

Марина ВАЛЕНЦОВА,  
Людмила ВИНОГРАДОВА

## КАРПАТОУКРАИНСКАЯ НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ: МОТИВНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.06>

### Rezumat

#### Demonologia populară carpato-ucraineană: metoda de cercetare a funcției motivelor

Metoda tradițională de descriere și cercetare a sistemelor naționale demonologice presupune analiza personajelor. În articol se încearcă argumentarea și demonstrarea a altei posibilități de cercetare a demonologiei slave prin înțelegerea motivelor mitologice. Motivul este înțeles de autori drept predicat al sensului narativelor demonologice de diferite tipuri, unitatea minimă de conținut ce formează subiectul (inclusiv motive-acțiuni, motive-situații, motive-descrieri, etc.). Conținutul motivelor în fiecare tradiție mitologică este unic și poate fi folosit pentru a înțelege mentalitatea unui popor, felul său de a cunoaște și percepe lumea. În articol sunt descrise cu grad diferit de detaliere, unele motive caracteristice pentru demonologia carpato-ucraineană: „a speria omul”, „a sustrage din drum”, relatarea poveștilor în calitate de ocrotire, înlocuirea copiilor cu demoni, motivul duplicității, puterii magice împotriva grindinei, dansului în cercuri a demonilor de pădure și altele. Printre acestea se regăsesc motive generale umane, slave comune, dar și în special carpato-ucrainene și carpato-balcanice. Analiza acestora și altor motive care se regăsesc în culegerile lui V. Gnatiuk, V. Șuhevici, A. Onișciuk ș. a. permite înțelegerea specificului și unicității tradiției carpato-ucrainene și oferă material pentru concluzii de ordin etnogenetic.

**Cuvinte-cheie:** etnolingvistica slavă, demonologia carpato-ucraineană, „bîliciki”, motiv mitologic.

### Резюме

#### Карпатоукраинская народная демонология: мотивно-функциональный метод исследования

Традиционным способом описания и исследования национальных демонологических систем является персональный подход. В статье предпринята попытка обосновать и показать другую возможность изучения славянской демонологии – через понятие мифологического мотива. Мотив понимается как смысловой предикат демонологических нарративов разного рода, минимальная содержательная единица сюжетосложения (включая мотивы-действия, мотивы-ситуации, мотивы-описания и т. п.). Состав мотивов в каждой мифологической традиции уникален и может быть использован для понимания менталитета народа, его способа познания мира и отношения к миру. В статье описаны с разной степенью подробности некоторые мотивы, характерные для карпатоукраинской демонологии: «пугать человека», «сбивать с пути», рассказывание сказок в качестве оберега, подмена детей демонами, мотивы

двоедушия, магической силы против града, кругового танца лесных демонов и ряд других. Среди них есть общемировые, общеславянские, собственно карпато-украинские и карпато-балканские. Анализ этих и других мотивов, содержащихся в быличках из собраний В. Гнатюка, В. Шухевича, А. Онищука и др., позволяет понять специфику и неповторимость карпатоукраинской традиции, а также может предоставить материал для выводов этногенетического характера.

**Ключевые слова:** славянская этнолингвистика, карпатоукраинская демонология, былички, мифологический мотив.

### Summary

#### Folk Carpathian-Ukrainian demonology: motivational-functional research method

The traditional way of describing and researching national demonological systems is the character approach. The article attempts to substantiate another possibility of studying Slavic demonology – through the concept of a mythological motive. The motive is understood as a semantic predicate of demonological narratives of various kinds, the minimal meaningful unit of plot composition (including motives-actions, motives-situations, motives-descriptions etc.). The composition of motives in each mythological tradition is unique and can be used to understand the mentality of the people, their way of perception of the world and their attitude to the world. The article describes, with varying degree of detail, some of the motives characteristic of the Carpathian-Ukrainian demonology: motives “to scare a person”, “to lead astray”, telling fairy tales as a protective charm, substitution of babies by demons, motives of double-mindedness, gaining magical power against hail, a circular dance of forest demons and a number of others. Among them, there are world-known, all-Slavic, actually Carpathian-Ukrainian and also Carpathian-Balkan motives. An analysis of these, as well as of other motives, contained in mythological narratives from the collections of V. Gnatiuk, V. Shukhevych, A. Onyschuk and others, allows us to realize the specificity and uniqueness of the Carpathian Ukrainian tradition, and can also provide material for conclusions of an ethnogenetic nature.

**Key words:** Slavic ethnolinguistics, Carpathian Ukrainian demonology, “bylichki”, mythological motive.

Как и любой другой объект или фрагмент традиционной духовной культуры, народная демонология может изучаться в самых разных ракурсах и аспектах: например, способом исследования персонального состава какой-нибудь региональной

или этнокультурной традиции либо методом сопоставления сходных персонажных типов, характерных для поверий соседних (одноэтнических или разноэтнических) групп населения. Весьма продуктивными для анализа суеверных представлений являются этнолингвистические методы, предполагающие изучение мифологической лексики и фразеологии, ее семантики во взаимосвязи с народными верованиями и ритуально-бытовой сферой народной культуры, а также методы ареальных исследований и картографирования избранных единиц мифологической системы (мифонимов, фольклорных мотивов, поверий) и т. п. Системное описание всего корпуса демонологических поверий успешно осуществляется в жанре мифологических словарей и энциклопедий.

Во всех этих типах исследований в центре внимания остается конкретный мифологический образ с его демонологическими характеристиками: признаками, функциями, мотивами.

Что же касается самих этих «признаковых» элементов мифологической системы, то они крайне редко выступают как самостоятельный объект изучения вне зависимости от их привязки к тому или иному персонажу. Отдельные примеры такого типа исследований касаются лишь какого-нибудь одного–двух избранных мифологических мотивов или функций («отбирание молока магическими средствами», «вселение в тело человека», «способность к оборотничеству»), а не всего круга демонологических поверий определенного региона (ср., например: Виноградова 2014, Толстая 2006, Валенцова 2019). Практически отсутствуют примеры описания демонологии через круг подобных минимальных единиц, то есть через набор основных «признаковых элементов», совокупность которых и образует мифологический образ.

Учитывая специфику функционирования демонологических поверий в условиях их естественного бытования в народной среде (когда в рассказе действует некий никак не названный персонаж), а также многовариантность исследовательских подходов к анализу текстов демонологической тематики, авторы настоящей статьи предпринимают попытку описать отдельные фрагменты карпато-украинской демонологии через призму наиболее характерных **мифологических мотивов и функций**, соотносимых с самыми разными группами мифических существ, в том числе таких, которые лишены персонажной определенности.

Отличие одной региональной демонологии от другой зависит не только от самого списка мифологических персонажей, но и от состава наиболее типичных сюжетов и мотивов, характерных для каждой традиции, а также от того, насколько зна-

чимые и весомые позиции эти мотивы занимают в своей мифологической системе.

Несмотря на дрящущуюся с XIX в. и поныне дискуссию о том, что следует понимать под термином *мотив*, в практике научных исследований разного профиля значение этого термина остается предельно широким. Его используют по отношению к мотиву как таковому, к основной теме фольклорного текста, к мифологическому концепту, к устойчивому образному стереотипу, к семантическим оппозициям в виде мифологически значимых признаков (видимый/невидимый, правый/левый) и т. п. Становится все более очевидным, что термин *мотив* приобретает различные оттенки значений при анализе разных фольклорных жанров (например, заметно отличается его понимание в сказочной прозе и в лирических песнях; в лечебных заговорах и в формулах проклятий; в загадках и снотолкованиях). В нарративных жанрах под мотивом чаще всего понимаются: центральные фабульные ситуации и коллизии, определяющие какой-нибудь сюжетный тип; либо отдельные сюжетные блоки; либо более дробные содержательные единицы, функции и атрибуты персонажей сказки или мифа («чудесное спасение», «молодильные яблоки», «перо жар-птицы») (Неклюдов 1984: 222). Самым кратким и емким определением понятия «мотив», отражающим его повторяемость в разных текстах, можно признать следующую формулировку: это «наименьшее кратное» в варьирующихся фольклорных или мифологических текстах (Неклюдов 1984: 222). По отношению к мифологической прозе, с нашей точки зрения, удобнее всего использовать названную трактовку понятия, данную С. Ю. Неклюдовым, а также определение В. Н. Путилова: мотивы – это стереотипные исторически сложившиеся содержательные единицы сюжетосложения; к ним относятся такие основные типы, как: мотивы-действия, мотивы-ситуации, мотивы-характеристики, мотивы-описания и т. п. (Путилов 1993: 156). Термин *сюжет* используется в его общепринятом значении: сжатое обобщение узловых моментов повествования.

Имеются удачные опыты описания содержательной основы народной демонологии в жанре указателей мотивов и сюжетов, относящихся к тем или иным группам персонажей или целых традиций (напр.: Luffer 2014; Березкин, Дувакин).

Структурным стержнем исследований мотивно-функциональной направленности может послужить «Схема описания мифологических персонажей» (Виноградова, Толстая 1994: 40–44), которая представляет собой модель для всестороннего изучения демонологических образов

(собственно демонов, духов; мифологизированных животных, природных стихий, одушевленных предметов; людей, наделенных сверхъестественными, и т. п.) и включает разделы: 1) субъект в его «статике», то есть номинация демонов, их внешний вид, генезис, особенности характера и т. п.; 2) функции и действия персонажа, направленные на человека и его хозяйство, а также нейтральные действия персонажа, не направленные на объект; 3) поведение человека по отношению к мифологическому персонажу. Каждый из этих разделов может быть представлен в разных региональных мифологических системах почти бесконечным множеством «признаковых элементов», поэтому в рамках одной статьи описать какую-либо региональную демонологию по всем пунктам упомянутой схемы не представляется возможным. Это более осуществимо в жанре крупного обобщающего исследования монографического характера. Но чтобы продемонстрировать перспективность подобного методологического подхода к изучению низшей мифологии, авторы ставят своей задачей рассмотреть в обозначенном ракурсе несколько тематических блоков, раскрывающих специфику бытования демонологических поверий в карпато-украинском регионе.

Рассмотрим сначала текстовые реализации универсальной (для всех без исключения мифологических систем) функции «пугать человека», которая, с одной стороны, выступает в наборе признаков почти любого персонажа нечистой силы, а с другой – является единственным знаковым стереотипом поведения неких невнятных, не имеющих четких мифологических характеристик духов. Субъектами действия «пугать человека» в карпатской демонологии выступают, прежде всего, общеизвестные популярные в местной традиции персонажи (черт, упырь, ведьма, умершие некрещенные дети, «годованец», «дикая баба», «повитруля» и прочие). Но наряду с этим указанная функция соотносится с большой группой неких мифических существ неясной этиологии (отсутствуют сведения об их происхождении), неопределенного онтологического статуса (то ли это нечистая сила, ходячие покойники и прочие потусторонние духи, то ли колдуны/ведьмы, принявшие оборотническую ипостась, то ли иллюзорные видения, призраки, миражи и т. п.). Они не имеют закрепленного за ними общеизвестного имени-названия, не описываются как персонажи со своими личностными характеристиками (привычки, пристрастия, особенности характера и т. п.). Единственный признак, по которому они объединяются в общую персонажную группу, это функция пугать людей. По самой своей сути все

эти разнородные безымянные мифические существа представляют собой персонификацию состояния страха, испытываемого человеком при столкновении с чем-то неведомым и опасным.

Будучи лишены общего терминологического обозначения (мифонима), эти персонажи, как правило, не попадают в демонологические словари и энциклопедии, редко упоминаются в монографических исследованиях и в сборниках мифологических рассказов. Но для карпатской традиции этот фрагмент народной демонологии оказывается настолько значимым и обширным по количеству собранного материала, что украинские собиратели фольклора вынуждены были выделить его в особый тематический блок под условным названием «Страхи». Показательно, что в двух изданиях В. Гнатюка (Гнатюк 1904; Гнатюк 1912: 33), включающих карпатоукраинские мифологические поверья и рассказы, на 960 всех опубликованных текстов приходится почти 400 текстов, попавших в раздел «Страхи».

В качестве лексических средств, служащих для обозначения этих духов, в текстах суеверных рассказов выступают следующие номинативные формы: *нечиста сила*, *шошь нечистого*, *нечистий дух*, *невидимий дух*, *лихо*, *дїтько* (то есть черт), *планета* (название нечистой силы, появляющейся в виде оборотня). Но чаще всего используются либо названия *біда*, *якась біда* со значением 'что-то страшное, что пугает', 'черт' (Хобзей 2002: 39), либо местоимения типа «что-то», «кто-то», «оно». Что касается народных терминов *страх*, *страхи*, то со значением 'мифологический персонаж' (далее – МП) они не зафиксированы ни в этнолингвистическом словаре «Гуцульская мифология» (Хобзей 2002), ни в расширенном варианте пробного словаря, вышедшего под названием «Гуцульські світи» (Хобзей и др. 2013), ни в словаре гуцульских говоров (Janów 2001). Однако, судя по текстам в собрании В. Гнатюка, в ряде случаев (Городенковский, Снятинский и Печенежинский поветы Ивано-Франковской губ.) в народных поверьях все же фиксируются лексемы *страх/страхи* по отношению к неким неопознанным духам-урашителям (ср. близкое значение: *страх* 'привидение, призрак' (Гринченко 4: 213)). В подавляющем же большинстве случаев рассказчики обходятся без специфического мифонима, описывая пугающее явление по его внешнему виду. Список наблюдаемых человеком пугающих образов чрезвычайно широк: это могут быть антропоморфные фигуры (мужчина, женщина, ребенок), группа людей в виде свадебного шествия; животные (кошки, собаки, домашний скот или птица, лесные звери); святящиеся объекты, атмосферные явления (ту-

ман, вихрь); предметы (летающее полотно, движущийся стог сена, бочка дегтя, белеющий в темноте столб); нечто неразличимое: «что-то большое», «кто-то белый», «черная тень» и т. п.

Что касается стереотипов поведения этих персонажей, то они лишь в редких случаях ведут себя агрессивно по отношению к человеку: сбивают прохожего с ног, толкают его, запрыгивают ему на спину, обсыпают песком. Чаще всего они просто «показываются», демонстрируя факт своего присутствия; внезапно появляются и так же внезапно исчезают; пугают звуками (криками, стонами, свистом, хохотом); оборачиваются одновременно то кошкой, то собакой, то человеком; увеличиваются в размерах или уменьшаются; незаметно подсаживаются в телегу возницы, проявляя свое присутствие непомерной тяжестью повозки; преследуют прохожего, не приближаясь к нему, и т. п. Во многих случаях сюжетная ситуация сводится лишь к предельно краткому описанию случая, когда человек видит нечто, что его пугает, но ничего при этом не происходит. Вместе с тем мистический характер происходящего раскрывается в дополнительных указаниях: отмечается особое время описываемого события (темное время суток, полночь, канун праздника, поминальные дни), особое место встречи (на мосту, в лесу, на перекрестке дорог, вблизи кладбища, на местах с репутацией «нечистых»). Для завершающих эпизодов подобных рассказов характерны мотивы: «человек крестится/молится – призрак исчезает»; «поют петухи – МП оборачивается вихрем, бурей и улетает».

Обязательным элементом повествования о «страхах» оказываются устойчивые формулы, описывающие состояние страха, испытанного свидетелем этих событий: «я так сі настрашиў, шо й духу ў мені ні було», «я стою і духу с себе ні пускаю – такім перестрашиў», «такім сі настрашиў, шчо ми сі руки трісли», «серце зачыло тяжко бити с страху», «волосся дубом мі стало і по всьому тілу наче мурашки поповзли», «якісь страх мене зберайи», «чирис той страх мусіў крутити сорочку» и т. п.

На примере рассмотренной группы поверий удобнее всего изучать механизмы текстового воплощения демонологической функции «пугать человека», которая приписывается в данном случае духам неопределенного персонажного статуса, поэтому часто остается на периферии персонажно-ориентированного типа исследований низшей мифологии.

Сходная картина наблюдается и по отношению к функции «сбивать человека с пути», которая в разных этнокультурных традициях соотносится с

различными персонажными типами: в русской демонологии, как правило, с лешим; в полесской – с чертом, а в карпатоукраинской – с особым типом персонажа по имени *блуд*, для которого эта функция оказывается единственной мифологической характеристикой. Подобно тому, как *страх* является персонифицированной функцией «пугать человека», *блуд* может рассматриваться в качестве особого мифического существа – носителя функции «сбивать с пути».

Персонификация ситуации блуждания проявляется во фразеологических карпатоукраинских выражениях типа: *блуд напад, взев сі її блуд, блуд якийсь чіпляється, чіпиў го ся блуд в дорозі, блуд хопле, блуд водит* и т. п. В гуцульских говорах зафиксирован в том же значении термин *мана* 'неопределенное мифическое существо, столкнувшись с которым человек теряет способность ориентироваться в пространстве' (Хобзей 2002: 124; Галайчук 2016: 33). В качестве вариантов может выступать также название *блудник* (Хобзей 2002: 46) либо общепринятые в традиции мифонимы со значениями 'черт', 'нечистая сила'.

В поверьях о «блуде» этот дух довольно редко описывается как зримое существо, которое способно принимать вид знакомых или незнакомых людей, животных (зайца, козы, кошки, собаки), светлячка или блуждающих огней, копны сена, тумана, призрака. Гораздо чаще он остается невидимым, а его воздействие на человека осознается с того момента, как путник сбился с дороги. В тех текстах, где *блуд* выступает как зримый субъект действия «сбивать с пути», его поведение описывается через сюжеты: «встреченный на дороге якобы знакомый путника предлагает идти вместе»; «заяц перебегает дорогу идущему человеку, после чего тот забывает, куда надо идти», «мерцающий огонек заманивает человека вглубь леса», «коза, встреченная на пути, не дает себя поймать, уводя человека все дальше от дороги», «некая пани показывается на пути и исчезает, после чего люди теряют дорогу», «едушая по дороге копна сена не дает проехать встречным людям; пытаюсь объехать ее стороной, они теряют ориентацию» и т. п. Незримый дух сбивает с пути либо звуками (свистит, зовет к себе, поет), либо начинает водить людей, как только они наступят на «нечистое» место, или перешагнут через поваленное бурей дерево, или же попадут в заросли бузины. Любой случай блужданий людей в знакомых или незнакомых местах трактуется в народных поверьях как преднамеренные вредоносные действия *блуда*.

Особенностью карпатской традиции можно признать то, что привычными локусами, где часто

«водит» людей, выступал не столько лес и дальние окрестности, сколько обжитое человеком пространство – улицы села, поле, огород, кукурузная делянка, кладбище, даже собственный хлев, из которого человек не может в темноте найти выход. Одного хозяина *блуд* долго водил вокруг стога сена на покосе. В этих случаях считалось, что *блуд* не заводит людей в глушь, на бездорожье, а «отнимает у них память», «насылает морок», в результате чего они ходят рядом с собственной хатой, но не узнают ее. Одного путника *блуд* сбил с толку тем, что показал ему утром восход солнца на западе; на пути другого пешехода он устроил развилку нескольких дорог там, где их никогда не было.

Тексты с мотивом «сбивать с пути» почти всегда содержат информацию о том, что должен предпринять человек, чтобы отогнать от себя *блуд*. Как и в других славянских традициях, в карпатоукраинской мифологии для этой цели рекомендовалось вывернуть одежду наизнанку. Однако более эффективным приемом найти дорогу считалось вспомнить, на какой день недели пришелся Рождественский сочельник (*Святий вечір*) или каким было первое блюдо, подаваемое в этот вечер. Либо надо было вспомнить, в какие дни недели заблудившийся человек родился и был окрещен. Надежной защитой от *блуда* считался чеснок, который хозяйка раскладывала по всем углам стола, готовясь к рождественскому ужину; его надо было носить при себе, отправляясь в путь. Широко было распространено в карпатском регионе поверье о том, что родившихся в семье первым и последним «блуд не берет»: «не покажется ничего *первакови і мизинкови*» (Гнатюк 1904: 210).

Народные представления о персонифицированных функциях «пугать» и «сбивать с пути» занимают в карпатоукраинской мифологической прозе весьма существенное место по своей многочисленности и широкой популярности. Они сохранялись в живом бытовании вплоть до недавнего времени: «бувальщини про *блуд* у традиційних селах можна почути чи не від кожного» (Галайчук 2016: 33).

Несмотря на универсальный характер обеих функций, зафиксированных во всех славянских демонологических системах, их конкретные текстовые воплощения позволяют раскрыть неповторимую этнокультурную специфику карпатоукраинских мифологических верований.

Не менее распространены у карпатоукраинцев нарративы с мотивом **обогащения** (как правило, **быстро и чудесно**). Мотив не специфический и широко известный в разных традициях, как западнославянских, так и западноевропейских. Наиболее популярным среди частных мотивов «чудес-

ного обогащения» – «человек находит инклюз/клад», «МП дает деньги или магический подарок за оказанную услугу или помощь», «ведьма отбирает чужое молоко или урожай» – является мотив **«выведение / вынашивание демона-обогатителя»**. Этот демон (*хованець, щіслиўець, малий домовик, домовий слуга*), если его кормить несоленой пищей, будет заботиться о хозяйстве и приносить в дом материальные блага разного рода, отнимаемые у других. Анализируя былички с мотивом «обогащение», можно заметить, что здесь отсутствуют сюжеты, где бы хозяин честным трудом получил богатство. Наоборот, в завязке сюжета всегда констатация того, что как ни работал, как ни старался человек, все не мог выбиться из бедности. Более того, народное коллективное сознание «не верит» тому, что можно обогатиться, много и упорно работая. Всегда подразумевается, что такой богатый хозяин имеет связь с нечистой силой, которая ему помогает отбирать чужое или, по крайней мере, не отдавать своего (былички о том, что у такого хозяина невозможно ничего украсть, поскольку все стережет демон-«выхованец», а то и три демона). В случае приобретения благосостояния трудом, наоборот, нарративная традиция осуждает работающих слишком много, долго (до полуночи), ежедневно (без соблюдения выходных и праздников). Былички с мотивом «наказание за внеурочную работу», как представляется, должны были регулировать в обществе чередование труда и отдыха ради сохранения здоровья.

Отдавая себе отчет в том, что вычленение мотивов – вещь достаточно субъективная, рискнем предложить еще несколько характерных для карпатоукраинской традиции мотивов.

Видимо, одним из древнейших надо признать мотив **«рассказывание сказок как оберег от нечистой силы»**. По народным представлениям, лесные демоны *лісниці* «не терпят казок»; кто хочет, чтобы они не имели над ним власти, должен рассказывать сказки (Гнатюк 1912/33: XXV). Если кто-то ночует один в страшном месте, то должен сам себе рассказать какую-нибудь хоть «малюсенькую байку», про себя или вслух – тогда будет в безопасности, иначе *лісна* выманит его из дома и заведет в лес. В быличке одному путнику, которого *лісниці* пустили к себе ночевать с условием, чтобы он не рассказывал сказки, пришлось это делать хитростью: он вынул хлеб и мало-помалу рассказал «житие хлеба»; при последнем слове обе *лісні* лопнули (Шухевич 1908: 200). В другой быличке путника пускает к себе на ночлег баба-*опириці*, но с условием, чтобы он не рассказывал сказки («то Опирем байка шкодит»). На ужин хозяйка дала постояльцу капусту с репой, и он как

бы невзначай стал рассказывать, что такое капушта, как она выращивается рассадой, поливается, пропалывается, как ее убирают, как шинкуют. Ночью этот рассказ защитил путника, как частокол («то та байка, шо він сказаў, то стала коло него острогом...»), и упырица не смогла к нему подступиться (Онищук 1909: 107). Мотив **«житие, или муки, растений»** в славянских традициях подробно описан Н. И. Толстым (Толстой 2003: 37-72). Отметим, что слова *казка*, *байка* в быличках и других мифологических нарративах сохранили старое этимологическое значение ‘сказанное, произнесенное, проговоренное, пробаянное’; ср. также значение ‘заговор’ в тексте заговора: «Коло нашего двора камньина гора, осиковий кіл, огньина вода; шо лихьи иде, на гору сї ўбе, на кіл сї пробе, ў ріці згорит. Обійде та казочка докола нашего дворочка...» (Онищук 1909: 78-79).

Ожидаемо распространены в изучаемой традиции карпатские мотивы **«иметь два сердца»**, или **«две души»** (понятия взаимозаменяемы), с которыми связаны повествования о ведьмах, «знающих», упырях (= колдунах) и других людях, обладающих сверхъестественными способностями: «Опир має дві душі», поэтому после смерти может ходить по свету: одна душа его покидает, а другая остается при нем (Гнатюк 1912/34: XII, 65); «Він має дві серці»: одно у него во время жизни, а со вторым он ходит после смерти (Гнатюк 1912/34: 65). Специфическими для региона можно признать былички о священниках-двоедушниках. Кроме сана умершего, ничто не отличает их от обычных повествований подобного рода. Один рассказ о «попе», который после смерти приходил к любимым детям; до одного из детей «покойник» дотронулся – и тот умер; попа откопали и пробрили ему колом второе сердце (Гнатюк 1904: 134). В другом рассказе грешный поп (*ксьонци*) «ходил» и пугал живых – его откопали и насыпали в гроб маку (Гнатюк 1904: 134). Мотив народных нарративов «священник-двоедушник» зафиксировал, во-первых, особую силу священников, их особое знание, тем самым вписав их в народную традицию о «знающих», а во-вторых, отметил тот факт, что священники – такие же люди, которые могут сильно любить своих детей или грешить при жизни (см. также подборку текстов полевых записей в: Толстая 2021).

Мотив **«защита от града»** можно найти в самых разных регионах земного шара, как и некоторые магические действия против града, например, сжигание особых растений, дым от которых поднимается в небо. Хорошо известны различные действия для предупреждения, отгона и защиты от града и у славян (см., напри-

мер, работы С. М. и Н. И. Толстых – Толстой 2003: 126-268). Для карпатоукраинской территории характерными являются такие более частные мотивы защиты от града, как «использование прута-однолетка», «змея против града», «рождественские кушанья как оберег от града», «стать профессиональным облакопрогонником» и ряд других. Представляется, что все эти мотивы объединяет глубинный мифологический концепт **магической силы**. Молодой прут, выросший в течение года, имеет в себе заложенную силу роста на много лет вперед: такие прутья втыкали по краям своих полей, чтобы град их не побил. Увеличить эту силу побега можно, если прутом-однолетком отогнать гадюку от жабы, которую она хотела съесть (Гнатюк 1912/34: XX, 70). В данном случае прут (или палка, используемая для этого) «вбирает в себя таинственную силу» борьбы за жизнь одного и стремления к добыче другого животного. Чтобы получить такой магический предмет, надо «випадково надибати жабу, яка бореться з гадюкою» (Кайндль 2003: 102). Можно было и просто прикоснуться прутом к змее: «Великую силу имеет пруттик-однолеток, если им разогнать змей, когда они играют <...>, потому что нет никого сильнее змеи» («нема моцнішого, як она (гадина)»): если ее жало положить в рог корове, никто не сможет отобрать у нее молока, если вложить в щель в ручку косы, коса будет «люто» косить, жалом можно «заправить» и ружье, чтобы стреляло без промаху (Онищук 1909: 32). В сложной процедуре подготовки реквизита для отгона града могут «наслаиваться» разные виды «силы» (преодоление страха, сакральность церковной службы, воздержание от искушения съесть еду, стыд обнаженности): украсть палочку (патик), которой зажигают свечи в церкви, положить ее так, чтобы над нею было прослужено 9 служб, собрать в сочельник понемногу от всех кушаний (по 9 раз от каждого) и сохранить их до подходящего случая в платке; когда покажется туча, вытащить «патик», поставить на него кушанья в платке, встать голым против тучи и произнести формулу-оберег против града (Гнатюк 1912/34: XX, 70).

В рамках градовой темы у карпатоукраинцев отметим еще мотивы, хорошо разработанные также у южных славян: **«души заложных покойников как тучеводители»**: души самоубийц толкут лед на мелкие кусочки, собирают в мешки, поднимаются в небо и рассыпают, где хотят (Гнатюк 1912/34: XX); **«градовые тучи – бараны»**: пришел в село какой-то «панок» и просил позволить ему гнать через село баранов – прошел град (Гнатюк 1912/33: 207-208); Св. Николай говорит: «Я зішлю чириду – А чирίδα йи тучи,

хмара» (Гнатюк 1912/33: 205).

Сюжеты с мотивом «**подмена новорожденных**» (см. посвященную специально этому сюжету главу: Виноградова 2016: 142-157.) хорошо известны у западных славян (и в западноевропейской мифологии в целом), на Украине – особенно в Карпатском регионе, в меньшей степени распространены в Беларуси, России и у южных славян (за исключением северо-западных паннонских областей) (Виноградова 2016: 142-143). Согласно карпатоукраинской традиции подменной занимаются богинки, мамуны, чертихи. Если одновременно рождает женщина и чертиха, черт подменивает младенца (если они однополые), на своего, беспокойного (Гнатюк 1912/33: 201). Есть такие *мамуны*, которые приходят в полночь в хату, где дитя еще не крещено, и если в хате нет света, подменивает детей; такого ребенка надо нести на межу и там бить терном – *бисица* переменит его обратно (Шухевич 1908: 202). Частный мотив (Будзанов (совр. Буданов) Тербовельского пов.) – создание богинками «своего» ребенка из пепла, найденного на припечке, который для этого били прутиками (скорее всего, контаминация библейского мотива создания человека из праха и европейского магического действия колдунов – битья волшебным прутиком); в той же быличке еще один необычный мотив – «**пшеничный колос против нечистой силы**»: подкидыша растили 7 лет, а поняв, что это ребенок богинки, били его девятью прутиками лозы с привязанными на них девятью пшеничными колосьями – тогда богинка прилетела и заменила ребенка на человеческого (Гнатюк 1912/33: 195-196).

Если считать мотив подмены детей отражением естественной ситуации, связанной с нездоровьем новорожденных, то в этом же ключе можно упомянуть также мотив **ночного удушья** и его персонажную реализацию – *мару, мору*, которой приписывается наседание, налегание на человека во сне. Персонаж чрезвычайно популярен у западных славян и в Западной Европе, но у карпатоукраинцев, как и у других восточнославянских народов, его фиксации единичны, а имя *мара / мора* вообще не встречается как название МП, душащего во сне. В одной из быличек на некоего Юра, ночевавшего на сеновале, **было наслано** «того» (то есть черта – авт.): он почувствовал, что *курка прильгала* ему на голову, холодная, как лед, схватила за горло лапами и душила; он хотел кричать – не смог, двинуть руками – не смог (Онищук 1909: 80). *Наўки*, души умерших некрещеными детей, так же, как и западнославянские моры, сосут грудь женщины, ребенка или мужчины, отчего люди чахнут, высыхают до костей и умирают (Онищук 1909: 59).

*Прилягать* могут, по верованиям гуцулов, также ведьмы, души которых вылетают из их тела, чтобы вредить другим (Кайндль 2003: 102).

Из множества других мотивов карпатоукраинских быличек упомянем только еще один, который перекликается с балканским. Это мотив **кругового танца** лесных демонов с характерным указанием на видимость, заметность этого круга для людей. На месте танца *лісовиц* трава растет гуще: когда снег сойдет, кругом еще голо, и только на месте их танца (*на данцовищу*) первой зеленеет трава. Кроме того, верили, что *лісна* засеивает весной траву и всякие зелья (Шухевич 1908: 199), ср. южнославянский мотив хоровода *вил*, после которого там буйно растет трава; знание вилами лекарственных трав и т. п.

Среди характерных карпатоукраинских мотивов следовало бы назвать популярные, имеющие много вариаций: «**души умерших детей просят крещения**», «**оставленный (выжженный) след после посещения умершего**», «**формула невозможного**», «**нечистая сила показывается на новом (или полном) месяце**», «**неубывающее богатство**», «**особое (опасное, «такое») время**», «**изменение роста МП**», но и интересные редкие мотивы «**змея и молния**», «**специализация ведьм**» и др.

Состав мотивов мифологической прозы имеет большое значение для понимания мировоззрения и образа жизни носителей традиции. И хотя реализовываться эти мотивы могут с помощью самых разных МП, функций, обстоятельств, они кодируют в себе важные для местной традиции идеи. Поэтому можно признать перспективным описание и изучение мифологической системы через состав и семантику мотивов быличек и других демонологических нарративов.

#### Примечание

<sup>1</sup> Авторская работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 20-012-00300А «Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию».

#### Литература / References

Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения – 10.03.2021). / Berezkin Ju. E., Duvakin E. N. Tematicheskaja klassifikacija i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskij katalog. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (data obrashcheniya – 10.03.2021).

Валенцова М. М. Об одном архаическом мотиве: «Твои горы (дом, дети) горят!». В: Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Отв. ред. Е. Л. Березович. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2019, с. 57-60. / Valencova M. M. Ob odnom arhaicheskom motive: «Tvoi gory (dom, deti) gorjat!». V: Jetnolingvistika. Onomastika. Jetimologija. Materialy IV Mezhdunar. nauch. konf. Ekaterinburg, 9–13 sentjabrja 2019 g. Otv. red. E. L. Berezovich. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2019, s. 57-60.

Виноградова Л. Н. Славянские версии сюжета о ребенке-подменыше. В: Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016, с. 142-157. / Vinogradova L. N. Slavjanskije versii szuzheta o rebenke-podmenyshe. V: Vinogradova L. N. Mifologicheskij aspekt slavjanskoj fol'klornoj tradicii. M.: Indrik, 2016, s. 142-157.

Виноградова Л. Н. Функция «вредит человеку» и функция «наказывать нарушителя правил поведения» в народной демонологии: в чем разница? В: Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Третьей научной конференции / Сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2014, с. 29-32. / Vinogradova L. N. Funkcija «vredit' cheloveku» i funkcija «nakazyvat' narushitelja pravil povedenija» v narodnoj demonologii: v chem raznica? V: Demonologija kak semioticheskaja sistema. Tezisy dokladov Tre'tej nauchnoj konferencii / Sost. D. I. Antonov, O. B. Hristoforova. M.: RGGU, 2014, s. 29-32.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии. В: Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994, с. 16-44. / Vinogradova L. N., Tolstaja S. M. K probleme identifikacii i sravnenija personazhej slavjanskoj mifologii. V: Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Verovanija. Tekst. Ritual. M.: Nauka, 1994, s. 16-44.

Галайчук В. Українська міфологія. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с. / Galajchuk V. Ukrai'ns'ka mifologija. Harkiv: Klub simejnogo dozvillja, 2016. 288 s.

Гнатюк В. Знадобы до галицько-руської демонології. Т. II. Вип. 2. В: Етнографічний збірник. Т. 15. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1904. 273 с. / Gnatjuk V. Znadoby do galyc'ko-rus'koi' demonol'og'ii'. T. II. Vyp. 2. V: Etnog'rafichnyj zbirnyk. T. 15. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1904. 273 s.

Гнатюк В. Знадобы до української демоно-

логії. Т. II. Вип. 1. В: Етнографічний збірник. Т. 33. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. 237 с. / Gnatjuk V. Znadoby do ukrai'ns'koi' demonol'og'ii'. T. II. Vyp. 1. V: Etnog'rafichnyj zbirnyk. T. 33. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1912. 237 s.

Гнатюк В. Знадобы до української демонології. Т. II. Вип. 2. В: Етнографічний збірник. Т. 34. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. 280 с. / Gnatjuk V. Znadoby do ukrai'ns'koi' demonol'og'ii'. T. II. Vyp. 2. V: Etnog'rafichnyj zbirnyk. T. 34. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1912. 280 s.

Гринченко Б. Словарь української мови. Упорядкував, з додатком власного матеріалу Борис Гринченко. Т. 4. Київ: АН УРСР, 1959. 564 с. / Grynchenko B. Slovar' ukrai'ns'koi' movy. Uporjadkuvav, z dodatkom vlasnogo materijalu Borys Grynchenko. T. 4. Kyiv: AN URSR, 1959. 564 s.

Кайндль Р. Ф. Гуцули. Пер. з нім. З. Пенюк. Чернівці: Молодий буковинець, 2003. 200 с. / Kajndl' R. F. Guculy. Per. z nim. Z. Penjuk. Chernivci: Molodyj bukovynec', 2003. 200 s.

Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов. В: Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Под ред. Б. Н. Путилова. Л.: Наука, 1984, с. 221-229. / Nekljudov S. Ju. O nekotoryh aspektah issledovanija fol'klornyh motivov. V: Fol'klor i jetnografija. U jetnograficheskikh istokov fol'klornyh szuzhetov i obrazov. Pod red. B. N. Putilova. L.: Nauka, 1984, s. 221-229.

Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907–1908 Антін Онищук. В: Матеріали до української етнології. Т. 11. Ч. 2. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. 139 с. / Onyshhuk A. Materijaly do gucul's'koi' demonol'og'ii'. Zapysav u Zelenycy, nadvirnjans'kogo povyta, 1907–1908 Antin Onyshhuk. V: Materijaly do ukrai'ns'koi' etnol'og'ii'. T. 11. Ch. 2. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1912. 139 s.

Путилов Б. Н. Мотив. В: Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Отв. ред. К. П. Кабашников. Минск: Наука и техника, 1993, с. 156-157. / Putilov B. N. Motiv. V: Vostochnoslavjanskij fol'klor. Slovar' nauchnoj i narodnoj terminologii. Otv. red. K. P. Kabashnikov. Minsk: Navuka i tjehnika, 1993, s. 156-157.

Толстая М. Н. Священники и монахи как «зна-



ющие» люди в народной традиции Закарпатья (по полевым материалам). В: Живая старина, 2021 (в печати) / Tolstaja M. N. Svjashhenniki i monahi kak «znajushhie» ljudi v narodnoj tradicii Zakarpat'ja (po polevym materialam). V: Zhivaja starina, 2021 (v pechati).

Толстая С. М. Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале. В: Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006, с. 236-267. / Tolstaja S. M. Motiv posmertnogo hozhdenija v verovanijah i rituale. V: Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Semantika i pragmatika teksta. M.: Indrik, 2006, s. 236-267.

Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 623 с. / Tolstoj N. I. Oчерki slavjanskogo jazychestva. M.: Indrik, 2003. 623 s.

Хобзей Н. Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. 215 с. / Hobzej N. Gucul's'ka mifologija. Etnolingvistycznyj slovnyk. L'viv: Instytut ukrai'noznavstva im. I. Kryp'jakevycha, 2002. 215 s.

Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г. Гуцульські світи. Лексикон. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН, 2013. 668 с. / Hobzej N., Jastrems'ka T., Simovych O., Dydyk-Meush G. Gucul's'ki svity. Leksykon. L'viv: Instytut ukrai'noznavstva im. I. Kryp'jakevycha NAN, 2013. 668 s.

Шухевич В. Гуцульщина. Пята часть. Львів: Загальна Друкарня, 1908, с. 198-236. / Shuhevych V. Gucul'shhyna. Pjata chast'. L'viv: Zagal'na Drukarnja, 1908, s. 198-236.

Janów J. Słownik Huculski / Oprac. i przygotował do druku Janusz Rieger. Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, 2001. 295 s.

Luffer J. Katalog českých démonologických pověstí. Praha: Academia, 2014. 240 s.

**Marina Valențova** (Moscova, Federația Rusă). Doctor în filologie, Institutul de studii slavice, Academia de Științe din Rusia.

**Марина Валенцова** (Москва, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, Институт славяноведения, Российская академия наук.

**Marina Valentsova** (Moscow, Russian Federation). PhD in philology, Institute of Slavic studies, Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** mvalent@mail.ru

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6541-4269>.

**Ludmila Vinogradova** (Moscova, Federația Rusă). Doctor habilitat în filologie, Institutul de studii slavice, Academia de Științe din Rusia.

**Людмила Виноградова** (Москва, Российская Федерация). Доктор филологических наук, Институт славяноведения, Российская академия наук.

**Ludmila Vinogradova** (Moscow, Russian Federation). PhD of philology, Institute of Slavic studies, Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** lmv36@yandex.ru

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-4939-4808>