районах Восточной Сибири порча ведьмами людей, скота и т.д. до сих пор называется «надеванием хомута»[657].

Повсеместно распространенной в регионе функцией ведьмы считалось *отбирание молока* у чужих коров[658]. Например, крестьяне Воронежской губернии считали, что ведьма доит чужую корову, «перетягивая вымя невидимыми волосками»[659].

В числе типичных функций этого персонажа отмечается ее способность *привораживать людей:* «Есть бабки, которые делают *любжу* – привораживают. Говорят, бабки-ворожейки находят следы парня (или девки), который разлюбил, вынимают эти следы и сушат их над огнем помаленечку; знамо со словом, а без слова ничего не поделаешь. Парень тот и затоскует и

станет сохнуть, как его след на огне, – так и приворачивают» (Калужская губерния, Мещевский уезд)[660]. Южнорусский диалектизм *люжба* – означает 'любовь, сделанная посредством колдовства' (Курская губерния)[661].

По представлениям населения Южнорусской зоны конца XIX – начала XX века, ведьма могла *пугать* и *душить* человека (Орловская губерния)[662], а также *лишить человека голоса:* «Случается, что ведьма, сбив с ног человека, на которого зла, превращается в собаку и, подбив его под себя, рвет, кусает и давит его. Он принимается кричать, звать на помощь, но ведьма отнимает у него голос, и его крики делаются слабым невнятным шепотом» (Курская губерния, Суджанский уезд)[663].

Ведьм обвиняли в *засухах.* Например, в Чернском уезде Тульской губернии во время сильной засухи 1891–1892 гг. крестьяне пришли к заключению, что в их бедах виновата ведьма, которая «разъезжала ночами на осиновом лучке по деревням и дергала у петухов перья из хвостов и крыльев… Из надерганных перьев ведьма вязала пучки и, летая на своем лучке по поднебесью над матушкой Русью, разгоняла ими дождевые тучи»[664.] Подобный рассказ, зафиксирован в «однодворческом» селе Истобное Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии[665].

Также считалось, что ведьма способна испортить урожай посредством *прожинов* и *заломов*[666]: «Ведьма делает заломы – запутанный узел из колосьев, который ещё перепутывается конским и женским волосами. Вокруг залома рожь бывает сильно вытоптана, как будто вокруг него танцевала пьяная толпа народу (Орловская губерния, Брянский уезд, с. Овстуг)[667]. По мнению крестьян Мещевского уезда Калужской губернии, «прожин и залом во ржи и других хлебах делаются колдунами или ведьмами, чтобы отнять в хлебе ужин и умолот»[668].

Особый круг поверий был связан с представлениями об умерших ведьмах, которые могли *вставать из могил, приходить в свой дом, пугать людей* и т.п. Так, полехи Севского уезда Орловской губернии в конце XIX века рассказывали о ведьме, которая после смерти ходила каждую ночь купать свою грудную дочь[669]. В Калужской губернии зафиксирован рассказ об умершей ведьме, ежедневно в полночь посещавшей свой дом и поедавшей оставленную родственниками еду на столе[670].

В мифологических нарративах мещеряков Елатомского уезда Тамбовской губернии зафиксирован особый образ *еретицы,* связанный, по всей видимости, с представлениями об умерших колдуньях. Согласно этим поверьям, «заживо продавшие душу черту» еретицы днем «ходят в виде безобразных, оборванных старух, к вечеру собираются в поганых оврагах, а ночью уходят в провалившиеся могилы, где спят в гробах нечестивых». Человек, случайно ступивший в такую могилу, иссохнет, а если увидит в могиле еретицу, то непременно умрет. Как считали мещеряки, еретицы «бродят» весной и осенью, а также, «не попадая в могилы», могут пробраться через печную трубу в баню, где «пляшут»[671].

Упоминается и такое умение ведьмы, как *похищение Луны и звезд.* Подобные представления, по имеющимся в нашем распоряжении данным, отмечены в западной части Южнорусской зоны. М.Н. Власовой приведены сведения из архива Курского Знаменского монастыря (относящиеся к XVIII веку), повествующие о том, что ведьма «снимала с неба звезды»[672]. В Астраханской губернии записан рассказ о том, как ведьма «скрала» месяц во время свадьбы, и поезжане не нашли нужной дороги[673]. Нарративы о похищении ведьмой месяца бытовали также в Тульской губернии[674]. Такие представления, по мнению М.Н. Власовой, свидетельствуют о давности происхождения образа ведьмы (поскольку связь с луной была присуща наиболее древним божествам). Особенно популярны они были у западных и южных славян, а также на Украине[675].

По мифологическим представлениям русских XIX – начала XX века, деятельность ведьм связана с определенными календарными периодами. У населения Южнорусской зоны считалось, что ведьмы активизируются, прежде всего, на *Святки:* «по селению на Святках прежде бегали свиньи, что означает ведьму»[676]. В Тульской губернии существовало предание о том, что *в канун Нового года* ведьмы «скрадывают месяц, из опасения, чтобы он не освещал их ночных прогулок с нечистыми духами»[677].

Согласно некоторым сообщениям, 16 января (29 января по новому стилю) «голодные ведьмы задаивают коров»[678]. По представлениям локальной группы полехов Мосальского уезда Калужской губернии ведьма «на *Благовещенье* рано утром обходит все село и берет со всех крыш изб по пучку соломы – хочет отнять у людей спорину» (1890-е годы)[679]. У полехов Севского уезда Орловской губернии образ ведьмы темпорально связан с праздником *Пасхи*: «Ведьмам в день Светлого Христова воскресенья дается от дьявола сила, при помощи которой они становятся невидимыми. В самый день этого праздника можно видеть всех ведьм, которые стоят в службе задом к царским вратам»[680]. Повсеместно опасной считалась ночь на *Ивана Купалу,* когда ведьмы отбирали у коров молоко[681]. По данным Тенишевского бюро, в Зарайском уезде Рязанской губернии, вредоносная деятельность ведьмы усиливалась во время *Петровок,* когда она «гонялась за одним крестьянином»[682]. Наконец, по представлениям некоторых групп населения изучаемого региона конца XIX века, сборы ведьм происходили в *новолуния* (Орловская губерния, Болховский уезд)[683].

Суточное время активизации ведьмы – чаще всего ночь: ведьма в течение *ночи* может летать по воздуху, оборачиваться в животных, нападать на людей, кататься на них верхом и т.п. Полехи с. Овстуг Брянского уезда Орловской губернии, напротив, считали, что ведьма занимается своей вредоносной деятельностью в *полдень*, «причем не сразу, а ходит для этого несколько полдень»[684].

Своеобразны представления об акустических проявлениях ведьмы, зафиксированные в некоторых губерниях Южнорусской зоны. Как правило, ведьма *разговаривает на обычном человеческом языке.* Однако, крестьяне с. Русский Ишим (Городищенский уезд Пензенской губернии) считали, что у ведьм существует также свой *особый язык,* в котором присутствуют особые обозначения числительных: *одеин* (1), *друган* (2), *торчан* (3), *черичан* (4), *подон* (5), *шадон* (6), *сукман* (7), *дукман* (8), *левурда* (9), *дыкса* (10), *одино* (11), *попино* (12), *овикыкары* (13), *хайдам* (14), *дайнам* (15), *сповелось* (16), *сподалось* (17), *рыдчин* (18), *дыдчин* (19), *клеек* (20) (данные АРЭМ)[685].

Поверья о ведьме, широко распространенные в изучаемой зоне в конце XIX – начале XX века, имели специфические особенности, зафиксированные на разных территориях. Привлекает внимание многообразие наименований этой персоны (помимо традиционных *ведьма* и *колдунья*) и определенная территориальная привязанность некоторых из них. Так, мифонимы *вещука, вирятница, закликуха, труболет* бытовали в западной части региона; в восточной - *волхва/волха, акудница*.

Отметим и нарративы населения западных губерний о *похищении* ведьмой *Луны и звезд*; об особых метаморфозах – превращение ее в *вихрь* (что не является типичным представлением для южнорусской мифологии в целом, где вихрь, как правило, соотносится с чертом), в неопределенную *«темную массу»;* а также представления о наличии у нее *хвоста*. Связь ведьмы с *белым цветом*, судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, также отмечена в западной части региона.

Локально ограниченной восточной половиной Южнорусской историко-культурной зоны, судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, является способность ведьмы принимать облик *галки* и *овцы*.

В современных представлениях сельского населения Южнорусской историко-культурной зоны мифологический образ ведьмы остается одним из самых популярных. В повседневной жизни – это *обычная женщина*, нередко живущая рядом *соседка*[686], иногда – женщина, связанная с ритуально-обрядовой сферой: *повитуха*, *монашка*, *попадья*[687].

Этнографические материалы начала XXI века свидетельствуют, что в исследуемом регионе для обозначения этого персонажа наряду с мифологемой *ведьма* употребляется наименование *колдунья*[688], более того, по утверждению некоторых информантов, «[слово ведьма не говорили], мы их всех колдуньями звали[689]». Зафиксированы в экспедициях многочисленные варианты современных модификаций в наименованиях ведьм в Центрально-Черноземном регионе: *колдуниха* (Липецкая область)[690], *колдовка* (Воронежская, Курская области)[691], *волха* (Тамбовская, Воронежская области)[692], *переметница* (*переметчиха, переметка)* (Воронежская область)[693] (2000-е годы).

Отметим характерную дихотомию образа ведьмы по возрастному признаку: ведьмами могут считаться как *пожилые женщины (старухи, бабки)*, так и *молодые красивые девушки*, иногда даже *девочки*[694].

Как считал С.А. Токарев, образ молодой и чарующей ведьмы русским поверьям чужд. Ведьмы-красавицы, умевшие производить впечатление на мужчин, характерны больше для мифологических представлений украинцев и белорусов[695]. Материалы конца XIX – начала XX века это подтверждают (возможно, это связано с недостаточным количеством данных). Однако, как показывают экспедиционные данные начала XXI века, в Черноземье встречаются представления о ведьмах как молодых и красивых девушках, что свидетельствует, по всей видимости, о заимствовании таких представлений у украинцев.

В мифологических нарративах Центрального Черноземья функции ведьмы описываются исключительно как *вредоносные*. Преобладают рассказы о том, что ведьма может *навести порчу*. Например: «[ведьма могла] наговорить, наколдовать на хлеб, соль, продукты, вещи, иголки, кости, которые засовывали в подушку, или под подушку... На деньги, а потом их подкидывала (Воронежская область, Острогожский р-н, с. Яблочное)[696]». Сохраняются здесь и поверья о том, что ведьма могла *отнимать молоко у коров.* Так, из экспедиционных материалов сотрудников Учебно-научной лаборатории «Этнография Центрально-Черноземных областей России» при Воронежском государственном университете известен такой рассказ: «И моя мать рассказывала, как там к соседям приходила ведьма и коров доила… Ну, приходила, а Бог ее знает, зачем она приходила. Подоит корову и все, и идет… она ночью приходила…жила со всеми вместе… вот ее называли колдунья, ведьма. Ведьма, ведьма была, коров доила[697]». Или: «Вот говорили, что ведьмы могли у коров молоко отнимать. Вот ведут корову, а она на дорогу вышла, там чей – то и бросила, а она веревку бросила. А они взяли и подняли эту веревку. Привели домой, корова молока не дает, а она с веревки капает»[698]. Подобные рассказы повсеместно распространены в изучаемом регионе.

В записях экспедиции ВГУ 1990 – 2000-х гг. есть данные о том, что ведьма может *лишить человека способности двигаться.* «Рассказывали, что корову доит ведьма. Взял ружье, сижу. Приходит ведьма и говорит: "Сидишь?" – "Сижу" – "Ну и сиди", –а сама доит. А я и двинуться не могу» (Воронежская область, Воробьевский район)[699]. Подобным образом, по современным представлениям сельского населения Центрального Черноземья, ведьма обладает способностью *останавливать лошадей:* «Ведьма останавливает лошадей, - они храпят, оглядываются назад, но не идут» (Воронежская область, Хохольский район)[700]. В Усманском районе Липецкой области записано: «Колдунья у них бабка была. Молодых привезли с венца, – лошади, говорит, поднялись на дыбы, стали на передние ноги, – и ни в какие ворота не входят, она их не пускает в вороты»[701].

Способность к быстрым превращениям и многообразие принимаемых обликов выделяет южнорусскую ведьму среди других мифологических персонажей, которые сохраняются в настоящее время. Чтобы совершать свои злодеяния, согласно народным поверьям «ведьма могла сделаться, чем хотишь» (Липецкая область, Усманский район, с. Беляево) (2002 г.)[702]. Так, например, до сих пор в Черноземье пор широко распространены поверья о том, что ведьма в своей *зооморфной ипостаси ездит на человеке верхом*: «Свиньи катались на человеке… Говорят, идёшь, – свинья на тебя сядет верхом и катай её» (Липецкая область, Усманский район) (2002 г.)[703], «Ведьмы в виде собак подвешивались сзади на людей так, что не сорвешь» (Воронежская область, Бобровский район) (2001 г.)[704].

Судя по нашим полевым материалам, в некоторых селах Воронежской области ведьму, способную оборачиваться в животных, называют *переметчихой.* Обязательным атрибутом, необходимым ей для «превращения» являются *ножи*: «Были и переметчихи. Это знаешь как. Вот 12 ножей воткнували и через эти 12 ножов курдыкается и делается переметчихой. И тады человека поймает, изуродует. Могла в свинью превратится и напасть… Она самая и есть ведьма[705]».

Для мифологических нарративов Центрально-Черноземного региона очень характерен следующий сюжет быличек: ведьма оборачивается *свиньей* и пристает к человеку; свинье отрезают ухо (вариант: избивают, наносят увечья), наутро с отрезанным ухом оказывается какая-либо женщина, которую подозревали в колдовстве. Например, в с. Старая Тойда Аннинского района Воронежской области экспедицией ВГУ записан такой мифологический рассказ: «Однажды один мужик шел домой поздно вечером. Он услышал позади себя какой-то шум и обернулся: за ним бежала очень большая свинья. Сначала он растерялся, но потом вынул из кармана нож и отрезал свинье ухо. Свинья как-то странно захрюкала и убежала. На следующий день мужик пришел к своей соседке, которую люди избегали, так как считали ее переметкой, и увидел, что одного уха у нее нет, а голова перевязана»[706]. Интересно отметить, что в одной из быличек, записанных в с. Хреновое (Воронежская область, Бобровский район), ведьма изображается в виде собаки, у которой «перед как у свиньи»[707]. По мнению исследователей, в таких рассказах «временная оппозиция "ночь – утро" – принципиально важный момент»[708].

Повсеместное распространение в регионе имеют былички о ведьмах, превратившихся в *кошек*, которые вредят человеку и которых избивают, а на следующий день оказывается избитой не кошка, а женщина-колдунья (сюжет, аналогичный быличкам о ведьмах-свиньях). Вот, например, быличка, записанная недавно в с. Луговатка Верхнехавского района Воронежской области: «Один дед стерег ночью лошадей. От своего дома за ним увязалась черная кошка. Сколько он гнал лошадей, столько она за ним и бежала. Когда он приехал на место, то пустил лошадей на луг. Сам лег отдохнуть на телегу. А эта кошка забралась к нему и начала пищать. Дед разозлился, снял с себя шарф, поймал кошку за шею и привязал за телегу. Когда он

проснулся утром, то увидел, что это уже не кошка, а женщина, которую он задушил своим шарфом»[709].

В числе современных метаморфоз ведьмы – ее превращение в *лошадь*: «У нас конюх подковал бабу одну, – жеребенка поймал и подковал. А это соседка. Пришел: она подкову не оторвала, нога завязана, лежит на печке» (Орловская область, Хотынецкий район, с. Ильинское) (1999 г.)[710]. Как видно из материалов экспедиций ВГУ 2000-х гг., ведьмы обладают способностью оборачиваться также в *коров* (Воронежская, Тамбовская области)[711].

Очень интересная бывальщина, связанная с поверьем о способности ведьм превращаться в *сорок*, была записана в 2001 г. экспедицией ВГУ в с. Ксизово Задонского района Липецкой области: «Одни поехали за Елец и встретили там старую-старую бабку. Она спрашивает их: "Откуда будете?" – "Из-за Ельца" – "А тама-то чьи?" – "Мы даже из-за Задонска." – "Ну, скажите, а тама чьи?" – "Ну, село Ксизово." – Она говорит: "Я знаю вашу церковь, у вас колокол большой. Мы туда летали на слет, сороками смётывались и летали на слет, к вашим колдунам"»[712].

Курица – в целом нетипичная метаморфоза ведьмы в изучаемом регионе; однако об этом есть сведения в экспедиционных записях МГУ 1971 г. по Калужской области (Козельский район, д. Каменка): «У нас в деревне есть колдунья. Однажды ребята шли из клуба и видят: курица бегает. Ей поймали, стали носом о дорогу долбить. На следующий день смотрят: у колдуньи весь нос разбит»[713].

Спорадически в регионе встречаются данные о превращении ведьмы в *ужа.* В Таловском районе Воронежской области нами была записана такая информация о метаморфозе ведьмы: «...Вот в Чигле чей-то сделали корове, а потом как они разобрались – неизвестно, ужак, говорять, корову по ноге окрутил и сосеть корову ужак…» (Воронежская область, Таловский район, пос. Вятский)[714].

Свое широкое распространение в Центральном Черноземье сохраняют поверья о связи ведьмы с *колесом* и другими круглыми (шарообразными) предметами. «Ведьма и человек, и колесо, разговор один», – сообщали из с. Коршево Бобровского района Воронежской области в 2001 г.)[715]. Вот другие подобные сообщения: «колдуньи колесом каталися» (Воронежская область, Рамонский район, с. Пчельники, 2000 г.)[716]; «В старину, тады, говорить, идя, – колесо катиться. Они, говорит, в колесо, в эти спицы-то, веревку пристроят, приведут, – она к утру – у женщины в ноздрях» (Липецкая область, Усманский район, с. Пашково) (2000 г.)[717]; «Еще там, говорят, колесо катилося. Они взяли уловили его, колесо, просто колесо уловили, протянули, его, веревку, и привязали к колодцу. А ето оказалась баба, привязанная-то» (Орловская область, Хотынецкий район, д. Низина) (1999 г.)[718]. В с. Семидесятное Хохольского района Воронежской области рассказывали: «Если в ненадлежащее время выйти в лес или в поле, то можно

встретить *сито* с ножами, которое закатает до смерти. Это ведьма, которая обратилась вместе с ножами в клубок»[719].

Весьма своеобразные представления о способности ведьмы превращаться в *огненный шар* зафиксированы у современного населения Воронежской области. «Ну, верить не верили. А шо ж. И колеса, вот, огняныя ко́тятся, ко́тятся... Бывалоча, и на улицу боялись выходить» (Воронежская область, Лискинский район, с. Дракино)[720]. В быличке о ведьме, записанной в с. Старая Тойда Аннинского района Воронежской области, «однажды увидели, как за ними катится большой клубок жара»[721]. Эти и подобные им поверья, на наш взгляд, могут указывать на какую-то весьма архаичную «огневую» ипостась ведьмы, возможно, аналогичную «огневой» природе другого персонажа южнорусской мифологии – огненного змея[722].

Типичными местами локализации ведьмы в современных мифологических представлениях изучаемого населения остаются *перекресток* (на перекрестках ведьмы «собираются», запрыгивают на спину к людям, совершают свои превращения в животных и т.п.)[723], *дорога* (*межа*) (на которых ведьма обычно «встречает» человека, чтобы оседлать его, напугать, сбить с ног и т.п.)[724], *церковь* (где ведьма «колдует»: «одна ведьма наколдовала – в церкви во время службы с потолка какой-то песок посыпался» (Воронежская область, Бобровский район, с. Коршево)[725] и т.п.

Мотив *тяжелой смерти* ведьмы сохраняет свое значение и в современных мифологических представлениях населения Южнорусской историко-культурной зоны. Чтобы облегчить кончину подозреваемых в колдовстве, поднимали потолок или матицу в избе: «Пока ведьма не найдет себе преемника, умереть она не может. А если все-таки умирает без него, нужно сломать потолок, матицу, – чтоб дух ее улетел на небо» (Воронежская область, Верхнемамонский район)[726]. Или: «Ведьма умирает тяжело. Одна умирала три дня: "Нате, возьмите". Потолочину вынимали. Если бы она сказала: "Давай", то все знала бы. А та умрет спокойно. Потолочину вынимали, глину отковыривали» (Воронежская область, Бобровский район)[727].

По современным рассказам крестьян Бобровского района Воронежской области, больше всего боялись ведьм на *Троицу* и *русальскую неделю*[728]. В Верхнемамонском районе Воронежской области считали, что на *Радуницу* можно «узнать» ведьму в церкви – у нее ведро на голове будет[729].

Экспедиционные данные 1950 – 2000-х гг. показывают широкое распространение в Южнорусской зоне характерного сюжета быличек о «распознавании» ведьмы: человек наносит увечья ведьме (вариант: привязывает, подвешивает ее); ведьма обращается к человеку с просьбой отпустить ее: «Мужчины в церковь идут. А ведьма одному на шею прыгнула. А мужик за руки её ухватил и захотел затащить в церковь. А ведьма ему говорит: "Отпусти меня, ради Бога. Я больше так не буду поступать"» (Воронежская область, Каширский район)[730]. Или: «Колесо

мучило всех, пугало. Собрались мужики, поймали, во втулку просунули ремень. То так и завертелось на месте, исчезло. Потом днем узнавали – бабка одна больна, конец ремня изо рта торчит. На другой вечер опять колесо прикатилось, просит: "Развяжите!"» (Воронежская область, Землянский район, с. Большая Верейка)[731].

Сохраняются сейчас и поверья об *«оборотной» речи* ведьмы. Например, во время полевой работы в селе Новая Чигла Таловского района Воронежской области нами было записано поверье о том, что ведьма «читает молитвы наоборот»: «Они устно могли наворочать, они такие знали молитвы, задом мож наперед. И вот они так вот и ворочали»[732]. Аналогичные представления зафиксированы в с. Семидесятное Хохольского района той же области[733]. Отмеченный в южнорусской мифологии мотив «оборотной» речи персонажей имеет широкое распространение в самых разных мифологических традициях.

В современных этнографических материалах есть данные об отсутствии звуковых проявлений ведьм: *беззвучие, молчание*. В быличке, записанной экспедицией ВГУ в 2001 г. в с. Коршево Бобровского района Воронежской области, говорится: если ведьма, которая превратилась в собаку и ночью села человеку на спину, то она ведет себя беззвучно – не лает, не кусает[734]. В с. Сухие Гаи Верхнехавского района Воронежской области рассказывали: «Идет в церкви какой-то праздник, и вот идут из церкви, а колдунья сидит косы чешет... А бабки на нее шумят: "Что ж ты делаешь?!", – служба вроде идет, а ты, вроде, сидишь голову чешешь. Она молчит в ответ»[735]; умирая, ведьмы также ничего не говорят, бывают «как без языка» (Воронежская область, Хохольский район, с. Малышево)[736]. Отсутствие звуковых проявлений у мифологических персонажей, точно так же, как их «непонятная» речь, можно расценить как принадлежность к другому миру, «тому свету». Голос (звучание) в славянской мифологии (и не только) обычно осмысляется как обязательный атрибут «этого» мира, культурного пространства, в отличие от «того света», отмеченного печатью беззвучия[737].

Мифологический образ ведьмы, таким образом, находит место и в современных поверьях и фольклоре сельского населения центрального Черноземья: по народным представлениям, ведьма – женщина, наделенная сверхъестественными способностями, но, в то же время, вполне реальная. Обращает на себя внимание и тот факт, что информанты, подчеркивая подлинность рассказов ведьме, в то же время ссылаются на давность событий. Впрочем, такая ситуация наблюдается не только при описании ведьмы, но и других мифологических персонажей.

Колдун. Мужским аналогом ведьмы в народных поверьях выступает колдун[738]. Как и ведьма, данный персонаж в мифологических нарративах южнорусского населения совмещает в себе свойства обычного реального человека, живущего по соседству, и существа, обладающего сверхъестественными способностями. По мнению Н.А. Криничной, в *колдуне* «персонифициру-

ется способ практического применения эзотерического знания посредством вербальной магии»[739]. В.И. Харитонова исходит в оценках таких людей из их психофизиологических способностей, указывая на наличие, в том числе, их способности погружения в измененные состояния сознания (ИСС) и навыков работы в таких состояниях[740].

В традиционной культуре русских ритуальные специалисты – колдуны, ведуны, знахари – считались обладателями сакрального знания. Многие названия этих персонажей связаны с глаголом «знать» (в значении ´уметь колдовать, ворожить´) и «ведать»: *знает, знаткой, знаток, знатливый, знающий, знахарь, ведун*[741].

Несмотря на повсеместное распространение мифологического образа колдуна в Южнорусской зоне, его обозначения были различны в разных районах. Общим для всех мест был мифоним *колдун*, этимологически связанный с глаголом *колдовать* – 'заговаривать', 'заклинать'. В традиционном мировоззрении изучаемого населения конца XIX – начала XX века *колдун* иногда противопоставлялся *знахарю*. Например, по рассказам крестьян с. Сыромяс Городищенского уезда Пензенской губернии, зафиксированных в ответах на анкету Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева, колдун, в отличие от знахаря, может и не знать свойства трав, а только действовать при помощи бесовской силы[742].

Однако в большинстве случаев, по данным имеющихся в нашем распоряжении материалов, для обозначения и той, и другой персоны использовалось наименование *колдун*, что, безусловно, порой вызывает трудности, как и то, что нет четкой границы, разделяющей этих персонажей на *вредоносных* и *помогающих*.

Кроме мифонима *колдун* в регионе были известны и другие обозначения этого персонажа (Рисунок А.1.). У однодворцев Рязанской губернии в XIX веке зафиксировано наименование *акудник* и *акудесник*[743]. *Кудесники* (наряду с *волхвами* и *колдунами*), часто упоминаются в древних письменных источниках, касающихся языческих верований славян, но о фигуре древнерусского кудесника известно мало. Отметим в этой связи, что в древнерусских источниках, русских диалектах и финно-угорских языках Поволжья сохранились такие значения корня *куд* как 'сатана, бес, волхование, чернокнижие, злой дух'[744]. С.А. Токарев писал по этому поводу: «Составляли ли "волхвы" и "кудесники" две разные категории служителей культа и чем именно они различались, остается неизвестным»[745]. По мнению В.И. Харитоновой, культовая практика древнерусских кудесников была связана с миром умерших (предков). На представления о кудесниках как выходцах с того света указывает само слово *кудесник*, поскольку, «это название теснейшим образом связано с наименованием духов предков, которым поклонялись язычники»[746]. В.И. Харитонова предполагает, что древнерусские кудесники отличались особенным буйством своих ритуалов, черты которых сохранились в исторически позднем колядовании, зафиксированном в этнографических материалах XIX – XX века[747]. То, что в приведенных

наименованиях кроется идея перевоплощения, можно предположить, на наш взгляд, и исходя из того, что подобная терминология присутствует в названии святочных ряженых («кудеса», «кудесам ходить», «кудесом баситься»[748]). Более того, исследователи отмечают, что в репертуаре ряженых легко обнаруживаются зоологические ипостаси колдунов и ведьм, способных к оборотничеству[749].

По данным конца XIX века, у однодворческого населения Орловской губернии для обозначения колдуна применялось название *чародей*[750]. Убедительна и этимология этого названия у В.И. Харитоновой, связывающей термин *чародей* (*чаровник*) со словом *чаровать* (*очаровывать*) в значении «оказания необъяснимого сверхъестественного воздействия, введение в состояние частичного отключения сознания и т.п.». С точки зрения исследовательницы, *чаровники* составляли особую категорию профессиональных ритуалистов, занимавшихся «наведением чар», т.е. собственно магической деятельностью, что могло быть сопряжено с владением техникой гипноза[751].

Нашими архивными изысканиями выявлено, что по сообщениям в Этнографический отдел РГО конца XIX века, в Мосальском уезде Калужской губернии колдунов называли *ворожеями*[752]. По данным В.И. Даля, название *ворожей* было распространено также в Воронежской губернии, где обозначало особого колдуна, «промышлявшего ворожбою, шептами, леченьем»[753].

В Тамбовской и Воронежской губерниях зафиксировано еще одно наименование, применяемое для обозначения колдуна – *волхв*. Это слово также нередко прилагалось к расшалившимся, прыгающим и громко кричащим детям (*волхи*). В.И. Харитонова, рассматривая широкий круг древнерусских специалистов, имеющих – по разным источникам – отношение к магико-мистическим практикам, приходит к вводу, что в определенный момент в результате трансформации традиции, забвения ее деталей все эти специалисты суммарно могли называться «волхвами». И хотя собственно волхвы – маги, звездочеты, ученые – могли быть, скорее всего, жрецами, но кудесники, которых причислили к волхвам, под этим именем осуществлявшие свою деятельность, воплощали особый вариант контакта со сверхъестественными силами, максимально приближенный к шаманским практикам[754]. Бесспорных свидетельств о деятельности «волхвов» на Руси не так много, однако среди них есть указания на подобные шаманским обряды, устраивавшиеся древними волхвами: их «вертимое плясание», упоминание о «кудеснике», который «лежаше оцеп» (в оцепенении) и т.п.[755]

В.И. Харитонова считает, что подобная аффективная техника погружения в измененное состояние сознания (ИСС) могла сохраняться не только в бродячих группах кудесников, а позже – скоморохов[756]. Здесь исследовательница усматривает связь и с поздней культовой практикой последователей ряда русских мистических сект (типа христововеров и скопцов); их *радения*

имеют определенное сходство с шаманскими камланиями[757]. Обращает на себя внимание и тот факт, что наибольшее число последователей указанных сектантских вероучений в свое время было сосредоточено в Центральном Черноземье (в Тамбовской и Воронежской губерниях)[758], а также на некоторых других территориях (например, в Поволжье). Все это – окраинные земли Руси, на которых в течение многих веков вполне могли сохраняться древние, аналогичные шаманским, ритуалы, вошедшие впоследствии составной частью в культовую практику русских сект.

В архивных материалах зафиксировано, что в мифологической лексике крестьян Орловской губернии в конце XIX века колдун, обладавший «особо сильным, недобрым взглядом и способный «мгновенно сглазить человека», назывался *вирятник (виритник)*[759].

По данным В.И. Даля, в Курской губернии колдуна, который ходил после своей смерти «морить» людей, называли *ведьмак*[760]. Название *ведьмак* зафиксировано также в архивных документах по мифологическим представлениям населения Смоленской, Калужской и Орловской губерний конца XIX века[761].

Мифоним *кавник* отмечен у однодворцев Рязанской губернии[762]. В этом названии предполагается связь с древнерусским *кобь* 'гадание о судьбе', 'гадание по полету птиц'. Упоминания о «нарочитых кобниках» встречаются в письменных памятниках средневековой Руси. По мнению Б.А. Рыбакова, гадательный обряд кобников («чары деяху и коби зряху»), вероятно, сопровождался какими-то особыми ритуальными танцами. В пользу своего предположения Б.А. Рыбаков приводит современный диалектизм *кобениться*, имеющий значение 'совершать необычные телодвижения'[763].

В мифологической лексике населения Южнорусской зоны конца XIX – начала XX века встречаем также целый ряд обозначений колдуна, указывающих на его некоторые характерные функции. Так, по архивным материалам ОЛЕАЭ, в Смоленской губернии (Поречский уезд) колдуны, отбирающие молоко у коров, были известны под названием *ведуны*[764]. По данным архива РГО, у однодворцев Тамбовской губернии (Лебедянский уезд) особой разновидностью колдунов считались *переметчики,* «переворачивающиеся через двенадцать ножей в зверей, животных, птиц»[765]. В Мещовском уезде Калужской губернии колдуна, «причинявшего людям разные напасти», называли *порчельник*[766]. В этом же уезде зафиксировано обозначение колдуна *еретик*[767], имеющее широкое распространение у севернорусского населения[768]. В Калужской же губернии, свидетельствуют документы АРГО, колдуны были известны также под именем *чернокнижников*[769], а в Орловской губернии, по данным В.И. Даля, колдуна называли *дедок* в значении 'знахарь', 'колдун', 'лекарь нашептами'[770].

Письменные памятники средневековой Руси изобилуют наименованиями различных категорий людей, причастных к языческому культу, – *волхвы, волшебники, жрецы, чародеи, ча-*

ровники, обаянники, кудесники, сновидцы, звездочеты, облакопрогонники, облакохранительники, ведуны, хранильники, потворники, кощунники, баяны, кобники и т.п., что указывает на множество конкретных «узких специализаций» в среде древнерусских «волхвов»[771]. С точки зрения Б.А. Рыбакова, собирательным обозначением «жреческого сословия» Древней Руси было «волхвы» или «волшебники», но, «судя по разветвленности терминологии, в составе всего жреческого сословия было много различных разрядов»[772].

Вероятно, впоследствии множество «специализаций» в среде древнерусских жрецов было утрачено, их различные категории слились в одном образе – колдуна. Однако существование в прошлом «узкопрофессиональной» колдовской деятельности подтверждается, кроме письменных источников, диалектологическими материалами конца XIX – XX века, согласно которым один и тот же персонаж – колдун – имеет различные наименования.

Согласно представлениям крестьянства изучаемого региона конца XIX – начала XX века, зафиксированным в архивных документах ОЛЕАЭ и АРЭМ, колдуны подразделялись на несколько категорий в зависимости от своего «происхождения». Среди них: колдуны *природные, наследственные, обученные и невольные*. *Природные* колдуны происходят от связи женщины с «нечистой силой» или рождаются от домовых, вступивших в «незаконную связь» с женщинами. Крестьяне Смоленской губернии, например, полагали, что колдун «по рождению» – *уроженец* – «имеет хвост и не делает людям зла»[773]. *Наследственными* или *родовыми* считались колдуны, получившие свою силу «от отцов и дедов». Колдунами *обученными,* или *добровольными* «обыкновенно бывают люди одинокие, которым под старость не хочется собирать милостыню, и которые хотят жить в почете»[774]. Наконец, *невольным* колдуном человек становился «помимо своей воли»: обычно другой колдун хитростью передавал такому человеку «свои знания» перед смертью (подобные представления зафиксированы в регионе повсеместно). Наличие подобной иерархии внутри одного мифологического персонажа (колдуна) только подтверждает, на наш взгляд, сложность этого образа.

Характерной чертой южнорусских мифологических представлений конца XIX – начала XX века, связанных с колдунами, являлось приписывание вредоносных колдовских действий *представителям других этнических групп*: цыганам, татарам, мордве и т.д., особенно в зонах интенсивных контактов русских с другими народами. Е.Н. Елеонская, например, приводит выписки из протоколов судебных разбирательств XVII века из Тамбовской губернии, в которых обвинения в колдовстве выдвигались против мордовского населения: «А в роспросе Марфа говорила... учили-де ее волшебству новокрещенные мордовки Наровка да Улевка Шацкого уезда села Брехова»[775]. Отметим, что мнение о «чужеродцах», как о сильных и могущественных колдунах, были знакомы практически всем народам[776]. Более того, по мнению исследователей,

представления о том, что представители нечистой силы принимают облик инородца или иноверца, является «одним из "общих мест" народной демонологии»[777].

Данные о внешности колдуна, как показывает анализ материалов конца XIX – начала XX из архивных источников РГО, ОЛЕАЭ, РЭМ, однотипны: повсеместно в Южнорусской историко-культурной области этот персонаж имеет отчетливо выраженный антропоморфный облик, представляясь как *обыкновенный человек* (*старик*). В некоторых локальных традициях колдуну приписывались *антропозооморфные черты*. Так, в поверьях населения Смоленской губернии, колдун имеет хвост[778]. В Городищенском уезде Пензенской губернии считалось, что у колдунов, стоящих на Пасху в церкви, видны на голове рога[779]. В целом, зооморфные детали во внешнем облике колдуна мало характерны для мифологических представлений изучаемого населения, чаще ими обладает южнорусская *ведьма*.

В отдельных локальных традициях населения Южнорусской зоны в конце XIX – начале XX века выявляются отдельные «отличительные» признаки колдуна, в числе которых *сросшиеся брови* (Тульская губерния)[780], *высокий рост* (Пензенская губерния)[781], *обезображенное лицо* (Тульская и Пензенская губернии)[782].

Согласно распространенным среди населения изучаемого региона в конце XIX – начале XX века представлениям, колдун может принимать *образы различных животных,* иногда – *неодушевленных* предметов (Рисунок А.2.), однако, по сравнению с ведьмой, метаморфозы колдуна не столь разнообразны. Например, по поверьям однодворцев Лебедянского уезда Тамбовской губернии, колдуны-переметчики способны превращаться в «соответствующих их целям зверей, животных, птиц»[783]. Для этого ему достаточно было перекувыркнуться через несколько ножей, воткнутых в землю вниз лезвиями[784]. У однодворческого населения Рязанской, Пензенской, Саратовской губерний, судя по материалам Тенишевского бюро, зафиксированы представления о превращениях данного персонажа в домашних животных и птиц и даже в неодушевленные предметы (Рисунок А.2.): в *собаку, свинью, гуся, копну сена*[785]. По поводу превращений в свинью и копну сена следует отметить, что это весьма характерные метаморфозы южнорусской ведьмы.

Функции колдуна. Повсеместно в Южнорусской зоне в конце XIX – начале XX века были распространены поверья о *порче,* т.е. насылании колдуном на людей различных болезней. Подверженными порче чаще всего признавались молодожены. Так, у однодворческого населения Скопинского уезда Рязанской губернии бытовали рассказы о том, что «через колдунов в старину, бывало, молодые в первую брачную ночь помирали или получали болезни»[786]. В Тульской губернии считали, что колдун портит молодых жену и мужа так, что они «не любят друг друга, или сохнут и хворают, или не пьют, не едят»[787].

Колдунам приписывалась также способность *портить домашних животных* («отнимать» молоко у коров, насылать на скот болезни и мор и т.п.) и губить *посевы* (*урожай*). В последнем случае колдун прибегал к так называемым *заломам, закрутам* и *прожинам*. Повсеместное распространение таких представлений у русского народа не исключает целого ряда локально специфичных представлений, касающихся, в частности, техники исполнения этих вредоносных действий. Из Мещовского уезда Калужской губернии мы имеем, например, такое описание в архиве РГО – «завязывание» колдуном залома: «на ниве, засеянной хлебом, завязывают суровою ниткою (наподобие снопов) по нескольку стеблей ржи, а колосья загибают вниз»[788]. Из того же уезда имеется описание колдовского прожина: «привязав к ноге серп, [колдун] прожинает крестообразно весь загон или весь клин озимого хлеба, произнося таинственные слова»[789]. В этой связи интересно отметить, что, по мнению исследователей, слова *колдун* и *колтун* родственны. В свою очередь, *колтун*, помимо значения 'спутанные волосы', подразумевает и 'спутанные в поле колосья'. Следовательно, «колдун – это тот, кто наводит порчу, делая колтуны, то есть заламывая колосья на чужом поле[790]».

В свое время Д.К. Зеленин высказал предположение, что колдовские *заломы* и *закруты* имеют одну основу с народными обрядами *заламывания* или *завивания бороды,* и «обряд залома был создан как антитеза, как обратное действие обряда "бороды"»[791]. Семантика заломов и бороды объясняется исследователем следующим образом: «Путем залома колдун устраивает своеобразный канал, соединяющий его закрома с чужой нивой, и по этому каналу урожай с чужой нивы направляется в амбар колдуна. При заломе колосья опускаются книзу, к земле, и иногда даже втыкаются в землю. Более чем естественно предполагать, что именно через землю урожайная сила («мана») и направляется из данной нивы к колдуну. То есть здесь происходит нечто вполне аналогичное с «бородой», где также колосья пригибаются до земли и иногда зарываются в землю; только в «бороде» урожайная сила, текущая по этим колосьям в землю, остается в данной полосе, сохраняясь до весны; при заломах же колдун направляет ее к себе — в свой амбар или на свою полосу»[792].

Согласно архивным источникам РГО, РЭМ, ОЛЕАЭ, по представлениям южнорусского крестьянства конца XIX – начала XX века, среди вредоносных действий колдуна числится и его способность *портить различные предметы* и *вещи*: *печь* в новом доме, которая перестает давать жар, «сколько бы ни положила хозяйка топлива» (Тульская губерния, Епифанский уезд)[793], *стол*, который «пляшет» «со всей посудою и ложками», находящимися на нем (Рязанская губерния, Скопинский уезд)[794] и т.п.

Еще одной характерной вредоносной функцией колдуна признавалась *порча свадебного поезда*: он обладал способностью «останавливать» лошадь, так, что она не могла сдвинуться с места и вывести со двора брачный поезд, или падала на землю и издыхала[795].

Свое умение колдовать данный персонаж *передает перед своей смертью.* Мотив *тяжелой смерти* колдуна, повсеместно распространенный в мифологических представлениях русского народа, объясняется именно его стремлением оставить после себя преемника. Передача колдовского искусства обычно происходила посредством контакта «непосвященного» с тем или иным предметом (вещью), к которому прикасался колдун. Например, «колдун передает перед смертью свое колдовство – старается что-нибудь всунуть в руку со словами "На!"»[796]. В Мещовском уезде Калужской губернии рассказывали: «Случается, что умирающий колдун передают свои чары неодушевленному предмету. Такой предмет получает чародейственную силу на три дня. Первый, кто в течение этих дней прикоснется к такому предмету, становится еретиком-колдуном»[797]. В быличке, записанной в 1899 г. у полехов Жиздринского уезда Калужской губернии, магическим посредником передачи колдовства выступает *сумка*: «В один дом зашел нищий старик, попросился отдохнуть и сел на лавку. Больной, старый, никак не отдышится: "Паренек, сними с меня сумочку, мочи нет самому снять, а прилечь хочется", – обратился он к сыну хозяина. Тот послушался, снял со старика сумочку, да как хватит себя за голову: "Эх, дед, дед! Что ты со мной сделал!?" А старик повалился на лавку и дух вон»[798].

Однако обладающему в целом вредоносными функциями колдуну в отдельных случаях могли приписываться и отдельные полезные действия, среди которых *лечение людей* или *ограждение от порчи со стороны другого колдуна*. Так, например у полехов в Жиздринском уезде Калужской губернии считалось, что колдун может вылечить больного, хотя «обращаться к колдуну для лечения больного» – большой грех[799]. У однодворцев Михайловского уезда Рязанской губернии в конце XIX века колдуна всегда приглашали на свадьбу, сажали на самое почетное место и угощали лучше других гостей для того, чтобы он «отводил порчу наговором на вино или воду, которую пьют молодые»[800].

Из Воронежской губернии мы имеем описание техники оберега молодых, который осуществлял приглашенный на свадьбу колдун: «Хозяин при входе во двор колдуна встречает его с хлебом и солью; колдун берет их, разломив на куски и осыпав солью, бросает в разные стороны, потом, плюнув три раза на восток, идет в избу. Осмотрев углы избы и заглянув в печь, он с отдуванием и отплевыванием сыплет в одном углу рожь, в другом – траву, именуемую *покрыш*, в третьем и четвертом – золу; рожь, посыпанная колдуном, уничтожает, по его и народному мнению, порчу на благосостояние молодых, трава покрыш – на их здоровье, зола – на тоску, сухоту и проч.; потом колдун снова выходит на двор и обходит три раза назначенных для молодых лошадей»[801]. Известно, что обычай приглашения колдуна на свадьбу был распространен у разных историко-культурных групп русского народа (особенно в севернорусской традиции). Так, на севернорусской свадьбе обязательно присутствовал особый колдун (*вежливец*), в чьи

обязанности входило «оберегать молодых и участников свадебного обряда от всякого рода колдовства»[802].

По этнографическим материалам конца XIX – начала XX века архивов ОЛЕАЭ и РЭМ, выделяются особые календарные даты, во время которых заметно активизируется вредоносная деятельность колдунов. Это: *Великий четверг* (в этот день также можно «распознать» колдуна в церкви[803]), *Иван Купала*[804]*, день Зосимы и Савватия (17 апреля),* когда «колдун отнимает и наговаривает мед» (Калужская губерния, Мещовский уезд)[805]. Из суточных временных отрезков, с образом колдуна обычно ассоциировалась *ночь*: именно в это время, по поверьям конца XIX века, колдуны устраивали «свои совещания» с чертями и ведьмами[806].

Отметим некоторые специфичные особенности образа южнорусского колдуна, характерные для той или иной территории. Во-первых, как и в случае с ведьмой, зафиксировано большое количество локальных обозначений данного персонажа. При этом, мифонимы *чародей, вирятник, порчельник, еретик, чернокнижник, дедок, уроженец,* отмечены в западных губерниях, тогда как в восточных – *волхв, акудесник/акудник, кавник.*

Обращает на себя внимание тот факт, что в восточной части региона зафиксировано большое количество данных о разнообразных *метаморфозах* колдуна (превращения в *свинью, гуся, копну сена*), в западном же ареале, напротив, подобные представления практически отсутствуют (за исключением его способности превращаться в *волка*), однако здесь присутствовали сюжеты о некоторых особенностях внешности колдуна, в частности о том, что у него *сросшиеся брови*.

Как показывает анализ фольклорно-этнографических материалов второй половины XX – начала XXI века, а также данные наших полевых исследований, разнообразные мифологические представления, связанные с этим персонажем, до сих пор имеют широкое распространение в Центральном Черноземье (специфика трансформации некоторых элементов образа колдуна в современных поверьях рассмотрена нами в статье «Образ колдуна в мифологических представлениях южнорусского населения XIX – XX вв.»[807]).

В современных мифологических нарративах колдун сохраняет свой отчетливо выраженный антропоморфный облик: «Колдун – человек без отличий» (Липецкая область, Хлевенский район, с. Хлевное)[808]. Указания на метаморфозы колдуна немногочисленны. Так, из Каширского района Воронежской области имеем сообщение о превращении колдуна в *поросенка*[809]; в быличке, записанной в с. Верхнее Турово (Нижнедевицкий район Воронежской области) рассказывается о колдуне-попе и его жене, которые ночами пугали людей, превращались в *хряка* и *собаку* (2000-е годы)[810]. Широкое распространение в настоящее время имеют представления о том, что «колдуны ни в кого не превращались»[811].

По данным современных фольклорно-этнографических исследований, в поверьях изучаемого населения отмечаются некоторые необычные свойства колдуна такие, как *тяжелый вес* и способность *отращивать заново части своего тела.* В записях экспедиционного материала ВГУ 1997 года находим: «Когда колдуна хоронят, лошади не идут. И нужно чтобы кто-нибудь шел перед лошадьми и пшено сыпал, – чтоб черти его собирали. Тогда лошадь может идти. Но пока дойдет, вся в мыле бывает, так тяжело ей» (Воронежская область, Хохольский район)[812]. В одной из бывальщин второй половины XX века рассказывается о колдуне, которому солдат отрубал топором руки, а они «моментально отрастали заново»[813].

Представления о локусах, с которыми соотносится образ колдуна в современных мифологических представлениях населения Южнорусской историко-культурной области, традиционны. Это – *перекресток, порог, вершина дерева*. В экспедиционных материалах Воронежского госуниверситета (2000 – 2002 гг.) и МГУ (1999 г.) отмечено, что преимущественной локализацией колдуна выступает *перекресток*: «на перекрестках колдуны собираются» (Воронежская область, Рамонский район; Орловская область, Хотынецкий район)[814], «где-то на перекрестках перекинется, и станет любым животным» (Липецкая область, Хлевенский район)[815]; «на перекрестках колдуны делают свои наговоры» (Воронежская область, Таловский район)[816]. *Порог* считается местом, на котором локализуется колдовская порча[817]. Связь образа колдуна с высокими и одиноко стоящими деревьями проявляется в представлениях об их локализации *на вершине дерева*. Например, в селе Пчельники Рамонского района Воронежской области рассказывали: «У нас тут был вяз, стоял в поле за 6 км, на перекрестке, – на этом вязу всегда колдуны собирались»[818].

Сохраняются и сейчас представления о том, что колдун как обыкновенный сельский житель, посещает *церковь:* [Могли ли колдуны приходить в церковь?] – «Ну, могуть приходить и у церкву, портють людей, да» (Тамбовская область, Мордовский район, с. Кужное)[819]. Интересно отметить, что в современных поверьях сельского населения Центрального Черноземья сохраняются представления о том, что «колдовскими» способностями обладают адепты других конфессий, например, христововеры[820] и особенно – миссионеры протестантских сект. В селе Кривка Усманского района Липецкой области в 2002 г. записан следующий рассказ: «У нас один раз книги носили, молодые ребяты: «Бабуль, мы вот вам принесли книгу, нате вот, возьмите, прочитайте!» А я безо всякого якова, взяла да вот так книгу перекрестила, – как он назад! – Почему ж они креста боятся? – Как он прям назад-то!»[821].

Тяжелая смерть колдуна – один из самых распространенных сюжетов современных мифологических нарративов в изучаемом регионе: обычно перед смертью колдун зазывает к себе человека, чтобы передать свое умение, и спокойно умирает, когда такая передача осуществляется: «Колдуны умирают по пять дён. Никто не возьмет, – будет еще умирать… Кричат: "Нате!"

– ты возьмешь и станешь колдуном, а он помрет» (Воронежская область, Таловский район, пос. Манидинский)[822] и т.п.

Данные фольклорно-этнографических исследований в Центрально-Черноземных областях России свидетельствуют о расширении народных представлений о вредоносной деятельности колдунов. Помимо типичных для XIX века представлений о *порче людей, скота и урожая*[823], в настоящее время встречаются рассказы о том, что колдун может *испортить автомобиль*[824], он *мешает человеку в охоте* («если встретишь его, ничего не убьешь»)[825], может *задушить спящего*[826] или *защекотать человека* до смерти (Воронежская область, Хохольский район)[827] (функция, присущая в мифологических нарративах населения восточной части южнорусского региона XIX – начала XX века другому мифологическому персонажу – *лешему*).

Сохраняется традиционная градация колдунов на «наследственных», «невольных» и «обученных»; тем не менее, существовавшие в прошлом многие «разновидности» колдунов уже почти не выделяются. Отмечается, вместе с тем, сохранение бытовавших в XIX – начале XX века ряда номинаций колдуна (*переметчик, порчельник, ведьмак* и т.п.); некоторые из них подверглись к настоящему времени определенным семантическим изменениям в южнорусских говорах. Так, например, согласно представлениям жителей Усманского района Липецкой области, зафиксированных в материалах лаборатории «Этнография Центрально-Черноземных областей России» при ВГУ, *ведьмаком* «могли обозвать мужика, который доведет»[828].

Таким образом, определенные трансформации, которым подвергся мифологический образ колдуна к началу XXI века по сравнению с XIX столетием, в целом не затронули его принципиальной основы – представления о колдуне как о человеке, обладающем «особыми» магическими способностями, чаще всего – вредоносными.

3. Локально специфичные мифологические персонажи

Особую группу представляют мифологические персонажи, представления о которых, судя по имеющимся в нашем распоряжении данным, встречались не повсеместно на изучаемой территории, а преимущественно в отдельных районах Центрального Черноземья и Южнорусской зоны в целом. Остановимся на их характеристике.

Боровики и моховики – особые лесные духи, характерные для поверий севернорусского населения[829]. В изучаемом регионе представления об этих существах были отмечены у группы полехов Жиздринского уезда Калужской губернии в 1892 г.: «Известны моховики и боровики, о которых рассказов ходит немного»[830].

Особые персонажи южнорусской мифологии – *дикие люди, дикинькие мужички*, поверья о которых в конце XIX века были распространены в Пензенской и Саратовской губерниях. В с.

Тростянка Балашовского уезда Саратовской губернии в 1855 г. было записано такое поверье: «В старину в лесах Хоперских прежде жили дикинькие мужички – люди небольшого роста, с огромною бородою и с хвостом; эти существа, принадлежащие к разряду злых духов, бродили по лесу, перекликаясь в глухую полночь страшными голосами. Напав на человека, щекотали его немилосердно, с страшным хохотом, по всему телу костяными своими пальцами, и человек в злодейских руках их всегда умирал»[831]. Аналогичное сообщение приводит корреспондент «Этнографического бюро» В.Н. Тенишева из с. Авгора Краснослободского уезда Пензенской губернии (1899 г.): «В дремучих лесах живут "дикие люди". Если заплутаешься в лесу и станешь кричать, то дикарь откликнется как товарищ, а потом подкрадется сзади, повалит на землю и станет щекотать. Когда защекочет до смерти, то перегрызет горло и выпьет всю кровь»[832].

У севернорусского населения *диконькими, щекотунами, дикарями, полуверицами* нередко называли детей лешего[833]. Информации о том, что данные персонажи могут считаться детьми лешего, нами не выявлено. Однако, можно предполагать, что рассказы об этих существах в регионе связаны с распространенными представлениями «о похищенных детях», поскольку дети, проклятые или обруганные родителями (например: «Хоть бы тебя леший унес!»), согласно народным поверьям, воспитываются в лесной избушке, куда их приносит леший[834]. Так, например, И.А. Морозов приводит рассказ из Шацкого района Рязанской области о «похищенной дочери», проклятой матерью и жившей в лесу: «Ана, вроди праклятая-та – ходить и ходить по лису-та, а дамой-та ана ни можыт притить» [835].

Образ жены главного лесного духа лешего – *лесовихи* (*лешевихи*) – является характерным персонажем севернорусской мифологии. В Южнорусской зоне этот персонаж в конце XIX – начале XX века не имел повсеместного распространения и встречался только в поверьях населения Смоленской, Калужской, Орловской, Тульской губерний, а спорадически – еще в мифологических представлениях крестьян Пензенской губернии[836]. По сообщению А. Колчина из Тульской губернии, лешие живут семьями – с женами, детьми, отцами и матерями; для каждой такой семьи есть особое жилище в лесу[837]. Д.Н. Ушаков, сопоставляя мифологические представления северно- и южнорусского населения, в свое время пришел к выводу, что у южных русских «женские олицетворения духов» (лесных, водных, домашних и др.) «почти вовсе исчезли из народного воображения», тогда как в севернорусской мифологии в XIX веке эти персонажи отчетливо сохранялись[838].

Представления о *детях лешего* также встречались в регионе спорадически и у разных локальных групп населения (у полехов, однодворцев, помещичьих крестьян) в Орловской, Калужской, Тульской, Пензенской губерниях[839]. Каких-либо специальных наименований этот персонаж не имел.

В мифологических представлениях населения бывших Смоленской и Орловской губерний конца XIX века зафиксирован особый мифологический персонаж *блуд*, который, вероятно, является персонификацией одной из функций лешего – *заводить человека в лесу, сбивать его с дороги* (то есть персонаж, равный одной функции). Крестьяне Смоленской губернии рассказывали о блуде следующее: «Человека, проходящего ночью в лесу, леший сбивает с пути. Впрочем, это проделывает над человеком не сам леший, а его помощник блуд. Он только тем и занят, что сбивает человека с дороги. В таких случаях люди блуждают целые дни, недели и даже месяцы»[840]. В Вяземском уезде той же губернии считали, что «в лесу, дома и в поле есть блуд. Этот блуд уводит людей из леса, из огорода и даже из избы. Он делается знакомым человеком, другом-приятелем, кумом и зазывает в гости, а там ведет, куда знает, и доводит до погибели» (1899 г.)[841].

По данным полевых экспедиционных исследований 1960-х гг., мифоним *блуд* имеет разные значения, но наиболее часто применяется для обозначения лешего или просто потери человеком ориентации на местности. Например, в экспедиционных материалах МГУ по Калужской области имеется такой рассказ: «Есть у нас блудные места. Если один нападешь туда ночью, ни за что не выйдешь. Раз солдат на такое место набрел, – это где поле гороховое кончается. Всю ночь бродил, а выйти не мог»[842].

Согласно широко распространенным в Южнорусской историко-культурной зоне представлениям, *вихрь* – одна из метаморфоз черта: превращаясь в вихрь, черт, якобы, справляет свою свадьбу или черти дерутся. В конце XIX века, как мы уже отмечали, полехи Козельского уезда Калужской губернии считали, что ведьма могла превращаться в *вихрь*. Если бросить ножом или топором в середину вихря, то нож покроется кровью черта или ведьмы (Рязанская губерния, Скопинский уезд[843]; Пензенская губерния, Инсарский уезд[844]; Орловская губерния, Орловский уезд[845]; Калужская губерния, Калужский уезд[846]; Курская губерния, Обоянский уезд[847]; Воронежская губерния, Нижнедевицкий уезд[848]). Черт в виде вихря, по поверьям жителей Городищенского уезда Пензенской губернии, похищает ребенка из бани[849]. А население Калужской и Орловской губерний «бесовским гуляньем» (свадьбой) признают не только вихри, но и зимние *метели* (конец XIX века)[850]. Поверья о *вихре* как особом мифологическом персонаже, судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам конца XIX – начала XX века, встречались на изучаемой территории крайне редко.

Отметим, что особый мифологический персонаж – *вихрь* – фиксируется у современных жителей Тамбовской и Воронежской областей. В с. Красная Криуша Никифировского района Тамбовсой области в начале 2000-х гг. было записано такое сообщение: «На Ильин день работать нельзя – строгий праздник, а они поехали в поле, сено в кучки собирать. И начали их складывать – поднялся ураган, начал кучки трясти. Это был Вихрь-Иваныч – он погнал их, растрёс,

– и только те, которые в этот день собирали, а те, которые раньше – не тронул… То есть Вихрь-Иваныч – это ураган, сильный ветер от земли и вверх»[851]. В пос. Манидинский Таловского района Воронежской области рассказывали: «Ну в праздник одна работала, нельзя работать в праздник…Она на огороде, тогда просо сеяли, а она вязала снопы, забыла какой праздник был. И прям налетел такой вихрь, закружил, закружил и сноп приподнял, и ей прям по спине – бах. И она, говорить, поднялася и рысим домой»[852].

Отличный от полевого персонаж, связанный с полем (межой), – *межевой* – зафиксирован в ответах на анкету Бюро В.Н. Тенишева по Орловской губернии (у полехов и однодворческого населения): «Кроме полевого есть межевой, которого задабривали – носили кутью из зерен первого снопа» (Карачевский уезд. с. Семеновка)[853]. В Болховском уезде Орловской губернии *межевечки* считались «детками полевиков»[854]. Поверья о *межевом* отмечены также в экспедиционных материалах кафедры этномузыкологии ВГАИ 2001 г. в Хлевенском районе Липецкой области: «Как в доме домовой, так в поле межевой»[855].

По данным конца XIX века, в Тульской губернии существовал особый персонаж, соотносимый с лугом – *луговик* (*луговой*), которого представляли похожим на лешего и покрытым лохматой шерстью[856].

Персонаж, локализованный в болотах, – *болотный* – отмечен в поверьях конца XIX века в Смоленской, Калужской, Рязанской губерний[857]. По рассказам крестьян Рязанской губернии, например, *болотный* имел вид человека с длинными руками, его тело покрыто серой шерстью, сзади – длинный хвост крючком; болотный отличался от водяного своей «безвредностью»[858].

Особые духи, обитавшие в колодцах (*колодезные*), были известны жителям Орловской и Смоленской губерний конца XIX века. Крестьяне верили, что в колодцах живут злые духи, похожие на водяных, только они меньше ростом и не с такими длинными хвостами и рогами[859]. В д. Радомль (Болховский уезд Орловской губернии) рассказывали: «В колодцах живут особые духи, не злые, а добрые. В колодцы посланы добрые духи для того, чтобы они не пускали туда злых духов, которые могли бы повредить людям, черпающим в колодезях воду» (1899 г.)[860].

Дети водяного как особые мифологические персонажи в конце XIX века фигурировали в поверьях Тульской губернии (Одоевский уезд): они запрягают утопленника в сани и катаются на нем[861].

Поверья об отличном от домового мифологическом персонаже – *дворовом* (*дворном*) – локализованы в северо-западной части Южнорусской зоны, охватывающей Калужскую и Тульскую губернии[862]. Этот близкий к домовому персонаж, размещается собственно не в доме (в избе), а на дворе, и выполняет функцию ухода за домашней скотиной. В некоторых местах, как например, в Мещовском уезде Калужской губернии, наименования *домовой* и *дворовой* в конце XIX века признавались тождественными. В большинстве других уездов этой губернии домовой

и дворовой считались различными мифологическими персонажами: *домовой* живет в доме и ведает домом и людьми, тогда как *дворовой* занят преимущественно скотиной[863].

Как было убедительно доказано В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, типичная для славянской мифологии оппозиция *свой – чужой* охватывает самые разные пространственные противопоставления. Применительно к жилищу по степени освоенности человеком различаются *дом* и *двор*. Поскольку двор примыкает к дому, он при более широком подходе может рассматриваться как нечто единое с домом и противопоставленное лесу (или полю), но при более дифференцированном подходе *двор* противопоставляется *дому* в собственном смысле слова, и именно это противопоставление отражено в наличии двух домовых: *домового* 'доможила', обычно доброжелательного к человеку, и *домового* 'дворового', обычно недоброжелательного[864].

Представления об особых мифологических персонажах, считавшихся «помощниками» ведьмы – *коргорушах (коловершах, коловертышах)* – отмечены в Тамбовской и Саратовской губерниях (Балашовский уезд): «Состоя в полной власти у хозяина, они ночью ходили по чужим домам и таскали хлеб, ветчину, масло и даже деньги – все, что положено без молитвы; коргуруш у себя в доме один хозяин мог иметь до 12-ти, и мог уволить их от себя»[865]. В поверьях Тамбовщины, по данным М.Н. Власовой, *коловертышем* называли помощника ведьмы. Внешне это существо могло быть похоже на *зайца* или *кошку* с большим мешкообразным зобом, куда он должен был собирать добытое ведьмой молоко[866]. Отметим, что в Поволжье *коловершей* именуют *кошку-оборотня*[867].

По мнению исследователей, *коловерши* являются трансформацией персонажей накопителей, широко распространенных в славянской мифологии (*домовой змей* и др.). Это домовые пенаты, приносящие добро, обогащающие хозяина[868]. В то же время, в мифологических рассказах эти существа не всегда выступают в качестве положительных персонажей: «У некоторых поселян в доме водились коргуруши или коловерши, злые духи, видом похожие на кошку»[869] (АРГО. Р. 36. Оп. 1. Д. 56. Л. 5-5об.).

В изучаемом регионе спорадически встречались представления о таком персонаже, как *кикимора*. Например, в Калужской губернии (Мещевский уезд) в середине XIX века *кикиморой* называли привидение, или домового, вредящего курам[870]. У полехов в Жиздринском уезде Калужской губернии отмечен мифоним *мара,* обозначающий страшное растрепанное существо, которое в лунные ночи гремит самопрялкой[871]. Кикимора (мара) представляет собой типичный персонаж севернорусской мифологии, связанный с прядением и другими женскими работами[872]. Что касается Южнорусского ареала, то для его большей части представления о кикиморе не были характерны[873].

Мифоним *мара* отмечен еще в Курской губернии, хотя здесь он применялся для обозначения совершенно другого мифологического персонажа: по рассказам крестьян Суджанского

уезда, мара – «дух неопределенного свойства», который «носит голову подмышкой, одевается в серую свиту и по ночам, став под окнами, кличет кого-нибудь из домашних, называя по имени. Если кто ему отзовется, или – что несравненно хуже – выйдет за ворота, то непременно делается до такой степени болен, что нужно будет прибегнуть к помощи знахаря»[874].

Типичным персонажем севернорусской мифологии является *банник* – дух, «хозяин» бани[875]. Для Южнорусской зоны в целом образ банного не характерен, что связывается исследователями с отсутствием здесь в недалеком прошлом бань[876]. Поверья о *банном* как особом мифологическом персонаже зафиксированы в конце XIX века в северо-западной части Южнорусской зоны[877], где бани были распространены, хотя и не повсеместно[878].

Характерным персонажем севернорусской мифологии является также *овинный (овинник)* – дух, локализующийся в овине (специальной постройке для сушки зернового хлеба). В Южнорусской зоне поверья об овиннике конца XIX века были ограничены пределами только некоторых уездов Калужской и Орловской губерний[879].

Святочница – персонаж южнорусской мифологии, в поверьях конца XIX века локально ограниченный Калужским Полесьем. По представлениям полехов Жиздринского уезда, святочницы появляются на святках в банях, неосвященных избах, иногда на улицах. Попасть в их руки очень опасно: длинными когтями они отколупывают куски мяса и часто заколупывают до смерти: «Однажды девки в бане встретили святочниц, которые набросились на них и стали их колупать. Спаслись они тем, что рассыпали по снегу бусы, которые святочницы бросились подбирать (1898 г.)[880]. В севернорусской мифологической традиции подобного рода наказание человека (обдирание кожи) свойственно *обдерихе,* расправлявшейся с людьми за нарушение запретов, связанных с баней (таких как – появление в бане в неурочный час и др.)[881].

В поверьях Орловской губернии конца XIX века фигурирует еще один особый мифологический персонаж – *химавлян*, также хронотопически соотносимый с зоной жилища и календарным периодом святок. Былички о нем были записаны в 1898 г. в с. Вишневец Орловского уезда. Приведем текст одной из них: «Никогда не надо на спор идти, а то нехорошо будет. Поспорила раз девка, что не побоится в самую полночь из избы выйти. Только она дверь-то отворила, а химавлян вот прям ей на встречу, в огромадном колпаке. Она с него колпак ухватила да и вскочила в избу. Только после того житья ей не стало: как вечер, так химавлян и заявляется под окно: "Отдай да отдай колпак!" Уж ему и отец и мать выносили, да не угомонится он, хочет, чтоб сама девка ему колпак вынесла. Ну, видят, к чему дело, – позвали попа, поисповедовали, приобщили девку, да и вывели к нему, а он её тут же всю на клочки разодрал»[882].

В деревне Мешково Орловского уезда Орловской губернии в конце XIX века рассказывали об особом оберегателе кладов – *кладовом,* – который «с помощью кладов заманивает к себе человека, берет его душу и отдает ее черту». Согласно местным поверьям, кладовой также

мог явиться во сне человеку, которому клад предназначен, и показать ему место, где находится клад[883].

Особую категорию мифологических персонажей Южнорусской зоны составляют существа, представляющие собой персонификацию опасного времени суток (полдень, полночь). Так, в поверьях крестьян Орловской губернии отмечен мужской персонаж, связанный с полднем – *полуденный*[884].

В современных представлениях крестьян Воронежской области (с. Большая Верейка) зафиксирован женский персонаж, олицетворяющий полдень – *полудёнка*: «До войны, рассказывают, в лесу – семь километров от Верейки – могла полудёнка защекотать, особенно если один-два человека ходят. Особенно опасно на одной полянке, где много ягод. В полдень щекочет»[885]. По приведенному описанию данный персонаж (точно так же, как и его мифологическое обозначение – *полудёнка*) вполне аналогичен персонажу севернорусской мифологии – *полуднице*.

В Воронежской губернии зафиксированы представления о так называемых *маньяках* (предположительно, от глагола *манить*), нарративы о которых были распространены в конце XIX века: «В день Кирика и Улиты (15 июля) в полях появляются призраки, или таинственные явления, называемые маньяками. В этот день крестьяне в поле не ходят и хлеб не жнут»[886]. В.И. Даль сообщает: «Кто на Кирика и Улиту жнет, тот маньяки видит (видения, мороку)»[887].

Многие из охарактеризованных локально специфичных персонажей мифологии Южнорусской историко-культурной зоны (такие, как *боровик, моховик, дикинький мужичек, луговик, болотный, колодезный, коргуруши, мара, химавлян, кладовой*) уже не встречаются в фольклорно-этнографических материалах второй половины XX – начала XXI века. Одновременно следует отметить присутствие в мифологической прозе современного сельского населения центрально-черноземных областей целого ряда мифологических образов, которые не были известны в конце XIX – начале XX века (*вихрь, полудёнка*).

* * * * *

Картографирование представлений о локально специфичных мифологических образах Южнорусской зоны конца XIX – XX века показывает, что персонажи, сосредоточенные в ее западной части, более типичны для мифологических представлений севернорусского населения и населения среднерусской зоны, тогда как некоторые мифологические образы, локально ограниченные восточным ареалом изучаемого региона, в той или иной степени обнаруживают сходства с аналогичными персонажами, характерными для представлений населения Поволжья (Рисунок А.12.).

Таким образом, осуществленный в главе анализ материалов показывает, что представления населения изучаемого региона конца XIX – начала XX века о мифологических персонажах крайне разнообразны. Отдельные их элементы имеют исключительно южнорусский характер,

другие в той или иной мере присущи и русским других регионов. Произведенное в диссертации картографирование наглядно демонстрирует локализацию некоторых компонентов таких представлений в пределах западной и восточной зоны изучаемого региона. Вариативность обнаруживается в наборе персонажей, их номинациях, а также в присущих им визуальных, акциональных и акустических характеристиках.

Проведенное исследование позволяет говорить и об определенных различиях между южнорусскими мифологическими представлениями конца XIX – начала XX века, а также второй половины XX – начала XXI столетия. В целом, множество рассмотренных нами мифологических персонажей продолжает жить в представлениях людей. Однако образы некоторых из них со временем были утрачены, другие же бытуют в трансформированном виде и лишь основные «традиционные» характеристики немногих сохранились до настоящего времени практически в неизменном виде (по сравнению с данными начала XX века).

---

[1] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 18.

[2] *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1914. С. 306.

[3] *Власов В.Г.* Христианизация русских крестьян // СЭ. 1988. № 3. С. 14.

[4] Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т.2. С. 455.

[5] *Носова Г.А.* Язычество в православии. М.: Наука, 1975. С. 3.

[6] Там же. С. 3–4; *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М.: АСТ-Астрель, 2004. С. 10; *Тульцева Л.А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы) // СЭ. 1978. № 3. С. 31; *Дмитриева С.И.* Дохристианские народные верования // Русские: Народная культура (История и современность). Т.5. М., 2002. С. 171; *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник: Народные верования и обряды южнорусского крестьянства XIX – XX веков. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1999. С.6.

[7] *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Инвест–ППП, 1995. С. 38.

[8] Там же.

[9] *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 2000. С. 605.

[10] *Зеленин Д.К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ. 1934. № 5. С. 13.

[11] См.: *Глинка Г.* Древняя религия славян. Митава: Тип. И. Ф. Штефенгагена, 1804. С. 11-15; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товаришество Голике и Вильворг, 1903. С. 3-104; *Кагаров Е.Г.* Религия древних славян. М.: Практические знания, 1918. С. 6; *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.:Изд-во Ленинградского гос. ун-та, 1983. С. 15–47; *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов…С. 79-110.

[12] *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. С. 190.

[13] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов…С. 20, 79.

[14] Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Международные отношения, 2002. С. 115.

[15] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С. 98.

[16] *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения. Автореф. дисс. …док. филол. наук. М., 2001. С. 20.

[17] *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. (Верования, текст, ритуал). М.: Наука, 1994. С. 17–18, 40–44.

[18] *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: имя и образ // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М.: Индрик, 1999. С. 249–251.

[19] *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера… С. 15.

[20] *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: имя и образ…С. 252.

[21] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов…С. 107–110.

[22] Мифы народов мира… Т.1. С. 169.

[23] Там же.

[24] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 438.

[25] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 16.

[26] Там же.
[27] Там же. Д. 522. Л. 11.
[28] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х т. СПб.; М.: Изд-во М. О. Вольфа, 1880 - 1882. Т. 4. С. 96.
[29] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 16.
[30] Там же.
[31] Там же. Д. 522. Л. 11.
[32] Там же. Д. 1463. Л. 16.
[33] Там же. Д. 1304. Л. 5.
[34] *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.С. 343.
[35] Там же.
[36] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 8; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 549. Л. 9.
[37] Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М.: Тип. М. Березина, 1880. С. 190.
[38] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 501. Л. 40.
[39] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 8.
[40] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1090. Л. 8.
[41] Там же. Д. 1463. Л. 16.
[42] Там же. Л. 15-16.
[43] Там же. Д. 1285. Л. 19.
[44] Там же. Д. 1327. Л. 2.
[45] Там же. Д. 1477. Л. 1.
[46] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 150. Л. 4 об.
[47] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1161. Л. 61.
[48] Там же. Д. 1327. Л. 17.
[49] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. С. 4; Мифы народов мира. Т. 1. С. 529–530.
[50] Мифы народов мира…Т. 1. С. 169–170.
[51] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 522. Л. 10.
[52] Там же. Д. 534. Л. 14.
[53] Там же. Д. 1090. Л. 8.
[54] *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. М., 1900. № 4. С. 79.
[55] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 22.
[56] *Толстой Н.И.* Язык и народная культура…С. 264.
[57] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 16.
[58] Там же. Д. 1401. Л. 15; Д. 1304. Л. 5.
[59] Там же. Д. 1401. Л. 16.
[60] Там же. Д. 501. Л. 40.
[61] Там же. Д. 1401. Л. 15; Д. 1341. Л. 16–17.
[62] *Толстой Н.И.* Заметки по славянской демонологии: откуда название шуликун? // Восточные славяне. Языки. История. Культура. М., 1985. С. 284.
[63] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1090. Л. 17.
[64] Там же. Л. 8.
[65] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 15–16.
[66] Там же. Д. 534. Л. 14.
[67] Там же. Д. 1463. Л. 15–16.
[68] Там же. Д. 1327. Л. 5.
[69] Там же. Д. 522. Л. 10.
[70] Там же.
[71] Там же. Д. 1327. Л. 5.
[72] Там же. Д. 1272. Л. 4.
[73] Там же. Д. 549. Л. 10.
[74] Там же. Д. 522. Л. 10.
[75] Там же. Д. 1304. Л. 4; Д. 1286. Л. 5–6.
[76] *Власова М.* Русские суеверия…С. 65.
[77] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 549. Л. 10.
[78] Там же. Д. 1090. Л. 11.
[79] Там же. Д. 1292. Л. 7-8.
[80] Там же.
[81] *Заварицкий Г.К.* О том свете и об этом: Рассказы Саратовского Поволжья // ЭО. 1916. № 1–2. С. 83.

[82] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб.: Наука, 2001. С. 409–410.

[83] *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.С. 190.

[84] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 522. Л. 15.

[85] Там же. Д. 1090. Л. 2.

[86] Там же. Д. 1463. Л. 17.

[87] Там же. Д. 1272. Л. 6.

[88] Там же. Д. 1341. Л. 15.

[88] Там же. Д. 501. Л. 45.

[88] Там же. Д. 522. Л. 9.

[88] Там же. Д. 1304. Л. 6.

[89] Там же. Д. 549. Л. 13.

[90] Там же. Д. 1463. Л. 15-16.

[91] Там же. Д. 1153. Л. 53.

[92] *Титова О. Ю.* Народные верования жителей поселка Манидинский Таловского района Воронежской области (конец XIX – XX вв.) // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов: сб. науч. трудов. Воронеж: Истоки, 2008. Вып. 7. С. 123.

[93] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 41.

[94] Там же. Д. 12. Л. 15.

[95] Там же. Л. 1; Д. 7. Л. 6.

[96] АКТЛФ ВГУ. Д. 1999.

[97] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 11. Л. 29.

[98] ПМА. Д. 2. Л. 3.

[99] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 11. Л. 12.

[100] Там же. Д. 20. Л. 2.

[101] Там же. Д. 11. Л. 29.

[102] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 02:7272.

[103] Там же. ФЭ. 02:7259.

[104] АКТЛФ ВГУ. Д. 1999.

[105] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 20. Л. 9.

[106] *Виноградова Л.Н.* Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 23.

[107] *Дынин В.И., Титова О.Ю.* Огненный змей в народных верованиях южнорусского населения XIX – начала XX века // Вопросы истории славян: сборник научных трудов. Воронеж, 2010. Выпуск 20. С. 99.

[108] Там же.

[109] *Морозов И.А., Сафронов Е.В.* Особенности «низшей мифологии» Ульяновского Присурья // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь: в 2-х т. М.: Индрик, 2012. Т.1. С. 119–120.

[110] *Власова М.* Русские суеверия…С. 191.

[111] *Никифоровский М.* Русское язычество: Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян. СПб.: Тип. журн. «Странник», 1875. С. 23–25.

[112] *Гордеев Н.П.* Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // ЭО. 2002. № 6. С. 46.

[113] *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. С. 35.

[114] Там же.

[115] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 178. Л. 1-1 об.; АРГО. Разряд 15. Оп. 1. Л. 8об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 530. Л. 7.

[116] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 996. Л. 3-3об.

[117] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С.220.

[118] *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890. Вып. 1. С.118.

[119] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1477. Л. 2об.

[120] Там же. Д. 1340. Л. 16.

[121] Там же. Д. 631. Л. 30-31.

[122] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 8об.

[123] Там же. Р. 40. Оп. 1. Д. 17. Л. 46.

[124] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 2.

[125] АРГО. Р. 28. Оп. 1. Д. 14. Л. 26.

[126] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1272. Л. 5.

[127] Там же.

[128] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 49-49об.

[129] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 442–443.

[130] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 172. Л. 1 об.-2.

[131] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1889. № 2. С. 77.

[132] АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 32. Л. 5; Д. 17. Л. 46.

[133] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1161. Л. 68.

[134] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 172. Л. 1 об.-2.

[135] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 501. Л. 33-35.

[136] *Дынин В.И., Титова О.Ю.* Огненный змей в народных верованиях южнорусского населения… С. 103-105.

[137] Там же. С. 105.

[138] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 178. Л. 1-1 об.

[139] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1272. Л. 4.

[140] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. С. 417.

[141] См., например: *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты. Омск: Изд-во ОмГПУ , 2000. 261 с.

[142] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 2-4.

[143] Там же. Д. 549. Л. 9.

[144] См.: *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири: пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов / Д. К. Зеленин // Труды Ин-та антропологии и этнографии. М. ; Л., 1936. Т. 14. 436 с.

[145] *Власова М.* Русские суеверия…С. 190.

[146] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1292. Л. 2.

[147] Там же. Д. 1304. Л. 2-4.

[148] Там же. Д. 1477. Л. 2об.

[149] Там же. Д. 534. Л. 13.

[150] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа... С. 443.

[151] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 996. Л. 3-3об.

[152] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С.220.

[153] *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии… С.118.

[154] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 49.

[155] Славянская мифология: Энциклопедический словарь… С. 373.

[156] См., например: *Штернберг Л.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.:Изд. ин-та народов Севера, 1936. С. 341.

[157] *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. СПб.: Терра-Азбука, 1995. С. 33.

[158] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 975. Л. 14.

[159] *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии… С. 121.

[160] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг.: Изд-во А. В. Орлова, 1916. С. 1–2.

[161] Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80 – 90-х гг. XX века. Т.2: Демонологизация умерших людей / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси , 2012. С. 273.

[162] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов…С. 38.

[163] Славянская мифология: энциклопедический словарь… С. 311-312.

[164] Повесть временных лет (По Лаврентьевской летописи 1377 г.). М.; Л., 1950. С. 141.

[165] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1913. Т. 1. С. 60, 78.

[166] *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М.,1983. С.246; *её же.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М., 1990. С. 55.

[167] Народная демонология Полесья…Т.2. С. 273, 277.

[168] Там же.

[169] *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях и рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии / ЖС. 1898. Вып. 2. С. 232.

[170] *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 153-154; Народная демонология Полесья…Т.2. С. 275.

[171] *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках… С. 154.

[172] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 159. Л. 8-8 об.

[173] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 151. Л. 2.

[174] *Васильев А.* Село Новое Уколово (Коротоякск[ого] уезда) // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1874. №1. С. 26.

[175] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии… С. 77–78.
[176] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 952. Л. 1.
[177] *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях и рассказах крестьян и мещан… С. 233.
[178] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов…С. 39.
[179] *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях и рассказах крестьян и мещан… С. 229.
[180] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества : в 3 вып. Пг.: Изд-е Рус. Геогр. Об-ва, 1914-1916. Вып.3. С. 1160.
[181] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 5. Л. 4об.
[182] *Толстой Н.И.* Язык и народная культура…С. 194.
[183] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей… Вып. 2. С. 971.
[184] *Его же.* Восточнославянская этнография… С. 354.
[185] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 150. Л. 3 об.
[186] *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3-х т. М.: Гослитиздат, 1957. Т. 3. С. 113–114.
[187] Суеверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии: Хрестоматия / сост. Г.Н. Мокшин. Воронеж: Истоки, 2013. С. 185.
[188] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1272. Л. 18-19.
[189] *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях крестьян и мещан… С. 233–234.
[190] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 522. Л. 21.
[191] *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях крестьян и мещан… С. 233.
[192] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 522. Л. 16-18.
[193] АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 12. Л. 10.
[194] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 520. Л. 18.
[195] Там же. Д. 1272. Л. 18-20.
[196] *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях крестьян и мещан… С. 232.
[197] АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 12. Л. 10; *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях крестьян и мещан… С. 232.
[198] Суеверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии… С. 185.
[199] *Титова О. Ю.* Народные верования жителей поселка Манидинский… С. 125.
[200] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 7. Л. 14.
[201] Там же. Д. 4. Л. 45.
[202]*Титова О. Ю.* Народные верования жителей поселка Манидинский… С. 125; ПМА Д.1 Л. 4.
[203] ПМА. Д. 2. Л. 3.
[204] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 9. Л. 36.
[205] ПМА. Д.2. Л.7.
[206] Там же. С. 12.
[207] Там же. С. 4 – 7.
[208] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. С. 30, 35.
[209] *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 71.
[210] ПМА. Д.2. Л.18.
[211] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ.Д. 18. Л. 10-11.
[212] АРГО. Разряд 15. Оп. 1. Л. 8; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1373. Л. 15-15об.
[213] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1272Л. 3; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1373. Л. 15-15об.; *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий в Воронежской губернии // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. С. 377.
[214] *Соболев Н.* О поверьях и предрассудках Прибитюцких жителей // Воронежские губернские ведомости. 1850. №16. С. 133.
[215] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян… С. 40.
[216] Цит. по: *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. С. 340.
[217] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография… С. 419.
[218] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 234.
[219] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря… С. 347.
[220] Там же. С. 350-351.
[221] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии… С. 215.
[222] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. М., 1896. № 2–3. С. 162.
[223] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии… С. 214.
[224] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 234.
[225] *Даль В.И.* Толковый словарь… С. 114.
[226] *Власова М.* Русские суеверия… С. 327.
[227] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 8об.

[228] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1091. Л. 20.
[229] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 25.
[230] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 378.
[231] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губернии) // ЖС. 1908. Вып. 1. С. 12.
[232] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов…С. 162.
[233] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 377.
[234] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей… Вып. 1. С. 65.
[235] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1577. Л. 18; Д. 1674. Л. 3.
[236] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 13.
[237] *Даль В.И.* Толковый словарь… С. 114.
[238] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 162. Л. 8.
[239] Там же. Д. 160. Л. 2.
[240] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1577. Л. 18.
[241] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 377.
[242] АРЭМ. Ф. 7. Д. 1091. Л. 20; Д. 1559. Л. 45.
[243] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза… С. 348.
[244] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1272. Л. 4; Д. 1091. Л. 20.
[245] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей… Вып. 1. С. 367.
[246] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 52.
[247] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 156. Л. 7.
[248] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии… С. 180–181.
[249] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 25.
[250] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей… Вып. 2. С. 584; *его же.* Очерки русской мифологии… С. 128.
[251] *Его же.* Очерки русской мифологии… С. 128.
[252] Там же.
[253] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1091. Л. 21.
[254] Там же. Д. 493. Л. 28; Д. 549. Л. 27.
[255] Там же. Д. 1332. Л. 8-9.
[256] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 377.
[257] Там же.
[258] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1736. Л. 23.
[259] АРЭМ. Ф. 7. Д. 1332. Л. 10.
[260] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 76.
[261] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 164. Л. 1 об.
[262] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1332. Л. 10.
[263] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 76; АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 164. Л. 1 об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1332. Л. 10.
[264] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 12.
[265] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1332. Л. 8-9.
[266] *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979. С. 216.
[267] Там же.
[268] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 49.
[269] Там же.
[270] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 162. Л. 8.
[271] *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губернии… С. 84.
[272] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии…С. 25.
[273] *Зеленин Д.К* Описание рукописей… Вып. 2. С. 577.
[274] *Его же.* Очерки русской мифологии… С. 151-152.
[275] *Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии: Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII - XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского): Материалы научной конференции 1975 г. М., 1976. С. 292.
[276] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии… С. 76.
[277] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1091. Л. 20.
[278] Там же. Д. 1165. Л. 36.
[279] Там же. Д. 1091. Л. 20, Д. 493. Л. 28; АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 160. Л. 2, Д. 164. Л.1 об.; *Резанова Е.И.* Этнографические материалы, собранные в д. Саломыковой Обоянского уезда // Курский сборник. Курск, 1902. Вып. 3. С. 102.
[280] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 378-379.
[281] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1165. Л. 36.

[282] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1332. Л. 8-9.

[283] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей… Вып. 1. С. 68, *Минх А.Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861-1888 гг. // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1890. Т. 19. Вып. 2. С. 105.

[284] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря… С. 359.

[285] *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1989. С. 105.

[286] *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М.: Университетская типография, 1839. Вып. 4. С. 13-14.

[287] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 82–83, 86–87, 92–94, 97, 107–110.

[288] *Сысоева Г.Я.* Русалки «ведутся» на подарки // Человек и наука. 2002. №9. С. 42.

[289] *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды // Русские: Народы и культуры. М., 1999. С. 640.

[290] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии… С. 125.

[291] *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986. С. 129.

[292] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря… С. 351, 352.

[293] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 48.

[294] ПМА. Д.2. Л.7.

[295] АКНМ ВГАИ. Д. 999/20.

[296] *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды… С. 640, *Сысоева Г.Я.* Русалки «ведутся» на подарки… С. 41–43, АКТЛФ ВГУ. Д. 1990; АКНМ ВГАИ. Д. 436/4, 38.

[297] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 29.

[298] АКНМ ВГАИ. Д. 614. № 46.

[299] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 02:7224.

[300] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 9. Л. 35.

[301] Там же. Д. 18. Л. 26.

[302] Там же. Д. 9. Л. 35.

[303] АКНМ ВГАИ. Д. 614. № 46.

[304] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция… С. 162.

[305] *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. Спб.: Северо-Запад, 1995. С. 211.

[306] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 8;. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 27.

[307] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 973. Л. 15-16.

[308] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 156. Л. 5, 7.

[309] *Даль В.И.* Толковый словарь… С. 344.

[310] АРГО. Р. 28. Оп. 1. Д. 14. Л. 27.

[311] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С.101.

[312] АРЭМ. Ф. № 7. Оп. № 1. Д. 493. Л. 21.

[313] *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М.: Учпедгиз, 1938. С. 129–130.

[314] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1130. Л. 23.

[315] *Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии… С. 291, 295.

[316] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 23.

[317] Там же. Л. 21.

[318] Там же. Л. 23.

[319] Там же. Д. 522. Л. 25.

[320] Там же. Д. 1651. Л. 2; Д. 1651. Л. 5; *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 4.

[321] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1133. Л. 23.

[322] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 72.

[323] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1091. Л. 13.

[324] Там же. Д. 1077. Л. 26.

[325] Там же. Д. 1651. Л. 2; *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 4.

[326] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза… С. 356.

[327] *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* …И народное тело // Родина. 2001. № 1-2. С. 61.

[328] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 21.

[329] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 22.

[330] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 12.

[331] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С.236; АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 4.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1295. Л. 49-50.

[332] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 218–219.

[333] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1067. Л. 8.

[334] Там же. Д. 973. Л. 15–16.
[335] Там же. Д. 1651. Л. 3.
[336] Там же. Л. 5.
[337] Там же. Д. 1133. Л. 23.
[338] Там же.
[339] Там же.
[340] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 156. Л. 5, 7.
[341] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1133. Л. 23.
[342] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 156. Л. 5, 7.
[343] Там же.
[344] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза… С. 359.
[345] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1133. Л. 23.
[346] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 163. Л. 6.
[347] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза… С. 357–358.
[348] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1009. Л. 4.
[349] Там же. Д. 973. Л. 15-16
[350] Там же. Д. 1340. Л. 26.
[351] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 19.
[352] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 60; *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 157.
[353] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 973. Л. 16.
[354] Там же. Д. 1133. Л. 23.
[355] *Даль В.И.* Толковый словарь… С. 4; *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. СПб.: Тип. И.П. Сахарова, 1849. Т. 2. Кн. 7. С. 50.
[356] *Зеленин Д .К.* Описание рукописей… Вып. 1. С. 83.
[357] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 4-5.
[358] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 48об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 522. Л. 25; Д. 549. Л. 23.
[359] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 20.
[360] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 48об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 49.
[361] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 49; Д. 1463. Л. 20.
[362] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 158.
[363] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 163. Л. 5 об.
[364] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 46.
[365] Там же. Д. 493. Л. 27.
[366] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 5.
[367] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 159.
[368] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 22.
[369] Цит. по: *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян… С. 319.
[370] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза… С. 427.
[371] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1293. Л. 25.
[372] Там же. Д. 1304. Л. 9.
[373] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России XIX – XX веков: Сравнительно-географическое исследование. Воронеж: Истоки, 2004. С. 146
[374] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1673. Л. 15.
[375] Там же. Д. 493. Л. 20.
[376] Там же. Д. 522. Л. 25.
[377] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 156. Л. 8.
[378] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 21.
[379] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С.104.
[380] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1690. Л. 27.
[381] Там же. Д. 534. Л. 47.
[382] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 15.
[383] Там же. Д. 11. Л. 36.
[384] ПМА. Д.2. Л.7.
[385] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 84.
[386] АРЭМ. Ф. № 7. Оп. 1. Д.1070. Л. 4; Д. 1446. Л.3, 13; Д. 549. Л. 48.
[387] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 549. Л. 28; *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 28-29; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила…С. 79.
[388] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1070. Л. 3.
[389] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 28-29.
[390] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1070. Л. 4.

[391] Там же. Д. 1631. Л. 3.
[392] Там же. Д. 1446. Л. 13.
[393] *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий…. С. 278.
[394] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1070. Л. 3.
[395] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 48.
[396] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 549. Л. 28.
[397] Там же. Д. 1070.Л.3.
[398] Померанцева Э.В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978. С. 147.
[399] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии…С. 28–29.
[400] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1631. Л. 3.; *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 28–29.
[401] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 79.
[402] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1631. Л. 3.
[403] Там же.
[404] Там же. Д. 549. Л. 28.
[405] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии…С. 28–29.
[406] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 13.
[407] Там же; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 79.
[408] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1070. Л. 3.
[409] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 48.
[410] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 79.
[411] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1070. Л. 4.
[412] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 28–29.
[413] Там же.
[414] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1631. Л. 3.
[415] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С.109.
[416] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1070. Л. 4.
[417] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 28–29.
[418] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 9.
[419] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 13:7151.
[420] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 378.
[421] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 160; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1577. Л. 17.
[422] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 11–12.
[423] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1631. Л. 1.
[424] Там же. Д. 534. Л. 54.
[425] Там же. Д. 1091. Л. 13.
[426] Там же. Д. 1631. Л. 1.
[427] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 72.
[428] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 11–12.
[429] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1577. Л. 17.
[430] Там же. Д. 1673. Л. 19.
[431] *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 11–12.
[432] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 54; Д. 1631. Л. 1; *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1889. № 2. С. 72.
[433] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С.107.
[434] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1060. Л. 6.
[435] Там же. Д. 522. Л. 26; Д. 1060. Л. 6; *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 72.
[436] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 27.
[437] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 73.
[438] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 522. Л. 26.
[439] Там же. Д. 1463. Л. 20.
[440] Там же. Д. 549. Л. 27.
[441] Там же. Д. 1304. Л. 10.
[442] Там же. Д. 549. Л. 26.
[443] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 377.
[444] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 160.
[445] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1577. Л. 18; Д. 1673. Л. 23; *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях… С. 11-12.
[446] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 60; Д. 549. Л. 26.
[447] Там же. Д. 1091. Л. 13.

[448] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 151. Л. 2.
[449] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 500.
[450] Там же. С. 501.
[451] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 159. Л. 6.
[452] Там же. Д. 50. Л. 5.
[453] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1091. Л. 13.
[454] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 73.
[455] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 50-51.
[456] Там же. Д. 1091. Л. 13.
[457] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 159. Л. 5; Д. 162. Л. 9; Д. 151. Л. 2.
[458] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 93.
[459] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 10.
[460] Там же. Д. 549. Л. 26.
[461] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 5.
[462] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 20.
[463] Там же. Д. 549. Л. 27.
[464] Там же. Д. 1091. Л. 13.
[465] Там же. Д. 1067. Л. 8.
[466] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 73.
[467] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 522. Л. 26; Д. 1067. Л. 8.
[468] *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. С. 52.
[469] *Виноградова Л.Н.* Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 45.
[470] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 87.
[471] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 52.
[472] Там же.
[473] ПМА. Д.1. Л.3
[474] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 11. Л. 22.
[475] ПМА. Д.1. Л.3
[476] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 52.
[477] Там же. Д. 11. Л. 22; Д. 13. Л.5.
[478] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С.276.
[479] Русские Рязанского края / отв. ред. С.А. Иникова. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 536.
[480] *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции… С. 114.
[481] *Её же.* Мифы русского народа… С.276.
[482] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 33.
[483] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С.118.
[484] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 9; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1076. Л. 1.
[485] *Резанова Е.И.* Этнографические материалы… С. 105.
[486] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1076. Л. 1.
[487] *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера… С. 58.
[488] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 154.
[489] *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий... С. 40.
[490] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 381.
[491] Там же. С. 151.
[492] *Гура А.В.* Ласка (mustela nivalis) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 145.
[493] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 151.
[494] Там же.
[495] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 29.
[496] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1130. Л. 17.
[497] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 29.
[498] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 76.
[499] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1352. Л. 46.
[500] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 145-146.
[501] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1352. Л. 45; АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 31. Л. 42; *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. № 2–3. С. 152-154.
[502] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 31; *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 152.
[503] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 976. Л. 6.
[504] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 152.

[505] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза… С. 164.
[506] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1650. Л. 1.
[507] Там же. Д. 1043. Л. 1.
[508] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 76.
[509] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С.120.
[510] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа... С.282.
[511] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 630. Л. 17.
[512] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 31; *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 29.
[513] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1477. Л. 3–4.
[514] Там же. Д. 1293. Л. 22.
[515] Там же. Д. 1038. Л. 11.
[516] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 150.
[517] Там же.
[518] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 31; *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 29.
[519] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 60.
[520] Там же. Д. 1077. Л. 16.
[521] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 150.
[522] Там же.
[523] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 5.
[524] Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Том 1. С. 357 – 358.
[525] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1292. Л. 3.
[526] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 31; *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 29.
[527] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 8.
[528] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 31; *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 29.
[529] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 630. Л. 17; Д. 973. Л. 14; Д. 1320. Л. 6; Д. 1286. Л. 15; Д. 1448. Л. 46.
[530] Там же. Д. 493. Л. 17–18.
[531] Там же.
[532] АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 17. Л. 29-30.
[533] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 377.
[534] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19.
[535] Там же. Д. 1332. Л. 4.
[536] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 377.
[537] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19.
[538] *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре… С. 95.
[539] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 162. Л. 2 об.
[540] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1352. Л. 44–45.
[541] Там же. Д. 1320. Л. 6.
[542] Там же. Д. 493. Л. 17-18.
[543] Там же. Д. 1616. Л. 9.
[544] Там же. Д. 534. Л. 37.
[545] Там же. Д. 1067. Л. 6-7.
[546] *Резанова Е.И.* Этнографические материалы… С. 107.
[547] *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский домовой // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 120.
[548] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 549. Л. 16-17.
[549] Там же. Д. 522. Л. 25.
[550] АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 31. Л. 42.
[551] *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции… С. 120.
[552] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19.
[553] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник… С.144.
[554] Там же. С. 146.
[555] ПМА. Д.1. Л. 4; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 20. Л.11.
[556] ПМА. Д.2. Л.11.
[557] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л.5.
[558] Там же. Д. 20. Л. 11.

[559] *Орлова Е.А.* Элементы языческих верований в русских селах Петропавловского района Воронежской области // Этнография Центрального Черноземья России: Материалы III межвузовских научных чтений (Воронеж, 27 октября 2003 г.). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2003. Вып. 3. С. 62.

[560] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 14.

[561] ПМА. Д. 2. Л. 3.

[562] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 32.

[563] Там же. Л. 40-41.

[564] Там же. Л. 72.

[565] Там же. Д. 18. Л. 67.

[566] АКТЛФ ВГУ. Д. 2001.

[567] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 45.

[568] Мифы народов мира… Т. 1. С. 391.

[569] ПМА. Д. 3. Л. 1.

[570] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 9. Л. 9.

[571] *Морозов И.А., Сафронов Е.В.* Особенности «низшей мифологии» Ульяновского Присурья … С. 118.

[572] Там же. С. 118.

[573] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян… С. 278–279; *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции… С. 115.

[574] *Титова О.Ю.* Народные верования Таловского района Воронежской области // Этнография Центрального Черноземья России: сб. науч. трудов. Воронеж: Истоки,, 2009. Вып. 8. С. 147.

[575] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 11. Л. 19.

[576] ПМА. Д. 1. Л. 3.

[577] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 280.

[578] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 20.

[579] Там же.

[580] *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера… С. 15.

[581] *Титова О. Ю.* Об особенностях поверий о ведьмах у южнорусского населения // Вестник МГОУ. М., 2011. №4. С. 19.

[582] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян… С. 107.

[583] Там же.

[584] Там же. С. 108.

[585] *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения... С. 9 – 10.

[586] *Харитонова В. И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований: в 2 ч. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 2. 310 с.; *Мазалова Н.Е.* Этнографические аспекты изучения личности "знающего" (XIX - начало XXI в.). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 304 с.; *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2011.

[587] Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80 – 90-х гг. XX века. Т.1: Люди со сверхъестественными свойствами / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 257.

[588] *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 2000. С. 62–67.

[589] *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь… С. 238.

[590] *Власова М.* Русские суеверия… С. 67.

[591] *Даль В.И.* Толковый словарь… Т.1. С. 164.

[592] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 29.

[593] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1341. Л. 19; АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 172. Л. 3.

[594] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 17.

[595] Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия… С. 239; *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 381.

[596] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 7об.; *Власова М.* Энциклопедия русских суеверий. М., 2004. С. 176.

[597] *Даль В.И.* Толковый словарь… Т. 1. С. 9.

[598] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 17.

[599] *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий… С. 89.

[600] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 59.

[601] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1343. Л. 2; Д. 1332. Л. 11; Д. 548. Л. 13.

[602] Там же. Д. 1043. Л. 3.

[603] Там же. Д. 554. Л. 3.

[604] Там же. Д. 1087. Л. 17.

[605] Там же. Д. 549. Л. 9.

[606] *Иванов П.А.* Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. 1900. №4. С. 79.

[607] Там же.

[608] *Грушко Е.А., Медеведев Ю.М.* Русские легенды и предания. М.: ЭКСМО, 2004. С. 145; *Власова М.* Русские суеверия… С. 173.

[609] Цит. по: *Грушко Е.А., Медеведев Ю.М.* Русские легенды и предания… С. 145.

[610] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 17.

[611] *Власова М.* Русские суеверия… С. 28.

[612] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 6.

[613] Там же. Д. 1463. Л. 23.

[614] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 42. Л. 7; Д. 2. Л. 47.

[615] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 631. Л. 37.

[616] Там же. Л. 36.

[617] Там же. Д. 1043. Л. 4; Д. 975. Л. 2, 4.

[618] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 157. Л. 1 об.

[619] *Власова М.* Русские суеверия… С. 71.

[620] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 523. Л. 6.

[621] Там же. Д. 1463. Л. 23.

[622] Там же. Д. 1087. Л. 20.

[623] Там же. Д. 1161. Л. 74.

[624] Там же. Д. 1087. Л. 17.

[625] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1043. Л. 4.

[626] *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Материалы к сравнительной характеристике… С. 94.

[627] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1343. Л. 4.

[628] Там же. Д. 1272. Л. 13.

[629] *Титова О. Ю.* Об особенностях поверий о ведьмах у южнорусского населения… С. 20.

[630] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 162. Л. 4 об.; АРГО. Разряд 19. Оп. 1. 1852. Л. 7; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1327. Л. 19–21.

[631] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1341. Л. 21.

[632] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 162. Л. 4 об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 975. Л. 10; *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.: Литера, 1996. С. 56.

[633] АРГО. Р. 36. Оп. 1. Д. 56. Л. 5.

[634] *Малыхин П.* Город Нижнедевицк и его уезд // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. Вып. 1. С. 294.

[635] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 47.

[636] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 162. Л. 4 об.

[637] Там же; АРГО. Разряд 19. Оп. 1. Б/д. Л. 47; *Малыхин П.* Город Нижнедевицк и его уезд…С. 294.

[638] *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Мотив «уничтожения – проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М.: Наука, 1990. С. 111-112; *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян… С. 261–262.

[639] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1343. Л. 2; *Шингарев А.И.* Вымирающая деревня. Опыт санитарно-экономического исследования двух селений Воронежского уезда. СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1907. С. 24

[640] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 975. Л. 2, 4.

[641] Там же. Д. 534. Л. 11.

[642] *Шингарев А.И.* Вымирающая деревня… С. 24.

[643] *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре… С. 200.

[644] *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник // Записки Российского географического общества. СПб., 1891. Т. 20. Ч. 1.. СПб., 1891. С. 105.

[645] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 162. Л. 6.

[646] *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 133.

[647] Там же. С. 135-136.

[648] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 952. Л. 2.

[649] АРГО. Разряд 36. Оп. 1. Л. 5.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 23.

[650] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 952; Д. 1272. Л. 12.

[651] *Власова М.* Русские суеверия… С. 599.

[652] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 19.

[653] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 7об.

[654] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 523. Л. 2.

[655] Там же. Д. 974. Л. 9.

[656] Там же. Д. 501. Л. 30.

[657]*Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий… С. 72-73.
[658] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1272. Л. 11; АРГО. Разряд 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 47.
[659] *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий… С. С. 73.
[660] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 548. Л. 13.
[661] *Машкин А.С.* Приметы и предрассудки обоянских простолюдинов // Курский сборник. Курск, 1903. Вып. 3. Ч. 3. С. 106.
[662] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1090. Л. 2; Д. 1070. Л. 10–11.
[663] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 47.
[664] *Успенский Д.И.* Толки народа (Неурожай - Холера - Война) // ЭО. 1893. № 2. С. 184.
[665] *Поликарпов Ф.* Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии // Памятная книжка Воронежской губернии на 1906 г. Воронеж, 1906. С. 26.
[666] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 20; АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 157. Б/д. Л. 1 об.
[667] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 975. Л. 1.
[668] Там же. Д. 548. Л. 8.
[669] Там же. Д. 1272. Л. 12-13.
[670] *Власова М.* Русские суеверия… С. 176.
[671] *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда… С. 72.
[672] *Власова М.* Русские суеверия… С. 63.
[673] АРГО. Р. 2. Оп. 1. Д. 20. Л. 3.
[674] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков… С. 3.
[675] *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий… С. 72.
[676] АРГО. Р. 2. Оп. 1. Д. 20. Л. 2.
[677] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков… С. 3.
[678] *Власова М.* Русские суеверия… С. 65.
[679] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 553. Л. 1.
[680] Там же. Д. 1272. Л. 9.
[681]*Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий… С. 381.
[682] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 7.
[683] Там же. Д. 952. Л. 2.
[684] Там же. Д. 975. Л. 1.
[685] Там же. Д. 1302. Л. 6–7.
[686] АКТЛФ ВГУ. Д. 2003.
[687] Там же; Д. 2000; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 23-25; Д. 9. Л. 34; ПМА. Д. 1. Л.6, Д.2, Л. 2.
[688] ПМА. Д.1, Л.8; Д.2. Л.4; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л.3; Д. 19. Л.5.
[689] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 14. Л. 4.
[690]Там же. Д. 12. Л. 2.
[691] АКНМ ВГАИ. Д. 834. № 20; 661. № 18.
[692] *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. С. 176.
[693] АКТЛФ ВГУ. Д. 1996; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 21. Л. 5, ПМА. Д. 1. Л.5,8; *Титова О. Ю.* Народные верования Таловского района Воронежской области… С. 144.
[694] АКТЛФ ВГУ. Д. 2001; ПМА. Д. 1. Л. 7, 11.
[695] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 29.
[696] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д.17. Л.7.
[697] Там же. Д. 18. Л. 10.
[698] ПМА. Д. 2. Л. 14.
[699] АКТЛФ ВГУ. Д. 2001.
[700] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 26.
[701] Там же. Д. 11. Л. 26.
[702] Там же. Д. 11. Л. 23.
[703] Там же. Л. 17.
[704] Там же. Д. 8. Л. 22.
[705] ПМА. Д. 1. Л. 5.
[706] АКТЛФ ВГУ. Д. 1996.
[707] Там же. Д. 2000.
[708] Народная демонология Полесья… Т.1. С. 180.
[709] АКТЛФ ВГУ. Д. Д. 1999.
[710] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 20:3990.
[711] АКТЛФ ВГУ. Д. 2000; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 4. Л. 8; Д. 7. Л. 12; Д. 13. Л. 6.
[712] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 9. Л. 38.
[713] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 03:5637.

[714] ПМА. Д. 2. Л. 14.
[715] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 8. Л. 37.
[716] Там же. Д. 7. Л. 9.
[717] Там же. Д. 11. Л. 14.
[718] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 20:3773об.
[719] АКТЛФ ВГУ. Д. 1999.
[720] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 19.
[721] АКТЛФ ВГУ. Д. 1996.
[722] *Дынин В.И., Титова О.Ю.* Огненный змей в народных верованиях южнорусского населения… С. 99.
[723] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 12. Л. 3; Д. 11. Л. 29; Д. 8. Л. 51.
[724] Там же. Д. 11. Л. 17.
[725] Там же. Д. 8. Л. 34.
[726] АКНМ ВГАИ. Д. 928. № 12.
[727] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 8. Л. 9.
[728] АКТЛФ ВГУ. Д. 2000.
[729] АКНМ ВГАИ. Д. 661. № 18.
[730] *Орлова Е.А., Вертман Э.Г.* Знахарство и ведовство в селах Каширского района Воронежской области // ЭЦЧР. Воронеж, 2004. Вып. 4. С. 82.
[731] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 02:7220..
[732] ПМА. Д. 2. Л. 4.
[733] АКТЛФ ВГУ. Д. 1999.
[734] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 8. Л. 51.
[735] Там же. Д. 6. Л. 13.
[736] Там же. Д. 4. Л. 49.
[737] Славянская мифология: энциклопедический словарь… С. 107.
[738] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 380.
[739] *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: АСТ-Астрель, 2004. С. 400.
[740] *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: статьи и материалы. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Российская Академия Наук, 1995. 204 с.; *её же.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян…
[741] Мазалова Н.Е. Формирование "особого" знания // Медицинская антропология: проблемы, методы, исследовательское поле: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ассоциация медицинских антропологов. М.: ООО "Публисити", 2015. С. 204.
[742] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 10.
[743] *Даль В.И.* Толковый словарь… Т. 1. С. 9; *Диттель И.Ф.* Сборник рязанских областных слов // ЖС. 1898. Вып. 2. С. 204, 213.
[744] *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX – XX вв.). М.: Индрик, 2004. С. 555.
[745] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 21.
[746] *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян… С. 189.
[747] Там же. С. 190.
[748] *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры… С. 554.
[749] *Ивлева Л.М.* Ряженье в русской традиционной культуре СПб.:: Российский институт истории искусств, 1994. С. 50.
[750] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 17.
[751] *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян… С. 187.
[752] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 60. Л. 23.
[753] *Даль В.И.* Толковый словарь… Т. 1. С. 243.
[754] *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян… С. 176.
[755] *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь… С. 236.
[756] *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян… С. 185.
[757] Там же.
[758] *Дынин В.И.* Пережитки шаманизма в культовой практике духовных христиан (XVIII – XX вв.) // Исторические записки: Науч. тр. ист. фак-та Воронеж. гос. ун-та. Воронеж, 1997. Вып. 2. С. 178–184.
[759] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 17.
[760] *Даль В.И.* Толковый словарь… Т. 1. С. 330.
[761] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 145. Л. 12; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 549. Л. 9; Д. 978. Л. 4.
[762] *Диттель И.Ф.* Сборник рязанских областных слов…С. 204, 213.
[763] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 296.
[764] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 145. Л. 8 об.-9.
[765] АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 17. Л. 30.

[766] Там же. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 6об-8.
[767] Там же. Л. 7об.
[768] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в… С. 27.
[769] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 6об.
[770] *Даль В.И.* Толковый словарь… Т. 1. С. 509.
[771] *Костомаров Н.И.* Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М.: Экономика, 1993. С. 247; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси… С. 298.
[772] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси… С. 299.
[773] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 145. Л. 12 об.
[774] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 10.
[775] *Елеонская Е.Н.* К изучению заговора и колдовства в России. М.: Комиссия по народной словесности при этнографическом отделении императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии 1917. С. 10.
[776] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 31.
[777] *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве // между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Сэфер, 2002. С. 198.
[778] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 145. Л. 12 об.-13.
[779] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1303. Л. 7.
[780] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 163. Л. 6 об.
[781] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1303. Л. 7; Д. 1295. Л. 49.
[782] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 163. Л. 6 об.; АРГО. Р. 28. Оп. 1. Д. 14. Л. 25-26.
[783] АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 17. Л. 30, 46.
[784] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 107-108.
[785] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1340. Л. 17; Д. 1463. Л. 18; Д. 1320. Л. 6; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 107.
[786] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Д. 1463. Л. 24-25.
[787] *Семенова-Тянь-Шанская О.П.* Жизнь «Ивана». Очерки из быта крестьян одной из Черноземных губерний // Записки Императорского Российского географического общества. Т. 39. СПб., 1914. С. 74.
[788] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 7-7об.
[789] Там же.
[790] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа…С. 381.
[791] *Зеленин Д.К.* «Спасова борода», восточнославянский земледельческий обряд сбора урожая // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1934. М.: Индрик, 1999. С. 76-77.
[792] Там же. С. 80.
[793] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 163. Л. 7.
[794] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 24-25.
[795] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 145. Л. 13-13 об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1043. Л. 4; Д. 1463. Л. 24-25.
[796] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 164. Л. 1.
[797] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 8.
[798] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 501. Л. 4–5.
[799] Там же. Д. 501. Л. 23.
[800] АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 15. Л. 14об-15.
[801] *Ав-ский.* Несколько слов о веровании в колдовство в Воронежской губернии // Воронежские губернские ведомости. 1861. № 31. С. 428.
[802] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография… С. 341.
[803] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1295. Л. 49.
[804] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 145. Л. 8 об.-9.
[805] АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 7об.
[806] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1087. Л. 19.
[807] *Титова О. Ю.* Образ колдуна в мифологических представлениях южнорусского населения XIX – XX вв. // Историко-культурное наследие и современная этнология: материалы конференции молодых ученых. М., 2011. С. 106–117.
[808] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 12. Л. 2.
[809] *Орлова Е.А., Вертман Э.Г.* Знахарство и ведовство в селах Каширского района… С. 84.
[810] АКТЛФ ВГУ. Д. 2003.
[811] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 12. Л. 2; ПМА. Д.1. Л.3; ПМА. Д.2. Л.2.
[812] Там же. Д. 4. Л. 20-21.
[813] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 03:7856-7857.
[814] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 20:3932; АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 7. Л. 10.

[815] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 12. Л. 3.
[816] ПМА. Д. 1. Л.4.
[817] *Титова О. Ю.* Народные верования жителей поселка Манидинский… С. 121.
[818] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 7. Л. 10.
[819] Там же. Д. 20. Л. 8.
[820] Там же. Д. 8. Л. 43.
[821] Там же. Д. 11. Л. 28.
[822] ПМА. Д.2. Л.6.
[823] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 11. Л. 22.
[824] Там же. Д. 4. Л. 15.
[825] Там же. Л. 42.
[826] Там же. Л. 40.
[827] Там же. Д. 7. Л. 11.
[828] Там же. Д. 11. Л. 7.
[829] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 147.
[830] *Харузин М. Н.* К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губернии // ЭО. 1892. № 2-3. С. 214.
[831] АРГО. Р. 36. Оп. 1. Д. 56. Л. 4об.
[832] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1341. Л. 18-19.
[833] *Зеленин Д.К.* Описание рукописей… Вып. 2. С. 794.
[834] *Морозов И.А.* Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях» // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001. С. 68.
[835] Там же.
[836] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 10.
[837] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии … С. 25.
[838] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С.224.
[839] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1165. Л. 35; Д. 493. Л. 19; Д. 1736. Л. 23; Д. 1304. Л. 10.
[840] Там же. Д. 1559. Л. 42.
[841] Там же. Д. 1631. Л. 6.
[842] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 02:9432-9433.
[843] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 15–16.
[844] Там же. Д. 1327. Л. 2; Д. 1320. Л. 12.
[845] Там же. Д. 1090. Л. 2.
[846] Там же. Д. 522. Л. 7–8.
[847] АРГО. Р. Оп. 1. Д. 5. Л. 7об.
[848] *Поликарпов Ф.* Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного Нижнедевицкого уезда… С. 27.
[849] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1304. Л. 4.
[850] Там же. Д. 549. Л. 9. *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губернии… С. 94.
[851] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 15. Л. 9.
[852] ПМА. Д.1. Л.7.
[853] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1009. Л. 1.
[854] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 79.
[855] АКНМ ВГАИ. Д. 960. Л. 36.
[856] *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии… С. 28.
[857] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 156. Л. 1; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 543. Л. 5; Д. 1577. Л. 18; Д. 1674. Л. 3.
[858] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 161.
[859] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1674. Л. 3.
[860] Там же. Л. 12-13.
[861] Там же. Д. 1736. Л. 23.
[862] АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 164. Л. 1об.; Д. 157. Л. 1 об.
[863] *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов… С. 161.
[864] *Иванов В. В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. М.: Наука, 1965. С. 168-169.
[865] АРГО. Р. 36. Оп. 1. Д. 56. Л. 5-5об.
[866] *Власова М. Н.* Русские суеверия… С.259
[867] Там же.
[868] *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера… С. 48, 129.
[869] АРГО. Р. 36. Оп. 1. Д. 56. Л. 5-5об.
[870] Там же. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 9.
[871] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 29.
[872] *Власова М.* Русские суеверия… С. 214-217.

[873] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 147.
[874] АРГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 2. Л. 45об., 48.
[875] *Власова М.* Русские суеверия… С. 30.
[876] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России…С. 131.
[877] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 534. Л. 64; Д. 549. Л. 28; Д. 1130. Л. 19.
[878] *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губернии…С. 72.
[879] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1130. Л. 14-15; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила… С. 57.
[880] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 30.
[881] *Криничная Н.А.* «Сынове бани» (Мифологические рассказы и поверья о баеннике) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 72-73.
[882] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1239. Л. 5об.
[883] Там же. Д. 1087. Л. 13.
[884] Там же. Д. 1213. Л. 4.
[885] АКРУНТ МГУ. ФЭ. 02:7225.
[886] *Селиванов А. И.* Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий в Воронежской губернии // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. Вып. 1.С. 376.
[887] *Даль В.И.* Толковый словарь… Т. 2. С. 297.

Глава III

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖАХ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОГО ЧЕРНОЗЕМЬЯ

1. Мифологические представления населения Южнорусской историко-культурной зоны и её ареальное деление

Русская традиционно-бытовая культура, точно так же, как и любая другая этническая культура, обладает относительным единством своих форм и элементов. Эти формы – язык, хозяйственная деятельность, жилище, народный костюм, фольклор, календарная и семейная обрядность и т.д. – имеют географическую вариативность, что позволяет в рамках общерусской культуры выделять ее отдельные локальные варианты.

В пределах расселения русского народа на территории Европейской части России выделяются две большие историко-культурные зоны – Севернорусская и Южнорусская; между ними лежит переходная Среднерусская этнографическая полоса[1]. Этнокультурные различия между северно- и южнорусским населением основаны на характерных особенностях языка и традиционно-бытовой культуры, в том числе, мифологических представлений. В связи с этим, на основе анализа особенностей мифологических представлений населения Южнорусской историко-культурной зоны, предпринятого нами в предыдущей главе, а также привлечения ряда данных по севернорусской мифологической традиции[2], в первую очередь, укажем на имеющиеся различия в «наборе» мифологических персонажей южнорусских поверий, от таковых, характерных для представлений севернорусского населения.

Итак, для изучаемой нами зоны характерно:

– полное или частичное отсутствие большого числа разнообразных лесных, полевых, водных и домашних духов, представленных в севернорусской традиции (*шуликун, полудница, дети лешего, дети домового, овинник, ригачник, гуменник, амбарник, колодеч-*

ник, мельничный, подпольник, его дети, хлевный, подовинник, подрижник, заригачник, запечник, голбешник и другие) (Таблица В.1.);

– исключительно или преимущественно южнорусский характер ряда мифологических персонажей, таких как: *русалка, полевой, коловерши, святочница*;

– отсутствие (за редким исключением) женских параллелей «мужским» образам и представлений о превращении духов заведомо «мужского» пола в существ женского пола; для севернорусской мифологии, напротив, характерны представления о парном характере большинства мифологических персонажей, наличие «женских» параллелей «мужским» образам (*домовой – домовиха, лесовой – лесовиха)*, а также представления о способности некоторых персонажей (*лешего, водяного, домового, банного*) принимать «женский» облик и т.д. (Таблица В.1.);

– для южнорусских мифологических представлений в целом не характерны фитоморфные метаморфозы духов-«хозяев» (встречаются лишь спорадически), тогда как в севернорусской традиции они имели достаточно широкое распространение.

В.И. Дынин указал также на некоторые различия в представлениях, связанных с пространственной локализацией мифологических персонажей. Так, для Южнорусской историко-культурной зоны более типично их обитание «над землей» («выше земли»), тогда как для севернорусской мифологии – «под землей» («ниже земли»)[3]. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы вполне подтверждают это. На наш взгляд, наиболее показательны в этом плане представления о локализации *домового*: в южнорусской традиции, как было показано в предыдущей главе, это, преимущественно, *чердак (потолок),* тогда как местом обитания севернорусского *домового* чаще всего является *подполье*. С точки зрения В.И. Дынина это может быть связано с известными у северных русских формами погребения «нечистых» покойников в подполье дома[4].

Интересным представляется наблюдение Е.Е. Левкиевской о локализации домового *на чердаке (в верхней части избы)* в тех районах украинского и белорусского Полесья (начиная с южнорусских областей и Смоленщины, к западу), где в большей степени проявляются его «полтергейстные» свойства[5]. Эта особенность, по ее мнению, связывает мифологические представления населения указанных территорий «с карпатоукраинским регионом и западнославянской традицией, где чердак и вообще – верхняя часть дома, согласно поверьям, являются местом пребывания духа-обогатителя типа *хованца*»[6].

Как было показано в предыдущей главе, мифологические представления изучаемого населения конца XIX – начала XX века отличаются крайним разнообразием. Отдельные их элементы имеют исключительно южнорусский характер, другие в той или иной мере

присущи и русским других регионов. Отмеченная выше локализация многих компонентов мифологии служит основанием для выделения внутри южнорусского мифологического комплекса двух локальных вариантов – западного и восточного (Рисунок Б.2.). В их пределах обнаруживается вариативность уже в самом наборе мифологических персонажей (помимо имеющих общеюжнорусское распространение, отмечаются персонажи, бытование которых локально ограничено). Затем, между западной и восточной зонами прослеживаются различия, касающиеся мифологических номинаций. Кроме того, имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют выделить ряд локальных вариаций, связанных с визуальными, акциональными и акустическими характеристиками персонажей.

Западный вариант мифологических представлений Южнорусской зоны охватывает губернии, расположенные преимущественно к западу от верхнего и среднего течения р. Дон (Рисунок Б.2.) в пределах современных Курской, Белгородской, Калужской, Брянской, Орловской, Тульской областей.

Помимо общеюжнорусских мифологических персонажей, здесь представлены и не характерные для данной традиции мифологические образы: *блуд, лесовиха, боровик, моховик, межевой, луговой, колодезный, дворовой, кикимора, банный, овинный, святочница, химавлян* (Рисунок А.12.). Некоторые из них (как, например, *лесовиха, боровик, моховик, дворовой, кикимора, банный, овинный*) более характерны для представлений русских других регионов (в первую очередь, севернорусского населения).

Другие персонажи (*межевой, святочница, химавлян*) принадлежат западно-южнорусской локальной традиции. Среди них *святочница* и *химавлян* относятся к кругу сверхъестественных существ, действующих в период Святок и, таким образом, сближаются с некоторыми другими схожими персонажами (типа севернорусских *шуликунов)*.

Для данного варианта мифологических представлений характерны отдельные локальные мифонимы, обозначающие колдуна (*чародей, чаровник, вирятник, порчельник, еретик, чернокнижник, дедок, уроженец, ведьмак, упырь* (обозначавший умершего колдуна, выходящего по ночам из своей могилы)), ведьму (*вещука, вирятница, труболет*), черта (*нечерт, святоша, чемер*), огненного змея (*чертовик, юж*), лешего (*лесовой*), водяного (*навпа*), домового (*карнаухий, милак*) (Рисунок А. 1, 3, 5.).

Отмечается также особая цветовая символика ряда мифологических персонажей. Белый цвет, как показал В.Я. Пропп, является символом потусторонних сил[7] (наличие белого цвета как траурного в русской похоронно-поминальной обрядности), однако белая цветовая атрибутика мифологических персонажей фиксируется преимущественно в этой части Южнорусской зоны применительно к лешему, полевому, водяному, домовому, по-

койнику, ведьме, русалке. *Черный цвет*, относящийся повсеместно в изучаемом регионе к черту, в данном локальном варианте присущ также полевому, водяному, домовому (Рисунок А.8., Таблица В.2.).

Характерными чертами западно-южнорусского *колдуна* являются: *сросшиеся брови*; отсутствие представлений о метаморфозах колдуна. Применительно к мифологическому образу *ведьмы* отмечаем: поверья об особых метаморфозах – превращение ее в *вихрь* (что не является типичным для южнорусских мифологических представлений в целом, обычно связывающей вихрь с чертом), в неопределенную *«темную массу»* (у локальной группы полехов), *орнитоморфные* обличья (Рисунок А.4.). Исключительно в западной части региона (Калужская, Курская губернии) встречается понятие *люжба* (способность ведьмы *привораживать людей).* В Орловской губернии зафиксировано поверье о способности ведьмы *превращать людей (участников свадьбы) в волков.* Из морфологических особенностей ведьмы в данном варианте южнорусской мифологии отмечается, прежде всего, наличие у нее *хвоста* (отличал *природную* ведьму от *ученой*, а также ведьму от *колдуньи*). В этой же части региона бытовали представления о способности ведьмы *«скрадывать» с неба луну и звезды*.

Особенностью этого варианта мифологических представлений следует признать наличие метаморфоз у такого персонажа как *покойник* (превращения его в *зайца*). Зооморфные обличья нетипичны для данного мифологического образа в южнорусской традиции.

Западный вариант южнорусских мифологических представлений характеризуют и некоторые специфичные представления о морфологии *огненного змея*: в виде «*блуждающих огней*», его необычных метаморфозах (в виде *золотого кольца*), а также нарративы о том, что этот персонаж будет являться к той девушке, которая поднимет с земли тот или иной предмет (*кольцо, алый пояс*) (Рисунок А.7.).

Специфика мифологических представлений населения западной части Южнорусской историко-культурной зоны находит свое яркое выражение в целом круге поверий, связанных с образом *лешего*. Это, во-первых, представления об особом типе его внешности (в виде «*туманного столба*») (у локальной группы полехов). Во-вторых, поверья о способности принимать *женское обличье*. В-третьих, реликты архаичных *фитоморфных* обличий. В-четвертых, представления о его многочисленных *зооморфных* метаморфозах (Рисунок А.9.). В-пятых, поверья о *«выпученных» глазах* лешего. В-шестых, специфичная локализация не только в лесах, но и в полях (лугах). В-седьмых, характерным свойством лешего в западно-южнорусском ареале признается его способность *«загрызать» людей*

(Рисунок А.10.). Для этого варианта мифологии характерны также некоторые специфические поверья *о любовных связях лешего с обычной женщиной.*

Отдельные особенности западного варианта мифологических представлений Южнорусской историко-культурной зоны относятся к образу *русалки*. Среди них: нетипичный для южнорусской традиции хронотоп русалки, соотносимый с периодом *Пасхи* и появлением русалок в *церкви*. В тульской зоне отмечаются поверья о русалках, вступающих в *половые связи с человеком*. Особое внимание, привлекают представления об *антропоихтиоморфном* облике русалки (Рисунок А.11.), а также о *русалках-детях*.

Меньшее количество локально ограниченных западно-южнорусским ареалом представлений относится к образу *водяного*. Среди них отметим: *антропозооморфный* облик водяного, локализацию водяного в болотах, а также специфические представления калужской зоны о способности водяного *похищать детей и обращать их в змей*.

В рамках западного варианта южнорусских поверий явно специфичны отдельные мифологические представления полехов Калужской, Смоленской и Орловской губерний. В их числе: 1) о морфологии *ведьмы* в виде *неопределенной темной массы* и *вихря*; 2) темпоральная связь образа *ведьмы* с праздниками *Благовещенья* и *Пасхи*; 3) способность *ведьмы превращать людей в лошадей и кататься на них*; 4) обозначения *огненного змея – чертовик* и *юж* и некоторые его особенности (*отсутствие спины*); 5) некоторые специфические формы морфологии *лешего* (представления его в виде неопределенного «*туманного столба*»); 6) *зооморфные* превращения *русалки*, в целом нетипичные для этого персонажа в изучаемом регионе; 7) поверья об особых духах *боровиках* и *моховика*х, живущих в лесу (помимо лешего); 8) представления о *святочницах*, обитающих в банях и неосвещенных избах.

Широкий круг представлений, локально ограниченных этой территорией, находит аналогии в севернорусской мифологической традиции.

Как уже отмечалось выше, здесь фигурирует немало персонажей, (а также отмечены некоторые их мифонимы, например, *еретик*, обозначающий колдуна), более характерные для севернорусских мифологических представлений. То же касается и ряда метаморфоз персонажей, в частности, *лешего*: его способность принимать *женское обличье*, а также *фитоморфные* превращения, что для данного персонажа в пределах изучаемого региона в целом не характерно, зато почти повсеместно встречается у севернорусского населения, как и зафиксированные в этом варианте мифологии специфические поверья о *связи лешего с обычной женщиной*.

Отметим также, что способность южнорусской ведьмы *превращать участников свадьбы в волков* широко распространена в севернорусских мифологических представлениях (правда, эта функция здесь приписывается колдуну).

«Чернотелая» и *«чернолицая» нежить* очень часто фигурирует в мифологических нарративах русских, проживающих на Севере[8], в нашем же регионе, представления о *черном цвете* тела, относящиеся к *лешему* и *полевому,* отмечены исключительно в его западных губерниях.

В традиционных народных верованиях населения западной части Южнорусской историко-культурной зоны прослеживается влияние украинских и белорусских поверий. Особенно это касается мифологических образов *ведьмы* и *колдуна* (в меньшей степени) и их наименований. Мифонимы колдуна *чародей, чаровник, чернокнижник, ведьмак*, зафиксированные в этом варианте мифологических представлений, имеют широкое распространение у белорусов и украинцев[9]. Отдельно отметим мифологему *упырь*, применяемую к умершему «ходячему» колдуну. Как было показано в предыдущей главе диссертации, поверья о кровожадных *вампирах* и *упырях* присущи мифологической традиции южных и западных славян, а также известны в Карпатах и в Центральной Украине. Предположим, что в случае с зафиксированным в Орловской губернии наименованием *упырь* можно говорить о заимствовании данной мифологемы, однако в нашем регионе она обозначает иной по своим функциональным характеристикам персонаж.

Целый ряд специфических особенностей, присущих в западно-южнорусском варианте *ведьме,* имеет общие черты с отдельными мифологическими представлениями населения украинского и белорусского Полесья (данные полевых материалов Полесской экспедиции 70-х – 90-х гг. XX века). Это, прежде всего: наличие у *ведьмы хвоста*, что отличает «родимую» ведьму от «ученой»[10]; способность *ведьмы превращать участников свадьбы в волков*[11], *орнитоморфные* обличья *ведьмы*[12], Нарративы о способности *ведьмы «скрадывать» с неба луну и звезды*, зафиксированные исключительно в западных губерниях региона, по мнению исследователей, были особенно популярны у западных и южных славян, а также на Украине[13].

Общие черты с мифологическими представлениями украинцев находим и в некоторых западно-южнорусских характеристиках таких персонажей как *русалка, огненный змей, леший, покойник*. Это, прежде всего, поверья об *антропоихтиоморфном* облике русалки и о *русалках-детях*[14], а также зафиксированный в Орловской губернии мифоним *мавка* (в украинской традиции так называли русалок, «происшедших из маленьких детей»[15]), *зооморфные* метаморфозы этого персонажа (отметим, однако, что такие сведения

хотя и отмечены в украинском и белорусском Полесье, но представлены и здесь только лишь спорадически)[16]. Зафиксированные в изучаемом регионе нарративы о том, что *змей* будет летать к женщине, которая без благословения поднимет на дороге вещь (*платок, перстень* и пр.), распространены на востоке Украины[17]. А характерное для данного варианта мифологии свойство лешего «загрызать» людей, по мнению В.И. Дынина, сходно с верованиями украинцев Подольской губернии о *лесных людях*, которые едят людей[18]. Находят аналогии с полесскими представлениями зафиксированные в этой части исследуемой зоны представления о *зооморфных* перевоплощениях покойника (в *зайца*)[19].

Восточный вариант мифологических представлений Южнорусской историко-культурной зоны выделяется на территории губерний, расположенных, главным образом, к востоку от верхнего и среднего течения Дона в пределах современных Липецкой, Воронежской, Тамбовской, Рязанской, Пензенской области (Рисунок Б.2.).

Данный вариант, как показывает анализ мифологических представлений, предпринятый в предыдущей главе, характеризуется преобладанием общеюжнорусских мифологических особенностей. Однако кроме типичного набора персонажей (*колдун, ведьма, покойник, черт, огненный змей, леший, водяной, полевой, русалка, домовой*), здесь наблюдается и некоторое количество других мифологических образов: *вихрь, дикинькие мужички, коловерши, колокольный мертвец, еретица* (последние два образа соотносятся у населения русской мещеры Тамбовской губернии с категорией «нечистых» покойников) (Рисунок А.12.).

Для этого варианта мифологических представлений характерны отдельные локализмы в наименованиях, применяющихся для обозначения колдуна (*волхв, акудесник/акудник, кавник*), ведьмы (*волхва/волха, акудница*), черта (*родимец, шайтан*), огненного змея (*любостай*), лешего (*щекотун, гаркун*), русалки (*щекоталка*), домового (*лизун, дурной, постень*) (Рисунок А. 1, 3, 5.).

Специфичными являются поверья о разнообразных метаморфозах *колдуна* (его способности превращаться в *свинью, гуся, копну сена*) (Рисунок А.2.), *ведьмы* (*галка, овца*) (Рисунок А.4.), *черта* (*корова, лошадь*) (Рисунок А.6.), *огненного змея* (*молния*) (Рисунок А.7.). Такие перевоплощения, судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, не характерны для указанных персонажей в западном ареале изучаемой зоны.

Особенностью данного варианта мифологии следует признать представления о *лешем*, который *щекочет людей*; в западной части региона эта функция в большей степени характерна для русалки (Рисунок А.10). Здесь же отмечаем представления об *«удлиненном» сроке пребывания русалок* на земле – «вплоть до осени» (пензенская зона), специфи-

ческий облик обрядового чучела Русалки в виде *коня* (Рисунок А.11.), уникальные представления о внешности *домового* (в виде неопределенной *«серой массы»* и с *головой, «как у лягушки»*).

В рамках восточного варианта своеобразием отличаются мифологические представления русской мещеры, где отмечены следующие особенности: 1) специфическая метаморфоза водяного (*покойник*); 2) мотив противоборства *домового* с *огненным змеем*; 3) нарративы о необычном внешнем облике *домового* (в виде *медведя «с человеческой ступней и головой»*) и реликты представлений о нем как о «родовом демоническом существе» (*предке родовой группы*), обитающем «далеко не во всех дворах»; 4) поверья об особых персонажах, соотносимых с категорией «нечистых» покойников (*колокольный мертвец, еретица*).

Следует отметить, что в представлениях населения восточной части Южнорусской историко-культурной зоны отмечается влияние финно-угорской и тюркской мифологий, что проявляется как в специфических наименованиях персонажей, так и в наборе присущих им свойств. Так, например, мифоним *шайтан*, обозначающий черта, явно заимствован из финно-угорской и тюркской мифологии (по мнению исследователей, эта мифологема была заимствована финно-угорскими народами у мусульман[20]). Наименования колдуна *акудесник/акудник* и ведьмы – *акудница*, предположительно могут быть связаны с финно-угорскими языками, поскольку значения корня *куд* как 'волхование, чернокнижие, злой дух' сохранились в финно-угорских языках Поволжья[21].

Некоторые аналогии с мифологическими нарративами Поволжья встречаются и в круге поверий о домовом. Так, обличье домового в виде *серой массы*, отмеченные в восточной части изучаемой зоны, есть, по данным В.И. Дынина, в Среднем Поволжье[22]. А особые персонажи *коловерши (коловертыши)*, считавшиеся в восточно-южнорусских поверьях «помощниками» ведьмы, имеют одинаковое наименование с *кошкой-оборотнем,* именуемой в Поволжье *коловершей*[23].

Зафиксированная в Тамбовской губернии ипостась огненного змея в виде *молнии* не свойственна южным русским, более того, в большинстве других русских традиций молния связана с образом Ильи-пророка, расценивается как его «небесная стрела», поражающая «нечистых духов», но отнюдь не как ипостась самого нечистого духа (*огненного змея*). По наблюдению исследователей, в нарративах населения Ульяновского Присурья для более точного описания облика этого персонажа информантами используется ряд сравнений, в числе которых зафиксирована и *молния*[24].

Обращают на себя внимание поверья о *лешем*, который *щекочет* людей (и его мифоним *щекотун*). Отметим, что в мифологических нарративах выделенного В.И. Дыниным «Средневолжского» региона (находящегося в непосредственной близости к рассматриваемой территории), зафиксирован особый персонаж, который щекочет людей – *щекотун*[25]. По всей видимости, можно предполагать возможную связь подобных представлений с аналогичными финно-угорскими (мордовскими) поверьями. Так, согласно мордовской мифологии, лесной дух *Вирь-ава* могла защекотать: «Напугает человека, свалит, будет щекотать его, если не понравится тот человек. А если понравится человек, пощекотит, заставит посмеяться и отпустит»[26]. Интересно, что в Полесье, например, защекотать может русалка.

Специфический облик обрядового чучела Русалки в виде *коня*, широко распространенный в восточной части изучаемого региона, а также в Поволжье (см. главу II), по мнению В.И. Дынина, может быть заимствован из тюркской или иных восточных мифологий, где конь часто связан с водой[27].

Отметим, что в данном варианте мифологии встречаются также отдельные наименования персонажей, более характерные для севернорусской традиции: *гаркун* (леший) и *постень* (домовой). А отмеченный в поверьях Тамбовской губернии *колокольный мертвец* находит аналоги с представлениями населения Вологодской и Онежской губерний о *колокольных манах* – призраках, преграждающих людям путь на колокольню ночью[28].

Многие мифологические сюжеты и сами мифологические представления (как в *западном*, так и *восточном* варианте южнорусской традиции) сходны с украинскими и белорусскими. В их числе представления о *ведьме:* о некоторых ее метаморфозах (*копна сена*[29], *корова*[30], *свинья*[31]и проч.), вредоносных функциях (*отбирает молоко у коров*[32], *наводит порчу на человека*[33] и проч.), о способе *распознать ведьму, покалечив ее*[34] и т.д.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживают представления населения изучаемого региона о русалках («сезонность» русалок, выражающаяся в их связи с Семицко-Троицким циклом, функции, привлекательная внешность и т.д.). Как отмечает Л.Н. Виноградова, круг южнорусских поверий об этом персонаже указывает на существование устойчивых параллелей южнорусской мифологической традиции с украинской и белорусской демонологией, поскольку «соотносится с персонажным типом русалочьего образа, характерного для украинской (и частично южнославянской) традиции: т.е. такого, который наделяется чертами женского сезонного духа привлекательной внешности, появляющегося на земле только раз в году на Троицкой или Русальской неделе, связанного с цве-

тением растений, способного насылать болезни, генетически соотносимого с категорией умерших детей и незамужних девушек и т.п.»[35]

Следует отметить, таким образом, что в выделенном нами западном варианте южнорусских мифологических представлений обнаруживается целый ряд общих черт с мифологическими традициями северных русских, а также украинцев и белорусов, тогда как в восточной части региона (и, соответственно, в восточном варианте южнорусской мифологии) в большей степени чувствуется влияние финно-угорской и тюркской мифологических традиций, хотя, безусловно, здесь присутствуют и некоторые сюжеты, характерные для украинской и белорусской мифологии (особенно в круге поверий, связанных с образом ведьмы), а также севернорусской (в меньшей степени). Такие сходства, на наш взгляд, не вызывают удивления, учитывая сложность этнической истории Черноземья.

В первой главе нашего исследования было показано, что на территории изучаемого региона «сходятся» несколько различных топонимических пластов: балтийский – на северо-западе, иранский – в бассейне левых притоков Десны и по среднему течению Дона и финно-угорский и тюркский в северо-восточной и юго-восточной части региона соответственно.

К тому же, исследователями установлено, что при заселении «Дикого Поля» сформировались две зоны – западная и восточная. В заселении Курских и Орловских земель участвовали преимущественно выходцы из соседних западных и южнорусских районов, распложенных в бассейне верховий Оки и Десны. Заселение региона по левобережью Дона осуществлялось преимущественно из среднеприокских и верхнедонских районов (см. главу I).

Важную роль при заселении изучаемого региона сыграли украинцы, которые до сих пор проживают в соседстве с русскими в целом ряде Центрально-Черноземных областей: в Воронежской, Белгородской, Курской и других. На северо-западе территория нашего региона смыкается с этнической территорией *белорусов*. В отдельных районах Рязанской и Тамбовской областей, чересполосно с русскими проживает *мордва*. На востоке, юго-востоке русские соседствуют и с тюркоязычными народом – *татарами.*

Таким образом, своеобразие этнической истории, безусловно, наложило отпечаток и на такую важную составляющую традиционной духовной культуры южнорусских, как мифологические представления. Немаловажным в этом плане оказывается влияние этнического окружения, поскольку, как известно из разных источников, и что, в частности, отмечают О.В. Белова и В.Я. Петрухин, при длительном этническом соседстве происходит обмен сюжетами и даже персонажами народных верований[36].

2. Ареалы распространения мифологических представлений в контексте диалектологической, антропологической и фольклорно-этнографической географии

Многочисленные диалектологические, антропологические и этнографические исследования в Южнорусской историко-культурной зоне, проводившиеся с конца XVIII века, позволяют в настоящее время говорить о целом комплексе этнокультурных особенностей, присущих южнорусскому населению. Поэтому представляет интерес провести сопоставление результатов нашей работы с этими ареальными исследованиями.

Данные диалектологии. Лингвисты, изучающие русский язык, выделяют три типа лингво-территориальных объединений. Ареалы первого типа делят всю территорию распространения русского языка на две большие части – северную и южную, которые образуют северное и южное наречия. Второй тип – диалектные зоны. Они так же, как и наречия, охватывают большие территории, объединяющие говоры суммой общих признаков. Характерной особенностью диалектных зон является их несоотнесенность друг с другом по. Третий тип лингво-территориальных объединений – группы говоров. Они представляют относительно мелкие ареалы, которые всегда вписаны в территории распространения наречий и диалектных зон и отделены друг от друга пучками изоглосс диалектных зон[37]. Группы говоров являются разновидностями русского языка, распространенными на конкретных территориях, и сочетают в себе черты наречий, диалектных зон и свои собственные[38].

Южнорусское наречие характерно для южной и юго-западной части Восточной Европы. Это нынешние Смоленская, Брянская, Калужская, Орловская, Тульская, Курская, Липецкая, Воронежская, Тамбовская области, большая часть Рязанской области, западные районы Пензенской и Саратовской областей, а также Волгоградская и Ростовская области; к нему относятся и русские говоры на территории Северного Кавказа (Ставропольский, Краснодарский края и национальные республики)[39]. Северная граница южнорусского наречия проходит севернее Смоленска – южнее Москвы – севернее Рязани, выходит на Оку, «поворачивает» на юг восточнее Пензы и западнее Тамбова, охватывая Нижнюю Волгу и средние районы Заволжья, частично заходит на Кавказ[40]. Как видно, южнорусское наречие «охватывает» более широкую территорию, нежели этнокультурный Южнорусский ареал.

Как и севернорусские, южнорусские говоры объединяются в одно наречие по ряду общих черт. Основными чертами южнорусского наречия на фонетическом уровне являются: т.н. *аканье, яканье, иканье, глухое г,* не смешение *ц* и *ч*[41].

Грамматическими особенностями южнорусского наречия выступают: образование формы родительного и винительного падежа личных местоимений 1-го и 2-го лица, а так же возвратного местоимения с окончанием – *е*, в третьем лице единственного и множественного числа глаголов флексия оканчивается смягченным *т* (если только этот звук вообще сохраняется во флексии), инфинитивы на согласный типа *несть, плесть, итить* или *идить* в соответствии с *нести, плести, идти*[42].

Из восьми выделяемых диалектных зон на южнорусской территории представлены четыре: западная, южная, юго-западная, юго-восточная. Изоглоссы западной диалектной зоны пересекают с севера на юг территории северного наречия (охватывая Ладого-Тихвинскую и Онежскую группы), западных среднерусских говоров и территорию южного наречия (его западную, верхне-днепровскую и верхне-деснинскую группы). Южная диалектная зона объединила говоры южного наречия, кроме тульской группы. Одни явления в комплексе юго-западной диалектной зоны охватывают западную, верхне-деснинскую и верхне-днепровскую группы южного наречия (пучок изоглосс этих явлений совпадает на территории южного наречия с пучком изоглосс западной диалектной зоны); другие явления охватывают также и курско-орловскую группу. Наконец, в юго-восточную диалектную зону входят курско-орловская, восточная и донская группы южного наречия[43].

Говоры южнорусского наречия распространены на юге и в юго-западной части расселения русских в Европе. Кроме общих отличий этих говоров от севернорусских, они характеризуются еще рядом особенностей, позволяющих выделить среди них несколько групп говоров.

Южнорусские говоры подразделяются диалектологами на 5 групп: западную, верхне-днепровскую, верхне-деснинскую, курско-орловскую и восточную (рязанскую), к которым добавляются еще т.н. «межзональные» группы говоров[44] (Рисунок Б.3.). Согласно новейшим диалектологическим данным, в отдельную группу выделяются говоры, распространенные в бассейнах Дона, Хопра и Медведицы в Волгоградской и Ростовской областях[45].

Западная группа выделяется на западе Смоленской и Брянской областей;[46] *верхне-днепровская группа* расположена в восточных районах Смоленской области, *верхне-деснинская группа* занимает центральную и восточную части Брянской области, к*урско-орловская группа* охватывает говоры Орловской и Курской областей, в*осточная (рязанская) группа* включает в себя говоры на юге и юго-западе Рязанской области, а также в Тамбовской, Липецкой, Воронежской, в восточных районах Пензенской и Саратовской

областей[47]. *Межзональные говоры южного наречия* тянутся узкой полосой между западной и курско-орловской группами говоров, включая в себя говоры западных районов Калужской, Орловской и Курской областей; а также между курско-орловской и восточной группами говоров[48].

Большая пестрота южнорусских говоров – следствие миграционных процессов, когда «на территорию южновеликорусского наречия переселялись многие группы населения из иных областей страны и это население приносило на места нового жительства не только свои обычаи, но и особенности своего языка», что создает чрезвычайно сложную и пеструю картину говоров на территории распространения южнорусского наречия[49].

Как показывает сопоставление Рисунков Б.2. и Б.3., выделенные западный и восточный варианты южнорусских мифологических представлений определенным образом коррелируют с группами говоров южнорусского наречия, выделяемыми диалектологами. Территория *восточного варианта* в целом соответствует Восточной (Рязанской) группе говоров (захватывая также ареал распространения акающих среднерусских говоров). *Западный вариант южнорусских мифологических представлений* отмечен в зоне преимущественного распространения различных «западных» группировок южнорусского наречия. В связи с этим следует отметить, что, по данным диалектологов, говоры на территории «Рязанской земли» и «Верховских княжеств», единые по своему происхождению, отличались по особенностям. Это, вероятно, связано с их историческими судьбами («Верховские княжества» до начала XVI века входили в состав Литвы). «Западные» говоры южного наречия «генетически» не отличаются от примыкающих к ним восточно-белорусских говоров. Территории их распространения поздно оказались в составе Русского государства, эти говоры и сейчас «явственно отличаются от других групп южных говоров»[50].

Такая «пестрая картина» диалектных зон на изучаемой нами территории свидетельствует о сложных этнических и языковых процессах, происходивших там. Этническая история региона (рассмотренная в I главе диссертации) способствовала формированию населения, неоднородного по своему составу, вобравшего в себя много этнокомпонентов, что привело к образованию здесь разнообразных групп населения (см. главу I диссертации). Эти группы отличались друг от друга самосознанием их представителей, о чем говорят такие его элементы как самоназвания и прозвища, которые, по большей части, отразили различия и противоречия в соотношении мы/они, свой/чужой.

Сильные различия на территории региона, как видим, и в диалектологическом отношении. На изучаемой территории «вместилось» 11 групп говоров и диалектов (Рисунок

Б.3.). Причем, на западе особенно много таких групп (из одиннадцати – восемь), на востоке – три группы.

Западная и восточная части Южнорусской историко-культурной зоны различны и по размещению этнокультурных групп населения. В восточной части, где наименьшее число групп говоров, размещались, как мы знаем, в основном однодворцы (до западных районов Пензенской и Саратовской губерний), небольшая часть мещеряков в Елатомском уезде Тамбовской губернии и цуканов в Воронежской. В *западной части* с наибольшим числом групп говоров – остальные этнографические группы населения: кроме подавляющего числа однодворцев, здесь размещались полехи, саяны, мананки, карамыши, цуканы, горюны (Рисунок Б.5.). В этих двух ареалах Южнорусской зоны прослеживаются и отличия в культуре, составляя ее локальные варианты, о чем свидетельствуют этнографические исследования по региону. Эти локальные варианты культуры с их спецификой, тем не менее, находятся в определенном соотношении и с региональным своеобразием, и с общерусской народной культурой. (Подробнее об этнокультурных особенностях южнорусских см. ниже).

Данные физической антропологии. По данным физической антропологии, ареал русского народа находится в составе обширной переходной зоны, разделяющей в пределах большой европеоидной расы ареалы северных (максимально светлой пигментации) и южных (максимально темной пигментации) европеоидов. Население этой переходной зоны отличается промежуточной по интенсивности пигментацией и большим разнообразием локальных сочетаний антропологических признаков[51].

По антропологическим признакам в составе славянских народов выделяется пять групп, которые отличаются заметной морфологической спецификой и образуют компактные ареалы. Это: беломоро-балтийская группа, восточноевропейская и динарская, днепро-карпатская и понтийская. Из них беломоро-балтийскую группу представляют северные территориальные группы русского народа – светлокожие и светловолосые со средними размерами лица, преимущественно мезо- или брахикефалы. По данным Т.И. Алексеевой, севернорусское население обнаруживает ослабление европеоидных черт и значительную примесь «уральской» расы, что наиболее заметно на востоке Русского Севера[52]. К восточноевропейской группе популяций относятся территориальные группы русского народа преимущественно восточных и южных районов; эту группу отличает от беломоро-балтийской потемнение цвета волос и глаз[53].

На основе изучения географических вариаций физических признаков и их территориальных сочетаний В.В. Бунаком в 1965 г. были выделены региональные антропологиче-

ские типы в составе русского населения Восточной Европы; из них четыре (*верхнеокский, дон-сурский, степной и средневолжский*) представлены у южнорусского населения юга Восточной Европы[54] (Рисунок Б.4.).

Верхнеокский региональный антропологический тип занимает западную часть Южнорусской историко-культурной области в верховьях Днепра, Угры и Оки до впадения Прони, на юге – в верховьях Сейма и Оскола, на западе – в пограничье с Белоруссией (территория Калужской, Брянской, Тульской, Орловской, Курской, Белгородской областей)[55]. По данным Т.И. Алексеевой, также уточняющим выводы В.В. Бунака, в верхнеокской антропологической зоне представлен не один, а три самостоятельных антропологических типа: *верхнеокский, десно-сейминский* и *западный*. Два последних очень близки между собой, а верхнеокский тип по ряду признаков обнаруживает близость к Дон-Сурскому типу[56]. На основе антропологических признаков Т.И. Алексеева предположила связь верхнеокского регионального антропологического типа с древними северянскими и вятическими популяциями[57] (см. I главу диссертации).

В восточной части Южнорусского ареала, в междуречье Дона и Волги (западная граница которого проходит по Дону и Проне, северная – по Оке и Волге, восточная – по Средней Волге, южная – в верховьях Медведицы, Хопра и Вороны). В.В. Бунаком выделены три антропологических типа русского населения – *дон-сурский, степной и средневолжский* (Рисунок Б.4.).

Дон-Сурский антропологический тип (в междуречье Дона и Суры) свойственен населению Рязанской, Пензенской областей, частично – Нижегородской области и Мордовии. Как отмечает В.В. Бунак, данный тип не имеет аналогов в других группах; он характеризуется сочетанием мезокефалии, небольших лицевых размеров, толстогубости и сравнительно сильного роста бороды, что не встречается за пределами дон-сурской зоны[58].

Степной (Дон-Хоперский) антропологический тип (к югу от Дон-Сурского в междуречье Дона и Хопра) характерен для населения многих районов Воронежской, Тамбовской, Липецкой областей, расположенных по левобережью Дона[59].

Средневолжский антропологический тип (в бассейне Средней Волги) отличается от территориально близких дон-сурских групп, по данным В.В. Бунака, меньшим лицевым индексом более темной пигментацией, меньшим ростом бороды. Кроме русского населения, средневолжская разновидность уральской группы антропологического комплекса прослеживается также среди тюркоязычных народов (чувашей, казанских татар), но лишь в качестве второстепенного элемента[60].

Картина размещения антропологических типов русских, как указывает В.В. Бунак, ярко отражает историю формирования расового состава русских Восточной Европы. Этническим ядром русских явились восточнославянские племена, заселявшие в раннем средневековье западную зону нынешней России и передвигавшиеся затем по Оке и Волге на восток и немного позже – на восточноевропейский север. Местное неславянское население, «имевшее длительную историю формирования своего расового состава и этнической принадлежности», в ходе сложных ассимиляционных процессов постепенно усваивало многие хозяйственные навыки, а затем и язык славян. В результате, как отмечает В.В. Бунак, складывалось население, которое «считало себя славянским, но несло в своем расовом составе многие черты местных антропологических типов»[61].

Различие между русским населением юго-восточной и юго-западной областей, установленные по антропологическим признакам, проявляется, как известно, и в диалектологических особенностях: если дон-сурская и дон-хоперская антропологические зоны не различимы по говорам, то средневолжская и верхнеокская области «ясно отделяются от смежных по диалекту»[62].

Как показывает сопоставление Рисунков Б.2. и Б.4., выделенный нами *западный вариант южнорусских мифологических представлений* в целом соответствует географической зоне распространения верхнеокского антропологического типа. Ареал восточного варианта южнорусской мифологии преимущественно лежит в пределах распространения трех других антропологических типов (дон-сурского, степного и средневолжского). Таким образом, при сопоставлении наших данных с результатами антропологических исследований также выявляется определенная корреляция локальных вариантов южнорусских мифологических представлений с антропологическими типами в составе населения Южнорусской историко-культурной зоны.

Данные этнографии и фольклористики. Южнорусская зона обладает известным этнографическим своеобразием по целому ряду признаков. Это служит основанием для выделения особой группы русского народа (наряду с севернорусскими, с русскими Поволжья, западных областей, северо-кавказских районов, Урала, Сибири, Дальнего Востока и др.). Южнорусское население по данным XIX – начала XX века обнаруживает специфические особенности в своей традиционной культуре, а именно: хозяйственной деятельности, наборе сельскохозяйственных орудий труда, традиционном жилище, народном костюме, его орнаментике и вышивке, календарной и семейной обрядности, фольклоре и т.д.

Основным направлением земледелия в XIX – начале XX века было возделывание злаков. Первое место среди возделываемых хлебов в южных и юго-восточных губерниях

региона в силу природно – климатических и почвенных условий там занимали посевы пшеницы (тогда как в северных, северо-западных и центральных нечерноземных губерниях под посевами ее была занята незначительная часть пашни)[63]. Повсеместно выращивали рожь, за исключением крайнего юга и юго-востока, где преобладало товарное производство пшеницы. Рожь занимала более половины посевной площади в таких губерниях, как Пензенская, Тамбовская, Рязанская, Калужская[64]. В Южнорусской зоне возделывались также просо (в степных и черноземных губерниях), ячмень (в степных районах), овес (как главная фуражная культура высевался на севере Центрального Черноземья), а также овощные (морковь, свекла) и технические (конопля) культуры[65]. Хотя конопля культивировалась повсюду (вплоть до Архангельска), основная площадь ее посевов приходилась на Черноземную полосу[66].

Из-за недостатка земли во многих местах Воронежской, Тамбовской, Саратовской, Курской губерний крестьяне применяли систему пестрополья или разнополья без правильного чередования посевов. В некоторых уездах Курской губернии разнопольем было охвачено свыше 20 % всей пахотной земли[67].

В традиционной хозяйственной культуре населения Южнорусской зоны XIX – начала XX века в качестве основного пахотного орудия выступает плуг, который получил здесь достаточно раннее распространение[68]. Исследователи отмечают «существенные различия конструкции пахотных орудий в северных и южных русских областях»[69], о чем свидетельствуют и находки частей древних пахотных орудий: на Юге, на старопахотных землях, еще с древности применялся плуг с железным наконечником, тогда как на Севере древнейший железный сошник найден в Старой Ладоге в слоях, датированных VII веком н.э.[70] В рассматриваемой зоне на протяжении практически всего XIX столетия продолжала бытовать также древняя соха[71]. У населения Орловской, Калужской и Смоленской губерний в XIX веке при работе на подсеках для обработки почвы применялось специфическое орудие наподобие граблей – *ельцы,* – которыми «скородили» почву вручную[72]. Исследователи отмечают также лучшее сохранение на южнорусском пространстве (по сравнению с другими русскими историко-культурными зонами) весьма архаичного способа молотьбы – *хлестание о стойку*[73].

Для Южнорусской зоны (включая территорию Смоленской и Витебской губерний) в XIX – начале XX века был характерен особый тип *жилища*, представлявший собой дом без подклета с земляным или глинобитным полом, с четырехскатной соломенной крышей, тогда как в северных и северо-восточных областях преобладало жилище на высоком подклете[74]. По данным Е.Э. Бломквист и О.А. Ганцкой, районы степи и лесостепи, для кото-

рых характерно жилище без подклета, относятся к области бытования в VIII – XIII вв. земляночных и полуземляночных жилищ, а область распространения домов на подклете примерно совпадает с областью преобладания наземного жилища VIII – XIII вв. Предполагается, что «эти первоначальные формы древнерусского жилища послужили основой для формирования двух типов русского крестьянского дома – без подклета и с подклетом»[75].

Исследователи выделяют 3 основных комплекса русского крестьянского *жилища* XIX – начала XX века:

1. *Севернорусский комплекс*, распространенный в Архангельской, Олонецкой, Вологодской, в северных уездах Новгородской, Пермской, Вятской губерний, а также в уездах по левобережью Волги в Тверской, Ярославской и Костромской губерниях. Характерными чертами этого комплекса являются: срубная изба на высоком подклете, с деревянной двускатной крышей, развитые архитектурные формы жилища и богатство резных украшений, жилое помещение и двухъярусный двор составляют одно целое (т.н. «дом-двор»), внутренняя планировка – северно-среднерусская, наличие в числе хозяйственных построек бани.

2. *Среднерусский комплекс* жилища, распространенный в Московской, Смоленской, Калужской губерниях, в южных уездах Новгородской, Вятской, Пермской губерний, в северных уездах Рязанской губернии и в Поволжье. Его характерными чертами являются: срубная изба северно-среднерусской планировки на высоком или низком подклете, с двускатной крышей; двор крытый, одноэтажный, столбовой конструкции, своеобразие резных украшений и т.п.

3. *Южнорусский комплекс*, для которого в целом были типичны: срубный дом без подклета, с земляным или глинобитным полом, четырехскатной соломенной крышей, открытым двором (в Курской, Воронежской, части Тульской губерний), а в Орловской и некоторых других губерниях – открытые и полузакрытые, преобладающая застройка двора в форме квадрата (т.н. «круглый» двор), отсутствие среди крестьянских построек бань[76]. Процесс формирования основных особенностей южнорусского комплекса исследователи относят к XV – XVII векам (периоду освоения Дикого Поля). По мнению Е.Э. Бломквист, в состав южновеликорусов вошли, в том числе, потомки древнейших насельников края, поселения которых не были разорены татарскими набегами (вероятно, это были те самые «степняки», о возможности возвращения которых во время поздней колонизации края говорили некоторые исследователи – см. главу I). «Древние насельники края сохраняли преемственность культуры славянского населения: их жилище развивалось на основе мест-

ных южных форм, что сказалось на сложении южнорусского комплекса (закрепление традиций постройки низкого жилища без подклета)»[77].

Южнорусский комплекс жилища представлен в двух вариантах – западном и восточном, – которые различаются только *внутренней планировкой жилища*: расположением печи, направлением устья печи и расположением переднего угла. *Западный южнорусский вариант* жилища был распространен в XIX – начале XX века в большинстве уездов Орловской и Курской, в южных уездах Калужской и юго-западных уездах Тульской губернии. *Восточный южнорусский вариант* бытовал у населения Воронежской, Тамбовской, южных уездов Рязанской, восточных уездов Тульской и в Елецком уезде Орловской губерний[78].

Что касается выделенных нами западного и восточного локальных вариантов мифологических представлений населения Южнорусской историко-культурной зоны, то, как можно было увидеть, они определенным образом коррелируют с двумя вариантами южнорусского комплекса жилища – западным и восточным. Для нас особенно важно отметить тот факт, что различные типы внутренней планировки южнорусского жилища исследователи связывают с тремя группами древнего восточнославянского населения – окской, днепровской и донской. Первая занимала бассейн Оки и прилегавшие к нему районы (на территории Орловской и большей части Курской губерний), где в XIX веке преобладала западная южнорусская планировка жилища. Вторая – западные районы Курской губернии, где кроме западной южнорусской планировки бытовала еще белорусско-украинская, а третья – районы преобладания в XIX веке восточной южнорусской планировки»[79].

Некоторым своеобразием отличались и *хозяйственные постройки* населения изучаемой зоны XIX – начала XX века. Так, здесь не были известны крытые гумна (распространенные на территории к северу от Москвы и к востоку от Волги); зато на южнорусской территории (южнее Москвы вплоть до Кавказа и Астраханской губернии) бытовали своеобразные крытые *токи* – клуни-риги (*рыги*)[80]. В числе характерных хозяйственных построек изучаемого населения – ямные овины, известные в XIX – начале XX века в Курской, Воронежской, Тульской, Тамбовской и некоторых других губерниях, тогда как верховые овины бытовали преимущественно к северу и западу от Москвы (в Псковской, Костромской, Олонецкой, Архангельской губерниях). В ряде губерний (Калужской, Рязанской, Тверской, Новгородской, Московской) встречались и те, и другие овины[81] (Верховой овин отличался от ямного тем, что его подовин находился на поверхности земли). Для южных губерний с относительно мягким климатом был характерен открытый двор, особенно широко распространенный в Калужской, Орловской, средневолжских и нижне-

волжских губерниях[82]. По расположению построек выделяется замкнутый круглый двор; к типу «круглого» двора относится уже упоминавшийся «двор-крепость», наиболее типичный для однодворцев Южной России[83].

Специфика хозяйственных построек населения Южнорусской зоны оказала безусловное влияние на набор мифологических персонажей, в них обитающих. В отличие от севернорусской мифологии, в которой отмечается большое число духов, локализующихся в бане (*банник, байниха*), овине (*овинник, овинница*), риге (*ригачник*), на крытом гумне (*гуменник*) и т.д., в южнорусской мифологии нет такого разнообразия соответствующих персонажей. По словам Н.В. Ушакова, «реалии русского жилища оказывали жесткое влияние на наличие конкретных духов», наличие духа означало, как правило, обязательное наличие той или иной реалии дома и двора[84]. Как показывают данные анализа этнографических материалов, предпринятого нами во II главе диссертации, в отдельных случаях эти реалии все же не сыграли главенствующей роли. Так, для южнорусского регионального комплекса жилища двора как постройки нет, но есть *дворовой*; бани почти не характерны, но есть *банник* и т.п. Причем такая картина, как уже отмечалось выше, наблюдается не во всей Южнорусской зоне, а только в ее западной части.

Важным этнографическим маркером является такая форма материальной культуры, как *народный костюм*, прежде всего, в его женском варианте. Исследователи выделяют 4 комплекса женского русского народного костюма XIX – начала XX века: *с поневой; с сарафаном; с юбкой-андараком* и *с кубельком*, каждый из которых имел много локальных вариантов[85].

Для Южнорусской историко-культурной области был характерен, прежде всего, наиболее древний комплекс женской одежды с *поневой*. Северной границей ареала распространения поневы, по данным Г.С. Масловой, служит линия, идущая от верхнего Днепра к реке Москве и далее по Клязьме и нижней Оке[86], т.е. данный комплекс женской одежды в XIX веке был представлен в южнорусских губерниях, частично – в среднерусской полосе, на Смоленщине и на юго-востоке Поволжья. По мнению Б.А. Куфтина, понева никогда не играла существенной роли в одежде господствующих классов, в XIX веке это была крестьянская одежда, сохранение которой в губерниях Южнорусской зоны было обусловлено многими причинами (известной изолированностью этих областей в феодальный период и длительным сохранением здесь при капитализме феодально-крепостнических пережитков)[87]. Южнорусский комплекс с поневой включал в себя много других особенностей, а именно – рубаху с косыми поликами, нагрудник, рогатые головные уборы, украшения из птичьих перьев и из бисера и т.д.[88]

В западных губерниях Южнорусской историко-культурной зоны отмечен своеобразный вариант женского костюма с поневой. Здесь бытовала понева типа *плахты* (сходная с белорусской и украинской *плахтой*), соединявшаяся, как правило, с фартуком-запаской, поясом, полотенчатым или кичкообразным головным убором. Полотенчатые головные уборы были известны также в Калужской губернии[89].

В Южнорусской зоне Н.И. Лебедевой и Г.С. Масловой выделены 3 района бытования поневы разной расцветки:

1) окский (с типичной клетчатой синей поневой), распространенный среди населения южнорусских губерний и подразделяющийся на два подрайона: восточный и западный. В первом преобладала понева с прошвой, вышивка применялась редко; во втором бытовала распашная, нередко вышитая понева;

2) мещерский (на севере Рязанской и Тамбовской губерний), где были представлены своеобразные поневы из толстой тяжелой ткани со сложной орнаментацией;

3) днепровский (Смоленская, Орловская, Курская губернии), где была распространена понева-плахта.

В связи с тем, что граница между днепровским и окским районами проходит примерно по р. Десне, Н.И. Лебедева и Г.С. Маслова предполагают, что это древняя граница между вятичами (женщины которых носили собственно поневы) и северянами (носили поневы-плахты)[90]. (См. об этнокомпонентах в составе южнорусского населения в I главе диссертации).

Комплекс женской одежды *с юбкой* появился у русских сравнительно поздно. Как показывают ареальные исследования русского традиционного костюма XIX – начала XX века, полосатая (реже – клетчатая или гладкая) домотканая шерстяная юбка была преимущественно распространена в губерниях Южнорусской зоны у однодворческого населения, особенно – в населенных пунктах, расположенных вдоль укрепленной пограничной линии второй засечной черты (Сапожковский уезд Рязанской, Тимский, Щигровский уезды Курской, Елецкий, Дмитровский уезды Орловской губерний, а также на Смоленщине)[91].

Что касается области распространения комплекса *с сарафаном* в середине XIX века, то она была значительно шире области бытования поневы; кроме того, наблюдалась тенденция к распространению сарафана в южнорусских губерниях, где ранее господствовала понева[92]. Выделяются 2 района бытования глухого сарафана: северо-западные (Новгородская, Олонецкая, Псковская) и юго-восточные (Рязанская, Тульская, Воронежская, Курская) губернии. Эти два района бытования глухого сарафана отделены друг от друга

широкой центральной зоной (Московская, Владимирская, Ярославская, Костромская, Нижегородская и другие губернии), где не отмечены ни этот тип сарафана, ни его характерные названия (*шушун, сукман* и др.).

Очень важен тот факт, что в южнорусских губерниях глухой сарафан никогда не был общераспространенной одеждой, поскольку таковой оставалась понева. На северо-западе дело обстоит иначе: здесь он стал основной женской одеждой очень рано. В связи с этим, формирование комплекса одежды с глухим сарафаном Н.И. Лебедева и Г.С. Маслова связывают с населением древней Новгородской земли[93].

Своеобразием отличаются отдельные элементы *обуви* русского народа XIX – начала XX века. Так, например, у русских в Рязанской и Тамбовской губерниях были распространены лапти «мордовского типа», известные также у всех групп мордвы (отчего и получили свое название). Этот факт также немаловажен для нас. Ареал распространения такого типа лаптей у русских совпадает с территорией древних финских могильников муромы и мещеры (см. о формировании населения в I главе работы). В связи с этим считается, что «мордовский лапоть» – один из компонентов финно-угорской материальной культуры – вошел в состав материальной культуры русских, причем, «это было результатом не столько заимствования, сколько ассимиляции восточных финно-угров славянами»[94].

В целом, выявленная нами специфика западного и восточного вариантов южнорусских мифологических представлений находит свои аналоги и применительно к народному костюму населения Южнорусской зоны XIX – начала XX века, поскольку исследователи отмечают некоторые различия одежды восточной и западной частей исследуемого региона. Отмечается также, что «в западной части сохранялась большая близость» с костюмом белорусов и украинцев, тогда как в восточной части «сказались связи русских с народами Поволжья»[95].

Этнографическое своеобразие южнорусского населения прослеживается также в целом ряде элементов духовной культуры – календарной обрядности, фольклоре, народных верованиях.

Так, в навечерье Рождества, Нового года и Крещения бытовал *обряд зажигания костров*[96]. По данным Л.А. Тульцевой, география обычая – это весь южнорусский регион, включая Самарскую и Астраханскую губернии[97]. В Нижнедевицком уезде Воронежской губернии костры зажигали вечером на Новый год и под Крещение, и это называлось «греть родителей»[98]. В некоторых районах Тамбовской области данный обряд сохранялся еще в 1960-е годы, его называли «греть Христа»[99].

Г.А. Носовой в статье «Картографирование русской масленичной обрядности» прослежены границы варьирования и выделены два больших комплекса *масленичной обрядности* у русского населения Европейской части России – «северный» и «среднерусско-поволжский». По ее данным, южная граница «северного» тип масленичной обрядности проходит по линии Псков – Новгород – Пошехонье, далее – по северным районам Ярославской и Костромской губерний. Севернорусский комплекс масленичной обрядности характеризуется преобладанием семейно-бытовых обрядов над аграрными (определяющими здесь были обычаи, относящиеся к молодежи вообще и к молодоженам в частности), а также отсутствием обряда «проводов масленицы»[100]. В южнорусской масленичной обрядности, относящейся, по данным Г.А. Носовой, к «среднерусско-поволжскому» типу, наличествует преобладание аграрной тематики[101]. Ядро праздника в этих областях составляет обычай «проводов масленицы». Варианты обряда разнообразны. Зачастую апофеозом Прощеного воскресенья было *сожжение Масленицы*. Этому событию предшествовали приготовления, которые сопровождались специальной обрядностью. А в самом акте *сожжения Масленицы*, по данным Т.С. Макашиной, требовалось посильное участие каждого члена деревенского общества[102]. В Южнорусской зоне был распространен обряд *похорон Масленицы.* Шуточная похоронная процессия всегда сопровождалась шумом и весельем[103]. Кульминацией проводов были костры, которые разводили на реке, за селом, на перекрестках дорог, иногда посреди деревни. Примечательно, что на Рязанщине сноп соломы перед сожжением иногда наряжали в старую женскую одежду[104].

Как показала Т.А. Агапкина, календарные символы в виде куклы или чучела, известные на восточнославянской территории под самыми разными именами (*Кострома, Семик, Ярило* и др.), на юге и западе России изготовлялись главным образом в Семик, Троицу или Духов день, тогда как в Поволжье – чаще всего в Петровское заговенье, а на Украине и в Белоруссии – на Купалу[105].

Подобным образом, география *купальских календарных костров*, по данным Т.А. Агапкиной, охватывает (кроме большей части Украины и Белоруссии) ряд западно- и западно-южнорусских областей: Псковскую, Новгородскую, Тверскую, Смоленскую, юго-запад Калужской и Брянской областей, часть Курской области. Т.А. Агапкина считает эту традицию в данной зоне «продолжением западнославянской традиции ивановских костров»[106]. Что касается других областей Южнорусской историко-культурной области (а также севернорусских и центральнорусских областей, Верхнего и Среднего Поволжья), то в этих районах «костры разжигались на Масленицу, обычно в масленичное заговенье»[107].

Исключительно в Южнорусской зоне были известны особые *обычаи кумления* в троицкой обрядности, дополнявшиеся обрядом *похорон и крещения кукушки*. Для исполнения последнего специально изготавливали куклу кукушки, которую, по завершении троицких празднеств, хоронили. По данным В.К. Соколовой, этот обряд локализовался в XIX – начале XX века на территории Калужской, Орловской, Курской, Тульской, Костромской губерний[108]. Как показала Л.А. Тульцева, обряд *похорон кукушки* бытовал и в Воронежском крае, причем в тех или иных вариантах сохранялся тут довольно долго (вплоть до конца XX века)[109]. Традиция изготовления на Троицу *кукушки* зафиксирована также на территории современной Воронежской области: в 2004 году информация об этом обряде была записана фольклорно-этнографической экспедицией ВГАИ в селе Полубяновка Каширского района[110].

По данным П.В. Шейна, у русского населения Калужской, Рязанской, Курской, Тамбовской губерний «в весьма недавнем прошлом» был распространен обряд «*похорон мух*», приуроченный к началу осеннего периода и имеющий форму имитации похорон[111]. Для насекомых изготавливали специальные гробики из репы, моркови, свеклы, картофеля или огурцов и закапывали в землю[112]. Последующие исследования показали, что обряд изведения вредных домашних насекомых у русских представлен в двух различных формах – «похорон мух» и «изгнания мух». Несмотря на то, что оба варианта обряда приурочены к жатвенным ритуалам и очень близки по времени своего исполнения» (начало осени), изгнание мух никогда не кончается их похоронами, т.е. никогда не сливается с обрядом похорон мух в единое целое[113]. Хотя, как отмечает О.А. Терновская, «картина географического соотношения обрядов изгнания и похорон мух в настоящий момент вырисовывается лишь в самых общих чертах», тем не менее, можно утверждать, что «ритуал изгнания мух фиксируется на севере русского этнодиалектного массива, ритуал их похорон тяготеет к югу»[114].

Таким образом, традиционная культура населения Южнорусской зоны, сформировавшаяся под влиянием среднерусских и севернорусских традиций, отличается от культуры русских других регионов целым рядом самобытных черт. Особенности этнической истории русских в совокупности с естественно-географическими условиями породили некоторые существенные различия в элементах народной культуры: способах земледелия, наборе сельскохозяйственного инвентаря и выращиваемых культур, жилища и хозяйственных построек, народного костюма, календарных обычаев и обрядов с их фольклорными составляющими у русских двух основных этнокультурных регионов.

Подобно некоторым другим компонентам традиционной культуры, специфический южнорусский мифологический комплекс представлен в двух своих вариантах – *западном* и *восточном*. Проведенное исследование локальных особенностей мифологических представлений населения Южнорусской зоны не выявляет на данный момент каких-либо корреляций этих представлений с отдельными историко-культурными группами в составе южнорусского населения. Предварительно можно указать лишь на некоторые специфичные элементы мифологических представлений полехов и русской мещеры. Своеобразием также отличаются мифологические нарративы однодворцев ряда южнорусских губерний, в которых зафиксирован сюжет о появлении полевого в поле *в виде наездника.*

Что касается современных поверий населения Центрального Черноземья, следует отметить, что отмирание элементов традиционной культуры хоть и является неоспоримым фактом, но, по мнению С.М. Толстой, в некоторых областях славянского мира «представление о разрушенности и осколочности культурной традиции сильно преувеличено»[115]. Полевые этнографические материалы конца XX – начала XXI века показывают, что многие мифологические образы вплоть до настоящего времени сохраняют свои традиционные черты, но есть и такие персонажи, персонификация которых постепенно утрачивается. Это, прежде всего, *покойник, водяной, леший, полевой*. Зачастую для обозначения этих персонажей (как, впрочем, и многих других) используются обобщающие наименования «*нечистая сила*», *шут, враг, черт*, так что подчас трудно определить, о каком именно персонаже идет речь в том или ином рассказе.

Трансформация мифологических представлений затронула и образ *русалки,* это видно из распространенных в Черноземье сюжетов нарративов, о том, что «русалка – простая женщина»[116], «русалкой просто пугали, соседка в шубу наряжалась»[117] и т.д. Иногда современные информанты отождествляют *русалок* с *колдуньями* и *ведьмами*. Однако, отголоски «традиционных» представлений об этом персонаже все же присутствую в поверьях изучаемого региона, как, например, в с. Прилепы Репьевского района Воронежской области: «Про русалок говорили: «Мать праклянё дочеря, ана палучится русалка»»[118].

Интересно отметить, что образ русалки сохранился в обрядовой культуре ряда Центрально-Черноземных областей, где известны устраивавшиеся *проводы* или *похороны Русалки* (см. главу II диссертации).

Как показывают современные полевые материалы изучаемого региона, устойчивыми здесь оказались представления о демоничности *ведьмы* и *колдуна* (в меньшей степени), которые вплоть до настоящего времени сохраняют свои традиционные черты. Так, повсеместно распространенными в регионе являются нарративы о *метаморфозах* ведьмы,

ее традиционных *вредоносных* функциях, *мотив тяжелой смерти* указанных персонажей и многие другие признаки, присущие им в поверьях конца XIX – начала XX века.

Данные фольклорно-этнографических исследований в Центрально-Черноземных областях России свидетельствуют о расширении народных представлений о вредоносной деятельности этих персонажей. Помимо типичных для конца XIX века представлений о *порче людей, скота и урожая*, в настоящее время встречаются рассказы о том, что колдун может *испортить автомобиль,* может *задушить спящего* или *защекотать человека* до смерти (функция, присущая в мифологических нарративах населения южнорусского региона конца XIX – начала XX века другим мифологическим персонажам – *лешему* и *русалке*).

Привлекает внимание характерная дихотомия образа *ведьмы* по *возрастному признаку*, зафиксированная в ряде нарративов Воронежской области, что не отмечалось в материалах конца XIX – начала XX века (возможно, это связано с недостаточным количеством данных). Как было отмечено в предыдущей главе диссертации, по мнению С.А. Токарева, ведьмы-красавицы характерны больше для мифологических представлений украинцев и белорусов. Вероятно, в данном случае, учитывая территориальную близость и общие моменты истории населения изучаемого региона с украинцами, можно предположить заимствование таких представлений русскими у последних.

Сопоставление имеющихся в нашем распоряжении современных полевых материалов по Центральному Черноземью с материалами Полесской экспедиции 70-х – 90-х гг. XX века показывает, что в образе современной южнорусской *ведьмы* появилось множество незафиксированных ранее характеристик, присущих украинской и белорусской ведьме. Например, в Воронежской области отмечен способ *отбирания ведьмой молока в зооморфной ипостаси (ужа)* (в Полесье такой мотив мифологических нарративов об этом персонаже очень популярен)[119]. В Липецкой и Воронежской областях распространены поверья о том, что ведьма в своей *зооморфной ипостаси ездит на человеке верхом* (подобные былички, по наблюдению исследователей, фиксируются преимущественно в Центральных и восточных районах Полесья[120]).

Весьма своеобразными являются современные представления о *домовом*. Этот персонаж, сохраняя, по большей части, свои традиционные черты, в то же время обладает и некоторыми другими способностями, незафиксированными в материалах конца XIX – начала XX века. Так, например, своеобразный способ *предсказания* данного персонажа представлен в этнографических материалах начала 2000-х гг. по Воронежской области – домовой, предвещая несчастье, образует на потолке *мокрое пятно, писает с потолка*.

Но еще большее внимание привлекают представления населения Липецкой и Воронежской областей, в которых наблюдается противопоставление двух особых «домовых» персонажей, обитающих в доме. Один из них – *хозяин,* некое благодетельное существо, оберегающее дом; второй – собственно *домовой*, выступающий как представитель нечистой силы. Возможно, подобные поверья являются своего рода мифологическими инновациями, истоки которых, кроются в сложности этого образа, но не исключено, что это – результат забывания. С другой стороны, вполне возможно, что и в этом случае свою роль сыграло влияние украинских и белорусских поверий, где зачастую этот персонаж воспринимается негативно[121].

Следует особо отметить также влияние финно-угорской мифологии, которое до настоящего времени прослеживается в нарративах восточной части Центрального Черноземья. Это касается, в первую очередь, отмеченных в Тамбовской и Воронежской областях поверий о *вихре* (*Вихрь-Иваныче*), который, на наш взгляд, может быть сопоставлен с аналогичными персонажами традиционной мордовской мифологии, как *Варма-ава* (покровительница, хозяйка ветра, вихря) и соответствующий ей мужской персонаж (*Варма-атя*). По представлениям мордвы, Варма-ава живет в воздухе, «откуда подует – там и находится, может послать плодородный дождь, раздуть пожар, повалить созревший хлеб, разнести по свету различные болезни»[122]. Здесь не исключено типологическое сходство восточно-южнорусских (*Вихрь, вихрь-Иваныч*) и мордовских (*Варма-ава, Варма-атя*) персонажей, поскольку в других русских локальных традициях аналогичных образов не отмечено (обычно считается, что *вихрь* – не особое сверхъестественное существо, а одна из ипостасей черта, ведьмы) и в силу территориальной близости этой части региона к финно-угорскому (мордовскому) миру.

Обращает на себя внимание и то, что мифологема *шут* (черт, домовой), зафиксированная в Воронежской области, применяется для обозначения различных персонажей мифологических нарративов Среднего Поволжья[123]. Более того, так именуют популярного в этом регионе персонажа весеннего ряженья[124].

*****

Таким образом, сопоставление ареалов, выделенных на основе изучения этнографических, антропологических и диалектологических данных, полученных на южнорусском пространстве конца XIX – начала XX века и, в частности, на территории Центрального Черноземья, показало наличие здесь двух больших историко-культурных ареалов: западного и восточного, границей между которыми приблизительно служит верхний и средний Дон (Рисунок Б.2., Б.3., Б.4., Б.5.).

Население *западного ареала Южнорусской зоны* антропологически едино (Рисунок Б.4.), но чрезвычайно разнообразно в диалектологическом отношении (Рисунок Б.3.). Это диалектологическое разнообразие, как нами уже выявлено выше, дополняется присутствием большого числа локальных историко-культурных групп, сосредоточенных в западной части Южнорусской зоны (Рисунок Б.5.), проживающих в непосредственной близости от белорусского и украинского населения. Хранителями западного варианта южнорусской мифологии выступают преимущественно архаичные группы населения изучаемого региона (полехи, горюны, саяны), которые по своему происхождению связываются с древним восточнославянским населением региона (вятическими и северянскими группами) (I глава диссертации). Западный вариант южнорусской мифологии обнаруживает немало общих черт и параллелей с мифологическими представлениями севернорусского населения. Предполагаем поэтому, что данный вариант южнорусской мифологии сохранил гораздо больше архаических черт, восходящих к древнерусской (древнеславянской) мифологии. На это указывает наличие ряда мифологических персонажей (*боровик, моховик, банный*), присутствующих как в западно-южнорусском варианте, так и у русских других регионов (в первую очередь, у северных русских). Сохранение этих персонажей в западной части Южнорусской зоны (у полехов Калужской и Орловской губерний), в непосредственной близости к украинскому и белорусскому Полесью, приводит к предположению о древности и исконности этих мифологических образов (заметим, что многими учеными Полесье считается прародиной славян[125]).

Восточный ареал южнорусской историко-культурной зоны достаточно единообразен в диалектологическом, антропологическом и этнокультурном отношении (Рисунок Б.3., Б.4., Б.5.). Из архаичных историко-культурных групп русского населения здесь выделяются: цуканы (преимущественно в левобережных районах Среднего Дона) и русская мещера на севере региона. Последняя является носителем чрезвычайно специфичных мифологических представлений (см. главу II диссертации). Что касается локальной группы цуканов, то она по своему происхождению может быть связана с группировкой донских славян и среднеокских (рязанских) вятичей. Основную массу населения восточного ареала составляют разные группы однодворцев и помещичьих крестьян. Территориально он примыкает к Среднему Поволжью, где русское население живет в соседстве с разными группами финно-угорского (мордва) и тюркского (татары) населения. Мифологические представления южнорусского населения восточного ареала обладают меньшим числом архаичных форм и элементов, по сравнению с западным. В то же время, специфика мифологи-

ческих представлений этого населения отчасти является следствием влияния мифологий восточных народов (уральских и алтайских).

Границы таких ареалов не всегда совпадают между собой, а тем более не совпадают порой с административно-территориальным делением. Точного совпадения и не могло быть, так как изучаемый регион и его население сформировались в результате «переплетения» сложных этнических и миграционных процессов на протяжении длительного времени, и каждый временной период оставлял свой след в историко-культурном развитии населения региона. Подтверждением этому служит и материал, рассмотренный в настоящей диссертации, хотя он охватывает только одну из форм народной культуры – мифологические представления.

---

[1] *Власова И.В.* Историко-культурные зоны России // Русские: Народы и культуры. М.: Наука, 1999. С. 107.

[2] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товаришество Голике и Вильворг, 1903. 528 с.; *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Изд-е Рус. Геогр. Об-ва, 1914-1916. Вып. 1–3; *его же*. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг.: Изд-во А. В. Орлова, 1916. 312 с.; *его же*. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 507 с.; *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л. Изд-во АН СССР, 1957. 164 с.; *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб.: Наука, 2001. 584 с.; *Ушаков Н.В.* Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища) // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. С. 131–148; *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 2000. 669 с.; *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России XIX – XX веков: Сравнительно-географическое исследование. Воронеж: Истоки, 2004. 228 с. и др.

[3] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 143.

[4] Там же. С. 120–121.

[5] *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский домовой // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 110.

[6] Там же.

[7] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946. С. 269–271.

[8] Там же. С. 74, 145.

[9] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов… С. 27; Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80 – 90-х гг. XX века. Т.1: Люди со сверхъестественными свойствами / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 257.

[10] Народная демонология Полесья… С. 122.

[11] Там же. С. 97.

[12] Там же. С. 125, 127, 129.

[13] *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. Спб.: Северо-Запад, 1995. С. 72.

[14] *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии… С. 113; *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. С. 149, 374.

[15] *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь… С.327.

[16] Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80 – 90-х гг. XX века. Т.2: Демонологизация умерших людей / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. С. 520–521.

[17] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М.: АСТ-Астрель, 2004. С. 442–443.

[18] *Дынин В.И.* Когда расцветает папоротник: народные верования и обряды южнорусского крестьянства XIX – XX веков. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1999. С.104.

[19] *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 162.

[20] *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: АСТ : Астрель, 2003. С. 293–294.

[21] *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX – XX вв.). М.: Индрик, 2004. С. 555.

[22] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 145–146.

[23] *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь…С. 259.

[24] Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья : Этнодиалектный словарь : в 2 т. / колл. авт.: И. С. Кызласова (Слепцова) и др. М. : Индрик, 2012. Т. 1. С. 656.

[25] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 146

[26] *Седова Л.В.* Мордовские былички о языческих покровителях леса и воды // Фольклор народов РСФСР. Эпические жанры, их межэтнические связи и национальное своеобразие. Уфа, 1986. Вып. 13. С. 66–67.

[27] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 101.

[28] *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь … С. 259.

[29] Народная демонология Полесья…Т. 1. С. 126, 130–132.

[30] Там же. С. 128.

[31] Там же. С. 130, 132.

[32] Там же. С. 52–67.

[33] Там же. С. 71–75.

[34] Там же. С. 180–205.

[35] *Виноградова Л.Н.* Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры // Славянский альманах. 1997. М.: Индрик, 1998. С. 242.

[36] *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Сэфер, 2002. С. 200–201.

[37] Русская диалектология / Под ред. Л.Л. Касаткина. М.: Академия, 2005. С. 249.

[38] Там же. С. 261.

[39] Русская диалектология / Под ред. Н.А. Мещерского. М.: Высшая школа, 1972. С. 43–44.

[40] Опыт диалектологической карты русского языка в Европе (с приложением очерка русской диалектологии) / Сост. Н.Н. Дурново, Н.Н. Соколов, Д.Н. Ушаков. М.: Синод тип., 1915. С.161.

[41] *Орлова В.Г.* Классификация южновеликорусских говоров в свете современных диалектных данных // ВЯ. 1955. № 6. С. 7.

[42] Русская диалектология…М., 1972. С. 44

[43] Русская диалектология…М., 2005. С. 256–261.

[44] Опыт диалектологической карты… С. 29–30; Русская диалектология / Под ред. Р.И. Аванесова и В.Г. Орловой. М.: Наука, 1964; *Захарова К.Ф., Орлова В.Г.* Диалектное членение русского языка. М.: Просвещение, 1970. С. 122–139.

[45] Русская диалектология… М.,2005. С. 265–269.

[46] Там же. С. 29–30.

[47] Русская диалектология… М., 1972. С. 45; Русская диалектология... М., 2005. С. 265–269; Русская диалектология / под ред. В.В. Колесова. – М.: Высшая школа, 1990. С. 30.

[48] Русская диалектология... М., 1972. С. 45–46; Русская диалектология… М., 2005. С. 265–269; Русская диалектология... М., 1990. С. 30–31.

[49] *Иванов В.В.* Русские народные говоры. М.: Учпедгиз, 1957. С. 42.

[50] Диалектологический атлас русского языка: Центр Европейской части СССР. В 3-х вып. М.: Наука, 1986. Вып. 1. С. 28.

[51] Восточные славяне: Антропология и этническая история / отв. ред. Т. И. Алексеева. М.: Научный мир, 2002. С. 308.

[52] *Алексеева Т.И.* Этногенез восточных славян по данным антропологии. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1973. С. 201.

[53] Восточные славяне: Антропология и этническая история … С. 308.

[54] 190. Происхождение и этническая история русского народа: по антропологическим данным / отв. ред. Бунак В.В. // Труды Ин-та этнографии АН СССР. М.,1965. Т. 88. С. 161.

[55] Там же.

[56] *Алексеева Т.И.* Этногенез восточных славян по данным антропологии … С. 200.

[57] Там же.

[58] Происхождение и этническая история русского народа… С. 161.

[59] Там же.

[60] Там же. С. 161, 168–169.

[61] Восточные славяне: Антропология и этническая история … С. 58.

[62] Происхождение и этническая история русского народа… С. 256–257.

[63] Русские: Историко-этнографический атлас (Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда). Середина XIX – начало XX века. М.: Наука, 1967. С. 24.

[64] Там же. С. 23.

[65] Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / Отв. ред. К.В. Чистов. М.: Наука, 1987. С. 65, 67.

[66] Русские: Историко-этнографический атлас… С. 30.

[67] Там же. С. 19.

[68] Этнография восточных славян… С. 192.

[69] Русские: Историко-этнографический атлас… С. 33.

[70] Там же. С. 33.

[71] Там же. С. 187-188, 192; *Чижикова Л.Н.* Этнические аспекты материальной культуры населения юго-западных районов Курской области // СЭ. 1978. № 4. С. 78.

[72] Русские: Историко-этнографический атлас… С. 56.

[73] Там же. С. 97.

[74] Там же. С. 133.

[75] Там же. С. 134.

[76] Там же. С. 152–154.

[77] Там же. С. 161–162.

[78] Происхождение и этническая история русского народа… С. 257.

[79] Русские: Историко-этнографический атлас… С. 161–162.

[80] Там же. С. 113.

[81] Там же. С. 99–101.

[82] Там же. С. 144.

[83] Там же. С. 145.

[84] *Ушаков Н.В.* Мужские и женские образы русской демонологии С. 146.

[85] Русские: Историко-этнографический атлас… С. 198.

[86] *Маслова Г.С.* Опыт составления карт распространения русской народной одежды / Г. С. Малыхина // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. М., 1955. Вып. 22. С. 12–22.

[87] Русские: Историко-этнографический атлас… С. 213.

[88] Там же. С. 256.

[89] Там же. С. 198–199; Происхождение и этническая история русского народа… С. 257.

[90] Русские: Историко-этнографический атлас… С. 214–215.

[91] Там же. С. 201.

[92] Там же. С. 202.

[93] Там же. С. 204–206.

[94] Там же. С. 253.

[95] Там же. С. 257.

[96] *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI – XIX веков: Очерки по истории народных верований. М., 1957. (ТИЭ АН СССР. Т. 40). С. 65; *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды // Русские (серия «Народы и культуры»). М., 1999. С. 621.

[97] *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды… С. 621.

[98] Там же.

[99] Там же.

[100] *Носова Г.А.* Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX – начала XX века) // СЭ. 1969. № 5. С. 46–51.

[101] Там же. С. 52.

[102] *Макашина Т.С.* Русская масленица // Очерки русской народной культуры / отв. ред. и сост. И.В. Власова. М.: Наука, 2009.

[103] *Носова Г.А.* Картографирование русской масленичной обрядности…

[104] *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды…

[105] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. С. 624.

[106] Там же. С. 666.

[107] Там же. С. 668.

[108] *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979. С. 200.

[109] *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды…

[110] *Пухова Т.Ф., Сидякина Е.Н.* Об этнографическом своеобразии сел Каширского района Воронежской области (Олень-Колодезь, Круглое, Полубяновка, Боево, Каменно-Верховка) // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов Воронеж: Истоки, 2004. Вып. 4. С. 42.

[111] Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. / Собр. П.В. Шейном. СПб.: Имп. акад. наук, 1898-1900. Вып. 1–2.

[112] Там же.

[113] *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми: Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 144–145.

[114] Там же. С. 147.

[115] *Толстая С.М.* Географическое пространство культуры //Живая старина. 1995. №4. С. 4.

[116] АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 18. Л. 48.

[117] ПМА. Д.2. Л.7.

[118] АКНМ ВГАИ. Д. 999/20.

[119] Народная демонология Полесья…Т. 1. С. 52–59.

[120] Там же. С. 88.

[121] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян… С. 276–277.

[122] *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Историко-этнографические очерки. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1968. С. 31; Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т.1. С. 216.

[123] *Дынин В.И.* Народные верования русских Европейской части России… С. 146; *Морозов И.А., Сафронов Е.В.* Особенности «низшей мифологии» Ульяновского Присурья // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь: в 2 т. М.: Индрик, 2012. Т. 1. С. 121.

[124] *Морозов И.А., Сафронов Е.В.* Особенности «низшей мифологии» Ульяновского Присурья… С. 121.

[125] *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа… С. 16.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ материалов, использованных в настоящем исследовании, привел к следующим наблюдениям и выводам.

Древние мифологические представления в видоизмененных формах продолжали существовать в сознании и отображаться в фольклоре русских не только конца XIX – начала XX века, но и значительно позже. В трансформированном отчасти виде они дожили до наших дней, имея ряд региональных и локальных вариантов. Одним из специфических региональных вариантов являются мифологические представления южнорусского населения. Отличие мифологии этого населения от таковой у русских других регионов обусловлено их разной этнической историей, выразившейся в характере этнических и миграционных процессов, ставших следствием природно-географических, социально-экономических, исторических условий.

Общий ход заселения изучаемого региона после свержения Золотоордынского ига (1480 г.) и начала строительства засечных черт состоял в смещении русского населения из более заселенных северных районов к югу.

Этнический состав переселенцев был неоднородным: появившееся здесь ранее славянское население, долгое время испытывающее угро-финское культурное влияние, взаимодействовало с более поздними мигрантами, среди которых были выходцы из северно-русских и среднерусских уездов.

При этом сформировались два ареала заселения «Дикого Поля», границей между которыми приблизительно является верхний и средний Дон – *западная* (в ее заселении участвовали преимущественно выходцы из верхнеокских районов) и *восточная* (сюда прибывали по большей части переселенцы из среднеприокских и верхнедонских районов).

Отдельные локальные группы рассматриваемой Южнорусской зоны по своему происхождению, вероятно, связаны с древним домонгольским славянским населением IX – XII века (вятическим, северянским, донско-славянским). Это, прежде всего, группы населения в бассейне Верхнего Днепра (*полехи* и территориально примыкающие к ним *мананки* и *горюны*), в Курском Посеймье (*саяны*) и в бассейне Среднего Дона (*цуканы*), территориально совпадающие с расселением вятичей, северян и донских славян.

На характер этнокультурных процессов в изучаемом регионе оказало влияние и его этническое окружение. В ряде областей Центрального Черноземья в соседстве с русскими долгое время живут украинцы. В отдельных районах Рязанской, Тамбовской областей че-

респолосно с русскими проживает мордва. На востоке, юго-востоке русские соседствуют и сейчас с тюркоязычными татарами.

Сложные этносоциальные и политические процессы привели к формированию населения, неоднородного по своему этническому, сословному составу, обладающего определенными специфичными чертами в диалектологическом, антропологическом и культурном отношениях. Этим же было обусловлено и мировоззрение южнорусского населения и, в частности, его мифологические представления. В этих представлениях и верованиях южнорусского населения имеется масса аналогий с представлениями русских в целом, а также и других славянских народов, что объясняется как сходными тенденциями в развитии духовной культуры разных народов, так и фактами взаимных культурных влияний.

Проделанный в диссертационном исследовании анализ региональных фольклорно-этнографических и диалектологических материалов, связанных с «низшей» мифологией, сравнение его с общерусским материалом и данными других соседствующих народов позволил выделить круг различавшихся по содержанию и по времени возникновения представлений.

Исследование показало, что в синхронном плане южнорусские мифологические воззрения представлены рядом вариантов, бытовавших на разных территориях изучаемого региона. Проведенный анализ локальной специфики поверий о мифологических персонажах периода конца XIX – начала XX века дал возможность выделить в пределах рассматриваемой зоны два ареала, где распространены представления, довольно существенно различающиеся набором персонажей, их наименованиями, визуальными и функциональными характеристиками. Западный вариант, охватывающий главным образом территорию к западу от верхнего и среднего течения р. Дон в пределах современных Курской, Белгородской, Калужской, Брянской, Орловской, Тульской, областей, характеризуется некоторыми локальными особенностями мифологических представлений, нетипичными для основной части Южнорусской зоны, но их аналоги имеются в севернорусских материалах. Более того, в сюжетах многих нарративов населения этой части региона наблюдаются устойчивые параллели с представлениями, характерными для мифологических традиций украинцев и белорусов. Данный вариант южнорусских мифологических представлений сохранил гораздо больше архаических черт, на что указывает, в частности, наличие ряда мифологических персонажей (*боровик, моховик, банный*), присутствующих как в западно-южнорусской мифологической традиции, так и в поверьях севернорусских.

Восточный вариант южнорусских мифологических представлений распространен к востоку от верхнего и среднего течения Дона в пределах современных Липецкой, Воро-

нежской, Тамбовской, Рязанской, Пензенской областей. Некоторые сходные материалы зафиксированы в поверьях русского населения ряда районов Поволжья. Кроме того, на представления русских бывших Тамбовской, Пензенской губерний отмечается влияние финно-угорской и тюркской мифологий. Параллели выявляются как в специфических наименованиях персонажей, так и в их наборе. Принимая во внимание территориальную близость восточно-южнорусского ареала к районам Поволжья, интересно было бы выявить детальные элементы культурного взаимовлияния русского и местных неславянских народов в системе мифологических представлений, что может быть предметом изучения в дальнейшем.

Рассматривая варианты мифологически представлений, характерных для восточного и западного ареалов Южнорусской зоны, мы не используем в отношении их набора термин «система», поскольку системность этих представлений требует дополнительного сбора материалов; доказательство их системности и четкого структурирования не входило в задачи работы.

Указанные варианты южнорусских мифологических представлений распространены на территории, сопоставимой с ареалами, выделенными по антропологическим (физический облик), диалектологическим (говоры южнорусского наречия) и этнографическим данным.

Так, ареал восточного варианта географически совпадает с ареалом распространения восточной (рязанской) группы говоров, тогда как западный вариант охватывает область расположения «западных» групп южнорусского наречия. Выявленные в диссертации варианты южнорусских мифологических представлений территориально соответствуют районам распространения тех или иных антропологических типов в составе местного населения: верхнеокского (западный вариант) и дон-сурского, степного и средневолжского (восточный вариант).

Западная и восточная части Южнорусской историко-культурной зоны различны и по размещению этнокультурных групп населения. В восточной части, где наименьшее число групп говоров, размещались в основном *однодворцы*, небольшая часть *мещеряков* в Тамбовской губернии и *цуканов* в Воронежской. В западной же – с наибольшим числом групп говоров – остальные историко-культурные группы населения: кроме подавляющего числа *однодворцев*, здесь проживали *полехи, саяны, мананки, карамыши, цуканы, горюны*. В этих двух ареалах Южнорусской зоны прослеживаются и отличия в культуре, составляя локальные ее варианты, о чем свидетельствуют фольклорно-этнографические исследования по региону. Так, ученые выявляют некоторые различия в элементах традиционного

костюма населения изучаемого региона, в западной части которого отмечена его близость с костюмом белорусов и украинцев, а в восточной – с костюмом народов Поволжья.

Таким образом, диссертационное исследование подтвердило наличие в Центрально-Черноземном регионе, входящем в Южнорусскую зону, двух больших историко-культурных ареалов – западного и восточного. Это территориальное разделение четко выявляется на основе комплекса представлений о мифологических персонажах, зафиксированных в этнографических источниках, относящихся к концу XIX – началу XX века. Более поздние трансформированные фольклорно-этнографические материалы (второй половины XX – начала XXI века), исследованные в настоящей работе, также в некоторой степени подтверждают наличие такой локализации.

В диахронном плане можно говорить об определенных различиях между южнорусскими мифологическими представлениями конца XIX – начала XX века и второй половины XX – начала XXI века. Первый из указанных диахронных срезов характеризуется значительно большей архаичностью мифологических представлений, наличием разнообразных персонажей и широким кругом поверий, связанных с ними. Для второго диахронного среза характерна трансформация в сторону обобщения или исчезновения к концу данного периода целого ряда мифологических образов, их изменений, свидетельствующих о разрушении фольклорно-мифологической традиции, а также ряд поздних инноваций.

Сохранение многих элементов традиционных представлений мифологического характера в сознании современного человека обусловлено не только законами бытования и трансформации культуры, в том числе фольклора. Это поддерживается, с одной стороны, особенностями нашей психофизиологии, а с другой – спецификой культурной ситуации, сложившейся в России в конце XX столетия. В период так называемой «перестройки» под воздействием целого ряда факторов мощно актуализировались магико-мистические идеи. Всплеск «неоязычества» и различных вариантов религиозности в определенной степени возродили и обновили сохранявшиеся мифологические представления[1]. Среди различных по образованию и культуре представителей современного общества в настоящее время бытует множество рассказов о паранормальных существах и явлениях, не укладывающихся в рамки обыденной действительности[2]. В современных свидетельствах о таких явлениях можно обнаружить немало аналогий и даже полных совпадений с сюжетами народных мифологических рассказов. Так, например, в сообщениях конца XX века о популярном отечественном «полтергейсте» – «барабашке», приведенном в статье С.И. Дмитриевой, можно узнать представления о подобных духах в русской мифологии конца XIX – начала XX века (*кикоморе, домовом* и др.). То же касается и образов современных НЛО-навтов, которые за-

частую напоминают чертей и других представителей нечистой силы, а в рассказах о снежном человеке прослеживаются некоторые черты лешего[3].

В целом можно констатировать, что мифологические представления хорошо сохранялись в народной культуре южнорусской зоны конца XIX – начала XX века; интересно, что они бытуют, своеобразно трансформируясь, и в конце XX – начале XXI века.

Сопоставление этнографических, антропологических и диалектологических ареалов на южнорусском пространстве и, в частности, на территории Центрального Черноземья, показало, что границы их не обязательно четко совпадают между собой, а тем более они не совпадают порой с административно-территориальным делением. Точного совпадения и не могло быть, так как изучаемый регион и его население сформировались в результате «переплетения» сложных этнических и миграционных процессов на протяжении длительного времени, и каждый временной период оставлял свой след в историко-культурном развитии населения региона.

Рассмотрение мифологических представлений, предпринятое в настоящей работе, может помочь в решении ряда вопросов, послужить подтверждением или опровержением уже исследованных проблем, касающихся этнокультурного развития как южнорусского населения, так и русских в целом.

---

[1] *Харитонова В.И.* «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и „народное целительство“ в Московском регионе) // Московский регион: *этноконфессиональная* ситуация. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 262–282.

[2] *Её же.* Из опыта «полевой работы» на семинарах «Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» (Фантастичен ли роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»?) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 138–158.

[3] *Дмитриева С.И.* Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем (былички и рассказы об НЛО) // Этнографическое обозрение. 1994 г. №6. С. 97–110.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ	Архив Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской Академии Наук. Фонд Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии
АКНМ ВГАИ	Архив Кабинета народной музыки Воронежской государственной академии искусств
АКРУНТ МГУ. ФП; ФЭ	Архив кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета. Фольклорная практика; Фольклорная экспедиция
АКТЛФ ВГУ	Архив кафедры теории литературы и фольклора Воронежского государственного университета
АРГО	Архив Русского Географического общества
АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1.	Архив Российского Этнографического музея. Фонд № 7: Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. Опись № 1 рукописей корреспондентов о крестьянах Центральной России за 1896-1900 гг.
АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ	Архив учебно-научной лаборатории «Этнография Центрально-Черноземных областей России» при Воронежском государственном университете
ВГАИ	Воронежская государственная академия искусств
ВГУ	Воронежский государственный университет
ВЯ	«Вопросы языкознания»
ЖС	«Живая старина»
ИЭ АН СССР	Институт этнографии Академии наук СССР
ИЭА РАН	Институт этнологии и антропологии Российской Академии наук
КСИЭ АН СССР	«Краткие сообщения Института этнографии АН СССР»
ЛГПИ	Ленинградский государственный педагогический институт
МАЭ	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
МГУ	Московский государственный университет

МГОУ	Московский государственный областной университет
ОЛЕАЭ	Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
ПМА	Полевые материалы автора
РГО	Русское Географическое общество
СОРЯС ИАН	«Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук»
СЭ	«Советская этнография»
ТИЭ АН СССР	«Труды Института этнографии АН СССР»
ЭО	«Этнографическое обозрение»
ЭС	«Этнографический сборник»
ЭЦЧР	«Этнография Центрального Черноземья России»

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Архивные источники

1. АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д.Д. 50, 145, 150, 151, 156, 57, 159, 160, 162, 163, 164, 172, 178. 1892, 1894, 1895, 1898, 1899 гг. Рязанская, Смоленская, Калужская, Курская, Тульская, Саратовская губернии.
2. АКНМ ВГАИ. Д.Д. 436, 614, 661, 706, 710, 714, 772, 776, 778, 834, 928, 960, 999. 1999, 2000, 2001 гг. Воронежская, Белгородская, Липецкая, Курская области.
3. АКРУНТ МГУ. ФП. 04:6486-6588. 1974 г. Калужская область.
4. АКРУНТ МГУ. ФЭ. 02:6686-6989, 7220-72815652-5654, 8749-8750, 9432; 03:7377-9227, 13:7151, 20:3767-3780, 3581-3585; 3612-3682; 3773-3797; 3802-3846; 3904-3933; 3990-4014. 1958, 1969, 1983, 1999 гг. Воронежская, Калужская, Орловская области.
5. АКТЛФ ВГУ. Д.Д.1990, 1996, 1999, 2000, 2001, 2003. 1990, 1996,1999, 2000, 2001, 2003. Воронежская, Белгородская, Курская, Тамбовская, Липецкая области.
6. АРГО. Разряды 15 (1849 г.), 19 (1852 г.), 28 (1854 г.), 33 (1876 г.), 36 (1855 г.), 40 (1849, 1850, 1854 гг.) Калужская, Курская, Пензенская, Рязанская, Саратовская, Тамбовская губернии.
7. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д.Д. 493,501, 522,523, 534, 543,548, 549,553, 554,630,631, 952, 973, 974, 975, 976, 978, 996, 1009, 1038, 1043, 1044, 1060, 1067, 1070, 1076, 1077, 1087, 1090, 1091, 1130, 1133, 1161, 1165, 1213, 1239, 1272, 1285, 1286, 1292, 1293, 1295, 1302, 1303, 1304, 1320, 1327, 1332, 1340, 1341, 1343, 1352, 1373, 1401, 1446, 1448, 1453, 1463, 1477, 1493, 1559, 1577, 1616, 1631, 1634, 1650, 1651, 1673, 1674, 1690, 1736, 1738. 1897, 1898, 1899 гг. Калужская, Курская, Орловская, Пензенская, Рязанская, Саратовская, Смоленская, Тульская губернии.
8. АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д.Д. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 22. 1997, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2007, 2008 гг. Воронежская, Липецкая, Тамбовская области.
9. ПМА. Д.Д. 1, 2, 3. 2007, 2008, 2012 гг. Воронежская область.

Опубликованные источники и литература

10. Ав-ский. Несколько слов о веровании в колдовство в Воронежской губернии / ? // Воронежские губернские ведомости. – 1861. – № 31. – С. 427–432.

11. Аванесов, Р. И. Проблема образования языка русской (великорусской) народности / Р. И. Аванесов // Вопросы языкознания. – 1955. – № 5. – С. 20–42.

12. Агапкина, Т. А. И народное тело / Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков // Родина : Российский исторический иллюстрированный журнал. – 2001. – № 1 – 2. – С. 61–63.

13. Агапкина, Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря : весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – М. : Индрик, 2002. – 814 с.

14. Агапкина, Т. А. Демоны как персонажи календарной мифологии / Т. А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор. – М., 2000. – С. 212–242.

15. Алексеева, Т. И. Этногенез восточных славян по данным антропологии / Т. И. Алексеева. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1973. – 330 с.

16. Аничков, Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян : От обряда к песне / Е. В. Аничков. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1903. – Ч. I. – XXIX, 392, XII с.

17. Аничков, Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян : От песни к поэзии / Е. В. Аничков. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1905. – Ч. II. – XII, 404 с.

18. Аничков, Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е. В. Аничков. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1914 – 386 с.

19. Антонов, Д. И. Мифологический персонаж в разнообразии его обликов: визуализация превращений как семиотическая проблема в фольклоре и книжной миниатюре / Д. И. Антонов, Е. Е. Левкиевская // Визуальное и вербальное в народной культуре: тезисы и материалы Междунар. школы-конференции, Москва – Переславль-Залесский, 26 апр. – 5 мая 2013 г. – Москва : РГГУ, 2013. – С. 22–30.

20. Ареальные исследования в языкознании и этнографии : язык и этнос : сборник научных трудов / отв. ред. Н. И. Толстой. – Ленинград : Наука, 1983. – 250 с.

21. Афанасьев, А. Н. Народные русские сказки : в 3 т. / А. Н. Афанасьев – М. : Гослитиздат, 1957. – Т. 2. – 572 с.

22. Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу : опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3 т. / А. Н. Афанасьев. – М. : Изд-во К. Солдатенкова, 1865-69. – 3 т.

23. Багалей, Д. И. Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства : в 2 т. / Д. И. Багалей. – М. : Унив. тип., 1887. – 2 т.

24. Байбурин, А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Л. : Наука, 1983. – 188 с.

25. Байбурин, А. К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX – начало XX в.) / А. К. Байбурин // Советская этнография. – 1976. – № 5. – С. 81–87.

26. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре : структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – 240 с.

27. Белкин, А. А. Русские скоморохи / А. А. Белкин. – М. : Наука, 1975. – 194 с.

28. Белова, О. В. Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве / О. В. Белова, В. Я. Петрухин // Между двумя мирами : представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. – М. : Сэфер, 2002. –Вып. 9. – С. 196 – 217.

29. Бондаренко, В. Поверья крестьян Тамбовской губернии / В. Бондаренко // Живая старина. – 1890. – Вып. 1. – С. 115–121.

30. Будде, Е. Ф. К истории великорусских говоров : опыт историко-сравнительного исследования народного говора в Касимовском уезде Рязанской губернии / Е. Ф. Будде. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1896. – 376 с.

31. Буслаев, Ф. И. Народный эпос и мифология / Ф. И. Буслаев. – М. : Высшая школа, 2003. – 399 с.

32. Васильев, А. Село Новое Уколово Коротоякск[ого] уезда / А. Васильев // Суеверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии : хрестоматия. – Воронеж. – 2013. С. 148–156.

33. Важинский, В. М. Землевладение и складывание общины однодворцев в XVII веке : по материалам южных уездов России. – Воронеж: Воронеж. гос. пед. ин-т, 1974. – 237 с.

34. Велецкая, Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М. : Наука, 1978. – 238 с.

35. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. : в 2 т. / собр. П. В. Шейном. – СПб. : Имп. акад. наук, 1898-1900. – 2 т.

36. Винников, А. З. Славяне лесостепного Дона в раннем средневековье. VIII – начало XI вв. / А. З. Винников. – Воронеж : Издательство Воронежского государственного университета, 1995. – 161 с.

37. Винников, А. З. Локально-этнические группы в составе южнорусского населения Воронежского края / А. З. Винников, В. И. Дынин, С. П. Толкачева // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. 1, Гуманитарные науки. – 2004. – № 2. – С. 87–96.

38. Виноградова, Л. Н. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор : верования, текст, ритуал / отв. ред. Н. И. Толстой. – М. : Наука, 1994. – С. 16–44.

39. Виноградова, Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор : Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М. : Наука, 1986. – С. 88 – 134.

40. Виноградова, Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л. Н. Виноградова. – М. : Индрик, 2000. – 432 с.

41. Виноградова, Л. Н. Народные представления о происхождении нечистой силы : демонологизация умерших / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор : Народная демонология. – М. : Индрик, 2000. – С. 25–52.

42. Виноградова, Л. Н. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы : проблемы культуры. – М. : Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1989. – С. 86–114.

43. Виноградова, Л. Н. Мотив «уничтожения – проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Исследования в области балто-славянской духовной культуры / отв. ред. В. В. Иванов. – М. : Наука, 1990. – С. 99–118.

44. Виноградова, Л. Н. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных / Л. Н. Виноградова // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М. : Индрик, 2001. – С. 10–50.

45. Виноградова, Л. Н. Славянская народная демонология : проблемы сравнительного изучения : автореф. дис. …д-ра филол. наук / Виноградова Людмила Николаевна. – М., 2001. – 92 с.

46. Виноградова, Л. Н. Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры / Л. Н. Виноградова // Славянский альманах. 1997. М.: Индрик, 1998. 344 с.

47. Власов, В. Г. Христианизация русских крестьян / В. Г. Власов // Советская этнография. – 1988. – № 3. – С. 3–15.

48. Власова, И. В. Историко–культурные зоны России / И. В. Власова // Русские : [сб. науч. ст. Рос. акад. наук]. – М.: Наука, 1999. – С. 107–108.

49. Власова, М. Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий : иллюстрированный словарь / М. Н. Власова. – СПб. : Северо-Запад, 1995. – 223 с.

50. Власова, М. Н. Русские суеверия : Энциклопедический словарь / М. Н. Власова. – СПб. : Азбука, 2000. – 669 с.

51. Власова, М. Н. Энциклопедия русских суеверий / М. Н. Власова. – М. : Азбука-класика, 2008. – 621 с.

52. Волости и важнейшие селения европейской России : Губернии центральной земледельческой области. – СПб. : Центр. стат. комитет, 1880 г. – Вып. 1. – [2], VI, 48 с.

53. Восточные славяне : Антропология и этническая история / отв. ред. Т. И. Алексеева. – М. : Научный мир, 2002. – 341 с.

54. Второв, Н. О заселении Воронежской губернии / Н. Второв // Воронежская беседа на 1861 год. – Воронеж, 1861. – С. 246–272.

55. Гальковский, Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2-х т. / Н. М. Гальковский. – Репр. изд. 1913 и 1916 гг. – М. : Индрик, 2000. – 2 т.

56. Германов, Г. Постепенное распространение однодворческого населения в Воронежской губернии / Г. Германов // Записки Российского географического общества по отделению этнографии. – Т. 12. – СПб., 1857. – С. 185–325.

57. Глинка, Г. Древняя религия славян / Г. Глинка. – Митава : Тип. И. Ф. Штефенгагена, 1804. – 151 с.

58. Гоголь, Н.В. Собрание сочинений: в 6 т. – Т. 1: Вечера на хуторе близ Диканьки / Н.В. Гоголь. – М. : Государственное издательство ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, 1959. – 367 с.

59. Гордеев, Н. П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов / Н. П. Гордеев // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 6. – С. 45–60.

60. Горелов, В. А. Горюны / В. А. Горелов // Труды Ин-та этнографии АН СССР. – М., 1960. – Т. 57. – М., 1960. – С. 267–286.

61. Горленко, В. Ф. Об этнониме «черкасы» в отечественной науке конца XVIII – первой половины XIX в. / В. Ф. Горленко // Советская этнография. –1982. – № 3. – С. 96–107.

62. Гринкова, Н. П. Воронежские диалекты / Н. П. Гринкова // Ученые записки Ленинград. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. – Т. 55. – Л., 1947. – С. 5–300.

63. Гринкова, Н. П. Обряд «вождения русалки» в селе Б. Верейка Воронежской области / Н. П. Гринкова // Советская этнография. – 1947. – № 1. – С. 178–184.

64. Грушко, А. Е. Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий / А. Е. Грушко, Ю. М. Медведев. – Нижний Новгород : Русский купец ; Братья славяне, 1996. – 559 с.

65. Гура, А. В. Ласка (mustela nivalis) в славянских народных представлениях / А. В. Гура // Славянский и балканский фольклор. – М., 1984. – С. 130–159.

66. Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа / В. И. Даль. – СПб. : Литера, 1996. – 148 с.

67. Даль, В. И. Пословицы русского народа : сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и пр. : [в 2-х т.] / В. И. Даль. – СПб. : Тип. М. О. Вольфа, 1879. – 2 т.

68. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / В. И. Даль : в 4 т. – СПб. ; М. : Изд-во М. О. Вольфа, 1880. – 4 т.

69. In Umbra. Демонология как семиотическая система : альманах / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. – М. : Российский гос. гуманитарный ун-т, Ин-т высших гуманитарных исслед., Центр типологии и семиотики фольклора, 2014. – Вып. 3. – 463 с.

70. Диалектологический атлас русского языка : центр Европейской части СССР: в 3 вып. – М. : Наука, 1986. – Вып. 3.

71. Диттель, И. Ф. Сборник рязанских областных слов / И. Ф. Диттель // Живая старина. – 1898. – № 2. – С. 203–227.

72. Дмитриева, С. И. Дохристианские народные верования / С. И. Дмитриева // Русские : народная культура. – Т.5. – М., 2002. – С. 170–204.

73. Дмитриева, С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера / С. И. Дмитриева. – М. : Наука, 1988. – 239 с.

74. Дмитриева, С. И. Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем : былички и рассказы об НЛО / С. И. Дмитриева // Этнографическое обозрение. – 1994 – № 6. – С. 97–110.

75. Добровольский, В. Н. Данные из народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями / В. Н. Добровольский // Живая старина. – 1897. – Вып. 3–4. – С. 357–380.

76. Добровольский, В. Н. Нечистая сила в народных верованиях : по данным Смоленской губернии / В. Н. Добровольский // Живая старина. – 1908. – Вып. 1. – С. 3–16.

77. Добровольский, В. Н. Смоленский этнографический сборник / В. Н. Добровольский // Записки Российского географического общества – СПб., 1891. –Т. 20. – Ч. 1. – XXVII, 716 с.

78. Дранникова, Н. В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера : автореф. дис. … д-ра филол. наук : 10. 01. 09 / Дранникова Наталья Васильевна. – Архангельск : Поморский университет, 2004 2005. – 43 с.

79. Дранникова, Н. В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика / Н.В. Дранникова. – Архангельск : ПГУ, 2004 – 431 с.

80. Дурново, Н. Н. Диалектологическая карта Калужской губернии / Н. Н. Дурново // Сборник отделения русского языка и словесности императорской академии наук : [в 101 т.]. – СПб., 1904. – Т. 76. – С. 1–35.

81. Дынин, В. И. Когда расцветает папоротник : народные верования и обряды южнорусского крестьянства XIX – XX веков / В. И. Дынин. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1999. – 223 с.

82. Дынин, В. И. Народные верования русских Европейской части России XIX–XX веков : сравнительно-географическое исследование / В. И. Дынин. – Воронеж : Истоки, 2004. – 228 с.

83. Дынин, В. И. Неславянская топонимия Центрального Черноземья / В. И. Дынин // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов. – Воронеж: Истоки, 2004. – Вып. 4. – С. 4–31.

84. Дынин, В. И. Пережитки шаманизма в культовой практике духовных христиан XVIII – XX вв. / В. И. Дынин // Исторические записки : науч. тр. ист. фак-та Воронеж. гос. ун-та. – Воронеж, 1997. – Вып. 2. – С. 178–184.

85. Дынин, В. И. Огненный змей в народных верованиях южнорусского населения XIX – начала XX века / В. И. Дынин, О. Ю. Титова // Вопросы истории славян : сборник научных трудов. – Вып 20. – Воронеж, 2010. – С. 99–121.

86. Елеонская, Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России / Е. Н. Елеонская. – М. : Комиссия по народной словесности при этнографическом отделении императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1917. – 68 с.

87. Елеонская, Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России : сборник трудов / Е. Н. Елеонская ; отв. ред. А. Л. Топорков. – М. : Индрик, 1994. – 270 с.

88. Заварицкий, Г. К. О том свете и об этом : рассказы Саратовского Поволжья / Г. К. Заварицкий // Этнографическое обозрение. – 1916. – № 1–2. – С. 67–83.

89. Загоровский, В. П. Белгородская черта / В. П. Загоровский. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1969. – 304 с.

90. Загоровский, В. П. Изюмская черта / В. П. Загоровский. – Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1980. – 237 с.

91. Загоровский, В. П. Историческая топонимика Воронежского края / В. П. Загоровский. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1973. – 136 с.

92. Загоровский, В. П. История вхождения Центрального Черноземья в состав Российского государства в XVI веке / В. П. Загоровский. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1991. – 272 с.

93. Загоровский, В. П. Общий очерк истории заселения и хозяйственного освоения южных окраин России в эпоху зрелого феодализма / В. П. Загоровский // История заселения и хозяйственного освоения Воронежского края в эпоху феодализма. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1987. – С. 3–23.

94. Занозина, Л. О. Архаичные коллективные прозвища курских крестьян / Л. О. Занозина, Л. И. Ларина // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов. – Воронеж: Истоки, 2004. – Вып. 4. – С. 35–40.

95. Захарова К. Ф. Диалектное членение русского языка / К. Ф. Захарова, В. Г. Орлова. – М. : Просвещение, 1970. – 166 с.

96. Звонков, А. П. Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии / А. П. Звонков // Этнографическое обозрение. – 1889. – № 2. – С. 63–79.

97. Зеленин, Д. К. «Спасова борода» : восточнославянский земледельческий обряд сбора урожая / Д. К. Зеленин // Избранные труды : статьи по духовной культуре. – М. : Индрик, 1999. – С. 57–81.

98. Зеленин, Д. К. Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных, в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации / Д. К. Зеленин. – СПб. : Отделение рус. языка и словесности Имп. акад. наук, 1913. – XIV, 544 с.

99. Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 507 с.

100. Зеленин, Д. К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов / Д. К. Зеленин // Советская этнография, 1934. – № 5. – С. 3–16.

101. Зеленин, Д. К. Культ онгонов в Сибири : пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов / Д. К. Зеленин // Труды Ин-та антропологии и этнографии. – М. ; Л., 1936. – Т. 14. – 436 с.

102. Зеленин, Д. К. Народный обычай греть покойников / Д. К. Зеленин. – Харьков : Печатное дело, 1909. – 17 с.

103. Зеленин, Д .К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества : в 3 вып. / Д. К. Зеленин. – Пг. : Изд-е Рус. Геогр. Об-ва, 1914-1916. – 3 вып.

104. Зеленин, Д. К. Очерки русской мифологии : умершие неестественной смертью и русалки / Д. К. Зеленин. – Пг. : Изд-во А. В. Орлова, 1916. – Вып. 1. – 312 с.

105.Зеленин, Д. К. Русские народные обряды со старой обувью / Д.К. Зеленин. – Пг.: Типография Императорской Академии Наук, 1913. – 17 с.

106.Зеленин, Д. К. Талагаи (щекуны) и цуканы : этнографический очерк / Д. К. Зеленин // Памятная книжка Воронежской губернии на 1907 год. – Воронеж : Изд-е Воронеж. Губернского статистического комитета, 1907. – Отд. III. – С. 1–28.

107.Зиновьев, В. П. Жанровые особенности быличек / В. П. Зиновьев. – Иркутск : Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1974. – 90 с.

108.Златковская, Т. П. Rosalia – русалии? : о происхождении восточнославянских русалий / Т. П. Златковская // История, культура, этнография и фольклор славянских народов : материалы VIII-го Международного съезда славистов. – М. : Наука, 1978. – С. 210–226.

109.Иванов, А. И. Верования крестьян Орловской губернии / А. И. Иванов // Этнографическое обозрение. – 1900. – № 4. – С. 70–94.

110.Иванов, В. В. Русские народные говоры / В. В. Иванов. – М. : Учпедгиз, 1957. – 84 с.

111.Иванов, В. В. Исследования в области славянских древностей / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1974. – 342 с.

112.Иванов, В. В. Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 2. – С. 450–456.

113.Иванов, В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы : древний период / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1965. – 251 с.

114.Ивлева, Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре / Л.М. Ивлева. – Петербург : Российский институт истории искусств, 1994. – 234 с.

115.Кагаров, Е. Г. Религия древних славян / Е. Г. Кагаров. – М. : Практические знания, 1918. – 73 с.

116.Кайсаров, А. С. Славянская и российская мифология / А. С. Кайсаров. – М. : Тип. Дубровина и Мерзлякова , 1810. – 211 с.

117.Калашников, В. Русская демонология / В. Калашников. – М. : Ломоносовъ, 2014. – 208 с.

118.Карамзин, Н. М. История государства Российского : в 3 кн. / Н. М. Карамзин. – М. : ОЛМА – ПРЕСС, 2003.

119.Козлова, Н. К. Восточнославянские былички о змее и змеях : мифический любовник : указатель сюжетов и тексты / Н. К. Козлова. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2000. – 261 с.

120.Колчин, А. Верования крестьян Тульской губернии / А. Колчин // Этнографическое обозрение. – 1899. – № 3. – С. 1–60.

121.Костомаров, Н. И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа / Н. И. Костомаров. – М. : Экономика, 1993. – 400 с.

122.Кремер, А. И. Обычаи, поверья и предрассудки крестьян села Верхотишанки / А. И. Кремер // Памятная книжка Воронежской губернии на 1870-1871 гг. – Воронеж, 1871. – С. 274–305.

123.Криничная, Н. А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера : Исследования. Тексты. Комментарии / Н. А. Криничная – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2011. – 623 с.

124.Криничная, Н. А. Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера : Исследования. Тексты. Комментарии / Н. А. Криничная. – Петрозаводск : Карельск. науч. центр РАН, 2014. – 390 с.

125.Криничная, Н. А. Русская мифология : мир образов фольклора / Н. А. Криничная. – М.: Академический проект, 2004. – 1013 с.

126.Криничная, Н. А. Русская народная мифологическая проза : истоки и полисемантизм образов : в 3 т. / Н. А. Криничная. – Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». – СПб. : Наука, 2001. – 584 с.

127.Криничная, Н.А. «Сынове бани» : мифологические рассказы и поверья о баеннике / Н. А. Криничная // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4. – С. 66 – 78.

128.Крюкова, Т. А. «Вождение русалки» в селе Оськино Воронежской области : по материалам экспедиции ГМЭ 1936 г. / Т. А. Крюкова // Советская этнография. – 1947. – № 1. – С. 185–192.

129.Кузнецов, С. К. Русская историческая география : курс лекций, читанных в Московском Археологическом институте в 1907-1908 гг. / С. К. Кузнецов. – М. : Изд-во Московского Археологического ин-та, 1910. – Вып. 1. – 121 с.

130.Кушнер, П. И. О русском историко-этнографическом атласе / П. И. Кушнер // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. – М., 1955. – Вып. 22. – С. 3–11.

131.Лебедева, Н. И. Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей / Н. И. Лебедева // Труды Ин-та этнографии АН СССР. – М., 1960. – Т. 57. – С. 258–266.

132.Левкиевская, Е. Е. Мифологический персонаж : имя и образ // Славянские этюды : Сборник к юбилею С. М. Толстой. – М. : Индрик, 1999. – С. 243–257.

133.Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М. : АСТ-Астрель, 2004. – 528 с.

134.Левкиевская, Е. Е. Мифологические персонажи в славянской традиции : Восточнославянский домовой / Е. Е. Левкиевская // Славянский и балканский фольклор : Народная демонология. – М. : Индрик, 2000. – С. 96–162.

135.Левкиевская, Е. Е. Славянский оберег : Семантика и структура / Е. Е. Левкиевская. – М. : Индрик, 2002 – 336 с.

136.Леонова, Т. Г. Проблемы изучения регионального фольклора : в 2 ч. / Т. Г. Леонова – Омск: Амфора, 2014. – 2 ч.

137.Лермонтов, М.Ю. Сочинения: в 6 т. – Т. 2: Стихотворения 1832 – 1841 / М.Ю. Гоголь. – М., Л. : Издательство Академии наук СССР, 1954. 386 с.

138.Мавродин, В. В. Очерки истории Левобережной Украины с древнейших времен до второй половины XIV века / В. В. Мавродин. – СПб. : Наука, 2002. – 416 с.

139.Мазалова Н.Е. Формирование "особого" знания // Медицинская антропология: проблемы, методы, исследовательское поле: Сб. статей / Отв. ред В.И. Харитонова; Институт этноло-гии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ассоциация медицинских антропологов. М.: ООО "Публиси-ти", 2015. С. 202–215.

140.Мазалова Н.Е. Этнографические аспекты изучения личности "знающего" (XIX - начало XXI в.). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 304 с.

141.Макашина, Т. С. Русская масленица / Т. С. Макашина // Очерки русской народной культуры / отв. ред. и сост. И. В. Власова. – М. : Наука, 2009. – С. 380–410.

142.Максимов, С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С. В. Максимов. – СПб. : Товаришество Голике и Вильворг, 1903. – 528 с.

143.Малыхин, П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда / П. Малыхин // Этнографический сборник. – 1853. – Вып. 1. – С. 203–254.

144.Малыхин, П. Город Нижнедевицк и его уезд / П. Малыхин // Воронежский литературный сборник. – Воронеж, 1861. – Вып. 1. – С. 265–319.

145.Маслова, Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в./ Г. С. Маслова. – М. : Наука, 1984. – 216 с.

146.Маслова, Г. С. Опыт составления карт распространения русской народной одежды / Г. С. Малыхина // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. – М., 1955. – Вып. 22. – С. 12–22.

147.Материалы для истории Воронежской и соседних губерний: в 2 т. – Т. 2 : Воронежские писцовые книги / Вступ. ст. : Л. Вейнберг, А. Полторацкая. – Воронеж : Губернский статистически комитет, 1891. – II, 296 с.

148.Махрачева, Т. В. Народные представления об огненном змее в Тамбовской области / Т. В. Махрачева // Живая старина. – 2012. – № 1. – С. 19-21.

149.Машкин, А. С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда / А. С. Машкин // Этнографический сборник. – СПб., 1862. – Вып. 2. – С.1–19.

150.Машкин, А. С. Приметы и предрассудки обоянских простолюдинов / А. С. Машкин // Курский сборник. – Курск, 1903. – Вып. 3. – С. 1–115.

151.Мизис, Ю. А. Заселение Тамбовского края в XVII-XVIII веках. – Тамбов : Тамбов. ГПИ, 1990. – 105 с.

152.Минх, А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии : собраны в 1861–1888 гг. / А. Н. Минх // Записки Русского географического общества по отд. этнографии. – СПб., 1890. – Т. 19. – Вып. 2. – 154 с.

153.Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. О.А. Черепанова. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 1996. – 209 с.

154.Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. – Новосибирск: Наука, 1987. – 401 с.

155.Мифы народов мира : энциклопедия : в 2-х тт. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская энциклопедия, 1980-1982. – 2 т.

156.Мокшин, Н. Ф. Мордовский этнос / Н. Ф. Мокшин. – Саранск : Мордовское книжное изд-во, 1989. – 157 с.

157.Мокшин, Н. Ф. Религиозные верования мордвы : историко-этнографические очерки / Н. Ф. Мокшин. – Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1968. – 159 с.

158.Монгайт, А. Л. Рязанская земля / А. Л. Монгайт. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – 400 с.

159.Морозов, И. А. Отрок и сиротинушка : возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях» / И. А. Морозов // Мужской сборник : Мужчина в традиционной культуре : Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / сост. И.А. Морозов, отв. ред. С.П. Бушкевич. – М., 2001. – Вып. 1. – С. 58–71.

160.Морозов, И. А. Особенности «низшей мифологии» Ульяновского Присурья / И. А. Морозов, Е. В. Сафронов // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья : Этнодиалектный словарь : в 2 т. – М., 2012. – Т. 1. – С. 117–123.

161.Морозов, И. А. Круг игры : праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина XIX – XX вв. / И. А. Морозов, И. С. Слепцова. – М. : Индрик, 2004. – 920 с.

162.Москаленко, А. Н. Городище Титчиха : из истории древнерусских поселений на Дону / А. Н. Москаленко. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1965. – 310 с.

163.Москаленко, А. Н. Славяне на Дону : Боршевская культура / А. Н. Москаленко. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1981. – 161 с.

164.Народная демонология Полесья : публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века : в 2 т. – Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – М. : Языки славянских культур, 2010. – 648 с.

165.Народная демонология Полесья : публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века : в 2-х т. – Т. 2: Демонологизация умерших людей / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – 800 с.

166.Народы Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н. Ф. Мокшин. – М. : Наука, 2000. – 578 с.

167.Насонов, А. Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства : Историко-географическое исследование / А. Н. Насонов. – М. : Изд-во АН СССР, 1951. – 260 с.

168.Неклюдов, С. Ю. О кривом оборотне : к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива / С. Ю. Неклюдов // Проблемы славянской этнографии / отв. ред. А. К. Байбурин. – Л. : Наука, 1979. – С. 133–141.

169.Никифоровский, М. Русское язычество : опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян / М. Никифоровский. – СПб. : Тип. журн. «Странник», 1875. – 125 с.

170.Николаевский, И. Описание Воронежской губернии / И. Николаевский. – Воронеж : Тип. лит. Т-во «Кравцов и Ко», 1909. – 198 с.

171.Носова, Г. А. Картографирование русской масленичной обрядности : на материалах XIX – начала XX века / Г. А. Носова // Советская этнография. – 1969. – № 5. – С. 46–51.

172.Носова, Г. А. Язычество в православии / Г. А. Носова. – М. : Наука, 1975. – 152 с.

173.Ожиганова, А. А. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики / А. А. Ожиганова, Ю. В. Филиппов. – М. : ИЭА РАН, 2006. – 300 с.

174.Опыт диалектологической карты русского языка в Европе / сост. Н. Н. Дурново и др. – М. : Синод тип., 1915. – 132 с.

175.Орлова, В. Г. Классификация южновеликорусских говоров в свете современных диалектных данных / В. Г. Орлова // Вопросы языкознания. – 1955. – № 6. – С. 3–18.

176.Орлова, Е. А. Знахарство и ведовство в селах Каширского района Воронежской области / Е. А. Орлова, Э. Г. Вертман // Этнография Центрального Черноземья России : сб. науч. трудов. – Воронеж: Истоки, 2004. – Вып. 4. – С. 81–87.

177.Орлова, Е. А. Элементы языческих верований в русских селах Петропавловского района Воронежской области / Е. А. Орлова // Этнография Центрального Черноземья

России : сб. науч. трудов. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2003. – Вып. 3. – С. 67–71.

178.Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья : Этнодиалектный словарь : в 2 т. / колл. авт.: И. С. Кызласова (Слепцова), А. П. Липатова, М. Г. Матлин, И. А. Морозов, Е. В. Сафронов, М. П. Чередникова и др. – М. : Индрик, 2012. – Т. 1. – 656 с.

179.Перетяткович, Г. Поволжье в XVII и начале XVIII века : очерки из истории колонизации края / Г. Перетяткович. – Одесса : Тип. П. А. Зеленого, 1882. – 404 с.

180.Петрухин, В. Я. Мифы финно-угров / В. Я. Петрухин. – М. : АСТ : Астрель, 2003. – 464 с.

181.Плотникова А. А. «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян / А. А. Плотникова // Признаковое пространство культуры. – М.: Индрик, 2002. – С. 128–155.

182.Повесть временных лет : [в 2-х ч.]. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1950. – 2 ч.

183.Полевые исследования учебно-научной лаборатории «Этнография Центрально-Черноземных областей России» в Тамбовской области. Июль 2003 г. / В. И. Дынин, С. Ю. Колпакова, О. Ю. Кузнецова [Титова], С. А. Титов // Этнография Центрального Черноземья России : материалы III межвузовских научных чтений. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2003. – Вып. 3. – С. 86–91.

184.Поликарпов, Ф. Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии / Ф. Поликарпов // Памятная книжка Воронежской губернии на 1906 год. – Воронеж, 1906. – Отд. III. – С. 1–30.

185.Поликарпов, Н. Из истории заселения Коротоякского края в 17-м столетии. 1613 – 1705 гг. / Н. Поликарпов // Памятная книжка Воронежской губернии на 1899 г. – Воронеж, 1899. – С. 14–34.

186.Померанцева, Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице / Э. В. Помернацева // Славянский и балканский фольклор : генезис : архаика : традиции. – М. : Наука, 1978. – С. 143–158.

187.Померанцева, Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э. В. Померанцева. – М. : Наука, 1975. – 191 с.

188.Попов, М. И. Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями / М. И. Попов // Gemma magica : Материалы и исследования по истории магии и оккультизма. – Б. м. : Salamandra P.V.V, 2010. – Вып. IV – 80 с.

189.Потебня, А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях.

О доле и сродных с нею существах. / А. А. Потебня. – Харьков : Мирный труд, 1914. – 243 с.

190.Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе и бане / Сост. К.Э. Шумов, Е.С. Преженцева. – Пермь: Янус, 1993. – 222 с.

191.Происхождение и этническая история русского народа : по антропологическим данным / отв. ред. Бунак В.В. // Труды Ин-та этнографии АН СССР. – М.,1965. – Т. 88. – 414 с.

192.Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1946. – 340 с.

193.Пропп, В. Я. Морфология сказки / В. Я. Пропп. – М. : Наука, 1969. – 168 с.

194.Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники : опыт историко-этнографического исследования / В. Я. Пропп. – СПб. : Терра-Азбука, 1995. – 176 с.

195.Путинцев, А. Материалы для изучения воронежских говоров / А. Путинцев // Памятная книжка Воронежской губернии на 1905 г. – Воронеж, 1905. – С. 13–32.

196.Путинцев, А. О говоре в местности «Хворостань» Воронежской губернии / А. Путинцев // Живая старина. – 1906. – Вып. 1. – С. 94–128.

197.Пухова, Т. Ф. Об этнографическом своеобразии сел Каширского района Воронежской области / Т. Ф. Пухова, Е. Н. Сидякина // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов. – Воронеж: Истоки, 2004. – Вып. 4. – С. 40–46.

198.Пушкин, А. С. Стихотворения. Поэмы. Сказки / А.С. Пушкин. – М. : Вагриус, 2006. – 462 с.

199.Резанова, Е. И. Этнографические материалы, собранные в д. Саломыковой Обоянского уезда / Е. И. Резанова // Курский сборник, 1902. – Вып. 3. – С. 1–122.

200.Русская диалектология / под ред. Р. И. Аванесова и В.Г. Орловой. – М. : Наука, 1964. – 306 с.

201.Русская диалектология / под ред. Л. Л. Касаткина. – М. : Академия, 2005. – 280 с.

202.Русская диалектология / под ред. В.В. Колесова. – М. : Высшая школа, 1990. – 207 с.

203.Русская диалектология / под ред. Н. А. Мещерского. – М. : Высшая школа, 1972. – 302 с.

204.Русские: Народы и культуры / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. – М. : Наука, 1999. – 809 с.

205.Русские: историко-этнографический атлас (Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда). Середина XIX – начало XX века. – М. : Наука, 1967. – 360 с.

206.Русские Рязанского края : в 2 т. / отв. ред. С. А. Иникова. – М. : Индрик, 2009. – Т. 2. – 748 с.

207.Русский демонологический словарь / авт.-сост. Т. А. Новичкова. – СПб. : Петербургский писатель, 1993. – 639 с.

208.Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / собр. М. Забылиным. – М. : Тип. М. Березина, 1880. – 629 с.

209.Рыбаков, Б. А. Поляне и северяне / Б. А. Рыбаков // Советская этнография. – 1947. – № 6-7. – С. 81–105.

210.Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 782 с.

211.Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1981. – 607 с.

212.Сахаров, И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков : в 2-х ч. / И. П. Сахаров. – СПб. : Тип. И. П. Сахарова, 1849. – 2 ч.

213. Народные знания : Фольклор : Народное искусство : Свод этнографических понятий и терминов / отв. ред. Б. Н. Путилов. – М. : Наука, 1991. – Вып. 4. – 166 с.

214.Седакова, О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда / О. А. Седакова // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 246–261.

215.Седакова, О. А. Тема «доли» в погребальном обряде : восточно- и южнославянский материал / О. А. Седакова // Исследования в области балто-славянской духовной культуры : погребальный обряд. – М., 1990. – С. 54–63.

216.Седов, В. В. Восточные славяне в VI – XIII вв. / В. В. Седов. – М. Наука, 1982. – 326 с.

217.Седова, Л. В. Мордовские былички о языческих покровителях леса и воды / Л. В. Седова // Фольклор народов РСФСР : эпические жанры, их межэтнические связи и национальное своеобразие. – Уфа, 1986. – Вып. 13. – С. 64–72.

218.Селиванов, А. И. Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий в Воронежской губернии // Воронежский литературный сборник. – Воронеж, 1861. – Вып. 1. – С. 373–392.

219.Семенова, О. П. Смерть и душа в поверьях крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии / О. П. Семенова // Живая старина. – 1898. – Вып. 2. – С. 228–234.

220.Семенова-Тянь-Шанская, О. П. Жизнь «Ивана» : Очерки из быта крестьян одной из Черноземных губерний / О. П. Семенова-Тянь-Шанская // Записки Императорского Российского географического общества. – Т. 39. – СПб., 1914. – 136 с.

221.Славянская мифология : энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Толстая. – М. : Международные отношения, 2002. – 509 с.

222.Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995–2012. – 5 т.

223.Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. – М. : Индрик, 2000. – Вып. 9. – 399 с.

224.Снегирев, И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды : в 4-х вып. / С. М. Снегирев. – М.: Университетская типография, 1837-1839. – Вып. 1–4.

225.Соболев, Н. О поверьях и предрассудках Прибитюцких жителей / Н. Соболев // Воронежские губернские ведомости. – 1850. – № 16. – С. 132–134.

226.Соколов, Ю. М. Русский фольклор / Ю. М. Соколов. – М. : Учпедгиз, 1938. – 559 с.

227.Соколова, В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. / В. К. Соколова. – М. : Наука, 1979. – 287 с.

228.Строев, П. Краткое обозрение мифологии славян российских / П. Строев. – М. : Тип. С. Селивановского, 1815. – XXIV, 592 с.

229.Суеверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии : хрестоматия / сост. Г. Н. Мокшин. – Воронеж : Истоки, 2013. – 271 с.

230.Сысоева, Г. Я. Русалки «ведутся» на подарки / Г. Я. Сысоева // Человек и наука. – 2002. – № 9. – С. 41–43.

231.Тенишев, В. Н. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России / В. Н. Тенишев. – Смоленск : Губ. тип., 1897. – 150 с.

232.Терещенко, А. В. Быт русского народа : в 6 ч. / А. В. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 1-6.

233.Терновская, О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми : одна система ритуалов изведения домашних насекомых / О. А. Терновская // Славянский и балканский фольклор. – М., 1981. – С. 139–159.

234.Титова, О. Ю. К проблеме формирования групп русских в Воронежском крае / О. Ю. Титова // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 2. – С. 41–55.

235.Титова, О. Ю. Локальные группы русского населения южнорусской этнографической зоны / О. Ю. Титова // Берегиня : 777 : Сова. – 2013. – № 1. – С. 6–14.

236.Титова, О. Ю. К вопросу о мифологических персонажах русских Центрального Черноземья: XIX – начало XXI века / О. Ю. Титова // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 116–130.

237.Титова, О. Ю. Народные верования жителей поселка Манидинский Таловского района Воронежской области : конец XIX – XX вв. / О. Ю. Титова // Этнография

Центрального Черноземья России : сборник научных трудов. – Воронеж: Истоки, 2008. – Вып. 7. – С. 120–128.

238.Титова, О. Ю. Народные верования Таловского района Воронежской области / О. Ю. Титова // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов. – Воронеж: Истоки, 2009. – Вып. 8. – С. 141–151.

239.Титова, О. Ю. Об особенностях поверий о ведьмах у южнорусского населения / О. Ю. Титова // Вестник Московского государственного областного университета, Сер. История и политические науки. – 2011. – № 4. – С. 19–24.

240.Титова, О. Ю. Образ домового в поверьях населения Центрального Черноземья / О. Ю. Титова // Культурные границы и границы в культуре: Материалы конференции молодых ученых. Москва, 5-7 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 186–195.

241.Титова, О. Ю. Образ колдуна в мифологических представлениях южнорусского населения XIX – XX вв. / О. Ю. Титова // Историко-культурное наследие и современная этнология : Материалы конференции молодых ученых. Москва, 16-17 декабря 2010 г. – М., 2011. – С. 106–117.

242.Тихомиров, М. Н. Древнерусские города / М. Н. Тихомиров. – М., 1956. – С. 32–43.

243.Токарев, С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. / С. А. Токарев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 164 с.

244.Толстая, С. М. Географическое пространство культуры / С. М. Толстая // Живая старина. – 1995. – № 4. – С. 2–6.

245.Толстая, С. М. Славянские мифологические представления о душе / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор : народная демонология. – М., 2000. – С. 52–96.

246.Толстая, С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках / С. М. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы. – М., 2001. – С. 151–205.

247.Толстой, Н. И. Заметки по славянской демонологии : откуда название шуликун? / Н. И. Толстой // Восточные славяне : языки : история. – М., 1985. – С. 278–286.

248.Толстой, Н. И. Из заметок по славянской демонологии : каков облик дьявольский? / Н. И. Толстой // Народная гравюра и фольклор в России XVII – XIX вв. – М., 1976. – С. 288–319.

249.Толстой, Н. И. Язык и народная культура : очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 1995. – 509 с.

250.Топонимы Тамбовской области : культурно-социальный аспект / сост. Л. И. Дмитриева, А. С. Щербак. – Тамбов : Изд-во Тамбовского гос. ун-та, 2002. – 53 с.

251.Топорков А. Л. Миф: традиция и психология восприятия / А.Л. Топорков // Мифы и мифология в современной России. – М.: Фонд Фридриха Науманна, 2000. – С. 39–64.

252.Топорков А. Л. Мотив «чудесного одевания» / А.Л. Топорков // Заговорный текст: Генезис и структура. – М.: Индрик, 2005. – С. 143-174.

253.Топорков, А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века / А. Л. Топорков. – М. : Индрик, 1997. – 456 с.

254.Топоров, В. Н. Лингвистический анализ гидронимов верхнего Поднепровья / В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – 270 с.

255.Топоров, В. Н. Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий: в 2 т. / В. Н. Топоров. – М. : Языки славянской культуры, 2014. – 2 т.

256.Традиционная культура Пермского края в зеркале лексики и фразеологии : монография / под общ. ред. И. И. Русиновой. – Пермь : Перм. гос. нац. исслед. ун-т, 2014. – 300 с.

257.Традиционная народная культура Тамбовского края : сборник статей молодых исследователей: в 2 т. – Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2013. – Т. 2. – 148 с.

258.Третьяков, П. Н. У истоков древнерусской народности / П. Н. Третьяков. – Л. : Наука, 1970. – 156 с.

259.Третьяков, П. Н. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге / П. Н. Третьяков. – М. ; Л.: Наука, 1966. – 308 с.

260.Тульцева Л.А. Заговенье на Петров пост: этнокультурное наследие русских в образах Утушки, Костромы, Русалки-коня / Л.А. Тульцева // Русские: этнокультурная идентичность. – М.: ИЭА РАН. – 2013. – С. 237– 262.

261.Тульцева, Л. А. Календарные праздники и обряды / Л. А. Тульцева // Русские. – М., 1999. – С. 616–647.

262.Тульцева Л.А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина / Л.А. Тульцева // Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков. Итоги этнографических исследо-ваний. – М.: «Наука», 2001. – С. 124 –167.

263.Тульцева, Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков : по материалам среднерусской полосы / Л. А. Тульцева // Советская этнография. – 1978. – № 3. – С. 31–46.

264.Тульцева, Л. А. Рябина в народных поверьях / Л. А. Тульцева // Советская этнография. – 1976. – № 5. – С. 88 – 99.

265.Тульцева Л.А. Современные формы ритуальной культуры / Л.А. Тульцева // Русские. Этносоциологические очерки. – М.: «Наука», 1992. – С. 312 – 370.

266.Тульцева Л.А. Средокрестный день русского аграрного календаря: мифосемантика обычаев и фольк-лорных образов / Л.А. Тульцева // Очерки русской народной культуры. – М.: «Наука», 2009. – С. 410–459.

267.Тульцева Л.А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. / Л.А. Тульцева. – М.: «Знание», 1990. – 64 с.

268.Успенский, Д. И. Толки народа : Неурожай – Холера – Война / Д. И. Успенский // Этнографическое обозрение. – 1893. – № 2. – С. 183–188.

269.Ушаков, Д. Н. Материалы по народным верованиям великорусов / Д. Н. Ушаков // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 2–3. – С. 146–204.

270.Ушаков, Н. В. Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» / Н. В. Ушаков // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. – СПб., 1999. – 131–148.

271.Фирсов, Б. М. Теоретические взгляды В. Н. Тенишева / Б. М. Фирсов // Советская этнография. – 1988. – № 3. – С. 15–27.

272.Фольклор XXI века : герои нашего времени : сборник статей / сост. М. Д. Алексеевский ; ред. М. Д. Алексеевский, М. В. Ахметова, В. Е. Добровольская, Е. А. Зайцева, А. Б. Ипполитова, Н. Е. Котельникова, В. В. Новожилов, И. Е. Посоха. – М. : Гос. республиканский центр русского фольклора, 2013. – 352 с.

273.Харузин, М. Н. К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губернии / М. Н. Харузин // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2-3. – С. 210–215.

274.Халанский, М. Г. Народные говоры Курской губернии / М. Г. Халанский // Сборник отделения русского языка и словесности императорской академии наук. – СПб., 1904. – Т. 76. – 384 с.

275.Харитонова, В. И. В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм). (Исследования по прикладной и неотложной этнологии №207) / В. И. Харитонова, А. А. Ожиганова, Н. А. Купряшина. – М., 2008. 49 с.

276.Харитонова, В. И. «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и „народное целительство“ в Московском регионе) / В. И. Харитонова // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 262–282.

277.Харитонова, В. И. Восточнославянская причеть (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра) : Дисс. … к.ф.н. / Харитонова Валентина Ивановна. – М.: МГУ, 1983. – 361 с.

278.Харитонова, В. И. До питання про специфіку продукування і побутування неказковоі прози у слов'янськой фольклорній традиціі / В. И. Харитонова // Проблеми

слов'янознавства. – 1990. – Вип. 43 : Література, мова та культура зарубіжних слов'янських народів. – С. 38–45. (укр. яз.)

279.Харитонова, В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян : проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований : в 2 ч. / В. И. Харитонова. – М. : ИЭА РАН, 1999. – Ч. 1 – 2.

280.Харитонова, В. И. Из опыта «полевой работы» на семинарах «Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» (Фантастичен ли роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»?) / В. И. Харитонова // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. – М. : ИЭА РАН, 2002. – С. 138–158.

281.Харитонова, В. И. «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями» : обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков / В. И. Харитонова // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 5. – С. 16–35.

282.Харитонова, В. И. Колдун и знахарь в российской деревне / В. И. Харитонова // VITA. Традиции. Медицина. Здоровье. – 1997. – № 3. – С. 2–5.

283.Харитонова, В. И. Наследование «дара» (знания) в колдовской традиции восточных славян / В. И. Харитонова // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» (Москва, 7-12 июня 1999). – М. : ИЭА РАН, 1999. – Ч. 2. – С. 288–298. – (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 5)

284.Харитонова, В. И. Образы колдуна, ведьмы, знахаря у восточных славян в интерпретации Д. К. Зеленина и по современным данным / В.И. Харитонова // Вятский край в его прошлом и настоящем : тез. научн. конф. – Киров : [б.и.], 1992.

285.Харитонова, В. И. Черная и белая магия славян / В. И. Харитонова. – М. : Интербук, 1990. – 51 с.

286.Харитонова, В. И. «Шаманская болезнь» российских колдунов / В. И. Харитонова // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» (Москва, 7-12 июня 1999). – М. : ИЭА РАН, 1999. – Ч. 2. – С. 185–197. – (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 5)

287.Харитонова, В. И. Принципы записи, архивного хранения и публикации русской несказочной прозы / В. И. Харитонова, Т. А. Золотова. – Йошкар-Ола: МарГУ, 1989. – 21 с.

288.Христова, Г. П. Русские и украинцы в восприятии жителей украинских сел Острогожского района Воронежской области : к проблеме этнической

самоидентификации / Г. П. Христова // Этнография Центрального Черноземья России : сборник научных трудов. – Воронеж: Истоки, 2007. – Вып. 6. – С. 27–33.

289.Христофорова, О. Б. Колдуны и жертвы : Антропология колдовства в современной России / О. Б. Христофорова. – М. : ОГИ, 2011. – 431 с.

290.Христофорова, О. Б. Икота : мифологический персонаж в локальной традиции / О. Б. Христофорова. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2013. – 304 с.

291.Черепанова, О. А. Мифологическая лексика Русского Севера / О. А. Черепанова. – Л. : Изд-во Ленинградского гос. ун-та, 1983. – 167 с.

292.Черменский, П. Н. Прошлое Тамбовского края / П. Н. Черменский. – Тамбов : Тамбовское книжное изд-во, 1961. – 199 с.

293.Чижикова, Л. Н. Особенности этнокультурного развития населения Воронежской области / Л. Н. Чижикова // Советская этнография. – 1984. – № 3. – С. 3–14.

294.Чижикова, Л. Н. Русско-украинское пограничье : история и судьбы традиционно-бытовой культуры / Л. Н. Чижикова. – М. : Наука,1988. – 251 с.

295.Чижикова, Л. Н. Этнические аспекты материальной культуры населения юго-западных районов Курской области / Л. Н. Чижикова // Советская этнография. – 1978. – № 4. – С. 76–87.

296.Чижикова, Л. Н. Этнокультурная история южнорусского населения / Л. Н. Чижикова // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 5. – С. 27–44.

297.Чичеров, В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков : очерки по истории народных верований / В. И. Чичеров // Труды Ин-та этнографии АН СССР. – М., 1957. – Т. 40. – 237 с.

298.Чулков, М. Д. Краткий мифологический лексикон / М. Д. Чулков. – СПб. : Тип. Акад. наук, 1767. – 124 с.

299.Чулков, М. Д. Абевега русских суеверий идолопоклоннических жертвоприношений свадебных простонародных обрядов, колдовства шаманства и проч. / М. Д. Чулков. – М. : Тип. Ф. Гиппиуса, 1786. – 326 с.

300.Шенников, А. А. Червленый Яр : исследование по истории и географии Среднего Подонья в XIV-XVI вв. / А. А. Шенников. – Л. : Наука, 1987. – 139 с.

301.Шеппинг, Д. О. Мифы славянского язычества / Д. О. Шеппинг. – М. : Тип. В. Готье, 1849. – 218 с.

302.Шеппинг, Д. О. Русская народность в ее повериях, обрядах и сказках / Д. О. Шеппинг. – М. : Тип. Бахметева, 1862. – 210 с.

303.Шингарев, А. И. Вымирающая деревня : опыт санитарно-экономического исследования двух селений Воронежского уезда / А. И. Шингарев. – СПб. : Тип. Т-ва «Общественная польза», 1907. – 223 с.

304.Штернберг, Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии : исследования, статьи, лекции / Л. Я. Штернберг. – Л. : Изд. ин-та народов Севера, 1936. – 584 с.

305.Шумов К.Э. Современное состояние былички в Северном Прикамье. Опыт машинного анализа сюжетного состава локальной традиции: автореферат дис… к. филол. н. / К.Э. Шумов. – Екатеринбург, 1993. – 16 с.

306.Шумов К.Э. Современное состояние жанров народной несказочной прозы в Чердынском районе Пермской области / К.Э. Шумов // Фольклор Урала. – Свердловск : Урал. гос. ун-т, 1989. – Вып. 10: Современный русский фольклор промышленного района. – С. 48–59.

307.Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Инвест–ППП, 1996 – 240 с.

308.Этнография восточных славян : очерки традиционной культуры / отв. ред. К. В. Чистов. – М. : Наука, 1987. – 556 с.

309.Яковлев А. Засечная черта Московского государства в XVII веке : очерк из истории обороны южной окраины Московского государства / А. Яковлев. – М. : Тип. Г. Лисснер и Д. Собко, 1916. – X, 312 с.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение А. Рисунки 1 – 12. Характерные свойства и функции мифологических персонажей (конец XIX – начало XXI века)

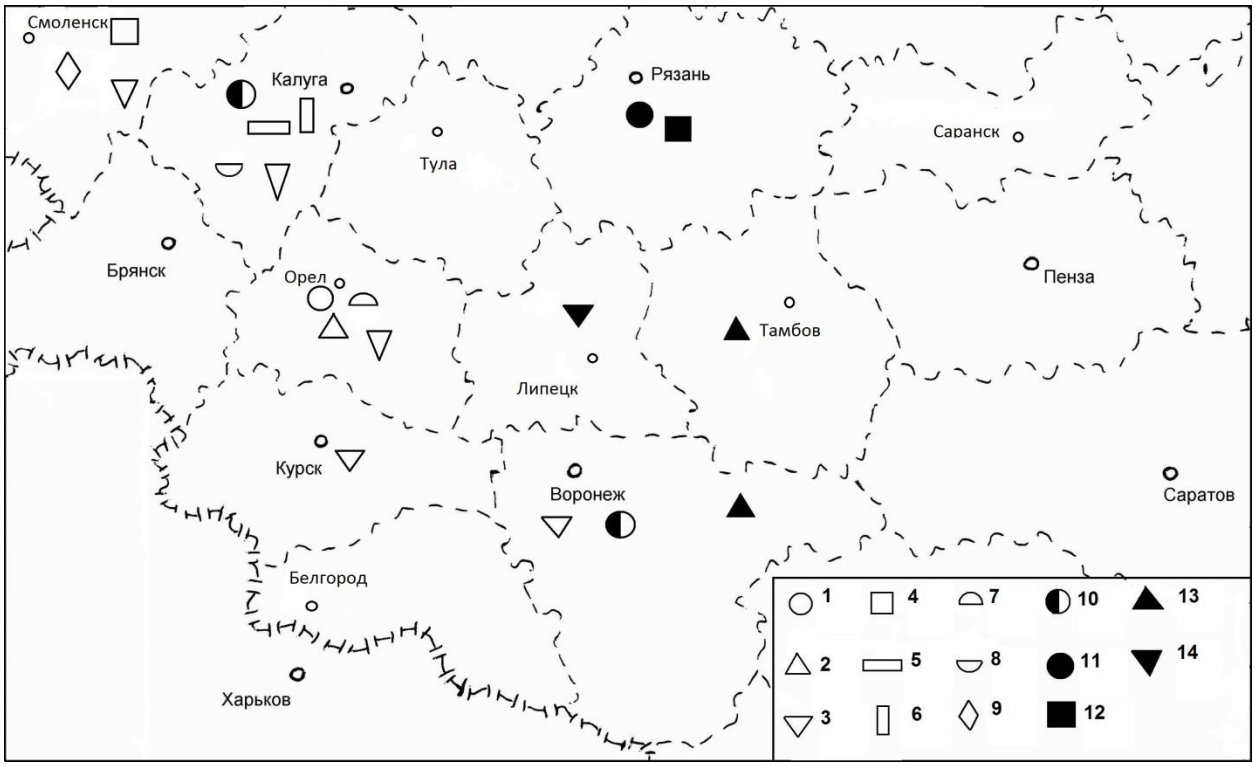

Рисунок 1.

Мифонимы колдуна

1 – *чародей* 2 – *вирятник* (*виритник*) 3 – *ведьмак* 4 – *ведун* 5 – *порчельник* 6 – *еретик* 7 – *дедок* 8 – *чернокнижник* 9 – *уроженец* 10 – *ворожей* 11 – *акудник* (*акудесник*) 12 – *кавник* 13 – *волхв* 14 – *переметчик*

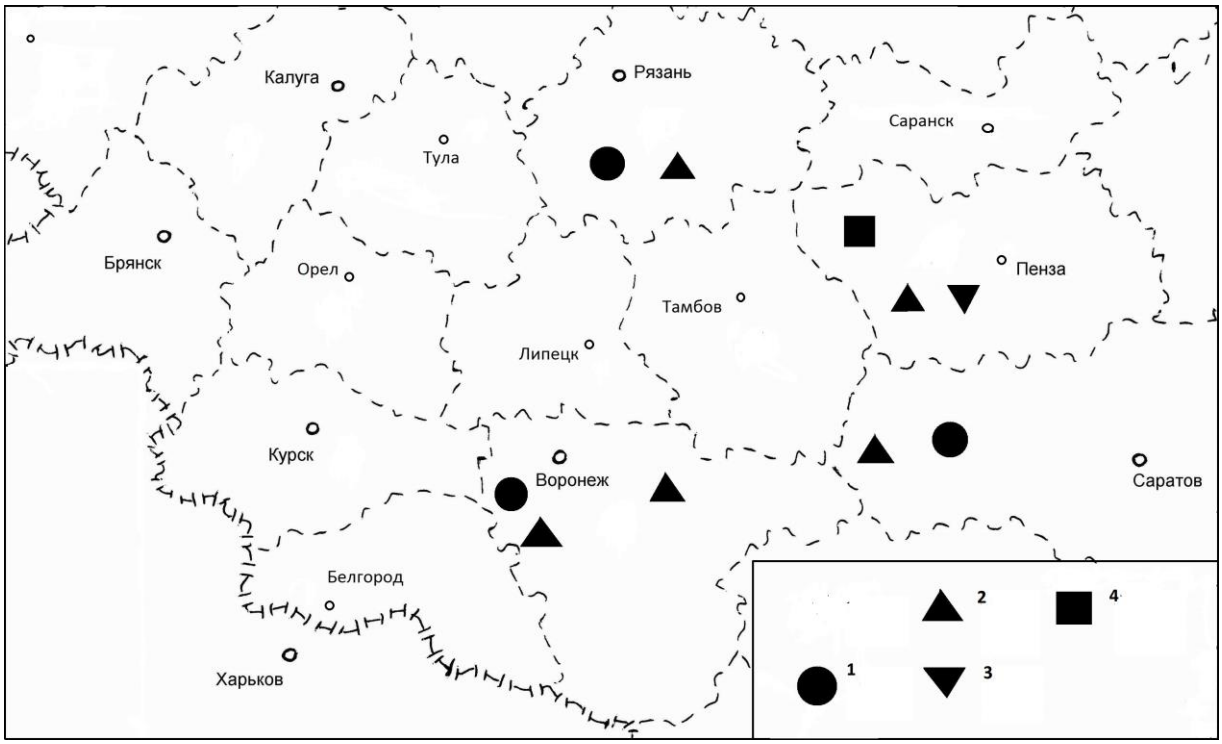

Рисунок 2.

Метаморфозы колдуна

1 – собака 2 – свинья 3 – гусь 4 – копна сена

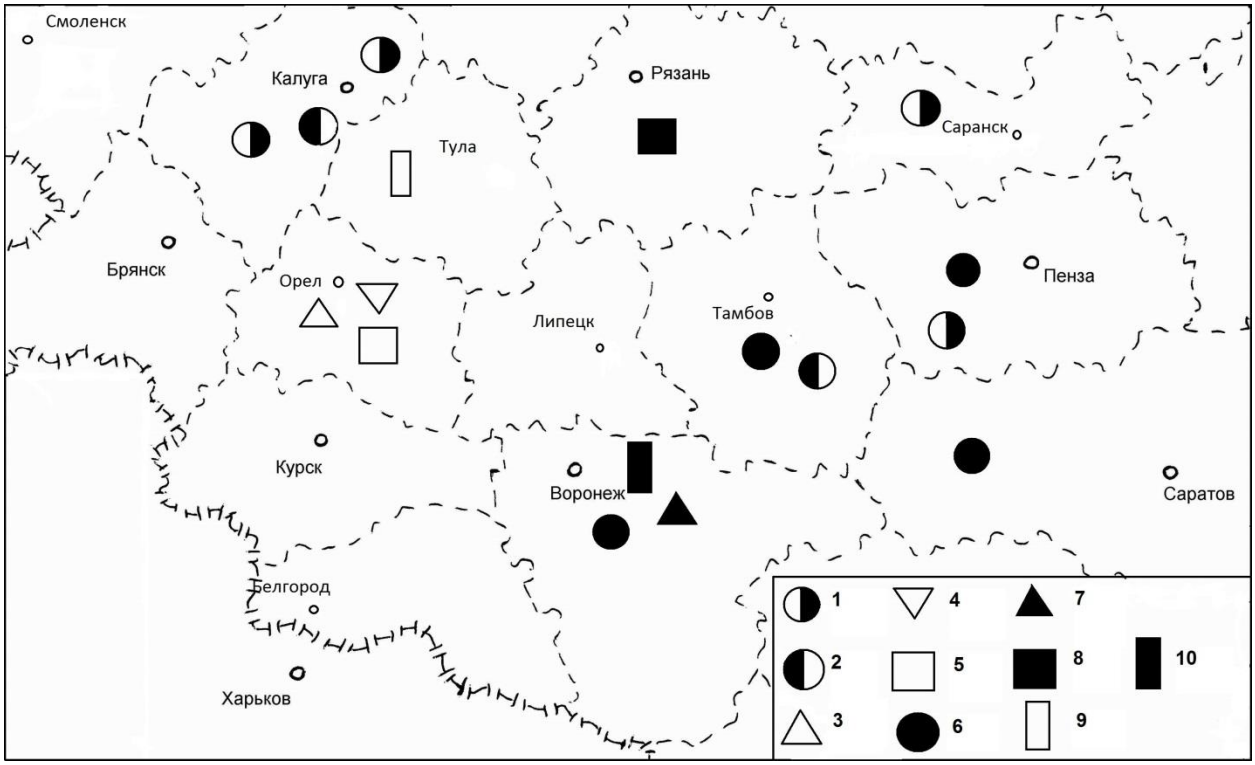

Рисунок 3.

Мифонимы ведьмы

1 – *ворожея* (*ворожейка, ворожка*) 2 – *еретица* 3 – *вещука* 4 – *вирятница* 5 – *труболет* 6 – *волхва* (*волха*) 7 – *переметка* (*переметница*) 8 – *акудница* 9 – *закликуха* 10 - *мара*

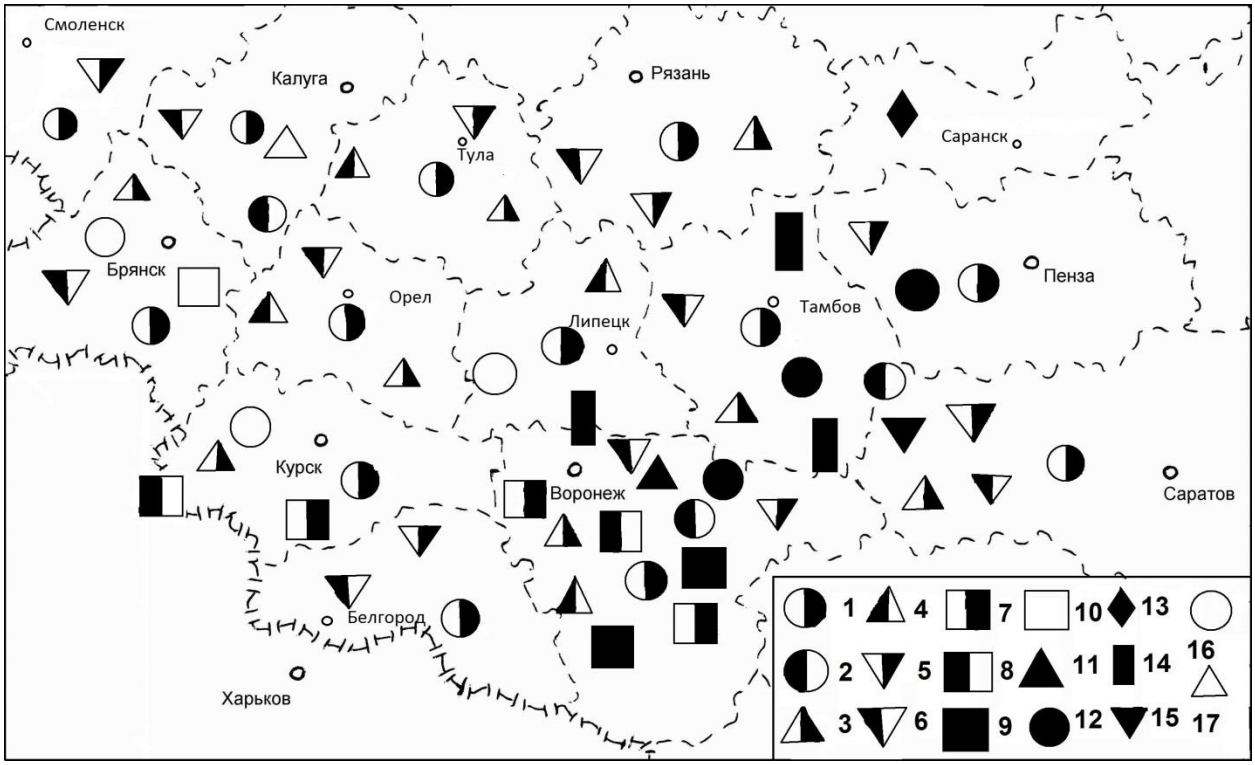

Рисунок 4.

Метаморфозы ведьмы

1 – свинья 2 – собака 3 – кошка 4 – лошадь 5 – змея 6 – колесо 7 – клубок 8 – решето (сито) 9 – огненный шар 10 – темная масса 11 – холст материи 12 – копна сена 13 – овца 14 – корова 15 – галка 16 – сорока 17 - курица

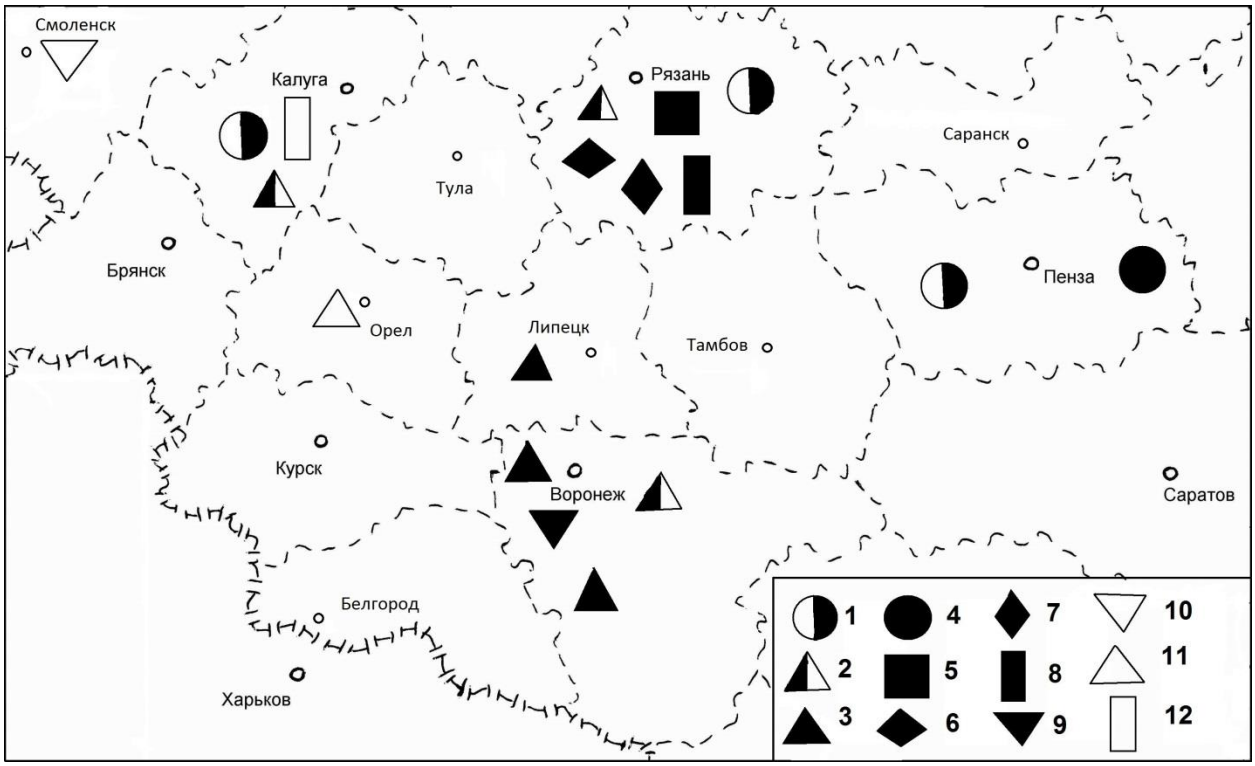

Рисунок 5.

Мифонимы черта

1 – *черный* 2 – *пралич (пралик)* 3 – *шут* 4 – *шайтан* 5 – *нечестивый* 6 – *неумытый* 7 – *родимец* 8 – *игрец* 9 – *куцак* 10 – *нечерт* 11 – *святоша* 12 – *оглашенный*

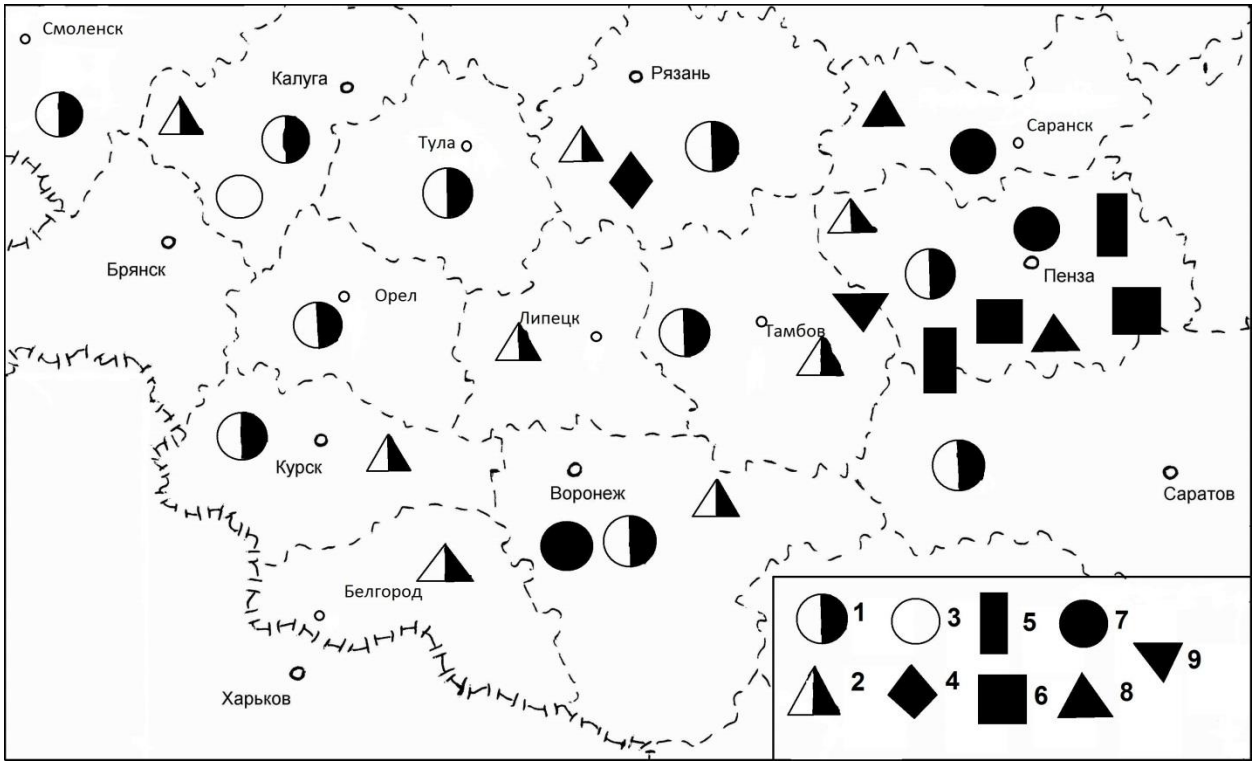

Рисунок 6.

Метаморфозы черта

1 – человек 2 – кошка 3 – ворон 4 – собака 5 – корова 6 – лошадь 7 – овца
8 – таракан (муха) 9 – «чудовищная птица»

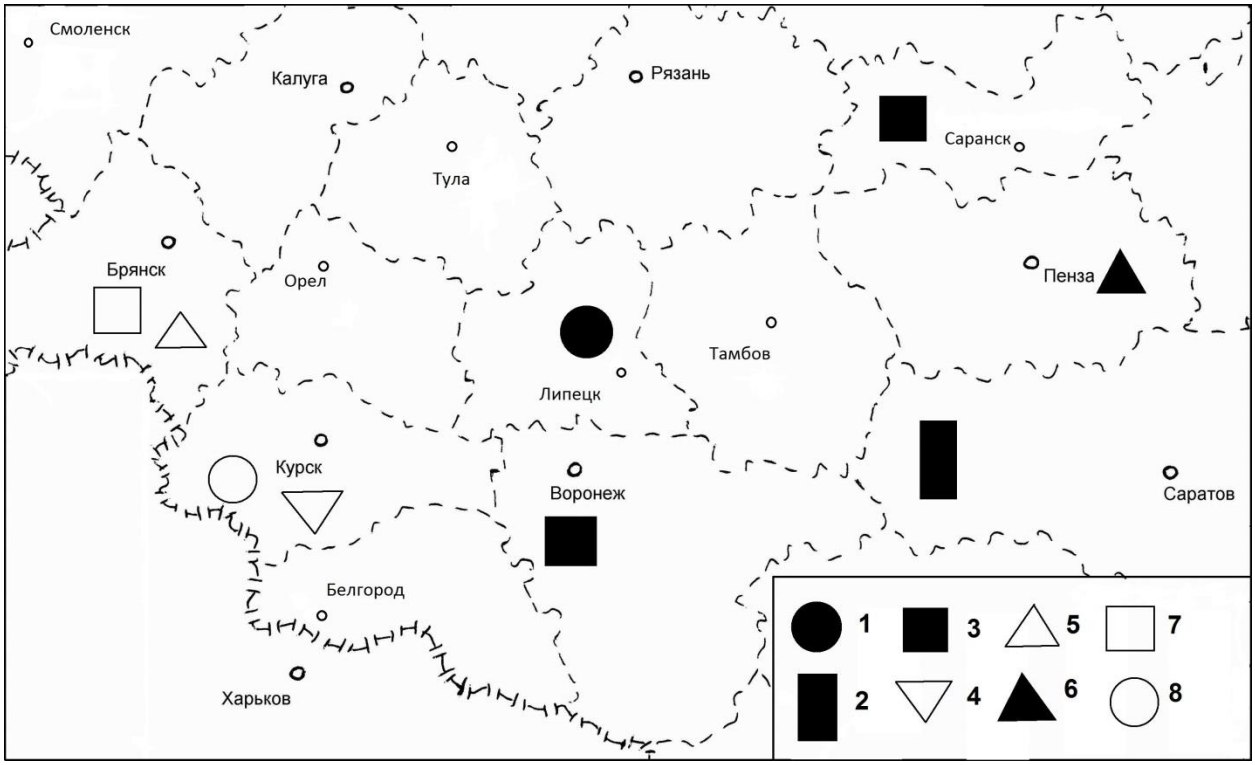

Рисунок 7.

Обличья огненного змея

1 – имеет вид молнии 2 – имеет огненный змееподобный вид 3 – имеет огненный шарообразный вид 4 – имеет огненный антропоморфный вид 5 – не имеет спины 6 – имеет птичьи лапы 7 – превращается в кольцо 8 – превращается в пояс

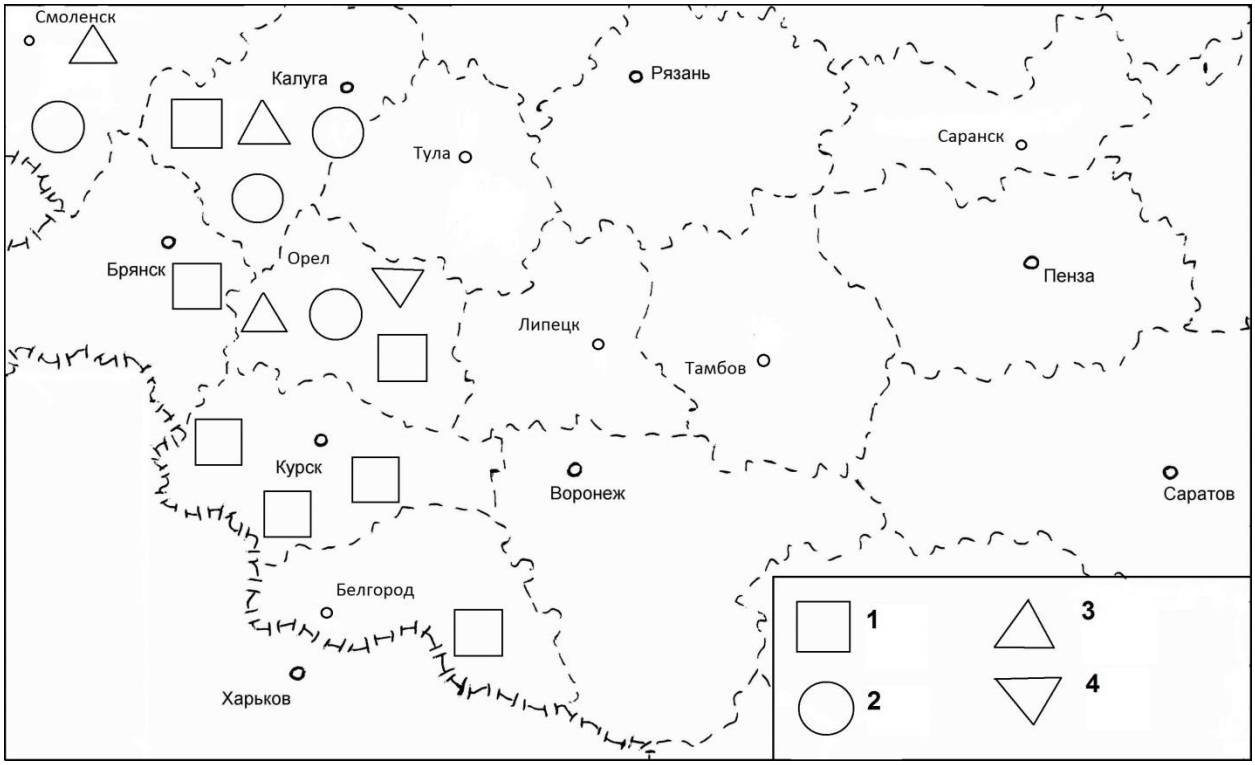

Рисунок 8.

Белый цвет в атрибутике мифологических персонажей
1 – ведьмы 2 – лешего 3 – водяного 4 - полевого

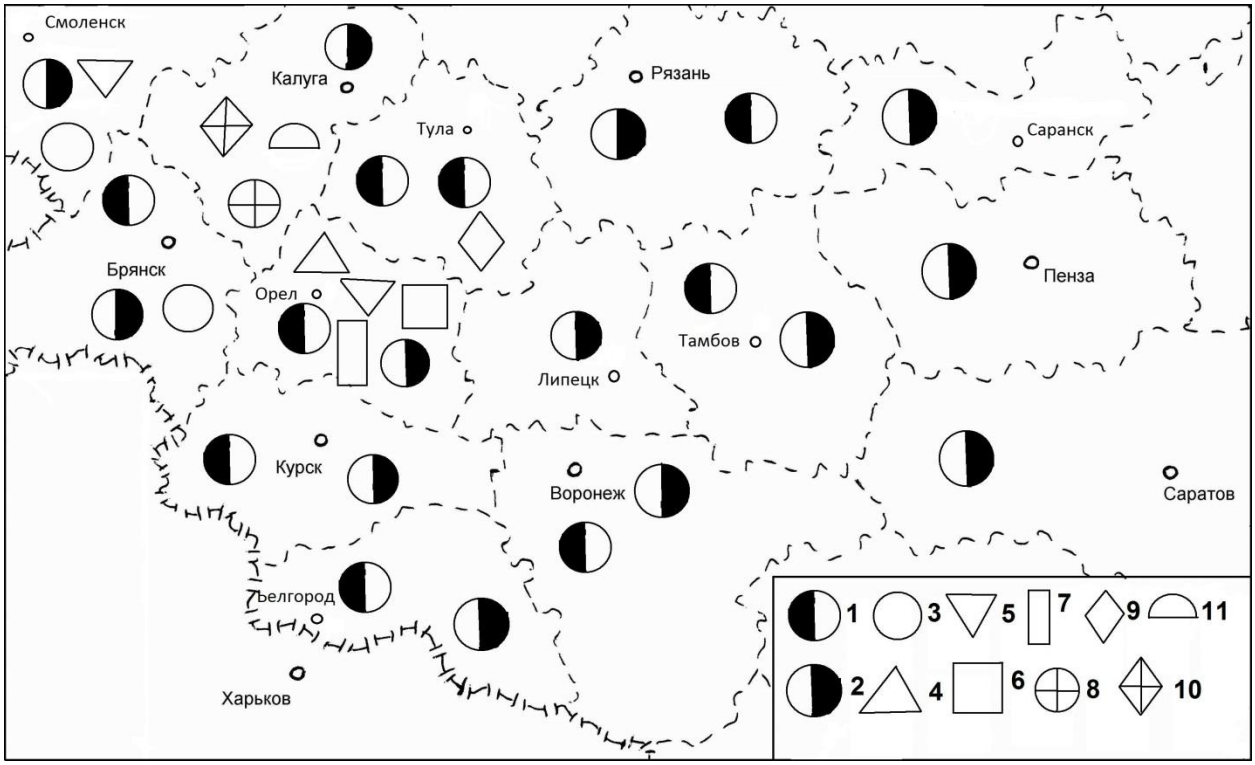

Рисунок 9.

Метаморфозы лешего

1 – человек 2 – ямщик 3 – женщина 4 – дерево 5 – волк 6 – заяц 7 – птица
8 – корова 9 – лошадь 10 – собака 11 – кошка

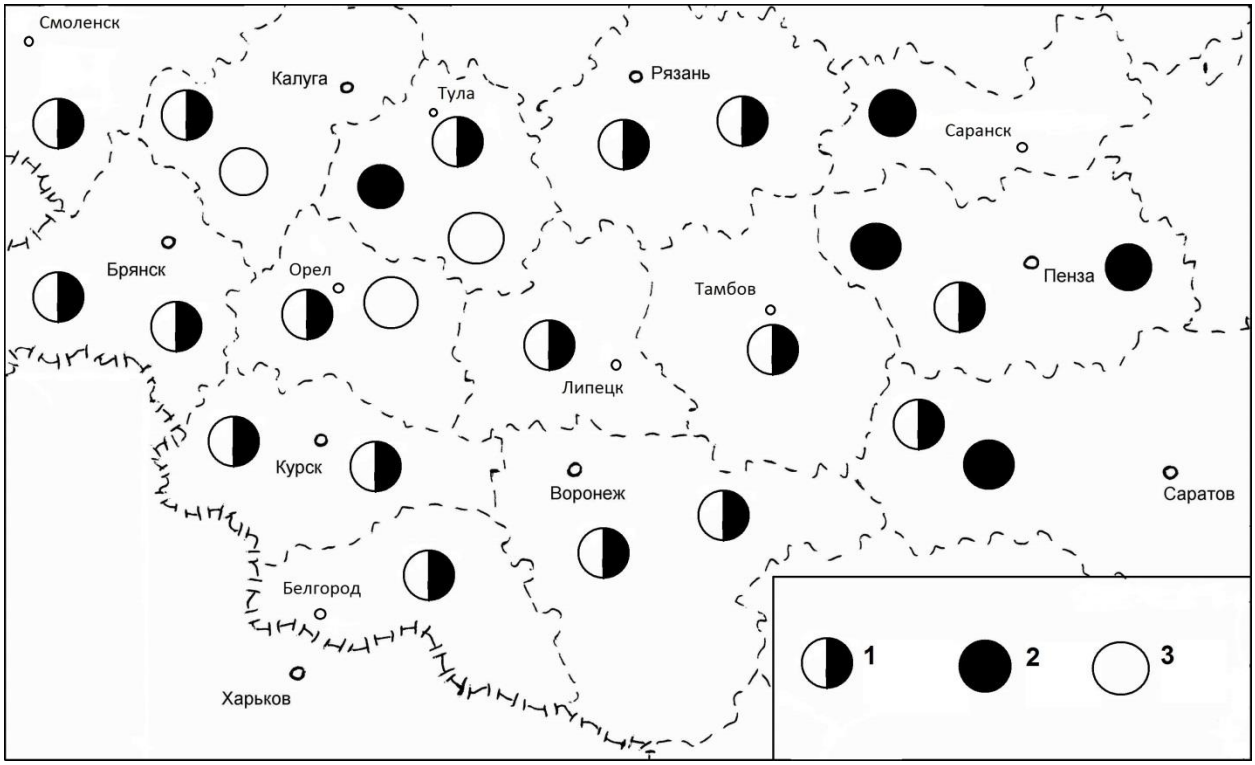

Рисунок 10.

Щекотка и загрызание как способы умерщвления людей у персонажей южнорусской мифологии

1 – русалка щекочет людей 2 – леший щекочет людей 3 – леший загрызает людей

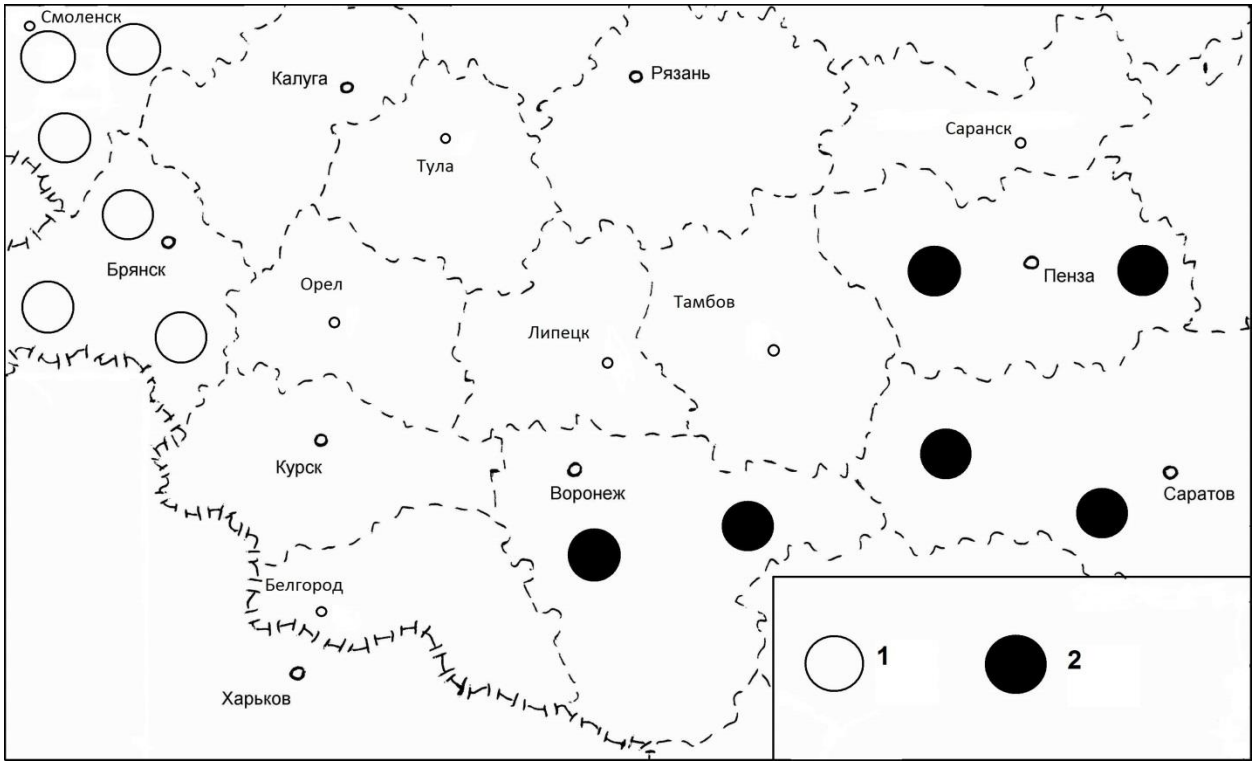

Рисунок 11.

Типы обличья русалки

1 – русалка имеет вид девушки с рыбьим хвостом вместо ног

2 – русалка как обрядовый персонаж изображается в виде коня

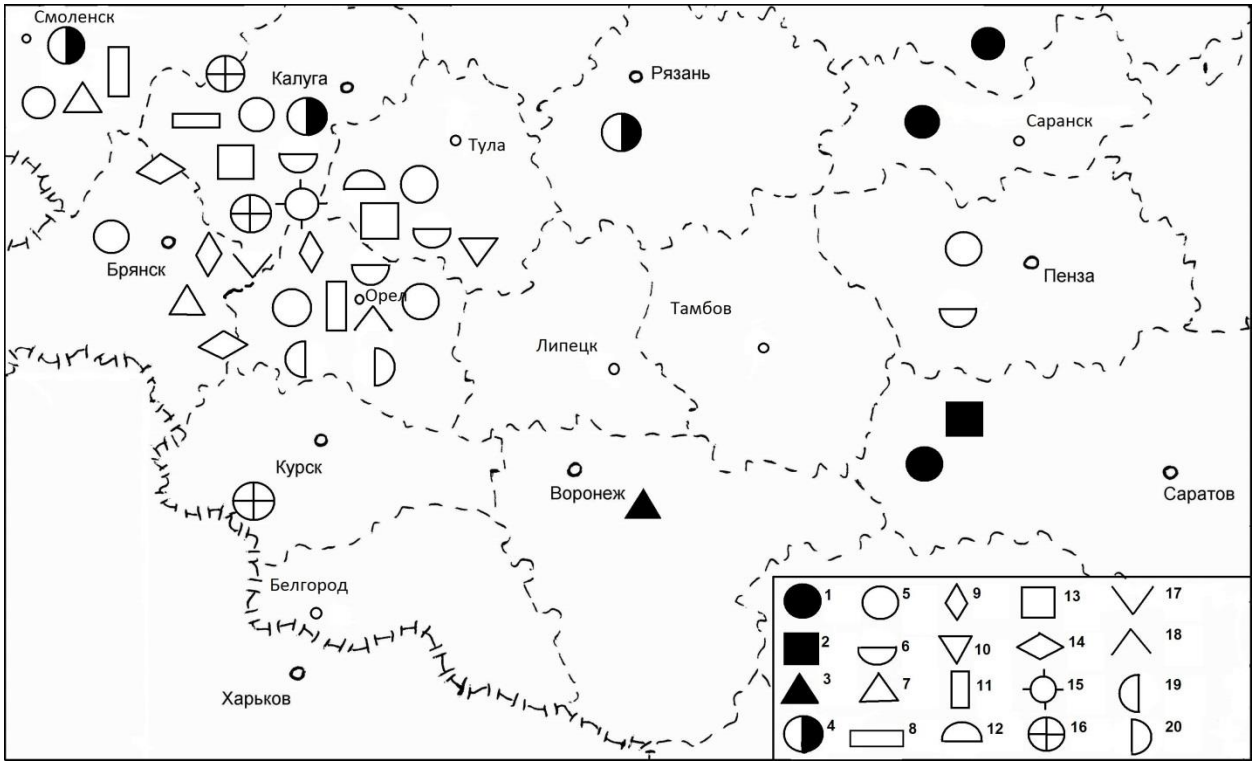

Рисунок 12.

Локально специфичные персонажи южнорусской мифологии XIX – начала XX в.

1 – дикинькие мужички (дикие люди) 2 – коргуруши (коловерши) 3 – маньяки 4 – болотный 5 – лесовиха 6 – дети лешего 7 – блуд 8 – боровики и моховики 9 – межевой 10 – луговой 11 – колодезный 12 – дети водяного 13 – дворовой 14 – банник 15 – овинник 16 – кикимора (мара) 17 – святочница 18 – химавлян 19 – кладовой 20 – полуденный

Приложение Б.

Рисунки 1 – 5. Южнорусская историко-культурная зона. Ареалы мифологических представлений южнорусских и их сопоставление с ареалами по данным других научных дисциплин (XIX – начало XXI века)

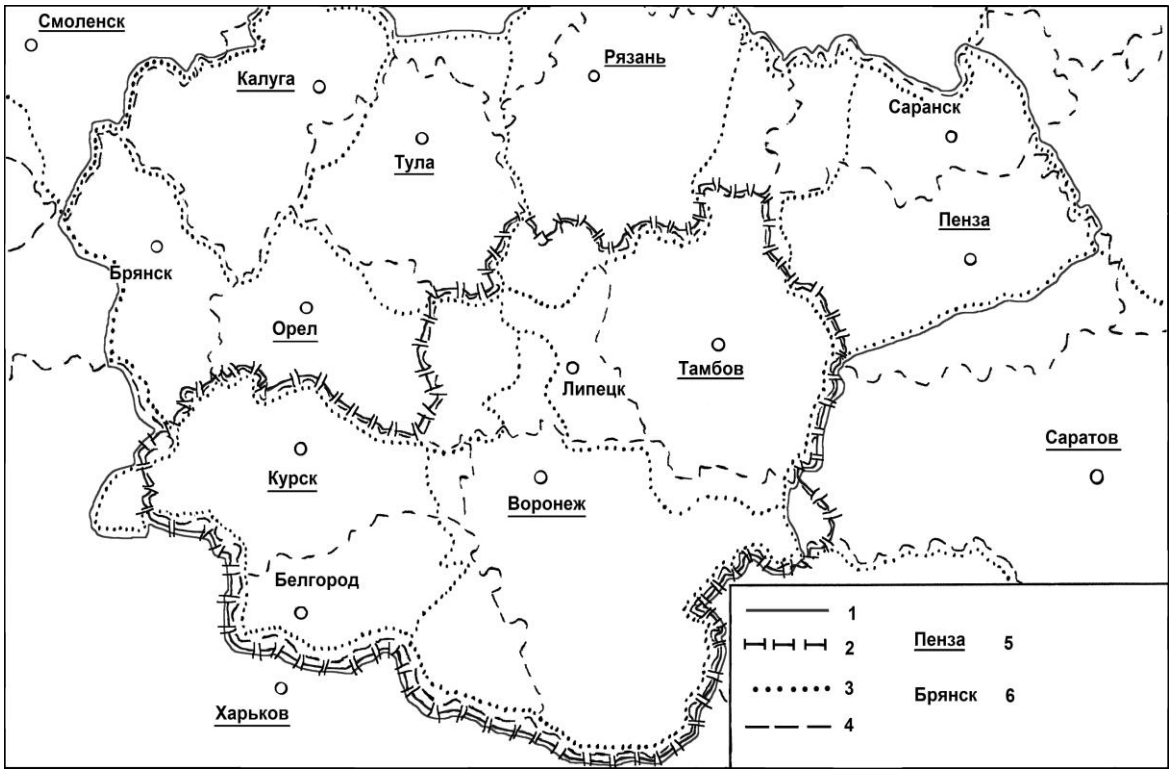

Рис. 1. Южнорусская историко-культурная зона (Центральная земледельческая область)

1 – границы Центральной земледельческой области (на 1880 г.)

2 – границы Центрально-Черноземного региона России (на начало XXI в.)

3 – границы губерний Российской империи (на начало XX в.)

4 – границы областей РФ (на начало XXI в.)

5 – губернские и современные областные центры

6 – современные областные центры

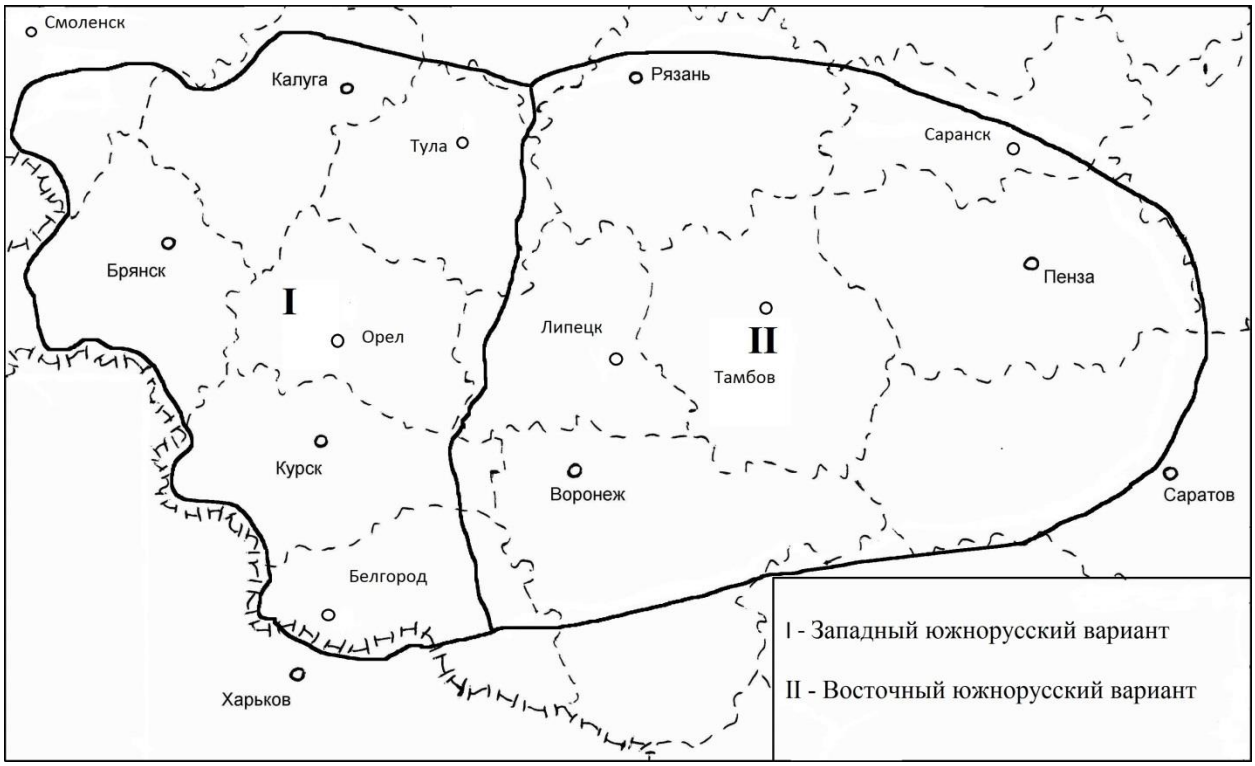

Рисунок 2.

Локальные варианты мифологических представлений населения Южнорусской историко-культурной зоны

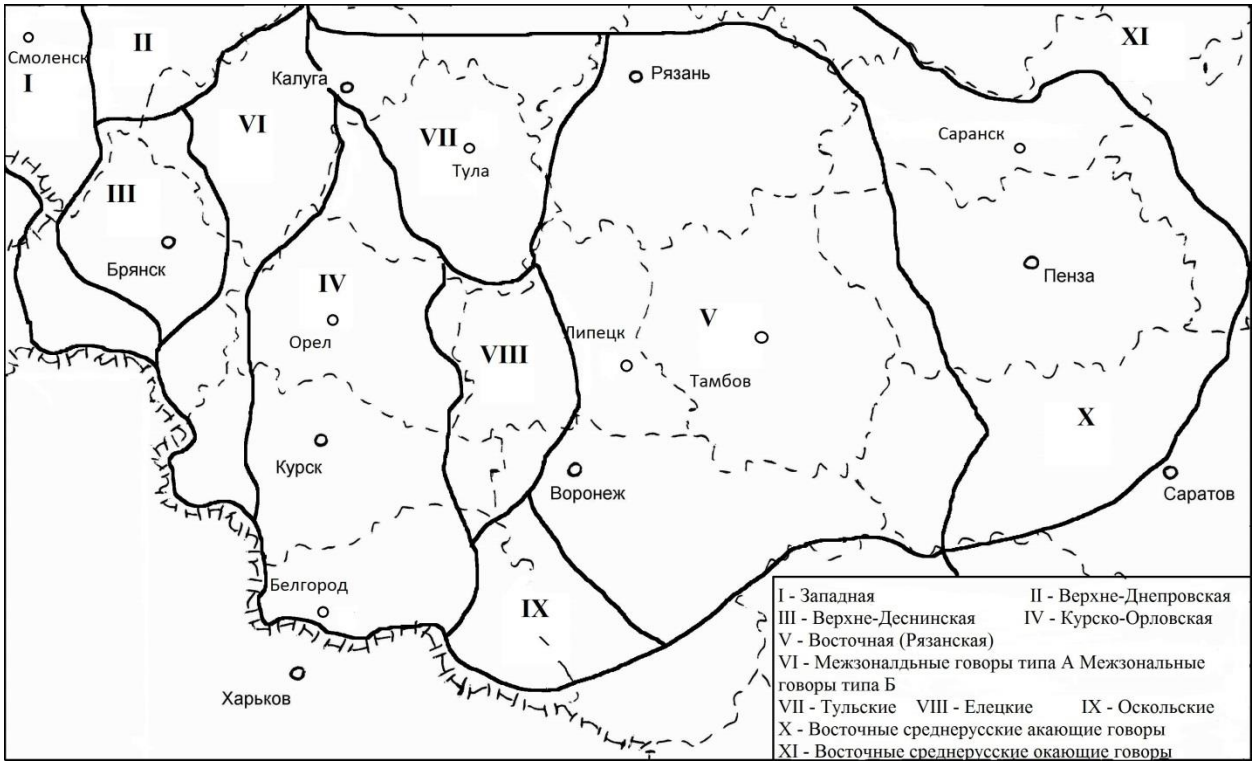

Рисунок 3.

Группы говоров южнорусского наречия по К.Ф. Захаровой и В.Г. Орловой (1964)

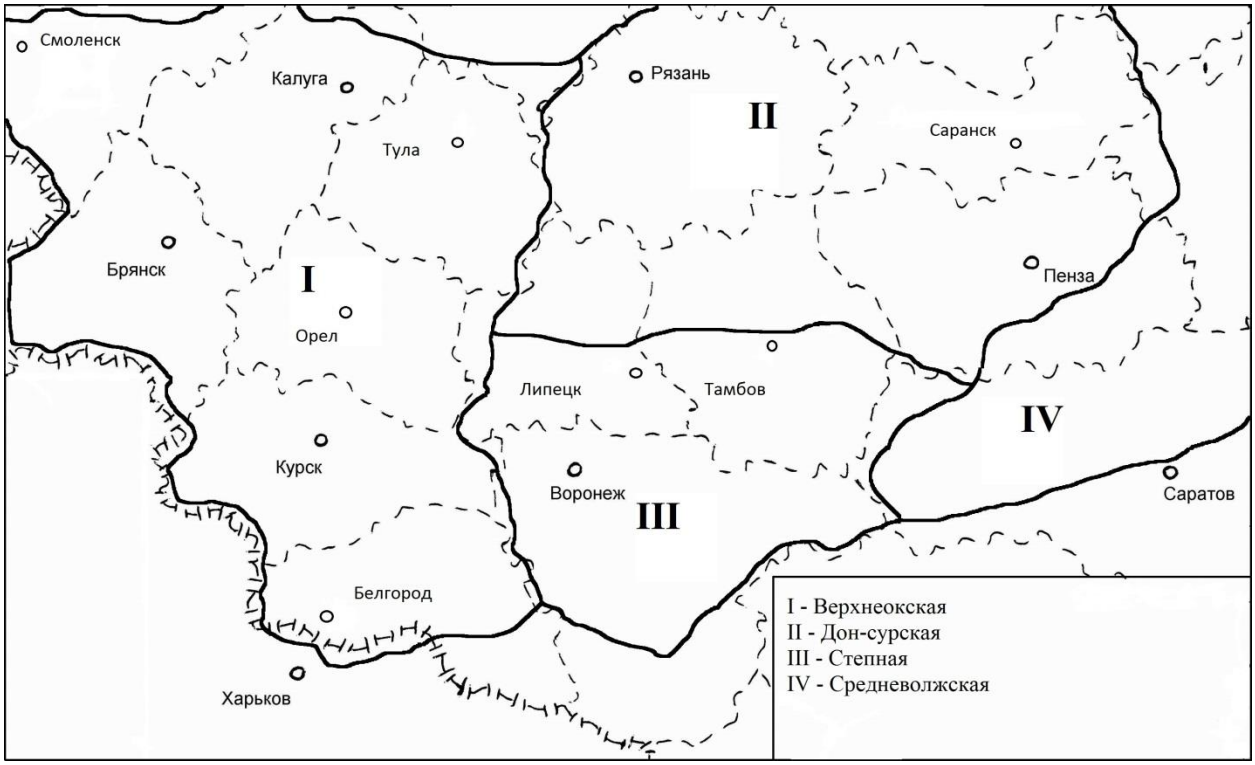

Рисунок 4.

Географические зоны антропологических типов русских Южнорусской историко-культурной зоны по В.В. Бунаку (1965)

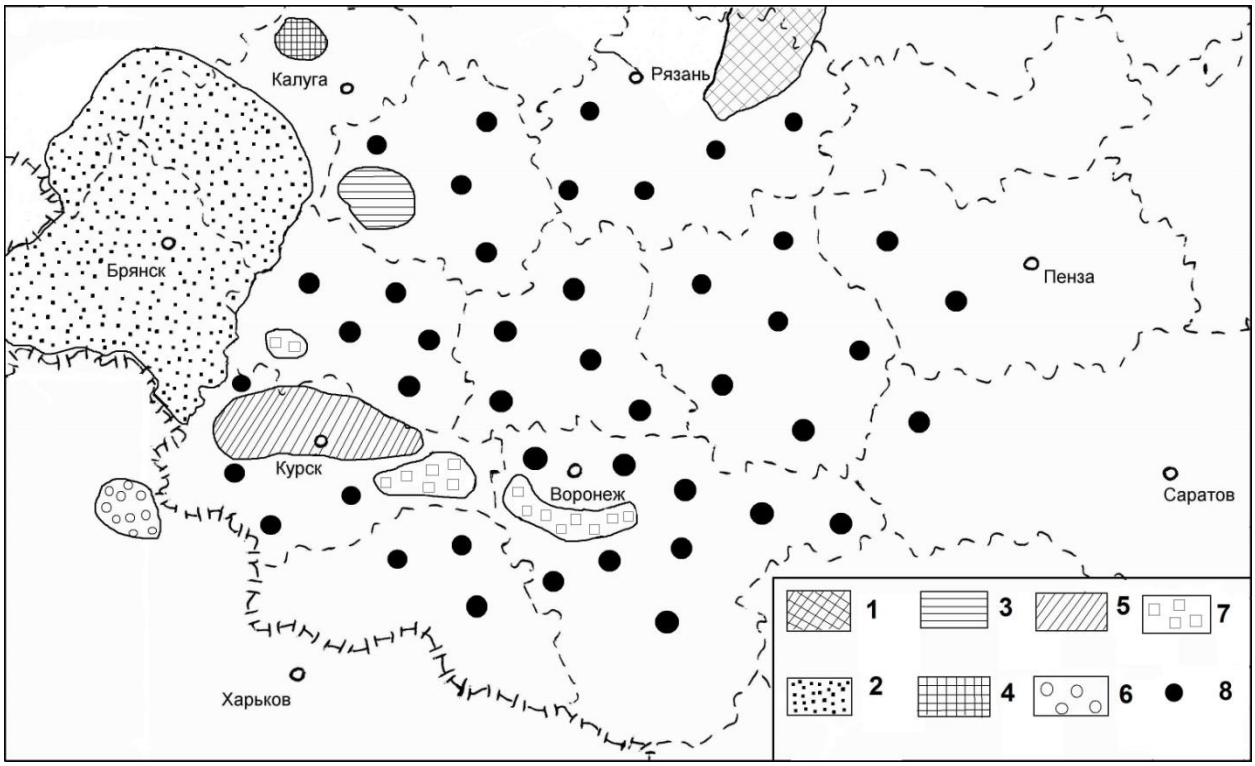

Рисунок 5.

Локальные группы
в составе южнорусского населения
1 – мещеряки 2 – полехи 3 – мананки 4 – карамыши
5 – саяны 6 – горюны 7 – цуканы 8 - однодворцы

Приложение В.

Таблицы 1 – 3. Сравнительные особенности южнорусских и севернорусских мифологических представлений.

Таблица 1. Набор мифологических персонажей

Мифологические персонажи	Южнорусская мифология		Севернорусская мифология
	Восточный вариант ареала	Западный Вариант ареала	
Колдун	+	+	+
Ведьма	+	+	+
Покойник	+	+	+
Колокольный мертвец	+	—	—
Черт	+	+	+
Огненный змей	+	+	+
Вихрь	+	—	—
Леший	+	+	+
Лесовиха	+	+	+
Дети лешего	+	+	+
Боровик	—	+	+
Моховик	—	+	+
Дикиньские мужички	+	—	—
Блуд	—	+	+
Полевой	+	+	+
Поляха	—	—	+
Межевой	—	+	+
Луговой	—	+	+
Полуденный	—	+	+
Полудница	—	—	+
Полудёнка	+	—	—
Маньяки	+	—	—
Водяной	+	+	+
Водяниха	—	—	+
Дети водяного	—	+	+
Шуликун	—	—	+
Болотный	+	+	+
Колодезный	—	+	+
Русалка	+	+	—
Домовой	+	+	+
Домовиха	—	+	+
Дети домового	—	+	+
Подпольник	—	—	+

Подполянница	—	—	+
Дети подпольника	—	—	+
Запечник	—	—	+
Запечельница	—	—	+
Голбешник	—	—	+
Дворовой	—	+	+
Хлевный	—	—	+
Коловерши	+	—	—
Банник	—	+	+
Байниха	—	—	+
Овинник	—	+	+
Овинница	—	—	+
Ригачник	—	+	+
Ригачница	—	—	+
Гуменник	—	—	+
Амбарник	—	—	+
Мельничный	—	—	+
Кикимора	—	+	+
Святочница	—	+	—
Химавлян	—	+	—
Кладовой	—	+	+

Таблица 2. Цветовая символика мифологических персонажей

Мифологические персонажи	Южнорусская мифология		Севернорусская мифология
	Восточный вариант ареала	Западный вариант ареала	
Колдун	—	белый	—
Ведьма	— черный	белый черный	— черный
Покойник	белый	белый	белый
Черт	черный красный	черный красный	черный красный
Огненный змей	—	красный	—
Леший	— — — — — — —	белый — зеленый — красный — желтый	белый черный зеленый рыжий красный синий —
Лесовиха	— —	черный —	черный красный
Полевой	— — — — — —	белый черный красный зеленый — серый	белый — — — рыжий —
Полудница	—	—	белый
Водяной	зеленый белый — — серый	зеленый белый черный — серый	зеленый — черный красный —
Русалка	белый зеленый русый черный	белый зеленый русый —	— — — —
Домовой	черный белый рыжий серый —	черный белый рыжий — —	черный белый — серый красный

Таблица 3. Локализация мифологических персонажей

Местонахождение персонажей	Южнорусская мифология		Севернорусская мифология
	Восточный вариант ареала	Западный Вариант ареала	
I. Зона «выше земли»			
В воздухе (в поднебесье)	огненный змей вихрь ведьма черт	огненный змей вихрь ведьма черт	огненный змей вихрь ведьма черт
На горе (холме)	колдун ведьма	колдун ведьма	колдун ведьма
На дереве (над деревом)	колдун ведьма леший русалка черт	колдун ведьма леший русалка черт	колдун ведьма — — черт
II. Зона «ниже земли»			
Под землей (в подземном мире)	черт — — еретица —	черт — кладовой — полевой	черт леший кладовой — —
Под водой (в подводном мире)	черт — —	черт водяной русалка	черт водяной —
III. Зона «на земле»			
Лес	леший лесовиха дети лешего — — дикинький мужичок — — черт	леший лесовиха дети лешего боровик моховик — блуд — черт	леший лесовиха дети лешего боровик моховик — блуд лесные отцы черт

	— русалка	— русалка	полевой —
Река, озеро	водяной — — черт — русалка	водяной — дети водяного черт — русалка	водяной водяниха дети водяного черт шиликун —
Болото	— черт — — —	болотный черт леший лесовиха водяной	болотный черт леший лесовиха водяной
Поле, луг, степь	черт — — — — русалка	черт леший блуд — луговой русалка	черт леший — водяной луговой —
IV. Зона культурного пространства			
Дорога	колдун ведьма —	колдун ведьма полевой	колдун ведьма —
Перекресток	колдун ведьма покойник черт огненный змей —	колдун ведьма покойник черт огненный змей —	колдун ведьма покойник черт огненный змей шиликун
Мост	колдун ведьма огненный змей —	колдун ведьма огненный змей полевой	колдун ведьма огненный змей —
Поле	полевой — русалка	полевой — русалка	полевой полудница —
Межа	ведьма полевой —	— полевой —	— — полудница
Кладбище	покойник	покойник	покойник

	колдун ведьма	колдун ведьма	колдун ведьма
Церковь (колокольня)	колдун ведьма покойник —	колдун ведьма покойник русалка	колдун ведьма покойник —
Кабак (трактир)	черт —	черт леший	черт леший
Селение	колдун ведьма — —	колдун ведьма — русалка	колдун ведьма шиликун —
Двор	— домовой — огненный змей	дворовой домовой химавлян огненный змей	дворовой домовой — огненный змей
Колодец	— — — —	— дети водяного домовой колозезный	водяной — — —
Хлев	— домовой	хлевник домовой	хлевник домовой
Баня	— черт шишига — покойник —	банник черт — святочница — —	банник черт — — — леший
Овин	—	овинник	овинник
Рига	—	ригачник	ригачник
Гумно	— —	— —	гуменник ведьма
Мельница	— водяной	— водяной	мельничный водяной
Порог	колдун ведьма —	колдун ведьма —	колдун ведьма домовой

Дом	домовой коргуруши колдун ведьма покойник огненный змей — — — —	домовой — колдун ведьма покойник огненный змей блуд — русалка кикимора	домовой — колдун ведьма покойник огенный змей — шиликун — кикимора
Сени (клеть)	домовой	домовой	домовой
Чердак (потолок)	домовой	домовой	—
Подполье (погреб)	— — — — — —	— — — — — —	домовой подпльник подполянница дети подпольника голбешник ведьма
Угол жилища	домовой	домовой	домовой
Печь и печная труба	домовой — — ведьма черт огненный змей	домовой — — ведьма черт огненный змей	домовой запечник запечельница ведьма черт огненный змей