



ПОЛЕССКО-КАРПАТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ

© 2018 г. Л.Н. Виноградова^{1*}, С.М. Толстая^{2**}

¹Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник
Института славяноведения РАН

²Академик РАН

*E-mail: lnv36@yandex.ru; **E-mail: smtolstaya@yandex.ru

Статья написана в рамках работы над проектом «Славянские архаические ареалы в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанным грантом РНФ (№ 17-18-01373). Вторая часть статьи с подзаголовком «Способы распознавания нечистой силы» публикуется в журнале «Живая старина».

Статья посвящена сопоставлению полесской и карпатской фольклорных традиций в области народной демонологии. Проводится сравнительный анализ мифологической лексики и фразеологии, ментальных стереотипов (поверий), магических защитных действий, демонологических мотивов и развернутых сюжетов на тему контактов человека с нечистой силой.

The article compares of the Polessian and Carpathian folklore traditions in the sphere of popular demonology. It suggests comparative analysis of the mythological lexis and phraseology, mental stereotypes (beliefs), magic protective actions, demonological motives and expanded plots about man's contacts with devilry.

Ключевые слова: ареалогия, этнолингвистика, славянская мифология, этнокультурные схождения, народная демонология.

Keywords: arealogy, ethnolinguistics, Slavic mythology, ethnocultural convergence, popular demonology

DOI: 10.31857/S0869544X0001762-1

1. Магическая защита от нечистой силы.

Полесье и Карпаты — два славянских региона, сохраняющие вплоть до нашего времени многочисленные языковые и культурные архаизмы и потому представляющие особый интерес для исследователей славянских древностей и этногенеза славян [1—2]. Систематическое и разностороннее

изучение диалектов, фольклора и традиционной культуры этих регионов на общеславянском фоне [3–4], издание двух карпатских атласов [5–6] и материалов к Полесскому этнолингвистическому атласу [7–9] (вкуче с серией словарей, атласов, монографий меньшего территориального охвата) превратило к концу XX в. «полесоведение» и «карпатоведение» в самостоятельные славистические дисциплины с собственной исторической, типологической и ареалогической проблематикой. При этом Полесье и Карпаты во многих существенных отношениях отличны друг от друга: Полесье представляет собой относительно замкнутую внутриславянскую область, не имеющую прямого соприкосновения с неславянскими ареалами и, по некоторым представлениям, входившую в территорию прародины славян (или соседствовавшую с ней), в то время как Карпаты — это узловая зона контактов славян между собой и с инославянскими языками и культурами, объединяющая восточных, западных и южных славян; в историческом плане — это коридор, по которому проходила миграция славянских племен на Балканы. Кроме того, Полесье и Карпаты — это обширные регионы, каждый из которых имеет собственное внутреннее членение, собственную ареальную структуру и географию и свои сепаратные связи с другими областями славянского мира. Вместе с тем, обе зоны по ряду лингвистических и этнокультурных признаков входят в единый (иногда прерывистый) языковой и культурный пояс, протянувшийся с юга на север и объединяющий архаические области македонско-болгарско-сербского пограничья, Карпат, Полесья, северо-западного (псковско-новгородского) региона России и Русского Севера [10. С. 262–263, 296]. Наличие такого рода частных (не единичных) схождений заставляет внимательнее отнестись к проблеме полесско-карпатских параллелей как на языковом (ср., например, [11]), так и на этнокультурном уровне. Использование приемов ареального сопоставления и картографирования, разработанных и успешно применяемых в лингвистике, пока еще не стало привычной практикой в отношении к явлениям фольклора и традиционной культуры, хотя потребность в этом уже давно ощущается (ср. [12]) и примеров картографирования этнокультурных явлений или параллельного картографирования лингвистических и экстралингвистических данных становится все больше [13–14]. В настоящей статье сделана попытка сопоставления полесского и карпатского ареалов на уровне мифологических представлений и фольклорных текстов мифологического содержания. Постановка такой задачи возможна лишь по отношению к тем регионам, для которых имеется достаточный для сопоставления материал. По полесской традиции мы располагаем богатым фондом полевых записей, хранящихся в Полесском архиве Института славяноведения, и частично отраженном в ряде публикаций, а по карпатской традиции мы опираемся в равной мере на опубликованные источники (с начала XX в. до наших дней) и на полевые записи, хранящиеся в Карпатском архиве Института славяноведения, который, однако, значительно уступает полесскому и по объему, и по систематичности. В содержательном отношении избранная область сравнения (народная демонология, или низшая мифология) относится к наиболее изученным сферам традиционной народной культуры славян, представленным большим числом записей и специальных исследований.

Поставленная в работе задача требует учета жанровой природы сопоставляемых фактов и уровня сопоставления. Это могут быть параллели, относящиеся к мифологической **лексике** Полесья и Карпат, например: *дідько/дєдько/гидько* в значении 'чёрт' — номинация, зафиксированная в Волинской и Брестской обл. и повсеместно известная в юго-западных украинских говорах; или мифологический персонаж по имени *Блуд*, сбивающий людей с дороги: на территории Полесья зафиксирован на Волини, а в Карпатах — это один из широко известных демонологических образов. Это могут быть также совпадающие явления из области **фразеологии**, разного рода формулы и клише, например, сходные по структуре эвфемистические обозначения чёрта; ср. житомирские: *Тэй, шо лозамы трясэ; Тэй, шо кубло ёго ў лозе; Той, шо летае; Той, шо свищэ* и т.п. и гуцульские: *Той, шо під припичком; Тот, шо не вільно нагадувати; Тот, шо у трісках; Тот, шо в норі сидить; Той, що під бзом сидит; Тот, шо в пеклі ватру кладе; Тот, шо бурю веде* и проч.

Другой тип сходжений отмечается при анализе единиц содержательного уровня (мифологическое **поверье**), которые в свою очередь могут включать совпадающие термины или формулы. Например, житомирское представление о том, что нечистую силу можно обезвредить, если поймать ее на *очкур/гочкур* (мужской тканый пояс; шнурок, вдеваемый в мужские штаны) [15. С. 16], сопоставимо с поверьем, отмеченным в Ивано-Франковской области, согласно которому при приближении сильного вихря (по общеславянским представлениям, это одна из ипостасей чёрта) — чтобы он прошел стороной — надо присесть, обхватить голову руками и крикнуть: «Очкур-очкур-очкур!» [16. Сноска № 223]. Подобные полесско-карпатские соответствия свидетельствуют об общности мифологической традиции и позволяют реконструировать содержательную основу малопонятных в единичных записях сообщений о том, что и магический предмет (очкур), и само слово, его означающее, осмысляются как противостоящие нечистой силе и способные ей навредить. По существу выкрик «Очкур!» в опасной ситуации используется носителями традиции как свернутый сюжет со скрытой отгонной семантикой, выступающий в функции оберега.

Еще один пример этого же типа. По распространенным полесским и карпатским поверьям, чтобы защититься от злых духов при встрече с ними, рекомендовалось бить их особым образом: левой (иногда — правой) рукой наотмашь, в сторону от себя, либо тыльной стороной руки движением «вовне». Подобным же образом рекомендовалось действовать по отношению к «нечистым» вещам — отбрасывать их от себя в левую сторону, наотмашь, назад за себя и т.п. В Полесье это называлось бить/бросать *набділю, навобділю, навідлі* и т.п.: «Дед ишоў, да на расходных дорогах гусь ишла. То жэ не гусь! Ну от, тогды гусей не було у нас ў Выступовичах. То ж лякайло! То трэба, кажуть, *левою рукою наодлиў* бить йе» [17. с. Выступовичи]. Этот же прием упоминается в быличке о том, как ночующий в лесу человек плеснул растопленным салом *наодлиў* в сторону пришедшего к костру чёрта [17. с. Выступовичи]. Аналогичные свидетельства записаны в Брестской и Черниговской областях [18. С. 86. № 216]. Для карпатоукраинской мифологической прозы это выражение является чрезвычайно популярным: бить/взмахнуть палкой *на відліў, на відлі, на відле, на віглі, на*

відлів, на відлїть и т.п. [19. С. 20. № 26; С. 21. № 27; С. 89. № 157; С. 131. № 224; С. 149. № 249; С. 182. № 293; 20. С. 30. № 98; С. 77. № 168; С. 123. № 325]. В словаре гуцульских говоров даны четыре значения этого термина: *Навілі (навідлів)* — 1. действовать внешней стороной кисти, пальцев: «навїдлю зліва чорта биў»; 2. *метати навілі* ‘не оборачиваясь, бросать назад за себя’; 3. наоборот, задом наперед: «треба ти до заўтра напрати девїтеро верекїн *на вілі*»; 4. в магических формулах с отрицанием: (бросая угольки в воду, приговаривают) «числячи *на вілі*: Ни один, ни два, ни три...» [21. С. 411]. В этих свидетельствах совмещены представления о магическом значении действий «наоборот» и о демонических свойствах левой руки и левой стороны [22. С. 119–128; 23. С. 42–45]. Таким образом, общность двух идентичных поверий из разных регионов подкрепляется совпадающей мифологической лексикой и фразеологией.

Соотносительные мифологические представления могут вообще не иметь общих вербальных элементов в своем оформлении, но быть достаточно устойчивыми на содержательном (семантическом) уровне: таковы, например, известные и в Полесье, и на Карпатах запреты отдавать что-либо в долг из дома, когда корова отелилась (полес.) или овца окотилась (карпат.); запрет передавать из рук в руки серп (полес.) или ножницы для стрижки овец (карпат.) — их надо обязательно положить на землю и поднять с земли и т.п. При различии деталей здесь сохраняется общая логика и мотивация представлений.

Более сложной оказывается задача сопоставления разных традиций на уровне целых фольклорных **текстов**, представляющих собой двусторонние единицы со своей особой устойчивой (но и неизбежно вариативной) структурой и формой и со своими столь же варьирующими содержательными особенностями: сюжетом, мотивами, системой персонажей, со своей обрядовой или магической функцией и прагматикой и т.д. Рассмотрим два примера, в которых полесские и карпатские тексты совпадают по сюжету и композиции и, кроме того, включают однотипные реплики персонажей.

В восточнославянской демонологии известен мотив: «Мифологический персонаж просит ударившего его человека нанести второй удар» (который был бы спасительным для нечистой силы). В основе этого мотива лежит известное всем славянам представление о демоническом характере числа два и далее — четного числа, повторения, удвоения и т.п. См.: [24. С. 21–25; 25. С. 121–151].

Лишь три варианта быличек с этим мотивом обнаружены в Полесском архиве: в одном из них мужик бьет одним ударом чѣрта, а тот просит: «А ну, попробуй шчэ раз стукнуты!» [17. с. Березичи]. Во втором варианте формулируется правило: при встрече с чѣртом надо бить его один раз, говоря при этом: «Раз!». А он якобы будет просить: «Кажы: “Два!”»; но если ты ударишь второй раз, он тебя задушит [17. с. Выступовичи]. Третий вариант — лаконичный пересказ о человеке, который бьет осиновой палкой ведьму-оборотня, после чего она принимает человеческий вид и «просит, щоб ударил еще раз. Если он не ударит еще раз, она умрѣт» [17. с. Сварынь].

Н.И. Толстой, посвятивший анализу этого мотива специальную статью, относит его к числу архаических и малоизвестных у восточных славян, но довольно распространенных в южнославянской мифологии. В трех процитированных им сербских и черногорских быличках демоническое существо, по которому человек ударил один раз, «просит и умоляет» ударить

второй раз, но человек знает, что этого делать нельзя [26. С. 463—468]. В восточной Сербии этот запрет мотивировался тем, что при повторном ударе из одного чёрта получаются двое [26. С. 466]. Из восточнославянских аналогичных данных автор приводит быличку, записанную П.Г. Богатыревым у русинов Подкарпатья (р-н Мармарошских гор): чтобы обезвредить ведьму, принявшую вид животного, надо ударить оборотня левой рукой один раз, и тогда он станет женщиной и будет умолять ударить еще раз, но этого нельзя делать [27. С. 282]. А в составе эпических жанров мотив двойного удара изредка встречается в западноболгарских исторических песнях (пораженный булавой юнака мифический противник просит: «Ударь, Дойчин, ударь еще, коль имеешь душу!») и в русских былинах о сражении богатырей с «силой нездешней»: от каждого повторного богатырского удара число врагов только удваивается [26. С. 463, 467].

Формальным и содержательным стержнем большинства текстов с этим мотивом выступает просьба мифологического персонажа либо повторить удар, либо при битье назвать число «два». Именно такие варианты зафиксированы в карпатоукраинских селах. Например, в одной быличке описывается, как овчар ночует на полонине; к его костру приходит нечто («шось»); овчар бьет пришельца горячей головней, а тот кричит: «Поўтори! Поўтори!» [20. С. 19. № 58 — Зеленица Надворнянского р-на Ивано-Франковской обл.]. В другом рассказе возница бьет встреченную на пути фигуру, приговаривая: «Раз!», а та просит сказать: «Два!», но человек не поддается на уговоры [20. С. 149 № 394 — Далешеве Городенковского р-на той же обл.]. Аналогичные западноукраинские варианты опубликованы также в [20. С. 141 № 371; 28. С. 92, 94; 29. С. 42].

Отголоском этого мотива является следующее белорусское (витебское) поверье: чёрта убивает преследующая его молния, однако если она ударит второй раз в то же самое место, где сидит *нечистик*, то увечья тут же заживают и погибший оживает [30. С. 29]. Как можно заметить, наиболее близкие по текстовой структуре варианты рассмотренного поверья отмечаются в западнополесских и карпатоукраинских быличках.

Второй пример — быличка с сюжетом «жених-черт». В Полесском архиве содержится несколько десятков записей на этот сюжет, которые, как многие мифологические рассказы, представляют собой в жанровом отношении некоторый «аморфный» тип текста в широком нарративном пространстве — от былички до поверья или формулы. В наиболее полном виде это рассказ о том, что к девушке настойчиво приходит с матримониальными целями молодой парень, в котором она сама или ее родственники по разным признакам (не хочет входить в дом, девушка невесела, сохнет от любви и др.) угадывают черта и помогают ей избавиться от опасного жениха (находят магическую траву и вплетают ей в косы, зашивают в одежду, кладут траву под подушку, окуривают ею дом и двор, изготавливают из нее отвар и т.п.). Финалом рассказа в большинстве случаев служит уход, исчезновение разоблаченного и отвергнутого жениха и его реплика-выкрик: «Кабы не рута и то́я, была бы ты девка мо́я!». Приведем два образца — полесский и карпатский — интересующего нас текста.

Дзяўчына і чорт (казка). Колісь ходзіў чорт к дзеўцы, словам, гуляў з ёю. Так маці і бацька ёе так глядзят і кормяць, вона сохне, усыхае. Воны гавораць: што ж это дзее? А вона ўцекала до чорта, коб маці не бачыла й

бацько. Так вони побачили. А їм посоветоваў одзін чоловік: уплеціце ёй у косу буркун-тоя. Тоя сама не годзіца, а й буркун сам не годзіцца. Нада ўмесце шоб. То ўжэ ўплелі ёй у косу этой буркун і тою. Тогды чорт перэстаў ходзіць. Да сказаў: «Еслі б это не буркун да не тоя, ты б була, дзеўка, мо́я!» (Зап. В.Д. Лабко. 1977 в д. Хачэнь) [31. С. 259].

Типичным примером карпатского текста с этим сюжетом может служить запись 1899 г., приведенная В. Гнатюком: **Чим можна відстрашити чорта?** «Ходиў чорт до дыўки. Не мож нийак го відогнати. Али ворожилы выворожили: Кобыс мала водильан (зіле) і чорнотойу і бес того коло себе носила і курила хату і мусыт сьа лишити тьа. Він йакурат ў вечир прийшоў і зачуў здалека того смороду, шчо закурено чорнотойу і водильаном і почаў плакати. Йак сьа пустиў йти вітти гет ўже, ж жалю, видыў ўже, жи його ўже не буде та почаў сьпівати: “Жебы было не водильан та не чорнотойа, тож бы была, пеўне была, дыўчинойка мо́я”. Йак вийшоў на гору, на такый камінь, йак витяў гузицеў, тай забиў сьи; а ў камени вибиў таке гет, што видно так йак с фотографій і пущку му і йайцы і гузицьу. То праўда, наші льуди видыли! (зап. в марті 1899 р. у Мшанци Старосамбірського пов.)» (Чем можно отпугнуть черта? Ходил черт к девке. Невозможно было его отогнать. Но колдуньи наколдовали: «Если бы у нее была трава водильян и чернотоя и она бы носила ее с собой и окуривала хату, то он должен от нее отстать». Он как раз вечером пришел и почувствовал издалека запах, что окурено чернотоей и водильяном, и начал плакать. Собрался он уже совсем оттуда уходить, с сожалением увидел, что его уже не будет, и начал петь: «Если бы не водильян и не чернотоя, то была бы, наверняка бы была, девка моя». А только вышел на гору, на такой камень, как ударился задом, то и разбился; а в камне выбилось, точно как на фотографии, и пенис его, и яйца, и задница) [19. С. 3].

Если суммировать все сведения, содержащиеся в разных записях, мы получим условный суммарный текст с полным набором всех конструктивных (сюжетных) элементов и сумеем определить устойчивые и варьирующие компоненты формальной и смысловой структуры текста и их географическое распределение.

Персонажный ряд этого суммарного текста включает фигуры «девушки», «жениха» и «помощника» (родители девушки или другие лица). **Девушка** представлена в полесских текстах минимумом подробностей: она может быть вообще лишена каких-то отличительных признаков (иногда это племянница рассказчицы, в одной быличке это молодуха, соломенная вдова, муж которой взят в армию). В некоторых текстах в момент встречи с чёртом героиня занята какой-то работой: пасет коров, «она пасе овечки, а вун коло ее гуляе. Ежедневно и пошла, и пошла. Не хочэ, штоб пудменили, и ўсё» [17. с. Стодолича]. Встреча девушки с чёртом, если **локус** вообще упоминается, происходит на лугу, в поле, возле криницы, возле дома, но в одном тексте девушка встречает его в лесу, где он вылезает из «пещеры» (могилы) [17. с. Убортская Рудня].

Ее отношение к мифологическому ухажеру различно: в одних рассказах она тяготеет его вниманием, в других — готова ответить на его ухаживания, любит его и даже собирается выйти замуж: «Меня хлопец добрый любит» [17. с. Симоничи]. «Мамо, я ужэ сёдни ўноч от вас уйду замуж» [17. с. Жаховичи]. Родственники замечают, что она худеет, тоскует, «стало ей недобрэ», и

тогда они настораживаются и начинают догадываться об истинной природе жениха; девушка же обычно ничего не замечает. По совету родных или (реже) по собственному решению она прибегает к оберегу (магическим растениям), иногда она, по наущению более опытных, участвует в разоблачении ухажера. На этом ее роль в рассказе обычно кончается. Но в одном тексте она становится жертвой разоблаченного чërта: «Он исчез, а девочку залило грязью з тэй крыницы, и скот трудно посбирать було. И закрыўса там попас, билиш нихто нэ пас тамоньки» [17. с. Кончицы]. Вообще смертельная опасность, грозящая избраннице чërта в случае, если бы она откликнулась на его призывы, за редкими исключениями, не упоминается, поскольку она считается самоочевидной: «Ён жэ ю задавиў бы, ци што» [17. с. Жаховичи]; «И она осталася жыть, а так бы загнаў ее. Так изганяў, што высохла, як свичка була» (17. с. Барбаров); «Уже бўла би вмерла, бо вже дівка мала вмирати» [16. Сноска № 73 — Хмелевка Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл.).

Жених в полесских и карпатских рассказах чаще всего сразу называется чертом (*недобрым, лукавым, лихим, нечистым, присланным*), но может сначала представляться нейтральной антропоморфной фигурой или наделяться привлекательной внешностью («какой-то хлопец», «гарний жених»). В нескольких текстах он оказывается умершим мужем или женихом, которые после смерти продолжают играть свою роль. Ср.: «По девушку нечиста сила подходить красивым хлопцем» [17. с. Хильчицы]; «Стало ей нэдобрэ прикасывацца» [17. с. Симоничи]; «Это лихее прищукалосо! Сивый, кажэ, костюм и шляпа. Нихто ж яго не бачыть, не показываецца, только ужэ к кому прычэпицца ён...» [17. с. Убортская Рудня]; «А вона з етым чортом познакомилась. И вона пасе овечки, а вун коло ее гуляе» [17. с. Стодоличи]; «Прышоў чорт за деўкою» [17. с. Дорошевичи]; «Колис лукавы да любіў деўку» [17. с. Жаховичи]; «Ён любіў ёё, нечыстая сила, и ходіў до ее» [17. с. Костюковичи]; «[Когда она пасла коров, к ней стал ходить *нэчысты* в образе ее жениха]. Пад цвет этый хадыў, падделался. Мучыть, як прыдзь, ужэ гатова» [17. с. Барбаров]; «Йдэн хлопэць ходыв до дивчыны. То присланный такый, то бис пэрэтворывся» [17. с. Забужье].

Мотив разоблачения демонической природы жениха присутствует не во всех быличках, он, пожалуй, более характерен для западно-полесских и карпатских текстов (девушка залезает под стол, чтобы достать упавшую ложку, и замечает, что у жениха не ноги, а копыта; мать советует девушке обратить внимание на его зубы, и оказывается, что у него черные зубы; когда жених плачет, у него вместо слез из глаз капает смола и т.п.). Этот мотив связывает данные тексты с другими нарративами, где распознавание является главной сюжетной интригой (им будет посвящена вторая часть статьи).

После того как девушка воспользовалась оберегом, жених приходит к ней, зовет ее с собой, но не подходит к ней близко, не идет в дом, а просит девушку (или грозно требует от нее) выбросить из кос траву: «Выкинь тóю, будэш мóя!» (гомел.); «Выбрось тóю и руту, дак будэш мóя!» (гомел.); «Выкынь татóе, будэм жыты обóе» (волын.); «Вікинь іву, вікинь іву!» (киев.); «Одрежь косу!» (ровен.). И в конце концов признает свое поражение и произносит заключительную формулу типа: «Когда б не рута и тóя, была бы девка мóя», после чего исчезает, и его исчезновение, согласно некоторым рассказам, сопровождается свистом, бурей, сильным ветром и т.п.: «Вин свистнул — и стала буря»; «И свиснуў той витэр, крунуў — и нэ

стало»; «І тоді стала буря страшна, і він пропав», чем подтверждается его дьявольская природа» (львов.).

«Помощники» девушки, попавшей под чары нечистой силы, — это чаще всего ее мать, тетка или другое близкое лицо (в одном случае свекор и свекровь), которые замечают, что с девушкой творится что-то неладное, и стараются ее спасти.

Оберегом от черта и отгонным средством в рассматриваемых текстах служат магические растения. Это прежде всего *рута* и *тоя* — цветы, обычно высаживаемые возле дома «для красоты» («Тоя цвѣтэ синим колокольчиком, садова») и с магическими целями, им приписывается способность противодействовать нечистой силе («чтоб сатана не приключалась до дома»). Рута широко применяется в свадебном обряде, из нее изготавливают венок невесты (или ее вплетают в венок невесты); тою кладут в колыбель для защиты ребенка. Но в основном эти растения относятся к мифологическому (фольклорному) гербарию и называются *святэ зелье* (брест.), *боже зелье* или зелье *Прэчистой Божьей Матери* (гомел.) и др. Помимо этих двух основных видов (руты и той), в текстах фигурирует целый ряд других названий растений-оберегов: *боркун* и *тоя*, *будяк да тоя*, *мак-вытяг*, *марена* и *тоя*, *водильян*, *чорнотоя*, *ива* (аконит), *троян*, *одолен*, *лук-чеснок*, *безвершник*, *нагудки*, *чеснок*, *ростопша*, *водилян*, *барвинок* и др. В большинстве случаев говорится о двух растениях (что в связи со сказанным выше о магическом значении числа «два» обращает на себя особое внимание), но в некоторых вариантах отмечено представление, что магических трав должно быть три вида: «Я табе три вида назначу: ростопник — одну ногою стопчу, а на другое росу зобью, а с третьяго верха зорву».

Заключительная реплика черта с упоминанием этих растений представлена в полесских и карпатских текстах во множестве вариантов, однако ее структура и синтаксическая, и семантическая остается неизменной; она выражает досаду разоблаченного демона, которому не удалось овладеть девушкой: «Кабы нэ та тоя, была б диўка моя!» [17. с. Олтуш]; «Каб не боркун и не тоя, то была б деўка моя!» [17. с. Хильчицы]; «Каб не буркун да не тоя, дак была б деўка моя!» [17. с. Симоници]; «Кобы тебе не рута и не тоя, ты была бы деўка моя!» [17. с. Стодоличчи]; «Коб не будян да тоя, то була бы деўка моя!» [17. с. Дорошевичи]; «Деўка, деўка, вукинеш тоя — дак будэш моя!» [17. с. Жаховичи]; «Ты была б, девочка, моя, да у тебя в косах тоя!» [17. с. Костюковичи]; «Не була б у деўки рута и тоя, була б деўка моя. А есть ў деўки рута и тоя, так деўка не моя!» [17. с. Кочиши]; «Коб не зелле, да не тоя, то ты была б деўка моя!» [17. с. Боровое]; «Як бы, — кажэ, — не рута и не тоя, то ты была бы жынка моя» [17. с. Курчица]; «Коб не марена да не тоя, була б диўчина моя» [17. с. Курчица]; «Если б не тоя и не марэна, була б ты моя!» [17. с. Игнатполь]; «Як бы нэ морена и нэ тоя, то была б ты, дивчина, моя!» [17. с. Червона Волока].

Широкое защитное применение, приписываемое этим растениям, возможно, обязано в том числе популярности данных текстов. Об этом свидетельствуют примеры, где не только сами растения, но и целые формулы, заимствованные из рассмотренных выше быличек, используются в качестве универсального отгонного средства вне какой бы то ни было связи с сюжетом «жених-чёрт»: «Буркун, тоя — под голову кладут, шоб поганое не приступилось. [Чёрт

подойдет и скажет:] “Каб не буркун да не тоя, дак была б деўка моя!” И так ужэ не приступиўса» [17. с. Симоници]; «Тою, руту они у хату ложать — гадость не будетъ приходить. Мак-ведун от лихого хорошо — отцепиться, свэтять его. От-касник от злого духа у дом носять, под подушку ложать» [17. с. Копачи]; «Як на Андрэя мычешь мычки, то ту костричку загребаем, зметаемо и выносим позно вечера, як сонце зайде, на сметняк. И кажуць деўки: “Андрэю, Андрэю, я на тебе коноплю посею. Доля моя — гу!” А [кто-то] обзываетца: “Я иду!” А то лихе обзываетца. И ты девчата убегаюць у хату, а той же голос каже: “Коб не зелле, да не тоя, то ты была б деўка моя!”» [17. с. Боровое]; «Тоя и морена трэба щоб завжды было ў хате. Всяку нэчысту силу одгоняе. Шэптухи цым зильем привораживают хлопцев до дивчины. Вэдьма кажэ: “Як бы нэ морена и нэ тоя, то была б ты, дивчина, моя!”» [17. с. Червона Волока]. Именно эта формула является знаком единства полесских и карпатских текстов с данным сюжетом.

В карпатских гуцульских поверьях подобного типа реплики приписываются либо умершим некрещеным детям (*мавкам-нявкам*), которые сетуют, что не могут похитить новорожденного, защищенного магическими травами: «Йик би ни лук-чеснок, ни одилен-зіле, мати сина породила, ми би его взыли!» [32. С. 201]; либо холере, которая ходит по селу и приговаривает: «”Коби не лук-чесник та не троян-зіле, то було би в кождій хаті по троє весіле” [в значении ‘смерть’]» [20. С. 227. № 552].

Таким образом, полесские и карпатские былички с сюжетом «жених-чорт» представляют собой единый нарративный тип и в ареальном отношении образуют некое непрерывное пространство с совпадающей сюжетной схемой и жанровыми признаками при постепенном усилении одних деталей (например, мотива распознавания чёрта или последствий его ухода в виде стихийных катаклизмов) и ослаблении других. При этом фиксации данного сюжета за пределами Полесья и Карпат как будто нет; он не отмечен в восточнославянском указателе [33]; на всей территории Белоруссии быличка с этим сюжетом, судя по сборнику из серии «Белорусское народное творчество» [34], зафиксирована только в Полесье, на Туровщине [31]; о том же свидетельствуют подборки быличек в своде «Традиционная художественная культура белорусов» [35]. В сборнике нескладочной прозы белорусов Подвинья содержится вариант, близкий к полесским быличкам, однако в нем действующим лицом является не черт-жених, а умерший муж, приходящий по ночам к жене; отпугивающим средством оказывается чертополох (называемый *дзед*), который затыкается в качестве оберега в окна и двери дома, а формула отгона отсутствует вовсе [36. С. 100].

Для всех этих разноуровневых единиц текста должен быть учтен **географический показатель**, т.е. ареальная проекция каждого элемента формы и содержания, которые могут связывать не полесскую и карпатскую традиции целиком, а какие-то локальные традиции в их составе. Для украинского Полесья существенно разграничение хотя бы правобережного и левобережного ареалов, а также правобережного и волынско-ровенского; для белорусского Полесья — брестского, гомельского и центрального ареалов, а по возможности и более дробных территориальных зон. Особую близость с карпатской традицией обнаруживают западные районы белорусского и украинского Полесья, хотя известны и языковые и этнокультурные переключки между Карпатами, с одной стороны, и Черниговщиной и Сумщиной (и даже Брянщиной) — с другой, которые, однако, требуют дальнейшего детального изучения; см. об этом подробнее [37. С. 15].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
2. *Иллич-Свитыч В.М.* Лексический комментарий к карпатской миграции славян (Географический ландшафт) // Известия АН СССР. ОЛЯ. 1960. Т. 19. № 3.
3. *Толстая С.М.* Этнолингвистическое изучение Полесья. 1995–2016 (Обзор) // Slověne. 2017. № 2.
4. *Клепикова Г.П.* Карпатологический аспект славянской лингвистической географии // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2003.
5. Карпатский диалектологический атлас. М., 1967.
6. Общекарпатский диалектологический атлас. Вып. 1–7. Кишинев, 1989; М., 1994; Warszawa, 1992; Львів, 1993; Bratislava, 1997; Budapest, 2001; Београд; Нови Сад, 2003.
7. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
8. Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1986.
9. Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1995.
10. *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
11. *Сабадош І.* Про лексико-семантичні паралелі в західнополіському і карпатських діалектах // Волинь філологічна: текст і контекст. Західнополіський діалект у загальноукраїнському та всеслов'янському контекстах. Луцьк, 2007. Вир. 4 [То же: *Сабадош І.* Українська лексика у просторі і часі. Збірник праць. Ужгород, 2015].
12. *Толстой Н.И.* Некоторые вопросы соотношения лингво- и этногеографических исследований // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974 [То же в кн.: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М.: «Языки русской культуры», 1997].
13. *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
14. Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура / Отв. ред. А.А. Плотникова. Вып. 1–3. М., 2008–2014.
15. *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
16. *Галайчук В.* Українська міфологія. 2016 // https://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=22979906
17. Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
18. Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
19. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.
20. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
21. *Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г.* Гуцульські світи. Лексикон. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН. Львів, 2013.
22. *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
23. *Толстая С.М., Толстой Н.И.* К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. [Т.] 1(5).
24. *Толстая С.М.* Два // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.

25. Толстая С.М. Еще раз о числе два в славянских верованиях // Число — счет — нумерология в славянской и еврейской культурной традиции. М., 1915.
26. Толстой Н.И. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
27. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
28. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2.
29. Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
30. Никифоровский Н.Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
31. Тураўскі слоўнік. Т. 2. Д—К. Мінск, 1982.
32. Шухевич В. Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Львів, 1908. Т. 5.
33. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
34. Легенди і паданні. Мінск, 1983.
35. Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Мінск, 2001—2015.
36. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. II. Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2011.
37. Толстой Н.И. Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. М., 1989.

СПИСОК ПОЛЕССКИХ СЕЛ

Брестская область:

Олтуш Малоритского р-на
 Кончицы Пинского р-на
 Сварынь Дрогичинского р-на

Гомельская область:

Хильчицы Житковичского р-на
 Симоницы Лельчицкого р-на
 Убортская Рудня Лельчицкого р-на
 Стодоличи Лельчицкого р-на
 Дорошевичи Петриковского р-на
 Жаховичи Мозырского р-на
 Костюковичи Мозырского р-на
 Барбаров Мозырского р-на
 Махновичи Мозырского р-на
 Кочищи Ельского р-на

Волынская область:

Забужье Любомльского р-на
 Березичи Любешовского р-на

Ровенская область:

Боровое Рокитновского р-на

Житомирская область:

Курчица Новоград-Волынского р-на
 Игнатполь Овручского р-на
 Червона Волока Лугинского р-на
 Вышевичи Радомышльского р-на
 Выступовичи Овручского р-на

Киевская область:

Копачи Чернобыльского р-на